المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم

عبد الكريم بليل

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المفاهيم المفتاحيّة
لنظريّة المعرفة
في القرآن الكريم

المفاهيم المفتاحيّة لنظريّة المعرفة في القرآن الكريم

عبد الكريم بليل

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الطبعة الأولى 1436هـ/ 2015م

المفاهيم المفتاحيّة لنظريّة المعرفة في القرآن الكريم

تأليف: عبد الكريم بليل

موضوع الكتاب: 1. نظرية المعرفة 2. مصادر المعرفة
3 . المصطلحات والمفاهيم القرآنية 4. دراسات قرآنية

ردمك (ISBN): 978-1-56564-617-9

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172. USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب. 9489 الرمز البريدي 11191
هاتف: 4611421 6 962+ فاكس 4611420 6 962+
www.iiitjordan.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان
هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183
www.eiiit.org / info@eiiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

المقدّمة 11

الباب الأول
الألفاظ والمفاهيم المعرفية في القرآن الكريم

الفصل الأول: دراسة المفاهيم من منظور معرفيّ 23

أولاً: الضرورة المعرفيّة للمفاهيم 24

ثانياً: تحليل بنية المفاهيم 30

ثالثاً: المفاهيم ومشكلة المعنى 33

رابعاً: تغيّر المفاهيم 40

خامساً: منظومة المفاهيم المفتاحيّة في القرآن الكريم 44

سادساً: منهجيّة تصنيف الألفاظ المعرفيّة من القرآن الكريم 45

الفصل الثاني: مفاهيم المضامين المعرفية: المعرفة والعلم والوحي في القرآن الكريم 53

أولاً: مفاهيم المعرفة 54

ثانياً: مفاهيم العلم 156

ثالثا: مفاهيم الوحي 216

الفصل الثالث: مفاهيم الطرق المعرفية: العقل والحس 239

أولا: مفاهيم العقل 240

ثانياً: مفاهيم الحس 291

الباب الثاني

العلم والمعرفة في القرآن الكريم

الفصل الأول: المعرفة في القرآن الكريم 331
أولاً: تعريف المعرفة 332
ثانياً: طبيعة المعرفة 339
ثالثاً: ميدان المعرفة 372
رابعاً: ضوابط المعرفة في القرآن الكريم 395
الفصل الثاني: العلم في القرآن الكريم 423
أوّلاً: تعريف العلم وأقسامه 424
ثانياً: مراتب العلم وضوابطه 431
ثالثاً: النظرة الشاملة للعلم في القرآن الكريم 448
رابعاً: أنواع العلوم 452
الفصل الثالث: المقارنة بين المعرفة والعلم 463
أولاً: الفروق اللغويّة والاصطلاحيّة 464
ثانياً: المصطلحات المرادفة للعلم والمعرفة في القرآن الكريم 472

الباب الثالث

أدوات اكتساب المعرفة وطرائقها ومصادرها في القرآن الكريم

الفصل الأول: أدوات المعرفة في القرآن الكريم 483
أولاً: وظيفة الحواس وقدرتها المعرفيّة 484
ثانياً: السمع والبصر في القرآن الكريم 493
ثالثاً: القلب في القرآن الكريم 512
الفصل الثاني: طرق اكتساب المعرفة في القرآن الكريم 559
أولاً: الإحساس 560
ثانياً: الإدراك 573

الفصل الثالث: مصادر المعرفة في القرآن الكريم 617
أولاً: مفهوم المصدر المعرفيّ 617
ثانياً: الكون (المخلوقات) مصدر للمعرفة في القرآن الكريم 632
ثالثاً: الله تعالى (الخالق) مصدر للمعرفة في القرآن الكريم 653
الخـاتمـة 689
قائمة المراجع 699
الكشّاف 713

المقدّمة

الحمد لله الذي نـزّلَ القرآن، وجعل فيه الميزان بين الصدق والكذب والبهتان، آمراً بتدبّره، وما يعقله إلا الرّاسخون، وما يتذكّر إلا أولو الألباب؛ وبعد، فإنّ الجانب المعرفيّ في القرآن يتناول النظر الذي هو أول واجب على الإنسان، وأول مطلوب منه باتفاق الفقهاء والنظّار والفلاسفة.

وهذا النظر الأوليّ ضروريّ ليتمكّن الإنسان من معرفة خالقه، وذاته، وما حوله. ويترتّب على حصول المعرفة بالخالق وذاته؛ استدعاء المعارف الأخرى التي تُشكِّل إجابات شافية عن أسئلة مهمّة تتناول مصادر المعرفة، ومتعلّقاتها، وميادينها، وأنواعها، ووسائلها، ومقاصدها، وطرائق توظيفها والإفادة منها، وكيفيّة تراكمها، وجمعها، وتناقلها، وتطويرها؛ كلّ ذلك لاختبارها وربطها بالحقائق والسُّنن.

وهذه الدراسة ليست معنيّة بالدراسات المقارنة بين النظريّات المعرفيّة التي تراكمت في الفكر الفلسفيّ عبر قرون خلت، ولا بعمليّات النقد المتبادلة بين (الوثوقيين) و(الشكّاك)، ولا هي معنيّة بالمطارحات الفلسفيّة التي دامت حقباً بين الفلسفات الواقعيّة والاسميّة، أو النقديّة والوضعيّة، وإنّما تهدف إلى تحديد معالم "النظريّة المعرفيّة" من مشكاة القرآن، إقراراً بإمامته المعصومة، باتخاذه مصدراً للاستنباط، ومرشداً للفهم، ودليلاً للحقّ والصواب.

وتتمّ الدراسة بجمع جملة من المفردات القرآنيّة وانتخابها لبناء معجم للمفاهيم والمصطلحات بدلالة قرآنيّة. فالوحي -قرآناً وسنّة- يمثِّل مجموعة مفاهيم، إذا حُصِّلت حصرت كلّيات الدين. ولا سبيل إلى فقه النصّ القرآنيّ بغير دراسة مصطلحاته وألفاظه؛ فهي مفتاح الوصول إلى مراد الله عزّ وجلّ.

والمصطلح القرآنيّ تتباين دَلالاته بتنوّع امتداداته داخل النسق المفهوميّ للنصّ، وتختلف معاني مبانيه باختلاف القضايا التي طُرِح فيها هذا المصطلح. ويُراد بالدراسة المصطلحيّة لألفاظ القرآن "تلك الدراسة المنهجيّة الجامعة التي تبيّن مفاهيم المصطلحات من نصوصها، وتبيّن المقوّمات الدَّلاليّة الذاتية للمصطلح عبر ضمائمه واشتقاقاته والقضايا الموصولة به". وبذا، يُعَدّ الاصطلاح ضابطاً لحركيّة المفهوم، وإنْ كان المفهوم هو ما يُولِّد المصطلح.

من جانبٍ آخرَ، تتباين المصطلحات في ما بينها من حيثُ الدَّلالة؛ فمنها ما هو بيِّن الدَّلالة واضح المفهوم، ومنها ما هو خفيّ الدَّلالة مجمل المفهوم. فالاصطلاحات المجملة هي التي تحوي في دلالاتها المفاهيمَ الهلاميّة غير المنضبطة، وتحوي في لازمها لا مطابقها محظوراً شرعيّاً، أو نقيضاً لما اصطُلح عليه، فظاهر لفظه غير باطن معناه، فكأنّما وُجِد لخاصّته دون غيرهم، فيتشابه معَ غيره من المفردات، ويغايرها في الدَّلالة، فيلبس الحقّ بالباطل، ويُدلِّس الخطأ بالصواب، وعدم تحديده يكون سبباً في وقوع الخلاف والشقاق.

فعمليّة انتقال المفهوم من الاستعمال التخصّصيّ (الاصطلاحيّ)، ومجال الجماعة العلميّة إلى مخاطبة عموم الناس؛ يكتنفها شيء من الخطورة؛ إذ يأخذ اللفظ الواحد معانيَ شتّى، طبقاً لمستويات خطاب الجمهور. ويُستعاض عن عمليّات الوضع المنظّم، التي ينبغي أن تتمّ داخل الجماعة المصطلحة؛ بغية توصيل المعلومات واضطلاع العلم بدوره، بعمليّة أخرى تُسمّى الخط المفهوميّ؛ ويُقصَدُ بها تفسير كلّ مخاطب المصطلحَ الواصل إليه عن طريق الصحافة وأخواتها من وسائل الاتصال تفسيراً عشوائيّاً، فيصبح للمصطلح الواحد أكثر من مفهوم، وحينئذٍ تظهر المشاحنة والمنازعة؛ ممّا يُسبِّب الخطأ في الاستعمال، طبقاً للخطأ الحاصل في ذهن المستعمل. لذا، فهو يحمل في طيّاته تلبيساً خطيراً.

ولكبح تفشّي داء الإجمال، والحدّ من انتشار المصطلحات الغامضة الدَّلالة، والمفاهيم الهلاميّة؛ كان لزاماً العناية بلغة كلّ علم. فالمصطلحات نشأت لحاجة الناس إليها، ثمّ تطوّرت حتى صارت عاملاً مفيداً وخطيراً في

التأثير في فهم الناس؛ فهي مفاتيح للعلوم، ولها تأثير (سلبيّ، وإيجابيّ) في العلوم والسلوك، وهي وسيلة لتركيب المعاني الظاهرة والباطنة في أحد الألفاظ؛ باشتماله على أفكار عدّة، ثمّ توجيهه العقلَ إلى معنًى يُراد منه من قبل. فالمصطلح يمنع العقل من التوجّه إلى الفكر؛ إلا على ما جُعِل له، واتُّفِق عليه، وما تواضع أهله عليه من مفهوم.

وممّا لا شكّ فيه أنّ عدم ضبط مفهوم المصطلح يؤدّي إلى فوضى فكريّة، كما يتولَّد عن عدم فهمه اضطراب في التصوّر، وربّما يُفسِّر بعضهم مصطلحاً ما على غير ما تواضع عليه أهله، فإذا شاع تشعّبت معانيه، فيفتقد خصوصيّته العلميّة، وقيمته اللغويّة، وأهليّته الاصطلاحيّة.

فالتواصل الصحيح لا يمكن أن يتمّ إلا في ظلّ وضوح المفاهيم، والاستعمال الدقيق للمصطلحات. وقد نبَّه العلماء والنظّار لأهميّة تحديد المصطلحات؛ حتى لا يدور الجدال على الألفاظ بدل الحقائق، فلا يُقبَل مصطلح معيّن فيه إجمال واشتباه؛ حتى يستفسر صاحبه ويستفصل؛ ليكون الحوار بنّاءً وحقيقيّاً. فسبب اختلاف النظّار يُعزى غالباً إلى استعمالهم ألفاظاً مجملة، تتناول أنواعاً مختلفة؛ إمّا بطريق الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات، وإمّا بطريق التواطؤ معَ اختلاف الأنواع، فإذا فسّر المراد وفصل المتشابه؛ تبيّن الحقّ من الباطل، والمراد من غير المراد.

وأساس قبول الاصطلاحات أو ردّها هو صحّة المعاني العقليّة أو بطلانها، لا الألفاظ المعبَّر بها؛ فإنّ العبرة بالمعاني لا بالمباني، فمتى صحَّت المعاني عُبِّر عنها بأيّ اصطلاح لمن يفهم ذلك، بشرط ألا تشتمل هذه الاصطلاحات على معنًى فاسد.

وقد ذمّ السلف والأئمة الكلام وأهله؛ نظراً لاشتمال بعض عباراتهم على معانٍ باطلة، لا لمجرّد اللفظ المولّد الحادث. وعليه، فلا غضاضة من مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحاتهم، إذا احتيج إلى ذلك بالقدر اللازم؛ كمخاطبة غير العرب بلغاتهم، بشرط المقارنة بين المعاني التي قصدها أولئك باصطلاحاتهم والمعاني الثابتة في الكتاب والسنّة، بوصفهما معياراً للحقّ الذي ينبغي قبوله.

وبما أنّنا نُسلِّم بأنّ القرآن الكريم هو مصدر المعرفة الرئيس، فإنّ علينا أولاً حصر ألفاظ القرآن الكريم التي نُقدِّر أنّها تصف الفعل المعرفيّ، أو الأساليب، أو الأدوات، أو تضفي قيمة معرفيّة، ثمّ تحويل تلك الألفاظ إلى مفاهيمَ؛ لنتمكّن من رؤية موضوعات الحقل المعرفيّ.

ومن الملاحَظ أنّ بعض الألفاظ ذات دلالة واضحة أساسيّة؛ وأنّ بعضها الآخرَ تابعٌ لألفاظ أخرى في المفهوم، وأنّ من الألفاظ ما ورد ذكره في القرآن أكثر من غيره، وأنّ منها ما نَدَرَ ذكرُه. لذا، سيكون البحث على صورة مجموعات من المفاهيم، يتخلّلها انتخاب المفردات ونظمها ضمن قوائمَ معرفيّة، أساسها تقارب المفهوم إبستمولوجيّاً، يلي ذلك عرض كلّ مفهوم على حِدة، في دراسة دلاليّة معجميّة واستعماليّة لبحث مضامينه المعرفيّة ضمن السياق القرآنيّ العام.

وفي ما يأتي عرض لتلك القوائم المعرفيّة:

- مفاهيم المعرفة.
- مفاهيم العلم.
- مفاهيم الوحي.
- مفاهيم العقل.
- مفاهيم الحسّ.

فالعقل -مثلاً- ينضوي تحته كلّ الألفاظ التي لها علاقة بالعمليّات العقليّة، من مثل: التفكُّر، والتدبُّر، والنظر، والسمع، والبصر. أمّا الوحي، فسيرد معه كلّ متعلّقاته من النبوّة والكتاب والرّسالة.

وقد عمدنا خلال البحث في القرآن الكريم إلى مجموعة من الألفاظ التي ترتبط دَلالتها بمفهوم العلم والمعرفة في النصّ القرآنيّ، وتمّ استنباطها باستقراء كتب التفسير؛ فوضعناها في مجال موضوعيّ واحد؛ الأمر الذي يتطلّب دراسة هذه الألفاظ عن طريق التقسيم الدَّلالي، متمثِّلاً في ثلاثة مباحث:

- مبحث الدَّلالة المعجميّة.
- مبحث الدَّلالة الاستعماليّة.
- مبحث الدَّلالة التأويليّة.

يُقصَد بالمعنى المعجميّ الإفراديّ مدلولُ التركيب الأول للفظ، أو محصّلة علاقات الكلمة بالكلمات الأخرى في المجال الدلاليّ نفسِه. أمّا مسوّغ الدَّلالة المعجميّة، فهو وضع الألفاظ في مجال دلاليّ واحد؛ أي تحت مفهوم واحد. ويتمّ تناول كلّ مفردة أولاً بمقاييس اللغة لابن فارس لمعرفة أصل المفردة، ثمّ القاموس للفيروز آبادي لتتبّع اشتقاقاتها، ثمّ يتنوّع الانتقاء من المعاجم حَسَبَ الفائدة المصطادة معرفيّاً.

يلي الدَّلالة المعجميّة الدَّلالة الاستعماليّة؛ وهي دلالة اللفظ على معناه الحقيقيّ، أو معانيه المجازيّة بقرينة ما، يوضِّحها السياق؛ لأنّ الألفاظ المفردة لا تستعمل لإفادتها مدلولاتها إلّا عند التركيب. ففهم القرآن الكريم يتطلّب النظر في المادة اللغويّة للفظ المراد تفسيره؛ بالوقوف على دلالة اللفظ في عصر نـزول القرآن؛ لتحقيق معناه اللغويّ.

يلي ذلك الانتقال إلى المعنى الاستعماليّ للكلمة؛ بتتبّع ورودها فيه، والاهتداء إلى معانيها الاستعماليّة في القرآن الكريم، وبخاصّة أنّ النظم القرآنيّ اكتسب به قسمٌ من الألفاظ دلالاتٍ خاصّة من معانيها العامّة، وصار لبعضها دلالة جديدة غير معهودة سابقاً، تطلّبها السياق القرآنيّ، أو الجو الدينيّ العام.

وأمّا منهجيّة بحث الدَّلالة الاستعماليّة، فتكون بالرّجوع إلى معاجم ألفاظ القرآن الكريم؛ بغية حصر عدد مرّات ورود المفردة ومواضعها، وتصنيف اشتقاقاتها، ثمّ الرجوع إلى مصنّفات علم الوجوه والنظائر لإدراك أوجه كلّ مفردة في القرآن كاملاً، وقد لا نجد لبعض المفردات أوجُهاً في المصادر التي وصلنا إليها، فيكون البحث استقرائيّاً. مثال ذلك: اعتبار أوجه المعرفة في القرآن اجتهاداً شخصيّاً؛ في حال لم نجد في ما وصلنا مِن كتب مَن ذكرها.

تتبع الدَّلالة الاستعماليّة الدَّلالة التأويليّة، ممّا تطلّب السياق توجيه معناها بخلاف الظاهر السابق إلى الفهم؛ لأنّ القرآن يحمل بين ألفاظه الكثير من الوجوه الدلاليّة التي يظهرها التأويل والاستنباط ... والتأويل يتعلّق دائماً بالنصّ الدينيّ، وهو مجال أتاح له البحث عن المعاني الدقيقة للألفاظ، وما أكثرها في النصوص الدينيّة.

يلي بحث الأوجه والنظائر بسط تفسير المفردة في القرآن الكريم، لحصر مفهومها المعرفيّ القرآنيّ. وتكمن إشكالية وجود معجم للمفاهيم المفتاحية لنظريّة المعرفة في القرآن الكريم في أننا نحاول هنا البحثَ في النظام المعرفيّ؛ بضبط المفاهيم لبناء المصطلحات. فالمفهوم حركي متغيّر، والمصطلح ثابت، وإذ ذاك يقع الخلاف غالباً في المفهوم بعد وضع المصطلح، خاصّة بين الرؤى المتقاربة الطرح في الميادين المعرفيّة الإنسانيّة.

ومن ذاك ينشأ الإلزام المعرفيّ لضبط المصطلحات التي تجمع وتختصر جملة من القواعد والشروط والأفكار في مفردة واحدة؛ بغية تجاوز التكرار.

وتكمن خطورة تحوير المفهوم في خاصيّته القابلة للتكيّف معَ الزّمان والمكان المعرفيّين، ولعلّ أخطر ما أصاب نظام المسلمين المعرفيّ من تشوّهات وانحرافات هو التحوّل التدريجيّ من نظام للمعرفة يبثّ في عقيدة التوحيد، ويتطوّر بالاجتهاد والتجديد، إلى نظام قائم على الازدواجيّة بين ما هو (علمانيّ) وما هو (دينيّ)، وعلى الخصومة بين ما هو (وحي) وما هو (اجتهاد بشريّ).

فقد سيطر على أنظمة التعليم والمعرفة في العالم العربيّ والإسلاميّ فئتان من المقلّدين، هما: الجامدون، والجاحدون. وكان من نِتاج هذا الانفصام والتحوّل في النظام المعرفيّ والتعليميّ؛ ظهور الخصومة بين عقيدة الأمّة وثقافتها وقيمها من جهة، والسياسات والمناهج التربويّة والإعلاميّة والثقافيّة من جهة أخرى.

نحاول في هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما هي الألفاظ

والمفاهيم المعرفيّة في القرآن الكريم؟ وما مفهوم المعرفة والعلم في القرآن الكريم؟ وكيف فسرت أدوات المعرفة في القرآن الكريم؟

وتظهر أهمية هذا الموضوع في أن الظلم المرتكب بالجناية على دَلالة المفردات؛ كظلم الأحياء بتشويه خِلقتهم، كلاهما أمر نُكُر، ويزيد قبحه أنّه تزوير للحقائق، وإفك خفيّ، وتضليل للقارئ، ويا ويلنا حين نغترّ بهذه الأسماء الخطأ، ويا ويح تاريخنا إذا بُني على هذه المقدّمات الكاذبة.

لذا، فقد تجلّت مقاصد حصر المفاهيم المعرفيّة في القرآن في الآتي: الاستجابة لأمر الله عزّ وجلّ في تدبّر القرآن الكريم. وترسيخ المفهوم الصحيح؛ لتحصيل المقاصد التابعة. وتصحيح الأفهام الخطأ. وجريان هذه المفاهيم وتداولها بين الباحثين. وأخيراً العمل بمقتضياتها باللسان والقلب والجوارح.

وتكمن أهميّة وضع معجم للمفاهيم في تقريبها للباحثين، واختصار الزمن والجهد في التنقيب عنها في بطون أمّات المصادر، فضلاً عن منح الباحث فرصة لتوسيع دراسة كلّ مصطلح على حِدة بتقريب المصادر والمراجع، وترشيد منهجيّة البحث بعرض نموذج أولّي قابل للزيادة والتطوير، أو التغيير الكلّي نحو نموذج أفضل.

ولعل أهم الأسباب التي دفعتنا لهذا العمل هو أن الاهتمام بمشروع أسلمة المعرفة الهادف إلى قيام البنى المعرفيّة للمسلمين على استقلاليّة من الأفكار العربيّة القوميّة، والتغريبيّة، والغربيّة؛ إذ لكلّ دائرة حضاريّة كبرى نظريّتها الخاصّة التي تُحدِّد خصائصها الجوهريّة وتمنحها هُوِيَّتَها الثقافيّة والاجتماعيّة المتميّزة، فتكون (النظريّة) هذه من مصادر الأمّة الإسلاميّة.

ولا نغفل عن إبراز الإعجاز المعرفيّ في القرآن الكريم عن طريق هذا النموذج الذي يتجلّى على مستوى الألفاظ بحدّ ذاتها. وبيان كثير من أوجه الإعجاز المعرفيّ على صعيد الدّعوة.

إنّ الأساس الذي تنطلق منه هذه الدراسة يقوم على تصوّر مفاده أنّ مكانة أيّة أمة ومقامها بين الأمم تقرِّره ثلاثة أنظمة مترابطة متداخلة يُؤثِّر بعضها في بعض، هي: النظام العقائديّ. والنظام المعرفيّ. والنظام الأخلاقيّ. ويهدف هذ البحث إلى تعميق المفاهيم المتعلّقة بالنظام المعرفي ونظريّة المعرفة وفق مرجعية القرآن الكريم.

ويُعدّ هذا الموضوع أحد أهمّ ميادين البحث في عصرنا، ويُؤكِّد ذلك كثرة الدّراسات فيه؛ سواء أفي المجلات العلميّة المحكمة، أم الكتب والأطروحات الأكاديميّة والمقالات والملتقيات الفكريّة.

وأكثر المهتمّين به المعهدُ العالميّ للفكر الإسلاميّ؛ فأكثر دراساته وإصداراته تحوم حول مشروع "أسلمة المعرفة"، وموضوع الدراسة هنا يتطرّق إلى أحد عناصر هذا المشروع.

ومن أبرز الدراسات التي تناولت هذا الجانب: كتاب "معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللغة العربيّة" لعادل زاير، و"منهجيّة القرآن المعرفيّة" لمحمّد أبي القاسم حاج محمّد، و"فلسفة المعرفة في القرآن" لعلي عبدالعظيم، و"المعرفة في نظر القرآن" لحسين البهشتي، و"نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة" لراجح الكردي، و"نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة" لأحمد محمّد حسين الدغشي، و"نظريّة المعرفة عند مفكّري الإسلام وفلاسفة الغرب" لمحمود زيدان، و"نظريّة المعرفة بين ابن رشد وابن عربي" لأحمد عبد المهيمن.

وتسعى هذه الدراسة إلى تناول جانب واحد من الموضوعات التي تعرّضت لها تلك الدراسات؛ هو "المفاهيم المعرفيّة" التي تُتداول في القرآن الكريم، وذلك بَدءاً بالألفاظ المفردة التي وردت في القرآن بصيغة الفعل أو الاسم أو الصّفة، ولها علاقة بالموضوع، مثل: القلب، والفؤاد، والسمع، والفهم، والتدبُّر، والنَّهي.

يلي ذلك إعداد قوائمَ مناسبة للألفاظ التي وردت في القرآن، مُرتَّبة حَسَبَ الدَّلالة. ثمّ مرحلة تحليل المفاهيم التي يتمّ فيها استخراج المعاني المعرفيّة.

وترتكز هذه الدراسة أساساً على استقراء الآيات القرآنيّة، والبحث في كتب التفسير، والمفردات، والأوجه والنظائر، والمعاجم اللغويّة. وهذا ما يميّزها من غيرها في الموضوع نفسه.

ويمكن تلخيص المنهج المتبع في هذه الدراسة بالمنهج الاستقرائيّ الذي يقوم على تتبّع الألفاظ التي لها علاقة بالموضوع، وجمع الآيات التي تضمّنتها. واستخدمت الدراسة المنهج الكشفيّ الذي يُعنى بتفسير الآيات ضمن وحدة موضوعيّة تناسب عناصر البحث. واستخدم الباحث منهج المقارنة الذي يبيِّن أوجه الشبه والخلاف بين كلٍّ من المفسرين، والمفكرين في عرض النظريّة عن طريق القرآن، وتوجيهاتهم للمفاهيم المعرفيّة. ووظّف الباحث كذلك المنهج التحليليّ الذي يتضمّن عمليات عدّة، هي: الفحص والتحليل اللغويّ، وتتمّ هذه العمليّة داخل النصّ، وهي أولى مراحل التفسير، وتحليل المفاهيم القرآنيّة وتركيبها، وهي تتضمّن تكوين صورة ذهنيّة عامّة عمّا يأمر به الوحي ويُخْبِر. وتكوين نسق للقضايا، وذلك بتشكيل نموذج جزئيّ، وتعيين الوجود الخارجيّ، وهي عمليّة التأويل التي تمثِّل خاتمة العمليّات التفسيريّة للنصّ.

وقد جاء الكتاب في ثلاثة أبواب:

الباب الأول في: الألفاظ والمفاهيم المعرفيّة في القرآن الكريم. وفيه ثلاثة فصول هي: الفصل الأول: دراسة المفاهيم من منظور معرفيّ. والفصل الثاني: مفاهيم المضامين المعرفية: المعرفة والعلم والوحي. والفصل الثالث: مفاهيم الطرق المعرفية: العقل والحس.

الباب الثاني: المعرفة والعلم في القرآن الكريم. وفيه فصلان هما: الفصل الأول: المعرفة في القرآن الكريم. والفصل الثاني: العلم في القرآن الكريم.

الباب الثالث: أدوات المعرفة في القرآن الكريم.وفيه ثلاثة فصول هي: الفصل الأول: أدوات المعرفة في القرآن الكريم. والفصل الثاني: طرائق اكتساب المعرفة في القرآن الكريم. والفصل الثالث: مصادر المعرفة.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى "المعهد العالمي للفكر الإسلامي"، الذي تبنى نشر هذا الكتاب، وأخص بالذكر القائمين على إدارة الطباعة والنشر، الذين لم يألوا جهداً في خدمة هذا الكتاب وتحريره، حتى وصل إلى المستوى الذي يراه القارئ، فلهم مني كل الشكر والتقدير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

عبد الكريم بليل

الباب الأول

الألفاظ والمفاهيم المعرفية في القرآن الكريم

يشتمل هذا الباب على ثلاث فصول أولها: دراسة المفاهيم من منظور معرفيّ. وفيه نعرض للضرورة المعرفية للمفاهيم، ومنهجية تحليل بنية المفهوم، ومشكلة المعنى وتغيّر المفهوم، ثم نعرض منظومة المفاهيم المفتاحيّة في القرآن الكريم، ومنهجيّة تصنيف الألفاظ المعرفيّة من القرآن الكريم.

وفي الفصل الثاني نبحث مفاهيم المضامين المعرفية. ونبحث فيه: مفاهيم المعرفة، ومفاهيم العلم، ومفاهيم الوحي. وفي الفصل الثالث نتطرق لمفاهيم الطرق المعرفية. ونبحث فيه: مفاهيم العقل، ومفاهيم الحس. والدراسة في هذا الباب قائمة على النظر في النصّ القرآنيّ، وبنية الألفاظ والمفاهيم المعرفيّة، للإجابة عن التساؤلين الرئيسين:

- كيف تَكَشَّفَ النصُّ القرآنيّ حتى تولَّدت عنه المفاهيم المعرفيّة؟
- كيف تُرَكَّبُ على أساس ذلك القضايا المعرفيّة؟

والبداية تكون بألفاظ القرآن الكريم ومفاهيمه، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:

إنّ أيّ عالِم مهتمّ بالتأصيل الشرعي يلزمه الرّجوع إلى القرآن الكريم. وبما أنّا نُسلِّم ابتداءً أنّ القرآن الكريم هو مصدر المعرفة، وأنا نبحث في نظريّة المعرفة؛ فيتعيّن أولاً حصر الألفاظ المعرفيّة في القرآن الكريم، ثمّ تحويلها إلى مفاهيمَ، للتمكّن من رؤية موضوعات نظريّة المعرفة. وتحديد

الموضوعات المطلوبة يتيح الحصول على وحدات التحليل، التي تُعَدّ منطلَقاً للبحث، الكشف عن بقيّة أجزاء النظام، وبيان طريقة ترابطه.

كما سيقودنا النظر في ألفاظ القرآن الكريم إلى جملة من المفاهيم المفتاحيّة، التي سنُقدِّم عرضاً لها في ما يلي من المباحث. ولكن، علينا قبل ذلك كلّه أن نحاول فهم مصطلح "المفهوم"، والتعرّف على أهميّته في البناء المعرفيّ، وعلاقته بالأفكار سلباً وإيجاباً، وبيان كيفيّة الحصول على مفهوم موحّد منضبط.

الفصل الأول

دراسة المفاهيم من منظور معرفيّ

يمكن النظر إلى المفاهيم من زوايا عدّة، وإخضاعها -حال الدراسة- لمناهج متنوّعة، ومن مناظير مختلفة؛ أي يمكن دراستها لغويّاً، أو نفسيّاً، أو فلسفيّاً، إلى غير ذلك من النواحي.

وفي هذا المقام سنحاول النظر إلى المفاهيم من الزاوية المعرفيّة (الإبستمولوجيّة)، بتحليل بنية المفهوم معرفيّا، وإيضاح الأسس الثلاثة التي تقوم عليها المنهجية؛ وهي بحث عمليات:

- تشكل المفاهيم.
- تشكل العلاقات بين المفاهيم مما يركب حقلاً معرفيا.
- تشكل النسق من تكامل الحقول المعرفية.

ويُقصَد بالمفهوم مجموعة الصّفات والخصائص التي يستدعيها اللفظ؛ المحدّدة للموضوعات التي ينطبق عليها، وتمييزها عن غيرها. والعلاقة تكاملية بين المفهوم الواحد وغيره من المفاهيم المقاربة، والتي بمجموعها ستنشئ حقلا معرفيا، تكون ماهيته المعرفية مقدمة من خلال التقارب بين واجهة المفاهيم التي يحويها في طياته. ثم يتسع البحث وتتمايز الحقول في انسجام متقارب؛ ناتج عن تعمق النظر والتدقيق، وتوسع التنظير، وتنوع في النظريات بتكامل يبرز على سطحه النسق بصورة مؤسسة على قواعد وأصول منسجمة.

سنبحث في هذا الفصل إشكالية المعنى، ونعرض بعدها للتغيرات التي تلحق بالمفهوم ودلالته. وهو يتضمن:

أولاً: الضرورة المعرفيّة للمفاهيم

إنّ المتأمِّل أيّ نسق معرفيّ حضاريّ يلحِظ أنّه يتكوَّن من مجموعة حقول معرفيّة متنوّعة متكاملة لبنائه، تتجلّى في صورة متناسقة. فهناك المعرفة الدينيّة، والميتافيزيقيّة، والرياضيّة، والمنطقيّة، واللسانيّة، والاجتماعيّة، وغيرها. والحقول بدورها تمثِّل مجموعة من المفاهيم، وكلّ حقل يتركّب من مفاهيم تربطها علاقات معيّنة.

1 - قيمة المفهوم

لكلّ حقل خصائص ومفاهيم خاصّة به تميّزه من غيره، ؛ كيما يتجلّى في صورة تكون قسيمة لغيرها من الحقول. ثمّ تتركّب الحقول معَ بعضها بعضاً؛ لتُنشئ نسقاً معرفيّاً واحداً متكاملاً. وبوجه عامّ، يعتمد تحليل أيّة بنية معرفيّة على أسس ثلاثة، هي: المفاهيم، والعلاقات التي تؤلِّف من المفاهيم حقلاً، والعلاقات التي تشمل من الحقول نسقاً.

فالمفاهيم هنا هي حجر الأساس قبل تدخّل العلاقات الرابطة؛ لأنّ عدمها عدم للحقل أصالة، ووجودها لا يلزم منه وجوده. فتكون رأساً في الحقل، مُبرِزة خصائصه، ويكون أثرها فيه جلياً. فالخلط الحاصل بين المعاني عند كثير من الكتّاب والإعلاميين والمتحاورين هو من العلل الفكريّة الناشئة عن غموض الأفكار والمفاهيم، أو تحريفها؛ نظراً إلى دخول المتطفّلين ميدان القلم.

لذا، فقد كان الأولى على أهل الفكر وأولي النهى توضيح المفاهيم العامّة لأيّ حقل أو نسق؛ لأنّ إصلاح النسق ككلّ يتطلّب البدء بأساسه؛ كيما يحدث التغيّر الفكريّ، والتحوّل الحضاريّ.

2 - المفهوم بمعناه المنطقيّ

يُقصَد بالمفهوم "مجموعة الصّفات والخصائص؛ المحدّدة للموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديداً، وتكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى.

ولكنّنا سننظر إلى المفهوم نظرة أوسع من نظرة رجل المنطق إليه؛ لأنّ المفهوم يتألّف أيضاً من المعاني والمشاعر، التي يستدعيها اللفظ في أذهان الناس.

وهذه النظرة الواسعة لها ميزة؛ وهي أنها تفسح المجال أمام القول بأنّ الغالبية العظمى من المفاهيم لا تقبل تعريفاً جامعاً مانعاً بلغة المنطق، وإنما تتّسم بمرونة مطلقة، لا تحدُّها حدود ولا تقيّدها قيود، فتّتسع دَلالتها أحياناً وتضيق أخرى"[1]. معَ حفاظها على حقل دلاليّ خاصّ بها، يحصر معانيها ضمنه؛ لكيلا تتداخل المعاني، ويصبح لكلّ صاحب قلم قاموسه.

والمفهوم -في هذه الحالة- مورد واسع، يمكن لكلّ باحث أن ينهل منه، بقدر ما تسعفهُ طاقاته المعرفيّة وملكاته العلميّة. وعلى هذا النحو، تُعَدّ المفاهيم "المعاني العقليّة الكلّيّة، أو الأفكار العامّة المجرّدة"، وأبرز الأمثلة عليها: الحريّة والتسلّط، والعدالة والظلم، والمساواة والعنصريّة، والحقّ والباطل، والخير والشرّ، والجمال والقبح، والأخلاق والهمجيّة...[2].

3 - تشكيل المفاهيم

من الضرورة بمكان تأكيد أنّ من المفاهيم ما لا يسعها الخلاف، فهي محدّدة الدَّلالة، محدودة الحقل بنصّ ربانيّ، أو فهم منه، أو من القواعد

---

(1) إسماعيل، صلاح. "دراسة المفاهيم من زاوية فلسفيّة"، **مجلّة إسلاميّة المعرفة**، عدد 8، 1997م، ص11.

(2) عمليّة انتقال المفهوم من الاستعمال التخصّصيّ (الاصطلاحيّ)، ومجال الجماعة العلميّة؛ إلى مخاطبة عموم الناس؛ يكتنفها شيء من الخطورة؛ إذ يأخذ اللفظ الواحد معاني شتى، طبقاً لمستويات الخطاب لجمهوره، وبدلاً من عمليّات الوضع المنظّم؛ التي كان ينبغي أن تتمّ داخل قاعات البحث؛ لتحقيق هدف توصيل المعلومات، وقيام العلم بدوره، نرى عمليّة أخرى يمكن أن نسمّيها الخط المفهوميّ، ونعني بها؛ أن يفسّر كل مخاطب المصطلح الواصل إليه؛ عبر الصحافة وأخواتها من وسائل الاتصال تفسيراً عشوائيّاً، فيصبح للمصطلح الواحد أكثر من مفهوم، وحينئذ تظهر المشاحنة والمنازعة، وهذا يسبب الخطأ في الاستعمال؛ طبقاً للخطأ الحاصل في ذهن المستعمل؛ لذا فهو يحمل في طيّاته تلبيساً خطيراً. انظر:
- المرجع السابق، ص20.

والأصول، وهي مفاهيم العقيدة في غالبها[1]. وإذا كان المفهوم يُمثِّل معنًى محدّداً أو مجموعة معانٍ محدّدة، فإنّنا نُعبِّر عنه إمّا برمز لغويّ واحد يُسمّى لفظاً أو مصطلحاً، مثل "العلم"، وإمّا بتعبير، مثل "العلم الإلهيّ".

وفي حال المفاهيم الضيّقة المحدّدة، يوضَع اللفظ إزاء المعنى، فينتِج ذلك مصطلحاً يتّفق عليه أهل علم معيّن، أو جماعة فكريّة معيّنة. وقد يشيع المصطلح بمعناه المحدّد، وقد يظلّ مقصوراً على أصحابه الذين تواضعوا عليه، ولا ضير في ذلك، ولكنّ المشكلة تنشأ عند وضع لفظ واحد إزاء معانٍ كثيرة، معَ غياب القرائن اللغويّة التي تميّز هذه المعاني[2]. وهذا الموقف يختلف -إلى حدّ ما- عن "المشترك اللفظيّ"، الذي يعني وضع اللفظ الواحد إزاء معنيين متغايرين أو أكثر؛ لأنّنا في المشترك اللفظيّ قد نتوصّل إلى تحديد المعنى المراد عن طريق القرائن اللغويّة أو السياق اللغويّ.

والإشكال غير قائم معَ المفاهيم ذات المعاني المحدّدة؛ لغويّة أو اصطلاحيّة، وإنّما هو قائم في المفاهيم التي تتعدّد معانيها، وتتّسع دلالتها.

ومثال ذلك مفهوم "الديمقراطيّة"، الذي اتُّفِق على أصله اللغويّ (حكم الشعب)، لكنّنا لا نلبث قليلاً حتى نرى الخلاف في الدَّلالة الاستعماليّة، بُعَيْد الاتفاق على الدَّلالة المعجميّة للكلمة، فينشب النزاع في المقصود بالشعب، والمراد بالحكم، وكيفيّة الحكم، ومَن يحقّ له أن يحكم.

---

(1) الحدريّ، خليل بن عبد الله. **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مكّة المكرّمة: دار عالم الفوائد، ط1، 2005م، ص243.

(2) شروط وضع المصطلح بإزاء المعنى في فن من فنون العلم يمكن تلخيصها في ما يأتي:
أ - وجود علاقة بين المعنى اللغويّ والمعنى الاصطلاحيّ، وإلا وصلنا إلى قضيّة الرمز، والاصطلاح بالرمز أمر آخر غير الاصطلاح باللفظ. ب - أن يقرّه فريق من العلماء، من أهل ذلك العلم؛ ليصبح مقبولاً كمصطلح قبولاً عامّاً، وقبل إقراره إنما هو "اقتراح مصطلح". ج - أن يتعلّق معناه الجديد بموضوع العلم الموضوع هو فيه، وألا يكون مستعاراً من علم آخرَ، وحينئذ فهو من المفاهيم الرحّالة. انظر:
- محمّد، عليّ جمعة. **المصطلح الأصوليّ ومشكلة المفاهيم**، القاهرة: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 1996م، ص18.

ليس هذا حَسْبُ، فقد اتّسعت دلالة هذا المفهوم -شأنه في ذلك شأن مفاهيم كثيرة- بحيث بدا مغايراً للمفهوم الذي ابتكره فلاسفة السياسة[1].

وبذا، فقد ينظر كاتب إلى الديمقراطيّة بوصفها الحريّة التي تتعدّد معانيها وتتنوّع؛ لتشمل حريّة التعبير، وحريّة المعارضة، والتوجّهات السياسيّة، وهلّم جرّاً. ويرى آخرُ أنّها تُمثِّل المساواة أمام القانون. ويرى ثالث أنّها تعني تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للثروة. في حين يعتقد آخرُ بأنّها تُمثِّل الانتخابات النيابيّة، والبرلمان والمجالس واللجان السياسيّة. وكلٌّ يحصرها في معنًى يناسبه.

وبسبب هذه المعاني المتباينة للمفهوم الواحد يحدث الخلط في أفهام الناس، خلطاً يتجلّى عند المناقشة، خاصّة بين المعارضة والنظام الحاكم؛ فكلاهما يتغنّى بليلاه، وكلاهما ديمقراطيّ! فيتحدّث الشخص عن معنىً في ذهنه؛ غير المعنى الذي يتحدّث عنه شخص آخرُ، فلا هما يتّفقان؛ ولا أحدٌ يفهم غريمه، وإن كان الخلاف بينهما لا يعدو أن يكون لفظيّاً. وهنا تبرز أهميّة "توضيح" المفاهيم التي تُمثِّل ضرورة منهجيّة ومعرفيّة، إذا أريد للحياة العقليّة أن تزدهر في الأمّة بأسرها[2].

---

(1) يقول العقاد عن الديمقراطيّة: "كما هو معلوم.. هي كلمة مركّبة من كلمتين باللغة اليونانيّة، معناهما حكم الشعب، فماذا نفهم من حكم الشعب؟ أو من الحكومة الشعبيّة؟ هل هي الحكومة التي يتولاها الشعب بنفسه؟ هل هي الحكومة التي يرتضيها الشعب، ويطمئن؟ من تجارب الحكومات التي سمّيت ديمقراطيّة، في بلاد اليونان والرومان؛ يبدو لنا أنّ الحكومة التي يتولاها الشعب بنفسه لم توجد، ولو كان الشعب قليلاً.. كما في اليونان.. وإذا قلنا إنّ الحكومة الشعبيّة هي الحكومة التي يرتضيها الشعب.. فقد ارتضت شعوب الأقدمين أحكام مستبدين...". انظر:
- العقّاد، محمود عبّاس. **المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ عباس محمود العقاد**، بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ، ط1، 1974م، مج5، ص437-438.

(2) العلاف، مشهد سعدي. **بناء المفاهيم بين العلم والمنطق**، بيروت: دار الجيل، ط1، 1991م، ص90.
"للمفاهيم علاقة قويّة بمسألة التعريف... للدور الذي يؤدّيه التعريف في مجال بناء المفاهيم... فهو الوسيلة التي نستطيع بوساطتها تمييز مفهوم عن آخرَ، أو بناء =

ويمكن تشبيه الفرق بين المفهوم الواضح والمفهوم الغامض بالفرق بين خريطة واضحة المعالم لبلد معيّن بحوزة مسافر، وورقة خُطَّ عليها خطوط لا تدلّ على شيء. فالمفهوم الواضح ينطوي على معانٍ جليّة، وقيم ومبادئ واضحة تُفضي إلى تقدّم المعرفة، حال ربط هذا المفهوم بمفاهيمَ أخرى، في نسق واحد، أو تهدي إلى سواء السبيل عندما يسلك المرء على أساسه تنظيراته المعرفيّة. أمّا المفهوم الغامض فإنّه إذا دخل نسقاً أفسد نظامه وعلاقاته، ممّا يؤدّي إلى تراجع معرفيّ، وإذا وجّه سلوكاً لشخص أضله؛ لأنّه لا يهدي إلى شيء، ولا يدلّ عليه.

وعمليّة توضيح المفاهيم لا يكتفى فيها بحدّ المعنى؛ كيما يدفع اللبس والغموض عن الكلام، بل تتسع إلى ما يعترض المفهوم من تغيّر وتحريف، في حال تخلُّف الأمّة حضاريّاً، وظهور صراع بين الحضارات، وممارسة الحضارة الغالبة غزواً ثقافيّاً على الحضارات المغلوبة.

كما يقتضي ذلك تفصيل "المؤثّرات الأجنبيّة في تشكيل المفاهيم"[1].

"ففي هذه الحالة؛ يتمّ تشويه دلالات المفاهيم الأصليّة أول الأمر، ثمّ تفرّغ شيئاً فشيئاً من محتواها، ثمّ يعاد مَلْءُ المفهوم بالدَّلالات المرادة. مثال ذلك ما حدث لمفهوم "العلم"؛ إذ إنّ هذا المفهوم في خصوصيّته المعرفيّة الإسلاميّة واسع الدَّلالة، ولكن جرت محاولة لطمس بعض هذه الدَّلالات، أو وصفها باللَّغوِ واللاعلم، وتمّ قصر دَلالة المفهوم؛ على دَلالة محدّدة هي

= مفهوم معيّن، وهو في الوقت نفسه؛ منهج منطقيّ لاشتقاق مفاهيم أخرى، وبناء مفاهيم بوساطة مفاهيم أخرى". انظر:
- المرجع السابق، ص90.

(1) الداية، فايز. **علم الدَّلالة العربيّ؛ النظريّة والتطبيق**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، 1973م، ص99. يقول محمّد قطب: "ومع ذلك فليس الانحراف الوحيد في حياة أولئك "المسلمين"، ولا هو الانحراف الأخطر في حياتهم، ولو كان الأمر مقصوراً على الانحراف السلوكيّ وحده؛ لكان الأمر على - سوئه- أهون، ولكن الأمر تجاوز ذلك إلى الانحراف في "المفاهيم"... كلّ مفاهيم الإسلام الرئيسة ابتداء من لا إله إلا الله. " انظر:
- قطب، محمّد. **مفاهيم ينبغي أن تصحّح**، بيروت: دار الشروق، 1989م، ص12.

العلم الطبيعيّ. ليس هذا حَسْبُ؛ بل إدخال دَلالات غريبة عليه، مثل عَدّ العلم مناقضاً للدين، وهذه الظاهرة يُسمّيها بعضهم "الاحتلال المفهوميّ"، وهي جديرة بالدراسة والتحليل"[1].

ومن ظواهر عمليّات توضيح المفاهيم "الحراك المفهوميّ"؛ ومؤدّاه أنّ بعض المفاهيم تتبادل المراكز؛ لتصبح مفاهيمَ فرعيّة بعد أن كانت مفاهيمَ أصليّة، وبالعكس[2]. ويحدث ذلك عن قصد أو عن غير قصد أحياناً، فهو من إفرازات الغزو الفكريّ، وعُقد النّقص المركّبة في ثقافة المغلوب تجاه ثقافة الغالب؛ إذ تجتاحها من غير مهادنة، وتدخل بيوتها المحصّنة بلا إذن. فالظروف الاقتصاديّة، والمستوى المعيشيّ، والعلميّ، والثقافيّ، والعسكريّ تُعَدّ من أسباب "قابليّة الاحتلال" بجميع صوره في حال ضعف الحضارة.

فرابط العقيدة -مثلاً- هو أقوى روابط الأمّة وأوسعها، بغضّ النظر عن الأرض واللغة والعرق، يليه روابط أخرى أدنى منه، مثل اللغة والأرض والعرق، لكنّ انقلاب المفاهيم بعد الغزو العسكريّ، ثمّ الثقافيّ، حوَّل الأمّة عن هذا؛ فجعل الرابط العقديّ فرعاً لا أصلاً، بل صار الفرد محوراً، وكلّ ما عداه لا قيمة له، وهذا وليد النقل من الفلسفات الإلحاديّة والوجوديّة التي تجعل الفرد فوق كلّ شيء، حتى أوصلته إلى مقام التشريع، وتقرير ما هو خير وما هو شرّ، وما هو حقّ وما هو باطل، فصار هو الإله الأعلى -معاذ الله-[3].

---

(1) إسماعيل، **دراسة المفاهيم من زاوية فلسفيّة**، مرجع سابق، ص13.

(2) حسنة، عمر عبيد. **نحو إعادة ترتيب العقل المسلم**، الدوحة: دار الإشراف، ط1، 1409، ص163.
- فالمصطلحات الوافدة؛ يمكن أن تزاحم المصطلحات الأصليّة للأمّة، والمفاهيم الأصليّة في شتّى مناحي حياتها؛ لتحاول ترحيلها من الساحة العلميّة والثقافيّة الإسلاميّة شيئاً فشيئاً، تمهيداً لترحيل ما تعبّر عنه من معتقد أو فكر أو خُلق أصيل. انظر:
- الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص242.

(3) فالقضيّة الحقيقيّة بالنسبة إليهم هي قضيّة الحاكميّة: من يحكم هذه الجماهير؟ هم؟ أم الله سبحانه وتعالى عن طريق تحكيم شريعته؟ هذه هي القضيّة الحقيقيّة التي تستفز الملأ في كلّ جاهليّة ليحاربوا دعوة لا إله إلا الله. انظر:
- قطب، **مفاهيم ينبغي أن تصحّح**، مرجع سابق، ص29.

ومن الأمثلة الحيّة أيضاً قضيّة فلسطين. ففي حال تبادر إلى روعنا السؤال الآتي: لماذا يجب تحرير فلسطين؟ فإنّ الدافع الرئيس لذلك يكمن في أنّها أرض إسلاميّة وأهلها مسلمون، لكنّ تغيّر المفاهيم؛ جرّاء الهجوم الإعلاميّ الغربيّ، جعل الدافع الرئيس لتحريرها أنّها عربيّة، ثمّ اختُزِل هذا الدافع في تعرُّض أهلها للظلم، فاقتصر الأمر على المطالبة بالعدل حَسْبُ! بعد ذلك تقلّص حجم المطالبة من تحرير جميع فلسطين إلى تحرير المسجد الأقصى، بل قبّة الصخرة فقط؛ نظراً إلى تقلّص دَلالة المفهوم، واجتماع أسباب أهون ممّا كان عليه الحال أول الأمر؛ إذ أفضى نشوء كيان بمفهوم عرقيّ إلى الردّ بمفهوم مقابل، فقول: إسرائيل، وإسرائيليّ قابله قول: عرب، وعربيّ، فأُفرِغت الدَّلالة الإسلاميّة للأرض وأهلها. ولو رُفِع شعار (اليهود) لقابله شعار (المسلمين)، ولاتّخذ مفهوم الصراع أبعاداً مختلفة.

ثانياً: تحليل بنية المفاهيم

يتطلّب ضبط أيّ مفهوم تفكيك عناصره؛ لمعرفة بنيته المركّبة، وترتيبها من حيثُ الأهميّةُ في تشكيله.

1 - تحديد بنية المفهوم

تتألّف بنية أيّ مفهوم من عناصر عدّة، مُرتَّبة وَفق الأهميّة؛ فهناك عناصر أساسيّة، وأخرى مكمِّلة لها، قد تُشتَقّ منها أحياناً. وللعناصر الأساسيّة أسبقيّة منطقيّة في البنية؛ إذ إنّها لا تُشتَقّ من غيرها، وغيرها قد يُشتَقّ منها، وهي تشبه من هذه الزاوية المصادرات، أو البدهيّات في الأنساق الرّياضيّة والمنطقيّة؛ نظراً إلى تمتّعها بدرجة أكبر من التجريد، مقارنة بغيرها من عناصر المفهوم.

من جانب آخرَ، يمكن تضمين أسلوب توضيح المعنى فكرة تصنيف أنواع المعنى في علم الدَّلالة؛ إذ ميّز علماء الدَّلالة بين أنواع عدّة من المعاني، يأتي في مقدّمتها المعنى الأساس والمعنى الإضافيّ. فالمعنى الأساس أو المركزي يُمثِّل العامل الرئيس في الاتصال اللغويّ، وهو المعبِّر الحقيقيّ عن

أهمّ وظائف اللغة، وهي التواصل ونقل الأفكار، وبه يتمّ التواصل بين شخصين بلغة معيّنة. وتأسيساً على ما سلف، فإنّ فهم بنية أيّ مفهوم فهماً دقيقاً يتطلّب تحليل هذه البنية، وتحديد عناصرها الفرعيّة.

2 - أهميّة تحليل بنية المفهوم

يمكن بيان مدى أهميّة العمليّة التحليليّة، في الإدراك الدقيق والصحيح للمفاهيم، واجتناب اللبس؛ بتأمُّل مفهوم "العقل". ففي حال طرح هذا المفهوم للمناقشة طرحاً أوليّاً من غير تحليل بنيته، سرعان ما يظهر النزاع بين مُؤيِّد لوجود العقل ومُنكِر لوجوده. وقد تبيَّن من تحليل بنية المفهوم أنّه ينقسم -على وجه التقريب- إلى ثلاث عائلات من المفاهيم، هي:

- المفاهيم المعرفيّة: مثل: العلم، والفهم، والتفكُّر، والإدراك.
- مفاهيم الإرادة: مثل: العزم، والاختيار، والقصد، والإرادة.
- مفاهيم الإحساس: مثل: الغضب، والخوف، واللذة، والألم[1].

وممّا لا شكّ فيه أنّ تحليل بنية هذا المفهوم (العقل) على هذا النحو سيُؤثِّر في الحوار الذي يدور عليه، من حيثُ: طبيعتُهُ، وطريقتُهُ، والنتائجُ التي يمكن أن ينتهي إليها.

وقد أدرك العلماء المسلمون وجود علاقة بين بنية اللغة، وبنية العقل، وبنية الواقع. وفي ذلك يقول أبو حامد الغزالي: "إنّ للأشياء وجوداً في الأعيان، ووجوداً في الأذهان، ووجوداً في اللسان، أمّا الوجود في الأعيان؛ فهو الوجود الأصليّ الحقيقيّ، والوجود في الأذهان؛ هو الوجود العلميّ الصّوريّ، والوجود في اللسان؛ هو الوجود اللفظيّ الدَّلاليّ، فإنّ السماء

(1) إسماعيل، **دراسة المفاهيم من زاوية فلسفيّة**، مرجع سابق، ص14. انظر أيضاً:
- الجوزو، محمّد عليّ. **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة**، بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1980م، ص55-109.
- الشرقاويّ، محمّد. **تأمّلات حول وسائل الإدراك في القرآن**، الرياض: عالم الكتب، ط1، 1986م، ص53، 54، 64.

مثلاً؛ لها وجود في عينها ونفسها، ثمّ لها وجود في أذهاننا ونفوسنا؛ لأنّ صورة السماء حاضرة في أبصارنا ثمّ في خيالنا. أمّا الوجود في اللسان؛ فهو اللفظ المركّب من أصوات... فالقول دليل على ما في الذّهن، وما في الذّهن صورة لما في الوجود مطابقة له. ولو لم يكن وجود في الأعيان؛ لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم ينطبع صورة في الأذهان؛ لم يشعر بها الإنسان، ولو لم يشعر الإنسان؛ لم يعبّر عنها اللسان، إذن فاللفظ، والعلم، والمعلوم؛ ثلاثة أمور متباينة، لكنها متطابقة متوازية"[1].

وإذا كان تحليل بنية المفهوم قد أبان عناصر أساسيّة، وأخرى إضافيّة في المفاهيم، وبيَّن العلاقة بين بنية المفهوم في الذّهن وبنية المفهوم في اللغة؛ فإنّ هذا التحليل يكشف لنا كذلك عن وجود مجموعة من المفاهيم، تتطوّر معَ الأيّام، ويزيد مضمونها، ومساحة تطبيقها، بحيثُ تغدو في النهاية مختلفة عمّا كانت عليه بداية[2].

من الأمثلة على هذه المفاهيم مفهوما الديمقراطيّة، والحريّة. فالديمقراطيّة -مثلاً- لا تُفهَم فهماً جيّداً، إلا إذا كان معناها مقروناً بزمن استعمالها، مثل قولنا: إنّ الديمقراطيّة عند اليونان تعني كذا وكذا، وفي عصرنا تعني كذا وكذا، وعند مجتمع ما تعني كذا.

أمّا بالنسبة إلى مفهوم "الحريّة" فحدِّث ولا حرج؛ فكلٌّ له تعريف، وتخريج على تعريفه؛ حتى حار فيها العقلاء، فأبسط حريّات الإنسان هي الحريّة الشخصيّة والإراديّة، وعلى هذا تقع تبعيّة الاختيار، ويتبعها الحريّة العقليّة، والفكريّة، وحريّة الكتابة، وحريّة الرأي. غير أنّ الإشكال يكمن في صورها وحدودها.

يتبيَّن من تحليل المفاهيم أنّ بعضها مركَّب من عناصر أساسيّة، وأنّ

---

(1) الغزاليّ، أبو حامد. **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، القاهرة: مكتبة الجنديّ، ط1، 1968م، ص10-11.

(2) بالمر، فرانك. **مدخل إلى علم الدَّلالة**، ترجمة: خالد محمود جمعة، الكويت: مكتبة دار العروبة، ط1، 1997م، ص68.

بعضها الآخرَ يطرأ عليه مثل هذه العناصر في أثناء السيرورة الفكريّة التاريخيّة، الأمر الذي يحتّم على مَن يُحلِّل المفاهيم ضرورة التنبّه لبعض الدَّلالات التي تكتسبها المفاهيم في مراحلَ تاريخيّة معيّنة، ممّا قد ينقل الدَّلالة الأساسيّة إلى الهامش، ويأتي بالدَّلالة الإضافيّة إلى المركز.

تقول هذه النظريّة: "إنه لكي تفهم المعنى المحدّد للكلمة؛ يجب أن تفهم مجموعة الكلمات المتّصلة بها دَلاليّاً، أو يجب دراسة العلاقات بين المفردات، داخل الحقل، أو الموضوع الفرعيّ؛ لأنّ معنى كلمة ما؛ هو محصّلة علاقاتها بالكلمات الأخرى، في داخل الحقل المعجميّ، وهدف التحليل للحقول الدَّلاليّة؛ هو جمع كلّ الكلمات التي تخصّ حقلاً بعينه، والكشف عن صلات الواحد منها بالآخر، وصلاتها بالمصطلح العام."[1]

ثالثاً: المفاهيم ومشكلة المعنى

كيف يمكن الحكم على المفاهيم بأنّها واضحة، أو غامضة، أو خالية من المعنى؟

لم يخلُ مفهوم "المعنى" -في ذاته- من البحث عند المفكّرين؛ لما يطرحه من إشكالات عدّة، مثل: وصف كلمة ما بأنّها "ذات معنًى"، ووصف أخرى بأنّها "خالية من المعنى". فمجالات الكلام متعدّدة متنوّعة بين: عقديّة، وإنسانيّة، وأدبيّة، وطبيعيّة، ورياضيّة. لذا، عُدَّ مفهوم المعنى الواضح إشكالاً في حدّ ذاته، في كلّ مجال على حِدة، ممّا ولّد "قلقاً دلاليّاً"، تجلّى في بعض المدارس الفكريّة، وبخاصّة التيّارات الماديّة التي تحصر المعنى في مجال معيّن حَسْبُ، وتردّ غيره.

ومن هنا كان الاهتمام بقضيّة المعنى في التراث العربيّ، في علوم اللغة، وفقة اللغة، تفادياً لما يُسمّى "بالأمراض الدَّلاليّة"[2] التي تصيب المفاهيم في

---

(1) إبراهيم، رجب عبد الجواد. **دراسات في الدَّلالة والمعجم**، القاهرة: دار غريب، ط1، 2001م، ص26.

(2) أنيس، إبراهيم. **دلالة الألفاظ**، القاهرة: مكتبة أنجلو مصريّة، ط6، 1991م، ص156. =

حقول معرفيّة متنوّعة، ونجد هذا الاهتمام بارزاً في الفلسفة، وعلوم اللغة، وعلم الأصول.

1 - قضيّة المعنى عند اللغويين

يتضمّن كتاب "الخصائص" باباً موسوماً بـ"الرّدّ على من ادّعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني"، قال فيه ابن جني: "وذلك أنّ العرب؛ كما تُعْنَى بألفاظها، فتصلحها وتهذبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها بالشِّعر تارةً، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها، وتتكلّف استمرارها، فالمعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدراً في نفوسها.

فأول ذلك عنايتها بألفاظها، فإنها لمّا كانت عنوان معانيها، وطريقاً على إظهار أغراضها ومراميها؛ أصلحوها ورتّبوها، وبالغوا في تحبيرها، وتحسينها؛ ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدَّلالة على القصد، ألا ترى أنّ المثل إذا كان مسجوعاً؛ لَذَّ لسامعه فحفظه، فإذا هو حفظه كان جديراً باستعماله، ولو لم يكن مسجوعاً؛ لم تأنس النَّفس به. فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسّنوها؛ فلا ترينَّ أنّ العناية إذ ذاك إنّما هي بالألفاظ؛ بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني وتنويه بها. ونظير ذلك إصلاح الوعاء، وتحصينه وتزكيته وتقديسه، وإنما المَبغِيُّ بذلك منه؛ الاحتياط للموعي عليه وجواره، بما يعطّر بِشْرَه، ولا يَعُرُّ جوهره، كما قد نجد من المعاني الفاخرة السامية؛ ما يُهَجِّنه ويغضّ منه كُدرّة لفظه، وسوء العبارة عنه"[1].

وعليه، فقد اهتمّ اللغويون بالدَّلالة اهتماماً تجلّى في جمع معاني القرآن الكريم؛ كعلم المفردات، وعلم الوجوه والنظائر، والفهارس الموضوعيّة، ومعاجم الألفاظ والموضوعات، ودراسة المجاز فيه؛ حتى إنّ عمليّة ضبط

= يسمّي بعضهم هذه الظاهرة "انحطاط الدَّلالة"، و"انحدار الدَّلالة". انظر:
- بالمر، **مدخل إلى علم الدَّلالة**، مرجع سابق، ص25.

(1) الموصليّ، أبو الفتح عثمّان بن جنّي. **الخصائص**، تحقيق: محمّد عليّ النجار، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط3، 1986م، ص216-218.

المصحف شكلاً وترقيماً، تُمثِّل في ذاتها عملاً دلاليّاً؛ ذلك أنّ تغيير ضبط الكلمة يُفضي إلى تغيير وظيفتها، ثم تّغيير معناها. ومن أبرز الأمثلة على ذلك، الذي كان أحد الأسباب التي دفعت إلى وضع علم النحو، لحن أحد القرّاء في قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥٓ﴾ [التوبة/ 3]؛ بجرّ كلمة "رسوله" بدلاً من ضمّها، فترتَّب على هذه القراءة أن تبرّأ الله من رسوله بدل أن يكون الرسول هو المتبرِّئ من المشركين[1].

2 - قضيّة المعنى عند البلاغيين

كان لأهل البلاغة نصيب وافر من البحث في الجوانب الدَّلاليّة، مثل: الحقيقة والمجاز، وتراكيب الجمل، ودراسة الأساليب؛ كالأمر، والنهي، والاستفهام، والتعجب، وغيرها.

ومن ذلك: فكرة "النظم" عند الجرجانيّ، وهي وإن سُبِق فيها، إلّا أنّها ارتقت على يديه، وصارت نظريّة لها أصولها التي تميّزها من غيرها. فنجده يُؤكِّد أنّ النظم في جوهره هو النحو في أحكامه[2]، ليس من حيثُ الصّحّة والفساد حَسْبُ، بل من حيثُ المزيّةُ والفضل. قال: "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك؛ الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه

---

(1) "ورسولُه"رفع على الابتداء، وخبره مضمر على معنى: ورسولُه أيضاً بريء. وقرأ أبو رزين وأبو مجلز، وأبو رجاء، ومجاهد، وابن يعمر، وزيد عن يعقوب: "ورسولَه" بالنصب، ثمّ رجع إلى خطاب المشركين بقوله "فإن تبتم". انظر:
- البغداديّ، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن عليّ بن محمّد الجوزيّ القرشيّ. **زاد المسير في علم التفسير**، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2002م، ص568.

(2) يقول ابن القيم: "وينبغي أن يتفطن ها هنا لأمر لا بدّ منه، وهو أنه لا يجوز أن يُحمل كلام الله عزّ وجلّ؛ ويفسّر بمجرّد الاحتمال النحويّ، والإعرابيّ؛ الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما. فإنّ هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين القرآن، فإنهم يفسّرون الآية، ويعربونها بما يحتمله تركيب الجملة، ويُفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلط عظيم، يقطع فيه السامع، بأنّ مراد القرآن غيره، وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر وكلام آخر؛ فإنه لا يلزمه أن يحتمله القرآن". انظر:
- ابن قيم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد. **التفسير القيّم**، تحقيق: محمّد حامد الفقيّ، بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1978م، ص268.

وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها. فلست بواجد شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطأه إن كان خطأ؛ إلا إلى النظم، ولا يدخل تحت هذا الاسم؛ إلا وهو معنى من معاني النحو، قد أصيب به موضعه، ووضع في حقّه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاماً قد وصف بصحّة نظم، أو فساده، أو وصف بمزيّة وفضل فيه؛ إلا وأنت تجد مرجع تلك الصّحّة، وذلك الفساد، وتلك المزيّة، وذلك الفضل، إلى معاني النحو، وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتّصل بباب من أبوابه"[1].

"فالألفاظ لا تفيد؛ حتّى تؤلف ضرباً خاصّاً من التأليف، يعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب"[2]. فتغيير ترتيب جملة ما -مثلاً- يُفضي إلى بطلان نظمها الأصليّ، ثمّ خروج بنائها اللغويّ من كمال البيان إلى مجال الهذيان؛ كأن تقول في "قِفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل": "منزل قِفا ذكرى من نبك حبيب".

"والسؤال: لماذا كان لترتيب اللفظ على نحو معيّن قدرة على البيان؟

والجواب: هو أنّ ترتيب اللفظ على هذا النحو المعيّن؛ إنّما يساير الترتيب نفسه، الذي انتظمت به المعاني في ذهن المتكلّم، ولقد انتظمت المعاني وَفق ما يقتضيه العقل، فالمنطق العقليّ نفسه يدُلّك على أيّ المعاني يجب أن تسبق، وأيّها يجب أن تأتي لاحقة، بحكم طبائعها، بالنسبة للموقف الذي نقفه من عالم الأشياء، فالمبتدأ يجب أن يسبق، ليلحق به الخبر، والفاعل يجب أن يسبق، ليلحق به مفعوله"[3].

---

(1) الجرجانيّ، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: محمّد رشيد رضا، القاهرة: مكتبة عليّ صبيح، ط6، 1960م، ص66-67.

(2) الجرجانيّ، عبد القادر. **أسرار البلاغة في علم البيان**، تحقيق: محمّد النجار، القاهرة: مكتبة عليّ صبيح:، 1977م، ص2.

(3) المرجع السابق، ص3.

3 - قضيّة المعنى عند الفلاسفة

حظيت قضيّة اللفظ والمعنى بعناية بعض فلاسفة المسلمين، ويظهر ذلك جَلِيّاً في كتابات كلٍّ من: الكِندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وابن حزم، والغزالي؛ إذ تضمّنت معظم بحوثهم المنطقيّة واللغويّة هذه القضيّة، التي أدرجوها في باب "دَلالة الألفاظ ونسبتها إلى المعاني"، فقرّر أغلبهم أنّ الألفاظ تدلّ على المعنى من ثلاثة أوجه متباينة، هي:

- دَلالة المطابقة: وذلك بأن يكون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى؛ كدَلالة البيت على مجموع الجدار والسقف[1].
- دَلالة التضمين: وهي دَلالة اللفظ الوضعيّة على جزء مسمّاه[2].
- دَلالة الالتزام: ويُقصَد بها دَلالة اللفظ على خارج عن مسمّاه[3].

وفي ما يخصّ نسبة الألفاظ إلى المعاني، يقول أبو حامد الغزالي: "اعلم أنّ الألفاظ من المعاني على أربعة منازل: المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة. أمّا المشتركة؛ فهي اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة، بالحدّ والحقيقة، إطلاقاً متساوياً، كالعين تطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء، وقرص الشمس، وهذه مختلفة الحدود والحقائق.

وأمّا المتواطئة؛ فهي التي تدلّ على أعيان متعدّدة؛ بمعنًى واحد مشترك بينها، كدَلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، ودَلالة اسم الحيوان على الإنسان، والفرس، والطير؛ لأنّها متشاركة في معنى الحيوانيّة، والاسم بإزاء ذلك المعنى المشترك المتواطئ، بخلاف العين الباصرة، وينبوع الماء.

وأمّا المترادفة؛ فهي الأسماء المختلفة الدّالة على معنىً يندرج تحت حدّ

---

(1) الغزاليّ، أبو حامد. **معيار العلم في فنّ المنطق**، بيروت: دار الأندلس، ط4، 1983م، ص42.

(2) ابن سينا، أبو علي. **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1983م، ص139.

(3) الشنقيطيّ، محمّد الأمين. **مذكّرة في أصول الفقه**، الجزائر: الدار السلفيّة، د. ت، ص14.

واحد، كالخمر، والرّاح، والعقار، فإنّ المسمّى بهذه يجمعه حدّ واحد، وهو الماء المُسْكِر المُعْتَصَر من العنب، والأساس مترادفة عليه.

وأمّا المتزايلة؛ فهي الأسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب، كالفرس والذّهب والثياب، إنها ألفاظ مختلفة تدلّ على معانٍ مختلفة بالحدّ والحقيقة"[1].

4 - قضيّة المعنى عند الأصوليين

اهتمّ أهل الأصول بدراسة اللغة عامّة، والمعنى على وجه الخصوص؛ نظراً إلى وجود صلة وثيقة بين فهم اللغة وفهم الشرع المنزّل بلسان عربيّ مبين. فعلم الأصول علمُ استنباطِ الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، وقد بُني صُلب موضوعه على محورين، هما: الأدلّة، والأحكام.

إنّ عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة من الأدلّة توجِب إدراك معاني الألفاظ؛ بغية تعرُّف المقصود من النصوص الشرعيّة. قال أبو إسحق الشاطبيّ: "واللفظ إنما هو وسيلة إلى تحميل المعنى المراد والمعنى هو المقصود"[2].

وقد توافق الأصوليون والفلاسفة على كيفيّة دَلالة الألفاظ على المعاني، فحدّدوها في ثلاثة أوجه[3]؛ إذ قسّم الأصوليون الألفاظ إلى مترادفة ومشتركة

---

(1) الغزاليّ، **معيار العلم في فن المنطق**، مرجع سابق، ص52.
- هناك من يضيف علاقات أخرى مثل: علاقة التضاد، وهي وجود لفظين يختلفان نطقاً ويتضادان معنى. كالقصير مقابل الطويل، والجميل مقابل القبيح. وعلاقة الاشتمال، أو العموم والخصوص، والعام هو الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئاً، والخاص الذي يتحلل فيقع على شيء دون أشياء، وعلاقة الاشتمال تختلف عن علاقة الترادف في أنها تضمين من طرف واحد، يكون (أ) مشتملاً على (ب) حين يكون (أ) أعلى في التقسيم التصنيفيّ أو التفريعيّ، مثل الفرس "فرس" الذي ينتمي إلى فصيلة أعلى وهي "حيوان"، مثال آخرُ لفظ "الحاكم" يشمل الخليفة، الإمام، السلطان، الملك الرئيس إلى غير ذلك من الألفاظ.

(2) الشاطبيّ، أبو إسحق. **الموافقات في أصول الأحكام**، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ج2، ص57.

(3) ابن النجار، محمّد بن أحمد الفتوحيّ. **شرح الكوكب المنير؛ مختصر التحرير في** =

ومطلقة ومقيّدة، ولم يتوقفوا عند دراسة الألفاظ المفردة حَسْبُ، بل درسوا الصيغ والعبارات، واهتموا بصيغ الأمر والنهي لكونهما محور التكليف[1]. فضلاً عن أخذهم بنظريّة الاستعمال أو السياق، على أساس أنّها تحدِّد دَلالات الصيغ، ومن الأمثلة على ذلك: صيغة الأمر التي أوصل الأصوليون معناها إلى عشرين معنىً أو يزيد، نذكر منها:

- الإباحة: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ﴾ [البقرة/ 187]، ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ هَنِيٓـًٔا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور/ 19].
- الوجوب: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍۚ﴾، ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة/ 43].
- التعجيز: ﴿وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة/ 22]، ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة/ 23].
- الإرشاد: ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة/ 282]، ﴿فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْۖ﴾ [النساء/ 15][2].

إنّ تتبّع الأصوليين للدَّلالات مبنيّ على مراعاة القرآن الكريم للمعنى والمبنى، إلى درجة بلغت حدّ الإعجاز. فالقرآن أُنزِل بلغة العرب، وتحدّاهم بما هم أهل له، فكان التحدّي في تنوّع المعاني وتناسق المباني، وذاك يثبت ما انتصر له ابن جني[3]؛ من أنّ العرب راعت المعاني في ألفاظها وتراكيبها.

= **أصول الفقه**، تحقيق: محمّد الزحيليّ، ونزيه حماد، مكّة المكرمة: دار إحياء التراث الإسلاميّ، ط1، 1993م، ج1، ص126، 127.

(1) العثيمين، محمّد بن صالح. **شرح الأصول من علم الأصول**، تحقيق: أبو يعقوب نشأت بن كمال المصريّ، الإسكندريّة: دار البصيرة، د. ت، ص136-139-172-186.

(2) الآمديّ، عليّ بن أبي عليّ بن محمّد. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983م، ج2، ص207-208.

(3) ابن جني: هو عثمان بن جني الموصليّ، أبو الفتح. من أئمة الأدب والنحو، وله شعر، ولد بالموصل وتوفي ببغداد عن نحو 65 عاماً. من تصانيفه، رسالة في "من نسب من الشعراء إلى أمه"، و"شرح ديوان المتنبي"، و"المحتسب"، و"سرّ الصناعة"، =

رابعاً: تغيّر المفاهيم

يتّضح -ممّا سلف- أنّ المفاهيم تخضع لأطر بيئيّة وثقافيّة. فغالباً ما يثير الاستخدام العامّ للمصطلحات الفلسفيّة، والعلميّة، والأدبيّة، والمفردات اللغويّة؛ لَبْساً لدى الباحثين، في محاولاتهم تعرّف خصوصيّة فلسفة، أو فكر، أو عقيدة ما.

ومصدر اللبس أنّ الأفكار، وهي تُنشئ نسيجها المنهجي الخاصّ بها، تضطرّ إلى استخدام نفس المصطلحات والمفردات الشائعة التداول؛ للتعبير عن دَلالات معيّنة في مجال البحث. غير أنّ هذه الدلالات -وهنا مصدر اللبس- ترتبط بالمضمون المعرفيّ للفلسفة، والفكر الذي أنتجها، شأنها في ذلك شأن دَلالات الألفاظ والمفردات؛ التي ترتبط باللغة التي نشأت في أطر حقلها الثقافيّ والتاريخيّ؛ أي أنّ دَلالة الألفاظ ترتبط بتصوّر ذهنيّ معيّن للشيء المشار إليه، وليست مجرّد علامة عليه وإشارة.

ومن الأمور التي يجب ملاحظتها ومراعاتها مسألة التمييز بين ظاهرة "تغيير المعنى"، وظاهرة "تحريف المعنى".

1 - أسباب تغيّر المعنى

حاول الباحثون رصد أسباب تغيّر المعنى داخل الثقافات البشريّة وحصرها في عناصرَ محدّدة، أبرزها:

- ظهور الحاجات الجديدة: فقد لجأ أصحاب اللغة إلى استعمال الكلمات القديمة التي توارت معانيها، فأحيوا بعضها، وأطلقوها على المخترعات الحديثة. وقد أدّى استعمال مثل هذه الكلمات للدَّلالة على معانٍ جديدة إلى إحداث تغيير في المعنى. ومن أبرز الأمثلة على

= و"الخصائص"، وغيرها كثير. انظر:

- الزركليّ، خير الدين. **الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء والمستعربين والمستشرقين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1980م، ج4، ص204.

ذلك: كلمة المسدّس، والرّشاش، والمدفع، والدبّابة، والسيّارة، والشاحنة، والقاطرة، والحاسوب، والطائرة، وهلّم جرّاً[1].

- العوامل النفسيّة والاجتماعيّة: حيث يوجد سبب آخرُ لتغيير المعنى؛ هو الحَظر أو التحريم؛ إذ تمنع اللغات استعمال بعض الكلمات ذات الدَّلالات البغيضة، أو تلك التي توحي بشيء مكروه، فتستبعدها، وتستخدم بدلاً منها كلمات أخرى. وفي هذه الحالة، تدخل الكلمة المستبعدة في إطار كلمات "اللامِساس"، في حين توصَف الكلمة المفضلة بأنّها من كلمات التلطّف. وإذا كان "اللامِساس" يؤدّي إلى التلطّف في التعبير، فإن التلطّف يؤدّي هو الآخرُ إلى تغيير المعنى، ومن أمثلة ذلك أنّنا لا نكاد نسمع كلمة "مرحاض" أو "كنيف"، وإنمّا نسمع بدلاً منهما كلمة"دورة مياه"، أو "حمّام"[2]، وكذا لا نسمع كلمة "حُبلى" التي استُبدِلت بها كلمة "حامل".

يُذكَر أنّ تغيير المعنى يُفضي إلى تغيّر المفاهيم؛ لأنّ المفاهيم التي نُعبِّر عنها بألفاظ أو مصطلحات هي في جوهرها معانٍ مجرّدة.

2 - تحريف المعنى

تُعَدّ عمليّة تغيير المعنى حالة طبيعيّة لا رماد تحتها. غير أنّ الإشكال القائم يدور على ظاهرة "تحريف المعنى"، وهو مغاير لظاهرة "تغيير المعنى"؛ ذلك أنّ التغيير يمرّ -إلى حدّ كبير- بمراحل تطوّر طبيعيّة، ويحظى بالقبول لدى أهل اللغة، والمجامع والهيئات العلميّة[3]. أمّا التحريف فيحصل لغايات مبيّتة، وأغراض فكريّة ومعرفيّة لدى المحرِّف. فإذا تأمّلنا -مثلاً-

---

(1) أنيس، **دلالة الألفاظ**، مرجع سابق، ص146.

(2) بالمر، ف. ر. **علم الدَّلالة؛ إطار جديد**، ترجمة: صبري إبراهيم السيّد، الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، ط1، 1995م، ص26.

(3) أنيس، **دلالة الألفاظ**، مرجع سابق، ص158. يقول إبراهيم أنيس عن تطوّر الدَّلالة: "من أوضح الأسباب ابتذال بعض الألفاظ، كتلك التي تتصل بالناحية النفسيّة والعاطفيّة، كأن يكون اللفظ قبيح الدَّلالة، أو يتصل بالقذارة والدنس، أو يرتبط بالغريزة الجنسيّة. فهنا نلحظ أنّ كل اللغات تفقد بعضاً من ألفاظها التي تعبّر عن هذه النواحي، فتندثر =

مفهوم "العقل" في الاتجاهات الماديّة التي تُفسِّر الأشياء بلغة المادّة وحدها، نجد أنّ طريقة البحث في العقل تتمثَّل في إظهار كيفيّة انبثاق العقل من المادة، وتبعاً لذلك لا يزيد العقل عن كونه عضواً ماديّاً.

وقد هُدِمت النظريّة الماديّة المتعلقة بالعقل، في القرن العشرين، بأدلة علميّة لا طاقة لدعاتها بردّها.

قال ويلدرا (Penfield) في كتابه "لغز العقل": "يبدو لي من المؤكد أنّ تفسير العقل على أساس النشاط العصبيّ داخل المخّ؛ سيكون دائماً تفسيراً مستحيلاً تمام الاستحالة". ثمّ يخلص إلى القول: "يبدو لي أنه من المعقول تماماً أن أقترح كما اقترحت في عام "1950"؛ أنّ العقل ربما كان جوهراً متميّزاً ومختلفاً عن الجسم"[1].

إنّ هذا التصوّر ينسجم معَ الفهم الصحيح لدَلالة مفهوم "العقل"؛ فالعقل عرض روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وإن شئنا قل: "إنّه نور في القلب يعرف به الإنسان الحقّ والباطل والخير والشرّ"[2]. فالاتجاهات الماديّة في العلم والفلسفة حرّفت مفهوم "العقل" من المنظور الوظيفيّ، الذي يُعَدّ ملكة لدى الإنسان المحدود الإدراك.

غير أنّ المغالطة هنا تكمن في سحب الجزء على الكلّ، وهي تدخل في باب توسيع المعنى أيضاً، ولكنّ تصوّر الإسلام للمعرفة يرى أنّ العقل لا يزيد على أن يكون وسيلة من وسائل الإدراك، وأنّ كلّ وسائل الإدراك لدى الإنسان تقع في باب الوجود.

= تلك الألفاظ أو تنزوي، ويحلّ محلها لفظ آخرُ أقلّ وضوحاً في دلالته وأكثر غموضاً أو تعمية". انظر:

- المرجع السابق، ص140.

(1) Penfield. W: The stery of the mind. Princeton university: p 62.

نقلاً عن:

- إسماعيل، **دراسة المفاهيم من زاوية فلسفيّة**، مرجع سابق، ص37.

(2) الغزاليّ، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تحقيق: عبد الرحيم العراقيّ، بيروت: دار ابن قتيبة، ط1، 1992م، ج3، ص4.

يوجد مصدر آخرُ من مصادر المعرفة؛ هو الوحي، الذي لا يتعارض معَ العقل، وإنّما يتكامل معه؛ فالثاني هادٍ للأول، والأول شرط للتكليف بالثاني.

3 - قواعد التعامل معَ المفاهيم

يتّضح -ممّا سلف- أنّ هناك قواعد دلاليّة تحكم التعامل الصحيح والدقيق معَ المفاهيم، يُلخِّصها صلاح إسماعيل في ما يأتي[1]:

- الاعتراف بالخصوصيّة الحضاريّة والسّمات اللغويّة والمنطقيّة للُّغة التي تُصاغ بها المفاهيم[2].
- معرفة المعنى اللغويّ والاصطلاحيّ للألفاظ التي تُعبِّر عن المفاهيم، ولا تساعد معرفة هذه المعاني على الكشف عن دَلالات المفهوم المتنوّعة في حالة التعامل العاديّ الذي يبغي البحث عن الحقيقة حَسْبُ[3]، بل تساعد أيضاً على الكشف عن عمليّات التلبيس والتحريف الدلاليّ التي يتعرّض لها المفهوم الموضوع للبحث.
- معرفة السيرورة الدلاليّة للمفهوم، والتمييز بين الدَّلالات الأصليّة التي تجلّت عند وضعه أولَ مرّة؛ والدَّلالات التاريخيّة التي اكتسبها في أثناء تطوّره.

---

(1) إسماعيل، **دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية**، مرجع سابق، ص37، 38.

(2) هذه الدراسات يصطلح عليها "علم الدَّلالة التاريخي"؛ الذي يعني دراسة تغيّر المعنى عبر الزمن... فالتغيّر التاريخي هو - إلى حدّ بعيد- مجال علم اللغة التاريخيّ، والمقارن، أو ما يسمّى عادة فقه اللغة المقارن، الذي يحاول أن يعيد بناء تاريخ اللغات... فلقد ركّز علماء اللغة -منذ عهد قريب- على الدراسة الوصفيّة للغة، ومعَ ذلك نستطيع أن نذهب إلى أنّ الدراسة الوصفيّة لا بدّ -منطقيّاً-، أن تسبق الدراسة التاريخيّة؛ لأننا لا نستطيع أن ندرس التغيّر في لغة حتى نثبت أولاً ما الذي كانت عليه اللغة في الأوقات التي تغيّرت في أثنائها، وهكذا أيضاً في علم الدَّلالة، فإننا لا نستطيع أن نتعامل معَ تغيّر المعنى حتى نعرف ما المعنى، والمؤسف أنّ العلماء الذين اهتموا بالتغيّر التاريخيّ انغمسوا في عبارات غامضة؛ لأنهم لم يكن لديهم نظريّة واضحة عن علم الدَّلالة. انظر:
- بالمر، **علم الدَّلالة؛ إطار جديد**، مرجع سابق، ص30.

(3) وعزير، الطاهر. **دراسات في مفاهيم إسلاميّة**، الرباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ط1، 2004م، ص15، 16.

- تحليل البنية الدَّلاليّة للمفاهيم، وتمييز العناصر الأساسيّة من الفرعيّة في هذه البنية. وهذا التمييز يساعد على إدراك الفرق بين التطوّر الدلاليّ الطبيعيّ وتحريف دَلالة المفهوم؛ سواء عن طريق التضييق، أو التوسيع، أو أيّ صورة أخرى.
- في حال ترجمة المفاهيم؛ يتعيّن على المترجم معرفة الدَّلالات الأصليّة والتاريخيّة للمفهوم الذي ينقله إلى اللغة العربيّة، والوعي بأصول العربيّة حتى يختار مقابلاً دقيقاً للمفهوم الأجنبيّ. وفي حال الإخلال بأيٍّ من هذين الشرطين يحدث الخطأ الدلاليّ في الترجمة، ناهيك عن اللاتحديد في الترجمة الذي يحدث نتيجة اختلاف الخصائص اللغويّة والثقافيّة. أمّا إذا وفّى المترجم بهذين الشرطين تمام الوفاء، معَ تعمّده تحريف الترجمة، فذلك شأن آخرُ يوجِب إظهار هذا التحريف الدلاليّ والتنبيه له؛ لأنّ المفهوم الذي حُرِّفت دَلالته يُفسِد النسق المعرفيّ.

خامساً: منظومة المفاهيم المفتاحيّة في القرآن الكريم

بما أنّنا نُسلِّم بأنّ القرآن الكريم هو مصدر المعرفة الرئيس، فإنّ علينا أولاً حصر ألفاظ القرآن الكريم التي نُقدِّر أنّها تصف الفعل المعرفيّ، أو الأساليب، أو الأدوات، أو تضفي قيمة معرفيّة، ثمّ تحويل تلك الألفاظ إلى مفاهيمَ، لنتمكّن من رؤية موضوعات الحقل المعرفيّ.

ومن الملاحَظ أنّ بعض الألفاظ ذات دَلالة واضحة أساسيّة؛ وأنّ بعضها الآخرَ تابع لألفاظ أخرى في المفهوم، وأنّ من الألفاظ ما ورد ذكره في القرآن أكثر من غيره، وأنّ منها ما ندر ذكره؛ لذا، سنقوم بتأطيرها في مجموعات من المفاهيم؛ فندرج تحت العقل كلّ الألفاظ ذات الصّلة بالعمليّات العقلية؛ كالتفكُّر، والتدبُّر، والنظر، والسمع، والبصر.

وندرج معَ الوحي كلّ متعلقاته من النبوّة والكتاب والرّسالة.

ومن الألفاظ ما دَلالته على المعرفة أصليّة؛ ومنها ما هي متعلقه بالسياق واللحاق، مثل لفظ الحيّ (ضدّ الميت)، الذي ورد في القرآن باشتقاقاته خمساً

وعشرين مرّة على خمسة أوجه، منها القوّة العاقلة العالمة في موضعين (يس: 70)، و(الأنعام: 122).

وسيقودنا النظر في ألفاظ القرآن الكريم إلى جملة من المفاهيم المفتاحيّة، التي سنُقدِّم في ما يأتي عرضاً وتحليلاً لها.

سادساً: منهجيّة تصنيف الألفاظ المعرفيّة من القرآن الكريم

عمدنا خلال البحث في القرآن الكريم إلى مجموعة من الألفاظ التي ترتبط دَلالتها بمفهوم العلم والمعرفة في النصّ القرآنيّ، وتمّ استنباطها باستقراء كتب التفسير؛ فوضعناها في مجال موضوعيّ واحد؛ وقد تطلّب هذا دراسة هذه الألفاظ عن طريق التقسيم الدَّلاليّ، متمثِّلاً في ثلاثة مباحث:

1 - الدَّلالة المعجميّة

يُقصَد بالمعنى المعجميّ الإفراديّ مدلولُ التركيب الأول للفظ، أو محصّلة علاقات الكلمة بالكلمات الأخرى في المجال الدَّلاليّ نفسه[1]. وهذه الدَّلالة هي الدَّلالة الوضعيّة التي تُمثِّل الحقيقة اللغويّة عند الأصوليين[2].

والأصل اللغويّ لا يُعدل عنه ألا بدليل، فلا نحمل اللفظ على حقيقة أخرى إلا إذا جاء في اللسان الثاني ما يدلّ على هذا الحمل. والأصل هو الحقيقة اللغويّة، وهو "اللفظ المستعمل في ما وضع له لغة"[3].

أمّا مسوّغ الدَّلالة المعجميّة، فهو وضع الألفاظ في مجال دَلاليّ واحد؛

---

(1) عمر، أحمد مختار. **علم الدَّلالة**، الكويت: دار العروبة، 1982م، ص14.

(2) العثيمين، **شرح الأصول من علم الأصول**، مرجع سابق، ص120.

(3) المرجع السابق، ص120. لا شكّ في أنّ المعجم أساساً موضوع للكشف عن معنى الكلمات، وللكلمة في المعجم معنيان: معنىً في ذاتها؛ ومعنىً عندما تتركّب معَ غيرها من كلمات، فالكلمة في المعجم لها معنىً شائع عامّ. ولكنها عندما تتركّب معَ غيرها تكتسب معنىً محدّداً ذا دَلالة واحدة، وإذا لم يكن للكلمة معنىً في ذاتها فلن يفيد تركيبها معَ غيرها في الكشف عن الدَّلالة. انظر:
- إبراهيم، **دراسات في الدَّلالة والمعجم**، مرجع سابق، ص19.

أي تحت مفهوم واحد، تتّضح داخله علاقات الألفاظ ببعضها؛ لوجود المشترك والمترادف والمتضادّ؛ وعدم المساواة بين الألفاظ، لأنّ معانيَ بعضها ليست خالصة في دَلالتها على المفهوم في مجاله الدَّلاليّ؛ ذلك أنّ المعنى المعجميّ يُمثِّل التصوّر الذي يستدعيه اللفظ المتجرّد من العرف الاجتماعيّ والمعتقد الدينيّ عند الإطلاق، وهو معنًى يتّصف بالتعدُّديّة والاحتماليّة. فإذا تعدَّد معنى الكلمة المفردة تعدَّدت احتمالات القصد، الذي يُعَدُّ تعدُّداً في المعنى.

"والكلمة في المعجم لا تفهم إلا منعزلة عن السياق، وهذا هو المقصود بوصف الكلمات في المعجم بأنها مفردات، على حين لا توصف بهذا وهي في النصّ"[1]. ولا يتصوّر عاقل أن يدور البحث في اللفظ وحده من حيثُ هو لفظ، وإنّما يدور البحث فيه تبعاً لدَلالته. ولا يمكن تصوّر المعنى بوصفه خاطراً في الضمير؛ ما يعني أنّ البحث فيه يكون وَفق هيئته التي يُمثِّلها في التركيب[2].

فمعنى اللفظ يتحدّد بالسّياق المتواضَع عليه حال التركيب معَ غيره، والسّياق واللحاق هما أهمّ عوامل ضبط المعنى، وتحديد الحقل الدَّلاليّ لكلّ لفظ، وتكوين المصطلح الجامع لجملة من الأفكار المختزلة به؛ التي تستحضر كلّها دفعة واحدة حال دخوله في الجملة.

---

(1) حسان، **اللّغة العربيّة، معناها ومبناها**، مرجع سابق، ص323.

(2) يُجمع العلماء والباحثون -على اختلاف اتجاهاتهم- على أنّ اللغة العربيّة أوسع اللغات في الألفاظ والمفردات، وفي ما تحمل تلك الألفاظ من دَلالات. وقد امتلكت القدرة على التعبير عن معانٍ ثانويّة قد لا يعرف غيرها من اللغات كيف يعبّر عنها. انظر:
- السعديّ، عبد القادر عبد الرحمن. **أثر الدَّلالة النحويّة واللغويّة في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعيّة**، الأردن: دار عمّار، ط1، 2000م، ص23. وقد عرض بعضهم الثروة الاشتقاقيّة معَ مقارنتها بغيرها، فكان "عدد كلمات الفرنسيّة 25 ألفاً، والإنجليزيّة 100 ألف. أمّا العربيّة فَ 400 ألف مادّة". انظر:
- الجندي، أنور. "خصائص اللغة العربيّة في الفكر الإسلاميّ"، **مجلّة الرّسالة الإسلاميّة العراقيّة**، عدد21، 1975م، ص48.

2 – الدَّلالة الاستعماليّة

وهي دَلالة اللفظ على معناه الحقيقيّ، أو معانيه المجازيّة بقرينة ما، يوضّحها السّياق؛ لأنّ الألفاظ المفردة لا تستعمل لإفادتها مدلولاتها إلا عند التركيب. ففهم القرآن الكريم يتطلّب النظر في المادّة اللُّغويّة للفظ المراد تفسيره؛ بالوقوف على دَلالة اللفظ في عصر نـزول القرآن؛ لتحقيق معناهُ اللغويّ.

ويلي ذلك الانتقال إلى المعنى الاستعماليّ للكلمة؛ بتتبّع ورودها فيه، والاهتداء إلى معانيها الاستعماليّة في القرآن الكريم، وبخاصّة أنّ النظم القرآنيّ اكتسب به قسمٌ من الألفاظ دَلالات خاصّة من معانيها العامّة، وصار لبعضها دَلالة جديدة غير معهودة سابقاً، تطلّبها السّياق القرآنيّ، أو الجوّ الدينيّ العامّ.

وتوجد مجموعة من الألفاظ استُعمِلت على نحوٍ دقيق، أو على سبيل التوسّع في اللغة، وصارت المفردة القرآنيّة تتمتّع بميزات لم تعرفها في الاستعمال اللغويّ السابق على تنزُّل القرآن، بما يبرهن على إعجازها، ومن ذلك:

- جمالُ المفردة ووقعها على السَّمع.
- اتّساقها الكامل معَ المعنى.
- اتّساع دَلالتها؛ لِمَا لا تتَّسعُ له عادة دَلالات الكلمات الأخرى[1].

فالألفاظ المستعارة –مثلاً– ألفاظ موحية، وقد اكتسبت في القرآن الكريم ملامحَ جماليّة، أبرزها:

- استخدام الألفاظ الموضوعة للدَّلالة على الأمور الحِسِّيَّة؛ في الدَّلالة على الأمور المعنويّة، حتى تَغْدُو الثانية كأنّها محسوسة ملموسة.

(1) ابن وهب الكاتب، إسحاق. **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق: أحمد مطلوب، بغداد: دار المعاني، 1967م، ص142.

- اختيار الألفاظ المتناسقة والمتآلفة معَ بعضها، ومعَ معانيها[1].

مثال ذلك استعمال لفظ "البصيرة" الذي يعني نور القلب الذي يُستبصَر به، وهو مستعار من إبصار العين. ففي القرآن الكريم جُعِلت "البصيرة" من وسائل الهداية إلى الحقّ، المتمثِّل في اتّباع الوحي، فصارت ألفاظ القرآن بطريقة استعمالها، ووجه تركيبها؛ كأنّها فوق اللغة، فإنّ أحداً من البلغاء لا تمتنع عليه متى أرادها، ولكن لا تقع له بمثل ما جاءت به في القرآن.

فالقرآن الكريم استحدَث لكثير من الألفاظ دَلالة إسلاميّة، لم يكن للعربيّة عهد بها قبل الإسلام، ومن ذلك لفظ "الوحي" الذي يغلب استعماله في الإلهام، ملحوظاً فيه أصل دَلالته على السرعة والخفاء، ويأخذ في القرآن دَلالة إسلاميّة، ممّا يوحي به الله تعالى إلى رسله الأنبياء، فإذا تعلّق بغير الأنبياء فهو من الإلهام كما في سورتي [القصص/ 7]، و[النحل/ 68][2].

وهناك ألفاظ يعدل عن استعمالها، ولا يُستفتى في ذلك إلّا الذوق السليم، وهذا موضع عجيب، ولا يعلم كُنْه سرّه ألا الفطاحل وأهل التحقيق. من ذلك لفظ "اللُّبّ"، وهو العقل، الذي لم يرد في القرآن إلّا مجموعاً، لا مفرداً ولا مثنى، وذلك في مواضعَ كثيرة[3]، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة/ 269].

والعلّة في هذا أنّ لفظ "لُبّ" مركّب من حرف "تغليظ"، وحرف "قلقلة"، والعرب تحبِّذ الخفّة، وسلاسة اللفظ، فإنّ ثني "لُبَّان"لم يفِ بالغرض، لكنّ "ألباب" تعطي سلاسة للفظ. فالهمزة خفيفة ومن أوائل المخارج، والباء خُفِّف من قلقلتها بالمد. فأخفّ تهجية للفظ "لُبّ" أن يكون مجموعاً.

---

(1) عامر، فتحي أحمد. **المعاني الثانية في الأسلوب القرآنيّ**، القاهرة: لجنة الشؤون الإسلاميّة، 1975م، ص96.

(2) ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: 7]، ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النّحل/ 68].

(3) الطبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير. **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1978م، ج3، ص91.

3 - الدَّلالة التأويليّة

وردت في القرآن الكريم ألفاظ تطلَّب السّياق توجيه معناها بخلاف الظاهر السابق إلى الفهم؛ لأنّ القرآن يحمل بين ألفاظه الكثير من الوجوه الدَّلالية التي يُظهِرها التأويل والاستنباط. والتأويل يتعلق دائماً بالنصّ الدينيّ، وهو مجال أتاح له البحث عن المعاني الدقيقة للألفاظ، وما أكثرها في النصوص الدينيّة.

فالتأويل وسيلة من وسائل الكشف عن مراد المتكلم، ومعرفة ما تعنيه ألفاظه، ولا يتحقّق هذا إلّا بمراعاة أصول اللغة، فلا يكون إلّا بدليل أو قرينة توجِب صرف المعنى الظاهر الأصليّ إلى غيره وإلّا بطلت الثقة باللغة ومَهَمَّتِها[1]. فالدَّلالة التأويليّة هي إخراج دَلالة اللفظ من الدَّلالة الحقيقيّة إلى الدَّلالة المجازيّة. وقد عُدَّ المجاز المعتمّد على القرينة وضعاً تأويليّاً.

والتأويل شرحٌ للمعنى الثاني، أو كشفٌ عن صورة المعنى الأول، والبلوغ به إلى غايته من الفكرة. وقد يكون هو التفسير لما تؤول إليه الكلمة معَ السّياق واللحاق، وهذا أقرب إلى الحقّ. فالجانب اللغويّ على قدر كبير من الأهميّة في العمل التأويليّ؛ لأنّ دليل التأويل لا يتحصّل إلّا بالبحث في حقائق الاستعمال للألفاظ، للتوصّل إلى حكم صحيح يتجلّى من خلال مدى صحّة التأويل. ولهذا لا بُدَّ من نظر المؤوِّل إلى اللفظ والدَّلالة معاً، وإلى المعنى الكلّي الذي يؤدّيه السّياق؛ لأنّ الأسلوب يغيِّر من مدلول اللفظ، وكذلك إدراك الحقيقة والمجاز، والحذر من الألفاظ المشتركة؛ بمعرفة الاستعمالات اللغويّة معرفة دقيقة، وضرورة التمرُّس في اتجاهات الفِرق الكلاميّة؛ لأنّ دعاتها يؤثّرون -في اتجاهاتهم الخاصّة- في سَيْر الدَّلالة اللفظيّة، ويترتَّب على تأويلاتهم الوصول إلى أحكام تخدم منهجهم.

---

(1) القرضاويّ، يوسف. "من محاذير التفسير؛ سوء التأويل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد8، 1997م، ص109.

وقد أشار الشاطبي إلى ما تجب مراعاته في المؤوَّل إليه ليصحّ حكمه بقوله:[1]

- أن يكون راجعاً إلى معنىً صحيح في الاعتبار، متّفق عليه في الجملة.
- أن يكون موضع اللفظ قابلاً للمعنى المؤوَّل إليه من الناحية اللغويّة، بوجه من وجوه الدَّلالة؛ حقيقيّة، أومجازيّة، أو كناية، جرياً على سُنن العربيّة، وما تدلّ عليه أسباب نزول الآية.

خاتمة

المفهوم وحدة لفظية تتألّف من معاني ومشاعر، معَ حفاظها على حقل دلاليّ خاصّ بها، يحصر معانيها ضمنه؛ لكيلا تتداخل المعاني، لأن المفاهيم تنقسم إلى واضحة بينة، وأخر بها غموض. والمفهوم الغامض إذا دخل نسقًا أفسد نظامه وخرب علاقاته، ممّا يؤدّي إلى اضطراب معرفيّ،وتأصيلات متناقضة، تتولد عنها معتقدات وأفكار باطلة، تظهر في صور سلوكات خاطئة، تؤدي لخلل في النسق الاجتماعي ناتج عن الخلل في النسق المعرفي.

وعمليّة توضيح المفاهيم يعرض فيها ظاهرة تغيّر المعنى وتحريفه وأثرهما على المفهوم. وقد تجلّى اهتمام اللغويين بالدَّلالة اهتماماً في جمع معاني القرآن الكريم؛ كعلم المفردات، وعلم الوجوه والنظائر، والفهارس الموضوعيّة، ومعاجم الألفاظ والموضوعات، ودراسة المجاز فيه؛ وعمليّة ضبط المصحف شكلاً وترقيماً.

وكان لأهل البلاغة نصيب وافر من البحث في الجوانب الدَّلاليّة، مثل: الحقيقة والمجاز، وتراكيب الجمل، ودراسة الأساليب؛ كالأمر، والنهي، والاستفهام، والتعجب، وغيرها. ومن ذلك: فكرة "النظم" عند الجرجانيّ، فنجده يُؤكِّد أنّ النظم في جوهره هو النحو في أحكامه.

---

(1) الشاطبيّ، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص99.

وحظيت قضيّة المعنى بعناية بعض فلاسفة المسلمين، مثل الكِندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وابن حزم، والغزالي، وأدرجوها في باب "دَلالة الألفاظ ونسبتها إلى المعاني"، فقرّر أغلبهم أنّ الألفاظ تدلّ على المعنى من ثلاثة أوجه متباينة.

واهتمّ أهل الأصول بدراسة اللغة عامّة، والمعنى على وجه الخصوص؛ نظراً إلى وجود صلة وثيقة بين فهم اللغة وفهم الشرع المنزّل بلسان عربيّ مبين. فعلم الأصول علمُ استنباطِ الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، وعمليّة الاستنباط توجِب إدراك معاني الألفاظ؛ لمعرفة المقصود.

الفصل الثاني

مفاهيم المضامين المعرفية:
المعرفة والعلم والوحي في القرآن الكريم

تتشكَّل المفاهيم عن طريق البحث في المعنى اللغويّ المعجميّ، وقد ابتدأنا باعتماد مقاييس اللغة دائماً؛ لبيان الأصل ومشتقّاته، ثمّ القاموس لبيان الدَّلالات الاستعماليّة، ثمّ غيرها من المعاجم.

عمدنا إلى استقراء المعاني الاستعماليّة والتأويليّة من: المفردات للرّاغب، والتعريفات للجرجانيّ، والكلّيّات للكفويّ، وكشّاف اصطلاحات الفنون للتهانويّ، وإصلاح الوجوه للدامغانيّ، ونزهة الأعين النواظر لابن الجوزيّ، والوجوه والنظائر لسليمان القرعاويّ. ثمّ ما يُستخلَص من المعاني المعرفيّة التي تميّز المفهوم قرآنيّاً.

وقد تضمن الفصل بحث المضامين المعرفية، باعتماد التقسيم بطريقة "خريطة المفاهيم"، والمتمثلة في تثبيت لفظ معرفي واضحة الدلالة على الفعل المعرفي، ثم تتبع الألفاظ ذات العلاقة المقاربة به، ضمنا أو لزاما، فيكون المصطلح ومرادفاته وأضداده.

ومن الملاحَظ أنّ بعض المصطلحات ذات دَلالة واضحة أساسيّة معرفية بينة؛ وأنّ بعضها الآخرَ تابع لألفاظ أخرى في المفهوم.

لذا سنقوم بتأطيرها في مجموعات من المفاهيم، والمجموعة تقسم لفئات، مثال لذلك أن مجموعة مفاهيم المعرفة تتضمن قائمة من "43"

مفهوماً، بين بعضها شيء من التكافؤ فيما بينها، تم تصنيف هذه المفاهيم "43" مفهوماً، إلى عدد من الفئات التي ربما تختلف في قوة صلتها بالمفهوم الأصلي للمعرفة، ومن ثم يكون لدينا 5 فئات لمفاهيم المعرفة.

والتقسيم قائم وفق قاعدة (7) زائد أو ناقص (2)، في سائر مستويات التقسيم الرئيس والفرعي، إلا ما تعسر استثناء.

فقسم الفصل إلى مفاهيم المعرفة ومفاهيم العلم، ومفاهيم الوحي. وقسمت مفاهيم المعرفة لستة: المعرفة، والصدق، والقراءة، والكتابة، والكلام، والخبر. وقسمت مفاهيم العلم لخمس: العلم، والحجة، والسؤال، والحكمة، والظن. أما مفاهيم الوحي فهي فئة واحدة.

أولاً: مفاهيم المعرفة

1 - مفهوم المعرفة

مادّة (ع ر ف): العين والرّاء والفاء أصلان صحيحان. يدلّ أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، ويدلّ الآخرُ على السكون والطمأنينة[1]. وعَرَفَه يعْرِفُه معْرِفة وعِرْفاناً وعِرْفَة، وعِرِفَّاناً: علمه، فهو عَارِف وعَرِيف وعَرُوفَة، والعِرْفَة: المَعْرِفَة، وامرأة حسنة المَعَارِف؛ أي الوجه وما يظهر منها. والتَعْرِيف: الإعلام، وضدّه التنكير[2].

فالمعرفة هي إدراك الشيء على ما هو عليه، معَ كونها مسبوقة بجهل أو بنسيان حاصل بعد الإدراك الأول[3]. فهي للإدراك المسبوق بعدم، ولثاني

---

(1) الرازيّ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1999م، ج2، ص246.

(2) الفيروز آبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط5، 1998م، ص835-836.

(3) الجرجانيّ، الشريف عليّ بن محمّد. **التعريفات**، تحقيق: محمّد عبد الحكيم القاضي، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط3، 1988م، ص249.

الإدراكين إذا تخلّلهما عدم، ولِمَا أُدرك أثره ولم تدرَك ذاته[1]. وفي ما يتوصَّل إليه بتفكّر وتدبّر[2].

إنّ المتتبِّع المعانيَ الواردة في مختلف المعاجم يتبيَّن أنّ المعرفة هي إدراك الشيء بتفكّرٍ وتدبّرٍ لأثره، وتكون في الغالب لما غلب على القلب بعد إدراكه. والعارف بالشيء هو الذي كان له به إدراكٌ ظاهر، ثمّ أنكره لاشتباهه عليه، ثمّ عَرَف ما تحقّق ذكره لما تقدّم من ظهوره في إدراكه.

فمعنى المعرفة لتعلقها بالحسّ وعيان القلب، وإفادتها تمييز المعروف من غيره، أخصّ وأتمّ من العلم المأخوذ من عالم الفكر من هذه الجهة. ولم يُجِز العلماء وصف المعرفة في حقّ الله؛ لما في معناها من شرط النكرة، وما يسبقها من جهل؛ ولأنّ دَلالتها تتوقّف على العلم القاصر المتوصَّل إليه بالتفكُّر والتدبُّر[3].

ولكن، نلحظ في القرآن الكريم أنّ لفظ "المعرفة" ورد على نحوٍ محدود مقارنة بلفظ العلم ومشتقّاته؛ فقد جاء في هيئة الفعل بصيغه المتعدّدة في أربعة وعشرين موضعاً، وكلّها ترجع إلى الأصل الأول معَ فروق في المعاني الاستعماليّة؛ لذا، سنعمد إلى تقسيمها أقساماً ثمانية، هي:

أ - المعرفة الحسيّة:

وهي المعرفة التي تقع على الصفة الظاهرة وتميّزها[4]، كقوله تعالى:

---

(1) الكفويّ، أبو البقاء أيّوب موسى. **الكليّات**، تحقيق: عدنان درويش، ومحمّد المصريّ، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط2، 1993م، ص825.

(2) الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين بن محمّد الراغب. **المفردات**، تحقيق: محمّد خليل عيتانيّ، بيروت: دار المعرفة، ط4، 2005م، ص334.

(3) الفيروز آبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب. **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، بيروت: المكتبة العلميّة، د. ت، ج4، ص47.

(4) يلحظ من خلال تأمّل بعض الآيات أنّ المعرفة عُلِّقت بالعلامات والسِّيم، كقوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ﴾ [الرَّحمٰن: 41] وقوله: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ﴾ [محمّد: 30]، وقوله: ﴿تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ﴾ [المطفّفين: 24]، =

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ﴾ [البقرة: 146]، و[الأنعام: 20]؛ أي يعرفون محمّداً -صلّى الله عليه وسلّم- بنعته وصفته بين علمائهم[1]. وضدّ هذه المعرفة الإنكار، كقوله تعالى: ﴿أَمۡ لَمۡ يَعۡرِفُواْ رَسُولَهُمۡ فَهُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ [المؤمنون/ 61]، وقوله سبحانه: ﴿فَعَرَفَهُمۡ وَهُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ [يوسف/ 58]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿يَعۡرِفُونَ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل/ 83]. وهذا ما اصطلح النحاة عليه بقولهم: ما وضع على شيء بعينه، وهي المضمرات والأعلام، والمبهمات، وما عرِّف بالألف واللام، والمضاف إلى المعرف[2].

هنا نلحظ أنّ غالب ما ورد فيه اللفظ جاء في مقام الذمّ؛ كونه يُقابَل دائماً بالنُّكران والجحود. وهذا يقابل أصلها بأنّها تدلّ على السّكون والطمأنينة.

ب - التعريف:

وهو معنىً للمعرفة الأولى لكن بعرْضِها؛ أي تعريف الضالّة أو اللُّقطة، والتعريف هو الإعلام، وضدّه التنكير[3]. وقد ورد اللفظ في قوله تعالى: ﴿وَيُدۡخِلُهُمُ ٱلۡجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمۡ﴾ [محمد/ 6] على وجه، وعلى وجه "العَرْف"، وهو الرّيح الطيّبة؛ أي طيّبها وزيّنها للمؤمنين[4]. فسكون النفس وطمأنينتها تكون معَ ما طاب وزان وأدركته.

ت - التعارف:

ورد الفعلان الخُماسيّان "يتعارفون"، و"تعارفوا" في صيغة المضارع، في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾ [الحجرات/ 13]؛ أي ليعرف

= ﴿ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ﴾ [الأحزاب: 59]، فكلّها متعلّقة بأمور ظاهرة وعلامات واضحة. محسوسة بأحد الحواس: الأذن أو العين.

(1) الزمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، بيروت: دار الفكر، ط2، 1987م، ج2، ص10 .

(2) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص249.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص837.

(4) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج26، ص44.

بعضكم بعضاً، لا لتفاخروا[1]. فمجال المعرفة هنا بين الأفراد المحسوسين؛ لكي يطمئن بعضهم إلى بعض، ولا يستوحشوا من بعضهم بعضاً.

أمّا الفعل "يتعارفون"، فورد في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّنَ ٱلنَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْۚ﴾ [يونس/ 45]، فيقع نوع مخصوص من التعارف غير الشامل؛ فلا نعلم تفصيله؛ لأنّه يحدث يوم الحشر[2]. لذا، يمكن القول إنّ المفردة القرآنيّة؛ وإن كانت بدَلالتها الحقيقيّة؛ لا بُدَّ أن تختصّ بمعنًى زائد على حقيقتها في السّياق القرآنيّ، وهذا من أسرار النظم القرآنيّ.

ث - الاعتراف:

بمعنى الإقرار بالشيء، كأنّه أقرّ بمعرفته له[3]. والاعتراف مختصّ بإدراك الذنب، كما في قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة/ 10]، وقوله سبحانه: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر/ 11]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَٱعْتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك/ 11]. فالاعتراف بالذنّب لا يكون إلّا عن معرفة سابقة، وهو أدعى إلى التوبة والصّدق[4]؛ لأنّه مبنيّ على يقين.

بعد هذه المجموعة من الأفعال ننتقل إلى الأسماء.

---

(1) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص1336.

(2) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص238.
- قال ابن عباس: إذا بعثوا من القبور تعارفوا، ثمّ تنقطع المعرفة، وقال الزَّجاج: وفي معرفة بعضهم بعضاً، وعِلم بعضهم بإضلال البعض، التوبيخ لهم وإثبات الحجّة عليهم، وقيل: إذا تعارفوا وبّخ بعضهم بعضاً. انظر:
- البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص627.

(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص247. انظر أيضاً:
- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص837.

(4) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص247. انظر أيضاً:
- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص837.

- المعروف: سُمِّي بذلك لأنّ النفوس تسكن إليه[1]. وهو ضدّ المستنكر، وكلّ ما تعارف الناس عليه بأنّه خير وصلاح صار "معروفاً". فالمعروف كلّ فعل يُعْرَف بالشّرع والعقل حسنه فيظهر ويُحَسّ به[2]. والمعروف ما لم يخالف الشرع كان شرعاً، والتحاكم له جائز؛ لأنّه ممّا لم يصادم الشّرع.

ورد هذا اللفظ في ثمانية وثلاثين موضعاً متعلقاً بالفعل والقول، فالأمر كان بالمعروف، والنّهي كان عن المنكر، وهو ما تستنكره وتستوحش منه النفوس السليمة الطيّبة. من ذلك قوله تعالى عن بعض أهل الكتاب: ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران/ 114]، وقوله سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران/ 110].

- العُرْف: وهو مثل المعروف من الإحسان[3]. وهو الجود، واسم ما تَبْذُلُه وتُعطيه، وضدّ النكر. وعُرْف الفرس ذيله. يقال جاءت القطا عُرْفاً؛ أي بعضها وراء بعض؛ فأصل العرف من تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات/ 1] على قول[4]. والقول الثاني أنّها ترسَل بالمعروف؛ أي بالخير والإحسان، مثل قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف/ 199][5].

- عرفات: هو موقف الحاجّ يوم "عرفة" على اثني عشر ميلاً من مكّة[6]. قيل: إنّها سُمِّيت بذلك لأنّ آدم وحواء تعارفا فيها، وقال آخرون: لأنّ جبريل -عليه السلام- علَّم إبراهيم -عليه السلام- المناسك، وكان يجيب

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص247.
(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص57.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص247.
(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص836.
(5) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص536.
(6) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص836. القول الأول: للضحاك. والقول الثاني: لعليّ رضي الله عنه، وقد سميت عرفة ومِنها عرفات. انظر:
- البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص116.

بعرفت[1]. أو لأنّها مقدسة معظمة كأنّها "عُرِّفت"؛ أي طيبت[2].

وورد هذا اللفظ في القرآن الكريم مرّة واحدة، في قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ﴾ [البقرة/ 198]. فهنا انتقل المعنى إلى الأرض، فصارت للتعارف والتآنس والطمأنينة، ولطيبتها، والإحسان الذي فيها، فاجتمعت فيها كلّ معاني مادة (ع ر ف).

د - الأعراف:

هي ضرب من النخل، وسور بين الجنّة والنّار[3]. ومن الرّياح أعاليها، وكلّ مرتفع من الأرض[4]. فكلّ ما علا عُرِفَ وتميّز من بين المنخفضات. وورد هذا اللفظ في القرآن الكريم في سورة "الأعراف". قال تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَٰهُمْ﴾ [الأعراف/ 48]. قيل: سُمِّي بالأعراف لارتفاعه. وقال ابن عباس: "له عرف كعرف الديك"[5].

و"العُرْفُ" سُمِّي بذلك عند الفرس لتتابع الشَّعر عليه. وارتفاع كلّ شيء كعرف الفرس سُمِّي "عُرْفة"، وجمعها "عُرَف"؛ وهي الأرض منقادة مرتفعة بين سهلتين تنبت. فالعرب من ذلك تُسمّي كلّ ما ارتفع "عُرفاً"، وجمعه "أعراف"[6].

نلحظ من عرضنا للأقسام الثمانية أنّها ترجع إلى الأصل الأول على معنيين؛ الأول دالّ على الطمأنينة والسكون، والثاني دالّ على التّتابع

---

(1) وقد خطّأ الفيروز آبادي من قال -متابعاً الجوهريّ في قوله- إنّ عرفات سمّيت بذلك لتلك الأسباب، بل الأصحّ أنها سمّيت من "عرفة" اليوم.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص247.

(3) الرازيّ، زين الدين محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح**، تحقيق: إبراهيم زهوة، بيروت: دار الكتاب العربيّ، ط1، 2004م، ص213.

(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص836.

(5) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص498.

(6) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص246. انظر أيضاً:
- الأشقر، محمّد سليمان. **زبدة التفسير من فتح القدير**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط1، 1406هـ، ص199.

والتّسلسل. ونزيد عليها التطيّب والزينة معَ لفظ "عَرْف". فنجد "التعارف"؛ وهو مبدأ للتعاون وتعمير الأرض، لا يكون بين الأفراد إلّا أن يكون بينهم طمأنينة، وسكون النفوس لبعضها بعضاً. فالأرواح جنود مجنّدة، ما تعارف منها ائتلف، وما تنافر منها اختلف.

ثمّ نرتقي إلى معنىً ثالث؛ هو التعريف إمّا بالأشياء، وإمّا بالمفردات، وإمّا بالأشخاص. فالتعارف سيولّد التعريف، وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض تتفاوت بقدر معرفتهم ببعضهم بعضاً، والأقرب أشدّ معرفة بقريبه من غيره؛ لأنّ التعريف مساحته هنا أكبر، وفرصته أكثر. فمَن عاشر فرداً أكثر كان أعلم به من غيره. والتعريف قد يسبق التعارف؛ فالتعريف كشف للأمر كيما تدركه النفس، وتطمئن إليه، فيحصل التقارب، ويصاحب المعاشرة والمعاملات الأخطاء في حقّ مَن يعرف، وهذا يجعل المذنب تحت ضغط الشعور بحرقة الذّنب؛ لأنّه يُدرِك ما ارتكبه من خطأ في حقّ الآخر، ويُقِرّ به. فيكون من أعمال الإصلاح التوبة، وهي مسبوقة بالاعتراف، المقتضي الإقرار بمعرفة الخطأ، ومعرفة ما يتبعه من نتائج.

فالله سبحانه عرّف نفسه لعباده، وعرّف لهم مصالحهم، ورزقهم أدوات المعرفة، وحثّهم على التعارف والتعامل بالحسنى. ولأنّه عليم بخلقه، وبأنّهم يخطؤون؛ شرع لهم التوبة، وجعل من شروطها الاعتراف بالذّنب عن معرفة. قال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة/ 102-103].

والاعتراف إقرارٌ باللسان، أمّا المعرفة فمتعلقة بالقلب. والأول أدلّته اللسان، ظاهرٌ بالكلام، خلافاً للنفاق الذي هو اعتقادُ خلاف ما يُظهِر الفرد في المعاملة، وله صور عدّة. وقد بيَّن الله تعالى خطر المنافقين في المجتمع؛ فهم يعمدون إلى مصاحبة المسلمين بوصفهم أهلَ صلاح، ويُعَرِّفون أنفسهم بأنّهم من أهل الإسلام؛ ليطمئن إليهم المسلمون، فيكون خطرهم أشدّ من خطر العدوّ الظاهر؛ لخفاء خطرهم؛ لذا، فقد فضحهم الله سبحانه، وهدّدهم

بالوعيد الشديد. غير أنّ طائفة منهم "اعترفوا" وأقرّوا بجرمهم، فتابوا، فتاب الله عليهم.

نلحظ هنا أنّ الاعتراف كان بما ظهر من الأعمال التي لم تكن موافقة للباطن، والله حاكمهم بما في قلوبهم ففضحهم. أمّا المسلمون فحاكموهم بظواهر أعمالهم، وهذا هو الأصل في التعامل؛ التحاكم إلى الظواهر.

والتعارف يكون على ما ظهر، أمّا الباطن فيوكل إلى الله؛ لذا، نلحظ قوله تعالى مخاطباً نبيه: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾، وقوله سبحانه في سورة أخرى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾؛ أي هذه ظواهرهم، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد/ 30]؛ أي هذا ما لا يمكن معرفته؛ وهو إسرارهم، فلا تُكشَف إلّا عن علم. والتعارف مبنيّ على الظواهر؛ لذا، نقول: نعرف فلاناً، ولا نقول: نعلم فلاناً.

أمّا الاعتراف، فيكون عن معرفة يقينيّة مكتسبة، لا عن علم ضروريّ؛ فهو إقرار، وهو أقرب في الدَّلالة إلى جهل الإنسان من قوله: "أعلم ذنبي". فالخطأ لا يكون إلا عن جهل، ويكون ضدّ المعرفة، أو ضدّ الحِلم، فناسب اللفظُ سياقه.

ثمّ كان من التناسق أن سُمِّي الإحسان والخير من أفعال وأقوال "معروفاً"؛ إذ تصالح الناس على أنّ كلّ ما تعارفوا عليه من خير هو "معروف"؛ لأنّ النفوس السليمة والصالحة تطمئن إليه وبه، "عُرْفاً" بينهم على أنّه إحسان. والعرف في الشريعة هو كلّ ما تصالح الناس عليه من أفعال وأقوال؛ أي عادات وسوالف، فمالم يأتِ في الشّرع ما يحرِّمها فهي على أصلها مُباحة.

وهذا يدخل في باب الحفاظ على ثقافة الشعوب والقبائل، واستمرار هُوِيَّتِها الاجتماعيّة معَ هيمنة الشريعة الإسلاميّة. ومثال ذلك اللباس؛ فهو عنوان على انتماء الشخص، ووسيلة من وسائل التعبير عن الذّات وتقويم الذّوق. ومعَ أنّ الشريعة وضعت أوصافاً عامّة للباس الرّجل والمرأة، وصنَّفت

الحدود والموانع[1]، إلّا أنّ تفصيلات ذلك هي من أمور الدنيا ونحن أعلم بها. فالله تعالى جعل اللباس لتوارى الأجساد وتُستَر العورات، فكلّ شروطه ترجع إلى أصل واحد، هو عدم الفتنة؛ أي الاستحياء، سواء من الرجل أو من المرأة، وهذا يشمل الشكلَ، والمادة، واللون، والحجم، فإذا تحقَّق ذلك كان مشروعاً، وقد ثبت لبس النبيّ لبردة يَمَنِيّة، وعباءة مصريّة. فالمعروف والعرف يحفّزان الناس إلى التزام الحياء والمروءة، والبُعْد عن اللغظ.

ويشير المعنى الثالث إلى وصف مكان بأمر معنويّ؛ إذ سُمِّي موضع من مِنىً بعرفات؛ لمعرفة الخليل -عليه السلام- مناسك الحجّ فيه، وقيل: لتعارف آدم وحواء. و"عرفات" اسم في لفظ الجمع فلا يجمع؛ لأنّ الأماكن لا تزول، فصارت كالشيء الواحد مصروفة؛ لأنّ التاء بمنزلة الياء والواو في "مسلمين"، و"مسلمون"، والنسبة "عَرَفِيٌّ"[2]. كذا سمّى العرب كلّ ما علا "الأعراف"؛ لأنّه يُعرَف من بين ما انخفض حوله.

خلاصة استعمالات لفظ "معرفة في القرآن الكريم:

نخلص من تتبّع استعمالات لفظ "معرفة" في القرآن الكريم إلى الآتي:

أ - ورود المعرفة في القرآن بوصفها إدراكاً مكتسباً، وقد ذُكِرت في مواضعَ عدّة مقرونة بالعلامة الظاهرة؛ إمّا في الوجه فكانت أداة المعرفة "العين"، وإمّا ممّا صدر من قول فكانت أداة المعرفة "الأذن". وأمثلة ذلك في القرآن الكريم كثيرة، منها:

- ﴿تَعۡرِفُ فِي وُجُوهِهِمۡ نَضۡرَةَ ٱلنَّعِيمِ﴾ [المطففين/ 24].
- ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٖ تَعۡرِفُ فِي وُجُوهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡمُنكَرَۖ يَكَادُونَ يَسۡطُونَ بِٱلَّذِينَ يَتۡلُونَ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِنَاۗ﴾ [الحج/ 72].

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين. **جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة**، بيروت: دار ابن حزم، ط3، 1996م، ص119، 125، 137، 161.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص836.

- ﴿وَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعۡرِفُونَهَاۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [النمل/ 93].
- ﴿ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ﴾ [الأحزاب/ 59].
- ﴿وَلَوۡ نَشَآءُ لَأَرَيۡنَٰكَهُمۡ فَلَعَرَفۡتَهُم بِسِيمَٰهُمۡۚ وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾ [محمد/ 30].

ب - وصول المعرفة إلى درجات اليقين، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة/ 146]. قال السعدي: "يخبر تعالى أنّ أهل الكتاب قد تقرّر عندهم وعرفوا محمّداً رسولاً لله وأنّ ما جاء به الحقّ وصدق. وتيقّنوا ذلك كما تيقّنوا أبناءهم بحيث لا يشتبهون عليهم، فمعرفتهم بمحمّد، صلّى الله عليه وسلّم، وصلت إلى حدٍّ لا يشكّون فيه ولا يمترون"[1]، فأكثر مَن يعرف الإنسان أبوه وأمه؛ لأنّهما يرقبانه منذ الصغر حتى يكبر[2]. والعرب تضرب في اليقين هذا المثل: "يعرف الشخص كمعرفته لابنه"؛ لأنّه منه، وأنّ صفاته ونعوته كذا وكذا معرفة لا شبهة فيها[3]. وقد ورد دليل على أنّ هذه المعرفة يقين في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ﴾؛ فالحقّ هو أعلى درجات اليقين، وهو أعلى من الحقيقة؛ لأنّه خير دائماً، وقد تكون الحقيقة شرّاً، وذكرها فيه مفسدة. أمّا الخير فلا يكون إلّا خيراً أو مصلحة.

ت - اقتران ذكر "المعرفة" في القرآن غالباً بما يضادها، وقد سبق بيان ما يضادها لغة، لكنّ القرآن خصّص ألفاظاً دون أخرى، وذكر النكران ضدّ المعرفة. قال تعالى: ﴿يَعۡرِفُونَ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل/ 83]، وقال

---

(1) السعديّ، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2003م، ص58.

(2) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص28.

(3) القرشيّ، أبو الفداء بن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، القاهرة: مؤسسة المختار، ط3، 2002م، ج1، ص125.

سبحانه: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ [يوسف/ 58]، وقال عزّ وجلّ: "أم لم يعرفوا رسولهم فهم منكرون﴾ [المؤمنون/ 69]. ويقابل المعرفة أيضاً الكفر كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾ [البقرة/ 89].

فمعَ أنّ الإنكار جاء بمعنى الجحود في الآية (83) من سورة النحل، فإنّه جاء بمعنى الجهل في الآية (68) من سورة يوسف؛ أي إنّهم لم يتعرّفوا إلى يوسف -عليه السلام- ولم يعرفوه، فهو مجهول عندهم. أمّا في حال النبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- فقد كان إنكار المشركين كذباً وتكذيباً له عليه السّلام.

نلحظ أنّ النظم القرآنيّ لم يحتوِ إلا على ضدّين، هما "النكران والكفر" معَ دَلالة النكران على مفهوم الجهل والاستنكار والكذب، كما أنّ من معاني الكفرِ الكذبُ.

ث - ورود المعرفة في القرآن الكريم على نوعين عند الموحّدين والمشركين: معرفة إقرار، وهي التي اشترك فيها الناس؛ البرّ والفاجر، والمطيع والعاصي، ومعرفة توجب الحياء من الله تعالى، والمحبّة له وتعلّق القلب به والشوق إلى لقائه[1].

ج - أدلّة المعرفة تكون من الوحي والكون، وهي كلّها تؤدّي إلى اليقين. أمّا الوحي ففي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ﴾، والذي عرفوه كان وحياً، عندهم في كتابهم وهو التوراة الذي جاء تصديق ما فيه من الله في القرآن الكريم[2]. وفي الأدلّة العقليّة قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا﴾ [النمل/ 93]؛ معرفة تدلّكم على الحقّ والباطل[3]. بأن تعرفوا دلائل قدرته ووحدانيّته، ولهذا المعرفة بابان؛ لأنّ آياتِ الله

(1) ابن قيّم الجوزيّة، شمس الدين. **فوائد الفوائد**، تحقيق: عليّ بن حسن الحلبيّ الأثريّ، بيروت: دار ابن الجوزيّ، ط4، 1421، ص40.

(2) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص17.

(3) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص582.

نوعان؛ الأول: التفكُّر والتأمّل في آيات القرآن الكريم كلّها، والفهم الخاصّ عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم. أما النوع الثاني: التفكُّر في آياته المشهودة، وتأمّل حكمته فيها وقدرته ولطفه[1].

وفي الأدلّة الحسيّة ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ﴾ [محمّد: 30]. فالأدلة هنا حسيّة بصريّة، وهي سيماء المنافقين من أفعال وعلامات، وسمعيّة تمثّلت في الأقوال.

حـ - على ضوء ما سبق، يمكن تعريف "المعرفة" بأنها المدركات اليقينيّة المحصّلة عن طريق النبوّة أو العقل أو الحسّ. وهي مكتسبة بالنظر والبحث. وخلافها: الإنكار والكفر والجحود والكذب.

وقد صار مناسباً الآن ضَفْرُ مجموعة من الألفاظ التي هي أقرب في الدَّلالة للمعرفة، من مثل: اليقين، الكذب، الإفك، البحث، الكشف، الدراسة، الخبر، البلاغ... وسنقسم الألفاظ على ثلاث مجموعات:

الأولى: درجاتها وما يخالفها، مثل: اليقين، والصدق، والحقّ، والإدراك، والكذب والكفر.

الثانية: كيفيّة اكتسابها: القراءة، والبحث، والدراسة...

الثالثة: طرائق وصولها إلينا: الخبر، والنبأ، والبيان.

أمّا باقي الألفاظ، فسندرسها حال تطرّقنا إلى موضوع العلم وما يقاربه، ثمّ الوحي وما يدور في حقله الدَّلاليّ، ثم الحواسّ وما كان في بابها اللغويّ. وهذا التقسيم فيه صعوبة؛ لأنّ بعض الألفاظ قد تدخل في مجموعات أخرى، لكنّ الهدف هنا تنظيم الألفاظ كي تدرس معَ ما يقاربها في المعنى. وبعض الألفاظ دقيقة المعنى في دلالتها المعرفيّة، ناهيك عن استعمالها للدَلالة عن معنى معرفيّ انفرد به النظم القرآنيّ كنوع من الإعجاز البيانيّ والدّقة في توسيع المفهوم.

---

(1) ابن قيّم الجوزيّة، **فوائد الفوائد**، مرجع سابق، ص41.

2 - مفهوم النكرة

مادة (ن ك ر)، النون والكاف والراء أصلٌ صحيح يدلّ على خلاف المعرفة التي يسكن إليها القلب[1]. وقد (نَكِرَهُ) (نُكْراً) و(نُكُوراً) و(أَنْكَرَه) و(اِسْتَنْكَره): لم يقبله قلبه ولم يعترف به لسانه[2]. و(النَّكْرُ) و(النَّكَارَة) و(النَّكْراءُ) و(النُّكْرُ): الدّهاء، والفطنة، والأمر الصعب الشديد و(المُنْكَرُ) ضدّ المعروف. و(نَكَّرَه) (فتَنَكَّر)؛ أي غيره فتغيَّر إلى مجهول[3].

ورد لفظ "نكر" بمشتقاته في القرآن الكريم في ستة وثلاثين موضعاً أغلبها بلفظ "منكر" حيث كان ضدّ المعروف. كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران/ 110]؛ فحصل من هذه الأمة تكميل أعمالها وأقوالها بالإيمان ولوازمه، وتكميل غيرهم بأمرهم بكلّ خير، ونهيهم عن كلّ شرّ.

فالمنكر هنا كلّ ما استوحشت منه النفوس السليمة، ونفر منه العقلاء؛ لذا اجتمعوا على النّهي عنه[4]. وكلّ ما ورد الشرع بتحريمه فهو منكر. والوجه الآخر هو ورود اللفظ في مقابل المعرفة؛ أي خلافها، من ذلك: قوله تعالى: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ﴾ [الذاريات/ 25]؛ أي: أنتم قوم منكرون، فأحبّ أن تُعَرِّفوني بأنفسكم، ولم يعرفهم إلا بعد ذلك[5]، فكان معنى "منكرون" مجهولون؛ لأنهم ليسوا من أهل البلد، ولم يرهم إبراهيمُ، عليه السلام، من قَبْلُ.

ومثلها في قوله تعالى عن يوسف عليه السلام وإخوته: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص581.

(2) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص327.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص487.

(4) مثال لذلك في قوله تعالى عن إبراهيم -عليه السلام- معَ الملائكة ﴿فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ﴾ [هُود: 70]. فنكِرَهم؛ أي استنكر منهم ذلك، ظنّاً منه أنهم يريدون به شرّاً؛ لأنّ عاداتِهم وأعرافَهم أنّ الضيف إذا لم يأكل فهو يريد إلحاق شرّ بك. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا﴾ [الكهف: 74]؛ أي منكراً وفظيعاً.

(5) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص774.

مُنكِرُونَ﴾ [يوسف/ 58]؛ فيوسف عليه السلام تعَرَّف إليهم وهم رجال وفارقهم على ذلك، أمّا هم فقد عرفوه صبياً، أمّا في وقت لقائهم به فهو رجل يافع تغيّرت ملامحه.

أمّا معنى الجحود، فجاء في قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل/ 83] ينكرونها بأفعالهم القبيحة بعبادة غير الله، وبأقوالهم الباطلة؛ إذ يقولون إنها بشفاعة الأصنام، وإنهم ورثوا تلك النعم من آبائهم، ثمّ قال تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾؛ أي الجاحدون لنعم الله[1].

فمُنْكر، هنا باقٍ على بابه، وهو خلاف المعرفة؛ أي أنهم متجاهلون ويتعاملون معَ نعم الله كأنهم يجهلون مصدرها، وهذا نتيجة الجحود الذي هو من معاني الكفر لا من معاني الإنكار. وعلى معناه قوله تعالى عن سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ نَكِّرُواْ لَهَا عَرْشَهَا﴾ [النمل/ 41]؛ أي غيّروا لها سريرها إلى حال تُنْكِره إذا رأته؛ أي تجهله وتنفي معرفتها به، بل يُشتبه عليها.

ومن تتبّع مواضع اللفظ نلحظ أنه باقٍ على معناهُ اللغويّ؛ أي هوكلّ ما خالف المعرفة التي تسكن إليها القلب، سواء كانت شرعيّة أو عقليّة أو عرفيّة.

3 - مفهوم الكفر

الكاف والفاء والرّاء أصل صحيح يدلّ على معنىً واحد، وهو الستر والتغطية، يقال لمن غطى دِرْعَه بثوب: قد كَفَر درعه والمُكَفّر: الرّجل المتغطي بسلاحه[2].

والكُفْرُ بالضمّ، ضدّ الإيمان، ويفتح كالكَفُور والكَفْران.

وكَفَر نعمة الله، جحدها وسترها. وكَافَرَه حقه: جحده. وكَافِر: جاحد لأنعم الله[3]. والكَافِرُ: الليل المظلم؛ لأنه ستر بظلمته كلَّ شيء، وكلُّ شيء

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص357.
(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص450.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص470.

غطى شيئاً فقد كَفَره. قال ابن السكيت: ومنه سُمّي الكافِرُ لأنه يستر نعم الله عليه[1].

ورد لفظ "كفر" معَ مشتقاته في القرآن الكريم في خمسمائة وثلاثة مواضع، على أربعة أوجه[2]، هي:

أ - الجحود:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة/ 5]، يقول السعديّ: يخبر تعالى أنّ الذين كفروا؛ أي: اتّصفوا بالكفر، وانصبغوا به، صار وصفاً لهم لازماً لا يردعهم عنه رادع، وحقيقة الكفر: هو الجحود لما جاء به الرّسول، أو جَحْد بعضه[3]، ثمّ ذكر تعالى موانع إيمانهم فقال: "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة"؛ أي طبع عليها فلا يدخلها الإيمان لا من القلب ولا من السمع ولا النظر، وهذه طرائق العلم والمعرفة. فكان كفرهم بإنكار حقائق الإيمان ومخالفة المعرفة الحقّة، فعوقبوا بقطع سبل المعرفة الإيمانيّة عنهم.

ب - الإنكار:

كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ﴾ [البقرة/ 89]. فاليهود كذّبوا بالرّسول عليه الصّلاة والسّلام بعدما أقرّوا بوجوده ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمۡ كِتَٰبٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٞ لِّمَا مَعَهُمۡ وَكَانُواْ مِن قَبۡلُ يَسۡتَفۡتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البَقَرَة: 89]. فكان ردّهم على ما عرفوا بالكفر؛ أي إنكار صحّة أن يكون من زعموا أنه سيبعث نبياً فيهم أنه محمّد، ﷺ، معَ أنّ صفاته موافقة لما عندهم في كتبهم.

---

(1) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص279.

(2) الدامغانيّ، الحسين بن محمّد. **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد العزيز سيّد الأهل، بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1977م، ص405-406.

(3) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص28.

ت - البــراءة:

كقوله تعالى عن الشيطان ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُۗ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [إبراهيم/ 25]؛ أي: تبرأت من جعلكم لي شريكاً معَ الله[1].

ث - الإعــراض:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَاۖ﴾ [إبراهيم/ 16]، ثمّ وصفهم ﴿وَٱسْتَفْتَحُواْ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [إبراهيم/ 18]؛ فما كفاهم أن أعرضوا، بل هدّدوا المؤمنين وزعموا أنّ الرّسل على باطل[2].

من تتبّع ألفاظ المفردة في القرآن نجد أنّ معانيها تكاد تنحصر في الجحود والإنكار والإعراض عن الحقّ، وكفر النّعمة، وقد وصِف الكفر بالظلم. ونقيض المعرفة اليقينيّة، وضدّ الإيمان.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - كلّ هذه المعاني جارية على أصل المادّة وهو التغطية؛ لذا نلحظ قاعدة «الجزاء من جنس العمل» جارية في حقّ الكفار؛ فكان عقابهم بالطبع على القلب والسمع والغشاوة على البصر ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفُۢۚ﴾ [البقرة/ 87]؛ أي مغلّفة مغلقة، فهي مغطاة لا يمكن وصول العلم إليها، ولا نفهم كلام الرّسل، فعوقبوا بالطبع عليها.

ب - وصف الكفر بالظلم وحدّد سببه بالجهل والحسد ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦۖ﴾ [البقرة/ 90]؛ فالبغي هنا هو الحسد، أمّا الجهل ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ 102]. وفي آية أخرى قال تعالى: ﴿وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [البقرة/ 98]. وللكفر أنواع وأقسام

---

(1) المرجع السابق، ص400.

(2) مسعود، جبران. **الرائد؛ معجم لغويّ عصريّ**، بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1986م، ج2، ص1247

غير أنها ليست مجال بحثنا؛ لذا نكتفي بما يسعفنا في مجال المعرفة.

4 - مفهوم الإدراك

الدال والرّاء والكاف، أصل واحد، وهو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه. يقال: أَدْرَكْتُ الشيء أُدْرِكُه إدْراكاً، ويقال: أَدْرَكَ الغلام والجارية، إذا بلغا[1]. وتداركوا: لحق آخرهم أوّلهم، واسْتَدْرَك الشيء بالشيء، حاول إدراكه به[2]. والدَرَكَاتُ في النار منازل النار[3]. والدَّرك: الانحطاط إلى الأسفل[4]. والإدراك: اللحوق، يقال: مشيت حتى أدركته، وعشت حتى أدركت زمانه[5]. وأدرك فلان: بلغ علمه أقصى شيء، وأدرك بعقله: فهم[6].

ورد لفظ الدرك في القرآن الكريم في عشرة مواضع على أربعة أوجه[7]، هي:

أ - الإلجام: في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ﴾ [يونس/ 90].

ب - اللحوق: ﴿قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ﴾ [الشعراء/ 61].

ت - الاجتماع: ﴿بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلۡمُهُمۡ﴾ [النمل/ 66]؛ أي اجتمع ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعَا﴾ [الأعراف/ 36]، يعني تجمّعوا.

ث - الرؤية: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ [الأنعام/ 104]، إحاطة الرؤية.

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص404.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص938.

(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص108.

(4) مسعود، **الرائد؛ معجم لغويّ عصريّ**، مرجع سابق، ص667.

(5) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط5، 1992م، ج2، ص1364.

(6) أنيس، إبراهيم، ومنتصر، عبدالحليم، والصوالحيّ، عطيّة. **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربيّة، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1972م، ج1، ص281.

(7) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص172.

فدَلالة اللفظ في القرآن الكريم كانت على أصله اللغويّ وهو اللحاق والتتابع كما في [الأعراف/ 38]، وجاء بمعنى اللحاق لا التبعة[1] في قوله: ﴿لَّا تَخَٰفُ دَرَكٗا وَلَا تَخۡشَىٰ﴾ [طه/ 77]، وبمعنى التتابع في [النمل/ 66]. وأصل ادّارك في الآية من تدارك، فأدغمت التاء في الدال، وأدخلت ألف الوصل ليسلَّم للدال الأولى السكون. فكانت بمعنى تتابع الظنون في علم الآخرة، أو تتابع علمهم بأن كان يوم حسابهم، فبلغوا اليقين إذ عاينوا الحقائق.

فهنا معنى الاجتماع والاختلاط والتداخل بما يُغَيِّب العلم، ويُبين الجهل بالآخرة، بدليل قوله تعالى: ﴿بَلۡ هُمۡ فِي شَكّٖ مِّنۡهَاۖ بَلۡ هُم مِّنۡهَا عَمُونَ﴾ [النمل/ 66]، ولا يصحّ أن يعلموا هذا العلم؛ لأنه من اختصاص الله تعالى[2].

أمّا آية [الأنعام/ 104]، فهي نفي للإحاطة، أي لا تحيط به الأبصار، وإن كانت تراه وتفرح بالنظر إليه، فنفي الإدراك لا ينفي الرؤية، بل يثبتها بالمفهوم، فإنه إذا نفى الإدراك الذي هو أخصُّ أوصاف الرؤية، دلَّ على أنّ الرؤية ثابتة. فلو أراد نفي الرؤية لقال: لا تراه الأبصار أو نحو ذلك. فعُلِم أنه ليس في الآية حجّة لمذهب المعطلة[3].

فمن رأى شيئاً ورأى جوانبه ونهاياته قيل أدركَه، بمعنى أنه أحاط بجوانبه جميعها، فيصحّ: رأيتُه وما أدركه بصري. ولا يصحّ: أدركه بصري وما رأيتُه. فيكون الإدراك أخصُّ من الرؤية[4].

ومنهم من حمل الإدراك في الآية على البصيرة لا الجارحة مع إبقاء دَلالة نفي الإحاطة[5]، وهذا يحتاج إلى دليل. كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا﴾؛ أي تجَمع بعضهم مع بعض في الدَّرَك. والدَّرَك كالدَّرج، لكنّ الدَّرج

---

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص547.

(2) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج20، ص5-7.

(3) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص246.

(4) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص66.

(5) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص25.

يقال اعتباراً بالصعود والدَّرَك باعتبار الحُدور. وفيه قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء/ 145]؛ لذا سمّيت النار بالهاوية[1].

أمّا الدَّلالة المعرفيّة للفظ فهي: حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثّل حقيقة الشيء وحده، من غير الحكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمّى تصوّراً، ومع الحكم بأحدهما يسمّى تصديقاً[2]. فهو يطلق على كلّ فعلٍ للعقل بسيط ومباشر يدرك به الشيء الحسيّ أو الصورة المحفوظة في النفس أو المتخيّلة[3].

قسّمه بعضهم إلى: إدراك باطنيّ، هو معرفة الذات لأحوالها وأفعالها بوساطة الشعور، وإدراك خارجيّ، هو حصول المعرفة بالموضوع بوساطة الحواس، ويرادفه الإدراك الحسيّ[4].

فالإدراك هو تمثيل حقيقة الشيء عند المدرِك؛ أي يشاهد بها ما يُدْرِك. وإدراك الجزئيّ على وجه جزئيّ ظاهر. وإدراك الجزئي على وجه كليّ هو إدراك كُليّه الذي ينحصر في ذلك الجزئي.

والإدراك هو مطلق التصوّر واحد. وأول مراتب وصول العلم إلى النفس الشعور، ثمّ الإدراك ثمّ الحفظ وهو استحكام المعقول في العقل. فالإدراك هو كمال يحصل به مزيد كشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل والبرهان أو الخبر والنقل.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - أدرك بمعنى بلغ أقصى الشيء في العلم وغيره.

ب - في معنى الإدارك دَلالة على الاجتماع والاختلاط والتداخل، بما يُغيِّب العلم ويبرز الجهل.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص175

(2) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص25.

(3) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفيّ**، بيروت: الشركة العالميّة للكتاب، 1994م، ج1، ص560.

(4) يعقوب، محمود. **معجم الفلسفة**، الجزائر: مكتبة الشركة الجزائريّة، 1979م، ص70.

ت - الدَرْك ورد بمعنى التتبع من غير اللحوق [طه/ 77].

5 - مفهوم الدراية

الدّال والرّاء والحرف المعتلّ والمهموز، أمّا الذي ليس بمهموز فأصلان: أحدُهما قصْد الشيء واعتماده طلباً، والآخر حِدَّة تكون في الشيء، أمّا المهموز فأصل واحد: دفع الشيء. فالأول قولهم: ادّرى بنو فلان مكان كذا، أي اعتمدوه بغزو أو غارة. وقال ابن الأعرابيّ: تَدَرَّيْتُ الصيد، إذا نظرت أين هو ولم تره بعد[1].

أمّا قولهم دَرَيْتُه: علمته. وأدْرِي درْياً ودَرْيَة، ودِرْياناً ودِرايَة ودُرِيّاً، علمته، أو بضرب من الحيلة[2]. والأصل الآخر قولهم للذي يُسَرَّح به الشعر: يُدْرى، مِدَرىً؛ لأنه محدَّد.

ويقال تَدَرَّت المرأة إذا سَرَّحَت شعرها[3].

وعلى باب الأول داراه؛ أي لاطفه ولاينه ورفق به واتقاه. والمُداراة هي المداجاة والملاينة[4].

ما يهمنا هنا الوجه الدّال على المعرفة، أي "الدراية" فقد جاء بصغية الفعل مسبوقاً بالنفي أو بصيغة "ما أدراك" و"ما يدريك" إلا في مواضع ثلاثة، فقد سبقت بـ"إن": "وإن أدري"؛ أي ما أدري. وكل ما كان في القرآن من قوله: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ﴾ فقد أدراه[5]، وذلك في ثلاثة عشر موضعاً، فيكون حاصل ورودها في القرآن "16" موضعاً، ومعَ الاشتقاقات الأخرى تسعة وعشرين موضعاً.

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص405.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1282.
(3) أنيس، ومنتصر، والصوالحيّ، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ج1، ص282.
(4) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص108
(5) الفراء، أبو زكريّا. **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد نجاتيّ، ومحمّد النجار، القاهرة: دار الكتب المصريّة، ط1، 1955م، ج3، ص280.

ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ﴾ [الطارق: 2]، وما أشعرك يا محمّد ما الطارق[1]، أمّا قوله: "وما يدريك"، فلم يخبره ولم يُدره. وجاء في ثلاثة مواضع، هي:

﴿وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ [الأحزاب/ 63].

﴿وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى/ 15].

﴿وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾ [عبس/ 3].

ولا يوصف بها الله تعالى، لأنها معرفة مدركة بضرب من الختل كما قال الراغب[2]. وتأتي درى بمعنى عَلِمَ وعَرَفَ بعد أن كان غير عالم، وهذا يحدث عن طريق الإخبار كما في مسائل الغيب، مثل الساعة، أو التجربة كما في [عبس/ 3]، أو الحسّ ﴿قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ﴾ [يونس: 16]؛ أي علموه بسمعهم.

وخلاصة ذلك أنّ الدراية مراتب متفاوتة، قد تكون تامّة وقد تكون ناقصة، واللادراية مذهب من يرى أنّ حقيقة الأشياء ليست في متناول العقل البشريّ، وهو غير مذهب الشكّ الذي ينكر أصحابه العلم بثبوت شيء أو لا ثبوته[3].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الدّراية حصول علم بحيلة وختل؛ لذا كانت في غالب مواضعها في القرآن الكريم منفيّة.

ب - مراتب المعرفة بالدراية متفاوتة، ومصادرها متنوّعة بين الإخبار والتجربة.

ت - لا يوصف الله تعالى بالدراية لاحتمال تداولها بين الزيادة والنقصان.

---

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص141.

(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص168.

(3) يعقوب، **معجم الفلسفة**، مرجع سابق، ص70.

6 - مفهوم الصدق

الصّاد والدّال والقاف، أصل يدلُّ على قوّة في الشيء قولاً وغيره. من ذلك الصَّدْقُ: خلاف الكذب، سمّي لقوّته في نفسه؛ ولأن الكذب لا قوّة له، وأصل هذا من قولهم شيء صَدْقٌ أيْ صلب، والصَّداق: صداق المرأة، سمّي بذلك لقوّته وأنه حقّ يُلزِمُ[1].

ويسمّى كذلك الصَدق: الشِدَّة، والصَّداقة: الصحبة[2]، والمخالَّة للرجل صدِّيق، وللأنثى صِدِّيقَة والجمع أصدقاء، والصِّدِّيق الدائم التصديق[3]. يقال تمر صَادِق الحلاوة: شديدها وهو صادق الحكم: مخلصٌ فيه بلا هوى.

والصَّدْقُ: الكامل من كلّ شيء. والرمحُ: المستوى الصلب، ورجل صَدْق اللقاء: ثبْتٌ فيه.

والصِّدْقُ: مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم[4]، ومِصْدَاق القول حقيقته[5].

ورد الصدق في القرآن الكريم بمشتقاته في مئة وسبعة وعشرين موضعاً في كتب النظائر والوجوه دُرِس لفظ "الصادقين" ولم نجد "صدق"، لكن بتتبع مواضع اللفظ، تجمع لنا معاني من مشتقات وردت في القرآن الكريم، هي:

أ - الصِّدْق: في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ﴾ [الزمر/ 31]، فلمّا ذكر الكاذب والمكذب مع جنايته وعقوبته، ذكر الصادق والمصدق مع ثوابه[6]. فهنا الصدق ذكر مقابلاً

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص36.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص900.
(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص181.
(4) أنيس، ومنتصر، والصوالحيّ، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ج1، ص511.
(5) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج10، ص149
(6) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص690.

للكذب، وكان اللفظ بصيغة المصدر. وهو كتاب الله تعالى الذي جاء به الرّسول ﷺ، فهنا وصف الوحي وشرع الله كلّه بالصدق[1]. وورد بصيغ: صِدْقاً، صِدْقُهم، صِدْق.

ب - صدَّق: وهذا بصيغة الفعل ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الزمر/ 32].

وهنا مثل ما سبقها خلاف الكذب، والتصديق يكون بالاتباع، فلا يسمّى المصدّق مصدّقاً بمجرد اعترافه بصحّة الادعاء، ولكنْ باتباعه للدعوة. بدليل قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الصافات/ 103-105]، فجعله مصدقاً بمجرد العزم وإن لم يذبحه[2]؛ فإبراهيم عليه السلام لمّا رأى الرؤيا لم يُكَذِبها بل صدّقها، لكنْ لم يوصف بالصدق حتى عزم على تطبيقها. وورد بصيغة: مُصَدِّق، صَدَّقْت، المُصَدِّقين، تَصْدِيق، صَدَق.

ت - صَادِق: بصيغة فاعل ﴿وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة/ 22]. فالصّدق هنا كان في الدعوى لكنّ الله تعالى طلب إثباته بالفعل، والمتقون قاموا بما أمروا وانتهوا عمّا حرّم عليهم فوصفوا بالصدق، فكان الالتزام بالشريعة علامة على الصدق. ورد في صيغ: صَادق، صَادِقُون، صَادِقين، الصَادِقات.

ث - أصدق، صَدَق: ﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ فَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾ [الزمر/ 71]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء/ 122]، فالصّدق هنا وصف للقول، وهو بمعنى الوفاء بالوعد في الآية الأولى. وجاء اللفظ بصيغ: أَصْدَق، صَدَق.

ج - الصِدِّيق: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم/ 41]، فالصدِّيق

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص610.
(2) المرجع السابق، ص593.

هو كثير التصديق والقويّ في إيمانه، أو كثير الصدق، وكلاهما يجتمعان في الخليل عليه السلام[1]، غير أنّ الصِدّيق أعلى درجة من الصادق، يلاحظ في قوله تعالى عن إسماعيل: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم/ 54]، وصفه بالصدق مع كون الأنبياء جميعهم كذلك، لكنْ خصّه بالذكر لاشتهاره به وصدقه مع أبيه في تحمّل الذبح[2]، فإبراهيم عليه السلام جمع الله له بين الصدّيقيّة والنبوّة.

والصِدّيق الصادق في أقواله وأفعاله وأحواله، المُصدق بكلّ ما أُمِر بالتصديق به، وذلك يستلزم العلم العظيم الواصل إلى القلب الموجب لليقين[3]. وجمع لإسماعيل بين الرسالة والنبوّة، فالأولى تقتضي التبليغ والثانية تقتضي إيحاء الله له، وإبراهيم عليه السلام أعلى مقاماً من ابنه إسماعيل، فهو من أولي العزم، فكانت صفاته أرفع من صفات ابنه، كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة/ 251]. ورد اللفظ بصيغ: الصِدِّيق، صِدِّيقة، الصِدِّيقون، صِدّيقا، الصِدِّيقين.

حـ - الصَدِيق: ﴿أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾ [النور/ 59]، فالصديق أُذِن له هنا في الأكل من غير إذن؛ لأنّ العادة جرت معه بالمسامحة في الأكل من بيت صديقه، والمصادقة من المحبة والخِلَّة التي تُذْهِب الكلفة وتضفي التسامح بين الأصدقاء. وورد اللفظ بصيغ: صديق، صديقكم، صديقاً.

خـ - الصَّدَقات: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة/ 195]، والصَّدَقة ما أعطي في ذات الله للفقراء. ورد اللفظ بصيغ: الصَّدَقات، صدقاتكم، صدقاتهن، الصدقة.

---

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص400، 401.

(2) المرجع السابق، ص400، 401.

(3) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص467.

د - الصَّدَاق: والصِّداق ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء/ 4]، وهو مهر المرأة. من ذلك نلاحظ أنّ الصدق والكذب أصلهما في القول، ماضياً كان أو مستقبلا، وعْداً كان أو غيره، ولا يكونان بالقصد الأول إلا في القول، ولا يكونان في القول إلا في الخبر دون غيره من أصناف الكلام، ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء/ 127]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء/ 86]، ﴿إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ﴾ [مريم/ 54].

وقد يكونان بالعَرَض في غيره من الكلام كالاستفهام والأمرِ والدعاء.

فالصدق مطابقة القول للضمير والمُخْبَر عنه معاً، ومتى انخرم شرط من ذلك لم يكن صِدْقاً تامّاً، فإمّا أنْ يوصف بالصدق أو بالكذب، أو لا يوصف بأحكامها لعدم كمال المطابقة[1]؛ أيْ مطابقة القول والخبر، فالإنشاء لا يوصف بالصدق ولا بالكذب. والخبر وحده من يسمح فيه بالوصفين أن يقال "مطابقة الحكم للواقع"[2].

وعرَّف بعضهم الصدق بأنه إخبار عن المخبَر به على ما هو به مع العلم بأنه كذلك. وفي قوله تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [المجادلة/ 14]، هذا التقييد دليل على أنّ الكذب يعمّ ما يعلم المُخْبِر عدم مطابقته وما لا يعلم، ولا وساطة بينهما. وهو كلّ خبر لا يكون عن بصيرة المخبر عنه، فيكون افتراء، والافتراء أخصّ من الكذب.

فالصّدق في القرآن كان وصفاً للقول والكلام، وهو مخالف للكذب. لكنْ

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص280.

(2) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص151.

- أي أنّ الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد معاً، فإنْ انعدم واحد منهما لم يكن صدقاً تاماً، بل إمّا أن لا يوصف بصدق، ولا كذب، أي الذي لا قصد له؛ وإمّا أن يقال له صدق وكذب باعتبارين، وذلك إنْ كان مطابقاً للخارج غير مطابق للاعتقاد، أو بالعكس كقول المنافقين ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنَافِقون: 1]، فيصحّ أن يقال لهذا صدق اعتباراً بالمطابقة لِما في الخارج، وكذب لمخالفة ضمير القائل، ولهذا أكذبهم الله تعالى ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنَافِقون: 1]. انظر:
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص556.

في القرآن وصف الفعل كذلك بالصدق؛ إذ جعل دليلاً عليه، فالصّدق في الوعد هو مطابقة الكلام للفعل، والتصديق ورد في القرآن بالاتباع العمليّ؛ لذا لم يوصف إبراهيم عليه السلام بتصديق الرؤيا أول ما أقرّ أنها حقّ، بل حتى عزم على الفعل. ما وصف المنقول صدقاً في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ [الزمر/ 32] فهنا الفاعل هو محمّد ﷺ وأبو بكر رضي الله عنه، وقيل المؤمنون كافة.

فوصف الوحي بأنه "صدق" من قرآن وسنة؛ أي أنّ الأوامر والنواهي وصفت بالصدق لأنّها على استقامة وصلابة منهج، والتصديق بأوامر الله يكون باتباعها.

ورد لفظ الصديق في القرآن الكريم على أنه من علامات المحبّة التي تُذْهِبُ التكلف، بجواز دخول البيت والأكل معهم أو من غيرهم[1]. فصلابة العلاقة واستقامتها تبيح للطرفين ما لا تبيح لغيرها من العلاقات؛ لأنّ الصّدق في المحبّة والأقوال والأفعال يرفع الحواجز بين الطرفين ويتنازل كلّ منهما عن بعض حقوقه للآخر.

أمّا الصدقات فهنا انتقل الوصف إلى الماديّ؛ فكان كلّ مال قُدّم لوجه الله تعالى بنيّة صادقة ومخلصة صدقة. فانتقل المعنى المعنويّ للنيّة إلى المال، وهو من علامات الاستقامة مع الله تعالى والقُرب منه. ثمّ نُقل المعنى إلى العلاقة الماليّة للزواج بين الرّجل والمرأة، فسمّي المال المقدّم للزوجة وهو المهر بالصداق؛ فأخذ معنى الصلابة لينتقل إلى الميثاق بين الزوجين والاستقامة في القصد من الرجل نحو المرأة، فكان صدق الفعل بإعطاء الحقّ المشروع للمرأة.

نخلص إلى بعض النقاط الجامعة لما سلف:

---

(1) ورد عن الأدباء أن من علامة الصديق أن يكون لصديق صديقه صديقاً. وقسّمها بعضهم إلى ثلاث درجات، هي:
1 - الصّداقة القائمة على اللذة. 2 - الصّداقة القائمة على المنفعة. 3 - الصّداقة القائمة على الخير. انظر:
- صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، مرجع سابق، ج1، ص721.

أ - الصّدق هو الكامل من كلّ شيء؛ لذا كان من أوصاف ما نزل على الأنبياء أنه صدق لكماله.

ب - التصديق في القرآن الكريم لا يكون بإقرار صحّة القول فقط، لكن بالالتزام به.

ت - الصّدق في القرآن الكريم في القول هو الإخبار عن مُخْبَرٍ كما هو في الواقع، مع العلم بأنه كذلك ومطابقة الضمير له. فزاد شرط العلم.

ث - الصّدق في القول بمجانبة الكذب، وفي الفعل بإتيانه وعدم الانصراف عنه قبل إتمامه، وفي النيّة العزم والثبات حتى بلوغ الفعل، والصّدق في الذاكرة قوّتها على الحفظ.

ج - الصّديق من صدق النيّة في المحبّة والمعاملة.

ح - الصدقة كلّ مال صدق التوجه به إلى الله تعالى.

7 - مفهوم الحقّ

الحاء والقاف أصل واحد. وهو يدل على إحكام الشيء وصحته. فالحقّ نقيض الباطل، ثمّ يرجع كلّ فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق. ويقال حقَّ الشيء: وجب. قال الكسائيّ: تقول العرب: "إنّك لتعرف الحِقَّة عليك، وتُعْفَى بما لديك". ويقولون: "لما عرف الحِقَّة منّي انكسر"[1]. ويقال: سقط على حقِّ رأسه وحاقِّه: وسطِه، وعند حَقِّ لقاحها: حين ثبت ذلك، والأمر يَحُقُّ ويَحِقُ حقة: وَجَبَ ووقع بلا شكّ[2]. وحَقِيقٌ به ومَحْقُوق به، أي جدير وخليق به والجمع أَحِقَاء ومُحَقَوقُون[3]. وحَقَّ الأمر حَقاً وحِقَةً وحُقُوقاً: صحّ وثبت وصدق. وأحكم وتوسط وشدَّ ووقع[4].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص270.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص874.

(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص81.

(4) أنيس، ومنتصر، والصوالحيّ، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ج1، ص188. انظر أيضاً:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص49.

وورد لفظ الحقّ في القرآن الكريم في مئتين وسبعة وستين موضعاً على أحد عشر وجهاً عند مقاتل وهارون وابن العماد، واثني عشر وجهاً عند الدامغانيّ، وثمانية عشر وجهاً عند ابن الجوزيّ والثعالبيّ. فعند مقاتل[1] وردت الأوجه الآتية:

أ - الله سبحانه وتعالى: قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [المؤمنون/ 71].

ب - القرآن الكريم: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا۟ لَوْلَآ أُوتِىَ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص/ 48].

ت - الإسلام: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الإسراء/ 81].

ث - العدل: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور/ 25].

ج - التوحيد: ﴿بَلْ جَآءَ بِٱلْحَقِّ وَصَدَّقَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات/ 37].

ح - الصدق: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا﴾ [يونس/ 4]، ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ﴾ [الأنعام/ 73].

خ - الوجوب: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ [السجدة/ 13]، ﴿وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ [غافر/ 6].

د - ضدّ الباطل: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحج/ 62].

ذ - المال: ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا فَإِن

---

(1) مقاتل هو: مقاتل بن سليمان بن بشير أبو الحسن، كبير المفسرين، البلخيّ الأزديّ بالولاء، الخراسانيّ المروزيّ؛ اختلف في مولده، رجّح البعض أنه سنة 80هـ بمدينة بلخ، ثمّ تحوّل إلى مَرْو، ثمّ بغداد. كان من كبار العلماء خاصّة في التفسير، وعن الشافعيّ أنه قال: الناس كلهم عيال على ثلاثة: على مقاتل بن سليمان في التفسير وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر وعلى أبي حنيفة في الكلام. وفاته سنة150، وقال الذهبيّ عنه في الحديث: قلت أجمعوا على تركه. انظر:
- الذهبيّ، شمس الدين محمّد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط2، 1402، ج7، ص203.

كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة/ 282].

ر - الأَوْلى: ﴿وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ﴾ [البقرة/ 247]، ﴿فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ﴾ [الأنعام/ 81].

ز - الحظ والنصيب: ﴿فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ [المعارج/ 24]، ﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات/ 19][1].

وزاد الدامغانيّ وابن الجوزي والثعالبيّ[2]:

س - الحاجة: ﴿قَالُوا۟ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِى بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ﴾ [هود/ 79].

ش - البيان: ﴿قَالُوا۟ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ﴾ [البقرة/ 71].

ص- أمر الكعبة: ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ﴾ [البقرة/ 146].

ض- لا إله إلا الله: ﴿لَهُۥ دَعْوَةُ ٱلْحَقِّ﴾ [الرعد/ 14].

ط - المنجز: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ﴾ [التوبة/ 111]، ﴿وَكَانَ وَعْدُ رَبِّى حَقًّا﴾ [الكهف/ 98].

ظ - الجرم: ﴿وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [البقرة/ 61].

بتتبّع أوجه الحقّ نلاحظ أنها متقاربة مع معانيها اللغويّة، فأصله المطابقة والموافقة، كمطابقة رِجل الباب في حقّه (جانبه) لدورانه على استقامة[3]؛ لذا كانت أوجهه كلّها تدور على المعنى الأصليّ:

أ - يقال لمُوجِد الشيء على ما تقتضيه الحكمة ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [الحج/ 60]، فالآية سبقت بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ

(1) البلخيّ، مقاتل بن سليمان. **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، القاهرة: الهيئة المصريّة للكتاب، 1975م، ص175.

(2) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص139. انظر أيضاً:
- الجوزيّ، **نزهة الأعين النواظر**، مرجع سابق، ج1، ص158.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص132.

بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيۡهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٞ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ﴾ [الحج/ 60-61]، يعني: ذلك الذي شرع لكم تلك الأحكام الحسنة العادلة؛ أي صاحب الحكم والأحكام هو الله الحقّ الثابت، الذي لا يزال ولا يزول[1]، فأحكام الله تعالى كانت على ما تقتضيه حكمته جلّ وعلا، وعن حسن تدبير وتقدير.

ب - يقال للمُوجَد بحسب مقتضى الحكمة. ولهذا يقال فِعلُ الله تعالى كلُّهُ حقّ. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ﴾ [الحجر/ 85]، وقال: ﴿وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة/ 41][2].

ت - يقال في الاعتقاد المطابق لِما هو عليه ﴿إِنَّكَ عَلَى ٱلۡحَقِّ﴾ [النمل/ 79].

ث - يقال للفعل والقول الموافق والمطابق لِمَا يجب أن يكون عليه. كما في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي﴾ [السجدة/ 13]؛ فكلام محقّق كلام رصين. فيقال "أَحْقَقْتُ" كذا، أي أثبته "حقًّا" أو حكمتُ بكونه حقّاً، وقوله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ ٱلۡحَقَّ وَيُبۡطِلَ ٱلۡبَٰطِلَ﴾ [الأنفال/ 8] فإحقاق الحقّ على ضربين[3]: أحدهما بإظهار الأدلّة والآيات، أمّا الثاني فبإكمال الشريعة وبثّها في الناس كافة.

فالحقّ اسم فاعل وصفة مشبّهة، مطلق على الواجب الوجود لذاته، وعلى كلّ موجود خارجيّ، وعلى الحكم المطابق للواقع، وعلى الأقوال والأديان والمذاهب، بِعدّ اشتمالها على الحكم المذكور[4]، وعلى الوجهين

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص516.

(2) فالحقّ ما غلبت حججه وأظهر التمويه في غيره، والصواب ما أصيب به المقصود بحكم الشرع. انظر:
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص391.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص133.

(4) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص100.

الأخيرين يقابله الباطل، وعلى الوجه الأول يقابله البطلان. فواجب الوجود هو الحقّ المطلق، كما أنّ ممتنع الوجود هو الباطل المطلق، والممكن الوجود هو بِعدّ نفسه باطلاً، وبالنظر إلى موجبه واجب، وإلى رفع سببه ممتنع وإلى عدم الالتفات إلى السبب وعدم السبب ممكن[1].

أمّا الحقيقة فهي اسم لما أريد به ما وضع له، على وزن فعيلة، من حقّ الشيء إذا ثبت بمعنى فاعلة أي "حقيق"، والتاء فيه للنقل من الوصفيّة إلى الاسميّة كما في العلامة. لا للتأنيث[2].

وفي الاصطلاح هي ما ثبت قطعاً ويقيناً في الواقع[3]، وقيل هي ما به هو هو، أي ماهيّة الشيء[4]؛ ولم ترد في القرآن على وزنها "فعيلة". والفرق بينها وبين الحقّ؛ أنّ الحقّ هو الثابت المطابقة للحكمة، أمّا الحقيقة فهي الثابت المطابق للواقع وإنْ عارض الحكمة فكلّ حقّ حقيقة وليس العكس[5].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الحقّ هو إحكام الشيء وصحته الموافقة للحكمة المطابقة للواقع.

ب - الحقّ من أسماء الله تعالى وصفاته، وهو القرآن والإسلام والعدل. وضدّ الباطل، والأمر المقضِيّ، والمال، والملك، والموجود الثابت،

---

(1) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص390.

(2) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص101.

(3) عقوب، **معجم الفلسفة**، مرجع سابق، ص53.

(4) صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، مرجع سابق، ج1، ص485.

(5) معنى الحقيقة اصطلاحا:- اللفظ المستعمل فيما وضع له أصلاً في الاصطلاح الذي به التخاطب.
- اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل وضع اللغة.
- ما انتظم لفظ معناه، من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل.
- ما يتوقّف عليه قيام الشيء ووجوده. والحقيقة أنواع، منها: الحقيقة الشرعيّة، الحقيقة العرفيّة الخاصّة والعامّة، الحقيقة اللغويّة. انظر:
- سانو، قطب مصطفى. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 2000م، ص181-182.

والصدق، والموت، والحزم، وواحد الحقوق.

ت - وجوه الحقّ في القرآن الكريم كلّها تدور على أصل المطابقة والموافقة.

ث - والحقّ مطلق على واجب الوجود لذاته، وعلى كلّ موجود خارجيّ، وعلى الحكم المطابق للواقع وعلى الأقوال والأفعال والاعتقادات.

8 - مفهوم اليقين

الياء والقاف والنون، اليَقَن واليَقِين: زوال الشكّ، يقال: يَقِنْت، استَيْقَنْت وأيْقَنتُ[1]: علمتُ وتحقّقتُ. ويَقْنٌ، مثلثة القاف، ويَقَنَة: لا يسمع شيئاً إلا أيقنه، وكذا مِيقَانٌ ومِيقانَةٌ. وربما عبّروا عن الظنّ باليقين وعن اليقين بالظنّ[2].

وورد لفظ اليقين في ثمانية وعشرين موضعاً على أربعة وجوه[3]، هي:

أ - الصّدق والتصديق: وردفي الآية: ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ [النمل/ 22]، يعني بخبر صدق، ومثلها في البقرة والمائدة والجاثية: ﴿وَبِٱلْأَخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة/ 3].

ب - الموت: في قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ [الحجر/ 99]، ﴿حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ﴾ [المدثر/ 46]، يعني الموت.

ت - العيان: في قوله تعالى: ﴿عِلْمَ ٱلْيَقِينِ﴾ [التكاثر/ 7].

ث - العلم: في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا﴾ [النساء/ 156].

فاليقين في القرآن هو ما أَلِفت العربيّة أنْ تعبّر به عن التحقّق وإزالة الشكّ

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص653.

(2) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص357.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص504. انظر أيضاً:

- الجوزيّ، أبو الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن محمّد. **نزهة الأعين النواظر**، تحقيق: محمّد عبدالكريم كاظم الراضي، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط3، 1987م، ص571.

والإدراك الواثق الذي لا يلتبس بِوَهْمٍ أو ظنٍّ أو تخمينٍ أو ارتياب. ولِما فيه من معنى التحقّق وإزالة الشكّ لا يوصَف الله تعالى بأنه يتيقن[1]؛ لأنّ اليقين هو العلم بالشيء بعد الشك فيه؛ وذلك بعد أن تكثر الدلائل، وتتوافق وتتطابق فتصير سبباً لحصول اليقين، على سبيل الثقة؛ لذا كان كلّ يقين علماً، وليس كلّ علم يقيناً[2].

واليقين فوق المعرفة والدراية وأخواتها، فيقال ﴿عِلۡمَ ٱلۡيَقِينِ﴾ ولا يقال "معرفة اليقين" وهو سكون الفهم مع ثبات الحكم، ويقال علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين وبينها فروق[3]. قال تعالى: ﴿كَلَّا لَوۡ تَعۡلَمُونَ عِلۡمَ ٱلۡيَقِينِ لَتَرَوُنَّ ٱلۡجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيۡنَ ٱلۡيَقِينِ﴾ [التكاثر/ 5-7]، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلۡيَقِينِ﴾ [الواقعة/ 95]. فأعلى درجات اليقين ﴿حَقُّ ٱلۡيَقِينِ﴾، وهو محض اليقين وخالصه[4]، ثمّ ﴿عَيۡنَ ٱلۡيَقِينِ﴾ وهو اليقين نفسه وقَرَنَه بالمشاهدة[5]؛ فعين اليقين ذاته المشاهد بالأعين، ثمّ ﴿عِلۡمَ ٱلۡيَقِينِ﴾؛ أي علماً يصل إلى القلوب علماً حقيقيّاً[6].

بتدبر الآيات نلاحظ أنّ ﴿عِلۡمَ ٱلۡيَقِينِ﴾ كان من الناس وهم في الدنيا وهو متاح لهم؛ لأنه من شروط هدايتهم، فلو علموا أنّ ما أمامهم علمٌ يقينيّ يصل إلى قلوبهم لَما ألهاهم التكاثر ولبادروا إلى الأعمال الصالحة، فمعنى الآية: "لو تعلمون ما أنتم صائرون إليه كعلمكم ما هو متيقن عندكم في الدنيا"؛ لأنّ الدنيا تصل علومها إلى درجة علم اليقين.

فتوعد الله - عزّ وجلّ- من انصرفوا عن الآخرة برؤية الجحيم، فإذا

---

(1) الرازيّ، فخر الدين. **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر، 1983م، ج2، ص33.

(2) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص137.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص553.

(4) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص718

(5) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص1584.

(6) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص892.

رأوه كان ذلك "عين اليقين" أي معاينة الحقيقة بصريّاً. ونلاحظ السياق ﴿لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ﴾، أمّا في الواقعة ﴿وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾؛ فالأولى كانت رؤية بصريّة، أمّا الثانية فكانت مواقعة؛ فتيقَّن الكافر بوسائل الإدراك كلّها وليس بالبصر فقط؛ فهو يحسّ بجلده ويرى ويسمع ويَعي بعقله، فكان هذا أعلى درجات اليقين وهو محض اليقين ﴿حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾ وقع بالمباشرة. فالدرجة الأولى ﴿عِلْمَ ٱلْيَقِينِ﴾ كانت بالخبر، والثانية كانت بالرؤية، أمّا الثالثة فبوسائل المعرفة جميعها[1].

وبتدبر أوجه "اليقين" في القرآن الكريم نلاحظ أنها تحتفظ بمدلولها اللغويّ المعجميّ[2].

أ - فدلالته على الموت، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ [الحجر/ 99]، وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ﴾ [المدثر/ 46]. فالأجل إذا حلّ لا شكّ فيه فتحققه ومجيئه يقين يزول معه الشكّ.

ب - التصديق والصّدق إنّما يقع للشخص المتيقّن، ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ [النمل/ 22] وهنا قدم الهدهد لكلامه بعلامات الصّدق وتمام المعرفة، مصدراً ونقلاً؛ فصدَّر كلامه بقوله: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾، فالخبر الذي أحضره الهدهد كان شاملاً لجوانبه كلّها؛ حتى وصف نقله بـ"الإحاطة". وقال لسليمان عندي من العلم ما لم تحط به أنت على علمك الواسع وعلوّ درجتك[3]. كما أنّ

---

(1) وهناك أقسام أخرى قبل "علم اليقين"، منها: "خبر اليقين"، ثمّ "دلالة اليقين"، ثمّ "مشاهدة اليقين"، هي توصل إلى "علم اليقين".

(2) ورد اليقين في القرآن في مرتبة أعلى من الإيمان وأدنى من التعقل بعدّ أهله، فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَفِى خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الجاثية: 3-5]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجَاثِيَة: 13]، فالآيات ينتفع بها من آمن بها فيرتقي إلى درجة اليقين فتزكو عقولهم وتزداد معارفهم فيزداد تفكيرهم.

(3) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص574.

علمه ليس ناقصاً أو مبتوراً، إنّما إحاطة بجميع ما يُحتاج إليه في مثل هذه الأخبار، فمعلوماته كاملة متكاملة، ثمّ وصف علمه بـ"النبأ" وهو الخبر خطير الشأن[1]؛ أي إعلام بخبر مهم، كالإنذار وهو إعلام بِشَرٍ وخطر محدق. فالنبأ هو الخبر المتنقّل من مكان إلى آخر. ثمّ وَصَف النبأ بـ"اليقين" أي الصادق[2] المتأكّد منه، فتصديرات الهدهد كلّها لموقفه الخطير أمام سليمان عليه السلام، ممّا جعله يستحضر معاني اليقين والمصداقيّة جميعها للمعرفة التي سيطلع عليها سليمان؛ ذاك كله ليثبت صدقه ويقدّم عذر غيابه، الذي لا بدّ له أن يرتقي في مقام الاستدلال إلى درجة "السلطان المبين"[3] أي قويّ الدَّلالة ظاهر الحجّة، فهو قطعيّ الثبوت وقطعيّ الدَّلالة.

فاليقين كان هنا بمعنى الصدق؛ لذا احتاج إلى أوصاف تزيد من درجة المصداقيّة، بدليل قول سليمان كما في الآية: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [النمل/ 27].

ت - وجاء بمعنى العلم التام في ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا﴾ [النساء/ 107]، إنّما حكموا تخميناً ووهماً[4].

فاليقين هو العلم الذي لا شكّ فيه، أو اعتقاد الشيء أنه كذا مع اعتقاد عدم خلاف ذلك، أو هو مطابقة الواقع وغير ممكن للزوال[5].

فالقيد الأول جنس يشمل الظنّ في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ﴾ [البقرة/ 247]، فهؤلاء موقنون بلقاء الله، لكنّ علمهم عن وساطة لا عن معاينة، والقيد الثاني يخرج الظنّ، كما في قوله تعالى عن

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص497.
(2) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص1044.
(3) كما في الآية: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَا۟ذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [النَّمل: 21].
(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص575.
(5) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص290.

أهل الشك: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء/ 156]، أمّا القيد الثالث فيخرج الجهل كما في قوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ [الذاريات/ 20]، والقيد الرابع يخرج اعتقاد المقلد المصيب ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة/ 4]. فاليقين هو علم يطمئن إليه القلب ويسكن لصحته ويقرّ بحقيقته؛ لذا يقال: يَقُنَ الماء في الحوض، إذا استقر فيه[1].

ث - جاء اليقين بمعنى المعاينة والمشاهدة والمباشرة، بما اصطلح عليه "علم العيان" كما في [التكاثر/ 5-7] على سبيل التخصيص بما يخرج اللفظ عن مدلوله الحقيقيّ، وهذا الأمر لا يتّضح إلا من خلال الحكم على اللفظ في السياق لتتّضح دلالته في الاستعمال الحقيقيّ أو المجازيّ.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

- اليقين في القرآن الكريم هو ما أَلِفت العرب أن تعبّر به عن التحقق وإزالة الشكّ والإدراك الواثق.
- اليقين درجة فَوْق المعرفة والدراية ومراتبها؛ لذا هو من صفات العلم.
- درجات اليقين ثلاث، هي: علم اليقين: هو ما علم بالسماع أو الخبر أو القياس؛ وعين اليقين: هو ما شوهد وعوين بالبصر؛ وحق اليقين: هو ما علم بالمباشرة.
- لا يوصف الله تعالى باليقين؛ لأنه علم سبقه شكّ، ثمّ توافرت الأدلّة لزوال ذلك الشكّ[2].

---

(1) المرجع السابق، ص290.

(2) ننبّه هنا أنّ التعليل هذا ليس هو الأصل في نفي الصفة عن الله سبحانه؛ لأنّ صفات الله تعالى توقيفيّة لا مجال للعقل فيها، فلا نثبت لله تعالى من الصفات إلا ما دلّ الكتاب والسنة على ثبوته. قال الإمام أحمد: لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه =

- كلّ يقين فهو علم، وليس كلّ علم يقيناً.

9 - مفهوم الكذب

الكاف والذال والباء، أصل صحيح يدلُّ على خلاف الصّدق. وتلخيصه أنه لا يبلغ نهاية الكلام في الصّدق. وكَذَّبه نسبه إلى الكَذِب. وكَذَب عليك الأمر، وجب عليك[1]. وله مشتقات عدّة، منها: كِذْبة، وكَذْبَة، كِذَاب، كِذَّاب، ويقال كاذِب وكَذَّاب وتِكِذَّاب ومَكْذَبانَةٌ، وكُذُبْذُبان، والأُكْذُوبة، والكُذْبى والمّكْذُوب، والمِكْذَبَة، والكَذوب.

والمَكْذُوبَة: المرأة الضعيفة[2]. وكَذَبَ لبن الناقة، أي ذهب[3]. وكَذَبَت العين: خانها حِسُها وكَذَب الرأي: توهم الأمر بخلاف ما هو به. وكَذَبَتْهُ نَفْسُه: مَنَّتْه بغير الحقّ. وكَذَب إذا حَصَل على العدوّ جَبُنَ في القتال.

ويأتي بمعنى الخطأ؛ لأنه يشبهه في عدم الصواب. وإن افترقا من حيث النيّة والقصد[4].

ورد لفظ الكذب في القرآن الكريم في مئتين وواحد وخمسين موضعاً، على ستة أوجه[5]، وهي:

= به رسوله، لا يتجاوز القرآن والحديث. ولإثبات الصفات لله سبحانه ثلاث طرائق:
أولاً: التصريح بالصفة ﴿إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ﴾ [يُونس: 65].
ثانياً: تضمّن الاسم لها مثل الغفور متضمّن للمغفرة.
ثالثاً: التصريح بفعل أو اسم فاعل ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طٰه: 5]. انظر:
- كواري، كاملة. **المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى وصفاته العلى للعلامة محمّد بن صالح العثيمّين**، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2002م، ص211-212.

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص428.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص129.
(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص275.
(4) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج5، ص3841.
(5) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص401، 402.

أ - النفاق: في قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة/ 10]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون/ 1].

ب - القذف: ﴿وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [النور/ 7].

ت - الرد: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الواقعة/ 2]؛ أي ليس لها راد.

ث - الجحود: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ [النجم/ 11].

ج - التكذيب: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ﴾ [ق/ 5].

ح - الافتراء: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر/ 57].

فالكذب هو إخبار بما لا يطابق الواقع[1]. فيكون الكذب متعلقاً بالقول، وعلى وجه أخص بالخبر دون سائر صيغ الكلام[2]. ونجد في القرآن الكريم وصف الله تعالى النفاقَ بالكذب، فكان معنى الكذب واقعاً على الحال؛ فحالهم من أقوالهم وأفعالهم يخبر بخلاف ما في ضمائرهم وعكس ما يَقِرّ في قلوبهم، فالنفاق إظهار الخير وإبطان الشر، ويدخل في هذا الاعتقاديّ منه والعمليّ. والأول هو ما ذكر في الآية وهو مخرج من الملة. فالمنافقون يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، فأكذبهم الله ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة/ 10]، ثمّ وصفهم تعالى بالخداع وهو من سلوكات النفاق، بأنْ يسلك الفرد وجهة وهو يريد أخرى ليتمكّن من مقصوده. بعدها وصفهم بأنهم مرضى القلوب، ففي القلوب الشكّ والشبهات والشهوات المُرْدِية. ثمّ ختم كل تلك الصفات بقوله تعالى ﴿بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾، فادعاؤهم الإيمان حالاً ومقالاً كان كذباً وخلافاً لواقعهم.

ثمّ نجد الله تعالى يتوعّد من كذبوا عليه يوم القيامة. وهؤلاء ادعوا بأنّ لله شركاء وصاحبة وولداً، لكن إذا أجرينا عليهم تعريف الكذب الأول، ففي مفهوم الآية التباس؛ إذ فُقد شرط وهو مطابقة القول للاعتقاد فهم اعتقدوا

---

(1) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص210.

(2) فالكذب إخبار عن شيء بخلاف ما هو عليه مع العلم بحقيقته وواقعه. انظر:
- مسعود، **الرائد؛ معجم لغويّ عصريّ**، مرجع سابق، ج2، ص1232.

ذلك اعتقاداً جازماً؛ لذا لا يصحّ التعريف اللغويّ عليهم بأنْ يوصفوا بالكذب، بل يوصفوا بالخطأ أو الضلال. لكن في آية أخرى قال تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [المجادلة/ 14]، وفي هذا القيد يشمل الكذب ما يعلم الكاذب أنه كذب وما لا يعلم، فيكون خلافه وهو الصدق إخباراً عن المخبَر به على ما هو به مع العلم بأنه كذلك. فالكاذب على الله قال عنه بغير علم وهذا من أكبر الكبائر بل هو أكبرها. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران/ 75]، وهذا أعْظم من القول على الله بغير علم. أمّا ما بقي على بابه فكان في قوله تعالى عن قاذف المحصنة ﴿وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [النور/ 7]؛ أي يزيد في الخامسة مع الشهادة المذكورة، مؤكداً تلك الشهادات بأنْ يدعو على نفسه باللعنة إنْ كان كاذباً، فإذا تمّ لِعَانُه سقط عنه حدّ القذف[1]. فالكذب هنا كان: فيما رَمَاهَا به من الزنى[2].

نجد أنّ التكذيب -وهو وصف للقول بالكذب- كان للسان والقلب والفعل. فالأول: ورد في قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا﴾ [النبأ/ 35]؛ أي كَذِباً، وهي لغة يمانيّة فصيحة[3]. والثاني: وهو بالقلب في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ [النجم/ 11]؛ أي لم يتوهّم ولم يَرُدَّه. ففؤاد محمّد عليه الصلاة والسلام صادق، فتكون عينه أصدق، وهذا هو المعتاد عند البشر[4].

وأمّا الثالث: في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الواقعة/ 2]؛ أي مكذبة، وقوعها لا شكّ فيه؛ لأنها قد تظاهرت عليها الأدلّة العقليّة والسمعيّة، ودلّت عليها حكمته تعالى[5].

وقد وردت صيغ للكذب في القرآن الكريم، منها:

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص534.
(2) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص457.
(3) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج5، ص3841.
(4) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص701.
(5) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص796.

أ - الإكْـذَاب: فـي قـولـه تـعـالـى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ﴾ [يوسف/ 115]، قالت عائشة رضي الله عنها: استيأس الرسل ممّن كَذَّبوهم جاءهم نصر الله. وتقرأ بالتخفيف وهي عند عاصم وحمزة والكسائيّ: كُذِبُوا. روي عن ابن عباس: كانوا بشراً. قال أبو منصور: إن صحّ هذا عن ابن عباس فوجهه عندي والله أعلم أن الرسل خطر في أوهامهم ما يخطر في أوهام البشر من غير أن حَقَّقُوا تلك الخواطر ولا ركنوا إليها، ولا كان ظنّهم ظنّاً اطمأنوا إليه، ولكنّه كان خاطراً يَغْلِبُه اليقين، وهذا متجاوز عنه.

ب - كَاذِبَة: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الواقعة/ 2]؛ أي ليس يردّها شيء. كما تقول حَمْلَةُ فلان لا تَكْذِب؛ أي لا يَرُدُّ حملتَه شيء. وهي مصدر، فهي اسم وضع موضع المصدر.

ت - كِذَّابا: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا﴾ [النبأ/ 35]؛ أي لا يكذب بعضهم بعضاً، وهي لغة يمانيّة فصيحة، ووردت كذا في قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا كِذَّابًا﴾ [النبأ/ 38].

ث - كذب: في قوله تعالى: ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍۚ﴾ [يوسف/ 18]؛ لأنّ يعقوب عليه السلام لمّا رأى القميص قال: كذبتم، لو أكله الذئب لمزّق قميصه.

قال الفراء: بدم كذب، معناه مكذوب، والعرب تقول للكذب مكذوب وللضَّعف مضعوف، وللجلد مجلود، فيجعلون المصادر في كثير من الكلام مفعولاً[1].

فالكذب هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو مع العلم به، وقصد الحقيقة. فخرج بالأول الجهل، وبالثاني المجاز[2]. وهو يعلم ما يعلم المخبر

(1) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص685.
(2) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص768.

عدم مطابقته، وما لا يعلم بدليل التقييد في قوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾، بقوله: ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران/ 78]. ويستعمل "الكذب" كوصف غالباً في الأقوال، والحقّ يكون في المعتقدات.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - يقال "الكذب" في المقال والفِعال والاعتقاد.

ب - قد ينسب "الكذب" إلى الفعل نفسه، كقوله تعالى: ﴿نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ﴾ [العلق/ 16].

ت - ما جاء في القرآن غالبه في تكذيب الصادق نحو ﴿كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾، ﴿قَالَ رَبِّ ٱنصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونِ﴾ [المؤمنون/ 26]، ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌۢ بِٱلْقَارِعَةِ﴾ [الحاقّة/ 4]، ﴿وَكَذَّبُواْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْۚ﴾ [القمر/ 3]، بعدها قال: ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾، ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُواْ عَبْدَنَا وَقَالُواْ مَجْنُونٌ وَٱزْدُجِرَ﴾ [القمر/ 9]، بعدها ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ﴾ [18]، ثمّ ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِٱلنُّذُرِ﴾ [23]، ثمّ ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍۭ بِٱلنُّذُرِ﴾ [33]، وفي الرحمن ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [31] مرة.

ث - كَذَّب، تكذيباً أي أنكر وجحد، أمّا كَذَّبَه فجعله كاذباً في كلامه أو حاله. فالأول متعدٍّ بالباء والثاني بنفسه .﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ [النجم/ 11].

10 - مفهوم الإفك

الهمزة والفاء والكاف أصل واحد، يدلّ على قلب الشيء، وصَرْفِهِ عن جهته. يقال أُفِكَ الشيء، وأَفِكَ الرجل إذا كذب، والإفْك الكذب، وأَفَكْتُ الرجل عن الشيء إذا صرفتَه عنه[1]. المُؤتفكات: مدائن قُلِبت على قوم لوط، والرياح التي تقلب الأرض. وأَفَّك فهو أَفَّاك وأَفيك وأفوك وعنه يَأْفِكُه أفْكا: صرفه وقلبه، أو قلب رأيه[2]. والمأفُوك المأفون وهو الضعيف العقل والرأي[3].

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص65.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص931.
(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص21.

ورد لفظ الإفك باشتقاقه في ثلاثين موضعاً من القرآن الكريم، على سبعة وجوه[1]، هي:

أ - الكذب: في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُواْ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف/ 10].

ب - العبادة الباطلة: ﴿أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ﴾ [الصافات/ 85]؛ أي أتريدون آلهة من دون الله للإفك، والإفك هنا أسوأ من الكذب[2].

ت - ادعاء الولد لله - تعالى عمّا يقولون-: ﴿أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [الصافات/ 151-152].

ث - قذف المحصنات: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ [النور/ 11]، ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُواْ هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [النور/ 12]، ووصف ذلك الإفك بالبهتان ﴿وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور / 16].

ج - الصَّرْف: ﴿يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات/ 9]؛ وفي الأحقاف ﴿لِتَأْفِكَنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا﴾ [الأحقاف/ 21].

ح - التقليب: ﴿وَٱلْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَىٰ﴾ [النجم/ 52].

خ - السحر: ﴿فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الشعراء/ 44].

بتتبّع الألفاظ والأوجه نرى أنّ الإفك في غالب ما ورد كان بمعنى

---

(1) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص33.

(2) مثله في الفرقان ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ﴾ [الفُرقان: 4] فالإفك هنا بمعنى الكذب، والافتراء من أنواع الكذب. لكن يقال إفك مفترى ولا يقال افتراء مأفوك. لأن الإفك إن رجعنا لأصله اللغويّ فهو القلب؛ أي أنّ للقضية أصلاً وصُرفت عنه وغُيّرت الحقائق، غير أنّ الافتراء معناه من القطع العجيب والاختلاق، فكأنّ القضية لا أصل لها وإنما اختلقت من عدم فكان الجمع بين الإفك والافتراء قمّة التكذيب، فيصبح المعنى الكذب المحرّف المختلق.

الكذب، وهو من أسوأ أنواعه، وما وصف به هو الكذب في عظائم الأمور، فوصف الله تعالى ادعاء الشركاء له بأنه إفك وادعاء الولد، والإفك هنا قلب الحقائق الواضحة البينة وهو أشدّ من الكذب فالآية كانت بهذا السياق "ألا إنهم من إفكهم ليقولون ولد الله وإنهم لكاذبون" فإنْ قلنا إنّ الإفك هنا بمعنى الكذب فما فائدة وصفهم به وتكذيبهم هنا؟ فمعنى الإفك القلب والصرف عن الجهة الحقيقيّة للكلام. فوصف ذلك القلب بأنّه كذب.

كما سمّى الله تعالى قذف أمُّ المؤمنين الحَصان عائشة رضي الله عنها بالإفك؛ وذلك لعظم الأمر

وخطورته، ثمّ اتّهم ﴿ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ﴾، ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾، بعدها وصف ذلك الإفك بأنه ﴿بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ وأنّ النيّة من ورائه إشاعة الفاحشة، فقال عن أصحاب الإفك: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [النور/ 19].

فالبهتان هو أن يتهم الآخر بما لم يفعل في غيبته مع علمه بأنه كاذب في ما قاله، فهو من أنواع الكذب، والإفك أشدّ من الكذب، والبهتان أشدّ منه، فكلّ إفك كذب وليس كلّ كذب إفكاً. فالإفك هو الكذب للإضرار بالغير؛ لذا كان كذباً يراد منه سوء؛ لأن الكذب قد يكون لدفع ضرر أو جلب منفعة، لكنّ الإفك للإضرار بالغير؛ لذا اتهم الله تعالى في الآيات عصبةَ الإفك بسوء القصد؛ إذ إنهم يبغون إشاعة الفاحشة في المؤمنين. والبهتان كذب متعمد باطله محيّر وعجيب؛ لذا وُصف الإفك بأنه كذلك ولم يرد العكس، غير أنّ الإفك قد يفقد أحد شروط الكذب وهو اليقين، فالكاذب متيقّن من خلاف الواقع لكلامه، أمّا الأفاك فهو يقلب الحقائق ويصرف وجهها حتى لا يُتَيَقَن بأنّ كلامه خلاف الواقع؛ لذا قال الله تعالى عنهم: ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ فمع عدم علمهم بأنه كذب وصف الله ما تناقلوه بأنه إفك، ثمّ وصفه بأنه كذب؛ وذلك بسبب توافر الشرطين: قلب الحقائق مع صرف القصد، والكلام بغير علم. وقد عَدَّه الله تعالى من الكذب، وإن كان لغة يشترط العلم -كما أسلفنا في مفهوم الكذب-، لكن مفهوم الكذب في القرآن يتناسق مع هذا كله.

ونجد أنّ السحر وصف بأنه إفك، قال تعالى: ﴿فَأَلْقَوْاْ حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُواْ بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ ٱلْغَٰلِبُونَ فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الشعراء/ 43-44]. أمّا في طه ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓاْ إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيْدُ سَٰحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه/ 67-68]، فقبلها قال تعالى عن سحرهم: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه/ 66]، فهنا حَدَثَ قَلْبٌ للصورةِ الحقيقيّةِ للحبال[1]. فلو أردنا أن نفسّر "يأفكون" يكذبون؛ لِما وقع المعنى على ما يُقاربه، لكنّ الواضح أنّ الإفك كان هنا القَلْبَ بالتخييل؛ فيبقى على أصله اللغويّ. ومن معاني السحر أنه يصرف القلوب إليه[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الإفك هو الكذب المراد به السوء، عن علم أو عن غيره.

ب - الإفك أشدّ من الكذب، والبهتان في السوء أشدّ منه.

ت - الإفك يدلّ على قلب الأمور وصرفها عن جهتها الأصليّة، وهذا أغلب ما ورد في القرآن الكريم.

---

(1) والسحر يقع على هيئتين الأولى تحوّل الصورة في العين ﴿فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: 116]، أمّا الهيئة الثانية فهي أن يتحوّل الجنيّ على هيئة ترى، لكن ليست صورته الحقيقيّة وهذا ثابت في قصة تعلم أبو هريرة آية الكرسي من الشيطان حين تصور في هيئة شيخ يريد السرقة. وهنا مع موسى كان السحر للأعين لذا قال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ﴾ [طه: 66]. لكن لمّا ألقى موسى لم يسحر السحرة، فهم يرون سحرهم على حقيقته -حبالاً- فما أتى به موسى حقيقة لا سحراً ولا قلباً للحقيقة، لأنهم لا يتأثّرون بالسحر ويميّزون بينه وبين ما هو حقيقة؛ لذا علموا أنّ ما معَ موسى ليس لبشر أن يقدر عليه لخبرتهم بعلم السحر، بل ما أتى به موسى لا يكون إلا من عند ربّ البشر الخالق لكلّ شيء من عدم كما وقع مع موسى؛ لذا وصفوا من آمنوا به "بالربوبيّة" أولاً؛ لأنّ الخلق من صفات الربوبيّة، فالسحرة لم يقولوا آمنّا بموسى نبيّاً رسولاً، إنّما قالوا: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الأعراف/ 121-122] وفرعون قال عنه الله: ﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ﴾ [طه: 71] فهم علموا أنّ ما أتى به موسى ليس من عنده ولا قدرة له ولا لأحد من البشر بمثله.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص405.

ث - الافتراء أشدّ من الإفك، لأنّ الإفك قد يكون له أصل، أمّا الافتراء فهو مُختلق لا أصل له وهو عجيب.

11 - مفهوم الافتراء

من "فرى" الفاء والراء والحرف المعتل: عظْم الباب، وقَطْعُ الشيء. ثمّ يفرَّع منه ما يقاربُه؛ من ذلك: فَرَيتُ الشيء أفرِيه فَرْيا، وذلك قَطْعُك له لإصلاحه. قال ابن السكّيت: فرى، إذا خَرَز وأفريتُه إذا أنت قَطَعْتَه للإفساد ومن الباب: فلان يَفْرِي الفريَّ، إذا كان يأتي بالعجب، كأنه يَقْطع الشيء قطعاً عجيباً[1]. وفرَّاه، أفراه، وفرى الكذب: اختلقه؛ والفِرْيَة: الكذب[2].

وأَفْرَى الأديم قطعه على جهة الإفساد؛ وفَرَاه قطعة على جهة الإصلاح[3].

ورد لفظ الافتراء في القرآن الكريم في ستين موضعاً، لم نجد أوجهاً لها في كتب الأوجه والنظائر، لذا تتبعنا صيغه، فكانت كالآتي:

أ - افتراء للكذب: وردت هذه الصيغة في آيات عدّة، منها: ﴿فَمَنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [آل عمران/ 94]، وقوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۖ وَكَفَىٰ بِهِۦٓ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء/ 50]، وفي الآيات جميعها ورد بعد لفظ الافتراء لفظ الكذب؛ فالافتراء غالباً لا يكون إلا للكذب، بمعنى اختلاقه مع احتمال اللفظ للكذب، فمجرد أنه اختلاق دلّ على مخالفته للحقيقة، غير أنّ من معانيه الإتيان بالعجب، كأنه يقطعه عن أصله وحقيقته. لكنّ شرط العلم ناقص؛ لذا أضيف الكذب، فقد يكون بعضه ليس كذباً؛ أي عن جهل.

ب - افتراء الإثم: كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء/ 47].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص351.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص132.
(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص246.

ت – افتراء القرآن: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس/ 37]، ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [هود/ 13]، ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [يوسف / 111].

ث – الأمر العظيم العجب: ﴿قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا﴾ [مريم/ 26].

ج – افتراء السحر: ﴿قَالُوا۟ مَا هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرًى﴾ [القصص/ 36].

ح – افتراء الإفك: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ مُّفْتَرًى ۚ﴾ [سبأ/ 43].

خ – افتراء البهتان: ﴿وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ﴾ [الممتحنة/ 12].

بتتبّع مواضع اللفظ نلاحظ أنه غالباً ما يُجَرُّ معناه إلى غيره بحرف المعنى "على"، كما أنّ الافتراء هو خلاف الصدق [يوسف: 111] و[هود: 13] وغيرها. فالفريّ الإتيان بالعجب كالتقطيع، وقد يكون للإصلاح، والإفراء للإفساد، والافتراء فيهما[1]؛ لذا كان غالبُ موارده في القرآن أنه عُلق بقرينة تدلّ على الإفساد بأنْ جعل الافتراء إما للكذب، أو الإثم، أو الإفك، أو البهتان، أو السحر، أو الظلم.

فالافتراء هو العظيم من الكذب؛ لذا يقال لمن عمل عملاً فبالغ فيه: إنه يفري الفِري. ومعنى افترى: افتعل واختلق ما لا يصح أن يكون، وما لا يصح أن يكون أعمّ ممّا لا يجوز أن يقال وما لا يجوز أن يفعل[2].

من خلال الآيات الواردة نفهم أنّ الافتراء هو أعظم درجات الكذب؛ لأنّ درجاته كلّها ألحقت به فكان الافتراء للبهتان والإفك والكذب. وهذا راجح؛ لأنها كلّها ذات أصل إلا الافتراء، فهو كلام لا أصل له.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص380.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص154.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الفري للإصلاح، والإفراء للإفساد، والافتراء فيهما، وفي الإفساد أكثر استعمالاً في القرآن.

ب - استعمل الافتراء في القرآن في الكذب والإفك والبهتان والشرك والظلم.

ت - الافتراء هو أعظم الكذب وأعلى درجاته.

12 - مفهوم البهتان

الباء والهاء والتاء أصل واحد، وهو كالدهش والحيرة[1]. والبهتان: قال عليه ما لم يفعل، والبَهيتَةُ: الباطل الذي يُتَحَيّر من بطلانه. والبَهتُ: الأخذ بغتة، والانقطاع، والحيرة[2]. وبَهِتَ: دهش وتحير. وأفصح منها بُهِت بالضم[3]. وهو بمعنى أُخِذَ بالحجة فشَحَب لونه، يقولون ثوب باهت، ولون باهت؛ أي شاحب، والبهتان: الكذب المفترى[4].

ورد لفظ البهتان مع اشتقاقاته في ستة مواضع، على أربعة أوجه[5]، هي:

أ - الزنا: ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُۥ﴾ [الممتحنة/ 12]؛ أيْ لا يُلْحِقْنَ بأزواجهن غير أولادهم، قاله ابن عباس والجمهور[6]، فالبهتان هنا الافتراء على الزوج بالولد[7].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص159.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص148.

(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص42.

(4) أنيس، ومنتصر، والصوالحيّ، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ج1، ص73.

(5) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص79.

(6) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص1429.

(7) قول الدامغانيّ أن المراد بالبهتان هنا الزنا فيه نظر فالآية كانت **(ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن)** فالنهي عن الزنا كان مصرحاً به قبل النهي عن البهتان المفترى، فلا يكون نهيان عن شيء واحد في سياق واحد. =

ب - الكذب: قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور/ 16]، يعني كذب صريح.

ت - المال الحرام: ﴿أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء/ 20].

ث - الدهشة والخسران: ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾ [البقرة/ 258].

فالبهتان كان معناه في القرآن الكريم شاملاً لمعاني الباطل والكذب والدهشة والحيرة. وورد في آية الممتحنة أنّ الأولاد المنسوبون لغير آبائهم من طرف الزوجات هم البهتان المفترى. فوصف البهتان بالافتراء؛ أي أنّ الزوجات نسبن لأزواجهن ما لم يفعلوا، وفي الآية البهتان أشدّ من افتراء الكذب؛ لأنّ الافتراء متعلق بقائله وما يخصه، لكنّ البهتان يتعدّى إلى الغير، فالأول كذب لا يتعدّى، والثاني كذب على الغير. فيكون كلّ بهتان افتراء وليس كلّ افتراء بهتاناً. وعرف بعضهم البهتان بأنه الكذب المفترى. أمّا في آية النور فبَيِّن أنه اتهام الغير بما لم يفعلوا في حال غيابهم، وبمعنى الباطل المحيّر والمثير للدهشة بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ فالتسبيح هنا كان للتعجب من أولئك الذين جاءوا بالإفك[1]. ووُصف الإفك بأنه مبين ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [النور/ 12]؛ أيْ كذب مكشوف. لأنه قلب للحقائق الواضحة. في حين وصف البهتان بأنه عظيم؛ لأنه باطل ذُكر بغتة فحارت معه العقول واندهشت القلوب فكان تأثيره عجيباً حتى إنّه وقع فيه قوم كرام.

كذا وصف البهتان بأنه عظيم فسبق بقوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور/ 15]، أمّا الإفك فكان تِبْيَانه بطلب الشهادة من أربعة شهداء. كما وصف أخذ مالٍ بغير حقّ بالبهتان والإثم، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ

= لكن البهتان هو اتهام الغير بما لم يفعل. وهنا كان مفترى؛ أي مكذوب بأن تلد المرأة فتأخذ ولداً تستبدل به الجارية فكأنها قطعت الولد من نسبه وأوصلته بزوجها فنسبت له ما لم يفعل وما ليس منه.

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص459.

ٱسۡتِبۡدَالَ زَوۡجٖ مَّكَانَ زَوۡجٖ وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗا فَلَا تَأۡخُذُواْ مِنۡهُ شَيۡـًٔاۚ أَتَأۡخُذُونَهُۥ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء/ 20]، فكان معنى الكلام: أتأخذونه مباهتين آثمين. فكان بمعنى المباهتة؛ أيْ إثارة الدهشة والحيرة بفعل هذا الباطل، فقد فسر الزجاج البهتان هنا بالباطل[1]. قال القاضي أبو يعلى: وإنما خصّ النهي عن أخذ شيء ممّا أعطى بحال الاستبدال وإن كان المنع عاماً، لئلا يظنّ ظانّ أنه لما عاد البضع إلى ملكها، وجب أن يسقط حقّها من المهر، أو يظنّ ظانّ أنّ الثانية أولى بالمهر منها لقيامها مقامها[2]. فكان هذا الحكم باطلاً محيّراً، يبهت من يسمعه؛ لذا وصفه الله تعالى بأنه إثم وظلم بيِّن واضح[3].

كذا نجد في القرآن الكريم وصف من أخذ بالحجة، فتغيّر وجهه من الدهشة والحيرة في الردّ بأنه مبهوت والفاعل بَهَت وهو بُهِت "فبُهت الذي كفر"، وكان سياق الآية ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة/ 257]. فانتقال إبراهيم عليه السلام من الحجة الأولى إلى الثانية وترك نُصرة الأولى كان لإدراكه ضعف فهم المخاصم؛ لذا كانت الحجة الثانية محيّرة ولم يجد مجادله جواباً للرد.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - البهتان هو الباطل المُحَيِّر.

ب - البهت هو التَحيّر والاندهاش.

ت - البهتان هو رمي الغير بالباطل.

---

(1) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص268.

(2) المرجع السابق، ص268.

(3) والبهتان هو من أفحش الكذب، لأنه إذا كان عن قصد فهو إفك. انظر:
- الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص154.

ث - البهتان هو الكذب المفترى.

ج - البهتان من أعلى درجات الكذب، هو أن يكذب الرجل على من يعلم غيبته ويعلم أنه كاذب.

13 - مفهوم السحر

السين والحاء والراء، أصول ثلاثة متباينة:

أحدهما عضْوٌ من الأعضاء، والآخر خَدْعٌ وشِبهه، والثالث وقت من الأوقات. فالعضو السَّحْر: وهو ما لَصِق بالحُلقوم والمريء من أعلى البطن، ويقال هي الرئة. ويقال له السُّحْر والسَّحْر والسَّحَر.

أمّا الثاني فالسِّحْر، قال قوم: هو إخراج الباطل في صورة الحق، ويقال هو الخديعة. ويقال المُسَحَّر الذي جُعل له سَحْر ومن كان ذا سَحْر لم يجد بُداً من مطعم ومشرب.

أمّا الثالث فالوقت فالسَّحَر والسُّحَرة، وهو قبل الصبح، وجمع السَّحَر أَسْحَار[1].

وفي القاموس: السِّحْر: كلّ ما لَطُفَ مأخذُه ودَقَّ، و"إن من البيان لسِحراً معناه -والله أعلم- أنه يُمدح الإنسان فيصدق فيه حتى يصرف قلوب السامعين إليه، ويذمه فيصدق فيه حتى يصرف قلوبهم عنه أيضاً. والمَسْحُور المُفْسَد من الطعام والمكان لكثرة المطر أو من قلة الكلأ[2].

والسَاحِر العالم. وقد سَحَرَه: خدعة، وكذا إذا عَلَلَه[3].

ورد لفظ السحر في اثنين وستين موضعاً، على خمسة أوجه[4]، هي:

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص589.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص405.

(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص148.

(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص232.

أ - العلم: في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَ ٱلسَّاحِرُ﴾ [الزخرف/ 49].

ب - الكذب: ﴿وَإِن يَرَوْاْ ءَايَةً يُعْرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر/ 2].

ت - أخذ العين: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ﴾ [الأعراف/ 116].

ث - المجنون: ﴿وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان/ 8].

ج - الصرف عن الحقّ: ﴿فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون/ 89].

ذكر أهل اللغة أنّ السحر في الأصل عبارة عمّا لَطُفَ وخفي سببه، والسَّحْر بالنصب هو الغِذاء لخفائه ولُطف مجاريه، وكذلك الرئة وما تَعَلَّقَ بالحلقوم، وهذا يرجع أيضاً إلى معنى الخفاء[1].

أمّا في القرآن الكريم فقد جاء دالاً على ما يخفي سببه ويُتَخيَّلُ على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع قال تعالى: ﴿قَالَ أَلْقُواْ فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف/ 116]، ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه/ 66]؛ يعني مَوَّهوا عليهم حَتى ظَنُّوا أنّ حِبالهم وعصيهم تسعى.

وهذا الاقتدار على خداع الناس واستمالة قلوبهم لا يتأتى إلا لمن كان متقدماً في المهارة والعلم، ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ﴾ [الشعراء/ 34]، وهذا ما سوغ مجيء السحر بمعنى العلم في الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَ ٱلسَّاحِرُ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ﴾ [الزخرف/ 49]، فالساحر هو العالم[2].

والسحر هنا هو إخفاء الظاهر أو سببه بما يؤدي إلى الشيء والخداع فيه. وعدم الوضوح في الدعوة يتناقض مع مبادئ الدين الإسلاميّ؛ لأن ذلك يجعل الحقّ يتداخل مع الباطل، وهذه الدَّلالة العرفيّة للسحر جعلته مذموماً في [الأعراف/ 116] و[طه/ 66].

والسحر يقال على معان:

---

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص94.

(2) الجوزيّ، **نزهة الأعين النواظر**، مرجع سابق، ص303.

أ - الخِداع وتخييلات لا حقيقة لها نحو ما يفعله المشعوذ بصرف الأبصار عمّا يفعله لخِفة يده، وما يفعله النَمَّامُ بقول مزخرف عائقٍ للأسماع، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعۡيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسۡتَرۡهَبُوهُمۡ﴾.

ب - استِجلاب مُعاونة الشيطان بِضرب من التَّقرُّب إليه كقوله تعالى: ﴿هَلۡ أُنَبِّئُكُمۡ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٖ﴾ [الشعراء/ 221-222][1].

فالسحر مزاولة النفوس الخبيثة لأفعال وأحوال يترتّب عليها أمور خارقة للعادة يتعذّر معارضتها[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - السحر كلّ ما لطف مأْخَذُه ودقّ وخفى.

ب - غالبُ ما ورد فيه السحر في القرآن كان مذموماً فيه، وهو مزاولة النفوس الخبيثة لأفعال يترتب عليها خوارق.

14 - مفهوم القراءة

الأصل: "قَرَى" و"قَرَأ" القاف والراء والحرف المعتل أصلٌ صحيح يدلّ على جمع واجتماع. وإذا هُمِز هذا الباب كان هو والأول سواء. قالوا: ومنه القرآن، سمّي بذلك لجمعه الأحكام والقصص وغير ذلك[3]. وأمّا أقْرَأَتِ المرأة، فيقال أنه من هذا أيضاً، لأنها تكون كذا في حال طُهرها، كأنها قد جمعت دمها في جوفها فلم تُرْخِه[4]، وقال ناس أنّ القِرْءِ من الأضداد فيعني الطهر والحيض[5]. ومن الباب: القارِئَة وهو الشاهد. ويكون قَرَأَه، قَرْءاً وقِراءَةً وقُرْءاناً، فهو قَارِئ من قَرَأَةٍ وقُرَّاء وقارِئيين، وصحيفة مَقْرُوءة ومَقْرُوَّة ومَقْرِيَّة.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص232.
(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص510.
(3) في اشتقاق اسم "القرآن" خلاف ليس هذا موضعه.
(4) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص396.
(5) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص207.

وقارَأَه مُقارَأة وقِراءً: دراسه، وتَقَرَّأ: تَفَقَّه[1]. وقَرَأ عليه السلام يَقْرَؤُه عليه وأَقْرَأَه إياه: أبلغه، والقَرْءُ: الوقت، والحُمَّى، والغائب، والبعيد، والحيض، والطهر، وقوافي الشِعر[2].

وورد لفظ قرأ بصيغه في القرآن الكريم في حوالي سبعة عشر موضعاً من غير كلمة "القرآن، والقِرْءِ، والقرية"، وجاء لفظ القرآن في سبعين موضعاً. فقد جاء إطلاق لفظ "القرآن" على كلام الله تعالى المخصوص المنزّل على محمّد ﷺ في ثمانية وستين موضعاً، وجاء في موضعين بدلالته اللغويّة بمعنى القراءة في القيامة ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة/ 17-18]. والإقراء من الله عزّ وجل هو تعليم ونَقْشٌ للمقروء في قلب نبيّه ﷺ، وقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ [الأعلى/ 6]؛ أي سنعلمك يا محمّد، أو سيقرؤه جبريل عليه السلام[3].

وتقع المعرفة لمن يقرأ اطلاعاً أو حفظاً أو تذكراً، وتعتمدُ مرتبتها في العلم على إحاطة الشخص بما هو مكتوب قراءة عامة أو بإمعان. فقد ذكر بني إسرائيل وهم قرأة الكتاب، ووصفوا بأنّ العلم قد جاءهم بقراءة التوراة عن أمر محمّد عليه الصلاة والسلام في نبوته، وعلِموا من قراءتهم عِلماً راسِخاً بصحة ما أنزل الله تعالى على نبيّه ﷺ ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس/ 94].

والقراءة ضَمُ الحروف والكلمات بعضهما إلى بعض في الترتيل. ولا يُقال لكلّ جمع، فلا يُقال قرأتُ القوم إذا جمعتهم، كما لا يقال للحرف الواحد إذا تُلي قراءة[4]. من ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص49.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج5، ص3563.
(3) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص253.
(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص400.
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص703.

ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل/ 98]، ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء/ 14]، ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء/ 45]، ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَٰبَهُمْ﴾ [الإسراء/ 81]، ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق/ 1].

فقد حدّدت الآيات أنّ القراءة تكون للكتابة أو للمحفوظ. ووجَّه الله تعالى نبيّه عليه السلام إلى الاستعاذة قبل قراءة القرآن الكريم، والبسملة قبل القراءة، فالقراءة تكون بالاستعانة بالله وعلى منهج الله الخالق والمعلم للإنسان ما لم يعلم.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - القراءة ضمُّ الحروف والكلمات حال التلفظ بها.

ب - تقع المعرفة لمن يقرأ اطِّلاعاً، أو حفظاً، أو تذكّراً.

ت - تعتمد مرتبة القراءة في العلم على إحاطة الشخص بما هو مكتوب.

ث - القراءة تكون ذات غاية عالية إن كانت بالاستعانة بالله وعلى منهج الله المُشرع لعباده.

15 - مفهوم الدراسة

الدال والراء والسين، أصل واحد يدلّ على خفاء وخفض وعفاء. فالدَّرْس الطريق الخفيّ، ويقال دَرَس المنزّل: عفا. ودَرَسَت الحنطة وغيرها في سُنبلها إذا دستها.

وهذا محمول على أنها جعلت تحت الأقدام. كالطريق الذي يُدْرس ويمشى فيه، ومن الباب دَرَسْتُ القرآن وغيره، وذلك أنّ الدّارس يتتبع ما كان قرأ، كالسالك للطريق يتتبعه[1].

وفي القاموس: الكتاب يَدْرُسُهُ دَرْساً ودِرَاسَة: قرأه، كأَدْرَسَهُ ودَرَّسَهُ.و

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص403.

المِدْرَس: الكتاب. والمِدْراس: الموضع يُقرأ فيه القرآن[1]. كذا المَدْرس مكان درس الكتب[2].

وورد لفظ درس في القرآن الكريم ست مرات بصيغة الماضي والمضارع وكذلك المصدر. فالدِّراسة من الدَّرس. ودَرَسَ الشيء: بقي أثره، ومنه درس الكتاب ودرسْتُ العلم؛ أي تناولت أثرَه بالحفظ، ولما كان تناول ذلك بمُداومة القراءة عُبِّر عن إدامة القراءة بالدَّرس[3]. قال تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَٰبٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ [الأنعام/ 156]؛ أي تقرءون ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ﴾؛ أي عن قراءتهم[4]. وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام/ 105]، هنا وجوه مختلفة في قراءة: "درست، دارست"، إلا أنّ مدلولها لا يتجاوز موضوعنا، فقد فُسِّر بقرأت وتخلقت أو تعلَّمت، ودرس بمعنى كرّر القراءة إذا تعدّى، أمّا إذا كان لازماً فبمعنى بَلَى ومحى[5].

وقيل إنّ اسم "إدريس" مشتق من درس، وسمّي بذلك لكثرة دراسته لكتاب الله تعالى، قال الزمخشري: "وهو غير صحيح لأنه لو كان إفعيلاً من الدَّرس لم يكن فيه إلا سبب واحد وهو العلميّة، فامتناعه من الصرف دليل العجمة ويجوز أن يكون معنى "إدريس" في تلك اللغة قريباً من ذلك[6]. وقال الفيروز آباديّ: وإدريس النبيّ ﷺ ليس من الدراسة كما توهمه كثيرون لأنه أعجميّ، واسمه: خَنُوخُ أو أخْنوخُ[7] بخاءين معجمتين بوزن مفعول[8].

---

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص544.
(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص828.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص174.
(4) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج2، ص594.
(5) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص62.
(6) المرجع السابق، ج2، ص513.
(7) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص544.
(8) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص108.

فالدراسة أكثر من مجرد القراءة، بل هي مداومتها وتتبع آثارها ودقائقها بالحفظ، وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمۡ تَدۡرُسُونَ﴾ [آل عمران/ 79]؛ فالأول عِلْمُ الكتاب، والثاني تناول أثره بالحفظ ومداومة القراءة. ومثلها قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ وَٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۗ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [الأعراف/ 169] فهم تركوا العمل بالميثاق وقد درسوا الكتاب فكان تركهم عن علم لا عن جهل، وهذا أعظم ذنباً[1].

وفي القلم ﴿مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ أَمۡ لَكُمۡ كِتَٰبٞ فِيهِ تَدۡرُسُونَ﴾ [القلم/ 36-37]، فجعل الله تعالى طريقة استخراج الأحكام بالدراسة؛ أي بإمعان القراءة ومداومتها. فكانت حجة الدراسة أقوى من حجة القراءة؛ لأن الدراسة تدلّ على تكرار القراءة وتتبّع دقائق المعاني.

نخلص على نقاط جامعة لما سلف:

أ - الدراسة تتبّع آثار العلم بالحفظ.

ب - الدراسة مداومة القراءة والتعمّق في المقروء إلى آثاره.

ت - من شروط استنباط الأحكام الشرعيّة دراسة الكتب السماويّة.

16 - مفهوم التحصيل

الحاء والصاد واللام أصل واحد منقاس، وهو جمع الشيء، ولذلك سمّيت حوصلَة الطائر، لأنه يجمع فيها. ويقال حَصَّلت الشيء تَحْصِيلا، وزعم ناس من أهل اللغة أن أصل التحصيل استخراج الذهب أو الفضة من الحجر أو من تراب المعدن، ويقال لفاعله المُحَصِّل[2]. والحاصل من كلّ شيء: ما بقي وثبت وذهب ما سواه. حَصَل حُصُولاً ومَحْصُولاً والتحصيل تمييز ما يحصل، والاسم: الحصيلة وتحَصَّلَ: تجمّع وثَبَتَ[3]. وتحصيلُ الكلام ردّه

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص220.
(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص298.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص984.

إلى محصوله؛ أي إلى بقيته[1].

ورد مرة واحدة في القرآن الكريم بصيغة المبني لِمَا لَمْ يُسَمَّ فاعله، للتخصيص، في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [العاديات/ 9-10]؛ أي ميّز ما في الصدور[2]. إيذاناً بكشف المستور وإظهار المطويّ المضمر؛ وذلك لأنّ التحصيل بمعنى الجمع، والتمييز والتبيين، وأصله من استخراج الذهب من حجر المعدن[3]. على قول، وعلى آخر أنّ أصله من الحوصل حوصلة الطير، أي الحوض وهو مستقر الماء في عُمقه الأقصى، والتحصيل تمييز ما يحصل؛ أي هو أمر يترتب عليه أمر آخر كنتيجة له أو سبب فيه. تحصيل انتقلت دَلالته من مجرّد الجمع إلى حِفظ العلوم وتلقيها حتى استعمل تخصيصاً من غير قرينة لفظيّة[4].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - التحصيل إخراج اللب من القشور كإخراج الذهب من حجر المعدن؛ أي إظهاره.

ب - حاصل الشيء ومحصوله: بقيته.

ت - التحصيل هو الجمع والتمييز والتبيين، بكشف المستور وإظهار المطويّ المضمر.

17 - مفهوم الإحصاء

من حصوى، الحاء والصاد والحرف المعتل، ثلاثة أصول: الأول المنع، والثاني العَدُّ والإحاطة، أمّا الثالث فشيء من أجزاء الأرض. فالأول:

---

(1) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص78.

(2) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج32، ص28.

(3) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج4، ص241.

(4) فالتحصيل هو إخراج شيء من باطن آخر، فكلّ ما وصف بأنه محصّل ضمناً هو مستور أو مخفيّ بشيء آخر، فيستخرج منه كاستخراج البُرِّ من التبن أو اللُّبّ من القشور، فهو يفيد إظهار الثاني من باطن الأول.

الحصو، وهو المنع. والأصل الثاني: أحصيت الشيء، إذا عَدَدْته وأطقْته. والأصل الثالث: الحصى، وهو معروف، يقال أرض مَحْصَاة، إذا كانت ذات حصى، وقد قيل حَصِيت تحصي[1]. وأحصَاه: عَدَّه أو حفظه، أو عقله. وسمّي العقل الوافر: حَصِيٌّ[2].

ورد لفظ الإحصاء باشتقاقاته في أحد عشر موضعاً، على أربعة وجوه، هي:

أ - القدرة والطاقة: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم/ 34]، و[النحل/ 18]؛ أي لا تطيقوا إحصاء عددها ولا القيام بشكرها[3].

ب - العدد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ﴾ [الطلاق/ 1].

ت - الكتاب: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس/ 12]؛ أي كتبناه في اللوح المحفوظ.

ث - الحفظ: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف/ 49].

فمعنى الإحصاء العدُّ والحصر والضبط والإحاطة والحفظ والكتابة[4]، وكلّها تحتفظ بالدَّلالة اللغويّة التي نلحظ فيها معنى الاستقصاء والاشتمال للأشياء التي نحن بصددها. فالإحصاء بذلك هو الإحاطة بالشيء، والعَدُّ أو إحاطة العِلم باستقصاء العدد[5]. فالإحصاء التحصيل بالعدد، يقال أحصيتُ كذا وذلك من لفظ الحصا واستعمال ذلك فيه من حيث إنهم كانوا يعتمدونه بالعَدّ كاعتمادنا فيه على الأصابع، قال تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجنّ/ 28][6].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص299.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1274.
(3) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج13، ص227.
(4) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص487، 526 .
(5) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج5، ص164.
(6) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص127.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - معنى الإحصاء العد والحصر والضبط والإحاطة والحفظ والكتابة.

ب - من معاني الإحصاء الفهم والعقل.

18 - مفهوم التقدير

من قدر، القاف والدال والراء أصل واحد يدلّ على مبلغ الشيء وكُنهه ونهايته. وقَدَرتُ الشيء أَقْدِرُه وأَقْدُرُه من التقدير وقدَّرته أُقَدّره وَالقَدْر وَالقَدَر هو قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها لها. وقُدْرَة الله تعالى على خليقته: إيتاؤهم بالمبلغ الذي يشاؤه ويريده[1].

والتقدير تدبير الأمر وقياس الشيء بالشيء. والتّرْوِيَة، والتفكيرُ في تسوية أمر، والتهيئة والتوقيت[2].

ورد اللفظ بصيغ عدّة في مائة وستة وأربعين موضعاً، على ستة أوجه[3]، هي:

أ - العظمة: في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الزمر/ 64]؛ أي حقّ عظمته.

ب - القتر: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُۚ﴾ [الرعد/ 26]؛ أي يقتر ويضيق.

ت - القوّة: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ [البلد/ 7]؛ أي لن يقوى على عقوبته أحد.

ث - التصوير: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات/ 23]؛ أي صورنا فنعم المصورون، يعني في الأرحام. وعلى وجه هو التوقيت لقوله قبلها: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [المرسلات/ 21-22].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص388.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص460.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص372.

- جَعَل: ﴿وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ﴾ [يونس/ 5]؛ أي القمر جُعِل منازل لنعلم عدد السنين والحساب.
- علم: ﴿وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ﴾ [المزمل/ 18]؛ أي يعلم مقاديرهما[1].

والذي يهمنا هنا هو التقدير من قدَّر بمعنى حَدَّدَ وقضى وتَمَهَّل وتروّى في الأمور جميعها، وعالجها بتدبير وتهيأ لها جيّداً، والتقدير: التدبير المحكم؛ قال تعالى: ﴿وَقَدِّرۡ فِي ٱلسَّرۡدِۖ﴾ [سبأ/ 11]؛ والتقدير في حقنا يرجع إلى الظنّ والحسبان ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ﴾ [الأنعام/ 91][2]؛ أي ما عرفوا الله تعالى في مجازاته المؤمنين بالثواب، والكافرين بشدّة البطش والعذاب.

أمّا في حقه تعالى فالتقدير لا معنى له إلا العلم به والإخبار عنه؛ لأنه تعالى يعلم بتدبيره المحكم كلّ ما ظهر وما بطن من جزئيات الكون بمقاديرها الدقيقة غير المدركة لنا، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ [الفرقان/ 2]. فالقَدْرُ والتقدير تبْيِينُ كَمِّية الشيء، يقال قَدَرْتُه وقَدَّرْتُه وقَدّره بالتشديد، أعطاه القدرة. يقال قَدّرَني الله على كذا وقوّاني عليه، فتقدير الله الأشياء على وجهين أحدهما بإعطاء القدرة، والثاني بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة[3]. وعلى هذا قوله تعالى: ﴿قَدۡ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيۡءٖ قَدۡرٗا﴾ [الطلاق/ 3]؛ أي على سبيل الوجوب أو الإمكان بإعطاء القدرة عليه، في قوله ﴿وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قَدَرٗا مَّقۡدُورٗا﴾ [الأحزاب/ 38][4].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - تقدير الله تعالى على وجهين بإعطاء القدرة أو بجعل الأشياء على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة.

ب - التقدير في حقّ البشر يرجع إلى الظنّ والحسبان.

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص854.
(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص244.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص396.
(4) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص707.

ت - التقدير في حقّ الله يرجع إلى العلم بمبلغ الشيء وكُنهه.

19 - مفهوم البحث

الباء والحاء والتاء أصل واحد، يدلّ على إثارة الشيء. قال الخليل[1]: البَحْثُ طلبك شيئاً في التُّراب، والبحث أن تسأل عن شيء وتستخبر، تقول: استَبْحِث عن هذا الأمر، وأنا أَسْتَبْحِثُ عنه، وبَحَثْتُ عن فلان بَحْثاً. وأنا أَبْحَث عنه، والعرب تقول: "كالباحث عن مُدْية". يُضْرَبُ لمن يكون حَتْفُه بيده. قال: والبَحْثُ لا يكون إلا باليد، وبالرِّجل: الفحص، ويقال بَحَث عن الخبر؛ أي طلب عِلْمَه[2]. وتَبَحَّثَ: أي فَتَشَ. ومَبَاحِثُ البَقَرِ: القَفْرُ أو المكان المجهول[3]، والبَحثُ: بذل الجهد في موضوع ما، وجمع المسائل التي تتّصل به، كذا يقال: عن ثمرة هذا الجهد ونتيجته. وعن المَنْجَم يُبْحث فيه عن المعادن[4].

ورد لفظ بحث في قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة/ 31]، فالبحث هو طلب الشيء تحت التراب وغيره. وبحث في الأرض حفرها[5]. قال أهل اللغة: البحث يدلّ على إثارة الشيء، والبحث لا يكون إلا باليد، وهو بالرِّجْل الفحص. والبَحْثُ -كذا- الحيّة العظيمة؛ لأنها تبحث في التراب، والبُحُوث: الإبل؛ لأنها تبحث التراب بأخفافها. وسورة براءة تسمّى "البُحُوث"؛ لأنها بحثت عن المنافقين وأسرارهم[6]. ثمّ نقلت دلالتها

---

(1) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهديّ الأزديّ اليحمديّ؛ أبو عبدالرحمن. من أئمة اللغة والأدب؛ وواضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحويّ. ولد سنة 100 بالبصرة؛ وتوفي بها سنة 170. له كتاب "العين"، "معاني الحروف". انظر:
- الزركليّ، **الأعلام**، مرجع سابق، ج2، ص314.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص109.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص164.

(4) أنيس، ومنتصر، والصوالحيّ، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ج1، ص40.

(5) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص245. قال الكفويّ: الفحص: طلبٌ في البحث، وكذا التفتيش. المحاولة: طلب الشيء بالحيلة. المزاولة: طلب الشيء بالمعالجة.

(6) الهرويّ، أبو منصور محمّد بن أحمد بن الأزهر الأزهريّ. **تهذيب اللغة**، تحقيق: أحمد عبد الرحمن مخيمر، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 2004م، ج1، ص483

من إثارة التراب باليد إلى التفتيش عن الأمور بعد إثارتها وكشفها. والبحاثة: الذي يبحث عمّا يطلب فيه، وسُمِّيت سورة التوبة بذلك من باب إضافة الموصوف إلى الصفة[1].

ثمّ خصّصت دَلالة البحث بالكشف والتقصّي في العلوم؛ لأنّ البحث يظهر الخفيّ ويبدّد المستتر الكامن. والبحث عرفاً هو إثبات النسبة الإيجابيّة أو السلبيّة من المعلّل بالدلائل، وطلب إثباتها من السائل إظهاراً للحقّ، ونفياً للباطل. وللبحث أجزاء ثلاثة مرتبة بعضها على بعض، هي: المبادئ، والأواسط، والمقاطع، هي المقدمات التي تنتهي الأدلّة والحجج إليها من الضرورات والمسلمات، مثل الدّور والتسلل[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - كلمة بحث نُقلت دلالتها من إثارة التراب باليد إلى التفتيش عن الأمور لكشفها.

ب - تخصّصت دَلالة البحث بالكشف والتقصّي في العلوم.

ت - البحث يظهر الخفيّ ويبدي المستتر الكامن.

20 - مفهوم الكشف

الكاف والشين والفاء أصل صحيح يدلّ على سَرْوِ الشيء عن الشيء، كالثوب يُسْرى عن البدن. والكَشَف: دائرة في قُصَاص النّاصية، كأنّ بعض ذلك الشَّعْرِ ينكشف عن مَغْرِزِه ومَنْبِته. ويقال تكشَّفَ البرق إذا ملأ السماء[3].

وتَكَشَّف: ظهر، والكاشِفَة: الإظهار، ورفع شيء عمّا يواريه ويُغطيه[4].

---

(1) زاير، عادل عبدالجبار. **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربية**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م، ص218.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص245.

(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص445.

(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص849. انظر أيضاً:
- الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص278.

ورد لفظ الكشف في القرآن الكريم في عشرين موضعاً، جميعها تدلّ على الإظهار. وبه تقع معرفة ما تتجلّى أمام الأبصار بالتنبه، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق/ 22]. الذي كان في الدنيا: يعني رفعنا الحجاب الذي كان بينك وبين أمور الآخرة واليوم بصرك حادٌ نافذ الإبصار لما كان يخفى عنه في الدنيا[1]، فأريناك ما كان مستوراً عنك في الدنيا، وأظهرناه لعينيك، فزالت الغفلة عنك[2]، فحصل بذلك الكشف العلم اليقين. فالكشف: رفع الشيء عمّا يُواريه ويغطيه، ومنه الكاشفة، وهو من المصادر التي جاءت على وزن فِاعلة في القرآن، قال تعالى: ﴿أَزِفَتِ ٱلْآزِفَةُ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ كَاشِفَةٌ﴾ [النجم/ 57-58]. بمعنى الانكشاف، فهي لا تنكشف إلا بإقامة الله تعالى إياها، فإذا غشيت الخلق شدائدها وأهوالها لم يكشفها أحد ولم يرُدَّها، ولا كاشف لعلمها غير الله، فلا عالم بها إلا هو[3]. كذا يقال عن زوال الغم انكشاف الغمّ وغيره[4]، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام/ 17]، ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام/ 41]، ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ﴾ [النمل/ 62].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الكشف هو الإظهار والبيان ورفعك الشيء عمّا يواريه ويغطيه.

ب - يقع العلم بالشيء عند الكشف عنه، سواء أمسبوقاً بجهل كان أم لا.

---

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص690.

(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ص112.

(3) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص1368.
وتأنيث **(كاشفة)** كقوله: ﴿فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٍ﴾ [الحَاقَّة: 8] يريد: من بقاء. والعافية والباقية والناهية كلّها في معنى المصدر. وقال غيره: تأنيث **(كاشفة)** على تقدير: نفس كاشفة.

(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص434.

21 - مفهوم النقيب

من نقب: النون والقاف والباء أصل صحيح يدلُّ على فتح في شيء، ونَقَب الحائط ينقُبُه نَقْباً. ومن الباب النَقَابُ العالم بالأمور، كأنّه نَقَّب عليها فاستنبطها. أو العالم بها المنقب عنها. ونَقَبُوا في البلاد: ساروا في النُّقُوب، أي الطريق، طلباً للنجاة من ملاحق. والنقيب: المزمار، ولسان الميزان، وشاهد القوم، وضمينهم، وعريفهم. والنّقيبة: النفس، والعقل، والمشورة، ونفاذ الرأي، والطبيعة، والعظيمة الضرع من النوق. ونَقَّب عن الأخبار: بحث عنها، أو أخبر بها[1]. والمَنْقَبة بوزن المتربَة ضدّ المَثْلبة[2]. والطريق في الجبل، استعير لفعل الكريم لأثره في النفوس[3].

ورد لفظ نقب بصيغه في ثلاثة مواضع على ثلاثة أوجه، هي:

أ - الأمين: قال تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة/ 12].

ب - الطواف: ﴿فَنَقَّبُواْ فِي ٱلْبِلَٰدِ هَلْ مِن مَّحِيصٍ﴾ [ق/ 36].

ت - الخرق: ﴿وَمَا ٱسْطَٰعُواْ لَهُۥ نَقْبًا﴾ [الكهف/ 97].

فالنقيب هو الذي ينقّب عن أحوال القوم ويفتّش عنها من النَّقب بمعنى النَقْب والحفر والفحص وورد بهذه الدَّلالة، ﴿فَمَا ٱسْطَٰعُواْ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقْبًا﴾ [الكهف/ 97]. وقيل النقيب هو الضمين والأمين والكفيل، وقد جاء مرّة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾[4].

وجاء من مادته الفعل "نَقَّبُوا" في قوله تعالى: ﴿فَنَقَّبُواْ فِي ٱلْبِلَٰدِ﴾ [ق/ 36]؛ أي بحثوا وتعرفوا، توغّلوا وطافوا بالبلاد، أو المُراد ساروا في الأسفار، ورأوا فيها من الآثار[5].

---

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص139.
(2) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص326.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص505.
(4) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج26، ص176.
(5) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج28، ص181.

فأصل اللفظ من الحفر، ثمّ نقلت الدَّلالة إلى البحث فسمّي العالم بالنقاب وكلّ رجل فطن ذكيّ الفهم هو نقاب[1]، والتنقيب في البلاد يكون بالتفتيش في أحوال القوم والطواف في أراضيها، والنقيب دون العريف الذي يعرف دخيلة القوم ويعرف مناقبهم، ولأن النقب يكون للوصول إلى الجوف سمّيت النفس النقيبة والعقل والمشورة؛ لأنها كلها تبحث في قلب الشيء ولبّه.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - النقيب والنقاب العالم بالأشياء، والباحث عنها الفطن الشديد القادر على الدخول فيها من غير تكلّف وطلب.

ب - التنقيب البحث والطواف والتوغّل في الأرض لمعرفة آثارها.

ت - من أسماء العقل والرأي النافذ النقيبة.

22 - مفهوم البعثرة

العين زائدة وإنما هو في الباء والثاء والراء[2]، وهي بمعنى نظر وفتش. وبعثر الشيء فرَّقَه وبَدَّده وقلب بعضه على بعض، واستخرجه فكشفه وأثار ما فيه.

والبَعْثَرة غثيان النفس، واللون الوسخ[3]. والبعثرة لم ترد في القرآن إلا في موضعين قال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ [الانفطار/ 4-5]؛ أي قُلِبَ ترابها وأثير ما فيها، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ﴾ [العاديات/ 9]، فالبعثرة هنا ليست مجرد أصل لغويّ للإثارة والإخراج وإن تضمّن معنى بَعَثَ وأثار[4]. ولكن فيه دَلالة إيحائيّة ترتّبت على

---

(1) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج9، ص197.
- وقيل النقاب هو الرجل العالم بالأشياء والباحث عنها، الفطن الشديد القادر على الدخول فيها من غير تكلّف وطلب.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص105.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص352.

(4) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج2، ص261.

ما في الأصل اللغويّ من معنى الانتقال السريع من بعثرة ما في القبور إلى الحساب العسير المحصّل لِما في الصدور وتعلم به كلّ نفس، ﴿مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾، وجاء الفعل في الآيتين مبنيّاً للمجهول صرفاً للذهن إلى الحدث نفسه[1]. وهنا نكتة حيث ورد في الآية لفظ "ما" ولم يقل "مَنْ" في القبور، وذلك أن ما في الأرض من غير المكلفين أكثر فأخرج الكلام على الأغلب، أو يُقال إنهم حال ما يبعثون لا يكونون أحياء عقلاء، بل بعد البَعْث يصيرون كذلك، وهذه المعاني لا تخرج عن الأصل اللغويّ للبعثرة. وفي المعجم لابن فارس أنّ التركيب الرباعيّ والخماسيّ من ثُلاثِيَيْن، قال: إن بَعْثَر مركب من معنى بَعَثَ وأُثير[2]، وربما البحث.

نخلص إلى نقطة جامعة لما سلف:

البعثرة هي القلب والإثارة والاستخراج لكشف المخفيّ.

23 - مفهوم الكتابة

الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدلّ على جمع شيء إلى شيء، من ذلك الكِتَاب والكِتَابة. يقال: كَتَبْتُ الكِتَابَ أَكْتُبُه كَتْباً. ومن الباب الكِتَابُ: وهو الفرض، ويُقال للحكم. قال ابن الأعرابي: الكاتب عند العرب العالم[3]. وكَتَبَه كَتْباً وكِتابا: خَطَّه، ككَتَّبَه واكْتَتَبَه: خَطَّه، والكِتَابُ: ما يكتب فيه، والدَّواة، والتوراة، والصَّحيفة[4]، والفَرْضُ، والحكم، والقدر[5].

ورد لفظ كتب بصيغة في القرآن الكريم ثلاثمائة وتسعة عشر موضعاً، منها مئتان وثلاثون للفظ "الكتاب" فقط. وذكر بعض علماء الوجوه والنظائر

---

(1) بنت الشاطئ، عائشة. **التفسير البيانيّ للقرآن الكريم**، القاهرة: دار المعارف، ط4، 1974م، ص116.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص266.

(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص434.

(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص128.

(5) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص274.

أنها على خمسة وجوه[1]، هي:

أ - الفرض: في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة/ 182]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء/ 65]، ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ﴾ [النساء/ 76].

ب - القضاء: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓ﴾ [المجادلة/ 20]، ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الحج/ 4].

ت - الجعل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة/ 22].

ث - الأمر: ﴿يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُواْ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِي كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة/ 21].

ج - الكتابة: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة/ 78]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [البقرة/ 281][2]، ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان/ 5].

وللفظ "الكتاب" وحده عشرة أوجه[3]، لا نبحث فيها هنا. والكتابة في المعرفة هي ضمُّ الحروف بعضها إلى بعض بالخط، وقد يُقال ذلك للمضموم بعضها على بعض باللفظ، فالأصل في الكتابة النَّظْمُ بالخط، لكن يستعار كلّ واحد للآخر، ولهذا سمّي كلامُ الله تعالى كتاباً وإن لم يكتب ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة/ 1-2] وهو القرآن. سمّي كتاباً لأنه جمع بعضه إلى بعض، ومنه الكتيبة، سمّيت بذلك لاجتماع بعضها إلى بعض[4].

---

(1) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص399-400.

(2) في الآية دليل على أنّ الكتابة آكد من الكلام والقول، فمن كتب وضع ذمته على الورق، كما أنّ الكتابة تكون ممّا عُلِم؛ أي من الحافظة أو ممّا يُملى. والتوثيق هنا جعل الكاتب مطالباً أن يكتب كلّ ما له أمر بالقضية صغيراً أم كبيراً.

(3) المرجع السابق، ص400-401.

(4) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص38.

و"الكتاب" في الأصل مصدر، ثمّ سُمِّيَ المكتوب فيه كتاباً. فالكتاب في الأصل اسم للصحيفة معَ المكتوب فيها كتابة. ويُعَبَّرُ عن الإثبات والتقدير والإيجاب والفرض والعزم بالكتابة. ووجه ذلك أنّ الشيء يُرادُ، ثمّ يقال، ثمّ يُكتب، فالإرادة مبدأ والكتابة منتهى[1]، ثمّ يُعبَّر عن المراد الذي هو المبدأ إذا أريد توكيده بالكتابة التي هي المنتهى[2].

فالكتابة تقال في عرف الأداء لإنشاء النثر، كما أنّ النثر يقال لإنشاء النظم، والظاهر أنه هو المراد هنا[3]، لا الخط.

والأصل في الكتاب أنه ضَمُّ الحروف وجمعها بعضها إلى بعض، لأنه مصدر كتب؛ أي جمع[4]، قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة/ 22]؛ أي جمع في قلوبهم حتى آمنوا بما يجب عليهم جميعه[5]. ومنه أطلق على اسم الكلام المجموع في صك، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف/ 157].

وأطلق عرفاً على كتاب الله تعالى المُنزّل على أنبيائه كالتوراة والإنجيل والقرآن، قال تعالى: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الأحقاف/ 12].

وللكتاب وجوه أخرى تتجاوز دلالتها اللغويّة إلى معان استعماليّة في القرآن الكريم، فعُني به الحساب في قوله تعالى: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا﴾ [الجاثية/ 27]، ومثلها ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ﴾

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص425.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص767.

(3) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص208.

(4) كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ﴾ [الأنبياء: 104]. فالسجل الصحيفة؛ أي طياً كطي الصحيفة على ما يكتب فيها، ولم تكن الكتب معروفة عند نزول القرآن؛ بل كانت تلف لفاً.

(5) النيسابوريّ، نظام الدين. **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق: إبراهيم عوض، دمشق: دار الحلبيّ، 1968م، ج1، ص28.

[الكهف/ 48]. ففيه إشارة إلى أنّ أعمالهم أُثبتت في كتاب، وضمّ بعضها إلى بعض، ليُحاسب الإنسان على كلّ ما كسب.

كذا في قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد/ 31]، قيل إشارة إلى اللوح المحفوظ، وسمّي ﴿ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾، و﴿وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ﴾، و﴿كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾، كما سمّي القرآن الكريم بالكتاب ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ﴾ [فصّلت/ 40]، وقوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزمر/ 1]، ﴿حمٓ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [غافر/ 1-2]، ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصّلت/ 3].

كذا سمّي التوراة والإنجيل كتاباً ﴿لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران/ 77]؛ أي التوراة والإنجيل، ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران/ 64]. وسمّي الأجل كتاباً كذلك؛ لأنه مكتوب محدد ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحجر/ 4]، وعدّة المرأة ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [البقرة/ 235]. وقد يُراد بالكتاب الفرض المكتوب على الناس ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء/ 24]، وقد يكون المراد الحكم. ولكلّ هذه المعاني الاستعماليّة في القرآن الكريم ما يربطها مع أصلها ودلالتها اللغويّة، ما في دلالته الاستعماليّة العرفيّة الخاصّة فهو عند النحويين "كتاب" سيبويه. وفي عرف الأصوليين غلب على أحد أركان الدين. وفي عرف المصنفين غلب على طائفة من المسائل عدّت منفردة عمّا عداها. وفي عرف الفقهاء غلب على ما يتضمّن الشرائع والأحكام، ولذلك جاء الكتاب والحكم متعاطفين في عامة القرآن.

فالكتاب عَلَم لطائفة من الألفاظ دالّة على مسائل مخصوصة من جنسها، تحتها في الغالب إمّا أبواب دالّة على أنواع منها، أو فصول دالّة على الأصناف، وإمّا غيرها، وقد يستعمل كلّ من الأبواب والفصول مكان الآخر، والكلّ عَلَم جنس، ولو كان المراد بيان الأنواع يُختار الكتاب على الباب. ولو كان المراد بيان النوع الواحد يختار الباب على الكتاب، والكتاب شائع في

وِحْدان الجنس والجمع، والكتب تتناول وحدان الجمع. ولذلك قال ابن عباس: الكتاب أكثر من الكتب[1].

والكتابة جمع الحروف المنظومة وتأليفها بالقلم، ومنه الكتاب لجمعه أبواباً وفصولاً ومسائل[2]. وقد يطلق الكتاب على الإملاء. وقد يطلق أيضاً على الإنشاء، وشاع استعمال الكتاب في الحروف والكلمات المجموعة إمّا في اللفظ، وإمّا في الخط بجعل المصدر بمعنى المفعول، وشاع استعمال الكتابة بمعنى تصوير اللفظ بحروف هجائية؛ لأن فيها جمع الحروف وأشكالها.

نخلصُ إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - "كتب" أصل يدلّ على الجمع والضمّ بين الأشياء.

ب - الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائيّة مجموعة بعضها إلى بعض.

ت - الكتاب أصلاً مصدر بمعنى كتب مكتوبٌ، ثمّ أطلق على المَكْتوب فيه.

ث - يعبّر بالكتابة عن الإثبات والتقدير والقضاء والإيجاب والفرض والحكم.

ج - مبدأ الكتابة الإرادة، ثمّ القول، فإذا أريد توكيد القول كانت الكتابة.

ح - الكتابة تكون عن إملاء أو عن حفظ، بإثبات المعاني بخطوط ذات دلالات معلومة لأهلها.

24 - مفهوم الزُبُر

الزاي والباء والراء، أصلان: أحدهما يدلُّ على إحكام الشيء وتوثيقه، والآخر يدلُّ على قراءة وكتابة وما أشبه ذلك. فالأول قولهم زَبَرْت البِئر، إذا طويتها بالحجارة، ومنه زُبْرَة الحديد، وهي القطعة منه. والجمع زُبَر.

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص768.

(2) وقيل هي: تعبير عن اللغة بوساطة نظام من الإشارات الخطيّة ينتمي إلى الدرجة الثانية من بين أنظمة التواصل، والدور الأول للغة المحكيّة. انظر:
- يعقوب، راميل، وبركة، بسام، وشيخانيّ، مي. **قاموس المصطلحات اللغويّة والأدبيّة**، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م، ص325.

ومن الباب الزُّبْرَةُ: الصدر، وسُمّي بذلك؛ لأنه كالبئر المَزْبُورَة أي المطوية بالحجارة. ويقال الزُّبْرَةُ من الأسد مجتمع وَبَرِه في مرفقيه وصدره. ومن الباب الزّبير وهي الداهية، ومن الباب: ما لفلان زَبْرٌ: أي ما له عقل ولا تماسك.

والأصل الآخر: زَبَرْتُ الكتاب، إذا كتبته، ومنه الزَّبور، ورُبَّما قالوا: زبَرتُه إذا قرأته ويقولون في الكلمة "أنا أعرف تَزْبِرَتي"؛ أي كتابتي[1].

وفي القاموس: الزَّبْرُ: القويّ الشديد، والعقل والحجارة، والرمي بها، وطيّ البئر بها، والكلامُ، والصَّبْرُ ووضع البُنيان بعضه على بعض، والكِتابة. والمِزْبَرُ القلم، والزَّبُور الكتاب بمعنى المَزْبُور[2]؛ أي المكتوب.

ورد لفظ الزبر باشتقاقاته في تسعة مواضع على خمسة أوجه[3]، هي:

أ - الكتب: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَآءُو بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ﴾ [آل عمران/ 184]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾ [النحل/ 43-44].

ب - الكتاب المنزّل على داود عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء/ 104]، ﴿وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [النساء/ 162].

ت - اللوح المحفوظ: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ﴾ [القمر/ 52].

ث - القِطَع: الزُّبَر -بفتح الباء- في قوله تعالى: ﴿ءَاتُونِى زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ﴾ [الكهف/ 92].

- حديث الأولين: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾ [النحل/ 44].

فالزَّبْرُ الكتابة الغليظة[4]، والزَّبُور الكتاب المسطور، ومنه كتاب داود

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص542.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص398.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص216.

(4) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص486.

النبيّ عليه السلام؛ لأنه نزل من السماء مسطوراً، وقيل الزبور كتاب الله الذي يخلو من الأحكام الشرعيّة ويقتصر على الحكمة العقليّة[1]. قال السعديّ في قوله تعالى: ﴿بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُنِيرِ﴾ [آل عمران/ 184]، والزبر: الكتب المزبورة المنزّلة من السماء، التي لا يمكن أن يأتي بها غير الرسل، والكتاب المنير للأحكام الشرعيّة، وَبيان ما اشتملت عليه من المحاسن العقليّة، ومنير أيضاً للأخبار الصادقة[2]. فالزّبور اسم للكتاب المقصور على الحِكم العقليّة من غير الأحكام الشرعيّة على قول. واجتماع لفظ الزبر مع الكتاب المنير دلّ على تفاوت فيما بينهما، فلا يصح أن يكون معنى الأول "كتاب" والثاني كتاب. فالله حاجَّ الكفار بثلاثة أدلّة مختلفة؛ الأولى البينات وهي الحجج العقليّة والبراهين النقليّة، والثانية الزبر وهي الكتب التي لا يقدر على إنزالها غيره، والكتاب المنير؛ أي الأحكام العادلة المستحسنة بالفطرة والأخبار الصادقة.

أمّا الزُّبُر -بضمّ الراء والباء- فمعناه الكتاب[3]. ورد بهذا المعنى في القرآن الكريم تسع مرات وقُرِئَ، الزبور بالضمّ وبالفتح. فالزَّبُور هو القرآن أو زبور داود، أو الكتاب في العلم، أمّا بالضمّ الزُّبُور فهي الكتب المنزّلة[4].

فالزَّبْرُ: الكتابة، والزَّبُور: الكتاب، قيل بالحِميريّة، وقيل لفظ سِريانيّ قديم بمعنى الكتاب، استعمله العرب للدَلالة على مزامير داود النبيّ، وقيل الزَّبور بمعنى المزبور؛ أي المكتوب، وأصْلُ الزَّبْر طيُّ البئر بالحجارة، وفيه من دَلالة القوّة والصبر والتحمّل، فيسرت إطلاقه على الرجل العاقل فقيل: رجل ذو زَبْر إذا كان صاحب رأي وعقل[5].

وهنالك الزُّبْرَة وهي القطعة العظيمة من الحديد، واستعير للمجزأ

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص216.
(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص142.
(3) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص75.
(4) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج22، ص229.
(5) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ص196.

﴿فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون/ 54]؛ أي صاروا أحزاباً[1].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الزَّبور هو كتاب الله الذي يخلو من الأحكام الشرعيّة، ويقتصر على الحكمة العقليّة.

ب - الزَّبر يدل على إحكام الشيء وتوثيقه بقوّة، كلاماً أو كتابة أو علماً.

ت - الزبور أصله من المزبور بمعنى المكتوب.

25 - مفهوم السِفْر

السين والفاء والراء أصل واحد، يدلّ على الانكشاف والجلاء، من ذلك السَّفَر سُمِّيَ بذلك؛ لأنّ الناس ينكشفون عن أماكنهم. والسَّفْرُ: الكتابة، والسَّفَرَة: الكَتَبة، وسمّي بذلك لأن الكتابة تُسْفِر عمّا يُحتاج إليه من الشيء المكتوب[2]، والسِّفْرُ الكتاب الكبير، أو جزء من أجزاء التوراة[3]، الجمع أسفار ﴿كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ﴾ [الجمعة/ 5][4].

ورد لفظ سفر باشقاقاتها في القرآن في اثني عشر موضعاً على خمسة أوجه[5]، هي:

أ - القرى والمنازل: كما في قوله تعالى: ﴿فَقَالُواْ رَبَّنَا بَٰعِدۡ بَيۡنَ أَسۡفَارِنَا﴾ [سبأ/ 19].

ب - الكتب: ﴿كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ﴾ [الجمعة/ 5]، ﴿بِأَيۡدِي سَفَرَةٖ كِرَامِۭ بَرَرَةٖ﴾ [عبس/ 15-16].

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص216.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص560، 561.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص408.

(4) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص154.

(5) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص238.

ت - الإشراق: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾ [عبس/ 38].

ث - الانكشاف: ﴿وَٱلصُّبْحِ إِذَآ أَسْفَرَ﴾ [المدثر/ 34].

ج - الانتقال من مكان إلى آخر: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [البقرة/ 183].

والوجه الذي يهمنا هنا هو ما يدلّ على "الكتب" وهو السِّفر وقد ورد مجموعاً ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾ [الجمعة/ 5]؛ فالأسفار جمع سفر، وهو الكتاب الكبير، فالحمار لا يدري أسفاراً على ظهره أم زبل[1]. فحملة التوراة الذين لا يعملون بها كمن لا يعقلها ولا ينتفع بها[2].

كما ورد بصيغة السَّفَرَة: الكتبة مفردها: سافِر ﴿فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِى سَفَرَةٍ﴾ [عبس/ 13-15] هم الكتبة أو القراء أو الملائكة الذين يَسْفِرُون بين الله ورسله بالوحي، فهم السفراء بين الله وعباده[3]. وسفير القوم هو الذي يسعى بينهم بالصلح، وهذه الوجوه التي ذكرنا لا اختلاف فيها؛ لأن الملائكة هي التي تقرأ الكتب وتَسْفِرُ بين الله ورُسُله، وهم الموصوفون بقوله تعالى ﴿كِرَامًا كَٰتِبِينَ﴾ [الانفطار/ 11]. وهذه المادة لا تخرج عن أصلها اللغويّ فيما ذكرنا؛ لأن دَلالة السَّفْر والإسفار على الكشف والإبانة عن الشيء وإظهاره ملحوظة في الآيات التي مَرَّت. وقيل إنّ تخصيص لفظ أسفار هنا التوراة في هذه الآية، تنبيه بأنّ التوراة مع تحقيقها لِما فيها وجلائه، فالجاهل لا يكاد يستبينها أو يفهمها كالحمار الحامل لها[4].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - السِّفر الكتاب الكبير المسفر عمّا فيه بجلاء.

---

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص741.

(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص224.

(3) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص871.

(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص239.

ب - السَّفرة هم الكتبة السفراء بين الله وعباده.

ت - السَّفْر الكشف عن الظاهر والفسر عن الباطن.

26 - مفهوم العهد

العين والهاء والدال أصل هذا الباب عندنا دال على معنى واحد.

وقد أومأ إليه الخليل فقال: أصله الاحتفاظ بالشيء وإحداث العهد به، والذي ذكره من الاحتفاظ هو المعنى الذي يرجع إليه فروع الباب؛ فمن ذلك قولهم: عهد الرجل يعهد عهداً، وهو من الوصيّة، إنما سمّيت بذلك؛ لأنّ العهد مما ينبغي الاحتفاظ به.

ومنه اشتقاق العهد الذي يكتب للولاة من الوصية وجمعه عهود. والعهد هو المنزل الذي لا يزال القوم إذا انتووا عنه يرجعون إليه. والمعهد مثل ذلك وجمعه معاهد. ومن ذلك المعاهدة والتعاهد والتعهد وهو ما يحتفظ به لهم.

من الباب العهدة: الكتاب الذي يستوثق به في البيعات[1].

ومن معاني العهد: رعاية الحرمة، الأمان، الذمة، الالتقاء، والمعرفة. والعهدة: الضعف في الخط وفي العقل. ويقال: عهدته على فلان؛ أي ما أدرك فيه من درك فإصلاحه عليه[2]. والمعهود هو الذي عهد به وعرف[3].

ورد لفظ العهد بصيغة واشتقاقاته في ستة وأربعين موضعاً على ثمانية أوجه، هي:

أ - الاستحفاظ: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَٰنَۖ﴾ [يس/ 60]؛ ومعناه -والله أعلم-: ألم أقدّم لكم من الأمر الذي أوجبت عليكم الاحتفاظ به[4].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص189، 195.
(2) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص512.
(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص24.
(4) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص190.

ب - النبوّة: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف/ 143]؛ أي ما أعلمك من النبوّة[1].

ت - الوصيّة: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [البقرة/ 125]، ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه/ 115].

ث - اليمين: ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟﴾ [البقرة/ 177]، ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾ [المؤمنون/ 8]، [المعراج/ 32].

ج - رعاية الحرمة: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة/ 1].

ح - الميثاق: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ [النحل/ 91]، ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة/ 100]، ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟﴾ [البقرة/ 177].

خ - الضمان: ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ﴾ [البقرة/ 80]، ﴿أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ أَمِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم/ 87].

د - النذرة والإلزام: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران/ 76]، ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح/ 10].

فالعهد ورد في القرآن بمعنى الأمان واليمين والموثق والذمّة والحفاظ والوصيّة، والمعرفة فيه تقع على سبيل الوصية، فالعهد حفظ الشيء ومراعاته حالاً بعد حال؛ لذا سمّي الميثاق واليمين والوصيّة والضمان والأمان والحفاظ عهداً، لأنها كلّها تحفظ وتراعى ما دامت موجودة.

وعهد الله تارة يكون بما ركزه في عقولنا، وتارة بما أمرنا به في الكتاب والسنة، وتارة بما نلتزمه وليس بلازم في أصل الشرع كالنذور وما يجري مجراها[2]. والعهد أو الميثاق يترتّب عليه التزام أخلاقيّ تتجلّى من خلاله صفات الرجال العقلاء وغير العقلاء.

---

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص106.

(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص353.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - العهد: هو كلّ ما يستحفظ عليه ويراعى من مواثيق وضمان وأيمان.

ب - العهد: هو كلّ ما عرف قبل ذكره، وهو اليقين المتعارف عليه.

27 - مفهوم الكلام

من كلم، الكاف واللام والميم أصلان: أحدهما يدل على نطق مُفهم، والآخر على جراح. فالأول: الكَلام. تقول: كَلَّمْتُه أكَلِّمُه تَكْلِيماً، وهو كَلِيمي إذ كلّمك أو كلَّمته، ثمّ يتوسعون ويجعلون اللفظة الواحدة المفهمة كَلِمَة. والقصّة والقصيدة بطولها كلمة، ويجمعونها كلمات وكَلِيماً.

والأصل الآخر: الكَلْم، وهو الجُرْح، والكِلام: الجراحات. جمعه كُلُوم. والكُلام: الأرض الغليظة[1]. والكَلام: هو القول أو ما كان مكتفياً بنفسه[2].

ورد لفظ كلم بصيغه خمساً وسبعين مرّة في القرآن الكريم بصيغة الفعل بتصاريفه، وبصيغة اسم المصدر. الكَلْمُ التأثير المُدْرَك بإحدى الحاستين، الكلام مُدْرك بحاسة السَّمع، والكَلْمُ مدرك بحاسة البصر[3]. فالكلام يقع على الألفاظ المنظومة، وعلى المعاني التي تحتها مجموعة. وعند النحويين يقع على الجزء منه اسماً كان أم فعلاً أم أداة.

ورد على خمسة أوجه في القرآن الكريم[4]، هي:

أ - كلام الله العام: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء/ 164]، ﴿وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ﴾ [البقرة/ 75].

ب - القرآن الكريم: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص421.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1155.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص441.
(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص407.

ٱللَّهِ﴾ [التوبة/ 6]، ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح/ 15].

ت - كلام الله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ [الكهف/ 109].

ث - كلام المخلوقين: ﴿قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم/ 29].

ج - كلام الموتى مما لا يسمعه بنو آدم: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا﴾ [المؤمنون/ 9].

فالكلام يقع على الألفاظ المنظومة وعلى المعاني التي تحتها مجموعة، كما في قوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [الكهف/ 5]، وفي ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ [البقرة/ 37]، قيل هي ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾، وفي قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ [البقرة/ 124]، قيل الأشياء التي امتحن الله إبراهيم بها من ذبح ولده والختان وغيرها.

وتسمية عيسى بكلمة في هذه الآية ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ [النساء/ 171]، لكونه موجوداً "بكُنْ"، وقيل سُمِّيَ به لما خَصَّه الله تعالى به في صغره؛ حيث قال وهو في مهده ﴿إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [مريم/ 30]، وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام/ 115]، فالكلمة هنا القضية، فكلّ قضية تسمّى كلمة سواء كان ذلك مقالاً أم فعلاً، ووصفها بالصدق لأنه يقال قول صدق وفعل عدل، أو أنها صدق في الأخبار عدل في الأحكام. ومكالمة الله تعالى العبد على ضربين، أحدهما في الدنيا، والثاني في الآخرة. فما في الدنيا مثل ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ﴾ [الشورى/ 51].

وكلامه في الآخر، فثواب للمؤمنين وكرامة لهم تخفى علينا كيفيّته، ونبّه أنه يحرم ذلك على الكافرين. وفي قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة/ 13] جمع الكلمة، وقيل إنهم كانوا يبدّلون الألفاظ ويغيّرونها، وقيل إنه كان من جهة المعنى؛ وهو جمل على غير ما قصد به واقتضاه، وهذا أمثل القولين، فإنّ اللفظ إذا تداولته الألسنة واشتهر يصعب تبديله[1].

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص443.

بتتبّع الآيات التي وردت فيها "كلمة" نلاحظ أنّ اللفظ لم يخرج عن استعمالاته المعجميّة، فلفظ "كلمة" لا يوجد في لغة العرب إلا اسماً لجملة تامّة -اسميّة أم فعليّة- كقوله النبيّ ﷺ: "كلمتان خفيفتان على اللسان حبيبتان إلى الرحمن ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم"[1]. وقوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف/ 4-5]، ومثل هذا كثير في كلام العرب، أمّا تسمية الاسم وحده "كلمة"، والفعل وحده كلمة، والحرف كلمة، فهذا اصطلاح محض لبعض النحاة وليس هذا من لغة العرب أصلاً، وإنما تسمّي العرب هذه المفردات "حروفاً"، ومنه قول النبيّ ﷺ "من قرأ القرآن فله بكلّ حرف عشر حسنات، أمّا إني لا أقول "ألم" حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف"[2]. والذي عليه محققو العلماء أنّ المراد بـ "الحرف" الاسم وحده والفعل وحرف المعنى، لقوله: "ألف حرف" وهذا اسم. ومنه قول أبي الأسود الدؤليّ وقد ذكر له لفظ من الغريب، وقال له: هذا "حرف" لم يبلغك، فقال: كلّ "حرف" لم يبلغ عمّك فافعل به كذا[3].

وعرفاً ما خرج من الفم إن لم يشمل على حرف فهو صوت، وإن اشتمل ولم يفد معنى فهو لفظ، وإن أفاد معنى فقول، فإن كان مفرداً فكلمة، أو مركباً من اثنين ولم يُفد نسبة مقصودة فجملة، أو أفاد ذلك فكلام، أو من ثلاثة فكَلِم. وهذا اصطلاح حادث، لا كلام العرب في أصله. والكلام كلّ كلام مستقل إنْ زدت عليه شيئاً غير معقود بغيره ولا مقتضى لسواه[4].

وكلام النفس ما يحصل في النفس من حيث يدلّ عليه بعبارة أو إشارة أو

---

(1) البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل. **صحيح البخاريّ**، بيروت: دار الفكر، 1981م، ج11، ص575، باب: الأيمان والنذور، ح6682.

(2) الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر، ط1، 1983م، ج5، ص157، ح2910.

(3) ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **الردّ على المنطقيين**، تحقيق: محمّد محمّد حسن، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 2003م، ص109-110.

(4) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص742.

كتابة سواء كان علماً أو إرادة أو إذعاناً أو خبراً أو استخباراً أو غير ذلك. وليس كلام النفس نوعاً من المعاني ولا مغايراً لِما هو حاصل في النفس باتفاقهم.

فالكلام[1] في اللغة يطلق على قسم الدوال الأربعة، وعلى ما يفهم من حال الشيء مجازاً، وعلى التكلّم والتكليم، وعلى الخطاب وعلى جنس ما يتكلّم به من كلمة، وعلى كلّ حرف واحد، كواو العطف وأكثر من كلمة، مهملاً كان أو لا. والكلمة تقع على الألفاظ المنظومة والمعاني المجموعة. ولهذا استعملت في القضيّة والحكم والحجة وبجميعها ورد التنزيل. والتكلّم استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود، ويشترط القصد في الكلام عند سيبويه والجمهور، فلا يسمّى ما نطق به النائم والساهي وما تحكيه الحيوانات المعلّمة كلاماً. ولم يشترطه بعضهم. واختيار محقّقي أهل السنة: هو أنّ الكلام في الحقيقة مفهوم ينافي الخرس والسكوت، وفي العرف هو صوت مقتطع مفهوم يخرج من الفم. وحول معنى الكلام كلام لا يسعنا الخوض فيه؛ لذا نكتفي بما سبق.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الكلمة تقع على الألفاظ المنظومة والمعاني، ولهذا استعملت في القضيّة والحكم والحجة، وبجميعها ورد التنزيل.

ب - الكلام هو صوت مقتطع مفهوم يخرج من الفم، يطلق على المفيد وغير المفيد.

ت - الكلام صفة قائمة بالنفس، وفعل مخصوص بفعل الحيّ القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والإرادات.

ث - الكلام من صفات الله تعالى الذاتيّة الثبوتيّة.

ج - من كلام الله تعالى وحيه لأنبيائه وتكليمه لهم، وكلامه مع أهل الجنة.

---

(1) الكلام اسم مصدر وليس بمصدر حقيقيّ، لأن المصادر جارية على أفعالها فمصدر تكلّمت: التكلّم، ومصدر كلّمت: التكليم، ومصدر كالمته: المكالمة.

28 - مفهوم القول

القاف والواو واللام أصل واحد صحيح يقالُ كلَّمه، وهو القول من النُّطق يُقال: قال يقول قولاً، والمِقْوَل: اللسان[1]. قال الفيروز آباديّ: القول: الكلام أو كل لفظ مَذَلَ به اللسان تامّاً أو ناقصاً.

والجمع أقوال، وجمع الجمع أقاويل.

والقول في الخير والشرّ، والقيل والقال والقالة في الشرّ. ويقال: قَوْلاً وقِيلاً وقَوْلَة ومَقَالَة ومَقَالاً، فهو قَائِل وقَالٌ وقَوُّول.

ويأتي بمعنى: تَكَلَّم، وضرب، وغَلَبَ، ومات، ومال، واستراح، وأقبل. ويُعَبَّرُ بها عن التهيؤ للأفعال والاستعداد لها. يقال: قال فأكل، وقال فتكلم، ونحوه.

والقال: الابتداء، والقيل: الجواب[2].

وتَقَوَّل عليه: كذب عليه، واقْتَالَ عليه تحكم، وقَاوَلَه في أمره وتَقَاوَلَا: تفاوضا[3].

ورد لفظ قول باشتقاقاته وصيغه في ألف وسبعمائة واثنين وعشرين موضعاً في القرآن الكريم، لم نجد لها وجوهاً في مظانها. والقول يستعمل على أوجه أظهرها:

أ - أن يكون للمركب من الحروف المُبْرَز بالنُّطق مفرداً كان أو جملة، وهذا في القرآن كثير.

ب - يقال للمُتَصوَّر في النفس قبل الإبراز باللفظ، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ﴾ [المجادلة/ 8].

ت - الكذب: وهو التقوّل والأقاويل ﴿وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص378.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1051.
(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص211.

بِٱلۡيَمِينِ﴾ [الحاقّة/ 44-45].

وقد بين الله في القرآن أنّ القول قد يخالف الاعتقاد والفعل، ﴿يَقُولُونَ بِأَفۡوَٰهِهِم مَّا لَيۡسَ فِي قُلُوبِهِمۡۚ﴾ [آل عمران/ 167]، ﴿وَأَنَّهُمۡ يَقُولُونَ مَا لَا يَفۡعَلُونَ﴾ [الشعراء/ 226]، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ﴾ [الحاقّة/ 40-41]، نسب القول إلى الرسول وذلك أنّ القول الصادر إليك عن الرسول يُبَلِّغُهُ إليك عن مرسل له فيصِحُّ أن تَنْسُبَه تارة إلى الرَّسول، وتارة إلى المرسل، وكلاهما صحيح.

فإن قيل: فهل يصح على هذا أن يُنسَبَ الشِّعْرُ والخطبة إلى راويهما كما تَنْسُبُهما إلى صانِعهما؟ قيل يصح أن يقال للشعر هو قول الراوي، ولا يصح أن يقال هو شِعْرُه وخطْبتُه؛ لأنّ الشِّعْرَ يقع على القول إذا كان على صورة مخصوصة، وتلك الصورة ليس للرّاوي فيها شيء. والقول هو قول الراوي كما هو قول المَرْويّ عنه[1].

فالقول والكلام واللفظ من حيث أصل اللغة بمعنى يطلق على كلّ حرف من حروف المعجم أو من حروف المعاني، وعلى أكثر منه مفيداً كان أو لا، لكن القول اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ، واشتهر الكلام في المركب من جزأين فصاعداً، ولفظ القول يقع على الكلام التام، وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة.

كما ورد في القرآن أنّ القول يكون بالأفواه ﴿يَقُولُونَ بِأَفۡوَٰهِهِم﴾ [آل عمران/ 167]؛ وبالألسن ﴿يَقُولُونَ بِأَلۡسِنَتِهِم﴾ [الفتح/ 11]، وثبت: يقال الكلام، ولم يأتِ: يتكلّم القول.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - القول والكلام واللفظ من حيث أصل اللغة بمعنى يطلق على كلّ حرف.

ب - القول اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ، وعلى الكلمة المفردة.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص416.

29 - مفهوم النطق

النون والطاء والقاف أصلان صحيحان: أحدهما كلام أو ما أشبهه، والآخر جنس من اللباس، الأول: المنطق، نَطَق ينَطِقِ نُطْقا، ويكون هذا لما لا يفهمه إلا نحن. والآخر: النّطاق: إزار فيه تِكَّة. وتسمّى الخاصرة: الناطقة لأنها بموضع النطاق[1]. ونطق نُطُوقاً: تكلم بصوت وحروف تُعرف بها المعاني[2].

ورد لفظ النطق اثنتي عشرة مرّة في القرآن على وجهين:

أ - الأصوات الصادرة عن اللسان: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ﴾ [الصافات/ 91-92].

ب - المكتوب: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [المؤمنون/ 62].

فالنطق هو تعرّف الأصوات المقطّعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان، ولا يكاد يقال إلا للإنسان ولا يقال لغيره إلا على سبيل التّتبع نحو الناطق والصامت، فيُراد بالناطق ما له صوت، وبالصامت ما ليس له صوت، ولا يقال للحيوان ناطقاً إلا مقيداً وعلى طريق التشبيه، أمّا في الآية ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [النمل/ 16]، سمّى الله -عزّ وجل- أصوات الطير نطقاً اعتباراً بسليمان؛ حيث كان يفقه ما تقول كما كان مع الهدهد، وهذا له وحده[3].

فمن فهم من شيء معنى فذلك الشيء بالإضافة إليه ناطق، وإن كان صامتاً، وبالإضافة إلى من لا يفهم عنه صامت وإن كان ناطقاً[4]، وقوله:

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص566.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص626.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص148. انظر أيضاً:
- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1081.
- السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص573.
(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص499. انظر أيضاً:
- الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص664.
- الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص711.

﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الجاثية/ 29]؛ فإنّ الكتاب ناطق، لكن نطقه تدركه العين، كما أنّ الكلام كتاب، لكن يدركه السمع.

فالكتاب يشهد على الناس يطلعوا عليه فيتذكروا ما عملوا. فمن كتب عليه ما عمل كان المكتوب شهادة له أو عليه ناطقة بما وقع سلفاً. فالنطق المنطق في المتعارف: كلّ لفظ يعبّر به عمّا في الضمير مفرداً كان أم مركّباً، وقد يطلق لكلّ ما يصوت به على التشبيه أو التتبع.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - النطق والمنطق كلّ لفظ يعبّر به عمّا في الضمير مفرداً كان أم مركّباً.

ب - من فهم من شيء معنى فذلك الشيء بالإضافة إليه ناطق وإن كان صامتاً.

ت - من كتب عليه ما عمل كان المكتوب شهادة له أو عليه ناطقة بما فعل.

ث - يطلق النطق على كلّ صوت ظهر باللسان ووعته الأذن.

30 - مفهوم اللسان

من لَسَنَ، اللام والسين والنون أصل صحيح واحد، يدلّ على طول لطيفٍ غير بائن في عضو أو غيره. من ذلك اللسان معروف، وهو مذكر، والجمع أَلْسُنْ[1]، فإذا كثر فهي الألسنة، ويقال لَسَنْتُه إذا أخَذْتَه بلسانك[2].

ورد لفظ اللسان أربعاً وعشرين مرّة في القرآن الكريم على أربعة أوجه[3]، هي:

أ - اللغة: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٞ﴾ [النحل/ 103].

---

(1) اللسان على لغة من جعله مذكراً يجمع على ألسنة، وعلى من جعله مؤنثاً يجمع على ألسن، كذراع وأذرع. انظر:
- الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص798.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص476.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص414.

ب - الدعاء: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ﴾ [المائدة/ 78].

ت - الجارحة: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ﴾ [القيامة/ 16]، ﴿أَلَمۡ نَجۡعَل لَّهُۥ عَيۡنَيۡنِ وَلِسَانٗا وَشَفَتَيۡنِ﴾ [البلد/ 8-9].

ث - الثناء: ﴿وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ﴾ [الشعراء/ 84].

أصل اللسان الجارحة وقوتها، ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي﴾ [طه/ 27]، يعني به من قوّة لسانه، فالعقدة لم تكن في الجارحة، وإنما كانت في قوّته التي هي النطق به[1]. ولكلّ قوم لسان ولِسِنٌ -بكسر اللام-؛ أي لكلّ قوم لغة، ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٞ﴾ [النحل/ 103]، وقوله: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ﴾ [الروم/ 22]، فاختلاف الألسنة إشارة إلى اختلاف اللغات وإلى اختلاف النغمات، فلكلّ إنسان نغمة ونبرة خاصّة به يميّزها من يسمعه، كما أنّ صورته المميّز له بصريّاً.

والمراد هنا القوّة النطقيّة القائمة بالجارحة لا الجارحة نفسها. فاختلافها مع أنّ منشأها واحد وهو ما تعلمه آدم، آية من إبداع الخالق في خلقه بأن وسع من مداركهم ومعارفهم فتنوعت لغاتهم وتطوّرت من مكان إلى آخر وبين زمان وآخر، فالقوّة الناطقة واحدة؛ غير أنّ ما يصدر عنها مختلف ومتنوع تنوّعاً مذهلاً للعقول، معقّد في تداخله. هذا يأخذنا إلى مبحث نشأة اللغة وتطوّرها بين البشر، وفي الإنسان كفرد وحده منذ نطقه صبيّاً إلى كبره ورشده. وليس هذا موضعه.

في القرآن وصف اللسان كقوّة ناطقة بصفات، منها: الصدق ﴿لِسَانَ صِدۡقٖ﴾ [مريم/ 50]، البيان ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء/ 195]، الفصاحة ﴿هُوَ أَفۡصَحُ مِنِّي لِسَانٗا﴾ [القصص/ 34]، الحدّة ﴿سَلَقُوكُم بِأَلۡسِنَةٍ حِدَادٍ﴾ [الأحزاب/ 19]، الكذب ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ﴾ [النحل/ 116]، اللّي ﴿وَإِنَّ مِنۡهُمۡ لَفَرِيقٗا يَلۡوُۥنَ أَلۡسِنَتَهُم بِٱلۡكِتَٰبِ﴾ [آل عمران/ 78]. كما

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص453.

وصف اللسان بأنه ينطق ويقول ويصف وهذه أفعاله كأداة.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - أصل اللسان الجارحة وقوّتها الناطقة.

ب - جلّ ما ورد في القرآن من لفظ اللسان بمعنى القوّة النطقيّة القائمة بالجارحة.

ت - اللسان هو أداة الكلام والقول والوصف والنطق.

31 - مفهوم البكم

الباء والكاف والميم أصل واحد وهو الخرس. قال الخليل: الأبْكَمُ الأخرس الذي لا يتكّلم، وإذا امتنع من الكلام جهلاً أو تعمّداً يقال: بَكُمَ عن الكلام. وقد يقال للذي لا يفصح إنه أبكم والأبكم في التفسير الذي ولد أخرس. قال الفيروز آبادي: البَكَمُ هو الخرس قد يكون مع عِيٍّ وبَلَه، أو أن يولد لا ينطق ولا يسمع ولا يبصر.

ورد لفظ البكم في القرآن الكريم ست مرات، جمع في خمسة مواضع مع الصمم، كقوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة/ 18]، وقوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة/ 171]، فهم صم عن سماع الخير، بكم عن النطق بالخير، عمي عن رؤية الحقّ(1).

فالبكم هنا ليس تعطّل عن الكلام أصلاً، إنما هو تعطّل عن الكلام الحقّ وهذا التعطيل ليس للعلّة، إنّما للغاية من خلق القدرة على الكلام، أمّا الجمع بين الصم والبكم فهو للدلالة على تعطل العقل عن دوره في إدراك الحقّ أو تبليغه، فكلّ ما في القرآن من ذكر البكم المراد الخرس عن الكلام بالإيمان إلا آية [الإسراء/ 97]، و[النحل/ 76]، فالمراد عدم القدرة على الكلام مطلقاً(2).

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص30.

(2) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص335.

32 - مفهوم الحديث

من حدث، الحاء والدال والثاء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن. والحديث أمر حدث بعد أن لم يكن، ومنه الكلام يحدث منه الشيء بعد الشيء. ورجل حدِث حسن الحديث[1].

والحديث: الجديد، والخبر، والمحادثة: التحادث، والأُحْدوثَة: ما يُتَحَدَّث به[2]. قال الجوهريّ: الحديث: الخبر، يأتي على القليل والكثير. والحديث هو العلم الذي يُسجِّل كلّ ما يرتبطُ بسُنَّة الرسول الكريم من أقوال وأفعال[3].

ورد لفظ حدث باشتقاقاته في ستة وثلاثين موضعاً على خمسة أوجه[4]، هي:

أ - الخبر: ﴿قَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة/ 76].

ب - القول: ﴿وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثٗا﴾ [النساء/ 87]، ﴿مَا كَانَ حَدِيثٗا يُفۡتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ﴾ [يوسف/ 111].

ت - القرآن: ﴿فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ﴾ [الطور/ 34]، ﴿فَذَرۡنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِۖ﴾ [القلم / 44].

ث - القصص: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا﴾ [الزمر/ 23].

- العبرة: ﴿فَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَحَادِيثَ﴾ [سبأ/ 19].

نلاحظ أنّ الحديث هو الخبر والقول وكلّ ما يَبْلُغ الإنسان من جهة السَّمْع والوحي في يقظته أو منامه، وأطلق على القرآن والقصة والعِبْرة وتعبير الرؤيا. والتحديث إخبارٌ عمّا يُعْرَف سواء كانت المعرفة حسيّة أم معنويّة[5].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص281.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص167.

(3) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص278.

(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص119.

(5) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص78.

والحديث لا يكون إلا عن سابق علم أو معرفة. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا﴾ [التحريم/ 3]، ﴿وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف/ 101]؛ أي ما يُحَدَّث في نومه، وسمّى الله كتابه حديثاً، ﴿أَفَمِنْ هَٰذَا ٱلْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ﴾ [النجم/ 59]، وقال: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء/ 78].

أمّا قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ﴾ [سبأ/ 19]، ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ﴾ [المؤمنون/ 44]؛ أي أخباراً يُتَحَدَّثُ بها ويتمثل بهم ليعتبر السامع. والحديث كذلك الطري من الثمار، ورجل حدوث: حسن الحديث[1].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الحديث هو الخبر والقول وكلّ ما يَبْلُغ الإنسان من جهة السمع والوحي في يقظة أو منام.

ب - التحديث إخبار عمّا يُعْرَف، سواء حسيّة كانت المعرفة أم معنويّة.

ت - الحديث هو العلم الذي يسجّل أقوال النبيّ عليه الصلاة والسلام وأفعاله وإقراراته.

33 - مفهوم الخبر

الخاء والباء والراء أصلان: الأول العلم، والثاني يدلّ على لين ورخاوة وغُزْر. فالأول الخُبْر: العلم بالشيء، تقول: لي بفلان خِبْرَة وخُبْرٌ، والله تعالى الخبير؛ أي العالم بكلّ شيء. والأصل الثاني: الخَبْراء، وهي الأرض

(1) قال الكفويّ: الحديث هو اسم من التحديث وهو الإخبار، ثمّ سمّي به كلّ قول أو فعل أو تقرير نسب إلى النبيّ عليه الصلاة والسلام، ويجمع على أحاديث على خلاف القياس. وليس الأحاديث باسم جمع، بل هو جمع تكسير لِـ (حديث) على غير القياس (كأباطيل) واسم الجمع لم يأت على هذا الوزن، وإنما سمّيت هذه الكلمات والعبارات أحاديث؛ لأن الكلمات إنما تتركّب من الحروف المتعاقبة المتوالية، وكلّ واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه، أو سماعها يحدث في القلوب من العلوم والمعاني. انظر:
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص370.
- الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص118.

الليّنة. والخبير: الأكار، وهو من هذا؛ لأنه يصْلِح الأرض ويُدَمِّثُها ويليّنها، وعلى هذا يجري هذا البابُ كلُّه[1].

ويقال رجل خَابِرٌ وخَبِير وخَبِرٌ: عالم به. والخِبْرُ والخِبْرَة والمَخْبَرَةُ والمَخْبُرَةُ العلم بالشيء[2] والاستِخْبَار السؤال عن الخبر وكذا التَخَبُّر[3] .

ورد لفظ الخبر بصيغة في اثنين وخمسين موضعاً ورد على صيغة المفرد والجمع وكلّها تدلّ على العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر[4]؛ أي بوساطة.

أ - فجاء مفرداً في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ﴾ [النمل/ 7] وفي قوله: ﴿قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ﴾ [القصص/ 29].

ب - ورد جمعاً في ثلاثة مواضع: ﴿قُل لَّا تَعْتَذِرُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا ٱللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ [التوبة/ 94]، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمّد/ 31]، ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ [الزلزلة/ 4][5].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص389.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص382.

(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص21.

(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص148.

(5) يقال أَخْبَار وإِخْبَار وهو الكلام المنقول الدالّ على أمر كائن أو سيكون. والإخبار كما يتحقّق باللسان يتحقّق بالكتابة والرسالة؛ لأن الكتاب من الغائب كالخطاب، ولسان الرسول كلسان المرسل، وصحّ أن يقال: "أخبر الله كذا، وإن كان ذلك بالكتاب. والإظهار والإفتاء والإعلام يكون بالكتابة والإشارة والكلام. انظر:
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص64. أمّا الخبر لغة فهو بمعنى العلم، والخبير في أسماء الله تعالى بمعنى العليم، ولهذا سمّي الامتحان الموصل به إلى العلم اختباراً بمقتضى معناه اللغويّ أن يقع على الصدق خاصّة ليحصل به معناه وهو العلم، إلا أنه كثر في العرف للكلام الدالّ على وجود المخبر به صادقاً كان أو كاذباً، عالماً كان أم لم يكن، ولهذا يقال: أخبرني فلان كاذباً، والحقيقة العرفيّة قاضية على اللغويّة، ويؤيد هذا العرف بقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحُجرَات: 6]، إذ لو كان للصدق خاصّة لم يكن للتبين معنى، والنبأ والخبر واحد، ومنه قوله تعالى: =

ت - كما ورد بصيغة خُبْر -بالضمّ- وهو العلم بالشيء مع بيانه، وقيل معرفة بواطن الأمور[1]. وجاء اللفظ في الكهف في موضعين ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾ [الكهف/ 68]، ﴿كَذَٰلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا﴾ [الكهف/ 91].

ث - كذا صيغة الخبير وردت في القرآن الكريم في خمسة وأربعين موضعاً، والخبير من أسماء الله تعالى وهو العالم بما كان وبما يكون، العالم ببواطن الأمور.

ولم يأت لفظه في القرآن إلا مسنداً إلى الله تعالى أو اسماً من أسمائه

= ﴿نَبَّأَنِيَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [التّحريم: 3]، أي أخبرني واختلف في حدّ الخبر، قيل: لا يحد لعسره، وقيل: لأنه ضروريّ. ويحد عند الأكثر فقال بعضهم الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب ورُدَّ بخبر الله وخبر الرسول، فأُجيب بأنه يصحّ دخوله لغة. وقال بعضهم: الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة. فأورد عليهم أمر (قُم)، فإنه يدخل في الحد؛ لأنّ القيام والطلب كلاهما منسوب. وقيل: الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب. وهذا يوجب تعريف الشيء بنفسه؛ لأنّ التصديق هو الإخبار عن كونه صادقاً، والتكذيب هو الإخبار عن كونه كاذباً فصار قوله جارياً مجرى ما إذا قيل: الخبر ما يصلح للإخبار عنه بأنه صدق أو كذب، فهذا يوجب تعريف الخبر بالخبر ويوجب الدور أيضاً؛ لأنّ الصدق هو الخبر الموافق، والكذب هو الخبر المخالف، فلمّا عرّفنا الخبر بالصدق والكذب وعرّفناهما بالخبر لزم الدور. وقال بعضهم: الخبر كلّ كلام له خارج صدق أو كذب. ومطلق الخبر له اعتباران: أحدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصيّة كونه خبراً جزئيّاً، والثاني من حيث عروض هذا المفهوم له. فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لا ينافي عدم الاحتمال بالاعتبار الأول كاللاممكن التصوّر. إذا عرفت هذا فنقول: الخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق والكذب لأجل ذاته؛ أي لأجل حقيقته من غير نظرٍ إلى المخبر والمادة التي تعلّق بها الكلام كأن يكون من الأمور الضروريّة التي لا يقبل إثباتها إلا الصدق، ولا يقبل نفيها إلا الكذب. فقول غير معصوم: فلان من أهل الجنة وفلان من أهل النار يحتمل الصدق والكذب مطلقاً، سواء نظرنا إلى صورة نسبته أو إلى مادته ومعناه، أو إلى المتكلم به. وأخبار الله ورسوله إذا نظرنا إلى حقائقها اللغويّة وقطعنا النظر عمّا زاد على ذلك نجدها لمجرد صورتها تقبل الاحتمال، أمّا إذا نظرنا إلى زائد على ذلك وهو كون المخبر بها هو الله المنزّه ورسوله المعصوم من الكذب عقلاً، فحينئذ يتحتّم لها الصدق لا غير، ومثله الإخبار بالأمور الضروريّة. انظر:

- المرجع السابق، ص415.

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص148.

الحسنى. من ذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة/ 234]، ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة/ 180]، و[آل عمران/ 180].

فجاء أن الله خبير بالأعمال والأفعال والصنائع. وقرن اللفظ بالحكمة ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود/ 1]، واللطيف ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [الحج/ 63]، والعلم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان/ 34]، والبصير ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾ [فاطر/ 31]. فكان من أدلّة علمه بخلقه صفات اللطف والخبرة. فالخبير والخابِرُ هو المختبر المجرب، والخُبَر هو العلم بكنه المعلومات على حقائقها[1].

ففيه معنى زائد على العلم وعلى البصر الذي لا يكون إلا لِما ظهر من الأمور والخبرة لِما بطن، واللطيف كذلك هو العالم بخفايا الأمور ودقائقها وكلّ ما صغر ودقّ فهو لطيف. فاجتماعهما - أي الخبير اللطيف- دلّ على العالم بدقائق الأمور وخفاياها المجرب المختبر لها العارف بنتائجها، والخبر أعمّ من النبأ، وخبرت الأمر: عرفت حقيقته. والتخبر والاستخبار: تعرف الأخبار بالسؤال عنها.

ويتّضح معنى الخبير من قولهم "على الخبير سقطت"[2]؛ أي عثرت على العشب وعبّر عن العثور بالسقوط؛ لأن عادة العاثِر أن يسقط على ما يعثر عليه. وأبلغ منه قوله تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر/ 14]. فهنا حصر معرفِة النبأ بالخبير به فقط. ذلك أنّ الخبرة معرفة يُتوصّل إليها بطريق التجربة[3]، فكأن الخَبَر غزارة المعرفة مأخوذة من ناقة خَبِرة: إذا كانت غزيرة اللبن[4].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

---

(1) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج7، ص365.

(2) الميدانيّ، أبو الفضل أحمد بن محمّد. **مجمع الأمثال**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1988م، ج1، ص484.

(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج1، ص208.

(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص382.

أ - الخبر بمعنى العلم، والخبير في أسماء الله تعالى بمعنى العليم.

ب - الخبر عرفاً هو الكلام الدالّ على وجود المخبر به صادقاً أم كاذباً.

ت - الخبير من يحيط ببواطن الأمور وخفاياها.

ث - الخبير من خَبَر الأمر وجربه فله معرفة سابقة به.

34 - مفهوم البلاغ

الباء واللام والغين أصل واحد وهو الوصول إلى الشيء[1]. والبلاغ: الكفاية، والاسم من الإبلاغ والتبليغ؛ وهما: الايصال. والبلاغات: الوثنيات[2]. والتبليغ مثل الإبلاغ، غير أنه يلاحظ فيه الكثرة في المبلَّغ[3].

ورد لفظ بلغ باشتقاقاته في سبعة وسبعين موضعاً، في خمسة وعشرين موضعاً منها، أفادت إيصال المعرفة بصيغ، منها: بَلَّغْتَ، وأبلغكم، يبلغون، بلاغ. فالبلاغ وصول الأمر زماناً كان أم مكاناً، حسيّاً أم معنويّاً. ويقال بَلَّغْتُه الخبر تبليغاً وأبلغته بمعنى أوصلته إليه، وكلّ ما جاء في القرآن مُعَدَّى بالهمزِ والتضعيف فهو بهذا المعنى. وهو على وجوه، هي:

أ - ورد عشر مرات في تبليغ الرسالة الإلهيّة، ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة/ 67]، ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾ [الأعراف/ 62].

ب - الكفاية: ﴿إِنَّ فِى هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء/ 106].

ت - إيصال الشخص إلى مكان: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة/ 6].

ث - التبليغ: ﴿وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾ [آل عمران/ 20]، ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [المائدة/ 99]. وغالب ما ورد مع البلاغ هو وصفه بالمبين؛ لأن

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص156.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص780. انظر أيضاً:
- الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص41.

(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص33.

الإبانة والتبيين حجة على المُبَلَّغ. وقد انصرف مدلول البلاغ إلى معنى الكفاية في غير تلك المواضع. وهو لا يخالف أصله الدالّ على الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى مكاناً كان أم زماناً، وربما يُعبَّر به عن المشارفة عليه وإن لم يَنْته إليه. فمن الانتهاء ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًاۚ﴾ [يوسف/ 22]، ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ [الكهف/ 86]، ﴿بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ﴾ [الكهف/ 90]، ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ﴾ [النور/ 59].

والبلاغ بمعنى التبليغ في نحو قوله (هذا بلاغ للناس ولينذروا﴾ [إبراهيم/ 52]. والبلاغ بمعنى الكفاية نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء/ 106]، ويقال بلغته الخبر، وأبلغتُهُ مثله، وبلّغتُه أكثر.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - البلاغ وصول الأمر زماناً كان أم مكاناً، حسيّاً أم معنويّاً.

ب - التبليغ مثل الإبلاغ، غير أنه يلاحظ فيه الكثرة في المبلَّغ.

ت - البلاغ الانتهاء إلى أقصى المقصد. والمنتهى مكاناً أم زماناً، أو أمراً من الأمور المقدرة.

35 - مفهوم البُشرى

من بَشَر، الباء والشين والراء أصل واحد: ظهور الشيء مع حُسن وجمال، ويقال بَشَّرْتُ فلاناً أُبَشِّرُه تبشيراً، وذلك يكون بالخير. وربما حُمِل عليه غيرُه من الشر، وأظنّ ذلك جنساً من التَّبكيت. فأمّا إذا أُطلِق الكلام إطلاقاً فالبشارة بالخير والنذارة بغيره[1]. والتَبَاشير والبُشْرى، أوائل كلّ شيء، والبواكر من النخل. وما يَسُرُّ[2].

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص132.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص351.

ورد لفظ بشر باشتقاقاته في مائة وثلاثة وعشرين موضعاً، على خمسة أوجه:

أ - الخبر السار: ﴿قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَن مَّسَّنِيَ ٱلْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ﴾ [الحجر/ 54]، ﴿قَالُواْ بَشَّرْنَاكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الحجر/ 55]. وقد جاء في حوالي أربعة وثمانين موضعاً بصيغ مختلفة، هي: بشرناه، تبشر، بشر، أُبْشِروا، يستبشرون، فاستبشروا، بشرى، بشراكم، مستبشرة.

ب - الجماع: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة/ 187]، ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة/ 187].

ت - الغيث: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ﴾ [الروم/ 46]؛ أي بالغيث.

ث - المُبلغ بالخير: ﴿أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ [المائدة/ 19]، ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [البقرة/ 119].

ج - الناس: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران/ 47]، ﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾ [المائدة/ 18].

عُبِّر عن الإنسان بالبشر اعتباراً بظهور جلده من الشَعَر بخلاف الحيوانات التي عليها الصوف أو الشعر أو الوبر. واستوى في لفظ البَشَر الواحد والجمع، وثني فقال تعالى: ﴿فَقَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون/ 47]. والمباشرة الإفضاء بالبشرتين، وكني بها عن الجماع، وأَبْشَرْت الرجل وبَشَّرْتُه وبَشَرْتُه أخبرتُه بسارٍّ بَسَطَ بَشَرَةَ وجهه، وذلك أنّ النفس إذا سُرَّت انتشَرَ الدَّم فيها انتشار الماء في الشجر[1]. وبين هذه الألفاظ فروق فإنّ بَشَرْتُه عام وأَبْشَرْتُه نحو أحمدْتُه، وبشَّرتُه على التكثير واستبشر إذا وجد ما يُبشِّرُه، ويُقال للخبر السَّار البِشَارَة والبُشْرى. أمّا قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران/ 47]، و[التوبة/ 34]، و[الانشقاق/ 34]، و[لقمان/ 7]، و[الجاثية/ 8]، ﴿بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء/ 138]، ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة/ 3]،

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص58.

﴿يَتَوَارَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ﴾ [النحل/ 59]، ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [الزخرف/ 17].

فاستعارة ذلك تنبيه في الصورة الأولى للكافرين والمنافقين على أنّ أَسَرَّ ما يسمعونه الخبر بما ينالهم من العذاب، أمّا الصورة الثانية لمن رزق أنثى فعلى الأصل المولود يستبشر به، غير أنّ هذا الجاهل أصابه الغمّ من الأنثى. فصارت البُشرى هَمّاً له.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - البشرى كلّ خبر سار، وكلّ خبر آتٍ.

ب - البشرى من تبسط بشرة الوجه، بسبب الفرح بالخبر أو الخير.

ت - والاستبشار طلب البشرى.

36 - مفهوم النصح

النون والصاد والحاء أصل يدلّ على ملاءمة بين شيئين وإصلاح لهما. أصل ذلك النَّاصِح: الخياط، والنَّصَاح: الخيط يُخاط به. والجمع نِصاحات، وبها شبهت الجلود التي تُمدُّ في الدباغ على الأرض ومنه النُّصْحُ والنَّصِيحَة: خلاف الغِش ونَصَحْتُه أَنْصَحُه. والتوبة النَّصوح كأنها صحيحة ليس فيها خَرْق ولا تُلْمَة، ويقال أَنْصَحْتُ الإبل، إذا أرويتها فَنَصَحَت؛ أي رويت[1].

ويقال: نَصَحَه، نُصْحاً، نَصاحَةً، نَصاحِيةً، وهو ناصِح، نَصِيح من نُصَّح، نُصَّاح، والاسم: النَّصيحة، ونصح تأتي بمعنى: خَلُصَ، وخاط، ورَوِيَ، ولم يَغُش. والنَّصِيحُ هو النَّاصِح، والقوم نُصحاء، ورجل ناصح الجيب؛ أي نقي القلب[2]. فالنُّصح هو الخُلوص والصدق والإتقان والنسج والنَّاصِح هو الواعظ والخياط[3].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص562.
(2) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص320.
(3) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص411.

ورد لفظ نصح باشتقاقاته وصيغه في ثلاثة عشر موضعاً في القرآن الكريم ولم تخرج عن دلالتها اللغوية، وهي على وجهين:

أ - الواعظ: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ [الأعراف/ 68]، ﴿وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [القصص/ 20].

ب - الخلوص: ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم/ 8]؛ أي خالصة صادقة. فلم ترد بمعناها الأصليّ بل جاءت الأوجه بالحقيقة المتعارف عليها وهي النصيحة بمعنى التنبيه والتذكير برفق[1]. فهي كالإنذار، لكنّ النصح ليس فيه وجوب وإلزام، والنصح لله تعالى الإيمان به والعمل بشريعته ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة/ 91].

والنصح يكون بالإرشاد ولا يكون إلا في الخير المراد للمنصوح. بأن يُنبَّه إليه من غير إحراج ولا تشهير مع ذكر الحجج والبراهين على صدق الناصح وخير النصيحة. فالنصيحة كلمة جامعة لحيازة الحظ المنصوح له. ببذل المودة في المشورة[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - النصح تحري فعل أو قول فيه صلاح صاحبه.

ب - النصيحة تكون ببذل المودّة والمشورة.

ت - من شروط النصيحة ألا تكون فضيحة، وأن تقدم عن علم ودراية.

---

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص87. انظر أيضاً:
- الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج5، ص63.

(2) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص908. ويقال: هي من وجيز الأسماء ومختصر الكلام، وليس في كلام العرب كلمة مفردة تستوفي العبارة غير معنى هذه الكلمة كما قالوا في الفلاح إنه ليس في كلام العرب كلمة أجمع لخيريّ الدنيا والآخرة منه.

37 - مفهوم القصص

من قَصَّ القاف والصاد أصلٌ صحيح يدلّ على تتبّع الشيء من ذلك قولهم اقتصَصْت الأثر إذا تتبَّعتُه، ومن ذلك اشتقاق القِصَاص في الجراح وذلك أنه يُفعَل به مثل فعله بالأول، فكأنه اقتصَّ أثره، ومن الباب القِصَّة والقصص كلّ ذلك يُتَتَّبع[1]. وقص الخبر: أعلمه، و﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾ [يوسف/ 3]؛ أي نبيّن لك أحسن البيان. والقصة: الأمر والخبر، وقصصت الحديث: رويته على وجهه[2].

ورد لفظ قصّ بصيغه في ثلاثين موضعاً، على سبعة أوجه[3]، هي:

أ - التسمية: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ [النساء/ 164].

ب - القراءة: ﴿فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف/ 176].

ت - البيان: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل/ 76].

ث - الطلب: تتبع الأثر ﴿فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ [الكهف/ 64].

ج - الخبر: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيْهِ ٱلْقَصَصَ﴾ [القصص/ 25].

ح - الوحي: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ [طه/ 99].

خ - حدّ القتل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة/ 178].

فالقصص هي الأخبار المتتابعة؛ وبيّن تعالى شروطها كي تكون مصدراً للمعرفة، وهي أن تكون عن علم وبالحقّ وبالحسنى، والغاية منها تثبيت الفؤاد والاعتبار والتفكّر، فقال تعال: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص362.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص634. انظر أيضاً:
- الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص1051.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص382.

[الأعراف/ 7]، ﴿نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الكهف/ 13]، ﴿نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ﴾ [يوسف/ 3]، ﴿وَكُلّٗا نَّقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَۚ﴾ [هود/ 120]، ﴿لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ﴾ [يوسف/ 111]، ﴿فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف/ 176].

فالقَصَصُ في القرآن هو أخبارُ من سلف، وشؤون الأمم الغابرة؛ أي هو التاريخ الحقيقيّ وليس ما شاع من اللفظ من أنّ القصص هو الحكايات المختلفة والأساطير المزخرفة؛ لذا كان من شروط القصص أن تكون عن علم وبالحقّ، لا عن كذب وجهل أو افتراء. كما أنّ الغاية منه الاعتبار بالماضي والتفكُّر لاستيعاب سنن الله تعالى مع خلقه، ولإدراك أخلاق الأقوام والدول وعوائدهم. والقصص تمثل ثلث القرآن الكريم. تنبيهاً على أهميّة التاريخ في تربية العقول وتقوية العزم وتطوير الأفكار.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - القصص هي الأخبار المتتبعة.

ب - القصص القرآنيّ يكون عن علم وبالحقّ وللعبرة والتفكُّر.

38 - مفهوم الجلو

الجيم واللام والحرف المعتل أصل واحد، وقياس مطرد، وهو انكشاف الشيء وبروزه، يقال: جَلَوْت العروس جَلْوَةً وجَلاء. وقال الكسائيّ: السماء جَلْوَاء؛ أي صحوة. ومن الباب: جَلا القوم عن منازلهم جَلاء وأجْلَيْتُهُم إجْلاء[1]. ويقال: جلا السيف: صقله، والهمّ عنه: أذهبه، والأمر: كشفه[2].

ورد لفظ الجلاء باشتقاقاته في خمسة مواضع على وجهين:

أ - الظهور والانكشاف: ﴿وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا﴾ [الشمس/ 3]، ﴿قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّيۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقۡتِهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأعراف/ 187].

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مج1، ص240.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1271.

ب - مغادرة الديار: ﴿وَلَوْلَآ أَن كَتَبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمُ ٱلْجَلَآءَ لَعَذَّبَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا﴾ [الحشر/ 3]. فالجلاء هو الوضوح والشهرة، وأمر جليّ أمر بيِّن، وخبر يقين[1]. وجاء من مادّته في القرآن الكريم ما يُناسب المدلول المعجميّ تماماً في إشراق النهار وتجلّي النور الإلهيّ ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف/ 143]، وهذا يتجاوز مدلوله اللغويّ المعجميّ إلى مدلول أكبر.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الجلاء انكشاف الأمر وبروزه بعد خفاء.

ب - الأمر الجليّ هو الأمر الواضح والخبر اليقين.

39 - مفهوم الإنذار

من نذر، النون والذال والراء كلمة تدلّ على تخويف أو تخوُّف، منه الإنذار: الإبلاغ، ولا يكاد يكون إلا في التخويف[2]. وأَنْذَرَه بالأمر إنْذَاراً ونَذْرا ونذِيرا: أعلمه، وحذره، وخوفه في إبلاغه. والنَّذير: الإنذار[3].

ورد لفظ "نذر" باشتقاقاته في مائة وثلاثين موضعاً، على خمسة أوجه[4]، هي:

أ - التحذير: ﴿أَنذِرِ ٱلنَّاسَ﴾ [يونس/ 2]، ﴿وَٱذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُۥ بِٱلْأَحْقَافِ﴾ [الأحقاف/ 21]، ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [فصّلت/ 13].

ب - الخبر: ﴿هَٰذَا نَذِيرٌ مِّنَ ٱلنُّذُرِ ٱلْأُولَىٰٓ﴾ [النجم/ 56]، ﴿وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص7.
(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص553.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص481.
(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص451.

إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة/ 122].

ت - الرسل: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ﴾ [القمر/ 23].

ث - الشيب: ﴿وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾ [فاطر/ 37].

ج - النَّذْرُ: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ [الحج/ 29]، ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾ [البقرة/ 270]. فبذلك يكون الرسل منذرين ومحذرين بإخبار قومهم بوعد الله تعالى لهم ووعيده، ولا يكون المعلِّم منذراً حتى يحذر بإعلامه، فكلّ منذر معلم وليس كلّ معلم منذر.

ومجيء النذر بمعنى الخبر والتحذير هو من تعدّي الإخبار إلى غاية أخرى مقصودة. فالإنذار يستلزم إظهاراً لِما يُنْذَرُ به ليكون الإبلاغ حُجَّة مُقنِعَة، وهو الإعلام بالشيء قبل وَقْتِه، والإعلام بالشيء والتخويف منه[1]. كما أنّ التبشير إخبارٌ فيه سرور[2]. والنّذر أن توجب على نفسك ما ليس بواجب لحدوث أمر[3].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الإنذار هو الإبلاغ ولا يكون إلا في التخويف.

ب - الإنذار يستلزم إظهاراً لِما يُنْذَر به ليكون الإبلاغ حجة مقنعة.

ت - كلّ مخبر ومعلم ومحذر لآخر من الوعيد يكون نذيراً ومُنْذِراً.

40 - مفهوم التحذير

من حذر، الحاء والذال والراء أصلٌ واحد. وهو التحرُّز والتيقُّظ يقال حَذِر يَحْذَر حِذْرا، ورجلٌ حَذِر، وحَذُور، وحِذْريان: متيقظ متحرز[4]. وحَذِرُون وحَذَارى؛ أي متيقظ شديد الحذر[5].

---

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص5.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص489.
(3) المرجع السابق، ص489.
(4) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص281.
(5) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص373.

ورد لفظ حذر باشتقاقاته في واحد وعشرين موضعاً، على ثلاثة أوجه، هي:

أ - الخوف: في قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران/ 28]، [آل عمران/ 30].

ب - الامتناع: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُواْ﴾ [المائدة/ 41].

ت - الكتمان: ﴿قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ﴾ [التوبة/ 64]. فالحذر احتراز عن مخيف، كقوله تعالى: ﴿يَحْذَرُ ٱلْآخِرَةَ﴾ [الزمر/ 9]، وقال تعالى: ﴿وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء/ 102]؛ أي ما فيه الحَذَر من السلاح وغيره، فالحذر اجتناب الشيء خوفاً منه. وقيل الحذِر: المتيقظ والحاذر: المستعد[1].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الحذر هو الاحتراز من مخيف.

ب - التحذير تخويف من أمر قادم للاحتراز منه.

41 - مفهوم البلاء

من بلوي الباء واللام والواو والياء أصلان: أحدهما إخلاق الشيء، والثاني نوع من الاختبار ويحصل عليه الإخبار أيضاً. فأمّا الأول فقال الخليل: بَلِي يَبْلى فهو بالٍ والبِلى مصدره، وإذا فتح فهو البلاء، أمّا الأصل الثاني: فقولهم بُلِيَ الإنسان وابتلي وهذا من الامتحان وهو الاختبار. ويكون البلاء في الخير والشر، والله تعالى يُبْلِي العبد بلاء حسناً وبلاء سيئاً عليه، وهو يرجع إلى هذا لأنّ به يختبر في صبره وشكره. وقال الجعديّ في البلاء أنه الاختبار.

وقال ابن الأعرابيّ: يُبْلِيكَ، يخبرك. تقول العرب أبْليني كذا؛ أي أخبرني فيقول الآخر لا أُبْلِيك؛ أي لا أخبرك ويقال ابتليته فأبلاني؛ أي استخبرته

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص408.

فأخبرني[1]، والبلاء، الغمّ، كأنه يبلي الجسم والتكليف بلاء؛ لأنه شاقّ على البدن، أو لأنه اختبار والبلاء يكون منحة ويكون محنة. وابْتُلِي: استحلف واستعرف[2].

ورد لفظ بلاء باشتقاقاته في سبعة وثلاثين موضعاً على ستة أوجه:

أ - الاختبار: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ﴾ [البقرة/ 155]، ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء/ 6]، وهو أنه يتأمل الوصيّ أخلاق يتيمه. ليعلم بنجابته وحسن تصرّفه ويدفع إليه شيئاً من ماله ويأمره بالتصرف فيه حتى يعلم حقيقة حاله[3].

ب - التكليف: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمّد/ 31].

ت - المحاسبة: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُواْ كُلُّ نَفْسٍ مَّآ أَسْلَفَتْ﴾ [يونس/ 30].

ث - التعرف: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ [الطارق/ 9].

ج - المحنة: ﴿هُنَالِكَ ٱبْتُلِيَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُواْ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب/ 11].

ح - المنحة: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ [البقرة/ 139]. وذلك بقوله تعالى له: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، فالبلاء جاء بمعنى اختبر وجرّب وامتحن، ويكون في الخير والشر والنعمة والنقمة، فالنعمة مقتضية للشكر والمحنة تقتضي الصبر وكلاهما شاقّ على الإنسان فصار كلّ منهما بلاء، وإذا قيل ابتلاه الله بكذا، فالمراد ظهور جودته أو رداءته من غير تعرّف حاله أو الوقوف على ما يجهل منه؛ إذ إنّ الله تعالى علام الغيوب[4].

وسمّي التكليف بلاءً من أوجه: أحدها أنّ التكاليف كلّها مشاقّ على

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مج1، ص152.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص136.
(3) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص98.
(4) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج2، ص275.

الأبدان فصارت من هذا الوجه بلاء، والثاني أنها اختبارات ولهذا قال الله عز وجل: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمّد/ 31].

أمّا الثالث فهو أنّ اختبار الله تعالى للعباد يكون تارة بالمسار ليشكروا وتارة بالمضار ليصبروا، فصارت المحنة والمنحة جميعاً بلاء، فالمحنة مقتضية للصبر، والمنحة مقتضية الشكر والقيام بحقوق الصبر أيسر من القيام بحقوق الشكر فصارت المنحة أعظم البلاءين[1].

فالابتلاء في الأصل التكليف بالأمر الشاقّ من البلاء، لكنّه لمّا استلزم الاختبار بالنسبة إلى من يجهل العواقب ظنّ ترادفهما[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الابتلاء هو الاختبار والامتحان والتجريب ويكون بالنعمة وبالنقمة.

ب - الابتلاء يكون بالتكليف بما يشقّ لاختبار من يجهل العواقب.

ت - البلاء الغمّ والتكاليف التي يبلو منها الجسد أو النفس.

ثانياً: مفاهيم العلم

1 - مفهوم العلم

العين واللام والميم أصلٌ صحيح واحد، يدلّ على أثَرٍ بالشيء يتميَّز به عن غيره. من ذلك العَلامَة: وهي معروفة والعَلَم: الراية. والعِلْم: نقيض الجهل وقياسه قياس العَلَم والعَلامَة[3].

ويقال رجل عَالِم وعَلِيم وعلماء وعُلَّام وعَلَّمَه العِلم تَعْليماً وعِلاماً. وعَلِم به: شعر به، وبالأمر: أتقنه وعرفه. وعَلَمَه: وسمه، وشفته يَعْلِمُها: شَقَّها[4].

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص71.

(2) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص34. وقال بعضهم الابتلاء يكون في الخير والشر معاً، يقال في الخير: أبليته، وفي الشر: بلوته بلاء.

(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ص160.

(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1140.

واستعلمه الخبر فأعلمه إياه وتَعَالَمَه الجميع؛ أي عَلِمُوه[1]. سمّي العلم علماً من العلامة وهي الدَّلالة والإشارة. والعلم من المصادر التي تجمع[2]. والمَعْلَم الأثر يُستدلُّ به على الطريق.

ورد لفظ العلم باشتقاقاته في ثمانمئة وستة وخمسين موضعاً على ثلاثة أوجه[3]، هي:

أ - الرؤية، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محمّد/ 31]، ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران/ 142]. وهذا العلم هو الذي يقع به الجزاء، لأنه إنما يجازيهم بأعمالهم لا بعلمه، فالعلم هنا علم الشهادة.

ب - الظهور على الأمر: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [النحل/ 19] فهذا العلم بعينه.

ت - الإذن: ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود/ 14].

أمّا العالمين فقد جاء على خمسة أوجه، هي: الإنس، والجن، وكلّ ولد آدم، والخلق من بعد نوح، وأهل الكتاب، ومُجمل المخلوقات.

ومدلول لفظ "العلم" في القرآن الكريم شامل عام في الأغلب؛ لأنه يخصّ إدراكاً لجملة المعارف بالتأمل والنظر في الوجود والخلق وتدبر لآيات الله في الأرض والسماء وذلك لتعلقه بالحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل. وقد ذكر اسم "العلم" معرفة ونكرة ومشتقاً في مواضع كثيرة.

ولفظ العلم أكثر وأوسع إطلاقاً من لفظ المعرفة، واختار الله لنفسه اسم العلم وما يتصرّف منه كالعالم والعليم والعلام وعلم ويعلم، ونقل البيهقيّ عن

---

(1) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص224.

(2) ابن دريد، أبو بكر محمّد بن يعقوب بن الحسن. **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منور بعلبكيّ، بيروت: دار العلم للملايين، 1987م، ج3، ص139.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص330.

بعضهم أنهم ذكروا: "إنا لا نقول إنّ الله ذو علم على التنكير، وإنما نقول: ذو علم على التعريف، كما نقول ذو الجلال والإكرام ولا نقول ذو جلال وإكرام"[1].

والله تعالى علام الغيوب لا يخفى عليه خافية فهو يعلم ما يكون من إيمان المؤمنين، وكفر الكافرين.

وهذا علم لا تجب به الحجة ولا تقع عليه مثوبة ولا عقوبة، أمّا العلم الذي يقع به الجزاء من الله عزّ وجل فهو علم هذه الأمور ظاهرة موجودة فيحقّ القول ويقع بوقوعها الجزاء[2].

وهذه دلالة لا تحدّ بالمدلول اللغويّ العام فحسب، وإنما تتضمّن معنى زائداً ويتمثّل ذلك كلّه في لفظ العليم الذي جاء في القرآن الكريم بهذه الدَّلالة في سبعة عشر موضعاً.

فالله تعالى هو الذي يعلم بذاته الأشياء قبل وجودها؛ لأن علمه سبب وجودها، ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات/ 16]؛ أي ذو علم.

والعليم: صفة مشتقة من العلم من أبنية المبالغة في الوصف بالعلم. والعلم: إدراك الشيء بحقيقته وذلك ضربان:[3] أحدهما: إدراك ذات الشيء. والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء، وهو موجود له أو نفي شيء هو منفي عنه.

فالأول هو المتعدّي إلى مفعول واحد ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلَّذِينَ

---

(1) البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ. **الأسماء والصفات**، بيروت: دار إحياء التراث، 1985م، ص123.

(2) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج5، ص14، 59، 164.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص348. انظر أيضاً:
- الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص88.

ٱعۡتَدَوۡاْ مِنكُمۡ فِي ٱلسَّبۡتِ فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة/ 65]؛ أي عرفتم؛ لأن ذلك يقتضي عدم سبق الجهل، والمعرفة وتقتضي ذلك. و"علمتم" هنا متضمّنة معنى "عرفتم" أي أدركتم بالخبر المتواتر ما حصل لأسلافكم من النقم التي حلّت بهم بسبب مخالفتهم لموسى ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ﴾ [الأنفال/ 60].

أمّا الثاني فهو المتعدّي إلى مفعولين كقوله تعالى: ﴿فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ﴾ [الممتحنة/ 10]. والفرق بينهما أنّ المعرفة تنصرف إلى ذات المسمّى والعلم ينصرف إلى أحواله من فضل أو نقص؛ ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم من غير المعرفة[1]، كقوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ﴾ [محمّد/ 19]، ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ [البقرة/ 196].

وقد جاء الأمر بالعلم إحدى وثلاثين مرّة، وجاء من مادّة العلم الرباعيّ "علم" الماضي والمضارع والأمر إحدى وأربعين مرة نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمۡتُم مِّنَ ٱلۡجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُۖ﴾ [المائدة/ 4]. ومصدره التعليم، والفعل الخماسيّ "تَعَلَّمَ" مصدره "التَّعَلُّم"، في قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡۚ﴾ [البقرة/ 102]. والتعليم يكون بمعنى التفهيم[2]، وحصول العلم للمتعلّم بتكرير، أو تكثير، حتى يحصل من أثر في نفس المتعلم أو تنبيه النفس لتصوّر المعاني[3].

ويكون بمعنى إلقاء أسباب العلم ولا يحصل به العلم ولذلك يقبل النقيضين. نقول: علّمته فتعلّم، وعلّمته فما تعلّم، وذلك لاختلاف المفهومين من تعلّم، وعلم الذي هو تنبُّه النفس لتصوّر ذلك.

والمعلِّم هو الذي يتلطّف في ايصال المعاني إلى فهم المتعلم ويتسبّب في ذلك. ولم يرد في القرآن بل جاء اسم المفعول "المُعلَّم" مرّة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مُعَلَّمٞ مَّجۡنُونٞ﴾ [الدخان/ 14].

---

(1) المرجع السابق، ج4، ص49.

(2) الأندلسيّ، أبو حيان. **تفسير البحر المحيط**، القاهرة: دار الفكر. ط2، 1983م، ج1، ص393.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص318.

وجاء اسم الفاعل "عالم" موصوفاً به الله تعالى مقترنا بلفظ الغيب في ثلاثة عشر موضعاً، نحو قوله تعالى: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [المؤمنون/ 92]؛ أي عالم ما غاب عن خلقه من الأشياء في السموات والأرض[1]. مثلها في [الحشر/ 22]، [السجدة/ 6]، [التوبة/ 94]، [الزمر/ 46]، [فاطر/ 28].

وورد لفظ "علام الغيوب" في أربع آيات فحَسْبْ. وجاء لفظ العلم في سياق آيات أُخر تشير إلى أنواع معينة من العلم، لوجود دلالة التخصيص لفظيّاً ومعنويّاً، ولكن النظر في هذه الآيات يتطلّب توجيه اسم العلم بما يناسب المقام على وجه من وجوه الاستعمال الحقيقيّ أو المجازيّ، أو تقييد ذلك بالتأويل؛ إذ يتطلب الأمر أكثر من مجرد تخصيص اللفظ بمراعاة السياق القرآنيّ، وما يؤدي من ذلك من معنى في ظلّ الاستعمال. وجاء من مادّة العلم اشتقاق العالم بمعنى الخلق والكون مجموعاً اثنتين وسبعين مرة. قال الحكماء العلم هو حصول صورة الشيء في العقل أو هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهذا أخصّ، وقيل هو صفة راسخة تدرك بها الكليّات والجزئيات، وقيل هو وصول النفس إلى معنى الشيء، وقيل هو عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول[2].

فالمعنى الحقيقيّ للفظ العلم هو الإدراك، ولهذا المعنى متعلق وهو المعلوم، وله تابع في الحصول يكون وسيلة إليه في البقاء، وهو الملكة. فأطلق لفظ العلم على كلّ منها إمّا حقيقة عرفيّة أو اصطلاحيّة أو مجازاً مشهوراً[3]. لكن المراد بالعلم في ظلّ الإسلام هو العلم الشرعيّ الذي يفيد معرفة ما يجب على المكلّف من أمر دينه في عباداته ومعاملاته وأحواله، والعلم بالله وصفاته، وما يجب له من القيام بأمره وتنزيهه عن النقائص.

والعلم في الإسلام يتناول كلّ موجود، وكلّ ما يوجد. فمن الواجب أن يعلم فهو علم أعمّ من العلم الذي يراد لأداء الفريضة والشعائر؛ لأنه عبادة

---

(1) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص177.
(2) المرجع السابق، ص177.
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص613.

أعمّ من عبادة الصلاة والصيام؛ إذ كان خير عبادة لله أن يهتدي الإنسان إلى أمر الله في خلقه، وأن يعرف حقائق الوجود في نفسه ومن حوله[1].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - العلم أصله من العلامة وهي الدَّلالة والإشارة والسمة.

ب - يكون العلم بمعنى المعرفة اليقين والشعور والإتقان.

ت - مدلول العلم في القرآن الكريم عام؛ لأنه يخصّ إدراك جملة من المعارف بالتأمل والنظر.

ث - لفظ العلم أكثر وأوسع إطلاقاً من لفظ المعرفة.

2 - مفهوم الحِبْر

الحاء والباء والراء أصل واحد منقاس مطرد وهو الأثر في حُسْنٍ وبهاء. فيقال للذي يُكتَب به الحِبر وللذي يَكتُب حَبْرٌ وهو العالم وجمعه أحبار[2].

ويقال حَبْر وحَبْرَة وحُبْرَة وحِبر وحِبرَة وتحبير الخط والشِّعْر وغيرهما: تحسينه وسورة الأحبار هي سورة المائدة[3]. وقيل الحَبْر والحِبْر بالفتح والكسر العالم من أهل الكتاب، وواحد أحبار اليهود، والرجل الصالح[4].

جاء لفظ الأحبار في القرآن للدلالة على جمع العلماء فحسب في أربعة مواضع[5].

وموضعين في غير ذلك. وسُمّي العلماء بذلك لما يبقى من أثر علومهم

---

(1) العقّاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلاميّة**، بيروت: المكتبة العصريّة، د. ت، ص60-61.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص330.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص370.

(4) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص318.

(5) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص115.

في قلوب الناس وآثار أفعالهم الحسنة المقتدى بها[1]، قال تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة/ 63]؛ أي: هلا ينهاهم العلماء المتصدون لنفع الناس الذين مَنَّ الله عليهم بالعلم والحكمة عن المعاصي التي تصدر منهم ليزول ما عندهم من الجهل وتقوم حجة الله عليهم[2].

ومفرد الأحبار حبر، واختلف علماء اللغة في فتح الحاء وكسرها، فإذا أرجع أصله إلى المداد فهو بالكسر وهو الأفصح كما قال الجوهري. وإلى التحبير، بمعنى تحسين الكلام والعلم فهو بالفتح.

وقال الفراء: إنما هو حِبْر بالكسر، وهو أفصح لأنه يجمع على فعالة من غير فُعُل[3]. وقال أهل المعاني: الحبر العالم الذي صناعته تحبير المعاني بحسن البيان عنها وإتقانها[4].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الحبر العالم المؤثر بحسن كلامه، وعلمه في قلوب الناس.

ب - الأحبار مختص بعلماء اليهود من ولد هارون.

3 - مفهوم الربانيّ

من ربّ الراء والباء يدل على أصول، فالأول إصلاح الشيء والقيام عليه. فالرّبُّ: المالك والخالق والصاحب والمصلح الشيء. يقال: رَبَّ فلان ضيعته، إذا قام على إصلاحها، ورَبَبْتُ الصبي أَرُبُّه ورَبَّبْتُه أربّبُه. والأصل الآخر لزوم الشيء والإقامة عليه، وهو مناسب للأصل الأول. يقال أرض مَرَبٌّ لا يزال بها مطر ولذلك سمي السحاب رَباباً. والأصل الثالث: ضمّ

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص113.
(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص316.
(3) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج3، ص750.
(4) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص408 .

الشيء وهو أيضاً مناسب لما قبله[1]. والرَّبَّاني المتأله العارف بالله عز وجل[2].

وقيل الربانيّ لفظة معربة عن السريانيّة أو العبرانيّة بمعنى المتأله. وربيْتُ القوم سُسْتُهم، أي كنت فوقهم[3]. وقيل هو منسوب إلى الرب -مصدر الاسم-، بمعنى التربية، ولكن الذي يَرُبُّ العلم كالحكيم. وفي اللسان عن سيبويه: زادوا ألفاً ونوناً في الربانيّ، إذا أرادوا تخصيصاً بعلم الرب دون غيره. كأن معناه صاحب علم الرب دون غيره من العلوم. وهو كما قيل: رجل شعرانيّ ولحيانيّ إذا خصّ بكثرة الشعر وطول اللِّحْية[4].

ورد لفظ الرباني في أربعة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ﴾ [المائدة/ 44]، وقال تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ﴾ [المائدة/ 63]؛ أي وكذلك يحكم بالتوراة للذين هادوا أئمة الدين من الربانيين؛ أي العلماء العاملين المعلمين الذين يربون الناس بأحسن تربية ويسلكون معهم مسلك الأنبياء المشفقين. والأحبار؛ أي: العلماء الكبار الذين يقتدى بأقوالهم، وترمق آثارهم، ولهم لسان صدق بين أممهم[5].

فالربانيون هم كاملو العلم، وفُسِّر اللفظ كذلك بالعلماء الصابرين العاملين البُصراء بسياسة الناس وتدبير أمورهم والقيام بمصالحهم أو المتذاكرين للعلم المدارسين له، وهم فوق الأحبار، وقيل هم العلماء من ولد

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص458.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص87.
(3) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص130.
غير أنّ أهل التحقيق يؤكدون أنّ ألفاظ القرآن عربيّة لا شبهة للعجمة فيها، ورُفض كلّ رأي يخالف ذلك: ولفظ ربانيّ ورد في قول محمّد بن الحنيفة يوم مات ابن عباس: مات ربانيّ هذه الأمة. انظر:
- الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص6-9.
(4) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج5، ص1551.
(5) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص311.

هارون الذين التزموا طريقة النبيين وجانبوا اليهود[1]. والملاحظ أنه اقترن في آيتي المائدة بلفظ الأحبار وجاء بمفرده في [آل عمران/ 146].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الربانيّ من العلماء هو الذي يعلم ويعمل بما علم ويُعلِّم الناس الخير.

ب - الربانيّون فوق الأحبار بدرجة، وهم علماء القلوب والأحبار علماء الألسن.

4 - مفهوم الكرسيّ

الكاف والراء والسين أصل صحيح يدلّ على تلبد شيء فوق شيء وتجمعه. واشتقت الكرّاسة من هذا لأنها ورق بعضه فوق بعض[2]. والجمع الكراريس[3]، والكُرْسِيُّ: العلم، والسرير. وجمعه كراسي[4]، ويقال للعلماء: كراسي؛ لأن مكان العالم هو الكرسيّ، والكُرَّاسة صحف يجمعها العالم أو دفتر فيه العلم، والانكراس: الانكباب على الشيء، والكِرْس: ما تَلبَّد من الدِّمَن في الديار، والكركسة: ترديد الشيء[5].

ورد لفظ كرسيّ في موضعين على وجهين:

أ - العلم: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة/ 255].

ب - موضع الجلوس: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ [ص/ 34].

فالكرسيّ لغة هو الذي يجلس عليه، والكرسيّ والكرّاسة إنما هو الشيء الذي ثبت ولزم بعضه بعضاً. والعرب تسمّي أصل كلّ شيء الكِرس، في [البقرة/ 255]؛ قيل معنى الكرسيّ العلم أو العرش أو موضع

---

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص440.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص439.

(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص376.

(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص570.

(5) الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ج3، ص303.

القدمين[1]. فقد روي عن ابن عباس أنّ الكرسي هنا هو العلم، وقيل ملك الله[2] وقيل اسم الفلك المحيط بالأفلاك[3].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الكرسيّ هو ما يجلس عليه، وقيل أصله العلم.

ب - الكرّاسة معناها الكتب المضموم بعضها إلى بعض.

5 - مفهوم الأثارة

من أثر الهمزة والثاء والراء له ثلاثة أصول: تقديم الشيء وذكر الشيء ورسم الشيء الباقي، أمّا الأثارة فهي البقية من الشيء والجمع أثارات. والمأثورة من الآبار التي اختُفيَت قبلك ثمّ اندفنت ثمّ سقطت أنت عليها فرأيت آثار الحبال، فتلك المأثورة[4]. والأُثْرَة: المكرُمة المتوارثة كالمَأْثَرَة والمَأْثُرَة والبقية من العلم تُؤْثَر[5]. فالأثر ما بقي من الشيء، والأُثْر ما بقي من الجرح بعد البرء، والإِثْر خلاصة السمن[6].

ورد لفظ الأثر باشتقاقاته في واحد وثلاثين موضعاً على أربعة أوجه، هي:

أ - البقايا: ﴿كَانُوٓاْ هُمۡ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ وَءَاثَارٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [غافر/ 21]؛ أي ما يدلّ على وجود حضارتهم من بقاياها.

ب - الطريق: ﴿فَهُمۡ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ يُهۡرَعُونَ﴾ [الصافات/ 70]؛ أي على طريقهم، ﴿فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا﴾ [الكهف/ 64].

ت - التفضل: ﴿وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الحشر/ 9].

---

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص11.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص430 .
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص770.
(4) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص35-36.
(5) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص341.
(6) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص575.

ث - الاستفراد: ﴿تَٱللَّهِ لَقَدۡ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيۡنَا﴾ [يوسف/ 91].

فالأثر هو حصول ما يدلّ على وجود الشيء، وأثَرْت العلم روَيته، وأصله تتبعته وأثارة من علم، وقرىء أثرة، وهو مكان يُروى أو يكتب فيبقى له أثر، والمآثر ما يروى من مكارم الإنسان[1]. فالمعنى اللغويّ للأثر هو البقيّة، ومنه المأثور الباقي[2]، فكلّ عالم باق مؤثر يسمّى أثارة من علم،

أو مأثورة عن الأولين كما في قوله: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ لَهُمۡ شِرۡكٞ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِۖ ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف/ 4].

قال الواحديّ[3]: كلام أهل اللغة في تفسير هذا يدور على ثلاثة أقوال: الأول: البقيّة واشتقاقاته من أثرت الشيء أُثيرُه كأنها بقيّة تستخرج فتؤثر، ومنه ﴿وَأَثَارُواْ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الروم/ 9]، بمعنى حرثوا الأرض وقلبُوها. الثاني: من الأثر الذي هو الرواية والأثرة المرّة من مصدر أثر الحديث إذا رواه. والآثار: الأخبار فيما مضى ﴿وَنَكۡتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمۡۚ﴾ [يس/ 12]. الثالث: الأثر بمعنى العلامة والأثر سمة في باطن خُفّ البعير يقتفي بها أثرُه؛ أي يترك من علامة باقية، والأثيرة الدابة العظيمة الأثر في الأرض بحافرها[4].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الأثر ما بقي من رسم الشيء.

ب - أثارة من علم بالفتح؛ أي بقية منه وبالكسر أي مناظرة.

ت - الأثريّ مصطلح أهل الشرع، وهو قول الصحابيّ أو فعله، وهو حجّة.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص19.

(2) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص40.

(3) هو أبو الحسن عليّ بن أحمد بن محمّد بن عليّ بن متوية، المفسر اللغويّ، عالم بالأدب له "أسباب نزول القرآن"، و"الوجيز في تفسير القرآن العزيز"، و"شرح ديوان المتنبي"، توفي بنيسابور سنة 1078م. انظر:
- الزركليّ، **الأعلام**، مرجع سابق، ج4، ص255.

(4) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج38، ص4.

6 - مفهوم القبس

القاف والباء والسين أصل صحيح يدلّ على صفة من صفات النار، ثمّ يستعار، ويقولون: أَقْبَسْتُ الرجل علماً[1]. واقتبسها: أخذها، ومن العلم: استفادها[2].

جاء لفظ القبس في مواضع [طه/ 10]، [النمل/ 8]، [الحديد/ 13]، ولم يأتِ في غيرها، وفيها كان مقترناً بالإيناس والهدى والنور[3]، قال تعالى: ﴿فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى﴾ [طه/ 10]؛ أي هادٍ يهديني إلى الطريق ويدلّني على المسير، و﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحَديد/ 13]، فالقبس للنار، ثمّ استعير لطلب العلم والهداية، وهذا ما في القرآن.

7 - مفهوم الرسوخ

من رسخ، الراء والسين والخاء أصل واحد يدل على الثبات[4]. ورسخ الغدير: نَشَّ ماؤه ونَضَب[5]. وكلّ ثابت راسخ، ومنه الراسخون في العلم[6]. والرسوخ أن يُعْلَم الشيء بدلائل كثيرة، أو بضرورة لا يمكن إزالتها، وأصله الثبات على أصل يتعلّق به وكلّ شيء ثابت فهو راسخ، ومنه الراسخون في العلم؛ أي البعيدون في العلم أو الحافظون الذاكرون أو الدارسون[7].

ورد في موضعين: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران/ 7]، ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [النساء/ 162]. فالراسخون في العلم هم الذين رسخ علمهم وإيمانهم وثبت كما يرسخ الشيء

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص381.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص564.
- الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج8، ص419.
(3) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج3، ص137.
(4) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص465.
(5) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص351.
(6) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص137 .
(7) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص431.

في منابته. وقال أبو عمرو عن المبرد الراسخون في العلم المتذاكرون بالعلم. وقال لا يذاكر بالعلم إلا حافظ[1]. وفي آل عمران فسّر ابن عباس الراسخين بـ: البالغون في علم التوراة[2]، وقال بعضهم هم المتحقّقون بالعلم لا يعرض لهم شبهة فيه[3].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الراسخون في العلم هم المتصفون به المتمكنون فيه.

ب - الراسخ في العلم المتحقّق به الذي لا تعترضه شبهة فيه.

8 - مفهوم السيّد:

السين والياء والدال كلمة واحدة[4]. سمّي سيّداً لأنه يسود سواد الناس؛ أي معظمهم وهو الذي فاق غيره[5]. وبهذا السيّد هو العاقل المدرك وذو المال والنفع.

ورد لفظ السيد في ثلاثة مواضع دلّت على أنه هو الحليم والعليم على ثلاثة أوجه، هي:

أ - الزوج: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ﴾ [يوسف/ 25].

ب - القائد: ﴿إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب/ 67].

ت - الشريف في العلم: ﴿مُصَدِّقَۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ [آل عمران/ 39]، وهذا الوجه الأخير هو الدالّ على العلم؛ حيث السيّد هنا هو الشريف في العلم والفقه والعبادة[6].

---

(1) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص68.

(2) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص413.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص301.

(4) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص580.

(5) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج23، ص32-33.

(6) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج12، ص193.

9 - مفهوم الحجة

الحجة من حجَّ الحاء والجيم أصول أربعة.

الأول: القصد ومن الباب المحَجَّة، وهي جادة الطريق، وممكن أن يكون الحُجَّة مشتقة من هذا لأنها تقصد، أو بها يُقْصَد الحقّ المطلوب. يقال حاججت فلاناً فحججْته؛ أي غلبته بالحجة، وذلك الظفر يكون عند الخصومة والجمع حُجَج والمصدر الحِجاج. والأصل الآخر: الحِجَّة وهي السّنة، وقد يمكن أن يجُمع هذا إلى الأصل الأول؛ لأنّ الحج في السنة لا يكون إلا مرّة واحدة. والأصل الثالث: الحجاج وهو العظم المستدير حول العين. أمّا الأصل الرابع: الحَجْحَجة: النكوص[1]. والمحجاج: الغلبة بالحجة، وكثرة الاختلاف، والتردّد[2].

ورد لفظ الحجة باشتقاقاته في عشرين موضعاً على وجهين[3].

أ - الخصومة: ﴿قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِي ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ [البقرة/ 139]؛ ﴿هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ حَـٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران/ 66].

ب - الدَّلالة المبيّنة: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام/ 149]. يعني الحجة البالغة الوثيقة؛ فالحجة هي الدَّلالة المبيّنة للمحجة؛ أي المقصد المستقيم الذي يقتضي صحّة أحد النقيضين؛ فالله تعالى جعل ما يحتج به الذين ظلموا مستثنى من الحجة، ويجوز أنه سمّي ما يحتجون به حجة، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ٱسْتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى/ 16]؛ فسمَّى الداحضة حُجَّة، والمُحَاجَّة أن يطلب كلّ واحد ردّ الآخر عن حجَّته ومَحَجَّته[4]. فالحجة

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص3771، 378، 379.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص183.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص118.

(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص115.

هي البرهان، وعند النُّظَّار أعمّ منه لاختصاصه عندهم بيقين المقدمات، وما ثبت به الدعوى من حيث إفادته للبيان يسمّى بينة، ومن حيث الغلبة به على الخصم يسمّى حُجَّة[1]. فكلّ ما استدلّ به على صحّة الدعوى فهو حجّة[2]. والمجادلة بالباطل قد تسمّى حجة، كقوله تعالى: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى/ 16]. إمّا على حسبانهم وظنّهم، أو على أسلوب قولهم هي حجّة بينهم.

والحجّة أنواع:

أ - حجّة إقناعيّة: هي التي تفيد القانعين القاصرين عن تحصيل المطالب بالبراهين القطعيّة العقليّة، وربما تقضي إلى اليقين بالاستكثار.

ب - حجّة برهانيّة: كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء/ 33] فليست حجّة إقناعيّة، بل هي برهانيّة تحقيقيّة؛ إذ لا تكاد النفس تخطر للمتأصل نقيض الإله، بعدما تحقّق عنده استحالة الخلاف في خبره تعالى واستمرار العادة بين ذي قدرتين على تطلب الانفراد والقهر في كلّ جليل وحقير، فكيف بمن اتصف بأقصى غايات التكبر؟ فضلاً عن أخطار فرض النقيضين مع الجزم بأنّ الواقع هو الطرف الآخر.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الحجّة هي الدَّلالة المبيّنة للقصد على صحّة الدعوى.

ب - الحجّة هي البرهان والدليل والبيّنة وكلّ ما كان لغلبة الخصم هو حجة.

ت - الحجّة قد تكون حقّاً وقد تكون باطلاً.

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص406.

(2) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص94.

10 - مفهوم البرهان

من بَرْهَن؛ أي أقام البرهان وهو الحجّة[1] والدَّلالة[2] وأبره أتى بالبرهان والعجائب وعلى الناس. والبرهان هو الذي يقتضي الصدق أبداً لا محالة[3].

ورد لفظ البرهان في القرآن في ثمانية مواضع على أربعة أوجه، هي:

أ - الكتب المنزّلة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [النساء/ 174]؛ أي بما أنزله عليكم من كتبه وبمن أرسل من رسله إليكم وما نصبه من معجزات[4].

ب - عهد الله: ﴿وَلَقَدۡ هَمَّتۡ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا لَوۡلَآ أَن رَّءَا بُرۡهَٰنَ رَبِّهِۦۚ﴾ [يوسف/ 34] وهو عهد الله بأنّ علم ما أحلّ له وما حرمه عليه فرأى تحريم الزنى[5].

ت - الحجة: ﴿وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓۚ﴾ [المؤمنون/ 117]؛ أي ومن دعا مع الله آلهة غيره بلا بيّنة من أمره، وهذا قيد ملازم لمن دعا غير الله. فليس له برهان على ذلك[6].

ث - المعجزة: ﴿فَذَٰنِكَ بُرۡهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦٓۚ﴾ [القصص/ 32]؛ أي انقلاب العصا إلى حيّة وخروج اليد بيضاء من غير سوء.

فالبرهان من بَرَه، وهو فعلان مثل الرجحان والثُّنْيان، وقال بعضهم: مَصْدَرُه بَرَه يَبرَه إذا ابْيَضَّ، ورجل أبره وامرأة برهاء شابة بيضاء. والبرهة مدّة من الزمان[7]. فالبرهان أوكد الأدلّة وهو الذي يقتضي الصدق أبداً لا محالة؛

---

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1180.
(2) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص348.
(3) المرجع السابق، ص349.
(4) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص133.
(5) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص693.
(6) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص532.
(7) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص55.

وهو عند الأصوليين ما فصل الحقّ عن الباطل وميّز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه[1].

فالأدلّة خمسة أضرب: دَلالة تقتضي الصدق أبداً، ودَلالة تقتضي الكذب أبداً، ودَلالة إلى الصدق أقرب، ودَلالة إلى الكذب أقرب، ودَلالة هي إليهما سواء. قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة/ 111][2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - البرهان هو الحجة وآكد الأدلّة، حيث يقتضي الصدق أبداً.

ب - البرهان ما فصل الحقّ عن الباطل، وميّز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه.

11 - مفهوم السلطان

السين واللام والطاء أصل واحد، وهو القوّة والقهر. ولذلك سمّي السلطان سلطاناً وهو الحجّة[3]، كذلك السلطان: قدرة الملك والوالي، وسلطان أيّ شيء شدته لأنه مؤخوذ من السَّلْطُ؛ أي الشديد، والسليط كذلك[4]. والسلطان هو البرهان والحجة، ولا يجمع لأنّ مجراه مجرى المصدر[5]. ورد لفظ سلطان في خمسة وثلاثين موضعاً، على وجهين[6].

أ - الملك والقهر: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ﴾ [إبراهيم/ 22]، ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر/ 42].

ب - الحجة: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍ بِهَٰذَآ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

---

(1) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص349.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص56.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص567.
(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص671.
(5) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص157.
(6) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص243.

[يونس/ 68]. وقد ورد بهذا الوجه في ثمانية وعشرين موضعاً سمّيت الحجة سلطاناً لما يلحق من الهجوم على القلوب، لكنّ أكثر تَسَلُّطِه على أهل العلم والحكمة من المؤمنين[1].

أما الملك فسمّي سلطاناً لأنه حجة الله في أرضه واشتق من السليط وهو ما يضاء به. وقال الفراء: ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ﴾ [سبأ/ 21]؛ أي ما كان له عليهم من حجة يضلهم بها. والسلطان عند العرب الحجة؛ يذكّر ويؤنّث، فمن ذكّر ذهب به إلى معنى الرجل، ومن أنثه ذهب إلى معنى الحجّة. وقال بن يزيد: من ذكر السلطان ذهب به إلى معنى الواحد، ومن أنثه ذهب به إلى معنى الجمع وهو جمع واحده سليط[2]. قال أبو البقاء الكفويّ: كلّ سلطان في القرآن فهو حجّة وأصل السلطنة القوّة[3].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - كلّ سلطان في القرآن فهو بمعنى الحجّة القاهرة.

ب - سمّيت الحجّة سلطاناً لِما تُلْحِقه من قهر وتسلّط على القلوب.

ت - السلطان هو البرهان والعلم والدليل القاطع واليقين الحاسم للخلاف.

12 - مفهوم الآية

من أيي، الهمزة والياء والياء أصل واحد، وهو النظر. وأصل آخر: وهو التعمُّد يقال تآيَيْتُ على تفاعلت، وأصله تعمَّدت آيَتَه وشخصه. وقالوا: الآية العلامة، وهذه آية مَآيَاة. كقولك علامة معلمة. وقال الأصمعيّ: آية الرجل شخصه. وقال الخليل: خرج القوم بآيتهم؛ أي بجماعتهم، ومنه آية القرآن لأنها مجموعة حروف والجمع آي[4].

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص344.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج3، ص2065.

(3) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص493.

(4) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص90، 91.

والآية: العبرة، والأمارة، ومن المعاني الوقت[1].

ورد لفظ آية بصيغه في ثلاثمائة واثنين وثمانين موضعاً على ستة أوجه[2]، هي:

أ - العلامة: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الروم/ 20]، ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ﴾ [الشعراء/ 128].

ب - القرآن: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران/ 7].

ت - المعجزات: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ [القصص/ 36].

ث - العبرة: ﴿وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ﴾ [مريم/ 21].

- الكتاب: ﴿يَسْمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ﴾ [الجاثية/ 8].
- الأمر والنهي: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [البقرة/ 187]؛ أي أحكامه من أمر ونهي. فالآية هي العلامة الظاهرة وحقيقة كلّ شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر إلا بظهوره[3].

فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته؛ إذ كان حكمهما سواء: وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات فمن علم ملازمة العلم ممنوعاً علم أنه لا بُدَّ من صانع. واشتقاق الآية من التَّأَيِّي الذي هو التثبيت والإقامة على الشيء، يقال: تَأَيَّ أي أرفق، أو من قولهم أَوِيَ إليه، وقيل للبناء العالي آية ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ﴾ [الشعراء/ 128][4].

كما قيل لكلّ جملة من القرآن دالة على حكم آية" سورة كانت، أو فصولاً، أو فصلاً من سورة. وقد يقال لكلّ كلام منه منفصل بفصل لفظيّ آية.

---

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1361.

(2) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص60.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص41.

(4) النعال، مختار فوزي. **موسوعة الألفاظ القرآنية**، بيروت: دار اليمامة للطباعة، ط1، 1423، ص130.

وعلى هذا اعتبار آيات السورة التي تعدّ بها السورة.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [العنكبوت/ 44]، فهي من الآيات المعقولة التي تتفاوت بها المعرفة بحسب تفاوت منازل الناس في العلم[1]؛ ودرجة التفكير والتأمل.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الآية في الأصل هي العلامة الظاهرة وتستعمل في المحسوسات والمعقولات.

ب - الآية لكلّ ما يتفاوت به المعرفة بحسب التفكير والتأمل فيه.

ت - الآية تعمّ الأمارة والدليل القاطع والحجّة الثابتة.

13 - مفهوم الجدال

الجيم والدال واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه امتداد الخصومة ومراجعة الكلام. ويقال للزّمام المُمَرِّ جَدِيل، ويقال جَدَل الحَب في سنبله، قوي. والأَجْدَل هو الصقر[2]. وجَدَلَهُ يَجْدُلُه ويَجْدِلُه: أحكم فتله، والجَدَلُ اللَّدد في الخصومة، والقدرة عليها. وَدَّلَهُ فانجَدَل وتجَدَّل: صرعه على الجدالة[3].

ورد لفظ الجدال بصيغه في تسعة وعشرين موضعاً على ثلاثة أوجه[4]، هي:

أ - الخصومة: فذلك في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِي ٱللَّهِ﴾ [الرعد/ 13]، ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الحج/ 3]، و[الحج/ 8]، و[لقمان/ 30].

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص319.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص222.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص976.

(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص103.

ب - المراء: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة/ 197]، ﴿قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود/ 32].

ت - المناظرة والمحاورة: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل/ 125].

فالجدال هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من جَدَلْتُ الحبل؛ أي أحكمت فتله ومنه الجديل. فالجدال كأن المتجادلين يفتل كلّ واحد الآخر عن رأيه، وقيل الأصل في الجدال الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة وهي الأرض الصلبة[1]. وقال بعضهم أنّ الجدال هو عبارة عن دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجّة أو شبهة، وهو لا يكون إلا بمنازعة الغير[2].

والمجادلة منازعة في مسألة علميّة لإلزام الخصم سواء كان كلامه في نفسه فاسداً أم لا[3]. وإذا علم بفساد كلامه وصحّة كلام خصمه فنازعه مكابرة. ومع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه فنازعه معاندة[4]. فالأصل في الجدال الخصام؛ لذا كان الأمر بأن يكون بالتي هي أحسن؛ لأنّ غالب ما يرد فيه الجدال يكون مذموماً ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف/ 54].

قال السعديّ: أي أكثر مجادلة ومنازعة مع أنّ ذلك غير لائق به ولا عدل منه، والذي أوجب له ذلك وعدم الإيمان بالله إنما هو الظلم والعناد لا لقصور في البيان والحجة[5]. بل وصف الله تعالى عناد الخصوم وفرارهم من الحقّ بأنه لا يكون إلا بالجدال ﴿وَقَالُوٓا۟ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا﴾ [الزخرف/ 58]؛ أي منازعة ومراء لا طلباً للحقّ والهداية؛ لذا قسّم بعض الباحثين الحوار إلى ثلاثة أقسام، هي:

أ - المناظرة يكون الغرض منها الوصول إلى الصواب في الموضوع الذي

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص97.
(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص353.
(3) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص85.
(4) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص849.
(5) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص454.

اختلفت أنظار المتناقشين فيه.

ب - الجدال يكون الغرض منه إلزام الخصم والتغلب عليه في مقام الاستدلال.

ت - المكابرة لا يكون الغرض منها إلزام الخصم ولا الوصول إلى الحقّ، بل اجتياز المجلس والشهرة أو مطلق اللجاجة[1].

ويلاحظ أنّ المناقشة الواحدة في المجلس الواحد قد تشتمل على كلّ هذه الأنواع الثلاثة، والجدل لا يكون مناظرة إلا إذا كان بالتي هي أحسن.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - المجادلة هي المنازعة في المسائل العلميّة؛ لإلزام الخصم سواء كان كلامه في نفسه فاسداً أم لا.

ب - المجادلة إن كانت بالتي هي أحسن صارت مناظرة لإظهار الصواب.

ت - المكابر لا يُجادَل؛ لأنّ الغرض من المناقشة بلوغ الحقّ لا الشقاق.

14 - مفهوم السؤال

من سأل السين واللام كلمة واحدة، يقال سأل يسأل سؤالاً ومسألة ورجل سُؤَلة كثير السؤال[2]، ويقال سَلْ واسأل وسال يَسالُ ومسألة[3].

ورد لفظ السؤال باشتقاقاته في مائة وثمانية وعشرين موضعاً على سبعة أوجه[4]، هي:

أ - الاستفتاء: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة/ 189]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ [البقرة/ 215، 217، 219-220].

---

(1) أبو زهرة، محمّد. **تاريخ الجدل**، القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1380، ص5.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص581.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1013.

(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص333-334.

ب - المتسوّل: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى/ 10]؛ أي المستمنح، ﴿وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ [البقرة/ 177].

ت - الدعاء: ﴿سَأَلَ سَآئِلٌ﴾ [المعارج/ 1].

ث - الاعتراض والمراجعة: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [هود/ 46].

ج - الطلب: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن/ 29]، ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ﴾ [سبأ/ 47].

ح - الحساب: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ﴾ [الأعراف/ 6]، ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر/ 92].

خ - التخاصم: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [النبأ/ 1].

فالسؤال استدعاء معرفة وما يؤدي إلى المعرفة، واستدعاء مال أو ما يؤدي إلى المال. والسؤال من الله تعالى لتنبيه المخاطب أو لتبكيته وتعريفه، أو لإقراره وإلزامه، ولا يصح في حقه -تعالى- طلب المعرفة[1].

والسؤال إذا كان التعريف تعدّى إلى المفعول الثاني بنفسه، وتارة بالجار، نحو سألته كذا وبكذا، وعن كذا، وبِمَن أكثر؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء/ 85]. في المعارج ﴿سَأَلَ سَآئِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج/ 1]؛ أي عن عذاب، فالباء بمعنى "عن"، وأما إذا كان السؤال لاستدعاء مالٍ فإنه يتعدّى بنفسه وبـ "مَنْ"[2]، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ﴾ [سبأ/ 47]، ﴿وَسْـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [النساء/ 32]. والسائل الذي يسأل لفَقْره وسوء حاله، قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات/ 19]. فالسؤال الذي يهمّنا هو ما تتحقّق به المعرفة، بل هو أهم وسائلها، ﴿فَسْـَٔلُواْ

(1) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص163.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص501.

أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنبياء/ 7]، و[النحل/ 43][1]. وسؤال الله لعباده ﴿وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة/ 116]. قيل إنّ ذلك سؤال لتعريف القوم وتبكيتهم لا لتعرّف الله تعالى فإنه علام الغيوب، فالسؤال للمعرفة يكون للاستعلام وأخرى للتبكيت والتعجيز وأخرى للإقرار[2].

كما أنّ السؤال يقارب الأمنية، غير أنّ الأمنية تقال فيما قدر، والسؤال فيما طلب، فيكون بعد الأمنية[3]. والسؤال كما يتعدّى بـ "عن" لتضمّنه معنى التفتيش يتعدّى بالباء أيضاً لتضمّنه معنى الاعتناء.

وسؤال الجدل حقّه أن يطابق جوابه بلا زيادة ولا نقص، أمّا السؤال للتعلُّم والاسترشاد فحقّ المعلم أن يكون فيه كطبيب يتحرّى شفاء سقيم، فيبيّن على ما يقتضيه المرض لا على ما يحكيه المريض. وقد يعدل في الجواب عمّا يقتضيه السؤال تنبيهاً على أنه كان من السؤال أن يكون كذلك ويسميه بعضهم بالأسلوب الحكيم. كما في قصّة يوسف حين سأله السجين، فقد يجيء الجواب أعمّ من السؤال للحاجة إليه كما في جواب ﴿وَمَا تِلۡكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾، جوابه ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ﴾، وهذا كاف لكن أضاف ﴿أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيۡهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخۡرَىٰ﴾ [طه/ 18]، وقد تكون للإغاظة كما في ﴿نَعۡبُدُ أَصۡنَامٗا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ﴾ [الشعراء/ 71]، في جواب ﴿مَا تَعۡبُدُونَ﴾. فعُلم من هذا أنّ مطابقة الجواب للسؤال إنما هو الكشف عن السؤال لبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة، ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص.

وقد يكون الجواب زيادة للتحريض ﴿قَالَ نَعَمۡ وَإِنَّكُمۡ لَمِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ﴾ [الأعراف/ 114]، وقد يجيء أنقص لاقتضاء الحال ذلك. وقد يعدل عن الجواب أصلاً إذا كان قصد السائل التعنت، لكن قيل إنّ الأصل في الجواب أن يعاد

---

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص94.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص335.
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص501.

فيه السؤال نفسه ليكون وفقه ﴿أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا۠ يُوسُفُ﴾ [يوسف/ 90]، والسؤال في القرآن إذا كان واقعاً يقال في الجواب "قل".

نخلص إلى نقاط جامعة لما يسلف:

أ - السؤال هو استدعاء معرفة أو ما يؤدي إلى المعرفة.

ب - السؤال إذا كان بمعنى الطلب والالتماس يتعدّى إلى مفعولين بنفسه، وإذا كان بمعنى الاستفسار يتعدّى إلى الأول بنفسه.

ت - إذا تعدّى السؤال بـ "عن" فيتضمّن معنى التفتيش، وإن تعدّى بالباء تضمّن معنى الاعتناء.

ث - الأصل في الجواب أن يعاد في السؤال نفسه ليوافقه، ولا تكون الزيادة إلا لغرض.

15 - مفهوم الجواب

من جوب، الجيم والواو والباء أصل واحد، هو خَرْقُ الشيء. يقال جُبْت الأرض جَوْباً فأنا جائب وجَوّابٌ. وأصل آخر، وهو مراجعة الكلام: يقال كلمه فأَجَابَه جَوابا وقد تَجَاوباً مُجَاوبَة[1]. والجوائب الأخبار الطارئة، وهل من جائبة خبراً؛ أي طريفة خارقة. يقال اسْتَجْوَبَهُ، واسْتَجَابَهُ واسْتَجَابَ لَهُ، وتَجَاوَبُوا[2]. والتَجَاوُب هو التحاور[3].

ورد لفظ الجواب باشتقاقاته في ثلاثة وأربعين موضعاً على خمسة أوجه، هي:

أ - القطع والخرق: ﴿وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُواْ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ﴾ [الفجر/ 9]؛ أي نحتوا بقوّتهم صخور الوادي فاتخذوها مساكن[4].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص353.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص70.
(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص67.
(4) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص883.

ب - التلبية: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة/ 186]؛ أي يلبّي دعوته ويعطيه ما سأل.

ت - الاتباع: ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ [الأحقاف/ 31].

ث - الطاعة: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِن بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ﴾ [آل عمران/ 172].

ج - الردّ على السؤال: ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ﴾ [الأعراف/ 82]، فالجَوْبُ قطع الجَوْبَة وهي كالغائط من الأرض، ثمّ يستعمل في قطع كلّ أرض، ويقال هل عندك جائبة خبر؟ وجواب الكلام هو ما يقطع الجوب فيصل من فم القائل إلى سمع المستمع، لكن خصّ بما يعود من الكلام من غير المبتدأ من الخطاب[1]، قال تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا﴾ [النمل/ 56]، و[العنكبوت/ 24]، و[العنكبوت/ 29]. والجواب يقال في مقابلة السؤال، والسؤال على ضربين: طلب المقال وجوابه المقال؛ وطلب النَّوَال وجوابه النَّوَال. فعلى الأول ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾ [الأحقاف/ 31]؛ وعلى الثاني ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا﴾ [يونس/ 89]؛ أي أُعْطِيتُمَا ما سَأَلْتُمَا[2].

والاستجابة قيل هي الإجابة، وحقيقتها التحرّي للجواب والتهيؤ له، لكن عُبِّرَ عن الإجابة لقلة انفكاكها منها ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال/ 24][3]. والإجابة هي موافقة الدعوة فيما طلب بها لوقوعها على تلك الصحّة.

---

(1) قال أبو البقاء: الجواب مشتقّ من (جاب الفلاة) إذا قطعها. وسمّي الجواب جواباً؛ لأنه ينقطع به كلام الخصم. وهو تارة يكون بـ (نعم) وتارة (لا). ويستعمل فيما يتحقّق ويجزم بوقوعه. انظر:
- الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص353.

(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص109.

(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، 155.

وقيل الأصل في الجواب أن يعاد فيه السؤال نفسه ليكون وِفْقَهُ، نحو ﴿أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ ۖ قَالَ أَنَا۠ يُوسُفُ﴾ [يوسف/ 90]، وكذا ﴿ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ﴾ [آل عمران/ 81] هذا أصله[1]. ثمّ إنهم أَتَوا عوض ذلك بحرف الجواب اختصاراً، وتركاً للتكرار. والسؤال معاد في الجواب، والزيادة على الجواب جائزة لغرض وراء الجواب، لكن لا يكون ذلك من الجواب.

من عادة القرآن أن السؤال إذا كان واقعاً يقال في الجواب "قل" بلا فاء، مثل ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء/ 85]، ونظائرها في [الأعراف/ 187]، و[البقرة/ 133]. فصيغة المضارع للاستحضار؛ لأنه في قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ﴾ [طه/ 105]، فإنّ الصيغة فيها للاستقبال؛ لأنه سؤال عَلِمَ الله تعالى وقوعه وأخبره عنه قبله وذلك أتى بالفاء الفصيحة في الجواب؛ إذ قال تعالى: ﴿فَقُل يَنسِفُهَا رَبِّى﴾ [طه/ 105]؛ أي إذا سألوك فقل.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الجواب يقال في مقابلة السؤال.

ب - سمّي الجواب جواباً لأنه يقطع كلام الخصم أو السائل.

ت - الإجابة أعمّ من القبول؛ لأنها قطع سؤال السائل إمّا بترتيب المقصود أم لا.

16 - مفهوم الفتوى

من الفَتي، الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان: أحدهما يدلّ على طراوة وجدّة، والآخر على تبيين حكم. الأول: كقولهم الفتيُ وهو الطري من الإبل، والفتى من الناس واحد الفتيان. والأصل الآخر: الفُتيا يقال: أفتى الفقيه في المسألة إذا بيَّن حكمها[2].

ورد لفظ فتى باشتقاقاته في واحد وعشرين موضعاً على وجهين:

---

(1) المرجع السابق، ص502.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص341.

أ - الواحد من الناس: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء/ 60]؛ أي شاب صغير أكبر من الصبي ودون الشاب.

ب - بيان الحكم: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ [النساء/ 127].

والذي يهمنا في مجال المعرفة هنا "الفتوى". وقد جاء اللفظ بصيغة الفعل من غير الاسم في أحد عشر موضعاً بمعنى طلب معرفة الشيء بالمسألة والاستفهام، إلا أنه أخص من الاستفهام. فالفتوى لا تقع إلى على أمر بعينه، وبهذا التقييد من المعنى ورد في القرآن الكريم بدليل خطاب الملك في الآية للأشراف من قومه وليس عامة القوم كما في [يوسف/ 43][1]. والفتوى الجواب عمّا يشكل من الأحكام[2]. والإفتاء هو تبيين المبهم[3].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الاستفتاء طلب السائل بيان الحكم الشرعيّ.

ب - الإفتاء هو بيان المبهم.

ت - الفتوى هي الجواب عمّا أشكل من الأحكام الشرعيّة.

17 - مفهوم البيان

من البَيْنِ الباء والياء والنون، أصل واحد، وهو بُعْدُ الشيء وانكشافه[4]. فالبيان في الأصل مصدر (بان الشيء) بمعنى اتّضح وانكشف وأَبَنْتُه واسْتَبَنْتُهُ: أوضحته، وعرَّفته فبان وبَيَّن وتَبَيَّنَ وأبان واِستبان. والتِّبْيَان مصدر شاذ[5]. وجاء ببيان ذلك وبَيِّنَتِه؛ أي بحُجَّتِه[6].

---

(1) الرازيّ، **التفسير الكبير**؛ **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج8، ص147.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص375.
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص155.
(4) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص169.
(5) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1182.
(6) الزمخشريّ، محمود بن عمر. **أساس البلاغة**، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دمشق: دار الفكر، ط. 1، 1989م، ج1، ص74.

ورد لفظ البيان مع اشتقاقاته مائتين وثمانية وخمسين موضعاً، على ستة أوجه، هي:

أ - التأمل والتريث: في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٞۚ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبۡلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَتَبَيَّنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا﴾ [النساء/ 94].

ب - الحجج والدلائل: ﴿أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ﴾ [البقرة/ 185]، ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ قَالُواْ هَٰذَا سِحۡرٞ مُّبِينٞ﴾ [الصف/ 6].

ت - العلم: ﴿وَسَكَنتُمۡ فِي مَسَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَتَبَيَّنَ لَكُمۡ كَيۡفَ فَعَلۡنَا بِهِمۡ وَضَرَبۡنَا لَكُمُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾ [إبراهيم/ 45]، ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾ [غافر/ 83].

ث - الظهور: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ﴾ [البقرة/ 187]، ﴿أَتَأۡخُذُونَهُۥ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء/ 20]؛ أي ظاهر القبح.

ج - الوضوح: ﴿وَلَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ ءَايَٰتٖ مُّبَيِّنَٰتٖ﴾ [النور/ 34]؛ أي واضحات ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل/ 89].

ح - الإفصاح: ﴿عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ [الرحمن/ 4]؛ أي التبيين عمّا في ضميره بالإفصاح عنه نطقاً أو خطاً.

فالبيان يأتي بمعنى الإيضاح والإظهار، وما يتبيَّن به الشيء من الدَّلالة وغيرها، والتعريف والإعلام بأدلة ظاهرة محسوسة[1].

والبيان كذا يأتي بمعنى الكلام والإفصاح عمّا بداخل الإنسان، وقليل

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص635.

استعمال فِعْلِه في معنى الإظهار والوضوح، والأغلب أن يَرِدَ الرباعي منه مهموزاً أو مضعَفاً.

ولم يجىء الثلاثيّ في القرآن الكريم للدَلالة على مَعْنَى الإظهار، وإنّما جاء من الرباعيّ والخماسيّ أبان وبَيَّن وتبيَّن بصيغ واشتقاقات مختلفة للدَلالة على الماضي والمضارع واسم الفاعل المبيّن في عشرات الآيات، ولم ترِد صيغة الأمر منه سوى ثلاث مرات وبلفظ واحد "تبيَّنوا" في [النساء/ 94] مرتين، وفي [الحجرات/ 6]. وفيه معنى التأمل والتريث.

وجاء من المادّة مصدر التبيان بمعنى البيان، وقياسه الصَّرفي بفتح التاء؛ لأنّ المصادر إنما تجيء على التَفْعال، ولم يجىء بالكسر إلا التِّبْيان والتِّلْقاء ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل/ 89].

أما المبين فاسم فاعل من أبان يُبيّن فهو مبين إذا أظهر وبيَّنَ إمّا قولاً وإمّا فعلاً كقوله تعالى: ﴿الٓرۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ [يوسف/ 1]، قيل مُبيناً عَمَّا فيه بَيَّن حلاله وحرامه، وبيَّن الله رُشْدَه وهداه.

كما جاء من اللفظ الخماسيّ "تبيّن" بمعنى العلم بالشيء بعد ظهوره ثماني عشرة مرة في صيغ الماضي، المضارع والأمر كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ﴾ [سبأ/ 14]؛ أي لمّا علمت الجن وظهر لها العجز وعلموا جهلهم.

والبينات جاءت في القرآن بمعنى الدلائل والحجج الواضحة واليقين الراسخ ومفردها بيِّنة في كثير من الآيات ﴿قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى﴾ [الأنعام/ 57].

نلحظ أنّ صفة البيان منحتة القوّة؛ لأنها صارت مقرونة بالصدق واليقين، وحدّد الغزاليّ مدلول البيان بأنه أمر يتعلّق بأمور ثلاثة، هي الإعلام والدليل والعلم[1]، فالبيان هو الإعلام لِما هو مفتقر إلى ذلك بالتعريف عن طريق الدليل الموصل إلى العلم بالحكم المطلوب. فيقال آية مُبَيَّنة اعتباراً بمن بَيَّنَها،

(1) الغزاليّ، أبو حامد. **المستصفى في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط2، 1983م، ج1، ص364-367.

وآية مُبَيِّنة، وآيات مُبَيِّنات ومُبَيَّنات والبيّنَة الدَّلالة الواضحة عقليّة كانت أو محسوسة. وسمِّي الشاهدان بيِّنة لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [محمّد/ 14][1].

والبيان الكشف عن الشيء، وهو أعمّ من النطق وهو مختص بالإنسان دون غيره من المخلوقات في عالم الشهادة. وقال بعضهم البيان يكون على ضربين: أحدهما بالإنجاز وهو الأشياء التي تدلّ حال من آثار صُنعِهِ، أمّا الثاني بالإخبار وذلك إمّا أن يكون نطقاً أوكتابة أو إشارة. فمما هو بيان حال قوله تعالى: ﴿وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [الزخرف/ 62]؛ أي كونه عدواً بَيِّن الحال، وما هو بيان بالاختبار ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ﴾ [النحل/ 43-44][2]. وسمّي الكلام بياناً لكشفه عن المعنى المقصود وإظهاره نحو ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران/ 138]، وسمّي ما يشرح به المجمل والمبهم من الكلام بياناً نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة/ 19].

يظهر من ذلك أنّ البيان يكون بالفعل كما يكون بالقول، وهو على خمسة أوجه[3]، هي:

أ - بيان التقرير: وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ﴾ [الحجر/ 30]، قرّر معنى العموم من الملائكة بذكر الكلّ حتى صارت لا يحتمل التخصيص، وكقوله: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ﴾ [الأنعام/ 38]، فإنّ قوله: "يطير بجناحيه" تقرير لموجب الكلام وحقيقته قطعاً؛ لاحتمال المجاز؛ إذ يقال المرء يطير بهمته.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص45.
(2) المرجع السابق، ص46.
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص230.

ب - بيان التفسير: بيان ما فيه خفاء من المشترك أو المشكلات أو المجمل أو الخفيّ.

ت - بيان التغيير: وهو تغيير موجب الكلام نحو التعليق والاستثناء والتخصيص.

ث - بيان التبديل: وهو النسخ وهو بالنسبة إلى لله بيان مدة الحكم لا رفع وتبديل.

ج - بيان الضرورة: هو نوع بيان يقع بغير ما يوضع له لضرورة ما؛ إذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت، وهو على أربعة أوجه، هي:

الوجه الأول: ما يعلم بمعونة المنطوق لا بمجرد السكوت كقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء/ 11]، أضيف الإرث لهما، ثمّ خصّ الأم بالثلث فكان بياناً أنّ للأب ما بقي، وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الأب، بل بمصدر الكلام الموجب للشركة. والوجه الثاني: ما يثبت بدلالة حال المتكلم. والمراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق، واحترز به عمن لا يقدر على التكلم كالأخرس. الوجه الثالث: ما يثبت ضرورة دفع الضرر عن المشتري. الوجه الرابع: ما يثبت بدلالة الكلام، كما قال: له عليَّ مئة وثلاثة دراهم أو ثلاثة أثواب أو أفراس، فالمعطوف بيان للمعطوف عليه[1]. والبيان ما يتعلّق باللفظ، والتبيان ما يتعلّق بالمعنى.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - البيان يأتي بمعنى الإفصاح والتوضيح والتعريف والإعلام والعلم.

ب - البيان في القرآن له قوّة علميّة لاشتراط الصدق واليقين فيه.

ت - البيان يكون على ضربين بالحال وبالاختبار.

---

(1) المرجع السابق، ص231.

ث - البيان خمسة أوجه: بيان التفسير والتغيير والتبديل والضرورة والتقرير.

ج - البيان ما يتعلّق باللفظ، والتبيان ما يتعلّق بالمعنى.

18 - مفهوم الشرح

الشين والراء والحاء أُصَيل يدلُّ على الفتح والبيان، من ذلك شرحت الكلام وغيرَه شَرْحاً، إذا بيَّنتَه، واشتقاقه من تشريح اللحم[1]. ويكون بمعنى: كشف، ووسَّع[2]، والشَّرح مصدر شرحت الأمر أو الشيء أشرحه شرحاً: إذا اكتشفت عنه وأوضحته[3].

ورد لفظ شرح خمس مرّات وقد ورد بمعنى البسط والتوسعة، مثل بسط اللحم ونحوه، وشرح الصدر: بسطُه وفتحه لقبول الشيء، وقد ورد في القرآن كلّه مع الصدر بشرحه بالهداية والنور الإلهي بمعرفة الحقّ وطاعة الله وجعل الصدر وعاء للحكمة ورباطة الجأش والجرأة، قال تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر/ 22]، وما يماثله في [الأنعام/ 125]، و[طه/ 25] و[الانشراح/ 1][4]، وفي قوله تعالى عن دعاء موسى: ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى﴾ [طه/ 25]؛ لم يقرن الشرح بالقلب؛ وذلك لأن محلّ الوسوسة هو الصدر على ما قال في ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس/ 5]، فهي بحاجة إلى القوّة والتوسعة لتكون حصناً للقلب من أهواء الشياطين[5].

يظهر أنّ الشرح غير مختص بالجانب الحقّ؛ لأنه وارد في الإسلام كما هو في الكفر ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل/ 106]؛ أي راضياً بالكفر مطمئناً به[6]. فالشرح هو حقيقة في الأعيان واستعارة

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص653.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص336.
(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص9.
(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص361.
(5) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج33، ص3.
(6) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص435.

في المعاني وشرح الله صدره وسعه بالبيان[1].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الشرح في القرآن لا يكون إلا للصدر بتوسيعه بالبيان والراحة ليستوعب أكثر.

ب - الشرح غير مختصّ بالحقّ بل حتى بالباطل، ولا يسمى شرحاً وانشراحاً إلا بالطمأنينة.

19 - مفهوم التفسير

من فسّر، الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدلّ على بيان شيء وإيضاحه من ذلك الفَسْرُ[2]؛ وهو كشف المغطى، وقال بعضهم: التفسير والتأويل واحد، كما هو كشف المراد عن المشكل، والتأويل ردّ أحد الاحتمالَيْن إلى ما يطابق الظاهر[3]. والفسر نظر الطبيب إلى الماء وحكمه فيه، وكذلك التَّفسَرة، فيعرف الداء[4].

ورد لفظ التفسير مرّة واحدة في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان/ 33] وهو بمعنى الكشف والبيان.

فكلّ شيء يعرف به تفسير الشيء أو ما ينبيء عنه يسمّى التفسرة والفرق بين التعريف والتفسير أنّ الأخير تعريف لفظيّ بأن يشرح اللفظ أو الشيء بلفظ أظهر منه، والتعريف يشمل الحدّ والرسم[5]. فالتفسير إظهار المعنى المعقول وهو أعمّ من التأويل لأنه يجري على الألفاظ. والتأويل في المعاني[6]؛ لذا

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص538.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص355.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص356.

(4) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص781.
لذا قيل الفسر كشف للباطن والسفر كشف للظاهر.

(5) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج34، ص85.

(6) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص107.

قال أهل البيان التفسير، أن يكون في الكلام لبس وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره[1].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - التفسير الاستبانة والكشف عن الشيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل.

ب - التفسير والتأويل معنى واحد هو الكشف عن المراد المشكل. غير أنّ التفسير بيان مراد المتكلم، والتأويل بيان أحد محتملات اللفظ.

ت - لا يكون التفسير إلا لِما كان فيه لبس وخفاء فيؤتى بما يُزيله.

20 - مفهوم الحكمة

من حكم، الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأول ذلك الحُكم؛ وهو المنع من الظلم. والحِكمة هذا قياسها؛ لأنها تمنع من الجهل[2]. والحاكم منفذ الحكم؛ أي القضاء، والحكمة العدل والعلم والحلم والنبوّة والقرآن والإنجيل، وأحْكَمَهُ أتقنه فاستحكم، ومنعه عن الفساد[3].

ورد لفظ الحكمة باشتقاقاته في أحد عشر موضعاً، على خمسة أوجه[4]، هي:

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص360.
والتفسير أنواع: التفسير الاسميّ: يكون للماهيّة الاعتباريّة. والتفسير الحقيقي: يكون للماهيّة الحقيقيّة، ولا يشترط فيه الطرد والعكس بقسيمه، ويفهم منه قطعاً جواز التفسير بالأعم والأخص، وكما لا يجوز تفسير شيء بنفسه، كذلك لا يكون بمعناه إلا إذا كان لفظاً مرادفاً أجلى. وتفسير الإعراب: من ملاحظة الصناعة النحويّة. وتفسير المعنى: لا يضرّه مخالفة ذلك. واصطلاحاً: هو علم يبحث فيه عن كيفيّة النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرازيّة ومعانيها التركيبيّة. انظر:
- المرجع السابق، ص260-261.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص311.
وسورة محكمة أي غير منسوخة، أو التي أحكمت فلا يحتاج سامعها إلى تأويلها لبيانها كأقاصيص الأنبياء.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1095.

(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص141.

أ - الموعظة: ﴿وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦۚ﴾ [البقرة/ 231].

ب - الفهم والعلم: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا﴾ [مريم/ 12].

ت - النبوّة: ﴿فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ [النساء/ 54].

ث - تفسير القرآن: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾ [البقرة/ 269].

ج - القضاء: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُوٓاْ إِنَّا كُلّٞ فِيهَآ إِنَّ ٱللَّهَ قَدۡ حَكَمَ بَيۡنَ ٱلۡعِبَادِ﴾ [غافر/ 48]، و﴿وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ [المائدة/ 42].

فالحكمة تعني العدل، والعلم، وصواب الرأي، وسدادة العقل، وفهم المعاني، والإتقان في الصناعة، والفقه[1].

وفي القرآن ورد بأوجه عدّة أغلبها راجع إلى أصل الحكمة وهو الإحكام؛ أي الإتقان[2].

والحكمة من الله تعالى إيجاد الأشياء، والأمور على وجه الإتقان، وهي من الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات، وهي العلم بالأمور العمليّة فقط، والعلم أعمّ منه؛ لأن العلم قد يكون عمليّاً، وقد يكون نظريّاً.

كما ورد في القرآن لفظ الحكيم ويحتمل أمرين:

أ - أنه معنى العالم، وقيل لا يسمّى حكيماً حتى يجمع العلم والعمل. وعلى هذا يكون من صفات الذات ويوصف به الله تعالى.

ب - والحكيم بمعنى المحكم لأفعاله فكلها حكمة وصواب، وهو بمعنى المبين كذلك.

فالحكمة والحكيم، من حكم دلالته المنع، ثمّ تطورت إلى ضبط العلم والعمل بما يحقق الصواب من خلال نظرة عميقة مباشرة إلى معاني الأشياء،

---

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص32.

(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص487.

وأغراضها تصدر عن ذكاء حادّ دقيق الملاحظة يستمدّها من تجارب الحياة. فكان العرب يسمّون أشرافهم الذين يحكمون بينهم إذا تنافروا في الفضل والحسب وغير ذلك من الأمور والخلافات التي تقع بينهم "الحكماء"، والحاكمون هم الذين يمنعون الناس من كلّ ما لا ينبغي لهم الدخول فيه.

وعن ابن عباس الأعرابيّ: "إنما سمّيت حكمة الفرس حكمة لأنها ترد من غَرَبِه؛ أي من حدّه، ويقال قد حكم الرجل يحكم إذا تناهى وعقل"[1]. وفي هذه المسألة انتقال من المحسوس إلى المجرد الذهنيّ، والدَّلالة في صورها الأوليّة قد اتصلت بمفهوم الضبط والتنظيم للأشياء فيما بينها. ومن ذلك "حكمة الفرس"، وإذا دقّقنا في الجانب الصوتيّ نجد أن هنالك جمعاً بين أصلين ثنائيين بين "حك" و"كم" فالصوت المنبعث من الحك والاحتكاك، وكذلك من التكميم يتوافقان مع وظيفة الحكمة.

والمرحلة الثانية حسيّة أيضاً لأنّ بعضهم يشتهر بالمهارة والقدرة على تنظيم الأشياء، ويوصل هذا إلى المعنى الذهنيّ المرتبط بالعقل والتفكير معَ ما للعقل من ارتباط بالمعاني الحسيّة[2].

والحكيم من أسماء الله عزّ وجل الذي لا يغرب عنه شيء يضبطه ويحكمه بقدرته وعلمه فسبحانه، وهو بمعنى الحاكم، وهو القاضي الذي يمنع الظلم.

ويجوز أن يكون معنى الحكيم ذو الحكمة، وتنسب إلى أشراف العزم، وأئمتهم للدَلالة على صواب الرأي، والسداد، وضدّ السفاهة، والفساد[3]. والحكم أعمّ من الحكمة، فكلّ حكمة حكم وليس كلّ حكم حكمة. ومحكم الكلام هو ما لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى[4].

---

(1) الأنباريّ، أبو بكر. **شرح القصائد السبع الطوال**، القاهرة: دار المعارف، 1963م، ص41.

(2) الصالح، صبحي. **دراسات في فقه اللّغة**، بيروت: دار العلم، ط1، 1986م، ص148-150.

(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص333.

(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص135.

وفي عرف العلماء الحكمة هي استعمال النفس الإنسانيّة باقتباس العلوم النظريّة واكتساب الملكة التامّة على الأفعال الفاضلة قدر طاقتها.

وقال بعضهم: الحكمة هي معرفة الحقائق على ما هي بقدر الاستطاعة[1]. وإفراطها: الجَرْبَزَة: وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كمخالفة الشرائع. وتفريطها: الغباوة: وهي تعطيل القوّة الفكريّة والوقوف عن اكتساب العلم. وهذه الحكمة غير الحكمة التي هي العلم بالأمور التي وجودها من أفعالنا، بل هي ملكة تصدر منها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والبلاهة.

وأكثر أهل العلم على أنّ الحكمة ليست للعلم المجرد، بل للعلم مع زيادة مبالغة فيه أو للعلم مع العمل، وأمر التقديم والتأخير بينهما إنما بحسب اقتضاء المقام.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الحكمة معرفة الحقائق على ما هي بقدر الاستطاعة.

ب - الحكمة وضع الأمر في مكانه المناسب الموافق للمصلح من وجوده.

ت - الحكمة علم وزيادة، ويراعى فيها الجنس لا الإفراد.

ث - المحكم من الكلام ما لا يعترضه شبهة ودلالته ظاهرة.

ج - الحكيم من أسماء الله تعالى، وهو بمعنى من لا يعزب عنه شيء فهو يضبط كلّ شيء بعلمه وقدرته.

ح - الحكيم من الناس هو العاقل سديد الرأي في التصرّف ينزّل الأمور على مقاصدها.

هذه خلاصة الألفاظ التي حاولنا البحث فيها في مجال العلم وما قارب مفهومه، غير أنّ ألفاظاً أخرى يمكن إضافتها، لكن لطول البحث آثرنا التنبيه عليها من غير الخوض في دلالتها بأكثر ما هي عليه ومنها:

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص382.

- الحلم والرشد واللطف والإحسان والإيناس، معانيها المعرفيّة تدور على مفهوم الحكمة والهدى.
- الخوف والخشية والإنابة، هذه أحاسيس يقتضيها العلم، فهي انفعالات عن علم سابق تزداد بازدياد العلم المسبب لها.
- الفصاحة واللحن والعلن والاستخراج والحصحص، كلّها صفات للكلام والمعلومة المعروضة على السامع أو القارئ.

21 - مفهوم الهدى

الهاء والدال والحرف المعتل، أصلان، أحدهما التقدم للإرشاد، والآخر بعثة لطف. فالأول قولهم: هديته الطريق هداية؛ أي تقدمته لأرشده، وكلّ متقدم لذلك هاد. ويتشعب هذا، فيقال: الهدى خلاف الضلالة، ويقال هاديها أوّل رعيل منها، لأنه المتقدم. والأصل الآخر: الهدية، ما أهْديت من لطف على ذي مودة[1]. والهادي من أسماء الله تعالى، وهو الذي بَصَّرَ عباده، وعَرَّفهم طريق معرفة حتى أقَرُّوا بألوهيته وربوبيته. وهديتُه إلى الطريق؛ أي عرّفته[2].

ورد لفظ الهدى بدلالاته العامة والخاصة في ثلاثمائة وستة عشر موضعاً من القرآن الكريم، وصلت وجوهه إلى ستة عشر وجهاً[3]، لكن يمكن ضمّ بعضها إلى غيرها، هي:

أ - البيان: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ﴾ [البقرة/ 5]، على بيان و"وأما ثمود فهديناهم﴾ [السجدة/ 17] يعني بيّنّا لهم.

ب - دين الإسلام: والإيمان والرسل والكتب ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰۗ﴾ [البقرة/ 120]، و﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًىۗ﴾ [مريم/ 76].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مج3، ص603.
(2) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص53.
(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص473-476.

ت - الداعي: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى/ 56]، و"إنما أنت منذر ولكلّ قوم هاد﴾ [الرعد/ 7].

ث - المعرفة: ﴿نَنظُرْ أَنَهْتَدِيٓ أَمْ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [النمل/ 41].

ج - الكتب والرس: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى﴾ [البقرة/ 38].

ح - الرشد: ﴿ٱلَّذِيٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه/ 123]، ﴿وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى / 3]، نلاحظ أنّ الهدى هو الدَّلالة مع كونها موصلة إلى البغية أو المطلوب، بدليل وقوعها في مقابل الضلالة، وفيها الرشاد والبيان لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة / 16]؛ قال أبو بكر الأنباريّ: أصل الهُدى في كلام العرب؛ التوفيق[1].

الهداية في القرآن تقع على وجوه أوصل دَلالتها أصحاب الوجوه والنظائر إلى سبعة عشر وجهاً. دارت حول معاني الدَّلالة والإرشاد والإلهام والتوفيق والمجازاة[2]، لها دلالات خاصّة بالسياق. غير أنّ معنى البيان هو الأغلب والأكثر والقادر على استيعاب كثير من الوجوه.

وقد ورد من لفظ الهدى الصيغ الفعليّة ثلاثة أوجه[3] هي:

---

(1) الجوزيّ، **نزهة الأعين النواظر**، مرجع سابق، ص555.

(2) والهدي اسم يقع على الإيمان والشرائع كلها؛ إذ الاهتداء يقع بها كلها. انظر:
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص954.

(3) المرجع السابق، ص953.
عند ابن الهمام:
- (هداه إلى الطريق) إذا أعلمه أنّ الطريق في ناحية كذا.
- (هداه للطريق) إذا ذهب به إلى رأس الطريق.
- (هداه الطريق) إذا أدخله فيه وسار معه حتى بلغا المقصد.
ثمّ لأن فعل الهداية متى عدّي بإلى تضمّن الايصال إلى الغاية المطلوبة أتي بحرف الغاية. ومتى عدّي باللام تَضمّن التخصيص بالشيء المطلوب فأتي باللام الداخلة على الاختصاص والتعيين. وإذا تعدّى بنفسه تضمّن المعنى الجامع لذلك كلّه وهو التعريف والبيان والإلهام. انظر:
- المرجع السابق، ص953.

أ - مُعَدّى بإلى: ومتى عُدّي بها تضمّن الايصال إلى الغاية المطلوبة قال تعالى: ﴿وَيَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [الجنّ/ 2] وهذا بمراعاة الإشارة.

ب - معدى باللام: لتخصيص اللفظ بالشيء المطلوب قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَهۡدِي لِلۡحَقِّۗ﴾ [الإسراء/ 9]، [النور/ 35]، و[البقرة/ 3] وهذا بملاحظة التلويح.

ت - معدّى بنفسه: وهو متضمّن المعنى الجامع لذلك كله والتعريف والبيان والإلهام ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [القصص/ 56]، فالهداية في القرآن لها مفهوم خاصّ، كإعطاء العقل والتوفيق، والحيد عن طريق الضلال إلى طريق الإيمان، الذي يرشد إلى الجنة والخير.

والهداية من البشر دعاء وتعريف للطريق الصحيح، الذي من شأنه الايصال، سواء حصل الوصول بالفعل في وقت الاهتداء أولم يحصل، غير أنَّ بعضهم اشترط الايصال لأن الضلالة تقابلها، فلو كانت الهداية مجرد الدَّلالة لأمكن اجتماعها بالضلالة التي هي فقدان المطلوب، ولأن المهديّ يستعمل في مقام المدح كالمهتدي فلو لم يُعدّ في مفهوم المهديّ حصول المطلوب كما عُدّ في المهتدي لم يكن مدحاً.

ولأنَّ اهتدى مطاوع هدى ومطاوع الشيء لا يكون مخالفاً له في أصل المعنى[1]، وهذا معناه الشرعيّ. والهداية من الله تعالى للإنسان على أربعة أوجه[2]:

الوجه الأول: الهداية التي تعمّ كلّ مكلف من العقل والفطنة والمعارف التي عمَّ بها كلّ شيء، وقدر منه حسب احتماله. والوجه الثاني: الهداية التي جعل للناس بدعائه تعالى إياهم إلى سنة الأنبياء، وإنزال القرآن ونحو ذلك. والوجه الثالث: التوفيق الذي يختصّ به من اهتدى. والوجه الرابع: الهداية في الآخرة إلى الجنة.

---

(1) المرجع السابق، ص953.

(2) ابن قيم الجوزيّة، شمس الدين محمّد. **بدائع الفوائد**، القاهرة: المطبعة المنيرة، د. ت، ج3، ص30-35.

إلى الأول أشار بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الشورى/ 52]. وعلى سائر الهدايات: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص/ 56]. وكلّ هداية نفاها الله تعالى عن الظالمين فهي هداية التوفيق.

والرابعة إلى الجنة، وكلّ هداية نفاها عن النبيّ ﷺ والبشر وذكر أنهم غير قادرين عليها فهي ما عدا المختصّ به، من الدعاء وتعريف الطريق وكذلك إعطاء العقل والتوفيق وإدخال الجنة[1].

وقوله تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه/ 50] للحيوانات كلّها، أما قوله: ﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ﴾ [البلد/ 10] للعقلاء، وقوله: ﴿وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَئِمَّةٗ يَهۡدُونَ بِأَمۡرِنَا﴾ [الأنبياء/ 73] للخواص، وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام/ 90][2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الهدى اسم يقع على التعريف والإرشاد والإلهام والإيمان.

ب - الهداية عند أهل الحقّ هي الدَّلالة على طريق من شأنه الايصال سواء حصل الوصول بالفعل في وقت الاهتداء أو لم يحصل.

ت - الهداية بملاحظة الإرادة فعلها يتعدّى بنفسه، وبملاحظة الإشارة يتعدّى بإلى، وملاحظة التلويح يتعدّى باللام.

ث - الهداية متى عدّي فعلها بإلى تضمّن الإيصال إلى المعنى والغاية المطلوبة. ومتى عدّي باللام تضمّن التخصيص بالشيء المطلوب، ومتى تعدّى بنفسه تضمّن المعنى الجامع لذلك كلّه وهو التعريف والبيان والإلهام.

ج - الهدى اسم يقع على الإيمان والشرائع كلّها وأصول الإسلام كالتوحيد والإيمان والكتب والرسل.

---

(1) ابن قيّم الجوزيّة، شمس الدين. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل**، القاهرة: دار السنّة المحمّديّة، ط1، 1975م، ص142، 143.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص955.

22 - مفهوم الاتباع

من تبع، التاء والباء والعين أصل واحد لا يشذ عنه من الباب شيء، التُّلُوُّ والقَفْو، يقال تَبِعْت فلاناً إذا تلوته واتْبَعْتُه وأَتْبَعْتُه إذا لحقته، والأصل واحد غير أنهم فرقوا بين القفو واللحوق، فغيّروا البناء[1].

ورد لفظ تبع بصيغه في مائة وخمسة وسبعين موضعاً على سبعة أوجه، هي:

أ - الصحبة: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ﴾ [الكهف/ 69]؛ أي هل أصحبك في رحلتك.

ب - الاقتداء: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَن لَّا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا﴾ [يس/ 21].

ت - الاستقامة: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل/ 123].

ث - الاختبار: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء/ 115].

ج - العمل: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَـٰطِينُ﴾ [البقرة/ 102].

ح - الصلاة: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ﴾ [البقرة/ 145].

خ - الطاعة: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَـٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء/ 83].

فالاتباع يكون بقفو الأثر وذلك تارة بالاتسام أو بالائتمار[2]، كقوله تعالى: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ﴾ [آل عمران/ 162]، ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [يوسف/ 38].

ويقال أتبعه إذا لحقه ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِىٓ إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ﴾ [الشعراء/ 52]. فالاتباع قد يكون الأثر الحسيّ، وهو بالمشي خلف المتبع لإدراكه. ويكون باقتفاء منهجه العلميّ وميراثه الخلقيّ والفكريّ، كما يكون بطاعة المتبع والائتمار لأوامره كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام 153].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص187.

(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص80.

والاتباع يكون في الحقّ ويكون في الباطل ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ﴾ [البقرة/ 145]، ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا﴾ [النساء/ 157].

والاتباع ما دام عن دليل وفهم لوجه الاستدلال، وإدراك للوجه المخالف والفروق فهو حقّ، أمّا إن كان عن تعصب باتباع من لم يقدم الدليل على وجوب اتباعه، مع تقديس قوله، فهو تقليد وهذا الأخير أقل مصداقيّة من الأول وتعتريه الأحكام الخمسة من حيث الجواز وعدمه.

فالاتباع في القرآن دائماً كان لِما هو بيِّن الصحّة وقويُّ البرهان ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة/ 16]، ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ﴾ [طه/ 47]؛ كلّ هذا كان دليل صحّة أنه وحي معصوم قامت الأدلّة على إثبات عصمته، فكسب مصداقيّة اليقين والصدق والصحّة المطلقة. أمّا المردود فقد وصف بالأهواء والباطل والظنّ ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة/ 48]، والهوى كلّ ما استهوته النفس، فقد يكون حقاً، وقد يكون باطلاً. لكن غالباً ما يطلق الهوى على الشهوات والشبهات، لأنّ أدلتها منطلقها المصلحة الشخصيّة لمن يدعو إليها مع معارضتها للحقّ وهذا ما يجعلها مرفوضة. فالهوى ما يستميل إليه الناس بطبائعهم الغريزيّة، وأغلبه مبني على الظنّ وهو سبيل المفسدين. وفي هذا تفريق في المصدريّة واليقينيّة.

كما أنّ الاتباع في القرآن لا يكون إلا بالاختبار، والطاعة، والانتصار للمتبع.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الاتباع يكون للأثر الحسيّ وللميراث العلميّ، كما يكون بالائتمار والطاعة.

ب - الاتباع يكون عن دليل وفهم له.

ت - الاتباع يكون للحقّ والهدى، كما يكون للباطل والهوى.

23 - مفهوم الشورى:

من شَوْر، الشين والواو والراء، أصلان مُطّردان: الأول: إبداء شيء وإظهاره وعرضه، والآخر أخذ شيء. وهذا من قولهم شُرْتُ الدابة شَوْراً، إذا عرضْتَها، والمكان الذي يُعْرض فيه الدواب هو المِشْوَار. وقال بعض أهل اللغة في قولهم شوَّر به، إذا أخجله.

أمّا الباب الآخر: قولهم شُرْت العسل أَشُوره، وقد أجاز ناس: أشَرْت العسل، والمَشار الخلية يُشْتَار منها العسل. قال بعض أهل اللغة: من هذا الباب شاوَرْت فلاناً في أمري، قال: وهو مشتق من شَوْر العسل، فكأن المستشير يأخذ الرأي من غيره. ومما اشتق من هذا قولهم في البعير: هو المستشير. وهو البعير الذي يعرف الحائل من غيرها الحامل[1].

والمِشوارُ: ماشاربه، والمَخْبَر، والمَنْظَر. واستشاره طلب منه الشورى. والمُشيرة: الإصبع السبابة[2]، وأشار إليه باليد، أومأ، وأشار عليه بالرأي[3].

والشورى الأمر الذي يتشاور فيه؛ أي كلّ يشير برأيه[4].

ورد لفظ الشورى بصيغه في أربعة مواضع على وجهين:

أ - الإيماء باليد: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم/ 29].

ب - التحاور: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران/ 159]، و﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى/ 38].

في آية آل عمران كان أمراً من الله على نبيه الكريم بمشاورة أصحابه، في ما حزبه من أمر عدوه ومكايد حربه، تألفاً منه بذلك من لمِّ بصيرته، وتعريفاً منه أمته ما

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص631.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص430-431.
(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص177.
(4) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص37.

في الأمور التي تحزبهم من بعده، ومطلباها ليقتدوا به[1].

في ذلك عندما يتطلب الأمر. وهذا يتطلب معرفة آراء الآخرين بوجوهها المختلفة وإرادة الصواب من ذلك في القول والعمل، من غير ميل إلى هوى أو حَيدٍ عن هدى. أوردناه هنا لأن المشير يحتاج إلى علم وعقل، وفكر صحيح، وروية حسنة، واعتدال مزاج، وتأنٍ، كي يقول رأيه؛ لأن المشاورة استخراج الرأي بمراجعة بعضهم بعضاً، من قولهم شرت العسل إذا أخذته من موضعه واستخرجته منه[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الشورى من التشاور، وهو التحاور في ما أُشكل.

ب - المشير يحتاج إلى علم وفكر وحلم كيما يتحمل عواقب رأيه.

ت - الشورى تتطلب معرفة بآراء الآخرين والوجوه المختلفة، والسعي إلى الصواب.

24 - مفهوم الفطرة

الفاء والطاء والراء أصل صحيح يدل على فتح شيء وإبرازه من ذلك الفِطْر من الصوم. ومنه الفَطْر بفتح الفاء، وهو مصدر فَطَرْت الشاة فَطْراً إذا حليتها[3]. والفِطْرَة: الخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أمه، والدين. وفَطَر الله تعالى الخلق: خلقهم وبرأهم، وفطر الأمر: ابتدأه وأنشأه[4]. والفطير ضدّ الخمير، وهو العجين الذي لم يختمر. وكلّ شيء أعجلته عن إدراكه فهو فطير، يقال إياك والرأي الفطير[5].

ورد لفظ فطر باشتقاقاته في عشرين موضعاً على أربعة أوجه، هي:

---

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج4، ص153.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص273.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص358.
(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص456.
(5) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص248.

أ - الإبداع: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر/ 1]، ﴿فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يوسف/ 101]، و[إبراهيم/ 10]، و[الزمر/ 46]، و[الشورى/ 11].

ب - الاختلال: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك/ 3]؛ أي اختلال ووَهْي فيها.

ت - الخلق: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الروم/ 30].

ث - الانشقاق: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ [الانفطار/ 1].

فأصل الفَطْر الشقّ طولاً. يقال فَطَر فلان كذا فَطْراً وأَفْطَر وهو فُطُوراً وانفطر انفطاراً. قال تعالى: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك/ 3]؛ أي اختلال ووَهْيٌ في ذلك، قد يكون على سبيل الفساد، وقد يكون على سبيل الصلاح.

وفطر الله الخلق؛ أي إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة من الأفعال، فقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الروم/ 30]، فإشارة منه تعالى إلى ما فطر؛ أي أبدع، وركز في الناس من معرفته تعالى. وفطرة الله هي ما ركز فيها من قوّته على معرفة الإيمان، وهو المشار إليه بقوله: "ولئن سألتهم من خلقهم لقولن الله"[1]، وقال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر/ 1]، ﴿قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾ [الأنبياء/ 56]؛ أي أبدعنا وأوجدنا يصح أن يكون الانفطار. فالفطر يشبه أن يكون معناه الإحداث دفعة كالإبداع[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص384.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص39.

- قال بعض العلماء: الفطر والبرأ والإبداع والاختراع والمنع والخلق والإيجاد والإحداث والفعل والتكوين والجعل ألفاظ متقاربة. أما البرء: فهو إحداث الشيء على الوجه الموافق للمصلحة. والإبداع: اختراع الشيء دفعه. والاختراع: إحداث الشيء لا عن شيء. والإحداث: إيجاد الشيء بعد العدم. والإيجاد: إعطاء الوجود مطلقاً. والتكوين: ما يكون بتغيير وتدريج غالباً. والصنع: إيجاد الصورة في المادّة. والخلق: تقدير وإيجاد، وقد يقال للتقدير من غير إيجاد. والجعل: إذا تعدّى إلى مفعول واحد كان بمعنى الخلق، وإن تعدّى إلى مفعولين كان بمعنى التصيير. انظر:
- المرجع السابق، ص29.

أ - الفطرة هي الصفة التي يتّصف بها كلّ موجود في أول زمان خلقته.

ب - الفطرة إبداع دفعة واحدة، وهي الأصل قبل أن يخالطه غيره، كالعجين يكون فطيراً قبل أن يصبح خميراً.

ت - فطرة الله تعالى هي ما ركز في الناس من معرفته، والإيمان به في قرار أنفسهم.

25 - مفهوم الحيّ

من حيي الحاء والياء والحرف المعتل أصلان: أحدهما خلاف الموت، والآخر الاستحياء الذي هو ضدّ الوقاحة. فأما الأول فالحياة والحيوان وهو ضدّ الموت والمَوَتان. ويسمّى المطر حَيّاً؛ لأن به حياة الأرض[1]. وطريق حَيٌّ: بَيِّنٌ، وحَيِيَ: استبان، والحيوان: جنس الحيّ، أصله حَيَيان[2].

ورد لفظ الحي والأحياء خمساً وثلاثين مرّة، ومن الإحياء الموتى بصيغه المختلفة خمسين مرّة، وبمعنى الاستحياء في أربعة مواضع، وبمعنى المعيشة مرّة واحدة [النحل/ 97]. وجاء من المادّة ما دلّ على التحيّة أربعاً وأربعين مرة في صيغة وبدَلالة سبي والخراب أربعة مواضع.

الذي يهمنا هنا ما ورد بمعنى القوّة العاقلة العالمة في موضعين ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾ [يس/ 70]، ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام/ 122][3].

قال السعدي في آية الأنعام: أوَمن كان من قبل الهداية ميتاً في ظلمات الكفر والجهل والمعاصي "فأحييناه" بنور العلم، والإيمان والطاعة، فصار يمشي بين الناس في النور متبصراً في أموره، مهتدياً إلى سبيله، عارفاً للخير، مؤثراً فيه، مجتهداً في تنفيذه في نفسه وغيره، عارفاً بالشر، مبغضاً له، مجتهداً في تركه وإزالته عن نفسه وعن غيره، أيستوي هذا بمن هو في

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص328.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1378 .

(3) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص513.

الظلمات، ظلمات الجهل والغيّ والكفر والمعاصي[1]. فالإنسان حيّ بالقوّة العالمة، كائن بتفكيره، متميّز عن باقي الحيوان بعقله.

26 - مفهوم الظن

الظاء والنون أُصَيْل صحيح يدلّ على معنيين مختلفين: يقين، وشكّ. فأمّا اليقين فقول القائل: ظننت ظنّاً؛ أي أيقنت قال تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ﴾ [البقرة/ 249]، أراد -والله أعلم-: يوقنون، والعرب تقول ذلك وتعرفه وهذا في القرآن كثير. ومن هذا الباب مَظِنَّة الشيء وهو مَعْلَمه ومكانه[2]. والأصل الأخير: الشكّ يقال ظننت الشيء إذا لم تتيقنه، ومن ذلك الظنَّة، التهمة، والظنين المُتّهم، والظَّنون البئر لا يُدرَي أفيها ماء أم لا. والظَّن التردّد الراجح بين طرفيّ الاعتقاد غير الجازم، وقد يوضع موضع العلم[3].

والظنّ من ألفاظ الأضداد كالعسعس والجون والقرء. فهو يأتي بمعنى الشكّ وبمعنى اليقين. والتظنّي: التحرّي واسْتُعلمت بمعنى العلم؛ لأنّ الظنّ تغليب القَلْب على أحد أمرين بوجود الدلائل والأمارات في الشيء المظنون فكلَّما قوِيتْ لحقَ بالعلم، وإن ضَعُفَت لحقَ بالظنّ.

والظنّ ضرب من الاعتقاد، أو قوّة المعنى في النفس من غير بلوغ حال الثقة الثابتة. والفرق بين العلم والظنّ أنّ الظانَّ يجوز أن يكون المظنّون على خلاف ما هو ظنّه ولا يحقّقه، والعلم يحقّق المعلوم[4].

ورد لفظ الظنّ في تسعة وستين موضعاً على أربعة أوجه[5]، هي:

أ - العلم والاتقاء: ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة/ 230]، يعني إن اتقيا،

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص349.
(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص96.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1213 .
(4) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص59.
(5) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص311.

وقوله تعالى: ﴿وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ﴾ [ص/ 24]، يعني وعلم داود أنما ابتليناه.

ب - الشك: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾ [الجاثية/ 32]؛ أي نشكّ بعدها ﴿وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾.

ت - الحسبان: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ بَلَىٰٓ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرًا﴾ [الانشقاق/ 14].

ث - التهمة: ﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾ [الأحزاب/ 10]، ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير/ 24] يعني المتهم.

فالظن علم يحصل من مجرد أمارة ومتى قَوِيت أَدّت إلى العلم، ومتى ضَعُفَت جداً لم يتجاوز حد التوهم.

قال المُبَرِّد[1]: ليس من كلام العرب: أظنّ عند زيد مالاً، بمعنى أعلمُ لأنّ العلم المشاهد لا يُناسب الظنّ، وأصلُ الظنّ ما يجول في النَّفْس من الخاطر الذي يَغْلِبُ على القلب كأنه حديث النَّفْس بالشيء، ويؤول ما في القرآن جميعه من الظنّ بمعنى العلم على هذا.

والظنّ والشكّ والتجوز نظائر إلا أنّ الظنّ فيه قوّة أحد الأمرين من غير الآخر. وَحَدُّه: ما قَوِي عند الظانَّ على ظَنِّه مع تجويزه أن يكون على خلافه، فبالتجويز يفصل عن العلم، وبالقوّة ينفصل عن الشكّ[2]. قال الطبري: كلّ ظنّ في القرآن "إنّي ظننت" بمعنى إنّي علمت لأنّ الظنّ من المؤمن يقين، وما كان من ظنّ الآخرة فهو علم[3].

فالظن اسم لما يحصل عن أمارة ومتى قويَت أدَّت إلى العلم، ومتى

---

(1) هو محمّد بن يزيد بن عبدالأكبر الثماني الأزديّ؛ أبو العباس؛ المعروف بالمُبَرَّد، إمام العربية ببغداد في زمنه، مولده بالبصرة 210، ووفاته ببغداد 286. من كتبه "الكامل" و"المقتضب". انظر:
- الزركليّ، **الأعلام**، مرجع سابق، ج7، ص144.

(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص545.

(3) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج39، ص60.

ضَعَفُت جدّاً لم يتجاوز حَدَّ التوهّم ومتى قوي أو تَصَوَّرَ تَصَوُّر القوّي استعمل معه "أَنَّ" المشدّدة، ومتى ضعف استعمل "أَنْ" المختصّة بالمعدومين من القول والفعل. فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة/ 46]. وقوله: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [المطففين/ 4-5] هو نهاية في ذمهم، ومعناه ألا يكون منهم ظنّ لذلك تنبيها أنّ أمارات البعث ظاهرة، وقوله تعالى: ﴿وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ﴾ [يونس/ 24]، تنبيهاً أنهم صاروا في حكم العالمين لفرط طمعهم وأملهم. وقوله: ﴿وَٱسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ﴾ [القصص/ 39]، فإنه استعمل فيه أن المستعمل مع الظنّ الذي هو العلم تنبيهاً أنهم اعتقدوا ذلك اعتقادهم للشيء المتيقن وإن لم يكن ذلك متيقناً[1]. فكلّ ظنّ في موضع محمود فهو يقين. وحيث وجد مذموماً متوعداً عليه بالعذاب فهو الشكّ[2].

فالظنّ هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقض، فهو أحد طرفيّ الشكّ بصفة الرجحان[3]. الفارق بين اليقين والظنّ الذي يفيد اليقين، هو أنّ الظنّ كلّ ما أدرك بوساطة، أمّا اليقين فكلّ ما أدرك مباشرة؛ لذا كان الإيمان بالغيب موصوفاً بالظنّ اليقينيّ لأنه علم بوساطة رسل من الله تعالى.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الظنّ هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، وهو أحد طرفيّ الشكّ بصفة الرجحان.

ب - كلّ ظنّ كان موضع مدح في القرآن فهو يقين، وما ورد في موضع الذم فهو شكّ.

ت - كلّ ظنّ استعمل معه "أنَّ" المشدّدة فهو يقين، وما استعمل من "أن" المخففة فهو شكّ.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص320.
(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص588.
(3) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص165.

27 - مفهوم الحسب

الحاء والسن والباء أصول أربعة: الأول: العدّ، تقول حَسَبْت الشيء أحْسُبه حَسْباً وحُسْباناً. ومن قياس الباب: الحسبان هو الظنّ وذلك أنه فرّق بينه وبين العدّ بتغيير الحركة والتصريف، والمعنى واحد؛ لأنه إذا قال حسبته كذا فكأنه قال: هو في الذي أعدّه من الأمور الكائنة. ومن هذا الباب قولهم: احْتَسَب فلان ابنه إذا مات كبيراً، وذلك أن يعدّه في الأشياء المذخورة له عند الله تعالى.

والحسبة احتسابك الأجر، وفلان حسن الحسبة بالأمر إذا كان حسن التدبير، وليس من احتساب الأجر. وهذا أيضاً من الباب؛ لأنه إذا كان حسن التدبير للأمر كان عالماً بعداد كلّ شيء وموضعه من الرأي والصواب والقياس كلّه واحد، الأصل الثاني: الكفاية، أمّا الأصل الثالث فهو: الحسبان وهي جمع حُسْبانة وهي الوسادة الصغيرة، والأصل الرابع: الأحسب الذي ابيضت جلدته من داء ففسدت شعرته[1]. فتحسب يأتي بمعنى: توسد وتعرف وتوخّى واستخبر[2].

ورد لفظ حسب باشتقاقاته في مائة وعشرة مواضع، على خمسة أوجه[3]، هي:

أ - العدّ: ﴿لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ﴾ [يونس/ 5].

ب - المناقشة والمجازاة: ﴿فَحَاسَبْنَٰهَا حِسَابًا شَدِيدًا﴾ [الطلاق/ 8]، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد/ 40].

ت - الكفاية: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ [التوبة/ 129]، ﴿قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر/ 38].

ث - الرقيب: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء/ 6]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء/ 86].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص293، 294.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص74.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص123، 124، 125.

- الظن: ﴿أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِى مِن دُونِىٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الكهف/ 102]، ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت/ 2]، ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ﴾ [آل عمران/ 142].

ما يهمّنا هنا الحسبان الذي يكون بمعنى الظنّ، وهو التحرّي عن الشيء والاستخبار عنه ويكون بمعنى اليقين وهو الحسيب؛ أي العالم المقتدر الذي يحاسب غيره ويجازيه. فالحسيب يكون بمعنى المحاسب وبمعنى الكافي والمعطي الذي كلّ شيء من العلم والحفظ والجزاء بمقدار ما يكفي[1]. والحسبان أن يحكم لأحد النقيضين من غير أن يخطر على باله فيحسبه ويعقد عليه الأصبع ويكون بغرض أن يعتريه فيه شكّ ويقارب ذلك الظنّ، لكن الظنّ أن يخطر النقيضان على باله فيغلب أحدهما على الآخر[2].

والحسبان هنا أحد مراتب الظنّ أتى بصيغ عدّة غالبها في سياق الاستفهام ﴿أَفَحَسِبَ﴾ [الكهف/ 102]، ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ﴾ [العنكبوت/ 2]، ﴿أَمْ حَسِبَ﴾ [العنكبوت/ 4]، [الجاثية/ 21]، [محمّد/ 29]، ﴿أَيَحْسَبُ﴾ [القيامة/ 3]، [القيامة/ 36]، [البلد/ 5]، [البلد/ 7]. فكان في أغلبها صيغ للفظ "حسب".

أمّا المحاسبة فجاءت بصيغ عدّة منها: حساب، يحاسب، يحاسبكم، فحاسبناها، كقوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ فَحَاسَبْنَٰهَا حِسَابًا شَدِيدًا﴾ [الطلاق/ 8]، والمحاسبة تكون للمجازاة، وهذا يستلزم توافر العدل والعلم والقوّة، كي يكون الحساب عن حقّ لا عن ظلم وتعدٍّ، والحساب ورد في خمس وعشرين آية.

أمّا الحسب فهو الكفاية، وجاء بصيغ ﴿حَسْبَكَ﴾ [الأنفال/ 62]، [الأنفال/ 64]. و﴿حَسْبُنَا﴾ [آل عمران/ 173]، [المائدة/ 154]، [التوبة/ 59]، و﴿حَسْبُهُۥ﴾ [البقرة/ 207]، [الطلاق/ 3] و﴿حَسْبُهُمْ﴾ [التوبة/ 68]، [المجادلة/ 8]، و﴿حَسْبِىَ﴾ [التوبة/ 129]،

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص58.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص125.

[الزمر/ 38]، و﴿حَسِيبًا﴾ [النساء/ 6، 86]، وجاء بمعنى المحاسب وبمعنى الرقيب، كما أنّ للحساب أوجهاً قد تشمل كلّ ما ورد سلفاً، ففي قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾ [آل عمران/ 37] فيه أوجه، هي:

الأول: يعطيه أكثر ممّا يستحقه[1]. والثاني: يعطيه ولا يأخذه منه. والثالث: يعطيه عطاء لا يمكن للبشر إحصاؤه. والرابع: يعطيه بلا مضايقة، من قولهم حاسبته إذا ضايقته. والخامس: يعطيه أكثر ممّا يحسبه. والسادس: أن يعطيه بحسب ما يعرفه من مصلحته لا حسب حسابه. والسابع: يعطي المؤمن ولا يحاسبه عليه، ووجه ذلك أنّ المؤمن لا يأخذ من الدنيا إلا قدراً ما. والثامن: يقابل الله المؤمنين في القيامة لا بقدر استحقاقهم، بل بأكثر منه.

وخلاصة ذلك أنّ المادة لها أصلان[2]: الأول: إذا كان فعلها الماضي مفتوح العين، مضمومها في المضارع فهو بمعنى العد. والثاني: إذا كان فعلها الماضي مكسور العين أو مفتوحها، مكسورها في المضارع فهو بالمعنى المقارب للظنّ.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الحساب ما قارب الظنّ، غير أنّ أحد النقيضين لا يخطر بالبال.

ب - الحسيب هو الرقيب والمحاسب والكافي، ولزام ذلك العلم والقدرة.

ت - من أصل المادة العدّ والإحصاء وفعلها في الماضي مفتوح العين مضمومها في المضارع.

28 - مفهوم الجهل

الجيم والهاء واللام أصلان: أحدهما خلاف العلم والآخر خلاف الطمأنينة. الأول: الجهل نقيض العلم ويقال للمفازة التي لا علم بها، مَجْهَل. والثاني: قولهم للخشبة التي يحرك بها الجمر مِجْهَل، ويقال استجهلت الريح

(1) المرجع السابق، ص124.

(2) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص71-79.

الغضن إذا حركته فاضطرب. والمجهلة: الأمر الذي يحملك على الجهل[1]، ويقال جَهِلَ جَهْلا وجَهَالَة، وتَجَاهَلَ فهو جاهِل وجَهول وجُهَّال وجُهلاء، وناقة مجهولة: لا سمة عليها واستجهله: استخفه[2]. وتجاهل: أرى من نفسه ذلك وليس به[3].

ورد لفظ الجهل باشتقاقاته في أربعة وعشرين موضعاً وهي على أربعة أوجه، هي:

أ - ضدّ العلم: ﴿يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ﴾ [البقرة/ 273].

ب - ضدّ الحلم: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ [النساء/ 17].

ت - كلّ زمان خلا من الرسالة الربانيّة: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران/ 154]

ث - الكفر: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ﴾ [الزمر/ 64].

فالجهل على ثلاثة أضرب[4]:

الأول: وهو خلو النفس من العلم، هذا هو الأصل وقد جعل ذلك بعض المتكلمين معنى مقتضياً للأفعال الجارية على غير النظام. والثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه. والثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل، سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أم فاسداً، كمن يترك الصلاة متعمداً، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا۟ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [البقرة/ 67]، فجعل فعل "الهزو" جهلاً. وقال عزّ وجل: ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾ [الحجرات/ 6]. والجاهل تارة يذكر على سبيل الذم وهو الغالب، وتارة لا. كقوله تعالى: ﴿يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ﴾ [البقرة/ 273]؛ أي لا يعرف حالهم وإن كان من العلماء فالجهل هنا ليس صفة،

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص351.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص981.
(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص67.
(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص109.

بل انتفاء معرفته لهم فحسب، فهو وصف للعلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف دون الوصف للذات.

فالجهل يقال للبسيط، وهو عدم العلم عمّا من شأنه أن يكون عالماً. ويقال أيضاً للمركب وهو اعتقاد جازم غير مطابق، سمّي به؛ لأنه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه. فهذا جهل آخر، قد تركبا معاً[1]. ويقرب من البسيط السهو، وسببه عدم استثبات التصوّر، فيثبت مرّة ويزول أخرى، ويثبت بدله تصوّر آخر. فيشبه أحدهما بالآخر اشتباهاً غير مستقر حتى إذا نبه بأدنى تنبه عاد إلى التصوّر الأول، ويقرب من الجهل أيضاً الغفلة، ويفهم منها عدم التصوّر مع وجود ما يقتضيه. كذلك يقرب منه الذهول وسببه عدم استثبات التصوّر حيرة ودهشاً.

والجهل يقال اعتباراً بالاعتقاد، والغي يقال اعتباراً بالأفعال، ولهذا قيل: زوال الجهل بالعلم، وزوال الغيّ بالرشد، ويقال لمن أصاب: رشد، ولمن أخطأ: غوى.

والجهل أنواع:

باطل لا يصلح عذراً، وهو جهل الكافرين بصفات الله وأحكامه، وكذا جهل الباغي. وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة، كالفتوى ببيع أمهات الأولاد. بخلاف الجهل في موضع الاجتهاد فإنه يصلح عذراً، وهو الصحيح. وكذا الجهل في موضع الشبهة، أمّا جهل ذوي الأهواء بالأحكام المتعلقة بالآخرة كعذاب القبر والرؤية والشفاعة لأهل الكبائر وعفو ما دون الكفر، وعدم خلود الفساق في النار، فلم يكن هذا الجهل عذراً لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول. ولكنه لما نشأ من التأويل للأدلة كان دون جهل الكافر، وجهل مسلم في دار الحرب يكون عذراً له؛ لأنه غير مقصّر، ويلحق بهذا الجهل جهل الشفيع بالبيع والأَمَة بالإعتاق والبكر بنكاح الولي وغيره.

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص350.

كما أن الجهل بالطريق وآفاتها، والمقصود يوجب التعب الكثير مع الفائدة القليلة. فإنّ صاحبه: إمّا أن يجتهد في نافلة، مع إضاعته للفرض، أو في عمل بالجوارح لم يواطئه عمل القلب أو عمل بالباطن، والظاهر لم يتقيد بالاقتداء، أو همة إلى عمل لم ترق بصاحبها إلى ملاحظة المقصود، أو عمل لم يحترز من آفاته المفسدة له حال العمل وبعده[1].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الجهل نقيض العلم، وكلّ رأي مضطرب.

ب - الجهل على ثلاثة أضرب: خلو النفس من العلم، واعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه، وفعل شيء بخلاف حقه.

ت - الجهل يقسم إلى مركّب وبسيط.

ث - يقرب من الجهل السهو والغفلة والذهول.

29 - مفهوم الباطل

من بَطَلَ، الباء والطاء واللام أصل واحد، وهو ذهاب الشيء وقِلَّة مُكثه ولُبْثه. يقال بَطَل الشيء يَبطُل بُطْلا وبُطُولا، وسمّي الشيطان الباطل؛ لأنه لا حقيقة لأفعاله، وكلّ شيء منه فلا مَرْجوع له ولا مُعَوَّل عليه[2]. والباطل ضدّ الحقّ، جمع أباطيل، ورجل بَطَّال ذو باطل[3]. وبَطُل صار شجاعاً[4].

ورد لفظ الباطل باشتقاقاته في قرابة ستة وثلاثين موضعاً على خمسة أوجه[5]، هي:

أ - التكذيب: ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ﴾ [السجدة/ 43] **يعني لا**

(1) ابن قيّم الجوزيّة، **فوائد الفوائد**، مرجع سابق، ص397.
(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص135.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص966.
(4) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص38.
(5) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص73.

يأتيه الكذب من بين ما في القرآن ولا يجيء من بعده كتاب فيكذبه.

ب - الإحباط: ﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة/ 264] بمعنى لا تحبطوا.

ت - الشرك: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء/ 81].

ث - الظلم: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة/ 188].

ج - ضدّ الحقّ: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ 42].

فالباطل نقيض الحقّ[1] وهو ما لا ثبات له عند الفحص عنه، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحج/ 62]. ويقال ذلك في المقال والفعال، ويقال في المُسْتَقِل عمّا يعود بنفع دنيويّ أو أخرويّ[2]. والإبطال إزالة الشيء حقّاً كان أم باطلاً.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الباطل ضدّ الحقّ وهو ما لا ثبات له عند الفحص.

ب - الباطل أن يكون ما في الخارج مخالفاً لما في الذهن.

ت - يقال الباطل في المقال والفعال.

30 - مفهوم الهوى

الهاء والواو والياء أصل صحيح يدلّ على خلو وسقوط. أصله الهواء بين الأرض والسماء؛ سمّي لخلوه، قالوا: وكلّ خال هواء، ويقال هوى الشيء

---

(1) الحقّ والباطل يستعملان في الأصوال والمعتقدات، وإذا وجد الثواب وجد الصواب.
الصواب: هو الأمر الثابت في نفس الأمر لا يسوغ إنكاره.
الصدق: الذي يكون في الذهن موافقاً للخارج.
الحقّ: هو الذي يكون ما في الخارج موافقاً لِما في الذهن.
السداد: هو الصواب من القول والعمل.
الصواب والخطأ يستعملان في الفروع والاجتهاد. انظر:
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص559.

(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص61.

يهوي: سقط. وهاوية جهنم؛ لأنّ الكافر يهوي فيها[1]. أمّا الهوى: هوى النفس فمن المعنيين جميعاً؛ لأنه خال من كل خير، ويهوي بصاحبه في ما لا ينبغي. يقال منه هَوِيتُ أَهوى هَوى. والهوى: العشق يكون في الخير والشر وإرادة النفس، وذهبت بهَواه؛ أي بعقله[2].

ورد لفظ الهوى باشتقاقاته في ثمانية وثلاثين موضعاً على خمسة أوجه[3]، هي:

أ - نزل: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم/ 1]؛ أي نزل، ﴿فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [إبراهيم/ 37].

ب - الشهوة: ﴿وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ﴾ [النازعات/ 40-41].

ت - هلك: ﴿وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ﴾ [طه/ 81].

ث - الجوّ: ﴿لَا يَرۡتَدُّ إِلَيۡهِمۡ طَرۡفُهُمۡۖ وَأَفۡـِٔدَتُهُمۡ هَوَآءٞ﴾ [إبراهيم/ 43].

ج - الذهاب: ﴿فَتَخۡطَفُهُ ٱلطَّيۡرُ أَوۡ تَهۡوِي بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٖ سَحِيقٖ﴾ [الحج/ 31].

فالهوى في الغالب يطلق على ميل النفس إلى الشهوات، وقيل سمّي بذلك لأنه يهوي بصاحبه في الدنيا إلى كلّ داهية، وفي الآخرة إلى الهاوية، والهوي سقوط من علوّ إلى سفل[4].

وفي قوله تعالى: ﴿فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٞ﴾ [القارعة/ 9]؛ أي ثكلته أمه، وقيل معناه مقرّه النار، واسمها الهاوية؛ لأنها تهوي بصاحبها في قعر جهنم وهي إحدى دركات النار. وفي الآية ﴿وَأَفۡـِٔدَتُهُمۡ هَوَآءٞ﴾ [إبراهيم/ 43]؛ أي خالية عن العقل والفهم لما شاهدوا من الفزع والحيرة والدهشة[5]. وذاك من قوّة الخوف

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص592.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1347.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص500.

(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص534.

(5) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص336.

فيزداد تدافع الدم وتشتد دقات القلب ويتسارع التنفس حتى يشرع الخائف بضيق في الأنفس ونقص في الهواء؛ لأنه يخرج أكثر مما يدخل للضغط الواقع على الرئتين، وهذا الاضطراب يفقد الإنسان التركيز وتتعقّد الأمور عليه ويصعب التفكير ويعسر الفهم عليه، فهو خالي الفؤاد الذي يُعدّ محلّ التعقل لأنّ العمليّات العقليّة كلّها توقّفت ومثلها في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا﴾؛ وذاك لشدة خوفها على وليدها. وقد ذم اتباع الهوى، فقال تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ﴾ [النساء/ 135]، ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ [الأنعام/ 150]، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [محمّد/ 16].

وذكر في الغالب بلفظ الجمع تنبيهاً على أنّ لكلّ واحد هوى غير هوى الآخر، ثمّ هوى كلّ واحد لا يتناهى، فاتباع أهواءهم نهاية الضلال والحيرة. فالغالب على استعمال الهوى في القرآن هو في مقام الذم، والأهواء هي ما اشتهته الأنفس من أمور قلبيّة معنويّة أو جسديّة أو ماديّة، لكن نهايته سيئة والنوايا نحوها كذلك. فالهوى رغبات تتأثر بجنوح النفس نحو الدنيء من الأمور من غير تروٍ ولا تفكير ولا تعقّل، كما أنها أمور تخالف الحقّ؛ فكلّ باطل هو من الأهواء وكلّ ما خالف ما أمر الله به وما نهى عنه يسمّى هوى يهوي بصاحبه في دواهي الأمور ويعاقب عليه في الآخرة؛ لذا عرفه بعضهم بأنه ميل النفس إلى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع[1].

والهوى خلاف العلم ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة/ 145]، والهوى خلاف الحقّ ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة/ 48]. والهوى من الظلم والفساد والإعوجاج ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون/ 77]، فهو نتيجة للضلال والطبع على القلب وسوء العمل ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام/ 119]. فالهوى يخالف الوحي والهدى، كما أنه يخالف العلوم الدنيويّة اليقينيّة، بل هو خراب للأرض والسماء كلّما

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص963.

استحكم وزادت سيطرته، وهذا ما يراه الناس في دنياهم ومما لا يحتاج إلى ضرب للأمثلة.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الهوى ميل النفس إلى ما تستلذّه الشهوات من غير داعٍ شرعيّ.

ب - الهوى ضدّ العلم وضدّ الحقّ، وهو من الظلم والفساد والضلال.

ت - سمّي الهوى بذلك؛ لأنه يهوي بصاحبه إلى كلّ داهية في الدنيا، وينزله إلى الهاوية في الآخرة.

ثالثا: مفاهيم الوحي

1 - مفهوم الوحي

الواو والحاء والحرف المعتلّ أصل يدلّ على إلقاء علم في إخفاء، أو غيره إلى غيرك. فالوحي: الإشارة والكتاب والرسالة والسريع، والوَحَى: الصوت والإلهام والكلام الخفي[1]. وتَوَحَّى: أسرع، وشيء وَحْيٌّ: عَجِلٌ مسرع، واسْتَوْحاه: حَرَّكَهُ ودعاه ليرسله واستفهمه، ووَحَّاه تَوْحِيَةً: عجله[2].

ورد لفظ الوحي بصيغه تسعاً وسبعين مرّة على خمسة أوجه، هي:

أ - الإشارة: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم/ 11]، قيل: باعتبار، وقيل: بالإيماء، وقيل: كتب[3].

ب - الوسوسة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام/ 131] فذلك هو الوسواس.

ت - الإلهام: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص/ 7].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص634.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1342. انظر أيضاً:
- الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج5، ص317.

(3) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص878.

ث - التسخير: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل/ 68].

ج - الكلمة الإلهيّة: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ﴾ [النساء/ 163].

فأصل الوحي الإشارة السريعة، ولتضمّن السرعة قيل أمر وحي. وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريف، وقد يكون مجرداً عن التركيب، بالإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة. قال تعالى عن زكريا: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ﴾ [مريم/ 11][1].

ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وحي، وذلك أضرب حسبما دلّ عليه قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى/ 3]. فالوحي يكون بمشاهدة الرسول وسماع كلامه، كتبليغ جبريل عليه السلام. وبسماع كلام من غير معاينة، كسماع موسى كلام الله. وبإلقاء في الروع[2].

أمّا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ [الأنعام/ 93]، فذلك لمن يدعي شيئاً من أضرُب الوحي السابقة من غير أن يحصل معه واحد منها.

وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [الأنبياء/ 73]؛ وحي إلى الأمم بوساطة الأنبياء المرسلين إليهم، وقوله: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ﴾ [المائدة/ 111]؛ وحي بوساطة عيسى عليه السلام.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾ [الأنعام/ 131]؛ فالوحي المنسوب إلى الشيطان وغيره هو بمعنى الإلقاء، والواردات إن لم تكن مأمونة العاقبة ولم يحصل بعدها توجّه تامّ إلى الحقّ ولذّة مرغبة في العبادات فهي شيطانيّة، فكلّ ما يُلقى إلى الغير هو وحي.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص530.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص936.

وكما هو وارد في حقّ الأنبياء ورد في حقّ الأولياء وسائر الناس بمعنى الإلهام وفي البهائم بمعنى التسخير.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الوحي هو الكلام الخفيّ المدرك بسرعة.

ب - الوحي المنسوب إلى الشيطان وغيره هو بمعنى الإلقاء.

ت - الوحي إلى الأنبياء يكون على ثلاثة أضرُب: الإلقاء في الروع، أو الكلام المباشر، أو الرسول الملائكيّ.

ث - الوحي كلّ ما ألقيته إلى غيرك، ومنه الكتابة والإشارة والرسالة والإفهام.

ج - الوحي كما ورد في حقّ الأنبياء ورد أيضاً في حقّ الأولياء وسائر الناس بمعنى الإلهام وفي الحيوانات بمعنى التخسير.

ح - الوحي كشف شهوديّ متضمّن لكشف معنويّ؛ لأنه يحصل بشهود الملك، وسماع كلامه من خواص النبوّة.

2 - مفهوم الإلهام

من لهم: اللام والهاء والميم أصل صحيح يدلّ على ابتلاع شيء، ثمّ يقاس عليه. تقول العرب: اِلتَهَمَ الشيء: اِلتقمه. ومن هذا الباب: الإلهام كأنه شيء ألقي في الروع فاِلتهمه[1]. وألهمه الله تعالى خيراً لقنه إياه[2]. والإلهام ما يلقى بطريق الكسب أو بطريق التنبيه في الروع[3]. وهو ما يبدو في القلب من المعارف بطريق الخير ليُفعَلَ، وبطريق الشر ليُترَكَ[4]. ورد الإلهام مرّة واحدة في القرآن بلفظه في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس/ 7-8]؛ أي بيَّن لها ما ينبغي أن تأتي أو تذر من خير أو شر أو طاعة

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص463.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1160.
(3) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص175.
(4) العسكريّ، أبو هلال. **الفروق اللغويّة**، القاهرة: دار زاهد القدسيّ، د. ت، ص65.

أومعصية، وفهَّمها أعمال البرّ أو عمال الفجور حتى عرف الجاهل والعاقل[1]. فالإلهام هنا بمعنى التعليم والتبيين.

والإلهام عامّ للمؤمنين بحسب إيمانهم، فكلّ مؤمن قد ألهمه الله رشده الذي حصل له به الإيمان. فالإلهام موهبة مجرّدة لا تنال بكسب ألبتة؛ لأن ذلك يحصل بلطف ربانيّ[2].

فهو تَلقّي الخبر من الله تعالى لعبده بالقذف في القلب من غير نظر ولا استدلال، وهو ما يخلّفه في قلب المؤمن العاقل من العلم الضروريّ الداعي للعمل المرغوب فيه لتحقيق رسالة الخير والهداية.

ويعبر عن الإلهام بالإيحاء لغير الرسل، ولمَّة المَلَك، والنفث في الروع[3].

فهو اسم لما يهجس في القلب من الخواطر في قلب العاقل، فيتنبه ويفطن ويفهم المعنى بأسرع ما يمكن؛ ولذا يقال فلان ملهم إذا كان يعرف بمزيد فطنته وذكائه ما لا يشاهده.

والإلهام من الكشف المعنويّ، والوحي من الشهودي المتضمّن للكشف المعنويّ؛ لأنه إنما يحصل بشهود الملك وسماع كلامه[4].

الوحي من خواص النبوّة، أمّا الإلهام فأعم. والوحي مشروط بالتبليغ من غير الإلهام. والوحي يحصل بوساطة ملك أو كلام مباشر أو نفث في الروح، أمّا الإلهام فهو الإيقاع في القلب؛ حيث يدرك الحقّ من غير استدلال تامّ ولا نظر مجهد في حجة[5]. والإعلام أعمّ من الإلهام لأنه قد يكون بتنبيه وبيان.

---

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص310.
(2) ابن قيّم الجوزيّة، محمد. **الروح**، تحقيق: محمّد أنيس عيادة، ومحمّد فهمي السرجانيّ، القاهرة: مكتبة نصير، 1382هـ، ص357.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص458.
(4) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص173.
(5) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص44.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الإلهام ما يلقى في الروع وينفث في القلب لإدراك الحقّ.

ب - الإلهام ما يقع في قلب العاقل فيدرك بسرعة ما يبحث عنه.

ت - الإلهام موهبة ربانيّة لا تقع بالكسب ألبتة، فهو يقع في القلب حيث يدرك الحقّ من غير استدلال تام ولا نظر مجهد في حجة.

3 - مفهوم اللطف

لام والطاء والفاء أصل صحيح يدلّ على رفق ويدلّ على صغر في الشيء. فاللطف الرفق في العمل[1]. واللطيف من أسماء الله تعالى وهو بمعنى البرّ بعباده المحسن إلى خلقه بإيصال المنافع إليهم برفق ولطف، أو العالم بخفايا الأمور ودقائقها. واللطيف من الكلام ما غمض معناه وخفي، وهو الذي اجتمع له الرفق والفعل والعلم. واللواطف من الأضلاع: ما دَنا من صدرك[2]. وتلطفتُ بفلان: احتلّت له حتى اطلعت على أسراره. وفلان لطيف يلطف لِاستنباط المعاني[3].

ورد لفظ اللطف في ثمانية مواضع، منها سبعة مواضع صفة من الصفات الحقيقيّة الراجعة على العلم بمعنى نفاذ التصرّف في الأشياء جميعها وإيصال المنافع إلى الغير بطرائق خفيّة عجيبة[4].

اللطيف هو العالم بما لطف ودق، وقيل الرفيق، كما في قوله تعالى عن يوسف عليه السلام: ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [يوسف/ 100]؛ أي يوصل بره وإحسانه إلى العبد من حيث لا يشعر، ويوصله إلى المنازل الرفيعة من أمور يكرهها "إنه هو العليم" بظواهر الأمور وبواطنها

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص477.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص853.

(3) الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ج3، ص343.

(4) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ص113.

وسرائر العباد "الحكيم" في وضعه الأشياء مواضعها وسوقه الأمور إلى أوقاتها المقدرة لها[1].

فاللطيف من كان فعله في الدقة والخفاء حيث لا يهتدي إليه غيره، كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف/ 19].

واللطف يعبّر عنه بالخفة، وضدّه الجثل والثقل، فشعر لطيف ضدّ الجثل والكثيف. واللطائف ما لا تدركه الحواس[2].

في خمسة مواضع ذكر أنّ من أسماء الله اللطيف وكان مقترناً بالخبير. فاللطيف العالم بخفايا الأمور ودقائقها، أمّا الخبير فهو العالم بظواهر الأمور الخابر لها؛ لذا قال تعالى في تفصيل علمه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك/ 14].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - اللطيف من أسماء الله تعالى، بمعنى البرّ الرفيق بعباده المحسن إليهم بإيصال المنافع إليهم بطرائق خفيّة.

ب - اللطيف من العلوم ما دقّ منها وخفي.

ت - من معاني اللطيف العالم بخفايا الأمور ودقائقها.

4 - مفهوم الرسالة

الراء والسين واللام أصل واحد مطرد مُنْقاس، يدلّ على الانبعاث والامتداد. فالرَّسل: السَّيْر السَّهل، والرَّسَل: ما أُرْسِل من الغنم إلى الرعي. ورَسِيل الرجل: الذي يقف معه في نضال أو غير. وجاء القوم أرسالا: يتبع بعضهم بعضاً. والواحد رَسَل. والرَّسول معروف، والرِّسْل: الرخاء،

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص382.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص454.

والمرسلات: الرياح[1]. والرسول المُرسل، ويقال رُسُل، ورسلاء؛ والترسيل في القراءة: الترتيل. وتَرَسَّلَ في قراءته؛ أي اتأد[2].

ورد لفظ الرسالة باشتقاقاته قرابة خمسمائة وثلاث عشرة مرّة على سبعة أوجه، هي:

أ - سلَّطنا: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ [مريم/ 83].

ب - البعث: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ [النساء/ 79].

ت - الفتح: ﴿وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [فاطر/ 3].

ث - الإخراج: ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا۟ ٱلنَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ﴾ [القمر/ 27].

ج - التوجيه: ﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ﴾ [الشعراء/ 53].

ح - الإطلاق والإفراج: ﴿أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء/ 17]؛ أي أطلقهم من العذاب ليذهبوا معي.

خ - الإنزال: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [نوح/ 11]؛ أي ينزل المطر.

فأصل الرسل الانبعاث على تؤدة، ويقال إبل مراسيل منبعثة انبعاثاً سهلاً، ومنه الرسول؛ أي المنبعث. والرسول يقال للواحد والجمع، كما في قوله: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة/ 128]، وقوله في الجمع: ﴿فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء/ 16][3]. وجمع الرسول رسل، ورسل الله تارة يراد بها الملائكة، وتارة يراد بها الأنبياء. فمن الملائكة في: ﴿إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓا۟ إِلَيْكَ﴾ [هود/ 81]. ومن الأنبياء: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾ [آل عمران/ 144].

والإرسال يقال في الإنسان وفي الأشياء المحبوبة والمكروهة. وقد يكون ذلك بالتسخير كإرسال الرياح والمطر، ويكون ببعث من له اختيار نحو إرسال

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص463.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1006.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص301.

الرسل، ويكون ذلك بالتخلي وترك المنع: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ [مريم/ 83]، وذلك مقابل الحفظ: ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ [الأنعام/ 61].

والإرسال يقابله الإمساك: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [فاطر/ 2].

والرسالة لغة: تحصيل جملة من الكلام إلى المقصود بالدَّلالة. وهو حدّ صحيح، كما أنّ كلّ رسالة فيما بين الخلق هي الوساطة بين المرسل والمرسل إليه في إيصال الأخبار[1].

فالرسول سفير، وكلامه مرسله. وبين الرسالة والنبوّة خصوص وعموم، فالنبيّ من النبوّة وهي الارتفاع سمّي بذلك لعلوّه على أهل زمانه وقومه، أو هو نبيء بالهمزة من النبأ؛ أي الخبر ذو الشأن.

والنبيّ والرسول إنسان ذكر لا يكون أنثى أبداً، أوحي إليه بشرع من الله تعالى على صور الوحي الثلاث النفث في الروع أو إرسال الملائكة أو الكلام مباشرة له سماعاً من غير رؤية.

وفي الفروق بين النبيّ والرسول أقوال منها:

أ - قيل إنّ النبيّ من أوحي إليه ولم يؤمر بالتبليغ، والرسول أمر بالتبليغ.

ب - قيل إنّ النبيّ أرسل إلى قوم موافقين كأنبياء بني إسرائيل، والرسول أرسل إلى قوم مخالفين.

ت - قيل إنّ النبيّ يأتي بشرع مكمّل لِما قبله، أمّا الرسول فيكون مجدداً، ولكلٍّ شرعة ومنهاجٌ.

غير أنّ المتفق عليه أنّ الرسالة أعمّ من جهة نفسها من النبوّة أخصّ من جهة أصحابها. فالنبوّة جزء من الرسالة، وكلّ رسول نبيّ وليس العكس.

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص476.

والرسالة اصطفاء لرجال من البشر، ليبشروا وينذروا الناس مع مساندتهم بالدلائل على نبوتهم، وأنهم مرسلون من الله تعالى إلى عباده، وذلك بأن يساند بالمعجزات والخوارق التي يعلم الناس يقيناً أنها ليست من قدرات البشر، بل هي ممن لا يعزب عنه شيء، والرسول يكون بلسان قومه، وهو معصوم ومصطفى من الله تعالى.

والرسل أيضاً درجات فُضل بعضهم على بعض، أعلاهم درجة أولو العزم الخمسة، وأرفعهم نبينا محمّد عليه الصلاة والسلام، وأوّل الرسل آدم عليه السلام، وآخرهم وخاتمهم محمّد عليه الصلاة والسلام. أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡ﴾ [هود/ 25]، [الأنبياء/ 7]. ﴿ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ﴾ [المؤمنون/ 45]، والآيات هي المعجزات التي أُيِّدا بها .﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوۡمِهِمۡ فَجَآءُوهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ﴾ [الروم/ 47] .﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء/ 165].

كما أنّ الرسل هم المبلّغون والناقلون لشرع الله تعالى المتمثّل في أوامره ونواهيه، والطاعة لهم واجبة ومخالفتهم ضلال.

فواجب الرسل الإبلاغ: ﴿فَهَلۡ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾ [النحل/ 35] وعلى المرسل إليهم الطاعة: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجنّ/ 23].

والرسل معصومون من الخطأ فيما يقصون من أخبار، وما يبلغون من أوامر ونواهٍ. والعلوم النبويّة علوم يقينيّة لا يخاطرها الشكّ، كما أنها مصدر للمعرفة، ومعيار للصحة من الخطأ والصدق من الكذب.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الإرسال يكون للإنسان وللملائكة ولغيرهم، ويكون في الأمور المحبوبة والمكروهة.

ب - الرسالة تحصيل جملة من الكلام إلى المقصود بالدَّلالة، فهي وساطة بين

المرسل والمرسل إليه، لإيصال الخبر أو المعلومة.

ت - الرسول في الأديان رجل أوحي إليه ليبلّغ شرع الله تعالى، من أوامر ونواهٍ وأخبار، يكون الرسول مؤيداً بالمعجزات والحجج على نبوته ورسالته، كما أنه مصطفى ومعصوم من الخطأ في ما يبلغ من وحي.

ث - ما ينقله الرسل هو علم يقينيّ وردّه كفر، وأخبارهم صدق لا تحتمل الكذب.

5 - مفهوم النبأ

النون والباء والهمزة قياسه الإتيان من مكان إلى مكان، يقال للذي يَنْبأ من أرض إلى أرض نَابِئ، وسبيل نابئ: أتى من بلد إلى بلد. ومن هذا القياس النَّبَأ: الخبر؛ لأنه يأتي من مكان إلى مكان.

والمُنَبِئ المخبر. والنَّبَأَة: الصوت، وهذا هو القياس؛ لأن الصوت يجيء من مكان إلى مكان[1].

والنَّبَأ: الخبر، واسْتَنْبَأ النَبَأ: بحث عنه ونَابَأَهُ: أنبأ كلّ منهما صاحبه. والنَّبيء: المخبر عن الله تعالى. والجمع أَنْبِياء ونُبَآء وأنباء والنبيؤون، والاسم النبوءة وتنبأ ادّعاها، ومنه المتنبئ أحمد بن الحسين، خرج إلى بني كليب وادّعى أنه حسني، ثمّ ادعى النبوّة، فشهد عليه بالشأم، وحُبِس دهراً، ثمّ استتيب وأطلق. ونبأ ونُبُوءاً: ارتفع. وعليهم: طلع، ومن الأرض: خرج. والنَبَأة الصوت الخفي[2].

والنبأ: الخبر والصوت الخفيّ، والارتفاع عن الشيء[3]. وهو خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم وغلبة ظنّ، ولا يُقالُ للخبر نبأ حتى يتضمّن هذه

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص539.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص53.

(3) الجوهريّ، إسماعيل بن حماد. **صحاح اللغة**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط. 1، 1956، ج1، ص74.

الأشياء، وحقّ الخبر الذي يقال فيه نبأ أنْ يتعرّى عن الكذب[1].

ورد لفظ النبأ باشتقاقاته في مائة وستين موضعاً، وقد جاء بصيغة الماضي والمضارع، والجمع والمفرد والفعل والاسم: فورد النبأ، والأنباء، ونبأت، ونبأتكما، ونبأتكم، والنبيء، والأنبياء. لم تخرج كلّها عن دلالتها المعجميّة وهي إفادة الخبر[2] العاري عن الكذب.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ﴾ [التحريم/ 3]، ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ﴾ [آل عمران/ 15]، ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [يوسف/ 15]، ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس/ 18]، ﴿وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ﴾ [يونس/ 53]، ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران/ 44].

فجميعها تفيد الخبر ذا الفائدة العظيمة يحصل به علم أو غلبة ظنّ، ولا يقال للخبر في الأصل نبأ حتى يتضمّن هذه الأشياء الثلاثة[3]. وحقّ الخبر الذي يقال فيه نبأ أن يتعرّى عن الكذب،كالتواتر وخبر الله تعالى وخبر النبيّ عليه الصلاة والسلام. ولِتَضَمُّنه معنى الخبر يقال: أنبأته بكذا، كقولك أخبرته بكذا ﴿فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا قَالَ نَبَّأَنِىَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [التحريم/ 3][4]. ولِتَضَمُّنه معنى العلم، يقال أنبأته كذا كقولك: أعلمته كذا ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَـٰطِينُ﴾ [الشعراء/ 221].

---

(1) قال أبو البقاء الكفويّ: كلّ نبأ في القرآن فهو الخبر إلا ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَنۢبَآءُ﴾ [القَصَص: 66]. النبأ والأنباء لم يردا في القرآن إلا لِما له وقعٌ وشأنٌ عظيم. انظر:
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص886.

(2) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص230.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص482.

(4) الإنباء إذا كان بمعنى الإعلام يتعدّى إلى ثلاثة مفاعيل، يجوز الاكتفاء بواحد ولا يجوز الاكتفاء باثنين من غير الثالث، وفي جواب "**من أنبأك**"، "**نبأني العليم الخبير**" فضلاً عن كونه أبلغ تنبيه على تحقيقه من قبل الله تعالى. وإذا كان بمعنى الإخبار يتعدّى إلى مفعولين يجوز الاكتفاء بواحد من غير الثاني. وأنبأته بكذا: أخبرته وأنبأته كذا: أعلمته.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - النبأ هو الخبر ذو الفائدة العظيمة يحصل به علم أو غلبة ظنّ.

ب - أنبأ بكذا: أخبر بالأمر، وأنبأ كذا: أعلم بالأمر.

ت - النبيء هو المخبر عن الله تعالى الناقل للكلام من الله إلى عباده.

6 - مفهوم النبوّة

سبق دراسته مع مفهوم النبأ. والنبوّة سفارة بين ذوي العقول من عباده لإزاحة علتهم في أمر معادهم ومعاشهم. والنبيّ لكونه منبئاً بما تسكن إليه العقول الذكيّة[1]. وهو أقل درجة من الرسول فكلّ رسول نبيّ وليس العكس. فالنبيّ من يوحى إليه بشرع، ويبعث لقوم موافقين كأنبياء بني إسرائيل. والنبوّة اصطفاء من الله تعالى وليست كسباً، وعلومها إلهيّة لا دخل للعلوم البشرية بها.

7 - مفهوم الإيمان

من أمن: الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان:أحدهما: الأمانة التي هي ضدّ الخيانة ومعناها سكون القلب. والآخر: التصديق. قال الخليل: الأَمَنَة من الأمن، والأمان إعطاء الأمنة، والأمانة ضدّ الخيانة. يقال: أمِنتُ الرجل أَمِناً وأَمَنَةً وأَمَاناً، وآمَنَنِي يُؤمِنني إيمانا، والمُؤمِن هو المُؤَمِن لأوليائه من العذاب، ولا يظلمهم وهو من أسماء الله. ومؤمن بكذا؛ أي مصدق به[2]. والإيمان: الثقة وإظهار الخضوع، وقبول الشريعة. وما أحسن أمنك: ما أحسن دينك وخلقك[3].

ورد لفظ الأمن باشتقاقاته في ثمانمائة وخمسة وسبعين موضاً على أربعة أوجه[4]، هي:

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص483.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص74.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1176.

(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص47.

أ - الإقرار باللسان في العلانية: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُواْ﴾ [المنافقين/ 3]؛ يعني أقروا علانية ثم كفروا سراً.

ب - التصديق في السرّ والعلانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البينة/ 7] ومثله كثير.

ت - التوحيد: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ [المائدة/ 5].

ث - الإيمان مع الشرك: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف/ 106][1].

فالإيمان يستعمل تارة اسماً للشريعة التي جاء بها محمّد ﷺ وعلى ذلك ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ﴾ [البقرة/ 62]، ويوصف به كلّ من دخل في شريعته مقراً بالله وبنبوته وعلى هذا قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف/ 106]، ويستعمل على سبيل المدح ويراد به إذعان النفس للحقّ على سبيل التصديق، وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: تحقيق القلب، وإقرار اللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح، ويقال لكلّ واحد من الاعتقاد والقول الصدق والعمل الصالح إيمان.

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة/ 143]؛ أي صلاتكم. وقوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف/ 17]، قيل معناه بمصدق لنا[2]. إلا أنّ الإيمان هو التصديق الذي معه أمن[3].

وفي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء/ 51] فذلك مذكور على سبيل الذم لهم وأنه قد حصل لهم الأمن بما لا يقع به الأمن؛ لذا ليس من شأن القلب ما لم يكن مطبوعاً

---

(1) في هذا الوجه تحفظ، فالنقيضان لا يجتمعان، ومعنى الآية كما قال أهل التحقيق أنّ الإيمان الأول بتوحيد الربوبيّة والكفر الثاني كان في الألوهيّة؛ لذا لم يصح وصف الإيمان عليهم لأنه لا يتجزّأ. وهذا معلوم بالتواتر أنّ المشركين كانوا يقرون ويؤمنون بربوبيّة الله تعالى وأنه الخالق القادر، لكن يشركون في العبادة غيره معه.

(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص371.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص36.

عليه أن يطمئن إلى الباطل. وذلك كقوله: ﴿مَن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل/ 106].

فالإيمان المعدّى إلى الله تعالى معناه التصديق الذي هو نقيض الكفر، ويعدّى بالباء؛ لأن من دأبهم حمل النقيض على النقيض، وفي مؤمن مع التصديق إعطاء الأمن في المصدق، واللام مع الإيمان في القرآن - لغير الله- لتضمين معنى الاتباع والتسليم.

وهو عرفاً: الاعتقاد الزائد على العلم، كما في التقوى، فهو تصديق وانقياد، التصديق يكون في العبارات والانقياد يكون في الأوامر والنواهي[1]. ومذهب أهل السنة والجماعة على أنّ الإيمان فعل العبد بهداية الرب وتوفيقه، وهو إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان.

قال بعض الأئمة: إيمان الله الذي أوجب اتصافه بكونه مؤمناً لا يزيد ولا ينقص؛ إذ ليس محلاً للحوادث. وإيمان الأنبياء والملائكة يزيد ولا ينقص. وإيمان من عداهم يزيد وينقص إن فسّر بالطاعة، وإن فسّر بخصلة واحدة من تصديق أو غيره فلا يقبل الزيادة والنقصان من هذه الحيثية، باستثناء النظر إلى كثرة أعداد أشخاص تلك الخصلة وقِلَتها في آحاد الناس فحينئذ يكون قابلاً للزيادة والنقصان[2].

فالإيمان معرفة وعلم وعمل ويقين، كلما زادت درجة العلم زاد العمل، وكلما زاد العمل زاد اليقين. فالتصديق يكون مقدماً على اليقين كما في أحوال الآخرة، فلا يحصل اليقين بها إلا بأن يصدق النبيّ. بعدها يكون الإقرار وهو أمر ظاهر، كما أنّ التصديق أمر باطن والعمل دليل على استمرار الإيمان في القلب، كما في قوله تعالى عن المؤمنين العاملين بأوامره المنتهين عن نواهيه: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة/ 22]، والإيمان إذا زاد في القلب حلّت المعارف والأنوار الإلهيّة، واكتسب الهداية التوفيقيّة بعد الهداية الاختياريّة

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص213.
(2) المرجع السابق، ص315.

فكان مصدر المعرفة زيادة الإيمان[1].

فالإيمان يزداد بطاعة الرحمن وينقص باتباع خطوات الشيطان، وزيادته متمثلة في زيادة التقوى والطمأنينة والسكون وحدّة البصيرة والهداية إلى الحقّ والتوفيق إلى الصواب والتسديد في الأعمال، وكلّها راجعة إلى الإرادة، والإرادة تنطلق عن حكمة تكمن في رجاحة العقل ورسوخ العلم فكان أخشى الناس لله تعالى أعرفهم به وبجلاله.

كما أنّ فراسة المؤمن تزداد بقربه من ربه وطاعته لأنبيائه؛ لذا قال ابن القيم: أفضل ما اكتسبته النفوس وحصلته القلوب، ونال به العبد الرفعة في الدنيا والآخرة، هو العلم والإيمان، ولهذا قرن بينهما سبحانه في قوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ وَٱلۡإِيمَٰنَ لَقَدۡ لَبِثۡتُمۡ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡبَعۡثِۖ﴾ [الروم/ 56]،

وقوله تعالى: ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ﴾ [المجادلة/ 11]، وهؤلاء هم خلاصة الوجود والمؤهلون للمراتب العالية[2]. ولا يتمّ الإيمان إلا بتلقي المعرفة من مشكاة النبوّة وتجريد الإرادة عن شوائب الهوى وإرادة الخلق، فيكون علمه مقتبساً من مشكاة الوحي، وإرادته لله والدار الآخرة. فهذا أصح الناسُ علماً وعملاً وهو من الأئمة الذين يهدون بأمر الله، ومن خلفاء رسوله في أمته.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الإيمان هو التصديق المؤدي إلى الأمن.

---

(1) قال بعض الفضلاء: إنّ للإيمان وجوداً عينيّاً أصليّاً ووجوداً قلبيّاً ذهنيّاً ووجوداً في العبارة. فالوجود العينيّ للإيمان: هو حصول المعارف الإلهيّة بنفسها لا بتصوّرها في القلب، فمن تصوّر الإيمان لا يصير مؤمناً، كما أنّ من تصوّر الكفر لا يصير كافراً. أمّا الوجود الذهنيّ للإيمان فملاحظة المؤمن به وتصوّره للتصديق القلبيّ وما يتبعه من المعارف والأنوار. وأمّا الوجود اللفظيّ فالشهادة باللسان. ينبه على أنّ آيات دلّت على أنّ الإيمان هو العلم. انظر:
- المرجع السابق، ص317.

(2) ابن قيّم الجوزيّة، **فوائد الفوائد**، مرجع سابق، ص235.

ب - الإيمان الاعتقاد الزائد على العلم، فهو تصديق وانقياد ويقين.

ت - لا يتمّ الإيمان إلا بتلقي المعرفة من مشكاة النبوّة مع تجريد الإرادة عن شوائب الهوى وإرادة الخلق.

ث - الإيمان يزيد وينقص بالعمل، وكلما تغيّر تغيّرت معه درجات اليقين وأثّر ذلك في المعارف والهداية التوفيقيّة.

8 - مفهوم الغيب

الغين والياء والباء أصل صحيح يدل على تستر الشيء عن العيون، ثمّ يقاس من ذلك الغيب: ما غاب ممّا لا يعلمه إلا الله. ويقال غابت الشمس تغيب غَيبَة وغيوباً[1]. والغيب: الشكّ، وكلّ ما اطمأنّ من الأرض وانخفض، وغيابة كلّ شيء ما تترك منه[2].

ورد لفظ الغيب باشتقاقاته ستين مرّة على أحد عشر وجهاً[3]، هي:

أ - الله تعالى والحساب والصراط والجنة والنار: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة/ 3].

ب - الظلمة: ﴿وَأَلۡقُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلۡجُبِّ﴾ [يوسف/ 10].

ت - موت سليمان: ﴿فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلۡجِنُّ أَن لَّوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٱلۡغَيۡبَ مَا لَبِثُواْ فِي ٱلۡعَذَابِ ٱلۡمُهِينِ﴾ [سبأ/ 14].

ث - الموت: ﴿وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ﴾ [الأعراف/ 188].

ج - المطر وخزائنه: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأنعام/ 59][4].

ح - اللوح المحفوظ: ﴿أَطَّلَعَ ٱلۡغَيۡبَ أَمِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهۡدٗا﴾ [مريم/ 78].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص307.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص121.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص344.

(4) ما قيل في الوجه (5) يمكن ردّه على الوجه (8)، والوجه (8) التعميم أولى فيه.

خ - النفس والمال: ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ﴾ [النساء/ 34]؛ أي لأنفسهن وأموال أزواجهن.

د - نزول العذاب: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجنّ/ 26].

ذ - الظنّ: ﴿وَيَقْذِفُونَ بِٱلْغَيْبِ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ [سبأ/ 53].

ر - الغيبة: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا۟ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات/ 13].

ز - الوحي: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير/ 24].

فالغيب كلّ ما استترت عن العين، واستعمل في كلّ غائب عن الحاسة وعمّا يغيب عن علن الإنسان بمعنى الغائب.

ويقال عن الشيء غيب وغائب بِعدّ الناس لا بالله تعالى، فإنه لا يغيب عنه شيء، كما لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض. وقوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الرعد/ 9]؛ أي ما يغيب عنكم وما تشهدونه. والغيب في قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة/ 3] ما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقول، وإنما يعلم بخبر الأنبياء وبدفعه يقع الإنسان في الإلحاد[1]. ومن قال الغيب هو القرآن، ومن قال هو القدر فإشارة منهم إلى بعض ما يقتضيه لفظه. وقال بعضهم: معناه يؤمنون إذا غابوا عنكم وليسوا كالمنافقين، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾ [المائدة 94]، ﴿ذَٰلِكَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [السجدة/ 6]، ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجنّ/ 26].

وقوله في صفة النساء الصالحات: ﴿حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ [النساء/ 34]؛ أي لا يفعلن في غيبة الزوج ما يكرهه.

والغيب على قسمين[2]: قسم نُصب عليه دليل فيمكن معرفته كذات الله وأسمائه الحسنى وصفاته العلية وأحوال الآخرة، إلى غير ذلك مما يجب على

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص370.
(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص668.

العبد معرفته، وكلف به، وهو غائب عنه لا يشاهده ولا يعانيه، ولكن يمكن معرفته بالنظر الصحيح. وقسم لا دليل عليه فلا يمكن للبشر معرفته كما قال الله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام/ 59].

وغيب الغيب هو الذات الإلهيّة المطلقة، ولا يجوز إطلاق اسم الغائب عليه، ويجوز أن يقال: إنه غيب عن الخلق. كما يقسم من ناحية النسبة إلى[1]: الغيب المطلق: كوقت الساعة. والغيب الإضافيّ: كنزول المطر في حقّ من كان غائباً عن مكان نزوله. فالمطلق لا يكون علمه للخلق إلا بإخبار الله تعالى، والمقيّد ليس له طريق إلا الإلهام. والرسول من البشر يتلقّى الغيب من الملك بالذات، والوليّ لا يتلقّى بالذات، بل بوساطة تصديقه بالنبيّ عليه السلام، أمّا الإضافيّ فهو نسبيّ قد يغيب عن آحاد الناس ويكون مشهوداً عند آخرين حسب المكان أو الزمان، فما كان بجنب أحد الناس هو غائب عن غيره مكاناً، وما كان في زمان ما هو شهادة عند أهله، فهو غيب عند من قبلهم أو من هو بعدهم زماناً.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الغيب هو ما لا يقع تحت الحواس، ولا تقتضيه بداهة العقول، وإنما يعلم بخبر الأنبياء وبدفعه يقع الإنسان في الإلحاد، وهذا من أصول الدين.

ب - الغيب كل ما غاب عن المعين حساً أو عقلاً، مكاناً وزماناً، وهذا هو الغيب الإضافي.

ت - الغيب المطلق لا يعلمه البشر ولا يصلون إليه، كمعرفة كنه ذات الله تعالى.

ث - الغيب المقيد لا يدرك إلا بخبر الرسل، وقد نصبت الأدلّة على الاعتراف به إذا عرف.

---

(1) المرجع السابق، ص668.

9 - مفهوم القضاء

من قضى القاف والضاد والحرف المعتلّ أصل صحيح يدلّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته. والقضاء الحكم؛ لذا سمّي القاضي بذلك، لأنه يحكم الأحكام وينفذها[1]. والقضية هي الصنع والحَتْم، والبيان، والقاضية: الموت[2]. وقال أهل الحجاز: القاضي معناه في اللغة القاطع للأمور المحكم لها. والقضايا الأحكام[3]. ومن معانيه الفصل والقطع والوصية والفراغ من الشيء ونهايته والأمر والإعلام وقضاء الدين[4].

ورد لفظ قضاء باشتقاقاته ثلاثاً وستين مرة على عشرة أوجه[5]، هي:

أ - وصّى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء/ 23]، ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ﴾ [القصص/ 44]، معناه: إذ عهدنا إلى موسى ووصيناه بالرسالة إلى فرعون.

ب - الخبر: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الإسراء/ 4].

ت - الفراغ: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ [النساء/ 103]، ﴿فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف/ 29].

ث - الفعل: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه/ 72]، ﴿لِّيَقْضِيَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال/ 42].

ج - الموت: ﴿وَنَادَوْاْ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف/ 77]، ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص/ 15].

ح - الوجوب: ﴿قُضِيَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [يوسف/ 41].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص406.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1325.
(3) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج6، ص2463.
(4) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص33.
(5) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص383.

خ - كُتِبَ: ﴿وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم/ 21]، ﴿كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم/ 71].

د - أتمّ: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ﴾ [القصص/ 29]؛ يعني أتمّ شرطه ﴿أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ﴾ [القصص/ 28].

ذ - الفصل: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الزمر/ 69]، و(الزمر/ 75]، ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ﴾ [النمل/ 78].

ر - الخلق: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصّلت/ 12].

فأصل القضاء الحسم والوجوب ومنه القضاء في الحكم وفي قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الإسراء/ 4]؛ أي أعلمناهم وقيل أخبرناهم؛ "لأنه لما أخبرهم أنهم سيفسدون في الأرض حتم وقوع الخبر"[1]، والحتم وثيق الصلة بالأمر المقطوع به كما قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ [الحجر/ 66]؛ أي أخبرناه.

كما للقضاء تبعة من ناحية الذمة، ممّا يلزم القاضي كيما يفصل في الحكم بعدل أن يكون من أهل العلم بالحقوق والواجبات والقضية المتخاصم عليها، فكان من خصال القاضي العلم والحكمة والفطنة ورجاحة العقل؛ كي يهتدي إلى الصواب ويوازن بين المختلفين ويدرك أحقّ الحقين وأبطل الباطلين، والقضاء من الله تعالى أخصّ من القدر؛ لأنه الفصل بين التقدير. فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع. وقد ذكر بعض العلماء أنّ القدر بمنزلة المعد للكيل، والقضاء بمنزلة الكيل ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿قُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾ [يوسف/ 41]؛ أي فصل تنبيهاً إلى أنه لا يمكن تلافيه[2].

وكلّ قول مقطوع به من قولك (هو كذا)، أو (ليس بكذا) يقال له قضية. ومن هذا يقال: قضيّة صادقة وقضيّة كاذبة[3].

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص438.

(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص407.

(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص703. =

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - القضاء كلّ ما أحكم علمه وختم وأُدِّي وأوجب وأعلم وأنفذ وأمضي فقد قضي وفصل.

ب - القضاء موضوع للقدر المشترك بين هذه المفهومات وهو انقطاع الشيء والنهاية.

ت - القضاء حسم وفصل في الخصومات عن علم ورجاحة عقل ودراية بأحوال الناس.

ث - القضية كلّ قول مقطوع به، ومن هذا يقال قضيّة صادقة وقضيّة كاذبة.

خاتمة:

في بحث مفهوم المعرفة خلت المصادر التي جالت فيها أنظارنا من ذكر أوجه المعرفة في القرآن، لذا كانت الأوجه والنظائر التي تم تحريرها اجتهادا شخصيا بعد استقراء طويل لجميع ما ورد في القرآن الكريم، ونتائجه خاصة وهي بذلك خاضعة للنقد.

وقد تحصل من الاستقراء حصر ثمانية أوجه هي: المعرفة الحسيّة، والتعريف، والتعارف، والاعتراف، وعرفات، والأعراف، والمعروف، والعرف.

ويمكن تعريف "المعرفة" بأنها المدركات اليقينيّة المحصّلة عن طريق العقل أو الحسّ. وهي مكتسبة بالنظر والبحث. وخلافها: الإنكار والكفر والجحود والكذب. وتم سبر ألفاظ المعرفة ببحث ثلاث موضوعات تتطرق لها وهي: الأولى: درجاتها وما يخالفها، والثانية: كيفيّة اكتسابها، والثالثة: طرائق ومصادر وصولها إلينا.

وخلاصة البحث في مفاهيم العلم، بينت أن المراد بالعلم الممدوح في

= وأصل القضاء: الفصل بتمام الأمر. وأصل القدر المنع فكأنه منع الباطل. انظر:
- المرجع السابق، ص705.

القرآن هو العلم الشرعيّ الذي يفيد معرفة ما يجب على المكلّف من أمر دينه.

ومفهوم العلم يتناول العلم بكلّ موجود، وكلّ ما يوجد، فيكون العلم الشرعي هو قطب الارتكاز الذي يدور في فلكه باقي العلوم الدنيوية، لأنها تمثل علوم آلة مقاصدية، الغرض منها تكملة العلوم الأصلية الذاتية، لتحقيق الغاية الإنسانية الوجودية.

أما مفهوم الوحي؛ فدلالاته تبين أنه ورد في حقّ الأنبياء، وورد في حقّ الأولياء، ويقع في صور لسائر الناس بمعنى الإلهام والحدس واللطف والفراسة. وفي ذلك إقرار بالمعرفة الحدسية التي إن عضدتها بينات وحجج ارتقت لدرجة اليقين العلمي، وفيه تفسير لبعض النتائج والنظريات التي يتوصل إليها أفراد من الناس، بغير المقدمات المعتمدة في أصول الفن الذي أبدعوا فيه.

الفصل الثالث

مفاهيم الطرق المعرفية: العقل والحس

مقدمة:

للعقل أسماء كثيرة ذكرت في القرآن الكريم منها: الحجر والنهى، والقلب، واللب، والفؤاد، والصدر. كما ذكرت القدرات العقليّة من فقه وفهم، وإحاطة، واستنباط، وتمحيص، وتمييز، وتدبر وتفكر وتذكر، وغيرها مما سنبحث فيه على التوالي.

والعقل هو الإمساك والضبط والحفظ، وضدّه الإرسال والإطلاق والإهمال، فهو قوّة مدركة تضبط العلم وتمسكه. فكأن هاته المعاني التي يحويها مفهومه تتولد عنها مفاهيم مقارب له تصف كل فعل إدراكي يتم منه، مع العلم أن لفظ العقل لم يرد قط في القرآن إلا بصيغة الفعل، ومحله بالقلب، وهو فعل وقوة قائمة به، وهذا ما قرره كثير من المفسرين والمحدثين وعلماء الكلام واللغة.

والحواس التي وردت هي وجوارحها في القرآن ثلاث: اللمس والسمع والبصر، وأكثر الحواس ذكرا: السمع والبصر؛ وكل مورد لها في القرآن فقد كان بالمعنى المعرفي، وأنها الطرق الرئيسة للتلقي.

يشتمل الفصل الثالث على مفاهيم العقل وما يقاربه من مرادفتها وألفاظ تدخل في حقله الدلالي، ومفاهيم الحس وتفاصيل الحواس التي تندرج تحتها.

وفي تصنيف مفاهيم العقل لثلاث فئات هي: العقل، والفقه، والنسيان. أما مفاهيم الحس فلأربع فئات هي: الحس، واللمس، والسمع، والبصر.

أولا: مفاهيم العقل

1 - مفهوم العقل

مفهوم العقل: العين والقاف واللام أصل واحد منقاس يدلُّ على مُعْظمُه على حُبسة في الشيء، أو ما يقارب الحُبْسة من ذلك العَقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل.

قال الخليل: العقل نقيض الجهل يقال، عَقَل بعقل عقلا إذا عرف ما كان يجهله قبل أو انزجر عمّا كان يفعله، وجمعه عُقول.

ورجل عاقل وقوم عقلاء وعاقلون ورجل عَقُول إذا كان حسن الفهم وافر العقل، وما له معقول؛ أي عقل.

والعاقلة القوم تقسم عليهم الدية في أموالهم إذا كان قتيل خطأ، وهم بنو عم القاتل، والمَعْقل: الحصن، والصدقة يقال لها عِقال.

قال الأصمعيّ: عَقَل الظبي يَعْقِل عُقولاً، إذا امتنع في الجبل، وعَقَل الطعام بطنه إذا أمسكه. واعْتُقِل لسان فلان إذا احتبس عن الكلام[1].

والعقل له معانٍ كثيرة، هي[2]: العِلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشرّ الشرين، أو مطلق القوّة بها يكون التمييز بين القبيح والحسن، ولمعان مجتمعة في الذهن، والحقّ أنه نور روحانيّ به تدرك النفس العلوم الضروريّة والنظريّة وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ثمّ لا يزال ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ، ويطلق على القلب[3]؛ وهو الحجر والنُّهى، ويدلّ على التثبت في الأمور والحبس والإمساك والتمييز للأمور[4].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص138، 139، 140.
(2) من أسماء العقل: اللب؛ لأنه صفوة القلب وخلاصته.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1033- 1034.
(4) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج5، ص1769.

والمعقول ما تعقله في فؤادك، وقيل درك الأشياء على ما هي عليه من حقيقة معانيها وصحة مبانيها. وسمّي كذلك؛ لأنه يعقل صاحبه عن اتباع شهواته، وهو مصدر[1]. وقال سيبويه: هو صفة[2].

ورد لفظ العقل بصيغه تسعاً وأربعين مرّة، واسم العقل لم يرد قط في القرآن الكريم وإنما يوجد ما تصرّف منه نحو: "عقلوه" ورد مرّة واحدة، و"تعقلون" و"يعقلون" ستاً وأربعين مرة، "نعقل" و"يعقلها" مرّة واحدة لكلّ لفظ، فكلّ الصيغ فعليّة.

ورد أيضاً بصيغة "أفلا تعقلون" في ثلاثة عشر موضعاً قيل إنّ معناه: أفليس لكم ذهن في الإنسانيّة فتفطنون لقبح أفعاكم وأقوالكم[3]؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱخۡتِلَٰفُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [المؤمنون / 80]، ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [القصص/ 60]، فكان التركيب "أفلا يعقلون" يرد دائماً للاستنكار على التناقض أو الغفلة من المخاطب، كما في قوله تعالى لليهود: ﴿أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة/ 44]، قال السعديّ:[4]

وسمّي العقل عقلاً؛ لأنه يعقل به ما يفعل من الخير، ويعقل به عمّا يضرّه، وذلك أنّ العقل يحث صاحبه أن يكون أوّل فاعل لِما يؤمر به وأوّل تارك لما ينهى عنه، فمن أمر غيره بالخير ولم يفعله، أونهاه عن الشر فلم يتركه دلّ على عدم عقله وجهله، خصوصاً إذا كان عالماً بذلك، فقد قامت عليه الحجة.

وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [النحل/ 67]؛ من العقل الذي هو اللب الموصوف المفضل به الإنسان على غيره من الكائنات، وبه يعقل عن الله تعالى أوامره ونواهيه، فهو مناط التكليف فيه يفهم مراد الله تعالى في

---

(1) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص340.
(2) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص333.
(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص103.
(4) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص37.

الأشياء على قدر التوفيق، ومن أدلة أنّ العقل صفة أكثر منه مصدراً في القرآن، هو نفيه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة/ 58]؛ أي لا يمنعهم عقلهم من القبائح، ولا يردعهم عن الفواحش، وقيل لا يعقلون مالهم من ثواب لو استجابوا لله ورسوله[1].

فالنفي لا يعني انتفاء العقل، إذ لو صحّ لرفع عن صاحبه القلم وسقط التكليف، بل النفي يقع على درجة الاستجابة والامتثال فهم يفهمون عن الله ورسوله، لكن لا يستجيبون إمّا كبراً أو لعدم اقتناعهم، والحجة قائمة عليهم بالفهم لا بالاقتناع.

لذا نجد أنّ العلم يعبّر عنه بالعقل وليس كلّ عاقل عالِماً[2]. فالمراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتمّ للإنسان مع سلامة فطرته، كما في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت/ 43][3].

فالعقل هو الإمساك والضبط والحفظ، وضدّ الإرسال والإطلاق والإهمال، فهو قوّة مدركة تضبط العلم وتمسكه؛ لذا قال الجاحظ: إنما سمّي عقلاً لأنه يزم اللسان ويخطمه عن أن يمضي فرطاً في الجهل والخطأ والمضرّة كما يعقل البعير[4].

فمع توسّع العلماء والمصنفين في دلالة العقل على اختلاف مذاهبهم وتقسيمهم له ووضعهم للحدود- حتى ألفوا فيه كتباً ورسائل - فإنهم مجمعون على أنه قوّة الإدراك التي يميّز بها الإنسان الأشياء من حيث حسنها وقبحها،

---

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج3، ص211، 207.

(2) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج1، ص188.

(3) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص536. قال: أي هذه المثل وغيرها من الأمثال التي في القرآن نضربها للناس تنبيهاً لهم وتقريباً لِما بَعُد من أفهامهم ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ﴾ [العَنكبوت: 43]؛ أي يفهمها ويتعقّل الأمر الذي ضربنا لأجله "**إلا العالمون**" بالله الراسخون في العلم المتدبرون المتفكرون لما يتلى عليهم وما يشاهدونه.

(4) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص349.

سواء كانت هذه القوّة غريزيّة جبلّة في خلقه، أم مكتسبة بالنظر والتدبُّر، وبه يتميّز عن البهائم. فهو مجموع ذلك كلّه[1].

وإذا تتبعنا تعريفاتهم نلاحظ زيادة على أنه قوّة غريزيّة للإدراك فهو قابل للزيادة والضعف بقدر زيادة العلم والمعرفة والحفظ والذكاء والنسيان، فيقال لمن صحّت فطرته الأولى إنه عاقل، وكذا يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكليّة، فهو قوّة نامية تزداد قوّة وقد تتناقص.

قال الجرجانيّ: العقل عند أهل النظر جوهر مجرد عن المادّة في ذاته مقارن لها في فعله، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كلّ واحد بقوله أنا، وقيل هو جوهر روحانيّ، وقيل هو نور في القلب يعرف الحقّ والباطل[2].

وقال الغزاليّ: أعلم أن الناس اختلفوا في حدّ العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معان مختلفة، فصار بذلك سبب اختلافهم[3]. واعلم أنّ التحقيق في هذا يقول: هنا الاسم أعني العقل ينطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ[4]:

أ - الوصف الذي يفارق به الإنسان سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظريّة وتدبير الصناعات الخفيّة الفكريّة، وهو الذي أراده من قال غريزة وكأنه نور يقذف في القلب يستعد به لإدراك الأشياء.

ب - ما وضع في الطباع من العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

ت - علوم تستفاد من التجارب تسمّى عقلاً، فإنّ مَنْ حنكة التجارب وهذبته المذاهب يقال إنه عاقل في العادة، ولا يتّصف بهذه الصفة فيقال إنه غبيّ غير جاهل.

---

(1) البغداديّ، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزيّ القرشيّ. **الأذكياء**، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافيّة، 1988م، ص10.

(2) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص173.

(3) الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص85.

(4) البغداديّ، **الأذكياء**، مرجع سابق، ص10.

ث - أنّ منتهى قوّته الغريزيّة إلى أن نقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة، والناس يتفاوتون في هذه الأحوال. وقال ابن تيمية: والصحيح أنّ العقل يتناول هذا وهذا[1].

وبعض الباحثين حاولوا وضع تعريف يجمع ذلك، فقال: العقل هو غريزة خلقها الله سبحانه في الإنسان على صورة لا يمكن إدراك حقيقتها، وميّزه بها عن غيره من المخلوقات يفرّق بها بين الجائز والمحال وتدرك بها العواقب والأحوال، لها طاقات محدودة تقوم بوظائف فطريّة ومكتسبة، تستجمل الجميل وتستقبح القبيح في غالب الأمر، وهي في الإسلام مناط التكليف[2].

كما قال بعض المحققين: هو نور معنويّ في باطن الإنسان يبصر به القلب المطلوب فيما غاب عن الحواس بتأمله وتفكّره بعد انتهاء درك الحواس[3].

وكل موضع في القرآن رفع التكليف فيه عن العبد لعدم العقل فهو بمعنى القوّة المتهيئة لقبول العلم، وكلّ موضع ذمّ الكفار بعدم العقل فالإشارة للعلم المستفاد بقوّة العقل[4].

---

(1) ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموع الفتاوى**، ترتيب: عبد الرحمن محمّد بن القاسم، الرباط: دار المعارف، د. ت، ج9، ص387.
أي يتناول جميع ما ذكره أهل العلم من كونه غريزة، وكونه تدرك به الأمور البدهيّة، وتدرك به العلوم النظريّة والتجريبيّة، وكونه حابساً للإنسان ومانعاً له من الوقوع في الرذائل والمقبحات من الأقوال والأفعال وهو ما أكده ابن تيمية في رده على المنطقيين، فقد بين أنّ العقل يتناول العلم والعمل معاً.

(2) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص57.

(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص318.

(4) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص130. انظر أيضاً:
- الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص245.

فالعقل هو القوّة المتهيئة لقبول وتمييز المعلوم، ويقال للعلم كذلك عقلاً[1].

وللعقل أسماء كثيرة ذكرت في القرآن الكريم، كما ذكرت القدرات العقليّة من تدبر وتفكر ورؤية وغيرها مما سنبحث فيه على التوالي.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - العقل نور روحانيّ في القلب يمثّل قوّة الإدراك للتمييز والفهم.

ب - جميع صيغ العقل في القرآن فعليّة، ممّا يدلّ على صفة قائمة بغيرها تمثل قوّة غريزيّة داخل الإنسان تنمو وتضعف.

ت - يطلق على العلم المستفاد من العقل عقلاً، وكذا على القوّة المحملة للعلم عقلاً فكلّ ذمّ للكفار فهو للعلم المستفاد، وكلّ رفع للتكليف فهو للقوّة المحملة للعلم.

ث - العقل هو قوّة غريزيّة تدرك البدائه والعلوم النظريّة والتجريبيّة، وهو حابس للإنسان ومانع له من الوقوع في الرذائل والمستقبحات من الأقوال والأفعال، والعقل يتناول العلم والعمل معاً.

2 - مفهوم الحجر:

الحاء والجيم والراء أصل واحد مطرد وهو المنع والإحاطة على الشيء. فالحَجْر حَجْر الإنسان وقد تكسر حاؤه، ويقال حَجَر الحاكم على السفيه حَجْراً، وذلك منعه إياه من التصرف في ماله. والعقل يسمّى حِجْراً لأنه يمنع من إتيان ما لا ينبغي، كما سمّي عقلاً تشبيهاً بالعقال[2]. سمّي العقل حجراً لأنه يحجر عن ركوب المناهي والحِجْر والحُجْر لغتان بمعنى الحرام، أصله الستر[3].

---

(1) مجمّع اللغة العربيّة. **المعجم الفلسفيّ**، دمشق: دار الفكر، د. ت، ص130.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص336.

(3) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج4، ص132.

ورد في القرآن الحجر بمعنى العقل مرّة واحدة في قوله تعالى: ﴿هَلۡ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٞ لِّذِي حِجۡرٍ﴾ [الفجر/ 5]، قال الطبري: إنه لذي حجر وذي عقل[1]. وذاك أنّ الأصل في الحجر المنع كما الأصل في العقل، فاجتمعا في معنى الإمساك. فتُصُوِر من الحجر معنى المنع لما يحصل فيه فقيل العقل حجر لكون الإنسان يمنع به مما تدعوا إليه النفس الأمارة بالسوء[2].

3 - مفهوم النُهى

من نهي النون والهاء والياء أصل صحيح يدلّ على غاية وبلوغ، والنُّهية العقل؛ لأنه ينهى عن قبيح الفعال، والجمع نُهًى[3]، وقيل سمّي العقل بذلك؛ لأنه ينتهي إلى ما أمر به ولا يعدّى أمره، ونُهْية كلّ شيء غايته والنهاية كالغاية والإنهاء: الإبلاغ[4]. ورجلٌ مَنْهاة: عاقل حسن الرأي فهو نهيّ ونَهٍ من قوم نَهين[5].

ورد اللفظ مجموعاً في موضعين: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾ [طه/ 54]، و[طه/ 128]؛ أي لذوي العقول[6]، والسياق كان: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ مَهۡدٗا وَسَلَكَ لَكُمۡ فِيهَا سُبُلٗا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦٓ أَزۡوَٰجٗا مِّن نَّبَاتٖ شَتَّىٰ كُلُواْ وَٱرۡعَوۡاْ أَنۡعَٰمَكُمۡۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾ [طه/ 53-54]؛ وقبلها كان مناظرة موسى عليه السلام لفرعون. فكان المعنى أنّ الآيات لذوي العقول الرزينة والأفكار المستقيمة على فضل الله، فكما أحيا الأرض بعد موتها يحيي الموتى.

وخصّ أولي النهى بذلك؛ لأنهم المنتفعون بها. فلمّا ذكر كرّم الأرض

---

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص173.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص116.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص538.
(4) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص83.
(5) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص52.
(6) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج5، ص130.

وحسن شكرها لما ينزّله الله عليها من المطر، وأنها بإذن ربها تخرج النبات المختلف الأنواع، أخبر أنه خلقنا منها وفيها يعيدنا ومنها يخرجنا[1].

وهذا دليل عقليّ واضح ناهٍ للناس عن كبرهم ومعارضتهم للحقّ، فحقيقة المنتفعين بآيات الله هذه هم المنتهون، لإدراكهم الأدلّة العقليّة التي أوردها الله تعالى حجة عليهم بيقين بعثهم بعد الموت، كما بعث النبات بعد موت الأرض وكما أنشأهم من العدم. فالنهى هي العقول الناهية عن القبائح[2] المنتهية إلى غاية الأوامر الإلهيّة.

4 - مفهوم القلب

القاف واللام والباء أصلان صحيحان، أحدهما: يدلّ على خالص الشيء وشريفه، والآخر على ردّ الشيء من جهة على جهة. فالأول: قَلب الإنسان وغيره، سمّي لأنه أخلص شيء فيه وأرفعه؛ وخالص كلّ شيء وأشرفه قَلْبُه، ويقولون: قَلْبٌ عربيّ. والأصل الآخر: قَلَبت الثوب قَلْباً، والقَلْبُ انْقِلاب الشفة، وهي قَلْبَاء وصاحبها أَقْلَب.

والقُلَّبُ: الذي يُقَلِّب الأمور ويحتال لها[3]، فقَلَبَه بمعنى حوله عن وجهه، وأَقْلَبَه أصاب فؤاده يَقْلُبُه، ويَقْلِبه، والقَلْبُ بالإنسان: الفؤاد أو أخص منه، والعقل[4]. قال الفراء: القلب يعبّر عنه بالعقل[5]، وهذا قول الفارابيّ والأزهريّ[6].

ورد لفظ القلب في الإنسان في القرآن مائة واثنين وثلاثين موضعاً على ثلاثة أوجه[7]، هي:

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص480.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص509.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص366.
(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص127.
(5) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص366.
(6) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج9، ص173.
(7) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص388.

أ - العقل: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق/ 37].

ب - الرأي: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾ [الحشر/ 14]؛ أي تحسبهم جماعة متوحّدة وهم مفترقون في الآراء مختلفون في المقاصد في حقيقة أمرهم.

ت - المضغة الصدرية: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد/ 28].

فالقلب يطلق بدلالة عامة على الجهاز العضويّ بالجسم فهو المضغة الصنوبريّة، وسمّيت بذلك لِما فيها من العقل والرأي وسرعة الخواطر والتلوّن في الأحوال، ولأنه مقلوب الخلقة والوضع كما يشهد به علم التشريح.

ومن تقاليبه القبول والقابليّة وهو رئيس البدن المعول عليه في صلاحه وفساده، وهو أعظم الأشياء الموصوفة بالسعة من جانب الحقّ، ومنبع الشعب المنبثة في أقطار البدن الإنسانيّ، ومعدن الروح الحيوانيّ المتعلق للنفس، ومنه تصل الحياة والفيض على الأعضاء السوية بمقتضى العدل، وله إيفاء كلّ ذي حقّ حقّه، وهو النفس المدركة العالمة من الإنسان للمطالب والمعاتب والمعاقب[1].

قال الحكماء حيثما ذكر الله القلب فإشارة إلى العقل والعلم، وحيثما ذكر الصدر فإشارة إلى سائر القوى من الشهوات والهوى والغضب ونحوها[2].

---

(1) قيل للقلب سبع طبقات:

1 - **الصدر**: وهو محلّ الإسلام ومحلّ الوسواس ومحلّ الكفر لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزُّمَر: 22]، ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾ [النّحل: 106].

2 - **القلب**: هو محلّ الإيمان لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النّحل: 106].

3 - **الشغاف**: هو محلّ محبّة الخلق ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ [يُوسُف: 30].

4 - الفؤاد: هو محلّ رؤية الحقّ ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ [النّجْم: 11].

5 - **حبة القلب**: هو محلّ محبّة الحقّ ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشُّعَرَاء: 89].

6 - **السويداء**: هي محلّ العلوم الدينيّة ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشُّعَرَاء: 193-194].

7 - **مهجة القلب**: هي محلّ تجلّي الصفات ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفَتْح: 4].

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص704.

والقلب هو اللطيفة الربانيّة التي تمثل حقيقة الإنسانيّة[1]. فهو يعبّر عن المعاني التي تختصّ به من الروح والعلم والشجاعة والخوف والمرض[2]، وهو في الفؤاد معلق[3].

وقد وردت له أوصاف كثيرة في القرآن الكريم، فمن هذه الأوصاف ما يعد أوصافاً أخلاقية مثل: الفظ، الغليظ، السليم، المتكبّر، الجبّار، المنيب، الآثم، المطمئن، المريض، الربط، الرعب، التقوى، التقلب، الاشمئزاز، القفل، السكينة، الرأفة، الرحمة، الوجوف، الصغو، القسوة، الكسب، الألفة، التعمّد، العقد، الغل، الشرب، الحسرة. ومن هذه الأوصاف ما يعد أوصافاً علمية مثل: الغفلة، الهداية، الفقه، الطبع، الزيغ، العقل، العمى، الختم، الطهارة، التزين، الإيمان، الغلق، الارتياب، النفاق.

وثمة صفات أخرى دلّت على أنّ القلب سيّد الجسد ورئيس الجسم ومخزن العلم والفقه والإدراك والتفكُّر والتدبُّر والتعقّل والاطمئنان والسكينة والحفظ[4].

وهو من وسائل الإدراك الأكثر ذكراً في القرآن[5]. وهي السمع والبصر والقلب، فهي الوسائل التي قطعها الله تعالى عن العمل بمعاقبته للكفار والمنافقين وذلك بالختم والطبع والإقفال والإغفال والأكنة، فلا تصل المعارف والعلوم إلى القلوب، وذلك بقطع أسباب الهداية التوفيقيّة والسداد، فنفي عمل وسائل العلم الثلاث، نفي لاستجابتها للوحي ونفي لهدايتها إلى الحقّ الربانيّ، لا نفياً يؤدي إلى إيقافها وإعدامها، لأنّ ذلك يرفع التكليف، وقيامها بعملها الأصليّ حجة على المكلف فإن لم يستجب مع توافرها كان

---

(1) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص303.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص411.
(3) الفرق بين الصدر والقلب: الحكيم الترمذيّ. ص51. نقلاً عن:
- الشرقاويّ، **تأمّلات حول وسائل الإدراك في القرآن**، مرجع سابق، ص44.
(4) الجوزو، **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة**، مرجع سابق، ص185-186.
(5) الشرقاويّ، **تأمّلات حول وسائل الإدراك في القرآن**، مرجع سابق، ص44.

كالبهيمة التي تملك سمعاً وبصراً وقلباً لكن لا تعقل فلا تستجيب، لأنها تدرك لكن لا تفقه، فلها قلب من غير عقل.

أغلب ما ورد من القلب في المعنويّات والأخلاق. فورد مفرداً في تسعة عشر موضعاً، ومثنى مرّة واحدة، ومائة واثنتي عشرة مرّة مجموعاً، وجاء في أغلبها دالاً على العقل والرأي الراجح ومصدر المعرفة والفهم والفقه ومحلّ الإدراك والتمييز، وهو محلّ الجهل والظنّ والغفلة والارتياب والشكّ والطمأنينة والإيمان والإسلام والكفر والنفاق.

وسنتوسع في الدراسة في مقرّ العقل من القلب ودورهما في موضع آخر.

فالقلب في القرآن الكريم أداة من أدوات المعرفة: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الإسراء/ 46]، فالقلب هنا موضع العلم والفقه: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 179] ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج/ 46]. وهذا يخالف الرأي الشائع بأنّ وظيفة العقل الإدراك والإرادة، ووظيفة القلب العاطفة. فالعقل لم يذكر إلا بصيغة الفعل، فأين الفاعل؛ أي أين الأداة ذكرت؟ وهي القلب فهو العاقل والمريد والروح والشعور.

كما أنّ القلب في كلّ المواضع التي ذكر فيها لم يقصد قط المعنى التشريحيّ؛ أي المضغة الصنوبريّة، بل ذكرت وظائفه المعنويّة والأخلاقيّة والعلميّة والإراديّة؛ مركز القرار صناعة وتنفيذاً ودفاعاً؛ لذا نجد أبي حامد الغزاليّ يقول: لفظ القلب يطلق على معنيين:

أحدهما: اللحم الصنوبريّ الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف.

المعنى الثاني: هو لطيفة ربانيّة روحانيّة لها بالقلب الجسمانيّ تعلّق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاتب والمطالب[1].

(1) الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج3، ص4.

نخلص إلى أنّ للقلب تأثيراً فعالاً وبنّاءً في حياة الإنسان، بل قد يكون من أكثر الأعضاء ذكراً في الثقافات البشريّة المتعدّدة، فقد قام أحد الباحثين بتتبّع لفظ القلب وما حام في حماه في اللغة الفارسيّة والعربيّة والإنجليزيّة والألمانيّة فخلص إلى أنّ: "الملاحظ أنّ البشر لهم تأثيرات مختلفة عاطفيّة ونفسيّة ترتبط بهم بوصفهم بشراً، تؤثر في ثقافتهم ولها علاقة بالقلب ونلاحظ أنه لا أثر كبيراً للفظ المخ أو الدماغ في التراكيب والتعبيرات بالقياس مع القلب"[1]. بل تعدّى البحث إلى المذاهب الفكريّة والأدبيّة الأوروبيّة والروسيّة والصينيّة، حتى المادية منها، فخلص إلى أنّ للقلب مكانة كبيرة ومساحة واسعة في أدبياتهم.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - القلب هو لطيفة روحانيّة ربانيّة متعلّق بجسم صنوبريّ في الفؤاد، وهو المدرك العالم الحافظ، وهو المخاطب والمعاتب والمطالب، وهو النفس والحقيقة الإنسانيّة.

ب - القلب خالص كلّ شيء وأشرفه، لذا كان رئيس الجسم لما أودع من العقل والنظر والتدبُّر، وجميع صفات الإدراك والعلم والمعرفة.

ت - سمّي القلب قلباً؛ لأنه مقلوب الخلقة متقلّب الفكر والخلق، من تقاليبه القبول والقابليّة، فهو متقلب الأحوال مقلوب الحال وخالص الجسم وأشرف أعضائه وسيّدها.

ث - القلب من أدوات الإدراك ومن صفاته التعقّل، فالعقل قوّة محلّها القلب بالنص القرآنيّ والحديث النبويّ وفي المعاجم اللغويّة والثقافات البشريّة.

ج - لا فرق بين أدوار القلب في الإرادة والعلم والعاطفة والعزم وغيرها، فكلها راجعة إليه لا توزع بينه وبين غيره.

---

(1) البهشتيّ، محمّد الحسينيّ. **المعرفة في نظر القرآن**، ترجمة: عليّ الهاشميّ، بيروت: دار الهادي، ط1، 2002م، ص138.

5 - مفهوم اللب

اللام والباء أصل صحيح يدل على لزوم وثبات وعلى خلوص وجودة. فالأول ألَبَّ بالمكان إذا أقام به، يلبُّ إلباباً. ورجل لب بهذا الأمر إذا لازمه، وحكى الفراء: امرأة لَبَّة ثابتة على وُدِّ زوجها أبداً، وقيل المرأة اللطيفة. ومن الباب: التلبية قولك لَبَيك، قالوا: معناه أنا مقيم على طاعتك.

أمّا المعنى الآخر: اللُّبُ معروف من كل شيء، وهو خالصه وما ينتقى منه. ولذلك سمّي العقل لُباً، ورجل لبيب؛ أي عاقل[1]. واللُّب: القلب والعقل وموضع القلادة من الصدر. وأَلْبُب: عروق في القلب تكون منها الرقة، ورجل مَلْبُوب: موصوف بالعقل[2]. ولَبَّ الرجل: إذا صار لبيباً، والجمع أَلِبّاء، وجمع لُبّ أَلْباب[3].

ورد بصيغة الجمع فقط في ستة عشر موضعاً، كلّها بمعنى العقل الراجح الذكيّ. فاللب خالص الشيء، ولا يوصف به في القرآن إلا أهل الإيمان الذين هم خاصة عباد الرحمن: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران/ 7].

كما أنّ ذوي الألباب اختصوا بصفات هي التقوى والتذكر، فاقترنت التقوى مع ذوي الألباب في أربعة مواضع، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة/ 179]، ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة/ 197]. واقترنت الذكرى مع أولي الألباب في عشرة مواضع منها: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة/ 369]، (إنما يتذكر أولوا الألباب﴾ [الرعد/ 19].

واقترنت العبرة معه في: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف/ 111]. والعبرة لم تنتسب إلا لأولي الأبصار وأولي الألباب في القرآن

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص454.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص133.
(3) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص38.

الكريم، وجعل الله تعالى الحركة والاختلاف في الكون من الآيات التي يتنبه لها أولو الألباب.

نلاحظ من ذاك أنّ وظيفة اللب في القرآن الكريم هي التذكير المؤدي إلى التقوى، والعبرة المترتبة عن التذكرة المنتجة للاعتبار والامتثال بالتقوى. فالتذكر هنا ليس للذكرى وتصفّح الماضي، بل للاعتبار وامتثال أوامر الله واتقاء نواهيه. فالذين أقبلوا على طاعة المولى وأعرضوا عن هوى النفس والدنيا ألبسهم لباس التقوى وسمّاهم الله تعالى أولي الألباب.

لم يرد لفظ اللبّ في القرآن كلّه إلا مجموعاً دالاً على أنه خاصّة الإنسان[1]، وفائدته، وهو حياته العقليّة المتمكّن والاعتبار والتقوى حتى جعل أصحابه خاصّة الأولياء، فاللب العقل الخالص من الشوائب وخالص المعاني الإنسانيّة، وقيل هو ما زكّي من العقل فكلّ لب عقل وليس كلّ عقل لباً؛ لذا علقت الأحكام التي لا يدركها إلا ذوو العقول الزكيّة من أولي الألباب[2].

واللب لم يرد إلا مجموعاً في القرآن وذلك مراعاة للبلاغة ومخارج النطق. فلفظ اللب مركب من حرفين الأول مغلظ وهو اللام والثاني من حروف القلقلة[3].

ونطقهما مجتمعان فيه ثقل، ومن المعلوم أنّ العرب تنفر من ثقل الكلام، فإن ثنينا كان "لبان" يبقى الثقل، لكن في حالة الجمع "ألباب" دخلت الهمزة، وهي خفيفة المخرج لأنها هوائيّة، والباء مدّت فخففت القلقلة. وهذه الصيغة هي أخف الصيغ نطقاً؛ لذا لم يرد غيرها في القرآن الكريم لأنه يراعي الصيغ الراقية واللغة الرفيعة.

---

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص113.

(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص449.
وقيل هو ما ذكا من العقل؛ لذا علق الله تعالى الأحكام التي لا تدركها إلا العقول بأولي الألباب. انظر:
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص898.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1323.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - اللب هو العقل الخالص من الشوائب، فهو خالص معاني العقل وهو ما ذكا من العقل، كلّ لب عقل وليس العكس.

ب - أولو الألباب هم خاصّة الله تعالى العاقلون عنه للأحكام السامية.

ت - وظائف اللب هي التذكير والاعتبار والتقوى كما في القرآن الكريم.

6 - مفهوم الفؤاد

الفاء والألف والدال هذا أصل صحيح يدلّ على حمى وشدّة حرارة. من ذلك فَأَدْتُ اللحم: شويته. وممّا هو قياس الباب عندنا: الفؤاد، سمّي بذلك لحرارته[1]. وافْتَأد فلان: أصاب فؤاده الخوف، وهو للقلب مذكَّر، أو هو ما يتعلّق بالمريء من كبد ورئة وقلب[2]، فالقلب موجود داخل الفؤاد، والمِفْأد: الحديدة التي يُفأد بها اللحم[3].

ورد الفؤاد في ستة عشر موضعاً من القرآن الكريم، ورد فيها الفؤاد بمعنى القلب لتوقّده، وقيل الفؤاد وسط القلب، وقيل غشاء القلب، واختلف في ترادفهما. وكيف ما كان فيجب أن يعلم من أن من جملة العضو المسمّى "قلباً" و"فؤاداً" موضع هو الموضع الحقيقيّ للعقل والاختيار[4]. قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الملك/ 23].

قال الطبريّ: السمع تسمعون به، والأبصار تبصرون بها، والأفئدة تعقلون بها[5]. فالفؤاد كالقلب لكن يقال له فؤاد إذا عُدّ فيه معنى التفؤد؛ أي التوقّد يقال فأدّت اللحم شويته، ولحم فئيد مشوي، وتخصيص الأفئدة تنبيه

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص338.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص305.
(3) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص356.
(4) الرازيّ، **التفسير الكبير**؛ **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج34، ص168.
(5) الطبريّ، **تفسير الطبريّ**، **جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج39، ص10.

على فرط تأثير له[1]. وقد وصف الفؤاد بصفات عدّة، منها: أنه مسؤول، يكذب ويصدق ويرى ويتثبت ويصغي ويهوي ويتقلّب ويفرغ. وجمع مع السمع والبصر في ثمانية مواضع، كلّها في سياق ذكر قوى العلم والمعرفة.

أمّا القلب فلم يجمع مع قوى المعرفة بل مع الأدوات الأذن والعين، وإن ذكر السمع والبصر فمتفق على أنّ المراد الجارحة لا قوّتها. وقد جمع الفؤاد مع غيره في مقام المدح فقط كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل/ 78]. قال ابن كثير في تفسيرها: ثمّ بعد هذا يرزقهم تعالى السمع الذي به يدركون الأصوات، والأبصار التي بها يحسون المرئيات، والأفئدة هي العقول التي مركزها القلب على الصحيح[2]. وقال ابن عاشور: والأفئدة جمع فؤاد وأصله القلب ويطلق كثيراً على العقل وهو المراد هنا[3].

نخلص إلى نقاط جامعة إلى ما سلف:

أ - الفؤاد هو القلب، قيل وسط القلب وقيل غشاؤه، سمّي القلب بذلك لتوقّده.

ب - إطلاق الفؤاد في القرآن كان على الجانب المعنويّ والمعرفيّ وأريد به العقل والإرادة.

ت - طرائق المعرفة عند الإنسان هي السمع والبصر والفؤاد.

ث - الاختلاف في الترادف بين القلب والفؤاد لا يلغي الاتفاق على أنّ محلّ العقل القلب والفؤاد.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص372.

(2) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج3، ص715.

(3) ابن عاشور، محمّد الطاهر. **التحرير والتنوير**، القاهرة: دار مصطفى الحلبيّ، ط1، 1964م، ج7، ص232.

7 - مفهوم الصدر

الصاد والدال والراء أصلان صحيحان: أحدهما يدلّ على خلاف الوِرْد، والآخر صدر الإنسان وغيره. فالأول قولهم: صدر عن الماء، وصدر عن البلاد، إذا كان وردها ثمّ شخص عنها، أمّا الآخر فالصدر للإنسان والجمع صدور. ثمّ يشتق منه فالصِّدَار: ثوب يغطي الرأس والصدر والمصدَّر الأسد[1]. والصَّدْرُ أعلى ومقدم كلّ شيء وأوله وكلّ ما واجهك، وصدور الوادي: أعاليه ومقادمه[2].

ورد لفظ الصدر بمعنى صدر الإنسان في أربعة وأربعين موضعاً كلّها كان فيها محلاً للإرادة والشهوات والإيمان والكفر والعلم والمعرفة. ولم يُرَد به الجارحة، لذلك قال بعض الحكماء حيثما ذكر الله تعالى القلب فإشارة إلى العقل والعلم وحيثما ذكر الصدر فإشارة إلى ذلك وإلى سائر القوى من الشهوة والهوى والغضب والخوف والرعب. فقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46]، أي العقول التي هي مندسة فيما بين سائر القوى وليست بمهتدية[3].

والعقول يشار إليها بقوله تعالى: ﴿بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ كما في قوله: ﴿وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [آل عمران/ 154]، فالتمحيص كان للقلوب، ثمّ أكد قدرته وعلمه بذلك بقوله تعالى أنه عليم بذات الصدور؛ أي أنّ التمحيص سيكون في ذات الصدور وهي القلوب، مثلها قوله: ﴿وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ﴾ [آل عمران/ 154]. والتفريق في المبنى والتركيب دليل على افتراق في المعنى لاختلاف الوظيفة، فالصدور مركز الحفظ والذاكرة والإسلام والكفر.

والقلوب مراكز العقل والتمييز والتذكير باسترجاع ما في الذاكرة والحافظة

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص34.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص433.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص680.

التي مقرّها الصدر، دلّ على هذا قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت/ 10]، ومثلها كثير ممّا دلّ على استقرار العلوم المحفوظة بالصدر لا القلب، وأدلّ منها قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت/ 49]، وأكّد ذلك حديث نزع العلم من صدور العلماء في أحاديث اقتراب الساعة في الصحيحين.

وأعطيت للصدر في القرآن من المحفوظات والعقائد، مثال ذلك: الكفر والإسلام واقترن بالانشراح ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾ [النحل/ 106]، ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الزمر/ 22]، بينما وصف القلب بالإيمان والنفاق والمرض.

أحوال الهداية: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام/ 125].

أحوال الإضلال: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام/ 125].

الشرح بالإسلام يترتب عن ﴿نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر/ 22]، وهذا النور لا يكون إلا علماً ومعرفة تضيء الدرب وترشد إلى الحقّ، كذا امتحان الله تعالى للمعتقدات وهي: كلّ علم بلغ اليقين وعقد القلب عليه حيث لا يرى حقّاً في غيره مع التقديس له. كان بإنذار الناس بأنه مطلع على مخزن الأسرار ومستقر العلوم وهو الصدر فقال إنه ﴿عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ في غير ما آية. والتحصيل للعقائد كيما يحاسب كل فرد يوم القيامة لم يذكر أنه من القلب، وإنما من الصدر: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [العاديات/ 10].

وقد وصفت الصدور بأنها تخفي وتُكِن وتَحْصُر، وهذه الصفات لا تكون إلا لمعارف وعلوم واعتقادات. والصدور محلّ الوسواس: ﴿ٱلَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس/ 5]، ولم يوصف أي محلّ في الإنسان بهذا، فالشيطان لا يوحي إلا بمعارف وظنون ليضل، كذلك من صفات الصدر الضيق والغل، وهو مركز الحاجات، والرهبة، والقلب مركز الرعب. وهو محلّ الكِبْر والانشراح والشفاء؛ أي الراحة، ووصف القلب بأنه سليم ويمرض، ووصف الصدر بالابتلاء والقلب بالتمحيص.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الصدر أعلى كلّ شيء وأوّله ومقدّمه.

ب - الصدر في القرآن هو محلّ الإسلام والرغبات والكفر، والقلب محلّ الإيمان والنفاق.

ت - الصدر هو محلّ الشهوات والرغبات والحاجات من الكبر والغلّ والبغضاء.

ث - التحصيل للحساب يوم القيامة يكون لِما في الصدور.

ج - الصدر هو مقر المحفوظات والمخفيّ والعقائد وما يُسَرُّ من الأمور ويخفى.

ح - الوسواس يكون في الصدر لا في القلب.

خ - الصدر وصف بالضيق والانشراح والشفاء، والقلب وصف بالطبع والختم والإقفال. كما وصف الصدر بالشفاء، والقلب بالسلامة. ووصف الصدر بالحسرة، والقلب بالمرض.

د - الصدر من طبقات القلب الروحانيّ، والقلب بداخل الصدر كعضو بداخل عضو.

ذ - وصف الصدر في الهداية بالانشراح والنور، والقلب بالاطمئنان والفقه والعقل. وفي الضلال وصف الصدر بالضيق والقلب بالعمى.

ر - الرهبة تكون في الصدر، والرعب يكون في القلب.

8 - مفهوم الفقه

الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدلّ على إدراك الشيء والعلم به[1]، وكلّ علم بشيء فهو فقه. ثمّ اختص بكلّ عالم بالحلال والحرام،

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص336.

وغلب على علم الدين لشرفه[1]. فالفقه هو الفهم بالعلم في الصنعة والفطنة والبيان والفهم[2]. قال الزمخشريّ[3]: الفقه -حقيقة- الشقّ والفتح؛ لأنّ الفاء والقاف وما يتتبعها في العربية تدلّ على هذا المعنى: فقأ/ فقح/ فقص/ فقر... إلخ، والفقيه الذي يشقّ الأحكام ويبحث في حقائقها ويفتح ما استغلق منها.

ورد في القرآن من مادّة الفقه الفعل لا المصدر في عشرين موضعاً، وهو توصّل إلى علم غائب بعلم شاهد[4]. فالفقه أخصّ من العلم[5]؛ كما في الآيـة: ﴿قَالُواْ يَـٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفًا﴾ [هـود/ 91]؛ أي ما نفهم وجه استدلالك ولم نقتنع بحججك، وإلا لما قامت عليهم الحجة بخطابه؛ فهم أدركوا معنى كلامه وفهموه؛ لكن لم يقتنعوا بأنه أصحّ ممّا عندهم. والحجة تقوم بالفهم لا بالاقتناع.

فالفهم هو التعلّق غالباً بلفظ من مخاطبك، يليه الفقه في درجات وصول العلم؛ وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه[6]. فهو الوقوف على المعنى الخفيّ الذي يتعلّق به الحكم؛ أي هو تعقل وعثور يعقب الإحساس والشعور. وقد ورد بالنص القرآنيّ أنّ الفقه من أعمال القلب: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 179]، ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة/ 127]. والتفقّه لم يرد إلا للكلام والقول والحديث ﴿وَلَـٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء/ 44]، ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُواْ قَوْلِي﴾ [طـه/ 27-28]، ﴿فَمَالِ هَـٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء/ 78]. وورد أنّ جزاء الكافر أن يجعل على قلبه أكنة وهي مانعة للفقه دون غيره. فمنعهم منه بالحيلولة من غير زيادة العلم؛ وذلك لضعف يقينهم وعدم إخلاصهم.

---

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص135.
(2) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج5، ص405.
(3) العسكريّ، **الفروق اللغويّة**، مرجع سابق، ص69.
(4) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص310.
(5) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص386.
(6) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص67.

أمّا في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة/ 122]، هنا درجة عالية من العلم وهو من فَقُه -بضمّ القاف-، والآخر من فَقِه -بكسر القاف-، والأخير أدنى درجة من الأول؛ لأن الفقه أدنى من العلم[1]. والتفقه هو طلب للفقه الشرعيّ؛ أي التخصّص في معرفة الأحكام الشرعيّة. وعند أهله هو العلم بالأحكام الشرعيّة العلميّة المكتسب من الأدلّة التفصيليّة لتلك العلوم.

فالآية نزلت لتحث المسلمين على أن يخصّصوا أناساً منهم؛ ليتفرغوا لطلب العلم الشرعيّ ويتعلموا معانيه ويفقهوا أسراره، ثمّ يُعلِّموا غيرهم، وينذروا قومهم. وفي الآية دليل وإرشاد وتنبيه لطيف لفائدة مهمة وهي أنّ على المسلمين أن يعدّوا لكلّ مصلحة من مصالحهم العامّة من يقوم بها ويوفّر وقته عليها ويجتهد فيها ولا يلتفت إلى غيرها لتقوم مصالحهم، ونهاية ما يقصدون، قصداً واحداً؛ وهو قيام مصلحة دينهم ودنياهم[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الفقه توصّل إلى علم غائب بعلم شاهد؛ وهو الوقوف على المعنى الخفيّ من الخطاب.

ب - الفقه محلّه القلب، وهو لإدراك معنى الكلام؛ إذ لا يقوم إلا فيه.

ت - علم الفقه هو إدراك الأحكام الشرعيّة العلميّة من أدلتها التفصيليّة.

9 - مفهوم الفهم

الفاء والهاء والميم. علم الشيء[3]. وعرفه بقلبه، وهو فَهِم: سريع الفهم. وتَفَهَّمَهُ: فهِمَه شيئاً بعد شيء[4]. والفَهْم معناه الألفة مع الشيء فتقع به المعرفة

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص108.
(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص333.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص333.
(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1146.

بالقلب[1]. فهو تصوّر عميق للمعنى من لفظ المخاطب عند السماع أو الإشارة[2].

وقد ورد من المادّة الماضي المضعّف في ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء/ 79]، وهي الوحيدة في القرآن كله. وفهَّمَه: مكّنه من أن يفهم. وقد خصّ الله تعالى سليمان بفهم الحقّ في الواقعة التي شارك في الحكم بها دون داود، فأعطاه من قوّة الفهم ما أدرك به إصابة الحكم[3] بإلهام إلهيّ أو وحي خصّ به، فالفهم سرعة الفطنة وتوقّدها، وسرعة انتقال النفس من الأمور الخارجيّة إلى غيرها؛ لأنه السبيل الوحيد إلى العلم والعرفان. وقيل هو هيئة للنفس يتحقّق به ما يكون حسناً وما يكون غير ذلك[4]؛ بتصوّر الشيء من لفظ المخاطب، فهو تصوّر عميق للمعنى من الخطاب عند السمع أو الإشارة. وقيل إدراك خفيّ دقيق؛ فهو أخصّ من العلم، يعتمد على شيء آخر، لذا لا يصحّ أن يوصف به الله تعالى؛ لأن الإدراك في الفهم متفاوت وليس كلّ ما يفهم يعلم بل قد يظنّ ويخمن؛ فهو تصوّر المعنى من لفظ المخاطب[5]، ويسبق في مراتب العلم التذكر، ثمّ الذكر، بعدهما يأتي الفهم الذي يليه الفقه.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الفهم هو التعلّق غالباً بلفظ المخاطب.

ب - الفهم تصوّر عميق للخطاب حال السماع أو الإشارة.

ت - الفهم ألفة بالشيء يقع حالة معرفته بالقلب.

---

(1) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج5، ص3005.

(2) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص34.

(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج22، ص196.

(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص387.

(5) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص193.

10 - مفهوم الإحاطة

من حوط الحاء والواو والطاء كلمة واحدة وهو الشيء يطوف بالشيء فالحوط من حاطه حوطاً وحوَّطت حائطاً[1]. وحاطه بمعنى: حفظه وصانه وتعهده، والحائط هو الجدار[2]. وأحاط به: علمه ويكون أحاط لازماً وهو المعروف ويكون متعدّياً: حُطْتُ[3]. وكلّ من بلغ أقصى شيء وأحصى عِلْمه، وعَلِمه مشاهدة فقد أحاط به[4].

ورد اللفظ بصيغه ثلاثاً وعشرين مرّة في القرآن الكريم على خمسة أوجه[5]، هي:

أ - العلم: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ [الجنّ/ 38]؛ أي علم، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة/ 255].

ب - الجمع: ﴿وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة/ 19].

ت - الإهلاك: ﴿وَأَحَطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ [البقرة/ 81]، ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ﴾ [الكهف/ 42].

ث - الاحتواء: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف/ 29]، ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [العنكبوت/ 54].

ج - الحفظ: ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾ [فصّلت/ 54].

فالإحاطة هي الإحداق بالشيء والاشتمال عليه وهو مأخوذ من الفعل الرباعيّ اللازم والثلاثيّ حوط ومعناه الحفظ والصون وهو متعدّ غالباً. فمن الرباعيّ ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ﴾ [النمل/ 22]؛ أي بلغت إلى ما لم تبلغ وعلمت ما لم تعلم يقيناً واستيعاباً ووعياً. والإحاطة بالأمر علماً: أن يعلم

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص327.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص663.
(3) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص1131.
(4) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص56.
(5) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص147.

وجوده وحسنه وقدره وكيفيّته وغرضه المقصود به وبإيجاده وما يكون هو منه وذلك ليس إلا من الله تعالى[1]. قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس/ 39] فنفي ذلك عنهم، والله أحاط بكلّ شيء علماً دونهم، فتكذيبهم من عجزهم وجهلهم وضعف حجتهم في ردّ القرآن، فلو أحاطوا به علماً وفهموه حقّ فهمه لأذعنوا بالتصديق له، وكذلك لم يأتهم تأويله، وهو الوعيد الذي سينزّل عليهم لتكذيبهم للرسول. وفي هذا دليل على الأمر بالتثبت في الأحكام، وأنه لا ينبغي للإنسان أن يبادر بقبول شيء أو ردّه قبل أن يحيط به علماً[2]. كما في الآية: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾ [الكهف/ 68] تنبيهاً على أنّ الصبر التام إنما يقع بعد إحاطة بالشيء علماً، وذلك صعب إلا بفيض إلهيّ[3].

فالإحاطة استيعاب من القلب للأمر مبدأ ومنتهى، منهجاً ومصدراً ومقصداً؛ حيث يعلم المنشأ وكيف يتراكم الأمر وإلى ما يؤدي من نتائج، وهذا ينشأ عنه الصبر على الأمور والحلم في تيسيرها والسير معها[4].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الإحاطة هي الإحداق بالشيء والاشتمال عليه.

ب - الإحاطة هي العلم بالشيء من وجوهه جميعها، وهي قبل جوهر الإدراك بمرتبة؛ وهي الظنّ. مفهوم الاستنباط من نبط النون والباء والطاء كلمة

---

(1) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج1، ص127.

(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص341.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص113.

(4) في مراتب وصول العلم إلى النفس تقع الإحاطة بعد "18" مرتبة بعدها الظنّ وقبلها الاستبصار، بعد الظنّ يكون العقل وهو جوهر الإدراك. والإحاطة علم بالشيء من وجوهه جميعها. انظر:
- الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص67.

تدلّ على استخراج شيء. واستنبطت الماء: استخرجته؛ والماء نفسه إذا استخرج نَبَط[1].

لم يرد في القرآن الكريم إلا مرّة واحدة في ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [النساء/ 83]؛ أي يستخرجون تدبيره بفطنتهم وعلمهم وتجاربهم ومعرفتهم بأمور الحرب ومكايدها، فيتلقونه منهم ويتتبعونه من جهتهم[2].

وهنا لم يخرج اللفظ عن معناه اللغويّ وهو الاستخراج؛ حيث يقال لكلّ ما استخرج حتى تقع عليه العين أو معرفة القلب قد استنبط، وكلّ مستخرج لشيء كان مستتراً عن أبصار العيون أو معارف القلوب فهو له مستنبط[3].

فالآية (83) من سورة النساء، دلّت على قاعدة أدبيّة هي أنّ البحث في أيّ أمر أو مصلحة من مصالح الأمة ينبغي أن يولى إلى من هو أهل لذلك، ويجعل الأمر لأهله، ولا يُتقدّم بين أيديهم؛ فإنّ رأيهم أقرب إلى الصواب وأحرى للسلامة من الخطأ[4]، وهذا دليل على أنّ الاستنباط من العمليّات العقليّة الخاصّة؛ حيث لكلّ علم أهله، وهم أهل للاستنباط منه. فكان من أولويات الاستنباط الملكة العلميّة والقدرة الفكريّة والآلة العقليّة مع سبر أغوار ذلك العلم والإحاطة بقواعده وأصوله والقدرة على استخراج أحكامه وإنزاله إلى الواقع لإدراك المصالح ودرء المفاسد.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الاستنباط استخراج ما خفي عن النظر والإدراك حتى تبصره العين ويستيقنه القلب.

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص537.

(2) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص548.

(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص115.

(4) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص170.

ب - أهل الاستنباط هم خاصّة كلّ علم وأعرف الناس في تخصّصهم.

11 - مفهوم التمحيص

من محص الميم والحاء والصاد أصل واحد صحيح يدلّ على تخليص شيء وتنقيته. ومحَصَه محصاً: خلّصه من كلّ عيب. ومحص الله العبدمن الذنب: طهره منه ونقاه[1]. ومحص الذهب بالنار: أخلصه مما يشوبه[2]. والتمحيص: التنقية والاختبار والابتلاء[3].

ورد اللفظ مرّتين ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران/ 147]. ﴿وَلِيَبْتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران/ 154]. فالتمحيص هنا بمعنى التطهير من الذنوب في الآية الأولى؛ وذاك إنعام عليهم لما عُرفوا من شدّة التمسّك بالعقيدة والإيمان؛ حيث سبق الآية قوله تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران/ 140-141]؛ قال السعديّ: ويمحص الله الذين آمنوا، وهذا من الحِكم، فهو تعالى يمحص المؤمنين من ذنوبهم وعيوبهم بابتلائهم وامتحانهم بالشدائد[4].

أمّا في الآية الأخرى فكان التمحيص للقلوب، مصدر المعرفة وذاك بالاختبار؛ ليبيّن ما في القلوب[5] ويعرف الناس ويعلموا أنّ الله تعالى عليم بذلك قادر أن يظهر ما في القلوب على العلن فيميّز الكافرين عن المؤمنين. فالتمحيص يقال في إبراز شيء عن ما هو متّصل به[6]، وهو هنا كالتزكية

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص500.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص631.
(3) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص10.
(4) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص133.
(5) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج3، ص466.
(6) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص697.

والتطهير والفحص، غير أنّ الفحص يقال في إبراز شيء عمّا هو منفصل عنه، والمحص عمّا هو متّصل به[1].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - التمحيص يقال في إبراز شيء عمّا هو متّصل به.

ب - التمحيص تطهير وتزكية واستخراج لما عرف في القلوب.

12 - مفهوم التمييز

من ميز الميم والياء والزاء أصل صحيح يدلّ على تزيُّل شيء من شيء. وميَّزته تمييزاً ومِزتُه مَيْزاً وامتازوا تميز بعضهم من بعض[2]. فميز الشيء فضل بعضه عن البعض، وميز فلان: انتقل من مكان لآخر[3]، فهو بمعنى الفرز والعزل.

ورد اللفظ في أربعة مواضع بصيغة الفعل فقط، كلّها بمعنى الفرز والعزل بتخليص المؤمنين عن الكافرين؛ فيتميّز لدى الناس الحقّ من الباطل ويدركوا الخلاف بينهما. فالتمييز قوّة عقليّة لإدراك الفروق واستيعاب المتشابه. بمعنى أنّ المتكلم يميّز هذا الجنس من سائر الأجناس التي توقع الإبهام. ويبيّن التمييز عند الفقهاء وقت عرفان المضار من المنافع[4]. والتمييز بين المشتبهات نحو ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [الأنفال/ 37]. وفي المختلطات نحو ﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [يس/ 59].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - التمييز قوّة عقليّة لاستنباط الفروق والتعريف بين المشتبهات والمختلطات.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص466.
(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص494.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص526.
(4) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص389.

ب – سِنّ التمييز عند الفقهاء وقت عرفان المضارّ من المنافع.

13 – مفهوم التفكُّر

الفاء والكاف والراء. تردد القلب في الشيء، يقال تفكّر إذا ردَّد قلبه معتبراً[1]. وقيل: إعمال النظر في الشيء[2]؛ أي ما وقع في خلد الإنسان وقلبه من تأمل وتردّد حتى يستقر[3]. ورجلٌ فكِّيرٌ: كثيرُ الإقبال على التفكُّر[4].

ورد لفظ التفكُّر بصيغه ثماني عشرة مرّة، كلّها دالّة على قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم تؤدّي إلى الوقوف على المعاني المقتضية للأنس والسكون على دقائق صنع الله في خلق الإنس وبثهم في الأرض[5]، والتفكُّر تصرّف القلب بالنظر في الدلائل فيما يمكن أن يحصل له فيه صورة؛ لذا كان الله تعالى منزهاً عن التفكُّر في ذاته[6]. ولم يرد في القرآن اللفظ بالمصدر، لكن ما تصرّف منه من أفعال، مثلُه مثل التعقّل، وكانت الآيات داعية إلى التفكُّر في المخلوقات غالباً من أنفس وآفاق.

التفكُّر والتذكّر والتدبُّر والتأمل والاستبصار والاعتبار معانٍ متقاربة تجتمع في شيء وتفترق في شيء. يقال "التفكُّر" لاستعمال الفكرة في ذلك وهي من فرك الأمور، ولا يكون إلا لِما له صورة في القلب[7]. ويقال "التذكّر" لأنه استحضارٌ من الذاكرة للعلم الذي يجب مراعاته بعد الذهول عنه. ويسمّى "نظراً"؛ لأنه التفات بالقلب إلى المنظور فيه. ويسمّى "تأملاً"؛ لأنه مراجعة للنظر كرَّةً بعد أخرى حتى يتجلّى وينكشف الأمر للقلب. ويسمّى "اعتبارا"؛

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص338.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص458.
(3) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص873.
(4) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص401.
(5) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص109.
(6) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص313.
(7) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص386.

وهو افتعال من العبور؛ لأنه يعبر منه إلى غيره من فكرة إلى أخرى. ويسمّى "تدبراً"؛ لأنه نظر في أدبار الأمور وهي أواخرها وعواقبها. ويسمّى "استبصاراً"؛ وهو استفعال من التبصّر، بمعنى تبيين الأمر وكشفه للبصيرة.

وقد نوّع القرآن بين الآيات الآمرة بالتفكُّر في ميادين شتى كالخلق، من خلق السموات والأرض وخلق ما بينهما وما فيهما: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ﴾ [آل عمران/ 191]. كما دعا إلى التفكُّر في اختلاف ألوان الناس وتعدّد لغاتهم مع أنّ خلقهم من أصل واحد: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٞ تَنتَشِرُونَ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم/ 20-21]، بعدها: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾ فكان تحريك الفكر نحو أمور مختلفة؛ لأنّ الاختلاف والتنوّع والحركة تلفت الانتباه وتحيّر العقل وتثير القلب كيما يتوقّف عند تلك السيرورة والتنوّع. فذكر الله تعالى الأصل الواحد، ثمّ عدد المتقابلات، الزوجين الذكر والأنثى، ثمّ السموات والأرض، ثمّ تقابل اللغات، بعدها الألوان. والآيات كانت خواتمها كالآتي: ﴿لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [21]، ﴿لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾ [22]، ﴿لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَسۡمَعُونَ﴾ [23]، ﴿لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [24]. وهذا التدرّج يكون في مواضع أخرى من القرآن؛ حيث يكون الارتقاء في العمليّات العقليّة من الأدنى إلى الأعلى، من النظر العام في الأمور العادية إلى النظر العميق في الأدق والأقل وضوحاً مع كونه الأكثر لفتاً للانتباه.

فجعل الزواج والتناسل وإلقاء المودّة بين طرفين مختلفين من الآيات التي يجب التفكُّر فيها، لإدراك الحكمة من الزواج، وإدراك نعم الله في أن جعل الرجل يسكن؛ أي يطمئن إلى زوجته، ووثّق الله العلاقة بينهما كي تدوم بالمودة والرحمة بينهما، ولم يجعل العلاقة تناسلية فقط. كما لم يصف ما ألقي بينهما بالحب، وذاك أنّ المودة من مراتبه، غير أنّ في الأمر فائدة؛ إذ المودة تقرّب الأعلى من الأدنى أي التنازل عن بعض الحقوق مع تواضع من

غير تكلّف، كما أنّ الرحمة تقتضي غفران الزلات والتسامح والعفو عمّا يصدر من الطرفين من مناوشات. وهذا من بلاغة القرآن في وصف هذه الرابطة وشروط دوامها.

فالتفكُّر تأمّل وتعبد وتمييز بين الخير والشر وإدراك لسرّ العناية الإلهيّة من خلال التفكُّر في مظاهر الحياة والطبيعة والخلق، وذاك لإدراك العلل والأسباب لتعزيز الإيمان وتقويته وإعمار الكون وبنائه، فغالب الآيات الحاثة على التفكُّر كانت حول الآيات الكونيّة من ملكوت السموات والأرض. فاختصاص الإنسان بالتفكُّر إنما لغاية دنيويّة وأخرويّة؛ لذا كان نظر العقل من وسائل الهداية وتحصيل المعرفة للاستخلاف في الدنيا بالعمارة وفي الآخرة بدخول الجنان.

فالتفكُّر جولان تلك القوّة العقليّة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان. ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب؛ لذا قال بعض الأدباء: الفكر مقلوب عن الفرك لكن يستعمل الفكر في المعاني[1]. والفرك في المحسوسات، فيكون الفكر فركاً للأمور وبحثاً فيها طلباً للحقيقة؛ أي حركة النفس نحو المبادىء والرجوع عنها إلى المطالب[2].

من تتبعنا لمواضع التي ذكرت فيها مادّة التفكُّر نلاحظ:

أ - التفكُّر كان في حال النبيّ ﷺ وادعائه للرسالة وفيما أتى من معجزات.

ب - التفكُّر في الآيات الكونيّة من سماوات وبشر وأنفس وليل ونهار.

وردت صيغة التفكُّر في المبيَّن كثيراً، مثل: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة/ 219].

ت - الأمثال ضربها كان للتفكّر، وكذا القصص.

ث - التفكُّر كان في العلاقة بين الزوجين، والفرق بين الأعمى والبصير، والمتنوع، وكل ما تقابل.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص386.

(2) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص697.

فجميع ما ورد الحث بالتفكير به كان ممّا يثير التعجّب إمّا باختلافه وتنوعه، أو بحركته. والتفكُّر لم يكن من بدايات البحث حيث ربط بالمبين، فالله تعالى وصف أنّ بيانه للآيات الواضحات إنما هو للتفكّر فيها أكثر. ممّا دلّ على أنّ مرتبة التفكُّر في العمليّات الإدراكيّة تسبقها مراتب أخرى وهي الشعور والإدراك والحفظ والتذكّر والذكر والفهم والفقه والدراية واليقين والذهن، ثمّ نصل إلى مرتبة الفكر[1]. والله تعالى جعل التفكُّر بذلك من العبادات التي يتدرّج المؤمن فيها صاعداً نحو الإيمان درجات تعلو بعضها الآخر، من هذا كان حضّ العلماء عليه، وجعلوه خيراً من كثير من العبادات؛ لأنه يصفي القلب من الخواطر السيئة؛ ويعينه على الثبات وهو مرآة المؤمن لبلوغ المقاصد الربانيّة ومن أساليب مناطقة القلوب، فكان التفكُّر منطلقه من آيات الله ومنتهاه طاعة الله؛ فالمصدر والمنهج والغاية إلهيّة؛ أي أنّ التفكُّر ليس للتلذّذ وإلهاء العقول وتسلية القلوب؛ إنما هو لإصلاح النفس في الدنيا علماً وعملاً وروحاً وجسداً عبادة وعادة، فالتفكُّر إصلاح للعلم، ورفع للعزيمة، وتقوية للإرادة؛ كيما يهبّ المؤمن مجداً للعمل الذي هو أساس التفكُّر، ومن غيره التفكُّر معلول. وهذا العمل نأخذه بمفهومه الشامل لأعمال القلوب والجوارح؛ للأعمال التعبديّة الأصليّة، وللأعمال العادية الدنيويّة في إعمار الأرض، وهي تعبديّة ملحقة بالأولى بالقصد والنيّة.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - التفكُّر تردّد القلب في الشيء وإعماله النظر فيه حتى يستقرّ ويطمئن.

ب - لم يرد التفكُّر في القرآن إلا بصيغ الفعل مثل لفظ العقل ممّا دلّ على أنه من العمليّات المعرفيّة التي تكمن في عضو وهو القلب.

ت - التفكُّر اصطلاحاً هو حركة النفس نحو المبادئ ورجوعها إلى المطالب.

ث - ورد الحثّ على التفكُّر في الآيات الكونيّة أكثر من الآيات المتلوّة.

ج - للتفكّر مصدر ومنهج وغاية في القرآن الكريم. كلّها خاضعة لشرع الله

(1) هذه المراتب سنفصلها في مواضع لاحقة.

مبدأ ومنتهى، وكلّ تفكّر لا يترتّب عليه عمل هو عبث.

14 - مفهوم التدبُّر

من دبر الدال والباء والراء: أصل هذا الباب أنّ جلّه في قياس واحد وهو آخر الشيء وخلفه وخلاف قُبله وتشذ عنه كلمات يسيرة. فمعظم الباب أنّ الدُّبُر خلاف القبل. والتدبير أن يُدبر الإنسان أمره وذلك أنه ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره. وهو دُبُره والتدبير عتق الرجل عبده أو أمته عن دُبُر[1]. والتَّدَبر النظر في عاقبة الأمر[2]. والتفكُّر فيه[3].

ورد لفظ دبر في ستة وأربعين موضعاً على ستة أوجه[4] والدامغانيّ يزيد واحداً:

أ - الظهور: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال/ 15]؛ أي الظهر، ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾ [الأنفال/ 16].

ب - أديان الآباء الباطلة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَـٰرِهِم﴾ [محمّد/ 25]، ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَـٰرِهِمْ نُفُورًا﴾ [الإسراء/ 46]؛ أي رجعوا إلى أصنامهم وعكفوا على عبادتها.

ت - عقيب الشيء: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَـٰرَ ٱلسُّجُودِ﴾ [ق/ 40]؛ أي عقيب السجود.

ث - الذهاب: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾ [المدثر/ 33].

د - الأخير: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ [الأنعام/ 45]؛ أي أصلهم إلى آخرهم.

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص430.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص390.
(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص105.
(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص171.

حـ - التفكُّر: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء/ 82]، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمّد/ 24].

خ - تصريف الأمور: ﴿وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ﴾ [يونس/ 31]، ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة/ 5]؛ أي إحكام الأمر وتصريفه على مقتضى حكمته تعالى.

ما يهمنا في بحثنا هو "التدبُّر" وهو النظر في عواقب الأمور وأدبارها، وتدبّر الأمر تأمله والنظر في أدباره وما يؤول إليه في عاقبته ومنتهاه، ثمّ استعمل في كلّ تأمل. فمعنى تدبّر القرآن تأمل معانيه[1].

والتدبُّر في القرآن ورد بصيغتين "يتدبرون" و"يدبّروا". كانت للقرآن، أو "القول" و"آياته" في [المؤمنين/ 68] و[ص/ 29]. فالتدبُّر أخصّ من التفكُّر من حيث إنه في عواقب الأمور لا في بداياتها ومسارها، كأنه تنبّه للنتائج وما يصاحبها وهذا أعلى درجة من التفكُّر، كما أنّ التدبُّر في كلّ مواضعه يدور على الآيات المتلوّة، والتفكُّر في غالب المواضع التي ورد فيها في الآيات الكونيّة وهو للمُبَيَن والمفصل، أمّا التدبُّر فللقول قبل أن يبيّن حيث إنّ المتدبّر يتجلّى له التفصيل وعاقبة الأمر، فالتدبُّر تصرّف القلب بالنظر في الدلائل[2]. قال صديق خان: تدبّر القرآن لا يكون إلا مع حضور القلب وجمع الهمة وقت تلاوته[3]. والتدبُّر استعمل في كلّ نظر في حقيقة الشيء أو أجزائه، في سوابقه أو أسبابه، في لواحقه أو أعقابه[4]، فالتدبُّر من العمليّات العقليّة التي يقوم بها القلب لإدراك الحِكم وتصريف الأمر.

---

(1) الزمخشريّ، محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج1، ص546.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص387.

(3) البخاريّ، صديق خان. **فتح البيان مقاصد القرآن**، بيروت: المكتبة العصريّة، ط1، 1416هـ، ج3، ص186.

(4) البغداديّ، محمّد الألوسيّ. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار الفكر، 1983م، ج3، ص93.

نخلص على نقاط جامعة لما سلف:

أ - التدبُّر النظر في أدبار الأمور وعواقبها، وهي أواخرها.

ب - التدبُّر أخصّ من التفكُّر وهو من العمليّات العقليّة.

ت - التدبُّر في القرآن يكون في الآيات المتلوّة، والتفكُّر في الآيات الكونيّة.

ث - التدبُّر للقرآن لا يكون إلا مع حضور القلب، وجمع الهمة وقت التلاوة.

15 - مفهوم التذكر

من ذكر الذال والكاف والراء أصلان عنهما يتفرّع كلّ الباب. الأول: هو الذَّكَر خلاف الأنثى. والأصل الآخر: ذَكَرْتُ الشيء خلاف نسيتُه ثمّ حصل عليه الذّكر باللسان. ويقولون: اجعله منك على ذُكْرٍ -بضمّ الذال-؛ أي لا تنسه والذِّكر: العلاء والشَّرَف وهو قياس الأصل ويقال رجل ذَكُرٌ وذِكِّيرٌ؛ أي جيد الذِّكْرِ شهم[1]. والذِّكر: الحفظ للشيء والتَّذْكِرة ما يستذكر به الحاجة والاستذكار الدراسة والحفظ[2]. وتقول: ذَكَرْتُهُ ذِكْرِى؛ أي بعد النسيان مثله تَذَكَّر واذكر[3].

قال الفراء: الذِّكْرُ ما ذكرته بلسانك وأظهرته[4]. وقال الجوهريّ: رجل ذِكّير جيد الحفظ[5].

ورد لفظ ذكر باشتقاقاته قرابة مائتين وأربع وسبعين مرّة على ثمانية عشر وجهاً[6]، هي:

أ - الخبر: ﴿هَذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي﴾ [الأنبياء/ 24]؛ أي خبر من معي

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص446.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص397.
(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص118.
(4) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص163.
(5) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص664.
(6) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص180.

﴿لَوْ أَنَّ عِندَنَا ذِكْرًا مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الصافات/ 128].

ب - الوحي: ﴿أَءُلْقِىَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا﴾ [القمر/ 25].

ت - القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر/ 9].

ث - التوراة: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ [الأنبياء/ 7].

ج - اللوح المحفوظ: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ﴾ [الأنبياء/ 105].

ح - البيان: ﴿وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾ [ص/ 2]؛ أي ذو البيان.

خ - التفكُّر: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [ص/ 87]؛ يعني تفكير.

د - الصلاة: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة/ 9].

ذ - التوحيد: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى﴾ [طه/ 124].

ر - الشرف: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف/ 44]، ﴿بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون/ 71].

ز - الموعظة: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ﴾ [الأنعام/ 44].

س - إظهار الأمر: ﴿ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف/ 42]؛ أي تكلم عني وعن حالي عند سيدك .﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [مريم/ 16]؛ أي تكلم عن قصة إبراهيم عليه السلام.

ش - التذكير بعد البيان: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران/ 135]؛ أي ذكروا في قلوبهم بعد غفلتهم حال المعصية فتكلموا بالاستغفار على ألسنتهم.

ص - التكلّم: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ [النساء/ 103]. فالذكر ما جرى على اللسان من ثناء واستغفار.

ض - العمل الصالح: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة/ 152].

ط - الحفظ: ﴿خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ﴾ [البقرة/ 63].

أمّا الوجهان المتبقيان عند الدامغانيّ فيمكن دمجها مع غيرهما وهما:

الصلوات الخمس، والذكر بمعنى الرسول. فالذكر يراد به هيئة للنفس بها يمكن الإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة وهو كالحفظ، إلا أنّ الحفظ يقال اعتباراً بإحرازه، والذكر يقال باستحضاره سواء بالتدبُّر أم بالنطق أم بالحديث على هيئة الحكاية. وتارة يقال لحضور الشيء بالقلب أو بالقول، فذكر القلب استحضاره، وذكر اللسان تكلمه. والذكر يكون عن نسيان ويكون عن إدامة الحفظ[1]. وسمّي العلم تذكّراً لقوّة الدلائل وظهورها كأن ذلك العلم حاصلاً، وإن كان بعد حين بما يستعمله من التدبُّر والنظر[2].

وقد جاء في التصاريف تفسير الذكر على ستة عشر وجهاً في القرآن الكريم وذلك لضرورة تخصيص الدَّلالة تأدية للمعنى المراد، ولكنّنا نرى أنّ كلّ هذه الوجوه فيها استحضار وتدبّر فقد جاء الذكر دالاً على الطاعة والعظة والقرآن والبيان والخبر، وجاء بمعنى التفكُّر، وجاء من المادّة لفظ "مدّكر" – بالدال – بمعنى مذكّر، أو طالب عالم فيعان عليه كما في آيات [القمر/ 15، 17، 22، 32، 40، 51] وجاء الذكر بمعنى العلم في قوله تعالى: ﴿فَسَتَذْكُرُونَ مَآ أَقُولُ لَكُمْۚ﴾ [غافر/ 44]، وبمعنى الدراسة والحفظ في [البقرة/ 63][3]. فالتذكر تلفّظ بالشيء أو استحضاره في الذهن حتى لا يغيب عنه[4].

ملخص ذلك أنّ التذكر هو وجدان الصورة بعد محاولة استرجاعها، ولا محالة يكون مسبوقاً بالزوال[5]، فإن لم يكن لم يسمّ ذكراً. ويوصف القول بذلك؛ لأنه سبب حصول المعنى في النفس. أمّا التذكير فهو محاولة استرجاع الصور المحفوظة، وهو بالحقيقة التفات النفس إلى عالمها وتكوين صورة له في الذهن يُشهر بها، وضدّه الغفلة والنسيان. والتذكر يسبق الذكر، فمراتب وصول العلم على النفس تبدأ بالشعور، ثمّ الإدراك وهو تمثيل حقيقة الشيء

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص184.

(2) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص89.

(3) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص386.

(4) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص456.

(5) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج1، ص304.

عند المدرك، ثمّ الحفظ وهو استحكام المعقول في العقل، ثمّ التذكّر وهو محاولة النفس استرجاع ما زال من المعلومات، ثمّ الذكر وهو رجوع الصورة المطلوبة إلى الذهن[1]. والتفكُّر والتذكّر متقاربان لأنّ التفكُّر تأمّل في ما علم، والتذكّر استحضار للعلم الذي يجب مراعاته بعد الذهول عنه أو غيبته كيما يتفكّر فيه، فالتذكّر سابق للتفكّر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف/ 201]. فالتفكُّر يُحَصل العلم، والتذكّر يحفظه ويزيده[2].

باستقراء الآيات يتبيّن أنّ التذكّر ورد على صيغ مختلفة، فتارة يأتي مقروناً بأداتيّ الحض "أَفَلَا" و"فَلَوْلَا" في مواطن الاستفهام الإنكاريّ التوبيخيّ، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الصافات/ 155] وقوله: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأُولَىٰ فَلَوۡلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة/ 62]. وتارة لبيان العلّة من الخلق أو التشريع كقوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلۡنَٰهَا وَفَرَضۡنَٰهَا وَأَنزَلۡنَا فِيهَآ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖ لَّعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور/ 1]. وتارة للحثّ على التفكُّر واستحضار العلم: ﴿وَهَٰذَا صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسۡتَقِيمٗاۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأنعام/ 126]. غير أنّ جميع الصيغ وتراكيب الآيات تنحصر في بيان أمور العقيدة، والمقارنة بين أهل الإيمان والكفر، والنظر في أعاجيب خلق الله تعالى وحكمة تشريعه، والنظر في عواقب الأمور ومحاسبة النفس.

المتأمل في الآيات التي أمرت بالتذكّر يرى أنها جاءت في الأغلب مرتبطة بأولي الألباب كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البقرة/ 269]، وقوله: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [الرعد/ 19]. حُصر التذكّر في أولي العقول السامية السالمة من الشوائب الخالصة التعقّل، ممّا يؤكّد أنّ هذه

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص67.

(2) فكلّ من التفكّر والتذكّر له فائدة، فالتذكّر يفيد تكرار القلب على ما علمه وعرفه ليرسخ فيه ويثبت ولا ينمحي فيذهب أثره من القلب جملة، أمّا التفكّر فيفيد تكثير العلم واستجلاب ما ليس حاصلاً عند القلب، فالتفكّر يحصله والتذكّر يحفظه. انظر:
- القرضاويّ، يوسف. **العقل والعلم في القرآن الكريم**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1416، ص50.

العمليّة العقليّة إنما هي من صميم عمل أهل العقول الراجحة. والتذكّر ضربان هما[1]: أن يتذكّر صورة كانت حاضرة الوجود في قلبه لكن غابت بعد الوجود، والآخر أن يتذكّر صورة كانت مضمّنة في الفطرة. وقد جاء الأمر بالتدبُّر والتذكر في آية واحدة في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [ص/ 29]؛ "أي أنزلناه ليتفكّروا في آياته التي من جملتها هذه الآيات المعربة عن أسرار التكوين والتشريع، وليتعظ به ذوو العقول الزاكية الخالصة من الشوائب"[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - التذكّر هو وجدان الصورة بعد محاولة استرجاعها مع استباقها بزوال.

ب - التذكّر أن يذكر صورة كانت حاضرة الوجود في القلب ثمّ غابت أو يذكرها من الفطرة.

ت - التذكّر حصر في القرآن الكريم بأولي الألباب؛ أي ذوي العقول السامية والآراء الراجحة.

ث - بيّن التذكّر والتفكُّر تناغم؛ حيث التفكُّر تحصيل للعلم والتذكّر استرجاع وحفظ له.

ج - التذكّر من العمليّات العقليّة وهو مقارب للتدبّر والتفكُّر، ومحلّه القلب.

16 - مفهوم الحفظ

الحاء والفاء والظاء أصل واحد يدل على مراعاة الشيء. يقال حفظت الشيء حفظاً والتحفظ: قلة الغفلة[3]. وحفظ القرآن: استظهره فهو حفيظ وحافظ وحفاظ وحفظة. والله هو الحفيظ: الذي لا يعزب عنه شيء في

(1) الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص87.

(2) البغداديّ، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مرجع سابق، ج13، ص189.

(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص309.

السموات ولا في الأرض تعالى شأنه. والملائكة الحفظة: الذين يحصون أعمال العباد من الملائكة[1]. والحفظ نقيض النسيان وهو التعاهد وقلّة الغفلة وصون الشيء[2].

ورد اللفظ باشتقاقاته قرابة أربع وأربعين مرّة على ستة أوجه[3]، هي:

أ - العلم: في قوله تعالى: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة/ 44].

ب - الصيانة والعفة: ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ [النساء/ 34].

ت - التعهد والحماية: ﴿يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد/ 11]، ﴿وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ﴾ [الصافات/ 7].

ث - الشفقة: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [يوسف/ 12].

ج - الضمان: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَآ أَخَانَا نَكْتَلْ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [يوسف/ 63].

ح - الشهادة: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ كِرَامًا كَٰتِبِينَ﴾ [الانفطار/ 10-11] يعني شاهدين، ﴿إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ﴾ [هود/ 57].

فالحفظ ضدّ النسيان، وهو ضبط الشيء في النفس، أو هيئة للنفس التي بها يثبت ما يؤدي إليه الفهم[4]. والحفيظ من أسماء الله تعالى وهو الحافظ؛ فعيل بمعنى فاعل، والله تعالى حافظ لعباده ولأعمالهم خيراً وشراً؛ لا يعزب عنه شيء. وجاء بهذا المعنى في آيات كثيرة، وفي الغالب اقترن اسم الحفيظ مع اسم العليم؛ وذلك لتناسقها، فالله تعالى عالم وعليم وهو حافظ لعلمه.

وفي يوسف ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف/ 55]؛

---

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص695.

(2) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج4، ص459.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص137-138.

(4) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص481.

أي حفيظ للذي أتولاه فلا يضيع منه شيء في غير محلّه وضابط للداخل والخارج، عليم بكيفيّة التدبير والإعطاء والمنع والتصرّف في أنواع التصرفات جميعها[1]؛ وهذان شرطان لتولي المسؤوليّة بالحفظ والصيانة والتعهّد والضمان والعلم بطرائق التصرّف والتسيير.

فالحفظ يقال تارة لهيئة النفس التي بها يثبت ما يؤدي إليه الفهم وتارة لضبط في النفس، ويضاده النسيان ثمّ يستعمل في كلّ تفقد وتعهّد ورعاية[2]. والحافظة من أسباب قوّة العقل؛ إذ ضعفها ضعف في الذاكرة ونقص في المعرفة؛ إذ الحفظ هو استحكام المعقول في العقل، يلي الشعور والإدراك ويعقبه التذكّر والذكر في مراتب وصول العلم[3].

كما نلاحظ في القرآن والإسلام اهتماماً بالحفظ خاصّة للكتاب والسنة؛ فجعل أهله في مقام مرفوع، ووضعت ضوابط لتزكية الحفاظ، ومعايير للمحفوظات. فقد كان الوسيلة الأكثر أهميّة للحِفَاظ على العلوم النبويّة ونقل القرآن بأصحّ الروايات ونقل الأحاديث، وهو من أعلى الرتب في مصطلح الحديث،ولأصحاب الحافظة القوية مكانة في نقل العلوم.

والحافظة ساند للعقل المحلل وللعمليّات العقليّة من فهم وتدبّر وتفكّر وتعقّل؛ لذا نجد اقتران وصف الحفظ مع العلم في القرآن؛ حيث يكون الانتفاع بالفهم والعمل، كما كان الذم لمن يحفظ ما لا يفهم ولا يعي، حتى وصفوا بالحمار يحمل أسفاراً؛ أي يثقل ظهره بكتب لا يدري ما هي، كما أنّ العلم من غير حفظ بناء على جرف هاو، وضعف في مقام الجدال، وقد ذم من يدّعي العلم وهو لا يستوعب منه إلا الشتات؛ فالعلم ما حوى الصدر لا ما ملأ القِمَطْرُ.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الحفظ يقال تارة لهيئة في النفس بها يثبت ما يؤدي إليه الفهم، وتارة

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص377.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص131.
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص67.

لضبط في النفس ويضادّه النسيان.

ب - الحفظ استحكام المعقول في العقل ويليه التذكّر والذكر.

ث - اقترن الحفظ في القرآن بوصفه العلم فكمالهما باجتماعهما.

17 - مفهوم الوعي

الواو والعين والياء كلمة تدلّ على ضمّ شيء. ووعيت العلم أعيه وَعْياً[1]؛ أي حفظته وجمعته[2].

والوَعْيُ: حفظ القلب الشيء[3]، والوَعِيُّ: الحافظ الكيس الفقيه[4].

ورد باشتقاقاته سبع مرّات على ثلاثة أوجه، هي:

أ - الأواني الحافظة: ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ أَخِيهِ ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِۚ﴾ [يوسف / 76].

ب - الكتمان: ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُكَذِّبُونَ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ﴾ [الانشقاق/ 22-23].

ت - التدبُّر والتذكر: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ [الحاقّة/ 12].

فالوعي يأتي بمعنى الجمع والحفظ وبمعنى الوعاء، وهو الظرف الذي يحفظ فيه الحاجيّات من ذلك في الآية: ﴿وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰٓ﴾ [المعارج/ 18]؛ أي جعله في وعاء فلم يؤد الزكاة منه[5].

وجاء بمعنى التفكُّر والتدبُّر لما يحفظ في [الحاقّة/ 12]؛ بمعنى أذن عاقلة لما يقال، حافظة له، فالوعي يجمع بين الحفظ والفهم، وهو أنْ تحفظ في نفسك الشيء[6] بعد علمه وفهمه.

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص636.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1343.
(3) الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ج2، ص518.
(4) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص259.
(5) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج30، ص55.
(6) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص944.

18 -مفهوم الوجدان

من وجد الواو والجيم والدال: يدلّ على أصل واحد وهو الشيء يُلفيه وَوَجَدْتُ الضالة وِجْداناً[1]، يقال: وجْداً وجِدَة ووُجْداً ووُجوداً ووِجْدَاناً وإجدانا: أدركه[2]. ووجدت زيداً كريماً: علمتُ. وللوُجْدان دلالة الارتفاع والظهور؛ لأن معاني الغضب والحزن والعثور على الضالة، والعلم بالشيء تظهر فيطلع عليها. ووَجْدت، من أفعال القلوب بمعنى علمت ويتعدّى إلى مفعولين[3].

ورد لفظ وجد بصيغه في مائة وستة مواضع من القرآن الكريم، وهو على وجهين:

أ - وجدان الضالة: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا﴾ [آل عمران/ 37].

ب - علم: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ [البقرة/ 96]، ﴿قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [المائدة/ 104].

ولفظ "وجد" من الألفاظ المشتركة التي تدلّ على أكثر من معنى. والوجود أضرب:

أ - وجود بإحدى الحواس الخمس نحو وجدت طعمه أو صوته.

ب - ووجود بقوّة الشهوة نحو وجدت السبع.

ت - ووجود بقوّة الغضب كوجود الحزن والسخط.

ث - ووجود بالعقل أو بوساطة العقل كمعرفة الله تعالى ومعرفة النبوّة وما ينسب إلى الله تعالى من الوجود فبمعنى العلم[4].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص621.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص334.
(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص14.
(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص528.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الوجد بمعنى العلم، المعرفة، الشعور، والتمكّن من الشيء.

ب - الوجد أضرب أربعة: بالحواس وبالغرائز، بالعقل، وبالعلم.

19 - مفهوم النسيان

من نسي النون والسين والياء أصلان صحيحان: يدلّ أحدهما على إغفال الشيء، والثاني: على ترك الشيء. فالأول نسيت الشيء إذ لم تذكره، نسياناً؛ وممكن أن يكون النَّسِيُّ منه. النّسي ما سقط من منازل المرتحلين من رُذال أمتعتهم، فيقولون: تتبعوا أنساءكم. وقال بعضهم: الأصل في الباب النّسيان وهو عزوب الشيء عن النفس بعد حضوره لها[1]. فهو ضدّ الحفظ[2].

ورد لفظ النسيان بصيغه خمساً وأربعين مرّة على وجهين:[3]

أ - الترك: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ﴾ [المائدة/ 13]، ﴿فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُواْ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا﴾ [الأعراف/ 51].

ب - ضدّ الحفظ: ﴿فَقَالُواْ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِىَ﴾ [طه/ 88]، ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه/ 115].

فالنسيان بالنسبة إلى الإنسان هو تركه ضبط ما استودع إما لضعف قلبه، وإما عن غفلة، وإما عن قصد حتى يَنْحذِف عن القلب ذكره. وكلّ نسيان من الإنسان ذمه الله تعالى؛ فهو ما كان أصله عن تعمّد، وما عُذِرَ فيه لم يكن عن تعمّد[4]، وإذا نسب إلى الله تعالى فهو تركه إياهم مجازاة لهم بتركهم في جهنم من غير رحمة[5]، كما في ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة/ 67]؛ فنسيانهم الله

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص556.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1338.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص455.

(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص493.

(5) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص320.

لم يكن بذهول أو عدم حفظ؛ بل عن تعمّد وقصد بترك أوامره ومخالفة نواهيه حتى انصرفت قلوبهم عن تذكّر أحكامه، فكان عقابهم من جنس عملهم ومن نوع جُرمهم؛ بأن نساهم الله تعالى بتركهم من غير رحمة وأبقاهم في جهنم وصرف عنهم الشفاعة. فهنا النسي بمعنى الترك، ومنه النسيء؛ وهو ما يسقط في منازل المرتجلين من رذال أمتعتهم. أمّا ما رفع عنه القلم فهو غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد، وقال بعضهم النسيان: زوال الصورة عن القوّة المدركة مع بقائها في الحافظة[1]. والضلال هو أن تخطئ الشيء في مكانه ولا تهتدي إليه، أمّا النسيان فهو أن تذهب عنه بحيث لا يخطر ببالك.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - النسيان غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد.

ب - النسيان لما غَرُبَ بعد حضوره.

ت - يجيء النسيان بمعنى الترك ومنه النسيء؛ وهو ما يسقط من منازل المرتحلين.

ث - كلّ نسيان مذمومٍ في القرآن فهو عن عمد، وترك عن قصد، وما رفع عنه القلم فهو عن غير قصد.

20 - مفهوم السهو

السين والهاء والواو، معظم الباب يدلّ على الغفلة والسكون. فالغفلة

---

(1) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص506.
النسيان والسهو والغفلة والذهول بينها تقارب وفروق؛ فالسهو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبّه بأدنى تنبيه، أمّا النسيان فهو يحتاج إلى تحصيل جديد. كما أنّ السهو غيبة الشيء عن القلب مع اشتغاله به، أمّا النسيان فمعَ اشتغاله بغيره. والسهو يكون لِما عمله الإنسان وما لم يعمله، والنسيان لما غَرُب بعد حضوره. والغفلة عدم إدراك الشيء مع وجود ما يقتضيه. والذهول عدم استثبات الإدراك حيرة ودهشة، وهو انشغال يورّث حزناً ونسياناً.

يقال: سَهَوت في الصلاة أَسْهُو سَهْواً. والسكون يقال: جاء سَهْوا رَهْواً[1]. قال الفيروز آبادي: سها؛ ذهب قلبه إلى غيره فهو ساه وسهوان؛ وهو بمعنى نسيه وغفل عنه[2]. وكلامه صريح في اتحاد السهو والنسيان وهو رأي أكثر الأئمة وعليه الجماهير. لا شبهة في الفرق بينهما، فالسهو غفلة يسيرة كما هو في القوّة الحافظة؛ يتنبّه بأدنى تنبيه. والنسيان زواله عنها كليّة، إلا أنهم يستعملونها بمعنى واحد تسامحاً منهم. وأهل اللغة لا يدقّقون النظر في التعريفات اللفظيّة والاسميّة[3].

ورد لفظ السهو بصيغه "ساهون" مرّتين في قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى غَمْرَةٍ سَاهُونَ﴾ [الذاريات/ 10-11]، و﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون/ 4-5]. فالسهو خطأ عن غفلة وهو على ضربين، أحدهما أن لا يكون من الإنسان جَوَالبه ومولداته، كمجنون سَبَّ إنساناً. والثاني أن يكون منه مولداته، كمن شرب خمراً، ثمّ ظهر منه منكر لا عن قصد على فعله، الأول معفوّ عنه والثاني مأخوذ به[4]. وعلى نحو الثاني في الآيتين.

وبين السهو والنسيان والغفلة تقارب معانٍ مع فروق بينهما، فالأول أي السهو جعل في غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبّه بأدنى تنبيه، وذاك حال تفقّد الشيء نفسه، كما أنّه يكون لما علمه الإنسان ولما لم يعلمه. أمّا النسيان فزوال الصورة عن القوّة المدركة مع بقائها في الحافظة، كما لا يكون إلا لِما علم من قبل ويحتاج على تحصيل جديد.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - السهو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبّه بأدنى تنبيه.

ب - السهو منه المعفوّ عنه؛ وهو ما كان عن غير عمد، ومنه المذموم وهو ما

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص573.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1298.
(3) المرجع السابق، ص1398.
(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص351.

تسبب الإنسان في وجوده.

ت - السهو غفلتك عمّا أنت عليه لتفقده.

21 - مفهوم الغفلة

من غفل الغين والفاء واللام أصل صحيح يدلّ على ترك الشيء سهواً. وربما كان عن عمد من ذلك. غفلت عن الشيء غفلة وغفولاً؛ وذلك إذا تركته ساهياً. وأغفلته إذا تركته على ذكر منك له. يقولون لكلّ ما لا مَعْلَم له غفل؛ كأنه غفل عنه، ورجل غفل لم يجرب الأمور[1]. والتَّغافُل والتَّغفُّل: تَعَمَّده وغَفَّلَة؛ تغفيلا: ستره[2].

ورد في القرآن باشتقاقاته خمساً وثلاثين مرّة، كانت بمعنى السهو الذي يعتري الإنسان من قلة التحفّظ والتيقّظ[3]. وهو ما لم يخطر على القلب إمّا للطبع عليه من الله تعالى عقاباً أو النقص في الحافظة. كما أنّ الله تعالى وصف نفسه بأنه لا يغفل عن أعمال عباده بصيغ التهديد والوعيد بقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة/ 74، 85، 140، 144، 149] و[آل عمران/ 99]، وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام/ 132] و[هود/ 123] و[النمل/ 93]. فالغفلة عدم إدراك الشيء مع وجود ما يقتضيه وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ﴾ [المؤمنون/ 17]؛ أي مهملين أمرهم[4].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الغفلة عدم إدراك الشيء مع وجود ما يقتضيه.

ب - الغفلة سهو يعتري القلب من قلة التحفّظ والتيقّظ.

22 - مفهوم الشكّ

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص399.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1039.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص364.
(4) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص506.

الشين والكاف أصل واحد، مشتقّ بعضه من بعض، وهو يدلّ على التداخل، من ذلك قولهم شككْتُه بالرمح، وذلك إذا طعنته فداخل السنان جسمه، ومن هذا الباب الشكّ الذي هو خلاف اليقين، إنّما سمّي بذلك لأنّ الشَّاكَّ كأنه شَكَّ له الأمران في مَشَكٍّ واحد، وهو لا يتيّقن واحداً منهما، من ذلك اشتقاقه: تقول: شككت بين ورقتين، إذن أنت غرَزْت العود فيهما فجمعتهما ومن الباب الشَكَّة وهو ما يلبسه الإنسان من السلاح، وإنّما سمّي بذاك لأنه يُشَكُّ به، أو لأنه شُكَّ بعضه في بعض[1]. كذا شَكَّ في كذا من باب ردَّ[2].

وشكَّ الشيء شَكَّ: لصق بعضه ببعض واِتَّصَلَ. وشكّ عليه الأمر: التبس، وفي الأمر: ارتاب[3] وهو حال نفسيّة يتردّد معها الذهن بين الإثبات والنفي ويتوقف عن الحكم[4].

وورد في القرآن الكريم في خمسة عشر موضعاً، ولا أوجه له في كتب النظائر المتوافرة لنا، أمّا معناه في القرآن الكريم فيدور على أنه نوع من الجهل وهو أخصّ منه؛ لأنّ الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأساً، والشكّ هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين في النَّقيضين، أو لعدم الأمارة فيهما، والشكّ ربّما كان في الشيء، وربّما في جنسه، وربّما في بعض صفاته، وربّما كان في الغرض.

وبتتبع مواضع اللفظ في القرآن نجد أنه كان دائماً يأتي مع الحرفين "في" و"من"، كما أنه وصف في مواضع بالمريب. نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [البقرة/ 156].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص626.
(2) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص174.
(3) أنيس، ومنتصر، والصوالحيّ، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ج1، ص490.
(4) المرجع السابق، ج1، ص490.

فالشكّ له معان تتغيّر بتغيّر حرف المعنى، فشكّ في الأمر: ارتاب فيه، وشكّ عليه الأمر: التبس عليه، وشكّه: انتظمه، وهنا تكون الباء مقترنة به "شكّه بالرمح أو بالسهم أو غيرهما". وكلّ شيء أدخلته في شيء فقد شكّكْته[1]. وشَكَّ الأمر أو الشيء ألصقه. كقولهم شَكَّ عليه ثيابه؛ أيْ جمعها عليه. فالشكّ المخالف لليقين هو ما صاحبه حرف المعنى "في"[2]، فإنْ سبق الحرف "في" اللفظ جاء بعد اللفظ حرف المعنى "من"[3] للتبيين أو للجنس؛ لأنّ الشكّ دائماً يكون بين جزئين أو قضيتين. أمّا إنْ سبق لفظ الشكّ حرف المعنى "في" فلا نجد الحرف "من". فالأول يكون اسماً، أمّا الثاني فيكون فعلاً، و"في" هنا تحدّد محلّ الشكّ. و"من" في الصورة الأولى تحدّد الحالة النفسيّة.

ودليل أنّ الشك هو ما خالف اليقين قوله تعالى في سياق الآية بالتعبير عن معنى الشك: "ما لهم به من علم إلا اتباع الظنّ"، فهذا يبيّن أنّ الشكّ خلاف العلم، وهو من أصناف الجهل، ومن مواطن الظنّ لتقارب صورهما، فالظنّ المصنف على أنه جهل هو التوهّم؛ أيْ الظنّ المرجوج، وشكّهم هنا بالنسبة إليهم تساوى فيه النقيضان لكن عند الله هو توهّم منهم. كما بينت الآية "وما قتلوه يقينا" فكان الشكّ خلافاً لليقين، وهو هنا مطلق التردّد، وهذا الوجه هو غالب ما ورد في القرآن في آيات عدّة، منها:

أ - ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس/ 94]، وكان خلاف الشك ﴿لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾، الحقّ الذي لا مريّة فيه.

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج4، ص2309.

(2) معناها يفيد الظرفيّة المجازيّة، وهو مرحلة من مراحل استعمالها، وهنا أصبحت تدلّ على احتواء معنى لمعنى. فالشكّ معنى وما وقع عليه الشك معنى. انظر:
- الشريف، محمّد حسن. **معجم حروف المعاني في القرآن الكريم**، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط1، 1996م، ج2، ص767.

(3) معنى "من" بعد لفظ "الشكّ" السببيّة والعليّة فيكون ما بعدها علّة لما قبلها. وأصلها لتبيين ما أبهم قبلها أو ما في سياقها. انظر:
- المرجع السابق، ج3، ص1041.

ب - ﴿أَتَنْهَىٰنَآ أَن نَّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [هود/ 62]، ﴿وَإِنَّهُمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ [هود/ 110]، وكثيراً ما جمع الشكّ مع صيغة "مريب"؛ الريب شكّ وخوف، وبما أنه جمع مع الشك فقد أفاد الخوف أكثر، فكان المعنى: شكّ مخيف، ذاك أنّ صيغة "مريب" و"الرَيب" يغلب عليها معنى الخوف أكثر، فهو شكّ يتولّد عن الخوف. فليس كلّ شاكّ مرتاباً والعكس صحيح[1].

ت - ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم/ 10]. فهنا اقتضت همزة الاستفهام تقديم المشكوك فيه على لفظ الشكّ مع حذف الحرف "من" لتحدّد المشكوك فيه.

ث - ﴿بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ﴾ [النمل/ 66]؛ فدلّت الآية على أنّ الشكّ خلاف العلم، وهو من فقدان البصيرة؛ بمعنى ضعف وقلّ علمهم فلم يكن يقيناً، ولا علماً واصلاً إلى القلب، وهذا أقلّ درجة للعلم وأدناها، بل ليس عندهم علم وإنما ﴿هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا﴾، أي من الآخرة. والشكّ زال به العلم؛ لأنّ العلم بمراتبه جميعها لا يجامع الشكّ. فهم من الآخرة عمون، قد عميت عنها بصائرهم ولم يكن في قلوبهم من وقوعها أيّ احتمال، بل أنكروها واستبعدوها[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الشكّ هو ما خالف اليقين، ولا يكون في السياق إلا مع حرف المعنى "في".

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص528. والشكّ سبب الريب، كأنه شكّ أولاً فيوقعه شكّه في الريب، فالشكّ مبدأ الريب، كما أنّ العلم مبدأ اليقين. ويقال: شكّ مريب، ولا يقال: ريب مشكّك. انظر:
- المرجع السابق، ص528.

(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص579.

ب - الشكّ لا يجتمع مع مراتب العلم بل هو من مراتب الجهل، فيطلق على ما يقابل العلم.

ت - كثيراً ما يَرِد في القرآن الكريم الشكّ مع الريب ليدلّ على أنه يثير الخوف في نفس الشاكّ.

ث - كلّ شكّ هو جهل وليس العكس، فهو أخصّ من الجهل وضرب منه.

ج - يطلق الشكّ على ما لا يترجّح فيه أحد طرفيه، ويطلق كذلك على مطلق التردّد.

23 - مفهوم الريب

الراء والياء والباء أُصَيْلٌ يدلّ على شكّ أو شكّ وخوف والرّيب ما رابَك من أمر، إذا أدخَل عليك شَكّاً وخوفاً.

ورَيْب الدّهر صروفه. ويقال إنّ الرَّيب الحاجة، وهذا ليس ببعيد؛ لأنّ طالب الحاجة شاكٌّ على ما به من خوف الفوت[1]. كذا يُعْنَى به الظِّنَّة والتُّهْمَة. وأَرَبْتُه: جعلتُ فيه ريبة؛ ورِبْتُه: أوصَلْتُها إليه. وأَرَابني: ظننْتُ ذلك به وجعل فِيَّ الرِّيبة أوهمني الرِّيبة أو رَابَنِي أمره يَرِيبُني ريباً ورِيبَة[2]. وأَرَابَ الرجل صَارَ ذَا رِيبَة فهو مُرِيب، ورَيْبُ المنون حوادث الدهر[3].

ورد لفظ الريب باشتقاقاته في سبعة وثلاثين موضعاً على ثلاثة أوجه[4]، هي:

أ - الشكّ: في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ﴾ [البقرة/ 2].

ب - الحوادث: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾ [الطور/ 30].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص499.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص92.

(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص137.

(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص214.

ت - الحسرة: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة/ 110].

إذا تدبرنا مواضع ورود اللفظ في القرآن الكريم نجد أنّ كلّ ما في القرآن من ريب فهو شكّ إلا ﴿رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾ [الطور/ 30][1]. غير أنه في الطور، من بابه فريب المنون؛ أيْ صروف الدهر سمّيت هكذا؛ لأنها مشكلة في وقت حصولها[2]، ممّا يجمع معها الخوف.

قال تعالى عن كتابة الدين: ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟﴾ [البقرة/ 282] فالكتابة أعدل وأحفظ وثيقة بين المتداينين، وهي تدفع الشكّ بينهما وكذا الخوف؛ لأن سبب الكتابة هو الخوف من ضياع مال الدائن كلّه أو جزء منه وهذا الخوف متولّد عن الشكّ في المستدين، في العاجل أو الآجل؛ لذا كان أحسم الطرائق هو توثيق المعاملة الماليّة بينهما بالكتابة والاستشهاد فينقطع الريب.

أمّا لفظ مريب فجاء كثيراً مقترناً بلفظ الشك، وذلك يدلّ على أنّ الشك ولَّد الريب، وهنا يكون معنى مريب: الخوف المتولّد عن الشكّ لا عن شيء غيره، نلاحظ ذلك بتأمل آيات مثل ﴿أَنَّهَىٰنَآ أَن نَّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [هود/ 62]، ﴿وَإِنَّهُمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ [هود / 110]، ﴿وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [إبراهيم/ 9].

فالشك سبب للريب وليس العكس. وهو مبدأ الريب، كما أنّ العلم مبدأ اليقين. فالريب ما لم يبلغ درجة اليقين وإنْ ظهر نوعاً ما. ويقال رابني الأمر ولا يقال: شكني[3]. والريب قد يجيء بمعنى القلق والاضطراب والكذب، فالصدق طمأنينة وسكون النفس للأمر، أمّا الريبة فلا تكون إلا من الكذب، أوما لم يحدّد الحكم عليه فتولد عن ذلك خوف.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - كلّ ما في القرآن الكريم من صيغة "ريب" فهو بمعنى الشكّ.

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص464.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص313.
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص528.

ب - لفظ مريب يأتي غالباً مع لفظ الشكّ، كنتيجة عنه.

ت - يجيء معنى مريب دالاً على الاضطراب والقلق.

ثانياً: مفاهيم الحس

1 - مفهوم الحس

حس الحاء والسين أصلان: فالأول غلبة الشيء، بقتل أو غيره. والثاني حكاية صوت عند توجُّع وشبهة. فالأول الحَسُّ: القتل، والحسيس القتيل. ومن هذا حَسْحَسْت الشيء من اللحم إذا جعلته على الجَمْرَة. ومن هذا الباب قولهم أحسَسْتُ؛ أي عَلِمْتُ بالشيء، وهذا محمول على قولهم قُتِلْتُ عِلْماً، فقد عاد إلى الأصل الذي ذكرناه. ويقال للمشاعر الخمس الحواس، وهي اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والبصر. ومن هذا الباب قولهم للذي يطرد الجوع بسخائه، حَسْحَاس.

والأصل الثاني: قولهم حَسَّ. وهي كلمة تقال عند التوجع. ويقال حَسِسْت له فأنا أُحِسُ، إذا رَقِقْت له؛ كأن قلبك ألِمَ شفقة عليه[1].

وفي القاموس: الحَسُّ: الجلبة، والقتل، والاستئصال، ونفض التراب عن الدابة بالمِحَسَّة. وبالكسر: الحركة، وأن يَمُر بك قريباً فتسمعه ولا تراه، والصوت، وجع يأخذ النُّفساء بعد الولادة، وبَرْد يُحْرِق الكلأ.

والحَاسُوس: الجاسوس. أو هي في الخير، وبالجيم في الشر. وحَوَاس الأرض: البَرْد، والبَرَد، والريح، والجراد، والمواشي[2]. وأحْسَسْتُ وأحْسَيْتُ وأحَسْتُ: ظننت ووجدت وأبصرت وعلمت. قال الأخفش: أَحَسَّ معناه ظنّ ووجد[3]. وأيقن وعلم[4]. والتحسس: الاستماع إلى حديث القوم، وطلب

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص266.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص538.

(3) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص77.

(4) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص17.

خبرهم في الخير. والحس: هو أول العلم وهو مدرك بحاسته[1].

ورد لفظ الحس بصيغه ست مرّات في القرآن الكريم على ثلاثة أوجه، هي:

أ - القتل: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ﴾ [آل عمران/ 152].

ب - الإدراك بالحاسة: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران/ 52].

ت - البحث: ﴿يَٰبَنِىَّ ٱذْهَبُوا۟ فَتَحَسَّسُوا۟ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ [يوسف/ 87].

فكلّ ما أُصيب بالحاسة سمّي حساً، والإحساس الوجود والمشاهد، فأحَسَّ: علم ووجد ورأى[2]. ومحسوس به: بمعنى مشاهدٌ، خطأ، والصواب "مُحَسٌّ"، لأنه يقال أَحْسَسْت الشيء وحَسَسْت به، وحَسَّ المتعدّي؛ بمعنى القتل. والتَّحَسُّس تَفعُّل من الإحساس وهو المعرفة[3].

فالحس من الحاسة، وهي القوّة التي بها تدرك الأعراض الحسيّة. وحَسِسْتُ نحو علِمتُ وفهمت، لكن لا يقال ذلك إلا فيما كان من جهة الحاسة.

وأما أحسسته فحقيقته أدركته بحاستي، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ﴾ فتنبيه أنه قد ظهر منهم الكفر ظهوراً بَان للحس فضلاً عن الفهم، وفي قوله تعالى: ﴿هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ﴾؛ أي هل تجد بحاسَّتك أحداً منهم؟[4].

والحس المشترك هو القوّة التي ترتسم فيها صور صور الجزئيات

---

(1) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص914.

(2) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص432.

(3) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج2، ص153.

(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص123.

المحسوسة. فالحواس الخمسة الظاهرة كالجواسيس لها. فتطلع عليها النفس، من ثمة تدركها[1].

والإحساس هو إدراك الشيء، مكتنفاً بالعوارض الغريبة واللواحق الماديّة مع حضور المادة ونسبة خاصّة بينهما وبين المدرك. والإحساس: للحواس الظاهرة، كما أنّ الإدراك للحسّ المشترك أو العقل[2].

والفعل المأخوذ من الحواسّ رباعيّ، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [آل عمران/ 52] وحَسَّ الثلاثيّ له معان ثلاثة، هي: القتل، أو المسح، أو الإلقاء بالحجارة. فهذه الثلاثة يقال فيها للمفعول محسوس، أمّا المفعول من الحواس فمُحس وجمعها مُحَسَّات لا محسوسات.

والإحساس إنْ كان للحسّ الظاهر فهو المشاهدات، وإنْ كان للحسّ الباطن فهو الوجدانيّات، وهي الحسّ المشترك والخيال والواهمة والحافظة والمتخليّة.

وقد صرّح المحقّقون بأنّ القوى الجسمانيّة آلات للإحساس وإدراك الجزئيّات، والمدرك هو النفس، ولو أصابت واحدة من الحواسّ آفة اختلّ ذلك الفعل كالحواسّ، ومن الناس من يقول: للنفس حاسّة سادسة تدرك بها عوارض النفس كالجوع والعطش والشبع؛ والأصحّ ما عليه العامة وهو الخمس؛ إذ لكلّ من الخمس يحصل علم مخصوص به باستعمال آلة مخصوصة به، وأمّا ما يدرك به عوارض النفس فبخلق الله في الحيوان من غير اختياره إذا وجد شرطه[3].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الحسّ هو أول مراتب العلم مرتبط بالحواسّ الخمس، وهي آليّات الإدراك الأولى.

---

(1) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص98.
(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص54.
(3) المرجع السابق، ص54.

ب - الإحساس للظاهر بالمشاهدات وللباطن بالوجدان.

ت - القوى الجسمانيّة الخمس آلات للإحساس وإدراك الجزئيّات، والمدرك هو النفس.

ث - الإحساس إدراك الشيء مكتنفاً بالعوارض الغريبة واللواحق الماديّة.

2 - مفهوم الشعور

من شعر الشين والعين والراء أصلان معروفان يدلّ أحدهما على نبات، والآخر على عِلْم وعَلَم. فالأول: الشَّعْرُ معروف، والجمع أشعار. وهو جمع الجمع، والواحدة شَعْرة، والشَّعَار الشجر إذا ملأ الأرض. ومن الباب: داهية شَعْراء وداهية وَبْرَاء. قال ابن دريد[1]: ومن كلامهم إذا تكلم الإنسان بما استعظم: جئت بها شَعْرَاء ذات وبر.

والباب الآخر: الشِّعَار الذي يتنادى به القوم في الحرب ليعرف بعضهم بعضاً. والأصل قولهم شَعَرت بالشيء إذا علمته وفطنت له، وليت شِعْرِي؛ أي ليتني علمت.

فقال القوم أصله من الشعر كالدُربة والفطنة، ويقال سمّي الشاعر بذلك؛ لأنه يفطن لما لا يفطن له غيره. والشَّعِيرَة واحد الشعائر وهي أعلام الحج وأعماله[2].

Yيقال شَعَر به شِعْراً وشَعْراً وشَعْرَة وشِعْرى وشُعْرَى وشُعُوراً وشُعُورَة ومَشْعُوراً ومَشْعورة ومَشْعوراء: علم به وفطن له وعقله. وكلّ ما ألزقته بشيء أشعرته به[3].

---

(1) محمّد بن الحسن بن ريد الأزديّ؛ من أزد عمان من قحطان؛ أبو بكر. من أئمة اللغة والأدب. كانوا يقولون: ابن دريد أشعر العلماء وأعلم الشعراء. ولد بالبصرة سنة 223؛ ووفي ببغداد 321. انظر:
- الزركليّ، **الأعلام**، مرجع سابق، ج6، ص80.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص616.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص416.

فالشعور هو العلم والعقل والفهم والدراية والإدراك بالحواس[1].

ورد لفظ الشعور باشتقاقاته في خمسة وأربعين موضعاً على خمسة أوجه، هي:

أ - ما نَمَا على البشرة: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ﴾ [النحل/ 80].

ب - الصناعة: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ [الشعراء/ 224]، ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس/ 69].

ت - الإدراك: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام/ 109]؛ أي وما يدريكم.

ث - الكذب: ﴿بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء/ 5].

جـ - معالم الدين: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ﴾ [البقرة/ 158].

فالشعور عِلم الشيء عِلْمَ حِسٍّ، ومشاعر الإنسان أحاسيسه الداخليّة. وقولك شعرت بكذا؛ أي علمت علماً دقيقاً كدقة إصابة الشعر[2]. والشعور إدراك من غير استثبات وهو أوّل مراتب وصول المعقول إلى القوّة العاقلة[3]. فهو نوع من العلم لكن لا يوصف به الله تعالى.

وقد ورد بدلالة المعرفة بصيغة الفعل فقط، فكلّها تدور حول الشعور الخاصّ بالحواس الذي يعدّ في أوائل مراتب العلم؛ على أنه إدراك بلا تحقّق لأنه يعتمد على الظاهر المحس من الأشياء سواء أكان بالرؤية أو بغيرها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة/ 154]؛ لأنّ المؤمنين إذا أخبرهم الله تعالى بأنهم أحياء علموا أنهم أحياء فلا يجوز أن ينفي عنهم العلم ولكن يجوز أن يقال: "لا تشعرون" لأنه ليس كلّ ما علموه يشعرون به، كما أنه ليس كلّ ما علموه يحسونه بحواسهم، وكم

---

(1) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص699.

(2) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص96.

(3) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص175.

من أمر يقع ولا يحس به ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الزمر/ 55]، وهذا كلّه يتضمّن أصله اللغويّ[1].

فالشِّعر في الأصل اسم للعلم الدقيق المستشعر أولاً، غير أنّ قوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء/ 5]، ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ [الصافات/ 36]. كثير من المفسّرين حملوه على أنهم رموه بالشعر المنظوم المقفّى حتى تأولوا ما جاء في القرآن من كلّ لفظ يشبه الموزون، غير أنّ بعض المحصّلين من أهل التحقيق قالوا إنّ الظاهر من الكلام ليس أساليب الشعر ولا يخفى ذلك على الأغتام من العجم فضلاً عن بلغاء العرب؛ وإنما رموه بالكذب فإنّ الشعر يعبّر به عن الكذب والشاعر الكاذب، حتى سمّى قوم الأدلّة الكاذبة بالشعريّة؛ ولهذا قال تعالى في وصف عامة الشعراء ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ إلى آخر السورة. ولكون الشعر مقر الكذب؛ قيل أحسن الشعر أكذبه[2].

أمّا الشعور من حيث مراتب وصول العلم إلى النفس هو الثاني بعد الحس، وهو إدراك من غير إثبات، فكأنه إدراك متزلزل؛ تارة يعبّر به عن اللمس ومنه استعمال "المشاعر"، ولما كان حسّ اللمس أعمّ من حسّ السمع قيل: "فلان لا يشعر" أبلغ في الذم من "لا يسمع ولا يبصر"[3]. غير أنّ في القرآن الشاعر عبارة عن الكاذب بالطبع.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الشعور إدراك من غير إثبات فكأنه إدراك متزلزل.

ب - الشاعر في القرآن الكريم: الكاذب بالطبع.

ت - شعر به؛ بمعنى علم به، وفطن له، وعقله.

---

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج14، ص17.

(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص365.

(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص537.

3 - مفهوم الإيجاس

من وجس، الواو والجيم والسين؛ كلمة تدلّ على إحساس بشيء وتَسَمُّع له. تَوَجَّسَ الشيء: أحَسَّ به فتسمَّع له[1]. والوَجْسُ: الفزع يقع في القلب أو السمع من صَوْت أو غيره. والواجِس: الهاجس، وميجاسٌ: عَلَمٌ. وتوَجَّس الطعام أو الشراب: تذوّقه قليلاً قليلاً[2].

ورد اللفظ بصيغة الماضي ثلاث مرّات في القرآن الكريم، بمعنى الإحساس بالفزع أو الخوف أو بما يقع في القلب منه فيشعر به ويضمره ولا يظهره، وقد ورد في [هود/ 70] و[طه/ 67] و[الذاريات/ 28] ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾ كلّها مقرونة بالخوف المضمر، غير أنّ ذلك لا يمنع من ظهوره على الوجه فيعرف كما في [هود/ 70] ﴿فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُواْ لَا تَخَفْ﴾. فالوجس الفزع في السمع والقلب من صوت أو غيره ممّا يُحَسّ به[3]؛ لذا قيل الوجس هو حالة تحصل من النفس بعد الهاجس؛ لأن الهاجس مبتدأ التفكير، ثمّ يكون الواجس الخاطر[4].

4 - مفهوم الإيناس

من أنس الهمزة والنون والسين أصل واحد، وهو ظهور الشيء، وكلّ شيء خالف طريقة التوحّش، ويقال آنَسْتُ الشيء إذا رأيته أو سمعته[5]. فآنسه ضدّ أوحشه، وآنس الشيء علمه وأحسّ به. وعند الجوهريّ: الأنيس: المؤانس، وكلّ ما يُؤْنَسُ به[6].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص622.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص579.
(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص21.
(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص528.
يقال لما يقع في النفس من عمل الشرّ وما لا خير فيه "وسواس"، ولما يقع من عمل الخير "إلهام"، ولما يقع من تقدير لا على الإنسان ولا له "خاطر". انظر:
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص942.
(5) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص28.
(6) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص902.

ورد فعل آنس سبع مرّات في القرآن الكريم، أربع منها في النار التي آنسها موسى عليه السلام إذ سار بأهله في البرية. في [طه/ 10] و[النمل/ 7] و[القصص/ 29] مرّتين، منها: ﴿إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى﴾.

والإيناس في تكلّم الآيات: الإبصار البَيِّن الذي لا شبهة فيه، ومنه "إنسان" لأنه يتبيّنُ به الشيء، والإنس لظهورهم، والجنّ لاستتارهم، وقيل هو إبصار ما يُؤْنَسُ به[1].

ومن الإيناس بمعنى العِلم جاء في [النساء/ 6]؛ بصيغة الماضي ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ﴾. فالإيناس يأتي بمعنى الرؤية، ولا يفرّق أهل اللغة بين قول القائل آنست ببصري ورأيت ببصري، كما يأتي بمعنى العلم والألفة والاستئذان والإحساس[2].

وارتباط العلم بالإيناس من حيثُ مدلولُهُ اللغويّ؛ لأنّ الإيناس هنا ليس مجرّد إبصار لظواهر الرّشد الحسيّة في سنّ البلوغ، ولكنه الطمأنينة المؤنسة بالابتلاء والامتحان إلى أنهم قد رشدوا حقّاً، فإنْ عُلِم في اليتيم صلاح رأي تركت له أمواله كي يتولّى رعايتها[3].

واستأنس: استعلم، واستأنسه: آلفه. والاستئناس: الاستعلام والاستكشاف والاستيضاح. وهذه المعاني في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور/ 27]، فتستأنسوا تجدوا إيناساً.

وقيل سمّي الإنسان بذلك لأنه خُلِق خلقة لا قِوام له إلا بإنس بعضهم

---

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص531.

(2) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج24، ص181.

(3) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص500.

ببعض. ولهذا قيل الإنسان مدنيّ بالطبع؛ من حيث لا قوام لبعضهم إلا ببعض، ولا يمكنه أن يقوم بأسبابه جميعها.

وقيل أيضاً أنه سمّي بذلك لأنه يأنس بكلّ ما يألفه[1]. فالاستئناس هو الأنس الحاصل من جهة المجالسة، وهو خلاف الوحشة[2].

5 - مفهوم اللمس

اللام والميم والسين أصل واحد يدلّ على تطلب شيء، ومسيسه أيضاً، تقول: تلمّست الشيء، إذا تطلَّبته بيدك. قال أبو بكر بن دريد: اللمس أصله باليد ليعرف مَسُّ الشيء، ثمّ كثُرَ ذلك حتى صار كلُّ طالب مُلتمِساً، ولَمَسْتُ إذا مَسَسْتُ، وقالوا: كلّ ماس لامس[3]. فلمسه: مسّه بيده؛ ولمس الجارية: جامعها، والتمس، وتَلَمَّس: تطلّب مرّة بعد أخرى[4].

ورد لفظ اللمس خمس مرات في القرآن الكريم على ثلاثة أوجه، هي:

أ - الطلب: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا﴾ [الجنّ/ 8]، ﴿قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا﴾ [الحديد/ 13].

ب - التحسّس بالجارحة: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام/ 7].

ت - الجماع: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء/ 43]، و[المائدة/ 6]، فاللمس إدراك بظاهر البشرة كالمسّ، ويُعَبَّر به عن الطلب، ويُكَنَّى به وبالملامسة عن الجماع، وقرئ لمستم ولامستم حملاً على المسّ وعلى الجماع[5].

فاللمس هو لصوق بإحساس، والمسّ أقلّ تمكّناً من الإصابة، وهو أقلّ

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص308.
(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص115.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص459.
(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص575.
(5) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص458.

درجاتها[1]. واللمس أعمّ ممّا هو باليد، كما هو المفهوم من اللغة والتفسير وبعض الكتب الكلاميّة وقوله تعالى: ﴿فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [الأنعام/ 7]؛ أي فمسّوه، والتقييد فيه بأيديهم لدفع التجوّز لا محالة، فإنّه قد يتجوّز به الفحص، كما في قوله تعالى ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ﴾ [الجنّ/ 8]، واللمس قد يقال لطلب الشيء وإن لم يوجد.

والمس يقال في ما معه إدراك بحاسّة اللمس، ويُكنّى به عن النكاح والجنون، ويقال في كلّ ما ينال الإنسان من أذًى: مَسّ، ولا اختصاص له باليد لأنه لصوق فقط. فاللمس هو قوّة منبثّة في البدن جميعه، تُدرَك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند الالتماس والاتصال[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - اللمس قوّة منبثّة في البدن جميعه، تُدرَك بها الحرارة والبرودة والرطوبة ونحو ذلك.

ب - اللمس يقال للطلب والبحث وإن لم يوجد.

ت - اللمس أعمّ ممّا هو باليد؛ فهو إدراك بظاهر البشرة.

6 - مفهوم اليد:

الياء والدال: أصل بناء اليد للإنسان وغيره، ويستعار في المِنَّة، فيقال: له عليه يدٌ. ويجمع على الأيادي واليُدِيّ. واليَدُ: القوّة، ويجمع على الأيدي[3]. واليَدُّ مشددة، واليَدُ مخفّفة لغتان[4].

ورد لفظ اليد باشتقاقاته في مائة وعشرين موضعاً من القرآن الكريم على ستة أوجه، هي:

---

(1) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص799.
(2) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص221.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص650.
(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص329.

أ - الجارحة: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة/ 79]، ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾ [المائدة/ 11].

ب - الجوارح كلّها وأعمال الفرد: ﴿فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [النساء/ 62].

ت - المِلك: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة/ 237]، ﴿قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [المؤمنون/ 88].

ث - القوّة: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُوْلِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [ص/ 44].

ج - الندم: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ﴾ [الأعراف/ 17].

ح - الكرم والإنعام: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة/ 64].

فاليد غالب دَلالتها على الجارحة، وأصله من يَدْيٌ، لقولهم في جمعه أَيْدٍ ويَدِي وأفعُلٌ في جمع فَعْل أكثر، واستعيرت اليَدُ للنعمة والقوّة، فيد مطلقة: إيتاء النعيم، ويد مغلولة: إمساكها.

كما نسبت أفعال الإنسان وجرائره كلّها إلى اليد على جهة التغليب ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [الحج/ 10]، ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِىَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ﴾ [الكهف/ 57]. وقوله ﴿فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ﴾، فنسبته إلى أيديهم تنبيه على أنهم اختلقوه ذلك، كنسبة القول إلى أفواههم في قوله عزّ وجلّ ﴿ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾ تنبيهاً على اختلافهم[1]. كما دلّت اليد أيضاً على القوّة والقدرة والسلطان والجاه والوقار والحفظ والنصر والإحسان، كلّها أوصاف لأعمال اليد.

7 - مفهوم المسّ

الميم والسين أصل صحيح واحد يدلّ على جَسّ الشيء باليد. ومَسِسْتُه أَمَسُّهُ. وربّما قالوا مَسَسْتُ أَمُسُّ، والممسُوس: الذي به مَسٌّ كأن الجِنّ مسَّته،

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص458.

والمَسوس من الماء: ما نالته الأيدي[1]. وفي القاموس: مَسِستُه -بالكسر- أمَسُّهُ مَسّاً ومسيساً ومِسِّيسَى. وحاجة ماسَّة: مهمّة، وقد مَسَّتْ إليه الحاجة. ولا مِسَاس: لا تَمَسَّ، وكذا: لا أَمَسُّ ولا أُمَسُّ. ومثله التَّماسُّ[2].

ورد لفظ مس باشتقاقاته وصيغة في قرابة واحد وستين موضعاً من القرآن الكريم على أربعة أوجه[3]، هي:

أ - الجماع: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [الأحزاب/ 49]، ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة/ 236]، ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ [آل عمران/ 47].

ب - الإصابة: ﴿مَسَّ ءَابَآءَنَا ٱلضَّرَّآءُ وَٱلسَّرَّآءُ﴾ [الأعراف/ 95]، ﴿وَٱذْكُرْ عِبَدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [ص/ 44]. ﴿وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ [فاطر/ 35].

ت - الخبل: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة / 275].

ث - التقاء البشرة: ﴿قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ﴾ [طه/ 97]؛ أي المس بالجارحة.

فالمس المتعارف عليه هو التقاء البشرتين، والمسك باليد[4]، إذن المس كاللمس، لكن اللمس يقال لطلب الشيء وإن لم يوجد، والمس يقال فيما يكون معه إدراك بحاسة اللمس؛ لذا كني به عن النكاح. وكني به عن الجنون،

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص487.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص575.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص434. انظر أيضاً:
- البلخي، **مقاتل بن سليمان الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ط، 1975م، ج2، ص157.

(4) القرعاويّ، سليمان بن صالح. **الوجوه والنظائر في القرآن: دراسة موازنة**، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1410، ص575.

وعن كلّ ما ينال الإنسانَ من أذى[1].

ما ورد في القرآن كناية عن الجماع كان بصيغة: "يتماسا"، "تمسوهن"، "يمسسني"، والتقاء البشرتين "مساس"، والجنون "المس".

وغالب ما ورد كان في ما ينال المرء من سوء، فاقترن اللفظ دائماً مع الضرّاء والسوء والعذاب والشر، كما اقترن مع الخير والحسنة.

والمس يقال فيما معه إدراك بحاسة اللمس، ولا اختصاص له باليد؛ لأنه لصوق فقط[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - المس يقال فيما معه إدراك بحاسة اللمس، ولا اختصاص له باليد؛ لأنه لصوق فقط.

ب - المس يدلّ على جس شيء باليد أو بالبشرة.

ت - المس غالب مواطنه في القرآن هو ما ينال الإنسان من أذى.

8 - مفهوم السمع

السين والميم والعين أصل واحد وهو إيناس الشيء بالأذن من الناس وكلّ ذي أذن، تقول: سَمِعْت الشيء سَمْعاً، يقال: ذهب سَمْعُه في الناس؛ أي صيته[3]. فالسَّمْعُ: حَسُّ الأذن والأذن وما وقر فيها من شيء تسمعه[4]. والسَّمْع قوّة إدراك الأصوات ويعبّر به عن الجارحة والفهم والطاعة[5].

ورد لفظ السمع بصيغه واشتقاقاته مائة وخمساً وثمانين مرّة، على وجهين:

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص470.
(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص799.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص571.
(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص730.
(5) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص23.

أ - إدراك الأصوات: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان/ 2]، ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ﴾ [يوسف / 31].

ب - الإيمان بالقلب: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال/ 31]، ﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ [هود/ 20]، ﴿وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف/ 101].

فالسمع قوّة في الأذن قد تؤدي إلى الفهم وقد لا يوصل إليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم﴾ [الأحقاف/ 26]. وحاسة السمع لها أهميّة كبيرة لأنها تتلقّى المعلومات بجزئيّاتها المتغيّرة المتجدّدة، لذلك يعبّر عن الأذن والإفهام والطاعة وعن فعل السماع بالسمع؛ نحو قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة/ 7]، و[ق/ 37]، و[النساء/ 46]، و[الشعراء/ 212]، و[النمل/ 80]. وكلّ موضع أثبت فيه السمع للمؤمنين أو نفي عن الكافرين أو حثّ على تحريه فالقصد به إلى تصوّر المعنى والتفكُّر فيه، وإذا وصف الله بالسمع فالمراد به علمه بالمسموعات، وهو صفة ذاتيّة لله، والله -سبحانه وتعالى- منزّه عن الحواس والجارحة والآلة[1]. فوصف الله تعالى نفسه بأنه سميع ويسمع، وقرن اسمه السميع مع البصير والعليم كثيراً، مثل ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات/ 1]؛ أي يسمع لما تقولون يعلم ما تريدون[2].

تعطيل عمليّة إدراك الأصوات وصفت في القرآن إن ذكرت الأذن بالوقر، وإن ذكر السمع بالختم، والختم يكون بتعطيل الفهم لما يسمع كما في الآية: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال/ 21].

يعني فهمنا وهم لا يعملون بموجبه، وإذا لم يعملوا بموجبه فهم في حكم من لم يسمع[3].

---

(1) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص360.

(2) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج36، ص117.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص349.

وكلّ موضع أثبت الله تعالى فيه السمع للمؤمنين أو نفاه عن الكافرين أو حثّ على تحريه فالقصد به إلى تصوّر المعنى والتفكُّر فيه.

وكلّ نفي للسمع فهو نفي للاستجابة لا لإدراك الأصوات؛ لأن الثاني تسقط به الكلفة ولا مقام للحجيّة على المخاطب الأصم؛ لذا وصف الله تعالى من لا يستجيب له ولا لأنبيائه بالميت ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ﴾ [النمل/ 80] فكذلك لا تسمع الكفار المعاندين لعدم فهمهم للحقائق ومعرفتهم للصواب[1]؛ وذاك لفقدهم أسباب الهداية والنوايا الخالصة لإدراك الحقّ والعزم الصادق للبحث عنه وتطبيقه، "فالنبيّ لا يقدر أن يفهمهم لكونهم موتى في افتقادهم بسوء فعلهم القوّة العاقلة"[2]، المهتدية إلى الحقّ.

فالسمع أربعة أنواع[3]، هي:

أ - سمع الإدراك وهو متعلّق بالأصوات نحو ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة/ 1]، وهذا سمع علم الأصوات.

ب - سمع الفهم والعقل: وهو متعلّق بالمعاني ويتعدّى بنفسه؛ لأن مضمونه يتعدّى بنفسه، ﴿وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟﴾ [البقرة/ 104].

ت - سمع الإجابة: ويتعدّى باللام، "سمع الله لمن حمده".

ث - سمع القبول والانقياد: ويتعدّى بـ "من" و"اللام"، ﴿سَمَّـٰعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ [المائدة/ 41].

والسمع قوّة واحدة لها فعل واحد، ولهذا لا يضبط الإنسان في زمان واحد كلامين. والأذن محله ولا اختيار لها فيه، فالصوت من أيّ جانب كان يصل إليها ولا قدرة لها على تخصيص القوّة بإدراك بعض دون بعض، بخلاف قوّة البصر؛ إذ لها فيه شبه اختيار فهي تتحرك من جانب إلى آخر، وبخلاف الفؤاد أيضاً فإنّ له نوع اختيار يلتفت إلى ما يريد دون غيره. والله تعالى سميع

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص536.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص249.
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص496.

بلا صمخة ولا آذان، كما أنه بصير بلا حدقة ولا أجفان، فيسمع حفيف الطيور، ونداء الديدان في بطون الصخور، ودوي الحيتان في قعور البحور، ويرى في الليلة الظلماء تقلبات الهوام وهي تصور، فسبحانه.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - السمع يعبّر به تارة عن الأذن، وأخرى عمّا وقر فيها، وأخيرة عن الفهم والاستيعاب.

ب - كلّ موضع أثبت الله فيه السمع للمؤمنين ونفاه عن الكافرين القصد به تصوّر المعنى والتفكُّر فيه.

ت - سمع الإدراك متعلّق بالأصوات، وسمع الفهم متعلّق بالمعاني، وسمع الإجابة يتعدّى باللام، وسمع القبول والانقياد يتعدّى بـ"من" واللام.

ث - السمع قوّة واحدة لها فعل واحد وهو حسّ الأذن، من شأنها إدراك الصوت المحرّك للهواء الراكد في قعر صماخ الأذن عند وصوله إليه بسبب ما.

9 - مفهوم الإنصات

من نصت النون والصاد والتاء كلمة واحدة، تدلّ على السكوت وأنصَتَ لاستماع الحديث، ونَصَتَ يَنْصِت[1]. وأَنْصَتَ وانْتَصَتَ: سكت، وأَنْصَتَه: سكت واسْتَمَعَ لحديثه[2].

ورد اللفظ بصيغة الأمر مرّتين في القرآن الكريم، هما:

﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف/ 204]، ﴿فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف/ 29]. فآية الأحقاف فيها الأمر بالاستماع والإنصات، وهو عام على كلّ من سمع كتاب الله يتلى فإنه مأمور بالاستماع والإنصات إليه. فالفرق بين الاستماع والإنصات

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص562.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص160.

أنّ الإنصات في الظاهر بترك التحدّث أو الاشتغال بما يشغل عن استماعه، أمّا الاستماع بأن يلقي سمعه ويحضر قلبه ويتدبّر ما يستمع إليه، ومن لازم هذين الأمرين حين يتلى كتاب الله ينال خيراً كثيراً وعلماً غزيراً وإيماناً مستمراً متجدّداً؛ لهذا رتّب سبحانه حصول الرحمة عليهما[1]. فالانصات أخصّ من الاستماع، ويكون بتوجيه النفس والفكر والتركيز على شيء واحد للتدبّر فيه.

10 - مفهوم الصمم

من صمّ، الصاد والميم أصل يدلّ على تضامٍّ الشيء وزوال الخرق والسِّمْ. من ذلك الصَّمَم في الأذن، يقال صَمِمْت، وأنت تَصَمُّ صَمَماً، وربما قالوا صُمَّ بمعنى صَمَّ[2]. والصَّمم كذلك: انسداد الأذن وثقل السمع[3].

ورد لفظ الصم بصيغه خمس عشرة مرّة على وجهين:

أ - انسداد الأذن: ﴿مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ هَلْ﴾ [هود/ 24].

ب - ترك الإصغاء إلى الحقّ: ﴿وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُواْ وَصَمُّواْ ثُمَّ تَابَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ﴾ [المائدة/ 71].

فالصمم فقدان حاسة السمع وبه يوصف من لا يصغي إلى الحقّ ولا يقبله كما في آيات ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾ [البقرة/ 18، 171]. وغالباً ما جمع النفي لحاسة السمع؛ أي الصمم مع العمى؛ أي نفي حاسة البصر. فكلّ صمم في القرآن فهو عن سماع الإيمان، والقرآن خاصّة، والحقّ، إلا في [الإسراء/ 97]، و[هود/ 24].

11 - مفهوم الأذن

الهمزة والذال والنون أصلان متقاربان في المعنى متباعدان في اللفظ. أحدهما: أُذُنُ كلّ ذي أُذُن جارحة، والآخر: العِلم. وعنهما يتفرّع الباب كلّه،

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص391.
(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص4.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1130.

فأمّا التقارب فبالأذن يقع علم كلّ مسموع، وأمّا تفرّع الباب فالأُذُن معروفة مؤنّثة. ويقال للرجل السامع من كلّ أحد أُذُن، والأَذَن الاستماع. والأصل الآخر: العلم والإعلام. تقول العرب قد أَذِنْتُ بهذا الأمر؛ أي علمت. وآذَنَنِي فلان أعلمني والمصدر الإِذْن والإِيذَان. قال الخليل: ومن ذلك أَذِن لي في كذا. ومن الباب: الأذان وهو اسم التأذين[1].

ورد لفظ أذن مائة مرة وواحدة، في ثماني عشرة منها كانت بمعنى الأذن الجارحة، فكان على أربعة أوجه، هي:

أ - الجارحة: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ﴾ [المائدة/ 45]، ﴿وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف/ 179].

ب - السَّمَاع لكلّ أحد: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة/ 61].

ت - المناداة: ﴿قَالُوا۟ نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌۢ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف/ 44].

ث - العلم أو الأمر: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [غافر/ 38].

فالإِذْن أصله العلم والسَّمع؛ لأن الأذن يقع بها كلّ علم مسموع[2]. وقد جاء في القرآن بأكثر من صيغة دالاً على معنى الإعلام والإخبار، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ﴾ [التوبة/ 3]، وهذا إخبار بوجوب الإعلام بما ثبت والآذان عامّ للناس جميعهم من عاهد ومن لم يعاهد[3].

والإيذان: المأخوذ من الأذن إنما هو إيقاع الخَبَر في الأُذُن، والأُذُن استماع وعلم ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾ [التوبة/ 61]؛ أي يقبل كلّ ما بلغه. والأصل أنّ الأذن هي السامعة فقيل لكلّ من صدَّق بكلّ خَبَر يسمعه:

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص45.

(2) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص33.

(3) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج3، ص173.

أُذُن، ومنه يقال: آذنتك بالأمر فأَذِنْتَ، كما تقول: أعلمتك فعلمت. وإيذاؤهم النبيّ ﷺ كان بمعنى أنهم لا يبالون بما يقولون من الأذية للنبيّ، ويقولون إذا بلغه عنّا بعض ذلك جئنا نعتذر فيقبل منّا لأنه أذن؛ أي يقبل كلّ ما يقال له من غير تمييز بين صادق وكاذب[1].

أمّا الأذان والأذن: الإصغاء لِما يسمع ويحصل بوساطته كثير من العلم، حتى صار كالمبدأ فيه أمّا في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم/ 7]؛ أي عَلِم رَبُّك.

وتَفَعَّل بمعنى "فعل" أو "أفعل"، أمّا قوله: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأعراف/ 167]، فلا يقتصر على معنى الإعلام فقط وإنما بتجاوزه إلى معنى العزم، فأجري مجرى القسم ليكون الإعلام بما يُؤْذَن بفِعْله ممّا عزم الله تعالى عليه، والعازم على الأمر يُحدِّث به نفسه و"تأذن ربُّك" مثل عَلِم الله وشهد الله. لذلك أُجيبَ بما يُجاب به القَسَمُ وهو قوله: "ليبعثن"[2].

أمّا ما ورد من اشتقاقات هذه المادّة في غير هذا المعنى أو ما قاربه في المدلول فله وجوه في التفسير. وأحد الوجوه الأذن الجارحة، وشبه به من حيث الحلقة أذن القدرة وغيرها، ويستعار لمن كثر استماعه وقوله لما يسمع[3].

وقوله: ﴿وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام/ 25]، و[الإسراء/ 46]، و[الكهف/ 57]، إشارة إلى جهلهم لا إلى عدم سمعهم، فليسوا بصم معطّلين عن إدراك الأصوات، بل هم معطلين عن الاستجابة لما يسمعون. فكانوا في مقام من عطل سمعه، فهو أصم؛ لأن الغاية من أداة الأذن وفعل السمع قد تعطّلت فصار حكمهم حكم البهائم لا تسمع إلا ما يعينها على العيش الحيوانيّ والحياة الماديّة لا الروحانيّة.

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص319.

(2) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص127.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص23.

فالأذن محبس الأصوات جميعها وقد خلقت غضروفيّة لأنها لو خلقت لحميّة أو غشائيّة لم يحفظ شكل التقعير والتعميق والتعريج فيها، فسبحان من أسمع بعظم كما أبصر بشحم وأنطق بلحم[1]. وكلّ تعطيل في القرآن للأذن إنما هو عمّا ينفعها لا لعملها الأصليّ وهو السمع، كقوله تعال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ۖ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ [الأعراف/ 25]؛ أي: ومن هؤلاء المشركين قوم يحملهم في بعض الأوقات بعض الدواعي إلى الاستماع لما تقول، ولكنه استماع خال من قصد الحقّ واتباعه، لهذا لا ينتفعون بذلك الاستماع لعدم إرادتهم للخير، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾؛ أي أغطية وأغشية لئلا يفقهوا كلام الله. فصان كلامه عن أمثال هؤلاء "وفي آذانهم"، جعلنا "وقراً"؛ أي صمماً فلا يستمعون ما ينفعهم[2].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - أصل الأذن العلم والسمع؛ لأن الأذن يقع بها علم كلّ مسموع.

ب - الأذن محبس الصوت جميعها، ويستعار لمن كثر سمعه من غير تمييز.

ت - المراد من كلّ صمم للأذن في القرآن عدم الانتفاع بما يسمع من الوحي وترك الاستجابة.

12 - مفهوم البصر

الباء والصاد والراء أصلان أحدهما العلم بالشيء، يقال هو بَصِيّر به. والبصيرة: البرهان. وأصل ذلك كلّه وضوح الشيء.

ويقال بَصُرْتُ بالشيء إذا صرت به بَصيراً عالماً وأبْصرتُه إذا رأيته. أمّا الأصل الآخر فبُصْرُ الشيء غلَظُه. ومنه البَصْرُ: وهو أن يضمّ أديم إلى أديم، يخاطان كما تخاط حاشية الثوب وهو كذا القطع. أمّا البَصْرَة فالحجارة الرخوة[3].

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص72.

(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص232.

(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص133.

فالبَصَرُ حس العين ومن القلب: نظره وخاطره. وتَبَصَّره: نظر هل يبصر، والبَصِيرَة عقيدة القلب والفطنة والحجة. وبَصَّرَهُ تَبْصِيراً: عرفه وأوضحه واسْتَبْصَرَ: استبان، والتَّبَصُر: التأمل والتَّعَرُّف[1].

وأصل التَبْصِير التقطيع، والمُبْصِرَة: المضيئة الواضحة، كما أنّ البصيرة هي تكامل العلم والمعرفة بالشيء[2].

ورد لفظ البصر بصيغه مائة وخمسين مرّة في القرآن الكريم؛ حيث ورد مصدراً وفعلاً بكلّ تصاريفه، وكان على أربعة أوجه[3]، هي:

أ - بصر القلب: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس/ 43].

ب - بصر العين: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان/ 2]، ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً﴾ [الأحقاف/ 26].

ت - الحجة: ﴿وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا﴾ [طه/ 125]؛ أي عليماً بالحجة مبصراً لها.

ث - الاعتبار: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات/ 21]؛ إبصار اعتبار.

ونضيف وجها وهو:

علم المرئيات: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصّلت/ 40]، فالبصير من بصر بالشيء بصارة من باب ظرف يتعدّى فعله بالباء، كما في قوله: ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا۟ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى﴾ [طه/ 96]؛ أي علمت ما لم يعلموا[4]، والبصيرة في اللغة على أضرب[5]:

---

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص350.

(2) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص592.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص70.

(4) ابن المثنى، أبو عبيدة معمر. **مجاز القرآن**، القاهرة: دار السعادة، ط1، 1954م، ج3، ص26.

(5) الجوزيّ، **نزهة الأعين النواظر**، مرجع سابق، ج1، ص103.

أ - العليم الخبير بالشيء كقولهم: فلان بصير بالطب، ولم يرد بهذا المعنى في القرآن إلا مختصّاً بالله تعالى في اثنتين وأربعين آية، اقترن بأسماء وصفات أخرى، هي:

- السميع: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء/ 1]، وغالباً يتأخّر عن السميع كلما اقترنا.
- الخبير: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾ [فاطر/ 31]، وكان ذلك متعلقاً بالأعمال.
- الأعمال: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة/ 365]، و[آل عمران/ 156]، و[الأنفال/ 72]، و[الحديد/ 4]، و[الممتحنة/ 3]، و[التغابن/ 2]. فالسمع ربط بالأقوال، والبصر ربط بالأفعال الظاهرة والباطنة، لكن الباطنة غالباً ربطت بالعليم والخبير كما في آية: ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾ [الإسراء/ 17]، خبيراً بالبواطن بصيراً بالظواهر.

ب - أن يكون من نعوت المبالغة في أنّ المبصرات لا تخفى عليه.

ت - بمعنى مبصر للأشياء المبصرة مدرك لها أو جاعل الأشياء المبصرة ذوات إبصار، فيقال الله بصير

لعباده؛ أي جاعل عباده مبصرين للأشياء مدركين لها.

والأخيرين ليس من بصر بمعنى علم من باب ظرف وإنما مأخوذ من البصر بمعنى حاسة النظر سواء كان بالعين أم بالقلب[1].

وأكثر ما جاء من المادّة في القرآن بمعنى العلم هو لفظ البصير موصوفاً به الله تعالى ذكره[2]. كما وصف الإنسان بأنه بصير ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة/ 14]، بالمعنى الذهنيّ وهو الفطنة التي تمنع من الغفلة[3].

---

(1) البلخيّ، **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص25.

(2) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص486.

(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص199.

وبين البصرين فروق، فالأول صفة ذاتيّة لله واسم من أسمائه تعالى، وهذه الصفة ينكشف بها كمال نعوت المبصرات، وبها تظهر الأسرار والخفيّات، هذا لا يعني أنّ لله حاسة أو جارحة فليس كمثله شيء. والبصير كصفة للإنسان فعيل بمعنى فاعل من البصر حقيقة في حاسة العين متعلّق بالظاهر دون الباطن. كما أنّ البصر يقال للقوّة التي في القلب المتعلّقة بالإدراك، لكن لا يكاد يقال للجارحة بصيرة، وإنما القوّة الإدراكيّة. وقلما يقال بصرت في الحاسة إذا لم تضامه رؤية القلب[1].

كما ورد لفظ الباصرة وهو الجارحة الناظرة، ويقال رأيته لمحاً باصراً؛ أي ناظراً بتحديق كما في الآية ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس/ 67]، ﴿فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء/ 12]؛ أي مضيئة للأبصار، وقيل معناه صار أهله بصراء نحو قولهم رجل مخبث ومضعف؛ أي أهله خبثاء وضعفاء. فالله تعالى جعل النهار مبصراً؛ أي مضيئاً تبصرون فيه وإنما أضاف الإبصار إليه؛ لأنه قد فَهِم السامع المقصود؛ إذ إنّ النهار لا يبصر وإنما هو ظرف يفعل فيه غيره[2]. وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا۟ مُسْتَبْصِرِينَ﴾ [العنكبوت/ 38]؛ أي طالبين للبصيرة، كما يصحّ أن يستعار الاستبصار للأبصار، ﴿وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [ق/ 8]؛ أي تبصيراً وتبياناً، فيقال بصرته تبصيراً وتبصرة، كلّها حول إدراك العين، قد يزاد عليها القوّة الباصرة أو البصيرة وهي قوّة القلب المدركة للمعقولات عند الإنسان.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - البصر هو القوّة الموجودة في العين المدركة للصور.

ب - البصيرة هي القوّة القلبيّة المدركة للمعقولات.

ت - لا يكاد يقال للجارحة بصيرة، وقلما يقال "بصرت" في الحاسة إذا لم تضامه رؤية القلب.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص59.

(2) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص631.

ث - الاستبصار هو العلم بعد التأمل، يسبقه التبيين ويليه الإحاطة.

ج - التبصّر هو التأمل والتعرّف، والبصيرة تكامل العلم والمعرفة بالشيء.

13 - مفهوم الرؤية

من رأي الراء والهمزة والياء أصل يدلّ على نظر وإبصار بعين، أو بصيرة؛ فالرأي: ما يراه الإنسان في الأمر وجمعه الآراء، والرّئْيُ: ما رأت العين من حال حسنة، والعرب تقول: رَيْتُهُ في معنى رَأَيْتُه. وتراءى: القوم إذا رأى بعضهم بعضاً[1]. والرؤية: النظر بالعين وبالقلب. ورأيتُه رُؤْية ورَأْياً، راءة، رَأْيَةً، رِئْياناً، ارْتَأَيتُه، واستَرْأَيتُه[2]. والرُّؤْيَا ما رأيته في منامك. ورَأَيْتُه من الرؤية الحسيّة تتعدّى إلى مفعول بمعنى: أبصرته، وتأتي بمعنى: الظنّ والعِلْم فتتعدّى إلى مفعولين. فتقول في الظنّ: رأيت زيداً خارجاً؛ أي: ظننت زيداً خارجاً، فزيد متيقن، والشكّ إنما اعترض في خروجه[3]. وبمعنى العلم: رأيت زيداً منطلقاً فيكون العلم قد تجدد بانطلاقه وكل من "علم" و"رأى" يتبادلان دلالتهما ويستعمل أحدهما في الدَّلالة على الآخر إلا أنّ الرؤية لا تكون إلا لموجود[4]. أريْتَكَ: كلمة تقولها العرب عند الاستخبار بمعنى أخبرني[5]. كما أنّ الرأي هو الفكرة والاعتقاد اسم لا مصدر والجمع آراء وهو يتعدّى إلى مفعولين.

ورد لفظ الرأي بصيغه واشتقاقاته ثلاثمائة وتسعٍ وعشرين مرّة في القرآن الكريم على ستة أوجه[6]، هي:

أ - العلم: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ﴾ [سبأ/ 6]، ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ [البقرة/ 128]، ﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ كَانَتَا رَتۡقٗا فَفَتَقۡنَٰهُمَاۖ﴾ [الأنبياء/ 30].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص503.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1385.

(3) ابن فارس، أحمد. **مجمل اللّغة**، بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1984م، ج3، ص413.

(4) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص9.

(5) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج10، ص321.

(6) الجوزيّ، **نزهة الأعين النواظر**، مرجع سابق، ج1، ص304.

ب – المعاينة: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون/ 4].

ت – النظر: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النساء/ 51]؛ أي ألم تنظر مبصراً بعينك.

ث – الخبر: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة/ 358]؛ أي لم تُخْبَر.

ج – العبرة: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ﴾ [النحل/ 79]؛ أي أولم يعتبروا بالتأمل.

د – السمع: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [الأنعام/ 68].

أصل الرؤية النظر بالعين والقلب، والرأي مصدر رأى الشيء يراه رأياً ورؤية، ويفرق بينهما أنّ رأى البصريّة تنصب مفعولاً واحداً ورأى القلبيّة تنصب مفعولين[1]. والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالّها: فالرؤيا في النوم، والرؤية في اليقظة وهي الإبصار، والرأي لما يعلم بالقلب ولا يُرى بالعين[2].

غير أنه ورد في القرآن "رأي" بمعنى الرؤية في الآية ﴿فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران/ 13].

وجاء رأى بمعنى أبصر في آيات منها ﴿إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا﴾ [طه/ 10]. كما ورد مضارعاً مرتين: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة/ 165]، فالرؤية الأولى علميّة فكريّة والثانية بصريّة والمعنى لو يعلم المشركون في الدنيا سوء حالهم حين يشاهدون عذاب الآخرة لأيقنوا أنّ القوّة في الدنيا والآخرة لله وحده[3].

---

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص90.

(2) ابن قيم الجوزيّة، شمس الدين محمّد. **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق: أبو عبيدة أحمد مشهور بن حسن آل سلمان. الدمّام: دار ابن الجوزيّ، ط1، 1998م، ج1، ص66.

(3) المحليّ، جلال الدين محمّد بن أحمد، والسيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تفسير الإمامين الجلالين**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1984م، ص12.

ووردت ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ إحدى وثلاثين مرّة في القرآن الكريم بمعنى رؤية القلب؛ أي العلم وهو بمعنى الإدراك كذلك، من هذه المادة جاء: أرأيتَكَ للاستخبار عن حال المخاطب بمعنى أرأيتك نفسك؟ ما حالُك؟ ما أمْرُكَ؟ في الإسراء ﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء/ 62]، ومثله في [الأنعام/ 40].

والرؤية أضرب بحسب قوى النفس:[1]

أ - بالحاسة وما يجري مجراها نحو ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام/ 75].

ب - ما يجري مجرى الرؤية الحاسة ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة/ 105] والحاسة لا تصح على الله تعالى.

ت - الوهم والتخيّل نحو ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [الأنعام/ 27].

ث - بالتفكُّر ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [الأنفال/ 48] وقد يصح الرؤية البصريّة.

ج - بالعقل ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ [النجم/ 11].

فالرأي اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة ظنّ[2]. والروية والتروية التفكُّر في الشيء والإمالة بين خواطر النفس في تحصيل الرأي، والمرتئي والمرُوِّي المتفكّر، وإذا عُدِّي بإلى اقتضى معنى النظر المُؤَدِّي إلى الاعتبار، أمّا الرؤيا فما يرى في المنام، وهو فعلى. وقد يخفف فيه الهمزة فيقال بالواو، وقد وردت في آيات، منها: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف/ 36]، ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء/ 60].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الرأي هو إحالة الخاطر في المقدّمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب.

ب - الرأي اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة ظنّ.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص189.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص480.

ت – ما يرى في المنام يسمى رؤيا، وما في القلب رأي، وبالعين الرؤية.

ث – الرؤية الحسيّة يتعدّى الفعل إلى مفعول واحد، أمّا القلبيّة العقليّة فيتعدّى إلى مفعولين.

ج – الرؤية مع الإحاطة تسمّى إدراكاً.

14 – مفهوم النظر

النون والظاء والراء أصل صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد، وهو تأمل الشيء ومعاينته ثمّ يُستعار ويُتَّسع فيه، فيقال: نظرت إلى الشيء أنظر إليه إذا عاينته، ويقولون: نَظَرتُه، أي انتظرته وهو ذلك القياس كأنه ينظر إلى الوقت الذي يأتي فيه، وهذا نظير هذا، من هذا القياس؛ أي أنه إذا نُظِرَ إليه وإلى نَظِيرِهِ كانا سواء[1]. والنَاظُر: العين أو النقطة السوداء في العين أو البصر نفسه، والنَاظران: عرقان على حرْفَي الأنف. والنَّظَرُ: محركة الفكر في الشيء تُقَدِّره وتقِيسُه؛ والتَّكهُّن والحكم بين القوم، والنُّظُورُ: من لا يغفل النظر على من أهمَّه[2]. ونظر إلى الشيء: أبصره، ونظر في الأمر تفكّر فيه، وأحاطه حفظاً وتأملاً[3].

ورد لفظ نظر بصيغه واشتقاقاته مائة وتسع وثلاثين مرّة على أربعة أوجه[4]، هي:

أ – الرحمة: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ لَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ وَلَا هُمۡ يُنظَرُونَ﴾ [آل عمران/ 88].

ب – الانتظار: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيۡحَةٗ وَٰحِدَةٗ تَأۡخُذُهُمۡ وَهُمۡ يَخِصِّمُونَ﴾ [يس/ 49].

ت – الاعتبار: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾ [الغاشية/ 17].

ث – الرؤية: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ [القيامة/ 22-23].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص567.

(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص484.

(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص57.

(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص459.

فالنظر هو الإقبال على الشيء بالبصر، ومن ذلك النظر بالقلب؛ لأنه إقبال على الشيء بالقلب. والانتظار: الإقبال على الشيء بالتوقّع له.

والرؤية وإدراك المرئيّ والنظر إنما هو الإقبال بالبصر نحو المرئيّ، ولذلك قد تنظر إلى الشيء ولا تراه، وقد تنظر إليه وتتأمله كأنك تفحصه بنظرك من البصر أو البصيرة.

وأكثر ما جاء من مادّته في القرآن "البصر والبصيرة" لأنه يؤدي إلى التفكُّر والتدبُّر[1]. لكن ورد في مادّته معان أخرى كالانتظار والأنظار ﴿قُلِ ٱنتَظِرُوٓاْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ [الأنعام/ 108]. ومن النظر بالبصر قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾ [الغاشية/ 17]. وجاء معنى النظر بالبصيرة في آيات كثيرة، منها: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ﴾ [العنكبوت/ 30]، ﴿فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران/ 137]، و[الأنعام/ 11] و[يونس/ 101]. وهو هنا تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، قد يراد به التأمل والفحص وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص وهو الرَّويّة[2].

فالفكر حركة النفس نحو المبادئ والرجوع عنها على المطالب، والنظر ملاحظة المعلومات الواقعة في ضمن تلك الحركة[3]. فالنظر هو تقليب الحدقة نحو المرئيّ التماساً لرؤيته، ولما كانت الرؤية من توابع النظر ولوازمه غالباً أجري لفظ النظر على الرؤية على سبيل إطلاق اسم السبب المسبب. وقيل هو ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدّي إلى استعلام ما ليس معلوماً. وقيل هو حركة القلب لطلب علم عن علم.

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - النظر تقليب الحدقة نحو المرئيّ التماساً لرؤيته، والرؤية من توابعه.

---

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص599.

(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص499.

(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص904.

ب - النظر تقليب الفكر في أمور معلومة على وجه يؤدّي إلى استعلام ما ليس معلوماً.

ت - حركة القلب لطلب علم عن علم.

ث - النظر ملاحظة حركة النفس نحو المبادئ ورجوعها إلى المطالب.

15 - مفهوم المشاهدة

من شهد، الشين والهاء والدال أصل يدلّ على حضور وعلم وإعلام، لا يخرج شيء من فروعه على الذي ذكرناه، من ذلك الشهادة، يجمع الأصول التي ذكرناها من الحضور والعلم والإعلام، يقال شهِد يشهد شهادة، والمشهد: محضر الناس.

ومن الباب: الشُّهود: جمع الشاهد، وهو الماء الذي يخرج على لرأس الصبي إذا وُلد. والشاهد: اللسان والملَك. وشهِد: بيَّن وأعلم لمن الحقّ وعلى من هو[1]. والشَّهيد: الشاهد، والأمين في شهادة، والذي لا يغيب عن علمه شيء، والقتيل في سبيل الله لأن ملائكة الرحمة تشهده أو تشهد له[2]، والشهادة: الخبر القاطع[3].

ورد لفظ شهد بصيغة واشتقاقاته مائة وستين مرة على سبعة أوجه[4]، هي:

أ - الشهيد بالبلاغ: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء/ 41].

ب - الملك الحافظ: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق/ 21].

ت - أمّة محمّد ﷺ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة/ 143].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص621.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص392.
(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص10.
(4) الجوزيّ، **نزهة الأعين النواظر**، مرجع سابق، ج1، ص355.

ث - القتيل في سبيل الله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾ [النساء/ 69].

ج - الحاضر: ﴿فَإِنۡ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَالَ قَدۡ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ إِذۡ لَمۡ أَكُن مَّعَهُمۡ شَهِيدٗا﴾ [النساء/ 72].

ح - الشاهد المبين للحقّ: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق/ 2].

خ - الشركاء: ﴿وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة/ 23].

وأصل الشهادة في اللغة من الحضور والشهود، والمشاهدة: المعاينة كقوله تعالى: ﴿وَهُمۡ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ شُهُودٞ﴾ [البروج/ 7]؛ أي حضور[1].

وتكون الشهادة إمّا بالبصر أو البصيرة، فهي خبر قاطع يؤدي معنى الإقرار والحجة مع وجُود العلم بذلك، والشاهد الذي يبيّن ما علِمه. والشهادة قول صادر عن علم بمشاهدة بصر أو بصيرة[2]. ومنه التشهد وهو التحيّات المقروءة في الصلاة بقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ محمّدا رسول الله، والشهيد هو المحتضر؛ سمّي بذلك لحضور الملائكة إياه. والشهيد بمعنى الشاهد هو المتفهّم لِما يخبر به عنهم شاهد له بقلبه غير غافل ولا ساهٍ[3].

ومعنى شهادة الله بما أنزل إلى النبيّ إثبات لصحته بإظهار المعجزات كما ثبتت الدعاوي بالبينات. وجاءت الشهادة بمعنى العلم ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ [آل عمران/ 18] و[آل عمران/ 70] و[البقرة/ 84] و[الحشر/ 11].

والفرق بين الشاهد والمشاهد للشيء هو المدرك له رؤية فهو يتطلّب إدراكاً بحاسة والشاهد لا يقتضي ذلك[4]، والشاهد غير الحاضر؛ لأن الشاهد يلزمه العلم بما يشهد عليه على غير الحاضر. وفي قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص132.
(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص354.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص369.
(4) العسكريّ، **الفروق اللغوية**، مرجع سابق، ص76.

وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [التوبة/ 94]، و[التوبة/ 105]، و[الرعد/ 9]، و[المؤمنون/ 92]، و[السجدة/ 6]، [الزمر/ 46]، و[الحشر/ 22]، و[الجمعة/ 8] و[التغابن/ 18]؛ أي العالم بما غاب وما حضر[1].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - الشهادة بيان الحقّ والخبر القاطع والإفراد مع العلم والثبات المتين.

ب - الشاهد غير الحاضر؛ لأن الشاهد ملزم باليقين على ما يشهد.

ت - عالم الشهادة هو العالم بالمعلوم حضوراً، فكلّ ما حضرك فهو مشهود.

16 - مفهوم العمى

العين والميم وحرف العلّة أصل واحد يدلّ على ستر وتغطية. العمى: ذهاب البصر من العينين كلتيهما، والفعل منه عَمِيّ يَعْمَى عَمّى. ورجل أَعْمى، وامرأة عَمْيَاء، ولا يقع هذا على العين الواحدة. ورجل عَم إذا كان أعمى القلب، وقوم عمون. ويقولون في هذا المعنى: ما أعماه، ولا يقولون ذلك في عمى البصر.

قال الخليل: لأنه قبيح أن تقول للمشار إليه: ما أعماه، والمخاطب قد شاركك في معرفة عماه. ومن الباب العُمَيّة: الضلالة، وكذلك العِمَيَّة، والعَمَاية: الغواية وهي اللجاجة. وعَمَتْ: يدلّ على التباس الشيء والتوائه[2]. وعَمَّى: ذهب بصره كُلُّهُ، وعَمَّاهُ تَعْمِيَةً: صَيَّره أَعْمَى، كما أنّ العمى: ذهاب بصيرة القلب[3].

ورد لفظ عمى بصيغه واشتقاقاته ثلاثاً وثلاثين مرّة في القرآن الكريم على ثلاثة أوجه[4]، هي:

---

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص174.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص173.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1314.

(4) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص333.

أ - عمى القلب: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46]، ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة/ 171]، ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ [فاطر/ 19].

ب - عمى البصر: ﴿أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس/ 2]، ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ﴾ [النور/ 61].

ت - أعمى عن الحجة: ﴿فَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء/ 72].

فالعمى يقال في افتقاد البصر والبصيرة، ويقال في الأول أعْمَى، وفي الثاني أعْمَى وعَمٍ، وعلى الأول قوله: ﴿أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس/ 2]، وعلى الثاني ما ورد في ذم العمى في القرآن نحو قوله: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾ [البقرة/ 18، 171][1].

وفي قوله تعالى: ﴿فَعَمُوا۟ وَصَمُّوا۟ ثُمَّ تَابَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا۟ وَصَمُّوا۟ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ [المائدة/ 71]. فلم يعد افتقاد البصر في جنب افتقاد البصيرة عمى، قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46]، وقوله: ﴿وَمَن كَانَ فِى هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء/ 72]، فالأوّل اسم الفاعل،

والثاني قيل هو مثله وقيل هو "أفعل من كذا الذي" للتفضيل؛ لأن ذلك من فقدان البصيرة، ويصح أن يقال فيه "ما أفعله وهو؟ أفعل من كذا" ومنهم من حمل العمى الأول على البصيرة والثاني على البصر[2]. أمّا قوله: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَنۢبَآءُ يَوْمَئِذٍ﴾ [القصص/ 66]، ﴿فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾ [هود/ 38]؛ أي اشتبه عليهم حتى التبس الأمر عليهم وضلّوا. قال المفسرون: فخفيت عليهم الحجج، وقال ابن قتيبة: عموا عنها من شدّة الهول، فلم يجيبوا[3]. فالعَمَه هو التحير والتردّد بحيث لا يدري أين يتوجه وهو في

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص351.
(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص438.
(3) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. **زاد الميسر**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط. 3، 1404، ج6، ص236.

البصيرة كالعمى في البصر. وقيل العمى عام في البصر والرأي، والعمه في الرأي خاصّة[1].

نخلص إلى نقاط جامعة لما سلف:

أ - العمى يقال في البصر والبصيرة.

ب - كلّ ذم في القرآن الكريم للعمى هو لعمى القلب والبصيرة.

ت - التعمية والعمه، التحيُّر والتردّد بحيث لا يُدرى الحقّ أو الوجهة.

ث - العمى عامّ في البصر والرأي، والعمه في الرأي خاصّة.

17 - مفهوم العين

العين والياء والنون أصل واحد، يدلّ على عضو به يبصر وينظر. ثمّ يشتقّ منه والأمر في جميعه ما ذكرنا. قال الخليل: العَيْنُ الناظرة لكلّ ذي بصر، وتجمع على أعيُن وعُيُون وأَعْيَان، ومن الباب: العَيْنُ الذي تبعثه يتجسس الخبر، والجارية النابعة من عيون الماء، والسحاب ما جاء من قِبَلِ القبلة[2].

وأهل البلد وأهل الدار والإصابة بالعين والحاضر من كلّ شيء وحقيقة القبلة، والدينار والذهب وذات الشيء والعتيد من المال. ولقيته أول عَيْن: أول شيء، ولقيته عِيَاناً: معاينة لم يشكّ في رؤيته إياه. والعِينُ بالكسر: بقر الوحش، والأَعْيَنُ: ثوره[3].

ورد لفظ العين بصيغه خمساً وستين مرّة على ثلاثة أوجه، هي:

أ - الجارحة: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران/ 13]، ﴿وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ﴾ [يوسف/ 84].

ب - منبع الماء: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة/ 60].

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص653.

(2) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص305.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1318.

ت – الحفظ والرعاية: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه/ 39].

فالعين تطلق على الجارحة أداة الإبصار، ويستعار منها معانٍ موجودة فيها؛ لذا وردت في مراعاة الشيء وحفظه مع المراقبة ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور/ 45]؛ أي بحيث نراك ونحفظك ونرعاك. ويقال للمنبع المائيّ عيناً تشبيهاً بها لِما فيها من ماء، ومن عين الماء اشتق ﴿بِمَآءٍ مَّعِينٍ﴾ [الملك/ 30]؛ أي ظاهر للعيون بصائره. كما تطلق على الباصرة ﴿وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة/ 45]، وهي الحدقة المركّبة من مجموع طبقات تسع محيط بعضها ببعض وهي الطبقة المشيميّة والصلبيّة والشبكيّة والزجاجيّة والجلديّة والبيضيّة والعنكبوتيّة والعنبيّة والقرنيّة[1].

وفي قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه/ 39]، و"واصنع الفلك بأعيننا﴾ [هود/ 37]، الأولى ورد فيها إظهار أمر كان خفياً وإبداء ما كان مكتوماً فجيء بعلى؛ لأن الاستعلاء ظهور وإبداء بخلاف، أمّا الآية الثانية لم يرد فيها إبداء شيء ولا إظهاره بعد كتم. والفرق بين المقامين إفراداً وجمعاً يظهر من اختصاص ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾ [طه/ 41]، في حقّ موسى عليه السلام فهذا الاختصاص مقتضاه؛ أي أجريت عليك صنائعي ونعمي وحسن عوائدي وتربيتي لتكون لنفسي حبيباً مختصّاً[2].

خاتمة:

مما استقر لدينا من نتائج بحث مفردات ومفاهيم العقل أنه سمّي عقلاً لخاصية المنع فيه، لأن الإنسان بطبعه خلق متفلتا عجولا، طباعه ميالة للشهوات أكثر، فيكبحه العقل عما يضرّ، ويكبح تفلته وامتناعه عن الخيرات. فيحثُّ صاحبه أن يكون أوّل فاعل لِما يؤمر به، وأوّل تارك لما ينهى عنه، وإلا وُصم بقلة العقل والجهل.

ومن أدلة أنّ العقل صفة أكثر منه مصدراً في القرآن، هو نفيه عن قوم؛

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص643.

(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص478.

لانتفاء أداء الغاية الوجودية له؛ وليس لانتفاء الدور الوجودي، أي إنه لا يمنعهم عن القبائح، ولا يردعهم عن الفواحش، ولا يمنعهم عن سفاسف الأمور.

ونفي العقل في القرآن نفي للكمال لا للوجود، فلا يعني انتفاؤه تكوينا جسميا، إذ لو صحّ لسقط التكليف؛ لأنه مناطه، بل النفي يقع على درجة الاستجابة والامتثال، فهم يفهمون عن الله ورسوله؛ لكن لا يستجيبون.

لذا نجد أنّ العلم يعبّر عنه بالعقل؛ وليس كلّ عاقل عالِماً. فالمراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتمّ للإنسان مع سلامة فطرته.

والتحقيق أن اسم العقل يطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ:

الأول: الوصف الذي يفارق به الإنسان سائر البهائم.

الثاني: ما وضع في الطباع من العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب.

الرابع: قوّة غريزيّة تقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة الخاطئة.

والقلب يطلق بدلالة عامة على العقل والرأي وسرعة الخواطر والتلوّن في الأحوال. ومن تقاليبه القبول والقابليّة، وهو رئيس البدن المعوّل عليه في صلاحه وفساده، وهو أعظم الأشياء الموصوفة بالسعة من جانب الحقّ.

خاتمة الباب

تمّ في هذا الباب تحريرُ أهم المفاهيم المفتاحية التي قدَّرنا استجلاءها من آي القرآن، باستقراء لجميع مواردها فيه، ومحاولة استنطاق المفردات بدلالتها الاستعمالية القرآنية، للاستفاد من مفاهيم معرفية بها.

وتجلى الإعجاز الدلالي للغة العرب بأن كان لكل مرتبة إدراكية مسمى ومفهوما، ولكل فعل للقلب أو حالة معرفية أو هيئة أو قوة تصريف من وجه، واستعمال بأوجه.

وبرز الإعجاز القرآني في نقل بعض المصطلحات من دلالات لغوية إلى مقامات استعمالية؛ تفتح الباب لبعث روح الاصطلاح بناء على الجذر اللغوي.

من نتائج الباب:

- المعرفة هي: المدركات المحصّلة عن طريق الخبر أو العقل أو الحسّ، وخلافها: الإنكار والكفر والجحود والكذب.
- الإدراك هو: كمال يحصل به مزيد كشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل والبرهان، أو الخبر والنقل.
- الصّدق هو: الإخبار عن مُخْبَرٍ كما هو في الواقع، مع العلم بأنه كذلك، ومطابقة الضمير له.
- اليقين هو: التحقق وإزالة الشكّ، والإدراك الواثق.
- الوحي كشف شهوديّ متضمّن لكشف معنويّ؛ لأنه يحصل بشهود الملك، وسماع كلامه من خواص النبوّة.

- العقل نور روحانيّ في القلب يمثّل قوّة الإدراك للتمييز والفهم، وجميع صيغه في القرآن فعليّة، ويطلق على العلم المستفاد، وعلى القوّة المحملة للعلم، وكلّ ذمّ له فهو للعلم المستفاد، وكلّ رفع للتكليف فهو للقوّة المحملة للعلم.
- الإحساس هو أول مراتب العلم المرتبط بالحواسّ الخمس، وهو إدراك الشيء مكتنفاً بالعوارض الغريبة واللواحق الماديّة، ويكون للظاهر بالمشاهدات، وللباطن بالوجدان، والمدرك هو النفس.
- السمع يعبّر به تارة عن الأذن، وأخرى عمّا وقر فيها، وثالثة عن الفهم والاستيعاب، ونفيه نفي لتصوّر المعنى أو التفكُّر فيه أو الاستجاب.
- البصيرة هي القوّة القلبيّة المدركة للمعقولات، والاستبصار هو العلم بعد التأمل، يسبقه التبيين ويليه الإحاطة، والتبصّر: تأمل وتعرّف، والبصيرة تكامل العلم والمعرفة بالشيء.

بعد سبر وتقسيم المفاهيم المعرفية؛ نمر لبحث القضايا المعرفية التي ستناقش في أبواب المعرفة مع البناء على ما تم تأصيله مرجعا لضبط الاصطلاح، وسيتم في الباب التالي.

الباب الثاني

العلم والمعرفة في القرآن الكريم

أُلِّفَ في المعرفة والعلم كثير، وسطر في ذلك المؤلفون عدداً من الكتب، غير أنّ ما يهمنا هنا ما كان يسير على هدى من القرآن الكريم، وهؤلاء كانت الفكرة الرئيسة عندهم - واحتفت بها صفحات ما خطوا-؛ أنَّ القرآن الكريم احتفى بالإدراك والمعرفة والعلم والتدبُّر والتفكير والنظر، بكونها وظائف مميّزة للإنسان عن غيره من الحيوان.

وجاء هذا الاحتفاء في صور كثيرة، منها: الحديث المستفيض، والاستجاشة الملزمة للإنسان؛ كيما يمارس تلك الوظائف الإدراكية، والتحذير من تعطيلها، والتذكير بحال من انحرفوا عن الغاية الوجودية لطرق المعرفة.

وقد ورد تفصيل قرآنيّ لوسائل هذا الإدراك وتعدادها، ووضع معالم وحدود لها، وبيان ما لا يقدر الإنسان الوصول إليه لتحديد قدراته، وإرشاده لما يطيق عقله وإدراك البحث فيه، ومقدار قدراته في التعمق.

وهنا نحاول الفصل بين المعاني لتحديد الدلالات الاصطلاحيّة لكلّ لفظ ورد في القرآن، وأهم ما نبحث فيه قضية "المعرفة"، وقضية "العلم".

فقد ورد كلا اللفظين في القرآن الكريم، وكان لكلّ واحد استعمالات لم تكن للآخر؛ لذا نحاول الغوص في الحقيقة اللغويّة والقرآنية للفظين، لبيان مفهوم كلّ واحد، والبحث في القضايا المعرفية المتعلقة بكل مفهوم، في محاولة للتأصيل من فهم سياق النصوص القرآنية.

يتضمن هذا الباب فصلين، الأول موضوعه: المعرفة في القرآن الكريم،

وفيه: أولاً: تعريف المعرفة، ثم نبحث ثانياً: طبيعة المعرفة، يتلوها بيان ميدان المعرفة، وأخيرا نسرد ضوابط المعرفة في القرآن الكريم.

أما الفصل الثاني ففيه الكلام عن: العلم في القرآن الكريم، وفيه: أوّلاً: تعريف العلم وأقسامه، ثم ثانيا بيان مراتب العلم وضوابط، ثم نتكلم عن النظرة الشاملة للعلم في القرآن الكريم. وأخيرا نوضح أنواع العلوم.

ومباحث هذا الباب موصولة بمباحث الباب الأول، لأن المفاهيم المفتاحية ستكون الأساس الذي نبني به بعض القضايا المعرفية المطروحة للنقاش في ذا الباب.

الفصل الأول

المعرفة في القرآن الكريم

تمهيد:

ورد لفظ المعرفة في القرآن الكريم بسمات خاصّة جعلت له مفهوماً قرآنياً يمايزه عن غيره، وكيما يتضح هذا؛ يتلمس المعنى اللغويّ أولاً، ثمّ استعمالاته لدى أهل الاختصاص في فنون متنوّعة، وذانك نموذجان من التعامل مع المفهوم، كيما نقارن مع الاستعمال القرآنيّ.

يتضمن هذا الفصل: أولاً: تعريف المعرفة لغة واصطلاحاً عرفاً وشرعاً. وثانياً: طبيعة المعرفة. وهي قضية تولدت عن طرح إشكال: ما طبيعة المعرفة الإنسانيّة وحقيقتها؟

وهذا الإشكال شغل الفلاسفة ونظار المسلمين، لما يعتري أي طرح من معارضة له تقتضيها مناهج المذهب أو نسق العلم الذي يخوض فيها الباحث. وسعى كثير منهم إلى فك الإشكال، لطرح تصور شامل؛ لأن التكامل الحضاري يتضمن في أبجدياته تبلور منهج فكري يبني منظومة معرفية محددة المعالم والمفاهيم والميادين. وذلك ضمن السياق الحضاريّ العام الكلي لأية أمة حضارية، وضمن المسيرة التاريخيّة الحضاريّة العالميّة.

وفي بحث أصل المعرفة، يطرح التساؤل عن أصل تكونها الأول، أي هل هي مكتسبة أم ضرورية؟ فكان البحث عن معرفة أول إنسان، وباتفاق الأديان الكتابية أن أول الخلق آدم عليه السلام، فبحث النظار فهم مّا تعلّمه آدم، وكيف تعلم: هل لقّنه الله العلم كلّه أم أصوله؟ وما طريقة التعليم؟ ثم بُحث علاقة المعرفة بمباحث الوجود.

تكلمنا بعده عن ميدان المعرفة، وندرس فيه العلاقة بين ميدان الشهادة وميدان الغيب، ثم نتطرق لمفهوم عالم الغيب، ومفهوم عالم الشهادة، وأقسام الشهادة، والعلاقة بين ميدان الآفاق وميدان الأنفس.

وأخيرا؛ تم عرض ضوابط المعرفة في القرآن الكريم، ونبحث فيها الضوابط الأخلاقية، والضوابط العلمية.

أولاً: تعريف المعرفة

أورد التهانويّ جملة تعريفات للمعرفة، يمكن تلخيصها فيما يأتي:

- العلم بمعنى الإدراك مطلقاً، تصوّراً كان أم تصديقاً.
- إدراك البسيط تصوّراً للماهيّة، أو تصديقاً بأحوالها.
- إدراك المركب، سواء كان تصوّراً أم تصديقاً.
- إدراك الجزئيّ، مفهوماً أم حكماً.
- إدراك الكليّ، مفهوماً أم حكماً.
- إدراك الجزئيّ عن دليل.
- إدراك بعد جهل[1].

هذا الخلاف في المفهوم يجعلنا نرجع إلى الضبط اللغويّ للفظ:

1 - التعريف اللغويّ

قال ابن فارس[2]: عرف... أصلان صحيحان، يدلّ أحدهما على تتابع

---

(1) التهانويّ، محمّد عليّ بن عليّ. **كشّاف اصطلاحات الفنون**، بيروت: دار خياط للكتب، ط1، 1972م، ج4، ص995.

(2) هو أبو الحسين بن فارس بن زكريا بن محمّد بن حسين الرازيّ. اللغويّ، كان إماماً في علوم شتى، خصوصاً اللغة، لم تضع كتب التراجم تاريخاً لولادته، واختلف قي نسبه وموطنه، فقيل من قزوين، وقيل من رستاق الزهراء من القرية المدعوّة كرسن جيانانباذ، لكن لم يختلف في مكان وفاته بالريّ، غير أنّه اختلف في التاريخ، وذكر ابن خلكان في "وفيات الأعيان" أنه توفي سنة (390 أو 375)، وذكر ابن القفطيّ سنة (395). =

الشيء، متصلاً بعضه ببعض، والآخر يدلّ على السكون والطمأنينة. والمعرفة ضدّ النكرة، ومن هذا المعنى دلت المعرفة والنكرة على الاصطلاحين في النحو، والمعرفة تُجمع معارف، بمعنى مجموع العلوم والآداب والثقافات المتنوّعة.

قال المتنبي:

وبيننا لو رعيتم ذلك معرفة إنّ المعارف في أهل النهى ذِمَمُ.

وجيء باللفظ -وقد يوغل في دلالته- في معرض المدح بِجَوْدَة الرأي، وحِدَّة الفطنة، وشدّة الذكاء، فقال المتنبي:

ويَعْرِفُ الأمر قبل موقعه فماله بعد فعله ندم[1]

وهذا يدلّ على جودة الاستنباط وإدراك عواقب الأمور[2].

وجاءت "المعرفة" في صيغة المصدر؛ في حديث للمغيرة بن شعبة: "... إنّ المعرفة لتنفع عند الكلب العقور، والجمل الصؤول، فكيف بالرجل الكريم؟"[3] والعرفان خلاف الجهل، وهو العلم[4]. وبهذا يتجلّى أن المعرفة دالّة على خلاف الجهل، وهي: "كل ما تسكن إليه النفس وتطمئن بعد نكرانه". ويسوقنا المعنى اللغويّ نحو معرفة المعنى الاصطلاحيّ وما تواضع عليه أهل الفنون، ثمّ ما جاءت به في القرآن.

2 - التعريف الاصطلاحيّ في العرف

في اصطلاح النحاة: كلّ اسم خصّ واحداً بعينه من جنسه، فهو معرفة؛

= له مصنّفات توزّعت بين اللغة والأدب والفقه والتاريخ والسيرة. انظر:
- الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مج1، ص605.

(1) المتنبي. **ديوان المتنبي**، شرح: أبي البقاء العكبريّ، ضبط: مصطفى السقّا، وإبراهيم الأبيار، دمشق: دار الفكر، 1978م، ج6، ص329.

(2) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص232.

(3) الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، مرجع سابق، ص423.

(4) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص213.

أي هي ما وُضع ليدلّ على شيء بعينه، كالمضمرات، والأعلام، والمبهمات، وما حُلِّي بالألف واللام. وهي أول فرض افترضه الله على خلقه بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات/ 56]، فالمراد المعرفة الإيمانيّة. وعند أهل الكلام والمنطق: المعرفة تقال للإدراك المسبوق بالعدم، ولثاني الإدراكين إذا تخللهما عدم، ولإدراك الجزئيّ، ولإدراك البسيط، وتقال لحصول صورة الشيء عند العقل، وللاعتقاد الجازم المطابق الثابت، ولإدراك الكليّ والمركّب. والمعرفة قد تقال فيما يدرك آثاره، وإن لم تدرك ذاته. والعلم لا يقال إلا فيما تدرك ذاته[1]، فهي إدراك الشيء على ما هو[2] ظاهراً. وقد أورد الرازيّ تعريفات عدّة، منها:

أ - حصول العلم بعد الالتباس، لهذا يقال: ما كنت أعرف فلاناً، والآن عرفته.

ب - ما سبقه جهل، ولهذا يوصف الله تعالى بأنه عالم، لا عارف، لأنّ الجهل محال على الله.

ت - ما أُدرِك في النفس وحفظ أثره، ثمّ أُدرك ثانياً، فهذا هو المعرفة، تقول: عرفت هذا الرجل، وهو فلان الذي كنت رأيته من قبل[3].

وعند أهل الأصول: المعرفة تشمل العلم والظنّ؛ لأن إدراك الأحكام الشرعيّة بعضه علميّ، وبعضه الآخر ظنيّ، لهذا فإنّ مسائل الاجتهاد التي يختلف فيها أهل العلم غالبها ظنيّ، وليست علميّة، ولو كانت علميّة لما اختلفوا فيها، لكن غالبها ظنيّ. فالمعرفة تطلق على العلم والظنّ في كثير من مسائل الفقه[4].

فالمعرفة إذن "إدراكٌ ما لصور الأشياء، أو صفاتها، أو سماتها، أو علاماتها، أو للمعاني المجردة، سواء كان لها في الذهن وجودٌ أم لا".

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص824، 825.
(2) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص249.
(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، مج1، ج2، ص188.
(4) العثيمين، **شرح الأصول من علم الأصول**، مرجع سابق، ص24-25.

وكمال المعرفة يكون بمطابقة الإدراك لما عليه المُدرَك في واقع نفسه، من صورة، أو صفة، أو سمة، أو علامة، أو وجود أو عدم، أو حقّ أو باطل، أو غير ذلك ممّا يتعلّق به. "فإن كان الشيء ممّا له صورة تدرك بالحس الظاهر أو الباطن؛ فمعرفة صورته تكون بانطباع هذه الصورة في نفس المدرك، وإن كان له صفة ما، أو سمة ما لا تدرك بالحسّ؛ فمعرفة هذه الصفة أو السمة تكون بإدراكها على ما هي عليه في الواقع. وإن كان من المجردات العقليّة كالوجود والعلم، والحقّ والباطل، والخير والشر، فمعرفته تكون بإدراك حقيقته المجردة على ما هي عليه في واقع أمرها. وهكذا إلى سائر ما يمكن أن يتناوله الإدراك"[1].

وما ورد في المعنى العرفيّ[2]؛ بعضه مبنيّ على ما فهم من المعنى الشرعيّ؛ لذا نحاول تعريف المعرفة من خلال القرآن الكريم، وذلك بتتبع الآيات التي وردت فيها وأوجهها.

---

(1) حبنكة، عبد الرحمن حسن. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، ط5، 1998م، ص123.

(2) يقول السيد محمّد الحسينيّ البهشتيّ: "نلاحظ في الكتب المختلفة أنهم يطرحون للمعرفة تعريفاً ثمّ يدور الحوار حولها... وأنّ هذا يعاني من عيب، والآخر من نقص! بنحو يؤدّي إلى السأم أحياناً... ولكن هل بالإمكان تعريف المعرفة؟! وهل بالإمكان تعريف كلّ شيء؟! إنّ تسلّط وحكم المقولة التي تعني أنّ أسلوب التفكير المقوليّ، والتعريفيّ يريد أن يحصل أولاً على تعريف لكلّ شيء، وكأنه يرى أنه بمعزل عن التعريف لا يمكن الوصول إلى أيّ شيء. هذا الرأي إن صحّ في كثير من الأشياء، ليس صحيحاً في أخرى؛ لأن توضيح الواضح يوقع في مشكلة. بأيّ شيء يمكننا تعريف المعرفة؟ وما الذي نستطيع استخدامه في هذا التعريف؟! كلّ ما نحاول استعماله في تعريف المعرفة سيزيد الأمر تعقيداً! يقولون: المعرفة هي كيفية ذهنيّة، لكن هل المعرفة ذاتها ليست مفهومة لنا كالذهن والكيفيّة؟! لكي نحاول تعريفها بهما؟! والقاعدة أنّ المعرِّف أجلى من المعرَّف. وكذلك قولهم: انعكاس للأعيان في الذهن. هل يوجد فيه ما هو أوضح من المعرفة؟! هل كلمة "معرفة" مبهمة لدى السامع لكي نحتاج إلى تعريف لها؟! انظر:
- البهشتيّ، **المعرفة في نظر القرآن**، مرجع سابق، ص55-56. لكن ما يصوغ تعريفها هو ضبط استعمالاتها للحصر والتمييز مقابل ما قد يرادفها في بعض الاستعمالات.

3 - التعريف الاصطلاحي في الشرع

ورد لفظ المعرفة في القرآن على نحو محدود مقارنة بغيره، فقد جاء في صيغة الفعل في أربعة وعشرين موضعاً، وتكرّر اللفظ سبعاً وستين مرّة بصيغه في ثمانٍ وعشرين سورة. وأكثر ما جاء من هذه المادّة ما يدلّ على "المعرفة الحسيّة التي تقع على الصفة الظاهرة وتميّزها". قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ﴾ [البقرة/ 146]، و[الأنعام/ 20]؛ أي يعرفون محمّداً ﷺ، بنعته وصفته بين غلمانهم[1]. وضدّ المعرفة الإنكار، كقوله تعالى: ﴿أَمۡ لَمۡ يَعۡرِفُواْ رَسُولَهُمۡ فَهُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ [المؤمنون/ 69]، وقوله: ﴿فَعَرَفَهُمۡ وَهُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ [يوسف/ 67]، وقوله: ﴿يَعۡرِفُونَ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل/ 83].

وكثيراً ما ترد في القرآن الكريم في مقام الذم بالصورة المقابلة؛ أي النكران والجحود. وجاء من "عَرَفَ" الفعل الرباعيّ "عَرَّف"، بمعنى المعرفة في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَبَّأَتۡ بِهِۦ وَأَظۡهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ عَرَّفَ بَعۡضَهُۥ وَأَعۡرَضَ عَنۢ بَعۡضٖۖ﴾ [التحريم/ 3].

ولكن اللفظ في قوله تعالى: ﴿وَيُدۡخِلُهُمُ ٱلۡجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمۡ﴾ [محمّد/ 6] بمعنى طيبها وزينها، وقيل بيَّنها وعرّفها[2]، وعلى المعنى الثاني لا تخرج عن مدلولها اللغويّ. وجاء من المادّة الفعل الخماسيّ في صيغة المضارع "يتعارفون، تعارفوا"، في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾ [الحجرات/ 13]. وجاء من المادّة لفظ الاعتراف، بمعنى الإقرار بالشيء مختصّاً بالاعتراف بالذنب في [غافر/ 11]، و[التوبة/ 10]، و[الملك/ 11]، وأصله إظهار معرفة الذنب.

بالتأمل في آيات "المعرفة"؛ نجد أنها جاءت بمعنى إدراك الشيء بتفكّر وتدبّر لأثره[3]، ولمن أدرك ظاهر أمرٍ، ثمّ أنكره لاشتباهه عليه، ثمّ عرف ما

---

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص256.
(2) المرجع السابق، ج26، ص44.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص334.

تحقّق ذكره؛ لما تقدّم من ظهوره في إدراكه[1].

فللمعرفة في القرآن الكريم خصائص تميّزها في المعنى والاستعمالات اللغويّة. فهي ترد في القرآن على أنها إدراك مكتسب بدليل أو علامة، كقوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ﴾ [الرحمن/ 41]، وقوله: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمّد/ 30]، وقوله: ﴿تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ﴾ [المطففين/ 24]. والسِّمة هي العلامة، فيعرفون بعلامات دالّة عليهم تميّزهم عن غيرهم[2].

وتكون الأدلّة ظاهرة على المعرفة سواء أكانت عقليّة أم نقليّة، من ذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمُنكَرَ ۖ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِٱلَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا ۗ﴾ [الحج/ 72]، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة/ 87]، وقوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ ۘ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام/ 20]، فهذه المعرفة علم عن دليل خبريّ أو سمعيّ؛ فاليهود والنصارى تعلم من كتبهم بشائر عن نبوة محمّد ﷺ، وأوصافه[3].

أمّا المعرفة عن أدلة عقليّة ففي قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [النمل/ 93]، وقوله: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [النحل/ 83]، ويمكن ضمها إلى الإدراك

---

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص100، 101.

(2) ابن كثير. **عمدة التفسير مختصر تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، وأنور الباز، المنصورة: دار الوفاء، ط1، 2003م، ج3، ص276.

(3) قال ابن كثير: يخبر تعالى أنّ علماء أهل الكتاب يعرفون صحّة ما جاءهم به الرسول ﷺ، كما يعرف أحدهم ولده، والعرب كانت تضرب المثل في صحة الشيء بهذا، ثمّ قال إنّ مع هذا التحقيق واليقين العلميّ "**ليكتمون الحقّ**" عن الناس ممّا ورد في كتبهم.
- ابن كثير، **عمدة التفسير**، مرجع سابق، ج1، ص177 .

الحسيّ، مع قوله: ﴿ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ﴾ [الأحزاب/ 59].

ونلاحظ أنّ المعرفة قد ترِد في القرآن للدلالة على اليقين كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة/ 146]، فمعناها أنّ أهل الكتاب كانوا على يقين بأدلّة سمعيّة بكتابهم[1]. فمعرفة الإنسان لأبنائه يقينيّة أكيدة، وهي مَثَلٌ يضربه العرب على اليقين الذي لا شبهة فيه[2].

وخلاف المعرفة في القرآن، الإنكار والجحود والكذب، وهذا ظاهر من قوله تعالى: ﴿يَعۡرِفُونَ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل/ 83]، فزيادة على يقينيّة الإدراك لزم الإقرار. على دلائل ما سبق ذكره من موارد دلالة المعرفة في القرآن الكريم؛ يمكن القول بأن المعرفة هي: "المعلومات والمفاهيم اليقينيّة الأكيدة"، و"الأحكام والمدركات والتصوّرات الجازمة، التي نكوّنها أونتوصّل إليها عن شيء ما، نتيجة ما نتلقاه عن طريق الوحي أو الكون، أو بهما معاً".

يقول أحد الباحثين في تعريفها، إنها "العلاقات الذهنيّة الواضحة، التي تتكوّن لدى الإنسان من التفاعل بين عقله والعالم الخارجي المحيط به، ونتيجة لما يصحب هذا التفاعل من عمليّات عقليّة مختلفة، أو نتيجة لما يعترض له من نفحات الحدس والإلهام، أو ما يتلقاه من توجيهات الوحي"[3].

وخلاصة الكلام أنها "إدراك يصاحبه سكون نفس وطمأنينة، يُميّز المدرَك عن غيره، مع وضوح في الصورة، وهي تتجزّأ بتتابع المعطيات بين النقصان والزيادة، وضدّها النكران والجحود".

---

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص10.

(2) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج1، ص194.

(3) الكرديّ، راجح عبد الحميد. **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، الرياض: مكتبة المؤيّد، ط1، 1992م، ص59.

ثانياً: طبيعة المعرفة

ما طبيعة المعرفة الإنسانيّة وحقيقتها؟

شغل هذا السؤال عدداً من الفلاسفة والمفكرين، وحاولوا الإجابة عنه بطرائق ونظريّات مختلفة، منهم علماء المسلمين وعقلاؤهم، وذلك ضمن السياق الحضاريّ للأمة، والمسيرة التاريخيّة الحضاريّة العالميّة. فكان أول ما نزل من القرآن: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق/ 1]، فهذا أوّل خطاب إلهيّ وُجِّه للناس فيه دعوة إلى القراءة والمعرفة، فكلّ إنسان يولد خالياً من كلّ معرفة، ثمّ يكتسب بعدها معارفه جميعها؛ عن طريق أدوات خاصّة جهّزه الله تعالى بها، وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل/ 78]. فالمعرفة قائمة وممكنة وراجعة إلى اليقين. فما المراد بطبيعة المعرفة؟

1 - مفهوم طبيعة المعرفة

المعرفة صفة للحيّ، وهي علاقة تقوم بين ذات عارفة وموضوع معروف، أمّا كيفيّة تمام هذا الانتقال من الذات إلى الموضوع فيمثلان لنا العلاقة. فالمراد من "طبيعة المعرفة" تحديد تلك العلاقة وبيان وتفسير عمليّة المعرفة[1]، فأيّ شخص أراد أن يعيش في الحياة بتواؤم مع نفسه والعالم الخارجيّ عنه لا بدّ أن يشعر بعناصر ثلاثة، هي:

---

(1) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص233. إنّ البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وإمكانها أدى إلى ظهور اتجاهات فلسفيّة عدّة، منها: المذهب العقليّ: الذي يرى أنّ العقل مصدر المعرفة؛ وفيه مبادئ تتسم بأنها شاملة وضروريّة، والمذهب التجريبيّ: الذي يرى أنّ العالم الخارجيّ هو مصدر المعرفة؛ يستمدّ العقل المعطيات الحسيّة عن طريق الحواس لبناء معرفة محدّدة. والمذهب النقديّ: الذي يرى أنّ معطيات الحواس تشترك مع معطيات توليد المعرفة، والأولى خاضعة لسلطة التصوّرات القبليّة في الفهم. انظر:
- رسول، رسول محمّد. **المعرفة النقديّة، مدخل إلى نظريّة المعرفة على الفلسفة**، إربد: دار الكنديّ، ط1، 2001م، ص18.

- وجود عالم خارجيّ عنه، وواقع من حوله.
- وجود ذهن خاصّ به "نفسه".
- وجود علاقة معرفيّة بينه وبين العالم الخارجيّ.

ولا بدّ له من التسلّح بحكم على الموضوع من خلال هذه العلاقة المعرفيّة، حتى يتسنّى له الطمأنينة والرضا والتواؤم مع نفسه والعالم، وحتى يمكنه أن يُقْدِم على العمل وهو مزوّد بفهم ووعي وعِلم بِما سيعمل، وماذا سيعمل، ولِمَ، وكيف، وماذا.

وهذه توصل إلى السؤال: من أجل ماذا؟ فهي مهمّة مرتبطة بغاية الوجود الإنسانيّ على وجه الأرض، وقضيّة بقائه واستمرار خلافته على وجهها؛ لأنه "لولم تكن أذهاننا قادرة على التعامل مع الواقع، ولوكانت حواسنا تعطينا صورة مشوّهة تشويهاً خطيراً للأشياء كما هي في ذاتها لَما استطاع الجنس البشريّ أن يبقى طوال المدّة التي عاشها بالفعل، ولَما كان الجنس البشريّ أيضاً قد استطاع البقاء والتكاثر عدديّاً. هذا يبدو دليلاً على فعاليّة عمليّة المعرفة لدينا،"[1] فالمعرفة إذن لازمة من لوازم الوجود، وهي علاقة بين وجود شخص أو ذات إنسانيّة، ووجود أشياء. تلك العلاقة قائمة في وعي الإنسان المميّز بالمعرفة، وتتّخذ هذه العلاقة شكل أفكار أو عقائد عند الإنسان. فنحن وإن كنا ننظر إلى العلاقة بين ذات الإنسان وذات المعروف، فإنّ ما يهمنا هنا ليس ماهيّة الوجود، فله مبحث خاصّ "الأنطولوجيا"، وإنما العلاقة المعرفيّة للإنسان تجاه الموضوعات المعروفة لديه[2].

وهنا يُتساءَل عن أصالة المعارف في ذات الإنسان، هل هي فطريّة خلقت

---

(1) ميد، هنتر. **الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها**، ترجمة: فؤاد زكريّا، الإسكندريّة: مكتبة النهضة، د. ت، ص177.

(2) الترقاويّ، محمّد عبدالله، **مدخل تصوّريّ لدراسة الفلسفة**، بيروت: دار الجيل، ط1، 1990م، ص256. يتساءل بعض الباحثين عن المقصود من طبيعة المعرفة، هل هي انعكاس لصور الأشياء كما تبدو لنا في العالم الخارجيّ؛ فيكون الأصل فيها هو الحس والتجربة؟ أم أنّ الأشياء الخارجيّة مرهونة بالعقل الذي يدركها، وهذه الأشياء مجرّد أفكار في عقولنا؟

معه؟ أم حادثة مع ولادته وتطوّر مداركه وآليّات الإدراك؟ وإذا كانت فطريّة فيه -والفطرة الإنسانيّة نوع من أنواع الوجود- فما العلاقة القائمة بين وجود أفكاره الفطريّة ووجود الأشياء المعروفة؟ وما علاقة المعرفة بالوجود؟ وأيهما أسبق؛ الماهيّة أم الوجود؟ وإذا كانت مكتسبة فهل نعرف الماهيّة، أم نعرف الصور، أم المثال؟ ومن ثمة: فهل هو تعرّف الكليّات أم الجزئيات؟ وأين تكون هذه الكليّات؟ وما نوع وجودها؟ ثمّ ما أدوات كسب المعرفة؟ وكيف نكتسبها؟ وهل نجعل الذات العارفة محور العلاقة المعرفيّة بالأشياء فنكون مثاليّين[1]، أم نجعل محور هذه العلاقة قائماً في طبيعة الأشياء ووجودها الخارجيّ، ونحن نتّصل بها عن طريق أدوات الإدراك عندنا فنكون واقعيين؟[2] وهنا نخوض في مشكلة من مشكلات طبيعة المعرفة تبعاً لتفسير عمليّة المعرفة بين المثاليّة والواقعيّة.

في كلتا الحالتين، هل ما نعرفه عن الأشياء هوكلّ ما لهذه الأشياء من أسرار تدرك، فتكون معرفة مطلقة؟ أم أنّ هذه المعرفة نسبيّة؛ تبعاً للأشياء المعروفة؛ وتبعاً لطاقتنا المعرفيّة، ولمذاهبنا في النظر إلى الإنسان العارف ومدى كفايته للمعرفة؟ وهذا يضطرنا إلى أن نأخذ زاوية من زوايا الوجود تلك؛ وهي المتعلّقة بطبيعة الوجود الإنسانيّ نفسه. فالمعرفة ما تزال علاقتها

---

(1) المثاليّة: مصطلح فلسفيّ يطلق على النزعة الفلسفيّة التي تردّ كلّ وجود إلى الفكر بأوسع معانيه، وبوجه خاصّ استعملت في لغة فلاسفة القرن السابع الميلاديّ؛ لتدلّ على مذهب مقابل للماديّة أو مذهب روحيّ، وتستعملها المذاهب الفلسفيّة في تصوير مذاهب المعرفة ابتداء من أفلاطون إلى العصر الحديث. من روادها أفلاطون، وبركلي، وكانت، وهيجل. انظر:
- صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، مرجع سابق، ج2، ص337.

(2) الواقعيّة: تطلق على المذهب القائم على نظريّة تحقق المثال؛ أي تعدّه شيئاً واقعيّاً، أو تقدّم الواقع على المثال، وأطلقت في القرون الوسطى على المذهب الذي يقرّر للكليّات وجوداً مستقلاً عن الأشياء التي تمثلها، وأطلقت على المذهب القائل إنّ الوجود مستقلّ عن معرفتنا الفعليّة؛ لأن الوجود غير الإدراك، والوجود شيء آخر غير الفكر. فالوجود الحقيقيّ يقابل الوجود المعقول.
- المرجع السابق، ج2، ص553.

تزداد بالوجود تبعاً لتغليب المذهب، لكنها فصل من أبواب الوجود، وهي تتبع له، وما هو بتابعٍ لها[1]. وما الميادين والآفاق الخاضعة للمعرفة؟

بعد ذلك كلّه، هل هناك من معيار أو ميزان نُقيِّم به معرفتنا أصواب هي أم لا؟ وما مقاييس هذا الحكم؟ هل هي الذات العارفة أم الواقع؟ أم أنّ المقياس يكون مشتركاً بين الإنسان العارف والواقع المعروف؟، ما نريد أن نبحثه هنا: هو تفسير عمليّة المعرفة، وبيان علاقة المعرفة بالوجود، وبالفطرة والاكتساب، ومعايير الصدق، وذلك كلّه يمكن أن نعدّه مقصودنا بطبيعة المعرفة التي تتم دراستها من خلال القرآن الكريم.

2 - طبيعة المعرفة في القرآن الكريم

على ضوء ما سبق بيانه من استعمال القرآن للمعرفة، يمكن القول إنّ المعرفة في القرآن الكريم هي: المعلومات والمفاهيم اليقينيّة، والأحكام والمدركات والتصوّرات الجازمة التي نكوّنها أو نتوصّل إليها عن شيء ما، نتيجة ما نتلقاه عن طريق الحسّ أو العقل، أو عن طريقهما جميعاً. وهي العلم اليقينيّ "الذي ينكشف فيه المعلوم؛ انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك"[2].

---

(1) الزنيديّ، عبد الرحمن. **مصادر المعرفة في الفكر الدينيّ والفلسفيّ**، الرياض: مكتبة المؤيد، ط1، 1993م، ص87، 88. يحدّد بعض الباحثين طبيعة المعرفة في الإسلام؛ بتقرير أنّ الإسلام يثبت وجوداً خارجيّاً عينيّاً مستقلاً للأشياء عن الذات العارفة وإدراكها، فوجودها قائم، سواء وجدت الذات أم لم توجد، أدركتها أم لم تدركها، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: 30]، وما أعقبها في قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البَقَرَة: 31]، فالآيتان تشيران إلى استقلال الأشياء من سماوات وأرض وملائكة عن الإنسان؛ إذ خلقت قبله، كما صرحت هاتان الآيتان. ومن ثمّ فلهذه الأشياء وجودها الخارجيّ المستقل عن الإنسان.

(2) الغزاليّ، أبو حامد. **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا، بيروت: دار الأندلس، ط4، 1983م، ص36.

أ - أصل المعرفة:

كلّ شيء مَرَدُّه إلى الله سبحانه، إيجاداً وخلقاً وأمراً، كونيّاً أم شرعيّاً. والمعرفة مخلوقة لله تعالى، ونعمة منه، يَمُنّ بها على الإنسان بما خلق فيه من استعدادات لها؛ من فطرة تبحث عن الحقّ، وأدوات لتحصيل المعرفة، وبما جعل في الأشياء من قابليّة للانكشاف؛ ليعرفها الإنسان. فهذا التفسير يبيّن مدى حاجة الإنسان المخلوق في كلّ لحظة من لحظات الوجود؛ أي أنّ "تحصيل الإنسان لِما يعرفه ليس على قاعدة اللزوم والاضطرار، أو السببيّة الجبريّة، أو العليّة الضروريّة؛ بحيث إذا تحقق وجود طرائق المعرفة ووجود المعروف يجب أن تتمّ المعرفة وجوباً عقليّاً صارماً لا يمكن تخلّفه؛ "[1] أي أنّ الله عز وجل جعل سنته تتكرّر؛ بحيث إذا نظر الإنسان أو إذا تحققت شروط معرفته حصلت له هذه المعرفة بتمام أركانها وشروطها، ولكن قد يتخلّف حصول هذه المعرفة لموانع في الذات المدركة، أو الموضوع المدرك، أو العلاقة بينهما[2].

"فالقاعدة الأولى: من القرآن الكريم هي أنّ الإنسان مدين لله في خلقه وتعليمه. وهناك آيات عدّة دالّة على هذا، ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل/ 78].

القاعدة الثانية: أنّ الله جعل في الإنسان الاستعدادات المعرفيّة لتحصيل المعرفة.

القاعدة الثالثة: تُبيّن الغاية من هذا الوجود الإنسانيّ العارف، وهي عبادة الله، وذلك في قوله: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا إِنَّا

---

(1) الكرديّ، **طبيعة المعرفة**، مرجع سابق، ص459-460.

(2) وهذا عكس نظريّة المعتزلة القائلة بالوجوب، لكن لا نقابلها بنظريّة الأشاعرة النافية للسببيّة. فانتفاء المعرفة مع وجود شروطها في الذات العارفة والموضوع المعروف لا يكون إلا باختراق العادة، وهي خارج نطاق الإنسان، وهذا شاذ والشاذ لا يقاس عليه. فمن حِيلَ بينه؛ وبين إدراك العلاقة بين قضيّتين، مع وجود الشروط وانتفاء الموانع لا يقاس بحالته. كما أنّ القول بوجوب حصول المعرفة وجوباً؛ ينافي تجزؤها وتدرّج طبقات العارفين لاختلاف درجات الإدراك.

خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان/ 1-3][1].

فحصول المعرفة يكون بالنظر، والعلم بالتعلم "فمن نظر في الدليل المفيد للعلم وجد نفسه عالمة عند علمه بذلك الدليل، ويجد نفسه سامعة رائية عند الاستماع إلى الصوت، والترائي للشمس والهلال، والعلم يحصل في النفس كما تحصل الإدراكات بما يجعل الله من أسباب"[2].

فتوافر السبب، مع توافر شروطه وانتفاء موانعه يوفر المسبب، وإلا سقطت القوانين الكونيّة وفسدت حياة الناس، وما خالف نادراً لا يقاس عليه؛ لأنّ الأولى البقاء على الأصل، والبناء على العادة الثابتة، والكيس لا يقيس على الشاذ. قال ابن تيمية: "فأمّا قول القائلين عن ذلك بفعل الله فهو صحيح، بناء على أنّ الله هو معلم كل علم، وخالق كلّ شيء، لكن هذا كلام مجمل ليس فيه بيان لنفس السبب الخاصّ... وأمّا قول القائلين بالتولد[3] فبعضه حقّ وبعضه باطل، فإنّ دعواهم أنّ العلم المتولّد حاصل بمجرد قدرة العبد فذلك باطل قطعاً، ولكن هو حاصل بأمرين: قدرة العبد، والسبب الآخر، كالقوّة التي في السهم والقبول الذي في المحلّ، ولا ريب أنّ النظر سبب، ولكن الشأن فيما به يتمّ حصول العلم"[4].

الموضوع القابل للإدراك موجود في عالم الشهادة، وإمكانيّة التواصل معه قائمة، والذات المدركة القادرة على الإدراك كائنة، والإدراك ممكن، غير أنّ العلاقة بين تلك الأمور كلّها ليس بلزوم جبريّ، فالمدرك لا يتّصف بالإدراك "كهيئة" لا كقابليّة؛ حتى تنتقل صورة الموضوع المدرَك إلى الذات المدركة.

---

(1) المرجع السابق، ص462.

(2) ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **نقض المنطق**، تحقيق: حامد الفقيّ، القاهرة: دار السنّة النبويّة، 1951م، ص28.

(3) التولد: الفعل الصادر من الفاعل بوساطة، ويقابله المباشر، وهو الفعل الصادر من الفاعل بلا وساطة. انظر:
- صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، مرجع سابق، ج1، ص368.

(4) ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص28.

فالأكل موجود، والآكل موجود، غير أنّ ذاك لايستلزم حصول الشبع.

فلا بدّ من وقوع "الفعل"، الصادر عن "القوّة" الكامنة في الذات المدركة، الفعل موجه نحو الموضوع المدرَك، ولا يوسم بالإدراك حتى تقع "الهيئة"؛ أي حصول العلم "الإدراك" بالنفس المدركة. فالإدراك بوصفه قوّة هو عنصر ذاتيّ في الإنسان يمايزه عن غيره من الحيوان، لكن بعدّه "هيئة"؛ أي حصول العلم؛ هو معنى قائم في المتعلّم (الفاعل) بعد حصول العلم لديه (الهيئة).

والخلاف حول حصول العلم بين الفرق الإسلاميّة منبثق من الاختلاف في فهم الآيات الكريمة التي تتحدّث عن أصل المعرفة الإنسانيّة؛ تلك المعرفة التي علّمها الله سبحانه لأوّل مخلوق من البشر وهو آدم عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة/ 31-33]، وقوله: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة/ 37]، وقوله: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان/ 1-3]، وقوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل/ 78][1].

(1) الغزاليّ، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال**، مرجع سابق، ص78-79. يقول الغزاليّ في معناها: "اعلم أنّ جوهر الإنسان خلق خالياً ساذجاً، لا خبر معه عن عوالم الله تعالى، وإنما خبره عن العوالم بوساطة الإدراك، وكلّ إدراك من الإدراكات خلق ليطّلع الإنسان به على عالم من الموجودات... فأول ما يخلق في الإنسان حاسّة اللمس، فيدرك بها أجناساً من الموجودات كالحرارة والبرودة، ثمّ تخلق له حاسة البصر، فيدرك بها الألوان والأشكال، ثمّ ينفخ فيه السمع فيسمع الأصوات، ثمّ يخلق له الذوق... وكذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات؛ فيخلق له التمييز وهو قريب من سبع سنين، وهو طور آخر من أطوار وجوده، فيدرك أموراً زائدة على عالم المحسوسات =

نجد للمفسرين في هذه المسألة رأيين، هما:

الرأي الأول: وهو المشهور عند معظم المفسّرين[1]، يقول إنّ الأسماء أسماء كلّ ما خلق الله من أجناس المحدثات؛ إذ ظاهر النصوص واضح في أنّ الله تعالى علّم آدم أسماء الأشياء، ثمّ عرض مسميّات هذه الأشياء على الملائكة في معرض الامتحان. وقال لهم: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ والتعبير بالأسماء ظاهر، كما أنّ إجابة الملائكة واضحة في أنهم لا يعلمون هذه الأسماء؛ لأنهم لم يُعَلَّموها من قبل[2]. ثمّ إنّ الإشارة دقيقة في قوله تعالى: ﴿عَرَضَهُمۡ﴾؛ حيث أرجع الضمير على المسميّات لا على الأسماء الواردة في صدر الآية؛ أي أنه عرض الأشياء نفسها أو حقائقها، وطلب منهم أن يعرفوا أسماءها. واستعمال ضمير المذكر في قوله: ﴿عَرَضَهُمۡ﴾ دون المؤنث ﴿عَرَضُهَا﴾؛ تغليبٌ للعاقل على غير العاقل، والكامل على الناقص، على عادة العرب في الاستعمال[3]. قال الزمخشريّ[4]: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾؛ أي أسماء المسميّات، فحذف المضاف لكونه مدلولاً عليه بذكر الأسماء؛ لأنّ

= لا يوجد منها شيء في عالم الحسّ، ثمّ يترقّى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات".

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، مج1، ج1، ص58. انظر أيضاً:
- الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص234.

(2) ابن كثير، **عمدة التفسير**، مرجع سابق، ج1، ص94، 95. قال ابن كثير: هذا مقام ذكر الله تعالى فيه شرف آدم على الملائكة. بما اختصه به من علم أسماء كلّ شيء دونهم. وهذا كان بعد سجودهم له، وإنما قدّم هذا الفصل على ذلك؛ لمناسبة ما بين هذا المقام وعدم علمهم بحكمة خلق الخليفة حين سألوا عن ذلك.

(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج1، ص264.

(4) الزمخشريّ هو: محمود بن عمر بن محمّد بن أحمد الخوارزميّ الزمخشريّ جار الله أبو القاسم، من أئمة العلم والدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر من قرى خوارزم، وسافر مكّة وجاور بها زمناً فلقّب بجار الله، وهو من كبار المعتزلة. ولد 467 وتوفي 538. انظر:
- الزركليّ، **الأعلام**، مرجع سابق، ج7، ص678.

الاسم لا بدّ له من مسمّى. فإن قلت: هلا زعمت أنه حذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مقامه، وأنّ الأصل وعلّم آدم مسميّات الأشياء؟ قلت: لأنّ التعليم وجب تعليقه بالأسماء لا بالمسميّات، لقوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾، و﴿أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ﴾، فكما علّق الإنباء بالأسماء لا بالمسميّات؛ ولم يقل "أنبئوني بهؤلاء وأنبئهم بأسمائهم وجب تعليق التعليم بها"[1].

كما فسّر قوله تعالى: ﴿عَرَضَهُمۡ﴾ عرض للمسميّات، وأسماء المسميّات بأنها الأجناس التي خلقها، وعلّمه أنّ هذا اسم فرس بعير وهذا اسم كذا... كما علّمه أحوالها وما يتعلّق بها من المنافع الدينيّة والدنيويّة. ورجح الطبريّ[2] أنها أسماء ذريته، وأسماء الملائكة، دون أسماء سائر الأجناس المخلوقة، معتمداً على قوله تعالى: ﴿عَرَضَهُمۡ﴾؛ أي عرض العاقلين[3]. وعن ابن عباس أنه قال: إنها الأسماء التي يتعارف بها الناس، إنسان ودابة وأرض وسهل وبحر... وأشباه ذلك من الأمم الأخرى، وهذا قول قتادة وعطاء ومجاهد وسعيد بن حبير[4].

الرأي الثاني: للرازيّ؛ إذ ذهب إلى أنّ المقصود بالأسماء هو صفات الأشياء ونعوتها وخواصّها، وليس رموز الأشياء، أو أسماء كلّ ما خلق الله من أجناس المحدّثات[5]. ووجه ذلك باللغة؛ ذلك أنّ الاسم مشتقّ من السِّمة

---

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص272.

(2) قال ابن كثير: وهذا الذي رجح به ليس بلازم، فإنه لا ينفي أن يدخل معهم غيرهم، ويعبّر عن الجميع بصيغة من يعقل للتغليب. والصحيح أنه علمه أسماء الأشياء كلّها: ذواتها وصفاتها وأفعالها. انظر:
- ابن كثير، **عمدة التفسير**، مرجع سابق، مج1، ص94.

(3) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص482-485.

(4) المرجع السابق، ج1، ص485.

(5) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج1، ص263-264.

أو السُّمو[1]، فإن كان مشتقاً من السِمة كان الاسم هو العلامة وصفات الأشياء ونعوتها وخواصّها الدالّة على ماهيّتها، أو علامات على هذه الماهيّة، فصحّ أن يكون المراد من الأسماء الصفات. وإن كان الاسم مشتقاً من السموّ، فهو كذلك؛ لأنّ دليل الشيء كالمرتفع على ذلك الشيء، فلا امتناع في اللغة من أن يكون المراد من الاسم الصفة، وتخصيص النحاة الاسم بالألفاظ المخصوصة -في نظره- عرف حادث لا اعتبار به. ووجه ذلك بالعقل من وجهين، هما:

- الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة في معرفة أسمائها.
- التحدّي إنما يجوز بما يتمكّن السامع من مثله، والملائكة لم يعلموا لغة آدم، ومن ثمّ فتحدّي الله لهم في أن يعلموا لغة آدم لا يكون أولى؛ لكن في أن يعلموا حقائق الأشياءِ أولى[2].

وعند التحقيق نرى أنّ تشقيق الرازيّ للكلام لا طائل منه، لا من ناحية الاشتقاق اللغويّ ولا الدَّلالة العقليّة. أمّا لغة، فقد أورد محمّد بن عاشور -مدعماً- الرأي الأول قائلاً: "الأسماء جمع اسم، وهو في اللغة لفظ يدلّ على معنى يفهمه ذهن السامع، فيختصّ بالألفاظ سواء كان مدلولها ذاتيّاً؛ وهو الأصل الأول، أو صفته أو فعلاً؛ فيما طرأ على البشرية الاحتياج له، فحصل من ذلك ألفاظ مفردة ومركّبة، وذلك هو معنى الاسم عرفاً؛ إذ لم يقع نقل[3]. أمّا اشتقاق الاسم ففيه خلاف لا يسعنا الخوض فيه، فقد أوصل بعضهم اشتقاقه من ثمانية عشر مصدراً.

لكن المأخذ هنا على الرأي الثاني؛ هو أنّ من المعلوم أنّ اللغة العربيّة حمالة وجوه، وإبراز الوجه لا يكون إلا بدلالة السياق واللحاق، فما تبادر به للذهن وتواضع عليه أهله في سياقه ولحاقه كان أولى، أمّا تشقيق اللفظ لتشعيب المعنى الظاهر على معاني متضمّنة فهذا نفسه يحتاج إلى قرائن لنقل

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1296.
(2) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج1، ص264.
(3) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص386.

المعنى المتبادر ظاهريّاً إلى معنى مفهوم ضمنيّاً. واستدلال الرازيّ بوجه الفضيلة والتحدّي قد يدخلنا في خلافات أخرى، منها حول الملائكة؛ أهي مخلوقات عاقلة أم لا؟ حتى يطرح التحدّي على مستوى العقل، وإن كانت؛ فهل علمها محصور أم متطوّر؟ وإلى غير ذلك ممّا يكون تركه أولى من الوُلوج في إشكالاته، ولا طائل من الخوض فيه.

وتحدّي الله للملائكة بمالم يعطوا، دلالة على امتياز آدم عليهم بزيادة علم، والامتحان دلالة على كرامة آدم، وجلالة الله وقدرته، ولم يكن لعقولهم كما زعم الرازيّ، لأنّ إقرارهم كان بأنّ علمهم مقصور على ما آتاهم الله، وما أوتي آدم لم يُعلمهم الله إياه، كذلك إنّ التحدّي كان لاستفسارهم عن استبدال الخليفة في الأرض من الإنس بالجنّ، فبيّن أنّ علم الله فوق علمهم، وما أوتي آدم لم يعطوه هم ولا من سبقهم، بالإضافة إلى أنهم غير مكلّفين حتى يكون التحدّي لهم.

فمعنى السياق القرآنيّ واضح بجلاء، بأنّ الله يُعْلِم الملائكة أنّ ثمّة نوعاً جديداً عابداً لله سيستخلفه في الأرض بعد فساد الجن، وأنه زوّد هذه المخلوقات بعلوم ومعارف واستعدادات للتعلّم وتلقي المعارف، وأنه لا داعي للاقتصار في ما علمه آدم على أسماء الأجناس فحسب، فالله علّم آدم علماً جديداً، بما يلزمه في الأرض من تكليف، مع تسخير الأرض له. وهذا أعمّ من أن يكون مجرّد الألفاظ، وإنما ألفاظ ومعان.

"وهذا كلّه يعني أنّ المعرفة أصلاً متوقّفة على معلومات سابقة أو مسبقة، وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة بوضوح ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾؛ إذ أشارت إلى أنّ حصول المعرفة لدى الإنسان متوقّف على معلومات أو معارف مسبقة علمها من قبل الله عزّ وجل مهما كان حجم هذه المعارف، ومهما كانت طبيعتها أو عددها، وهذا لا يلغي دور الحواس والعقل في أنهما من طرائق تحصيل المعرفة، وزيادة المدارك وتطويرها"[1]. فالمنبع الرئيس للمعرفة

(1) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص527-528.

المعلومات السابقة التي رُكِبت في الإنسان الأوّل، وهي أصل المعرفة.

ب - المعرفة المكتسبة والضروريّة:

ممّا حاول العلماء طرحه عمّا تعلّمه آدم: هل لقّنه الله العلم كلّه أم أصول المعرفة؟ هل كانت طريقة تعليمه إياه بإلقاء العلم الضروريّ في نفسه مع خلق القدرة على النطق، ومن ثمّ تكون اللغة أو المعرفة تلقينيّة، أو تعليميّة، وكلاهما يعني أنها بطريق التوقيف لا بطريق الوضع والاصطلاح أو التواطؤ؟ وما طريقة التعليم أو تكوين اللغة واستقاء المعرفة الأولى؟[1]

- المعارف الأولى للإنسان الأول:

﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة / 38]؛ فيها دلالة واضحة على أنّ الله سبحانه علّم آدم اللغة الدالّة على حقائق الأشياء أو صورها الذهنيّة المأخوذة عن وجودها. وهذا هو قول حبر الأمة ابن عباس؛ بأنّ أصل اللغات والمعرفة كلّها توقيفيّ[2]. ذلك لأنّ الاسم من المفهومات التي يتوقّف تعقلها على تعقل مسمّاها؛ إذ لا يكون الاسم بلا مسمّى، فلا بدّ أن يُتصوّر المسمّى أوّلا، ويعلم أنّ هذا اسم لذاك المسمّى، فكان إدراك الاسم متضمّناً لإدراك مسمّاه، وجاز ذلك في البلاغة من باب إيجاز الحذف، ففهم المسمّى من اللفظ "الاسم"، وفهم المسميات جميعها من فهم المراد بأسمائها.

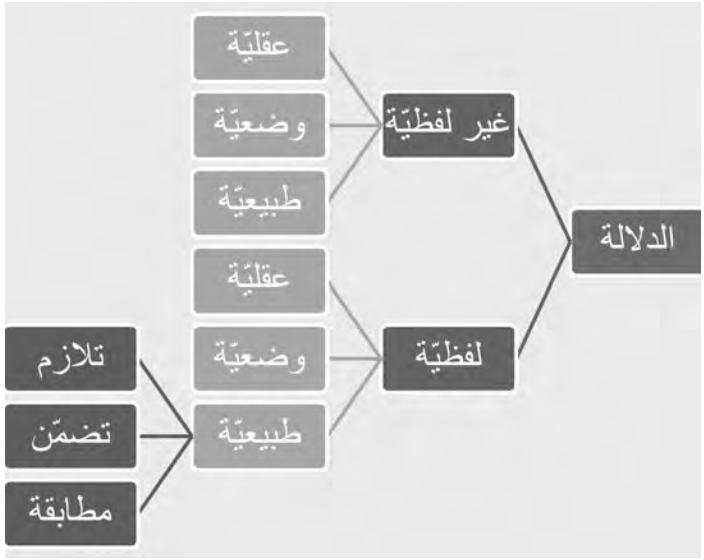
---

(1) المرجع السابق، ص528.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص388. والتوقيفيّ: هو تفعيل من الوقف -والياء للنسبة- والوقف في اللغة: مادّة تدلّ على الحبس والمنع، ومنه التوقيف هنا؛ إذ المراد به الوقوف على نصّ الشارع فلا يجوز الكلام في هذا الباب بطريق القياس أو الاشتقاق اللغويّ بل يكتفي بما وردت به نصوص الشرع لفظاً ومعنى، فعلم بذلك أنّ التوقيف هو الاقتصار في الوصف والتسمية على ما وردت به الآيات القرآنيّة والآثار النبويّة لفظاً ومعنى. انظر:
- كواري، **المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى وصفاته العلى**، مرجع سابق، ص118.

فالأسماء لا تلقى إلا على مسميّات؛ سواء كانت عيناً قائمة بذاتها، أم صفة في غيرها، فالتسمية تطلق على صفات وخصائص ما؛ بحيث إذا ما ذكر الاسم تواردت صفاته وخصائصه تلقائيّاً؛ وإذا ما ذكرت الصفات أو الخصائص عُلم اسمها تلقائيّاً، فلا يتصوّر معنى لاسم من غير مسمّى؛ أي من غير صفات وخصائص تميّزه بين الأسماء، وهذا أحد أنواع الدَّلالة. والدَّلالة مفهومها أنّ أمراً ما يفهم منه أمر آخر؛ أي كون الدال بحيث يمكن أن يفهم منه المدلول[1].

والدَّلالة نوعان: دلالة لفظيّة؛ ودلالة غير اللفظيّة، وهي ثلاثة أنواع: وضعيّة، وعقليّة، وطبيعيّة (عاديّة)، يمكن عرضها في مخطط:



(1) مفردة "الدَّلالة" مثلثة الدالّ، والأفصح فتحها، ثمّ كسرها، وأردؤها ضمّها، وهي مصدر سماعيّ "لدلّ"؛ إذ قياس مصدر الفعل الثلاثيّ المتعدّي "فَعْل" بفتح الفاء وسكون العين. انظر:
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب. **الغرر المثلّثة والدرر المبثة**، تحقيق: سلمان إبراهيم بن محمّد العيد، مكّة المكرّمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، د. ت، ص288.

فالدَّلالة العقليّة كدلالة اللفظ المسموع وراء الجدار على وجود اللافظ[1]. والدَّلالة الطبيعيّة كدلالة لفظ الصراخ على مصيبة نزلت بالصارخ[2]. والدَّلالة الوضعيّة كون اللفظ متى أطلق فهم منه معناه، أو هي كون اللفظ بحالة؛ ينشأ بصدوره من المتكلّم العلم بالمعنى المقصود به[3]. وهذا ما يهمّنا في بحثنا؛ لذا نحاول فهمها مع شيء من الإيجاز.

فدلالة المطابقة: دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له، مثل دلالة الإنسان على الحيوان والناطق، ودلالة البيت على مجموع الجدار والسقف[4]. ودلالة المطابقة هي الدَّلالة الأصليّة في الألفاظ التي لأجلها - مباشرة- وضعت معانيها، وسمّيت بالمطابقة؛ لمطابقته - أي المعنى- للفظ، من قولهم طابق النعل النعل إذا توافقا. والمراد من تطابق اللفظ والمعنى: هو عدم زيادة اللفظ على المعنى حتى يكون مستدركاً، أو عدم زيادة المعنى على اللفظ حتى يكون قاصراً[5]. وقد عبّر المناطقة عن دَلالة المطابقة بأنها ما تدلّ على تمام المعنى، ولم يعبّروا "بجميع" المعنى؛ لأنّ لفظ الجمع يشعر بالتركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالمركب، مع أنها عامة في المركّب والمفرد كالنقطة[6].

أمّا دلالة اللفظ الوضعيّة بالتضمّن؛ فهي دلالة اللفظ على جزء مسماه، أو جزء المعنى الموضوع له كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق[7].

---

(1) الرازيّ، قطب الدين محمود بن محمّد. **تحرير القواعد المنطقيّة**، القاهرة: مطبعة الحلبيّ وأولاده، ط3، 1367، ص39.

(2) الشنقيطيّ، محمّد الأمين. **مذكّرة آداب البحث والمناظرة**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت، ص13.

(3) المظفر، محمّد رضا. **المنطق**، قم: إنشارات فيروز آبادي، ط11، 1273، ص36.

(4) الغزاليّ، **معيار العلم في فن المنطق**، مرجع سابق، ص42.

(5) العطّار، أبو السعادات حسن بن محمّد. **حاشية العطّار على شرح الخبيصيّ**، بيروت: دار إحياء الكتب العربيّة، د. ت، ص50.

(6) المرجع السابق، ص50.

(7) ابن النجار، محمّد بن أحمد الفتوحيّ. **شرح الكوكب المنير؛ مختصر التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: محمّد الزحيليّ، ونزيه حماد، مكّة المكرمة: دار إحياء التراث الإسلاميّ، ط1، 1993م، ج1، ص126.

وسميّت بدلالة تضمينيّة؛ لكون الجزء في ضمن المعنى الموضوع له، والإضافة في دلالة التضمّن ودلالة الالتزام من إضافة المسبب إلى السبب.

والعلاقة بين المطابقة والتضمنيّة؛ العموم والخصوص المطلق، فإذا وجدت التضمنيّة وجدت المطابقة، دون العكس؛ لجواز أن يكون المعنى بسيطاً لا جزء له. أمّا دلالة الالتزام فهي دلالة اللفظ على خارج عن مسمّاه، لازم له لزوماً ذهنيّاً؛ بحيث يلزم من فهم المعنى المطابق فهم ذلك الخارج اللازم، كدلالة الأربعة على الزوجيّة[1].

وينقسم اللازم إلى: لازم عقليّ، ولازم عرفيّ.

وينقسم كذلك إلى: لازم في الذهن والخارج معاً، لازم في الذهن فقط، لازم في الخارج فقط[2].

فاتساع الدَّلالة تفيد أنّ تعلّم آدم عليه السلام للأسماء، هو ما أوضحناه جميعه من الدَّلالة اللفظيّة؛ فضلاً عن الدَّلالة غير اللفظيّة. فالذي تعلمه آدم عليه السلام أعمّ من أن يكون مجرد اللغة أو الألفاظ، وإنما يشمل المعاني الأوليّة أو السابقة للمعرفة أيضاً، بأحد أوجه الدَّلالة اللفظيّة الوضعيّة. وهذا لا يماري فيه اثنان إلا مكابرة. فكان أصل اللغات والمعرفة توقيفيّ[3]. لكن كيف تعلم آدم؟ فالذي تعلمه آدم أعمّ من أن يحصر بكيف أو كم من غير دليل من جنس الأوّل؛ أي التعلّم. فالقول بأنّ ما تعلمه علم ضروريّ أو تلقينيّ، أو بخلق القوّة الناطقة فيه؛ التي تضع الاسم بإزاء المسمّى فحسب، أو بطريق النظر والاستدلال، أو بطريق المواضعة والاصطلاح، كلّه مجال فوق ما يستدلّ عليه من غير مجاله، ولا قائمة لدليل بحصره، ولا طائل من توسيع الهوّة في الخلاف. "فليس في آية "وعلم الله آدم الأسماء" دليل على أنّ اللغات توقيفيّة ولا عدمه؛ أي أنّ الله علّم البشر على لسان آدم عليه السلام، لأنّ طريق التعليم في قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ مجملة محتملة

(1) الشنقيطيّ، **مذكّرة آداب البحث والمناظرة**، مرجع سابق، ص14.
(2) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص226.
(3) وهذا قول ابن عباس والأشعريّ والجبائيّ والكعبيّ وابن فارس وغيرهم.

لكيفيّات: إمّا بتلقين بصوت مسموع، أو بإلقاء علم ضروريّ في نفس آدم، وذلك بأنّ خلق قوّة النطق فيه وجعله قادراً على وضع اللغة، والناس متّفقون على أنّ القدرة عليها إلهام من الله سبحانه، وذلك تعليم منه سواء لقّن آدم لغة واحدة أو لغات البشر جميعها، وأسماء كلّ شيء، أو ألهم ذلك أو خلق له القوّة الناطقة، والمسألة مفروضة في علم الله"[1]. ذلك أنّ الله سبحانه إنما يؤهّل آدم للتعامل مع المخلوقات على وجه الأرض للقيام بدور الخلافة فيها، ومن ثمّ فهي أوّل بداية للإنسان على الأرض يحتاج معها إلى معارف تساعده على الاستخلاف والسير والتعمير في الأرض.

نخلص إلى أنّ الله تعالى علّم آدم عليه السلام؛ بتعليمه للغة ومعانيها، للأسماء ومسمّياتها، وبذلك كانت المعارف الأولى توقيفيّة في منبعها الأصليّ، ثمّ كان التطوّر الاصطلاحيّ والتلقين اللغويّ وعمليّات التواضع والتواطؤ والاشتقاق، ومن هنا كان سرّ اختلاف اللغات واللهجات والألسن، وهو من آي الله في خلقه، فأنزل الرسل بألسنة أقوامهم". وحينما نقول إنّ منبع اللغة التعليم إنما نرد على من ادعى انفصال المعرفة البشريّة عن الله سبحانه، وجعلها من وضع البشر وباصطلاحهم وتواطئهم، ومن ثمّ تتغيّر المعاني والألفاظ فلا استقرار ولا ثبات للمعرفة على رأيهم"[2].

وكون المعرفة في أصلها من عند الله سبحانه؛ لا يضطرنا ذلك إلى التحيّز إلى إحدى المقالات القائلة بأنّ التعليم بالتلقين، أو بالخلق المباشر للنطق، أو الاستعدادات الفطريّة. فكلّها قد تصحّ معاً، والقبول بواحدة وردّ الأخرى يحتاج إلى قرائن من القرآن. ولا ننسى أنّ آدم كان نبيّاً؛ فهو تلقى وحياً وعلماً نبويّاً، "فالله علّمه بخطاب الوحي ما لم يعلَمه بمجرد العقل"[3].

---

(1) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص389.

(2) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص534.

(3) الحنفيّ، ابن أبي العز. **شرح العقيدة الطحاويّة**، تحقيق: خالد فوزي، وعبد الحميد حمزة، مكّة المكرّمة: دار التربية والتراث، ط3، 1991م، ص43.

- **المعارف البشريّة بعد المعارف الأصليّة**[1]:

إذا كان ما ورد في القرآن الكريم يعارض مسألة الاختلاف في تفسير كيفيّة حصول المعرفة من الدليل، ويرفض أن تكون بطريقة السببيّة الفلسفيّة، أوالعليّة، أو الضرورة العقليّة، فإنه يرفض كذلك أن تكون المعرفة محصلة بطريقة الدليل العقليّ وحسب.

فالمعرفة المكتسبة لا يشترط أن تكون كلّها قائمة على الأدلّة المنطقيّة، وهذا لا يعني إبطال عمل العقل في المعرفة، ولكن الفطرة أعمّ من أن تتقيّد في تحصيلها للمعرفة بالدليل المنطقيّ؛ المرتّب والمركّب من مقدمات منطقيّة، وفي أشكال قياسيّة، يلزم من هذا الترتيب التركيب لمادّة فحسب، كما يجعل ارتباط المعرفة بالدليل حتميّاً، أو أمراً لازماً لا بدّ منه، فقد تكون الأدلّة العقليّة والنقليّة على أوضح ما تكون، ومعَ ذلك ينكر الشخص معرفته بالحقيقة.

وما حال المنكرين الجاحدين والكفار والمنافقين إلا من هذا القبيل، وهنا يتدخّل عامل التوجّه الإنسانيّ بالفطرة نحو طلب الحقّ. وللفطرة من الاستعدادات للتوجّه نحو الخير ما يعينها على إدراك الحقّ والميل نحوه، فلها منطقها الذي هو أعمّ من منطق العقل المقنّن. وهذا ما نلمحه في الأدلّة التي أقامها الله سبحانه وتعالى على وحدانيّته؛ حيث كانت على وجهين، الأولى:

---

(1) يقول أبو حامد الغزاليّ "إنّ المجرّبات هي أمور وقع التصديق بها من الحسّ بمعاونة قياس خفيّ" انظر:

- الغزاليّ، **معيار العلم في فن المنطق**، مرجع سابق، ص188. أي إنّ العلوم المكتسبة تصل إلى العقل عن طريق قياس خفيّ، فلا يدري من أين جاءت، ولا كيف استفادها، فمنها الحكم بأنّ الخيوط قابلة للالتحام مع بعضها في النسيج، والأخشاب قابلة للتماسك بوساطة المسامير، فعندما يتعلّم الإنسان مناعة النسيج أو النجارة لا يكون بحاجة إلى من يعلّمه مرونة الموادّ وقابليّتها لذلك، فهو يعرف قابليّتها للتماسك بعلم سابق ومعارف ترسّخت من القديم، فهو بحاجة إلى أن يتعلّم الكيفيّة في الحرفة. وهذا ما يعدّ من التراكم المعرفيّ. انظر:

- باسيل، فكتور سعيد. **منهج البحث عن المعرفة عند الغزاليّ**، بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ، د. ت، ص119.

أدلّة كونيّة، تدرك بطريق النظر في الآفاق، وأدلة كونيّة تدرك بالنظر في الأنفس؛ إذ قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت/ 53]، وقال عز وجل: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات/ 20-21]، فجمع سبحانه بين نظر الأنفس إلى ذاتها وإلى الأدلّة الكونيّة في الخارج، ولا تنظر النفس إلى ذاتها وإلى الخارج إلا إذا قامت فيها نيّة الإفادة من هذا النظر، ومن ثمّ فإنّ وجود الأدلّة غير كاف للمعرفة ما لم يحصل التوجّه من النفس نحو الإفادة من هذه الأدلّة لتحصيل العلم والمعرفة أو الإيمان[1]. فمن طمس على بصيرته بالمعاصي وتعطّلت عنده أجهزة الاستقبال الفطريّة والاستعداد للانتفاع بالدليل والإفادة منه لا ينفع إقامة الأدلّة عليه، ولا يحصل عنده علم، سوى أن يكون حجّة عليه لا غير. ولعلّ استعمال القرآن في كثير من آياته كلمة "لعل" في باب المعرفة يدلّ على أنّ "وجود الشروط الخارجيّة لاكتساب المعرفة قد لا يعني أن يتعلّم الإنسان بحكم الضرورة، وأن يصل إلى الحقيقة، فالمعرفة العقليّة التي يستطيع الإنسان اكتسابها تعتمد على قابليّة الاستقبال لها".

ولكي نفهم مراتب حصول المعرفة كما وردت في القرآن علينا أن نقسّمها على حسب المراتب العامّة للهداية وإقامة الحجّة، فالأولى وهي إقامة الحجة، أو مدارك الناس الدنيويّة، إنما مقامها السمع والبصر والعقل، وتكون مرتبة الإدراك الأولى: وهي الفهم عن البيان، وهذا يشترك فيه الناس جميعهم باختلاف مراتب درجات الفهم وقدرات الإدراك عندهم، وتنوّع مقامات الأدلّة الكونيّة والوحييّة. وهنا يكون الرد على من نفى السببيّة في حصول المعرفة

---

(1) الشافعيّ، حسن. **الآمديّ وآراؤه الكلاميّة**، القاهرة: دار السلام، ط1، 1998م، ص459. لأنّ النفس في مبدأ الفطرة تكون خالية من العلوم جميعها، ثمّ تحصل لها العلوم الضروريّة؛ بسبب إحساس الحواس بالحركات، ثمّ بتلك العلوم الضروريّة تكتسب النفس سائر العلوم النظريّة، فاستعمال الحواس لحصول العلوم الضروريّة هو المرتبة الأولى، وترتيب العلوم الضروريّة وتركيبها بحيث يُتأدى منها إلى العلوم النظريّة المرتبة الثانية، والوصول منها إلى تحقيق تلك النظريات هو المرتبة الثالثة، ولا شكّ أنّ التوفيق من الله تعالى هو الأمر المقرّب إلى السعادة الأبديّة، ولَمّا كانت الحواس وسيلة في تحصيل الضرورات التي هي أساس النظريّات لا جرم كانت الحواس توفيقاً من الله تعالى.

بورود الدليل؛ لأن هذا مقام محاكمة وإقامة حجّة، ثمّ يليه مقام الاقتناع؛ وهو الهداية الأولى ومردّها إلى الاهتداء الاختياريّ، ثمّ يليه الهداية الثانية؛ ومردّها إلى الهدي الربانيّ.

وهذه مقامات متصاعدة درجات يقابلها مقامات متنازلة دركات في من أضله الله. وهنا يمكن القول بأنّ علاقة الدليل بوجه الاستدلال لا يحكمه النظام الحتميّ الأول، إلا أنه يحكمه نظام سببي ثانٍ؛ وهو زيادة درجات القرب من مصدر المعرفة، وهو الله تعالى بالأسباب التي وضعها، ورد السببيّة في كلا الحالتين قدح في الشرع وانتقاص للعقل، فما كان من أمور الدين له طرائق تحصيله التي بيّنها الله تعالى، وما كان من طرائق الدنيا له طرائق بلوغه، ولكلٍ أسبابه التي إن توافرت بشروطها وانتفاء موانعها حصل عنها نتائجها.

فحصول العلم له علاقة بتوجّه النفس أو الإرادة، نحو الإفادة من الحقّ، وبالدليل الذي هو علامة أو أثر دالّ على الحقّ، ومنّة من الله تعالى في أن يخلق العلم في النفس عقيب النظر في الدليل، يقول تعالى: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام/ 109- 111]. فالآية تميّز بين حالتين من المعرفة؛ الأولى كانت معرفة قابلها جحود، وهذا عدم قبول ورفض للاقتناع لا عدم فهم، فالفهم لازم لإقامة الحجة، لكن الفهم هنا قابله عدم إيمان لا عدم معرفة، فبيّن تعالى أنّ الأدوات التي منحها لهم عُطِّلت عن دورها؛ الذي هو الغاية من خلقها، لا عن عملها الذي هو الوسيلة؛ لذا عاقبهم بأن لم يدركوا شيئاً اقتناعاً لا فهماً في المرة التالية، بعد عرض الحجة أوّل مرّة، فكان عقابهم الضلال عن معرفة الحقّ وبلوغ اليقين.

فحصول المعرفة الأولى لإقامة الحجة لازم وقطعيّ، وحصول المعرفة الثانية للاهتداء لازم متعلّق بميل النفس نحوه، ثمّ حصول المعرفة الثالثة بزيادة الهدى والإيمان والتقوى لازم عن الثانية، وهو من عند الله لا دخل للإنسان

به، إلا اتخاذ أسباب المعرفة الثانية، أمّا الأولى؛ فقدّر الله بأن منحه القدرة والإرادة، فكان مخيّراً، وفي الثالثة كانت مِنَّة وزيادة، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء/ 15]، وقال: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء/ 165] فهذا مقام المعرفة الأوّل وهو بيان لا يستثنى فيها أحد إلا من رفع عنه القلم، وقال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُواْ مِنْ عِندِكَ قَالُواْ لِلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ [محمّد/ 16-17]، فهنا الدرجة الثانية للمعرفة بعد الأولى؛ الفهم ثمّ الاقتناع، ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ﴾ فالفعل الأول صادر منهم عن إرادة وعزم، فكانت المكافأة ﴿زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ وهذه درجات تزداد بزيادة شروطها وانتفاء موانعها[1].

وهنا تكون الفيوضات العلميّة التي امتاز بها العلماء المسلمون عن سائر الحضارات، حتى أتوا بما لم يجارِهِم فيه أحد، ولا تفسير له إلا بهذه المعرفة الربانيّة. إذن العلوم الدنيويّة المقصد منها قسمان؛ واحد في الدنيا وآخر في الآخرة. فالأول قد يحصل للكافر باتخاذ أسباب الحصول عليه التي سخّرها الله للكافر والمؤمن جميعاً، إلا أنّ للمؤمن زيادة فضل في الأجر الدنيويّ بالأخرويّ، والتوفيق أكثر إن اتخذ تلك الأسباب. أمّا المقصد الثاني وهو الأخرويّ فالكافر محروم منه، والمؤمن كلّما أدرك مقوّمات السير في

---

(1) قال ابن كثير: "عن ابن عباس أنه قال: لما جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم على شيء، ورُدَّت عن كلّ أمر. وقال مجاهد: ونَحُولُ بينهم وبين الإيمان، ولو جاءتهم كلّ آية فلا يؤمنوا، كما حلّنا بينهم وبين الإيمان أوّل مرة، وكذا قال عكرمة"، قال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَاۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 122]. هذا مثال للمؤمن الذي كان ميتاً؛ أي في الضلالة، هالكاً حائراً فأحياه الله؛ أي قلبه بالإيمان، وهداه له، ووفقه لاتباع رسله ﴿وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾ [الأنعام: 122]؛ أي يهتدي كيف يسلك وكيف يتصرّف به، والنور هو القرآن أو الإسلام، كما قال ابن عباس والسديّ، ﴿كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنعام: 122]؛ أي الجهالات والأهواء والضلالات المتفرّقة، "**ليس بخارج منها**"؛ أي لا يهتدي إلى منفذ، ولا مخلص مما هو فيه. انظر: - ابن كثير، **عمدة التفسير**، مرجع سابق، ج2، ص718.

الأرض زاد إيماناً، وارتفعت درجاته في الآخرة. وهذا في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَبۡوَٰبَ كُلِّ شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةً فَإِذَا هُم مُّبۡلِسُونَ﴾ [الأنعام/ 20].

والتمكّن من كلّ شيء لا يكون إلا بتوافر شرطين: القدرة والحكمة. والقدرة تكون في توافر الأسباب الماديّة الأولى من مواد وطاقات بشريّة، وقدرات أمنيّة لحماية المقدّرات، أمّا الحكمة فتكون بتوافر المعرفة والعلم، وحسن استعمالها، والتسيير الجيد، والاستغلال الكامل. وقال تعالى في آية ثانية: ﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذۡنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [الأعراف/ 96]؛ فهنا اشترط الإيمان به للمكافأة بالتمكّن في الأرض وتسخيرها، فكان جزاء للمؤمنين فقط دون الكافرين[1].

نلاحظ -بادِيَ الأمر- تعارضاً بين الآيتين، فالثانية تبيّن أنّ الكافر محروم من التمكّن في الأرض؛ أي من العلوم كلّها، ومن القوّة لتطبيق العلوم، والأولى تبيّن أنّ العقاب نزل في صورة التمكين من كلّ شيء للكافر. لكن عند التحقيق لا تعارض، فالأولى كان السياق "كلّ شيء": الحرام والحلال، الصالح والطالح، المفيد والمفسد، وبهذا يزيد ضلالهم أكثر؛ لانشغالهم بدنياهم عن آخرتهم، فتزداد سيئاتهم بكثرة خطاياهم وكثرة منن الله عليهم، فحسابهم أعسر؛ لأن ما أخذوه كان أكثر من غيرهم؛ لذا تكثر مشكلاتهم في الدنيا، وتخنقهم حيرتهم في الاستخلاف، فيعذبون مرّتين؛ في الدنيا والآخرة.

---

(1) حبنكة، عبد الرحمن. **معارج التفكّر ودقائق التدبّر**، دمشق: دار القلم، ط1، 2000م، ج4، ص439. الشرط هنا كان من عنصرين، هما: الإيمان والتقوى، الإيمان الصحيح، بعناصر القاعدة الإيمانيّة التي أمر الله بالإيمان بها فيما أنزل على رسله، واتّقاء عقابه؛ بأداء الواجبات وترك المحرّمات، و"البركات" جمع "بركة" وتصريفات هذه المادّة في القرآن والسنة، تدلّ على الزيادات التي تأتي من وراء المنظور، من غير أن تُدْرَك لها حدود، فهي فيض من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، أو زيادات في عالم الغيب بلا حدّ. والمراد بفتح البركات؛ فتحُ أبوابها المعنويّة والماديّة حتى تتدفق نعم الله الزائدة وخيراته الحسان؛ على الذين آمنوا واتقوا.

أمّا في الثانية فكانت الصيغة "بركات"؛ أي مباركة من الله تعالى، نزلت بقَدْرٍ وغاية، فكان ما يكفي لمعاشهم ويهديهم لمعادهم، فبركة الله كانت مكافأة منه على الإيمان، ولم ينشغلوا بدُنياهم عن آخرتهم، بل سَخَّروا دنياهم لآخرتهم، فحصَّلوا وسيلة المعرفة وأدركوا الغاية، فكانت لهم الحسنيان.

فالاستخلاف في الأرض له غاية تكمن في العبوديّة، بينما طبيعة المعرفة في المفهوم الفلسفيّ بشريّة ماديّة، وعلى ذلك فإنّ أعلى أنواع المعرفة في المفهوم القرآنيّ هو الإيمان بالله ويقابله الكفر به؛ لذا نجد القرآن يتناول مسألة المعرفة مع القلب واللبّ والفؤاد أكثر من غيره؛ ليدلّ على أنّ المقصد ليس المعرفة العقليّة النظريّة البعيدة عن هدى الفطرة واستعداداتها.

ومن هنا نرى أنّ عمليّة البحث عن المعرفة "تتعاون فيها وسائل الحسّ الظاهرة والباطنة، والآلات والأدوات التي تستخدمها الحواس، وموازين العقل الفطريّة والمكتسبة، ومعارفه السابقة التي اكتسبها بنفسه والتي تلقاها عن غيره مما اكتسبه الآخرون من معارف، يضاف إلى ذلك ما يوحي به الله لأنبيائه من معارف تكون لديهم علوماً يقينيّة شبيهة بالعلوم اليقينيّة التي يكتسبها الناس بحواسّهم"[1]. فتكون المعارف ما بين فطريّ وضروريّ ونظريّ[2]، والأوّل خُلق في الإنسان منذ ولادته لا تغيير لأصله، لكن قد يُغَطّى ويُعَتّم، والثاني: ما يكون إدراك الشيء فيه ضروريّاً؛ بحيث يضطر إليه من غير نظر ولا استدلال، ويمثل القضايا الأوليّة، كإدراك أنّ الكلّ أكبر من الجزء وأنّ النار حارّة، فهذه قضايا أوليّة حادثة، والأولى قضايا أوليّة ضروريّة[3]. أمّا الثالث: ما يكون الإدراك فيه يحتاج إلى نظر واستدلال وإعمال الذهن، كالعلم بوجوب النيّة في الصلاة، ومعرفة مواضيع المعرفة، وتشخيص الأمراض[4].

---

(1) حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، مرجع سابق، ص127.

(2) تنقسم المعارف إلى عقليّة وشرعيّة، والعقليّة إلى ضروريّة ومكتسبة، والضروريّة هي ما تقضي به غريزة العقل من غير أن يشعر الإنسان من أين استفادها كأنها فطرية فيه، وتنقسم العلوم المكتسبة إلى دنيويّة وأخرويّة.

(3) العثيمين، **شرح الأصول من علم الأصول**، مرجع سابق، ص24.

(4) حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، مرجع سابق، ص125.

فالحسّ مثلاً يُشعر بلذع النار، فيُكوِّن ذلك لدى الإنسان خبرةً ما حول النار، وهذه الخبرة تكسبه معرفة ببعض صفاتها، ومعرفة بألم لذعها وحرقها، وهكذا في كلّ ما يشعر به من حرارة وبرودة وخشونة وليونة وغير ذلك مع سائر الحواس، فتتوارد التجارب في حياة الإنسان، ويكتسب منها معارف عن طريق الإحساس المباشر للظاهرة.

وهذه الحواس هي بمثابة منافذ للفكر على العالم الماديّ المحسوس. ثمّ تنقل تلك المعارف إلى منطقة الإدراك الفكريّ، ثمّ تسجّل الذاكرة ما تؤكّده الحواس بالتجربة، وبعد ذلك يبدأ الفكر عمله فيما سجّلته الحافظة من صور، كما يستفيد الفكر من المعارف السابقة لبناء فكره عليه وتطويره.

والقرآن الكريم يقرّ بمعارف السابقين، ويدعو إلى إقامة وحدة لمعارف الوحي بين أتباع الرسل، وذلك بالاعتماد على أسلوبيّ التصديق والهيمنة، بأن يوافق كلّ معرفة لم يطرأ عليها تحريف أو انتحال، ثمّ الهيمنة عليها بما ورد فيه[1].

فالمعرفة في أصلها طارئة مع حدوث أدواتها ووسائلها الداخليّة والخارجيّة، والإنسان أوتي استعداداً وقابليّة للعلم، لكن العلم صفة طارئة لا ذاتيّة فيه، بمعنى أنّ "العلم وإن كان صفة للإنسان؛ إلا أنه ليس عنصراً ذاتيّاً فيه، ولكنه معنى قائم بالعالِم"[2]. وذاك معنى من قوله: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق/ 5]، وقوله: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾ [النحل/ 70]، فهو مكتسب لعلم بعدم عدمه، وفاقد له بعد اكتسابه. فالقابليّة للمعرفة

---

(1) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص256. ويندرج هذا الضابط القرآنيّ الكبير تحت قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبيَاء: 7]؛ وأهل الذكر هم أهل التخصّص في أيّ جانب من جوانب المعرفة، حتى لو كانوا أعداء؛ ما دامت معارفهم الماديّة نافعة ويمكن الإفادة منها، ويكون ذلك عن طريق الوقوف على حضاراتهم وعلومهم ومعارفهم، وما يتعلق ببنيانهم الاجتماعيّ والماديّ، وكيف يمكن الإفادة من علومهم ومعارفهم التي تُعدّ من قبيل المعرفة التراكميّة، وقد أطلق بعض المعاصرين من الباحثين على ذلك "الانفتاح العقليّ".

(2) البغداديّ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميميّ. **أصول الدين**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط3، 1986م، ص7-8.

مخلوقة مع الولادة الأولى، تتمّ مع عمليّة الخلق نفسها، ولكن تحصيل المعارف كلّها يكون مع النموّ التكوينيّ، يعني أنّ الطفل يخرج من بطن أمه خالياً من المعارف، ثمّ كان حدوثها مع تطوّر القدرات الجسميّة والنفسيّة.

فالمعارف منها ما هو بدهيّ وفطريّ لا يدرى من أين هو، لكن يعلم علم اليقين أنه فيه، فطريقها لم يكن لا العقل ولا الحسّ، ومنها ما يأتي عن طريقهما، ثمّ يصبح بدهيّاً وضروريّاً لثبوته الدائم وتواتر المعارف عليه، ومنها ما يبقى نظريّاً مقابلاً للضروريّ، وهو استدلاليّ؛ أي يحتاج إلى إعمال الذهن، والتدرّج في الوصول إليه[1].

---

(1) يصطلح راجح الكرديّ أنّ كلّ هذه علوم كسبيّة: "ومرادنا بأنّ العلوم كلّها كسبيّة؛ أو طارئة على الإنسان بعد ولادته - ضروريّها ونظريّها- مختلف عن مصطلح الكسب؛ بأنه مجرد حصول العلم عن طريق النظر والاستدلال، ذلك لأننا ندّعي أنّ كلّ العلوم مكتسبة للإنسان بعد ولادته، وحصول العلم عن طريق النظر والاستدلال أحد وجوه الاكتساب فحسب، فكلّ علم استدلاليّ كسبيّ وليس العكس؛ لأن العلم قد يحصل بغير طريق النظر والاستدلال العقليّ؛ إذ يحصل الكسب بالدليل الشرعيّ، وقد يحصل بطريق التلقين والإخبار ونقل المعلومات المشهورة جيلاً عن جيل. كما يحصل للإنسان نعمة من الله تعالى بالإلهام وبالحدس بغير ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول؛ أي بغير النظر، فمصطلح الكسب في مرادنا أنّ العلوم ليست "مركوزة" في نفس الإنسان، وإنما كلّها مكتسبة بعد الولادة". انظر:

- الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص485. وقد أفاض الرازيّ في هذه المسألة فقرّر: "أنّ الإنسان خلق في مبدأ الفطرة خالياً عن معرفة الأشياء، والنفس لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم؛ أعطاه الله تعالى الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم". انظر:
- الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج5، ص336. ثمّ حاول البحث في أصل المعرفة البدهية، فالتصوّرات إمّا أن تكون كسبيّة أو بدهيّة، والكسبيّات إنما يمكن تحصيلها بوساطة تركيب البديهيّات، فلا بدّ من سبق البدهيّ للكسبيّ. فتكون العلوم البدهيّة إمّا حاصل منذ الخلق أوّلا. والأول مردود بالآية المثبت أنّ في الرحم لم نكن نعلم شيء، وحال الخروج كذلك. أمّا الثاني فيقتضي حدوثها بعد أن لم تكن. فيكون أنها لم تحصل إلا عن كسب، وكلّ ما كان كسبيّاً مسبوقٌ بعلوم أخرى. فكلّ علم بدهيّ يصبح كسبيّاً ويكون مسبوقاً بعلم... وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا محال! ! والجواب أنّ هذه العلوم البدهيّة حاصلة في النفوس بعد عدمها بواسطة الحواس التي أهمّها السمع والبصر، فإذا أبصر الطفل أوّل مرّة ارتسمت في خياله صور الأشياء =

ت - المعرفة القرآنيّة معرفة خصائص لا ماهيّة:

يقول بعض الباحثين عن الفلسفة أنها "مستوى من التعميم يحاول أن يردّ مفردات القيم السلوكيّة والمعارف والعلوم على اختلافها إلى قمّة واحدة،

= المبصرة، كذا إذا سمع صوتاً حفظ في سمعه ذلك المسموع... وهكذا مع باقي الحواس، فيكون من المعارف ما هو ضروريّ يجزم الذهن به بالنفي أو الإثبات، وما يكون نظريّاً يبحث في إثباته أو نفيه؛ لذا كان ما لحق خروج الإنسان من الرحم خلق السمع والبصر؛ مُنبهاً بذلك على أنها أول أدوات المعرفة. وحول البدهيّات هنالك ثلاثة آراء: **الأول**: للبغداديّ وعامّة المتكلّمين، يقول بأنّ هذا العلم الضروريّ يقع للإنسان من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه. **والثاني**: للرازيّ يجعل حدوث هذه العلوم الضروريّة أو البدهيّة بحدوث التصوّرات وبإعانة الحواس. **والثالث**: للغزاليّ حيث يردّ العلم عموماً إلى النضج المتدرّج في حواس الإنسان وعقله.

لكن يمكن الجمع بينها: "حيث إنّ العلوم البديهيّة حادثة على الفطرة الإنسانيّة بعد الولادة، وهي بهذا المعنى مكتسبة للإنسان بالمصطلح الذي سبق أن أردناه بالكسب، وأنّ هذه العلوم لشدّة وضوحها جعل الله فيها التأسيس الرئيس للمعرفة؛ بحيث تعود إليها سائر العلوم النظريّة بالعقل والمكتسبة من الشرع من أجل فهمها، وكأساس متين للمعرفة يقف عندها الإنسان في البحث والمعرفة، وينتهي إليها اليقين المعرفيّ. أمّا تشكّل هذه المعارف فهو فيما جعل الله تعالى في أصل الفطرة من الاستعداد -مجرد الاستعداد- لقبول العلم، وبما ألهمه بعد الولادة من إلهام يشعر به بمجرد اتصاله بالواقع؛ بأن له علماً بدهيّاً يقينيّاً واضحاً، وبما يحمله من معرفة واضحة جدّاً تنضج حواسه وعقله، وتكرّر عملهما في الواقع؛ بحيث تكون هنالك من المعلومات ما لا تقبل مجرد التشكيك أو إمكانه، وتلتصق بالفطرة التصاقاً وثيقاً؛ بحيث تكون قاعدة يقينيّة للعلوم الأخرى. وهذه المعرفة البدهيّة سواء أكانت بإعانة الحواس أو بإعانة العقل أو بإعانتهما معاً؛ غالباً لا يشعر بها الشخص ولا يدري من أين جاءته لشدّة وضوحها والتصاقها بفطرته المؤسّسة في قابليّتها للعلم والمعرفة، ومن ثمّ يمكننا فهم رأي العلماء في أنّ العلم الضروريّ يقع من غير استدلال من الشخص عليه، ولا قدرة له عليه، وأنه لا يدري من أين حصّلها، وأنها بديهة بالعقل وأوليّة بالحس". انظر:

- الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص485-488. يقول ابن تيمية "إنّ الإنسان حادث، كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بدّ من علوم بديهيّة أوليّة يبتدئها الله في قلبه وغاية البرهان أن ينتهي إليها". انظر:
- ابن تيمية، أحمد. **درء تعارض العقل مع النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، الرياض: جامعة محمّد بن سعود، 1983م، ج3، ص309.

ومهمتها استخراج ما هو مضمر في أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا لننقلها من حالة الكمون إلى حالة العلن"[1].

ويظنّ بعضهم أنّ هذا التحديد لمعنى الفلسفة يقود إلى الزعم الصادق بأنّ للتفكير الفلسفيّ علاقة وثيقة بالدين، أو بالأحرى أنّ الفلسفة نشأت في صورة نقدٍ فكريّ للمعتقدات الدينيّة والأخلاقيّة[2].

ومما تتميّز به المذاهب الفلسفيّة جميعها؛ محاولة البحث عن الماهيّة والتعمّق وتشقيق الكلام؛ لإدراك الجوهر ووضع الحدود لضبط التصوّرات، غير أنّ القرآن لم يرشد إلى البحث في الماهيّات، بل أرشد إلى الحقائق الظاهرة التي يستفيد منها في العلم والعمل، "فكلّ مسألة لا ينبي عليها عمل الخوض فيها لم يدلّ على استحسانه دليل شرعيّ، أعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً"[3]. والدليل من القرآن قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة/ 189]، فوقع الجواب بما يتعلّق به العمل؛ إعراضاً عمّا قصده السائل من السؤال عن الهلال: لِم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط، ثمّ يمتلئ حتى يصير بدراً، ثمّ يعود إلى حالته الأولى؟ ثمّ قال: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة/ 189]؛ بناء على تأويل من تأول أنّ الآية كلّها نزلت في هذا المعنى[4].

---

(1) آل ياسين، جعفر. **المدخل إلى الفكر الفلسفيّ عند العرب**، بيروت: دار الأندلس، ط3، 1983م، ص45.

(2) السفيانيّ، عابد بن محمّد. **معالم طريقة السلف في أصول الفقه، الثبات والشمول**، مكّة المكرّمة: مكتبة المنارة، ط1، 1408م، ص15. حتى جاءت طائفة تقول: "لقد آن الأوان أن ترفع الوصاية عن الأرض باسم السماء، فلقد بلغت البشريّة سنّ الرشد، وآن لها أن تباشر شؤونها بنفسها... وإخضاع الدين والأخلاق والقيم لحكم العقل، باعتبار أنه شبّ عن الطوق، فلم يعد يحتاج إلى الله، وتقديم إنتاج الماديّة الأوربيّة شاهداً على قدرات العقل البشريّ غير المحدودة، والالتزام بالمنهج الماديّ الصرف الذي لا يؤمن بالغيب ولا بالرسول ولا بالوحي، ويقف بالبشريّة عند حدّ الإيمان بالمحسوس".

(3) الشاطبيّ، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص42.

(4) يقول السعديّ: "ويستفاد من الآية أنه ينبغي في كلّ أمر أن يأتيه الإنسان من الطريق السهل القريب، الذي قد جعل له موصلاً، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينبغي =

فكان من جملة الجواب أنّ هذا السؤال في التمثيل بإتيان البيوت من ظهورها، والبِرّ إنما هو التقوى، لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف ولا تجرُّ إليه. ومن الأدلّة كذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ﴾ [المائدة/ 101]، وقوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرۡسَىٰهَا فِيمَ أَنتَ مِن ذِكۡرَىٰهَآ﴾ [النازعات/ 42-43]، وقوله: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء/ 85]. فحقيقة الأشياء وكنهها وماهيّتها لا يعلمها إلا الله سبحانه، ومن ثمّ كان تميُز منهج البحث الإسلاميّ أنه اعترف بوجود الأشياء في عالميّ الغيب والشهادة، وجعل في إمكان الكينونة العارفة أن تستدلّ على وجودها. ولكن كنه الأشياء لا يقع في دائرة المعرفة الإنسانيّة؛ لأن الله يعلم أنّ معرفة الكنه لا تستلزمها مهمّة الإنسان في الحياة[1].

وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعدّدة، منها: أنه انشغال عن المراد من أمر التكليف؛ إذ لا ينبني على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة، أمّا في الدنيا فعلمه بذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه، واللذّة الحاصلة عنه في الحال لا تفي مشقّة اكتسابها، وإن فرض فيه فائدة في الدنيا، فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك. فكم من فائدة يزعمها الإنسان وهي هلاك له في الدنيا قبل الآخرة، منها: أنّ تتبُّع النظر في كلّ شيء طلب علمه؛ من شأن الفلاسفة الذين يتبرّأ المسلمون منهم[2].

= أن ينظر في حالة المأمور والمتعلّم والمعلّم، ينبغي أن يسلك أقرب طريق وأسهله يحصل به مقصوده، وهكذا كلّ من حاول أمراً من الأمور وأتاه من أبوابه وثابر عليه فلا بدّ أن يحصل له المقصود بعون الملك المعبود. انظر:

- السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص73.

(1) نهى المولى سبحانه العقل البشريّ عن التفكير في عدد من الميادين؛ لعدم قدرته على ذلك، ممّا يستنفذ وقته وجهده من غير أدنى فائدة، فليس العقل بقادر على أن يدرك كلّ شيء في الوجود؛ ذلك أنّ العقل كأيّ جارحة من جوارح الإنسان مثله كمثل العين أو الأذن، ولهذا كان من رحمة الله تعالى بهذا الإنسان أن حدّد له الميادين التي يعمل فيها، وأمره بأن يستخدم عقله فيما يمكن له أن يعمل فيه، وحرّم عليه أن يخوض فيما لا طائل له من وراءه، بل لا يقدر عليه أصلا..." انظر:

- الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص207.

(2) الشاطبيّ، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص67.

ولكن صرف القرآن للإنسان عن البحث في الماهيّة، لم يكن منعاً للبحث بل توجيها له، فهو "حسن توجيه، وداعية حكمة ورحمة؛ حيث وجّه الفكر إلى اكتشاف خصائص الظواهر الكونيّة وحسن استغلالها؛ لتحسين واقع الإنسان في هذه الحياة، ولتحقيق التقدّم البشريّ الخلاق؛ إذ إنّ عمل القرآن الرئيس هو إرضاء الكفايات الإنسانيّة: كفاية العقل، وكفاية القلب، وكفاية الإدراك والسلوك.

وبعد؛ فهل في صرف الفكر عن الكنه أو الماهيّة أو الجواهر فيما لا سبيل إلى معرفته حجر على العقل وتضييق للخناق عليه؟ الجواب - قطعاً- بالنفي، فإنّ هناك مجالاً متّسعاً وميداناً فسيحاً للفكر، هو الكون بما فيه ومن فيه"[1]. ولعلّ هذا المنهج القرآنيّ الداعي إلى البحث في الخصائص، وليس البحث في الكنه والماهيّة؛ هو الموجّه الأوّل للمنهج التجريبيّ الذي سلكه علماء المسلمين، وكان منهجاً بمفهومه وتطبيقاته وآثاره، وميزة للحضارة الإسلاميّة على الحضارات الأخرى[2].

فالتعريفات قد تدرك بطريق تقريبيّ، كما لو طُلِب معنى الإنسان. فقيل إنه هذا الذي أنت من جنسه، فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبيّ حتى يمكن الامتثال، وعلى هذا وقع البيان القرآنيّ، فيكون تفسير ألفاظ القرآن بمفرداتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها[3].

فالتسوُّر على طلب معرفة ماهيّات الأشياء مع اعتراف أصحابه من الفلاسفة بصعوبته، بل حتى تعذّره، يردّ غيره من أساليب تجلية المراد وفهم المطلوب، "لذا قالوا بأنّ الجواهر لها فصول مجهولة"[4]. وقد ظهر أنّ

---

(1) جعفر، محمّد كمال. **دراسات فلسفيّة وأخلاقيّة**، القاهرة: مكتبة العلوم، ط1، 1978م، ص155.

(2) حلميّ، مصطفى محمّد. **قواعد المنهج السلفيّ في الفكر الإسلاميّ**، بيروت: دار ابن الجوزيّ، ط1، 2005م، ص194.

(3) شر بازمول، محمّد بن عمر بن سالم. **شرح مقدّمة في أصول التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية**، القاهرة: دار الإمام أحمد، ط1، 2006م، ص26.

(4) السيوطيّ، جلال الدين. **جهد القريحة في تجريد النصيحة، مختصر نقض قواعد** =

الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذّر الإتيان بها[1]. ومن هنا تقرّر أنّ ماهيّات الأشياء لا يعلمها على حقيقتها إلا باريها، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمي في عَماية[2].

فالصلة التي يدعو إليها القرآن "بين العلم والمعرفة والإنسان الذي يعرف ويعلم هي التي تهملها مناهج البحث التي يسمّونها علميّة في هذا الزمان، فتقطع ما وصل الله من وشيجة بين الناس والكون الذي يعيشون فيه، فالناس قطعة من هذا الكون، لا تستقيم حياتهم إلا حين تنبض قلوبهم بنبضه.

والمنهج الإيمانيّ لا ينقص شيئاً من ثمار المنهج العلميّ في إدراك الحقائق المفردة، ولكنه يزيد عليه ربط هذه الحقائق بعضها ببعض"[3]. والبحث في الخصائص ربح للوقت وتوفير للجهد وزيادة للفائدة، فيكون الطريق قصيراً والنتائج مهمّة، وتوافي الجهد المبذول لتحصيلها.

ث - المعرفة والوجود:

إذا كانت المعرفة الإنسانيّة فصلاً من باب الوجود -بالتعبير الفلسفيّ- فإنّ الوجود الكونيّ والمعرفة أثران منسجمان متناسقان من آثار خلق الله سبحانه في نظر القرآن. وإذا كانت المعرفة طريقاً ومسوغاً للمذهب أو العقيدة في الوجود؛ فإنها ترتبط فيه تماماً بهذه العقيدة.

وهنا يوافق القرآن، بل يدعو إلى البدء من الوجود إلى المعرفة، وليس العكس؛ لأنه لا يوجد بحث مجرّد ولا معرفة مجرّدة، وإنما الإيمان قضيّة تظهر إلى الوعي من أعماق النفس. والعقيدة في مجتمع ما إنما تلقّن وتسيّر الحياة وفقها قبل طور الوعي الفرديّ للشخص، والإنسان يؤمن بعقيدة قبل أن

= **المنطق لابن تيمية**، تحقيق: سامي النشار، القاهرة: مكتبة الخانجيّ، ط1، د. ت، ص10.

(1) السيوطيّ، جلال الدين. **صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام**، تحقيق: عليّ سامي النشّار، القاهرة: مكتبة الخانجيّ، ط1، د. ت، ص204.

(2) الشاطبيّ، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص53.

(3) قطب، سيّد. **في ظلال القرآن**، بيروت: دار الشروق، 1978م، ج23، ص3360.

يصوغ نظريّة في المعرفة. ومن هنا يكون دور المعرفة هو مناقشة قناعات الإنسان واعتقاداته، فما كان منها صادقاً أقره وما كان غير ذلك رفضه، وتتدخّل هنا عوامل البيئة والتربية، بالإضافة إلى الفطرة، فالمعرفة علم ووعي بالاعتقاد، والوجود أوسع من دائرة المعرفة ويتجاوزها[1]. فالمعرفة إدراك للمعتقدات وما تستلزمه في نظام الحياة. فأصول المعرفة في القرآن هي أصول للمعرفة الإنسانيّة، وخصائص المعرفة صادرة عن الوجود بكونه سبباً وهي المُسبِّب؛ أي ناتجة عنه بالنظر فيه. "فحبّ الاستطلاع وتعرّف عالم الوجود في أعماقنا... وهو أشبه بكتاب ضخم كلّ كائن فيه يمثل كلمة أو جملة"[2]. فالوجود حاوٍ لدائرة المعرفة ويتجاوزها، والمعرفة علم بما يستلزم الاعتقاد من شريعة، ونظام يتسم به الوجود.

والقرآن الكريم أيقظ الفطرة البشريّة من أجل الإيمان بوحدانيّة الله في الوجود، وانفراده في الخلق له[3]، فنجد أوّل ما نزل لم يكن لبناء نظريّة في المعرفة مجرّدة حول المطلق الذهنيّ والبحث العقليّ المجرّد، كيما يعرف بعد ذلك الإنسان الوجود خالقاً ومخلوقاً، فهذا يعارض أصول التوحيد السماويّة ومبادئ الفطرة الإنسانيّة، بل وجود الله سبحانه والوجود بصفة عامّة أسبق من الإنسان وإدراكه؛ أي الوجود سابق للماهيّة في حقّ الإنسان، والذات المدركة سبب للإدراك، فالوجود مؤثّر، والمعرفة أثره الحاصل في النفس المدركة بعد مباشرة العمليّات الإدراكيّة. ولا ينتظر حتى يوجّه الإنسان بحثه ونظره فيقر بوجودهما على ضوء منهجه في المعرفة، بل القرآن يقرّر إثبات وجود خارجيّ عينيّ مستقل للأشياء عن الذات العارفة وإدراكها، فوجودها قائم سواء وجدت الذات أم لا، أدركتها أم لا، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة/ 30]، وما أعقبها ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ

(1) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص433.

(2) الشيرازيّ، ناصر كارم. **المعرفة أساس العقيدة، بحوث في أصول العقيدة**، بيروت: دار الأضواء، ط1، 1995م، ص9.

(3) حاج حمد، محمّد أبو القاسم. **منهجيّة القرآن المعرفيّة، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م، ص85.

عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة/ 31]. فالآتيان تشيران إلى استقلال الأشياء من سماوات وأرض وملائكة عن الإنسان؛ إذ خلقت قبله، فكان وجودها سبباً للمعرفة، فهذه الأشياء وجودها خارجيّ مستقلّ عن الإنسان[1]. والموجودات الخارجيّة تنقسم بالنسبة إلى الإنسان إلى قسمين:

- موجودات في عالم الشهادة: وهي الأشياء التي تحيط بالإنسان في عالم الطبيعة، من جماد ونبات وحيوان وإنسان، ويدركها بحواسه.
- موجودات في عالم الغيب: وذلك كاللوح المحفوظ والجنة والنار والعرش، ولها وجودها الثابت في الخارج[2]. فالوحي الذي أنزل كان إيقاظاً للإنسان كي يقرأ باسم ربه الذي خلقه، وخلق الوجود الذي هو منه، قال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[3] [العلق/ 1-5] وهو

---

(1) في الوجود والماهيّة للمسلمين ثلاثة آراء في هذه المسألة، هي: أ- الوجود نفس الموجود وليس بزائد على حقيقته في الواجب والممكن جميعاً، وهو رأي الأشعريّ وأكثر أصحابه وبعض المعتزلة. ب- الوجود غير الماهيّة في الواجب والممكن جميعاً، وعليه أكثر المعتزلة، وهو يلتقي مع الفكرة التي سادت لديهم عن المعدوم وتحقّق ذاته في العدم. ت- الوجود غير الماهيّة في الممكنات، أمّا الوجود فوجود عين ماهيّته، وهو رأي ابن سينا والفارابيّ. انظر:
- الشافعيّ، **الآمديّ وآراؤه الكلاميّة**، مرجع سابق، ص175.

(2) الزنيديّ، **مصادر المعرفة في الفكر الدينيّ والفلسفيّ**، مرجع سابق، ص88.

(3) إنّ القراءة التي ورد الأمر الإلهيّ بها قراءة محدّدة المعالم، واضحة الاتجاه، فإنّ الأمر قد ورد مرتين بقراءتين، القراءة الأولى: قراءة باسم الله تعالى لهذا الوحي النازل الذي سيتتابع نزوله حتى يتمّ قرآناً كريماً مجيداً مكنوناً مفصّل الآيات يا محمّد على الناس، وتبيّنه لهم ليتعلموا منه الحكمة والهداية، فتزكوا نفوسهم. وحين ردّ رسول الله ﷺ بأنه ليس بقارئ لا شكّ أنه فهم المطلوب، وهو قراءة ما، وهو لا يعرف القراءة والكتابة، وليس له من العلم ما يقرؤه، ولكنه تعالى ربط القراءة "باسم ربك" فكأنه قال له: إنك لن تكون وحدك في أداء هذا الفعل الذي لا تعرفه، بل سيكون معك ربك الذي أعطاك الكثير، وهو قادر على أن يعلمك كيفيّة أداء ما أمرك به، ويزيد على ذلك، كما علّم آدم الأسماء كلّها، وأيضاً علّم إبراهيم وموسى وعيسى وسواهم من النبيّين والرسل، فاستعن به في القراءة يعينك ويصحبك ويكن معك فيها، وفي بيانها وتعليمها =

بهذا يرشدنا إلى القواعد الآتية:

- البدء من الوجود إلى المعرفة، فالله ربنا هو الخالق، وهو الذي ينبغي أن نعلم بربوبيّته، وخلقه لسائر الكائنات، ونعلم وحدانيّته وصفاته. وهذا ممّا يزيد من معرفة الإنسان لربه، فيزداد تقرباً منه، ويكون من دوافع الهداية والفهم السليم لنُظُم الاستخلاف في الأرض، بأن يعلم المستخلِفُ والمستخلَفَ فيطمئن ويعرّفه مهمّته[1].
- الله سبحانه هو الذي علّم الإنسان بعد أن لم يكن يعلم، فأصل العلم من عند الله، والإنسان حادث بعد أن لم يكن، وعلمه حاصل في قلبه بعد عدمه[2].
- الوجود الإنسانيّ والمعرفة الإنسانيّة كلاهما منبثق من الوجود الربانيّ؛ إذ كلاهما يعود إلى الله في الخلق.
- إبراز دور الإنسان بوصفه ذاتاً مخلوقة عارفة في كون مخلوق، بأن يكون نهج الإنسان في صحبته للكون عدم الاكتفاء بتحصيل ما يبدو له ظاهر المنافع، بل النظر والفحص لما تتضمّنه تلك المعارف[3].

= وإقامة الحجّة بها على الناس. وذكر الربّ جلّ شأنه للإنسان، وذكره لخلقه له بالذات، فيه طمأنة للرسول ﷺ بأن منحه القدرة على القراءة ليس بالأمر الصعب على ربه الذي خلق كلّ شيء وخلق الإنسان من علق، كما أنّ في ذكر الخلق تهيئة لذهنه الرشيد، ونفسه الشريفة لبيان النوع الثاني في القراءة، ألا وهي قراءة الخلق ودراسة الوجود، فهما كتابان يجب قراءتهما، كتاب منزّل متلوّ وآخر مخلوق مفتوح وهو الكون. انظر:

- العلوانيّ، طه جابر. **الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون**، القاهرة: مكتبة المعهد، ط1، 1996م، ص10-11.

(1) الشيرازيّ، **المعرفة أساس العقيدة، بحوث في أصول العقيدة**، مرجع سابق، ص112.

(2) ابن تيمية، **درء تعارض العقل مع النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، مرجع سابق، ج3، ص308.

(3) طعيمة، صابر. **المعرفة في منهج القرآن الكريم؛ دراسة في الدعوة والدعاة**، بيروت: دار الجيل، د. ت، ص176.

نرى أنّ القرآن الكريم أثبت سبق الوجود للمعرفة الإنسانيّة، على عكس ما تميل إليه بعض المذاهب الفلسفيّة التي تردّ الوجود إلى الذات العارفة، فما تدركه هذه الذات هو الموجود، ولا وجود لما لا تدركه[1].

فالوجود أعمّ من الإدراك المعرفيّ؛ لأن المعرفة والعلم ليسا إلا نوعاً من أنواعه، ووجود العالميْن: عالم الغيب وعالم الشهادة، عقيدة رئيسة في القرآن الكريم، وهي من أقوى الأدلّة على نسبيّة المعرفة ومحدوديّة الإدراك كماً وكيفاً. فالله سبحانه يبيّن أنّ ما رزقه للإنسان إنما لأداء دور الاستخلاف في الأرض للوصول إلى الغاية السامية، وهي تحقيق العبوديّة لله تعالى.

فأعلى الناس معرفة وهو النبيّ عليه الصلاة والسلام أمره الله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه/ 114]، وقال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف/ 76]، وآيات كثيرة تحدّى الله تعالى فيها الإنسان بالعلم ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱئْتُونِي بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف/ 4]. "فإذا أدرك الإنسان شيئاً ما بحاسة من حواسه؛ البصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس، وعرفه وعرف إدراكه، قال عن ذلك الشيء إنه موجود، وعنى بكونه موجوداً غير كونه مدركاً، بل يوجد قبل إدراكه له وبعده، وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده، فالشيء يكون في نفسه بحيث يدرك، فيدركه المدرك، وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده، وتلك الحالة التي يسمّيها المسلمون وجوداً، ويقال للشيء لأجلها أنه موجود؛ كونه يدرك، ثمّ إنّ الذهن يتأمّل فيعلم أنّ الإدراك لا يثبث له الوجود، وإنما كونه يدرك هو صفته التي له في ذاته وبذاته، ثمّ نرى أنّ من الأشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن إدراكها مدرك آخر، ولا يكون كونها لا ينالها المدرك الذي عجز عن إدراكها قادحاً في وجودها لأنها موجودة، سواء أدركها أولم يدركها، يجوز أن يكون من

(1) وهذه المذاهب منها الواقعيّة التي تجعل الإدراك انعكاساً للوجود الواقعيّ فقط، أو المثاليّة التي تجعل الوجود ما كان بين المدرِك والمدرَك.

الموجودات ما لا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين، فإنّ الإدراك ليس شرطاً في الوجود؛ وإنما الوجود شرط الإدراك"[1].

ثالثاً: ميدان المعرفة

جاء تقسيم المعرفة في القرآن على ميدانين، هما: الغيب والشهادة، وهذه الثنائيّة منسجمة مع الوجود، "على مسلّمة مفادها أنّ الله تعالى يمثّل الطرف الأوّل في هذا الوجود، في حين تمثّل عناصر هذا الكون طرفه الثاني"[2].

وبتعبير أوضح فإنّ الله سبحانه مصدر عالم الغيب، ولذلك فإنّ موضوعات الغيب كالملائكة والجنّ والجنّة والنار وسواها تنضوي تحت عالم الغيب، وما عداه فرع عن إيماننا به جلّ وعلا. فهذه الازدواجيّة مقاربة لإزدواجيّة الطاقات الحسيّة والطاقات العقليّة، ومشابهة لها ازدواجيّة الفطرة الإنسانيّة في معرفة مجاليّ المعرفة، فمجال عالم الشهادة يكون بالإيمان بالمحسوس، ومجال عالم الغيب بالإيمان باللامحسوس، ومجال عالم الغيب معقول من حيث مبدأ التسليم بوجوده، ولكنه من ناحية أخرى خارج عن نطاق العقل في كيفيّته وتفصيلاته[3]، وهكذا نجد أنّ هذه المعرفة لهذين المجالين هي إيمان مزدوج. فالطاقة الحسيّة والعقليّة معاً؛ تمارس نشاطها في عالم الشهادة، ولكن الطاقة الحسيّة يقتصر عملها على ميدان المحسوسات، على

---

(1) البغداديّ، أبو البركات. **المعتبر في الحكمة والطبيعيّات والإلهيّات**، حيدر آباد: مطبعة حيدر آباد، 1357، ج2، ص20-21. نقلاً من:
- الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص436.

(2) النجّار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل؛ بحث في جدليّة النص والعقل والواقع**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1993م، ص40، 42.

(3) فوجوده وإمكان تفصيلاته جعل الله سبحانه أمثلة لها في عالم الشهادة، ليقاس عليها من باب الأولى، كي يدرك ويطمئن الإنسان. فعالم الغيب عقلاً ممكن، وواقعاً له صور مشابهة غير مماثلة تمكّن من استيعاب مفاهيم الغيب من غير إدراك كيفيّته؛ لأن الغاية من علم الغيب لا يُشترط لها إدراك ماهيّته، من ذلك إحياء الموتى والبعث؛ فلها صور في إحياء الأرض وبُروز النبات عليها.

غير الطاقة العقليّة. "والإيمان من حيث ميدانه يمدّ جناحيه معاً فيشمل المحسوس واللامحسوس"[1].

وما يلفت الناظر في القرآن الكريم؛ أنّ الله تعالى يتكلّم عن الكون فبوصفه عوالم متعدّدة، كما في قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة/ 2][2]. حتى إننا لا نكاد نجد الصيغة المفردة للفظ "عالم"، ممّا يؤكد أنّ ثمّة عوالم كثيرة من حيث العدد، بيد أنها من حيث النوع عالمان؛ عالم غيب وعالم شهادة، والله هو عالِم الغيب والشهادة ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾ [الرعد/ 9][3]. وممّا يلحظ أنّ لفظ الغيب سابق -دائماً- في القرآن الكريم للفظ الشهادة، مع أنّ علم البيان يقتضي تأخير الأمدح في سياق المدح، فعِلم الغيب أشرف وأعلى مقاماً من علم الشهادة.

الجواب على ذلك يَكْمُن في أنّ المشاهدات له سبحانه أكثر من المغيبات عنّا، والعلم يشرف بكثرة متعلّقاته، فكان تأخير الشهادة أولى، أو أنّ الأمور المغيّبة لا تتناهى سعة ومدى، في حين أنّ الأمور المشاهدة يسيرة محدودة ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء/ 85][4].

---

(1) الدبّاغ، أديب إبراهيم. **مطارحات في المعرفة الإيمانيّة عند النورسيّ**، القاهرة: مركز الكتاب، ط1، 1997م، ص50.

(2) ورد في التفسير: "العالمون" جمع، مفرده "العالم" بفتح اللام، تطلق على كلّ موجود سوى الله عزّ وجل، وهو مأخوذ من "العَلَم" و"العلامة"؛ بمعنى الشيء الذي يوضع ليكون دالاً على شيء آخر، كالأعلام التي تُوضَع للدلالة عن الطرق، أو حدود الأرض، أو غير ذلك، وكلّ ما سوى الله عزّ وجل من كائنات هي مخلوقات دالّة على خالقها، وعلى جُملة من صفاته الحسنى. فهي آيات وعلامات دالّة عليه، فكان من المناسب أن يطلق على ما سوى الله عزّ وجل لفظة "عَالَم"، وإذا جمع غير العاقل كان "عوالم"، وإن جمع العاقل كان "عالمون". انظر:
- حبنكة، **معارج التفكّر ودقائق التدبّر**، مرجع سابق، ج1، ص291-292.

(3) عبد الله، زروق. **الإسلام والعلم التجريبيّ**، الخرطوم: المركز العالميّ لأبحاث الإيمان، ط1، 1992م، ص136.

(4) حبنكة، عبد الرحمن حسن. **العقيدة الإسلاميّة وأسسها**، دمشق: دار القلم، ط3، 1983م، ص28.

1 - العلاقة بين ميدان الشهادة وميدان الغيب[1]

معرفيّاً إيراد أحد المصطلحين يستلزم الآخر عند كلّ المؤمنين بالوجودين؛ لأنّ الإيمان ضمنيّاً بنزول الوحي والحساب والعقاب يقتضي افتراض الوجود الثاني الذي هو مقابل للأول. فالإيمان بعالم الغيب يكسب المعتقِد له قوّة التماسك، واستمرار الأمل في الحياة وبعد الممات، واتساعاً لمصادر المعرفة وغاياتها. وآيات عالم الشهادة في القرآن الكريم تزوّد المؤمن بنوع من التماسك المتجلي في ميدانين، هما: الآفاق والأنفس؛ إذ جعل الله تعالى هذين الميدانين من مستويات تجلية آياته، وإثبات نصره لأولياء بتصديقهم، ومواقع لتفكّر الإنسان وتدبّره كيما يطمئن بعالم الشهادة على صحّة ما ورد عن عالم غائب عنه.

فمرحلة الإيمان بعالم الشهادة تمثّل مرحلة وعي لفهم ما أمر الله سبحانه به، وذاك مقتضى العقل والفطرة وعين الصواب. وحين يحدث ذلك الوعي؛ فإن التوازن يتحقّق للإنسان على مختلف المستويات، ويتحقّق - من ثَمة- منهج القرآن في أمره الناس بالنظر في سِيَر الأمم والأحداث في الأرض، كيما يروا عالم الشهادة؛ من خلال إيمانهم بحقيقة ما جاء في عالم الغيب[2].

---

(1) يقول مالك بن نبيّ: "هل الإنسان (حيوان دينيّ) على نحو فطريّ غريزيّ بسبب استعداد أصيل في طبيعته؟ أو أنه اكتسب هذه الصفة إثر عارض ثقافيّ مفاجئ لدى مجموعة بشريّة معيّنة شمل مفعوله الإنسانيّة كلّها بنوع من الامتصاص النفسيّ؟ ... الهدف الموازنة بين هذين المذهبين الفلسفيّين: ذلك الذي يُعدّ الضمير الدينيّ للإنسان ظاهرة أصيلة في طبيعته، ظاهرة معترفاً بها بوصفها عاملاً أساسيّاً في كلّ حضارة، والآخر الذي يُعدّ الدين مجرّد عارض تاريخيّ للثقافة الإنسانيّة". انظر:
- ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنيّة**، دمشق: دار الفكر، ط4، 1987م، وط6، 2006م، ص70، 71. هذا الفرق هو بين من يؤمن بالغيب بوصفه ميداناً معرفيّاً ومن لا يؤمن به ويجعل منه ميداناً خرافياً.

(2) سعيد، جودت. **فقدان التوازن الاجتماعيّ**، دمشق: مطبعة زيد بن ثابت الأنصاريّ، ط3، 1984م، ص35-37.
فسنن الله تعالى في خلقه ثابتة لا تتبدّل، والتاريخ يعيد نفسه، فلا جديد يذكر؛ إنما =

فالمنهج المعرفيّ القرآنيّ يرمي إلى إيجاد المتعلّم المستوعب لقوانين الشهادة المستمدّة من عالم الغيب؛ ليتحقّق الارتباط الإيجابيّ بين الغيب والشهادة، ولن يتمّ ذلك إلا بتخصيص قدر مناسب من مفردات المحتوى لتناول تلك القوانين مع الربط بينهما وبين عالم الغيب (ميدانها الأصليّ)[1].

بتدبّر آيِ القرآن الكريم نجد عالمَي الغيب والشهادة متكاملين، كما في آي عن الظواهر الكونيّة في ميدان الآفاق من عالم الشهادة، مع ذكر بعض المخلوقات من عالم الغيب، كتسبيح الرعد بحمده والملائكة ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد/ 12-13][2]، ويورد العرش -وهو من الغيب- مع

= أيام يداولها الله بين الناس، في كون القصص عبرة على أنّ الأسباب نفسها تجلب المسبّبات نفسها. والكَيِّس من يعتبر بغيره. ولإن كان جزاء الحسنى الحسنى وعكسها بعكسها، فإنما ذلك ليرسو الإيمان ويتمكّن اليقين من القلوب والعقول؛ على أنّ ما أرشد من عوالم الغيب يُسنده ما كان في عالم الشهادة كدليل قاطع. والإيمان إذا استقر في القلب ثبت المنهج المعرفيّ، فتيسر قَبُول ما بعده؛ بالسَيْر على المنهج الموحى به من الله سبحانه.

(1) الدغشيّ، أحمد محمّد حسين. **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002م، ص137.

(2) المعنى: الله وحده هو الذي يريكم البرق أيّها الناس؛ إذ خلق فيكم أداة الرؤية وهي البصر، وخلق لكم هذه الظاهرة الكونيّة تتلامع في السحاب على مستوى من الإضاءة يمكن أن تروه بأبصاركم، وجعل هذه الظاهرة الكاشفة للظلمات والخاطفة للأبصار مقارنة في الغالب لهطول أمطار؛ قد تكون غيثاً مَريغاً، أو قد تكون مطر سَوْء، ومقارنة أحياناً لنزول صواعق محرقة أو صواعق مفجِّرة لبعض الينابيع في الأرض بقوّة هبوطها. وفي هذا التردّد بيّن انفعالين متضادّين - انفعال النفوس بالخوف والحذر، وتنفعل بالطمع والاستشراف- تكون ظاهرة كونيّة أخرى هي إنشاء السحاب. وبعرض هذه الظواهر والإشارة إلى ما وراءها؛ استكملت الصورة الفنيّة بيانيها وترتيبها الرائع من جهة التتابع، يضاف إلى ذلك ما في هذه الظواهر من التمهيد للإلماح بالوعيد الذي يلوّح الله به للمُصِرّين على الكفر والمعاندين للرسول المكابرين رغم وضوح الأدلّة وجلاء البراهين. ومن البديع الرائع أنه دمج الحديث عن الملائكة المسبِّحة من خيفة الله مع صوت الرعد المسبِّح بحمد الله؛ استكمالاً لعرض الصورة المتحركة بما يظهر منها لأعين الناس وما يخفى عنها ممّا يشاهده غيرهم". =

الظواهر الكونيّة ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد/ 2][1].

ويستدلّ على البعث بمقدمات الإحياء للنبات في ميدان الآفاق من عالم الشهادة: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۞ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [الحج/ 5-7].

ومكوّنات الوجود جميعها غيباً كان أم شهادة؛ هي مستسلمة لله تعالى ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ﴾ [الرعد/ 15]، ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء/ 44]، وأقسم تعالى على صدق الوحي بعالميّ الغيب والشهادة مطلقاً ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة/ 38-40][2]. "فمهمة الوحي في عالم الشهادة تتمثل في إمداد الإنسان بالعلم المتّصل بعالم الغيب؛ ليربطه به، فينشأ تكامل

= - الميدانيّ، عبد الرحمن حسن حبنكة. **سورة الرعد؛ دراسة أدبيّة ولغويّة وفكريّة**، الرياض: مكتبات عكاظ، ط2، 1983م، ص110، 111، 118.

(1) "هذا عرض لطائفة من الأدلّة الدالّة على قدرة الله العظيمة، وتدبيره الدائم لكلّ أمر، وتفصيله الآيات الدالّة على وجوده وقدرته وعدله، ابتغاء أن تصلوا منها إلى يقين لا يخامره شكّ ولا توهّم بلقاء الله. توجّهوا بأنظاركم شطر الآفاق العلوية التي تستدعي أنظار المتأملين للتفكير، وهناك في البعيد السحيق عنكم؛ حيث لا تمتد أبصاركم مخلوق أعظم من السموات؛ إنه العرش. فالسموات بوجه عام والعرش في البعيد السحيق، والشمس والقمر بوجه خاصّ لقربهما منكم وتسخيرهما لكم، ومخلوقات أخرى كثيرة صغيرة وكبيرة لا تستطيعون حصرها، كلّ ذلك آيات مفصّلات بيّنات كلّ آية متميّزة عن أختها بوضوح وجلاء. فالله يفصل الآيات رغبة في أن تهتدوا فتؤمنوا فتوقنوا بلقائه". - المرجع السابق، ص53-54.

(2) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص137، 138. مع التصرّف. "وأقسم تعالى بما يبصره الخلق من الأشياء جميعها، وما لا يبصرونه، فدخل كلّ الخلق في ذلك، بل يدخل في ذلك نفسه المقدّسة. وهذا القسم على صدق الرسول بما جاء به من هذا القرآن الكريم". انظر:
- السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص846.

للوحي مع العقل والكون، ويتمكّن الإنسان من تحقيق غاية وجوده في عالم الشهادة، ولن يستردّ العقل المسلم عافيته إلا أن يستعيد رؤيته الإسلاميّة الكاملة المبنيّة على التوحيد والوحدانيّة؛ ليتوحد عالم الغيب مع عالم الشهادة والوحي مع العقل والكون"[1].

ممّا سبق يمكن إبراز التكامل بين العالمين: عالم الغيب وعالم الشهادة، في مظهرين: "الأول: وجود أدلّة عالم الغيب في عالم الشهادة. والثاني: بروز المخلوقات من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، ثمّ تنتقل من عالم الشهادة إلى عالم الغيب بانتظام واطّراد، ومن الأمثلة على ذلك ظواهر الولادة والموت في عالم الإنسان"[2].

"فمفهوم الغيب والشهادة في القرآن هو المفهوم الذي يحدّد معنى الحياة والوجود وغايتيهما، وعلاقة ذلك بما وراء الحياة وما وراء الوجود؛ إذ إنّ مفهوم الغيب والشهادة هو الإطار الأشمل الذي يحدّد معنى العقل الإنسانيّ ودوره في الحياة الإنسانيّة وحدود هذا الدور ومجالاته"[3]. "والتضمين التربويّ الخاصّ بميدان الغيب والشهادة يتجسّد في ارتكاز التربية الإسلاميّة على اعتبار العلاقة بين ميدانيّ المعرفة "الغيب والشهادة"؛ علاقة عضوية تكامليّة"[4].

---

(1) أبو سليمان، عبد الحميد. **قضية المنهجيّة في الفكر الإسلاميّ**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1989م، ص15.

(2) الكيلانيّ، ماجد عرسان. **فلسفة التربية الإسلاميّة**، مكّة المكرّمة: مكتبة هادي، ط2، 1409هـ، ص230.

(3) أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م، ص110.

(4) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص140.
حول العلاقة بين الميدانين: "غيب الله المطلق؛ مداخل ومفاتيح لا يعلمها إلا هو، وعلم بما هو متشيء؛ الذي يمتدّ إلى التفاعل الإلهيّ مع الكون كلّه، حركة وظواهر، رطب ويابس ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيۡلِ وَيَعۡلَمُ مَا جَرَحۡتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبۡعَثُكُمۡ فِيهِ لِيُقۡضَىٰٓ أَجَلٞ مُّسَمًّىۖ ثُمَّ إِلَيۡهِ مَرۡجِعُكُمۡ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَيُرۡسِلُ عَلَيۡكُمۡ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ تَوَفَّتۡهُ رُسُلُنَا وَهُمۡ لَا يُفَرِّطُونَ ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ أَلَا لَهُ

بل يتوسّع في المفهوم في اتجاه تربويّ يكامل بين العلوم الدينيّة والعلوم التجريبيّة من خلال ما يأتي[1]:

- ارتباط العلم بالعمل؛ فيصبح العلم وسيلة والعمل غاية، ويصبح من

ٱلۡحَٰكِمُ وَهُوَ أَسۡرَعُ ٱلۡحَٰسِبِينَ قُلۡ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ تَدۡعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفۡيَةً لَّئِنۡ أَنجَىٰنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنۡهَا وَمِن كُلِّ كَرۡبٍ ثُمَّ أَنتُمۡ تُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام: 60-64]، هذه الآيات كلّها هي مشهودة للإنسان ومعروفة لديه بأشكال وعي مختلفة، وهي موضوعات ظاهرة للفعل الإلهيّ المبارك والمقدّس ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَفۡقَهُونَ﴾ [الأنعام: 65]، هذه الآيات الكونيّة موضوعات تنزّل الأمر الإلهيّ من عالم الغيب المطلق إلى عالم الغيب المشيء، فيكون شهود هذا العالم بآنيّته ومكانيّته، فهناك عالم غيب مطلق يصدر عنه فيما يصدر عالم الغيب المطلق الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه؛ إذ يعني الغيب المتشيء بالنسبة إلينا استحواذ منهجيّة الخلق على منهجيّة التشيؤ الوظيفيّ، والتحكم في صيرورتها الجدليّة باتجاه غاية تتطوّر نحوها. وقد عرَّف الله سبحانه وتعالى هذا الغيب المتشيء عبر الصيرورة ومستقبلية الزمن في خطابه للملائكة حين (ارتابوا)! في مدى انطباق مواصفات الخلافة على صفات البشر من بني آدم. والغيب الذي نعنيه بوصفه الغيب المتشيء بمنهجيّة الخلق المحيطة بالوجود، الغيب الصادر عن عالم الأمر الإلهيّ ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطّلاق: 12]، فهو (أمر) إلهيّ ينتهي إلى (تشيؤ) في الواقع عبر (الإرادة)؛ بما يعطي الصيرورة مداها الزمنيّ في جدليّة التكوين وغائيّة التطوّر؛ بهدف أن يتضمّن تركيب الإنسان قوانين وعيه وتفاعله مع الوجود، ولهذا يفرغ الأمر المطلق ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾ [القمر: 50] في صيرورة التشيؤ عبر الإرادة فيكون (أمره) - سبحانه - إذا (أراد)، (شيئاً) أن يقول له كن فيكون ﴿أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [يس: 81-83]. إذن نحدّد هنا مصطلحنا للغيب الذي نعنيه بوصفه الغيب الكامن في منهجيّة الخلق المتشيئة، وليس الغيب المطلق، وهذا هو أساس الخطاب الإلهيّ للملائكة، فحين نقول (جدليّة الغيب والإنسان والطبيعة) فالمصطلح يتحدّد بالغيب المتشيء من عالم الأمر إلى عالم الواقع ضمن منهجيّة الخلق وغاياتها المستحوذة على منهجيّة التشيؤ. فالقرآن هو المدخل المعرفيّ بصورة نهائيّة حين يتعلّق العلم بعالم الأمر (دمجاً) بين القراءتين. انظر:

- حاج حمد، **منهجيّة القرآن المعرفيّة، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة**، مرجع سابق، ص238-239.

(1) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص140.

ثمّ العلم بالدين أو بعلوم الإنسان يحقّق هدفاً غائيّاً سامياً؛ هو عبوديّة الإنسان لله تعالى.

- التفريق المعرفيّ -ليس الوجوديّ- بين أمور العبادة وأمور السيادة والخلافة التجريبيّة، وبتعبير أكثر دقة: التمييز الموضوعيّ بين عالميّ الغيب والشهادة.
- إنّ هذه الخلافة عند الإنسان بوصفها حقيقة وجود وارتباطها بعلم الأسماء قد أدت إلى رفع النزاع بين الإيمان بالغيبيّات والعلوم الدينيّة (الإنسانيّة)، من زاوية أنّ تحقيق هدف الخلافة لا يتحقّق إلا بعلوم الغيب وعلوم الدين.
- هناك تلازم بين حقيقة الخلافة لتحقيق العبوديّة والعلم لتحقيق السيادة، بما يعني أنّ الدين والعلم مقوِّمان ضروريّان لتحقيق هدف الإنسان الوجوديّ، ممّا يمنع أيّ تعارض بينهما[1]. والدين هنا نريد به العمل؛ أي العبادة بتحويل كلّ حركة من عادة إلى عبادة بإخلاص النيّة[2].

2 - عالم الغيب

عالم الغيب هو ما لا يصل إليه الحسّ إجمالاً.

---

(1) يقول سيد قطب "لأنه لابد للمسلم من تفسير شامل للوجود، يتعامل على أساسه مع هذا للوجود... لابد من تفسير يقرب لإدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل معها، وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق: حقيقة الألوهية، وحقيقة العبودية، وهذه تشتمل على حقيقة الكون، وحقيقة الحياة، وحقيق الإنسان... وما بينها جميعاً من تعامل وارتباط... وضرورية؛ لأنه لابد للمسلم من معرفة حقيقة مركز الإنسان في هذا الوجود الكوني". انظر:

- قطب، سيّد. **خصائص التصوّر الإسلاميّ ومقوّماته**، ميونخ: الاتحاد الإسلاميّ العالميّ للمنظمات الطلابيّة، ط3، 1983م، ص5.

(2) الدسوقيّ، فاروق. **الإسلام والعلم التجريبيّ**، بيروت: المكتب الإسلاميّ، ط1، 1987م، ص161-162.

أ - التعريف اللغويّ:

غيب: الغين والياء والباء أصل صحيح يدلّ على تستّر الشيء عن العيون، ثمّ يقاس، من ذلك الغيب: ما غَابَ، ممّا لا يعلمه إلا الله. ويقال: غابت الشمس تَغِيب، غَيْبَةً، غُيُوباً، ووقعنا في غَيْبَةٍ وغَيَابة، أيّ هَبْطةٍ من الأرض يُغلب فيها ﴿وَأَلْقُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ﴾ [يوسف/ 10]. والغيبة: الوقيعة في الناس من هذا، لأنها لا تقال إلا في غَيبة[1].

نلاحظ أنّ اللفظ يدور معناه على ما خفي وتستّر عن المُعَين[2]، وكلّ ما اشتق منه يرجع إلى هذا الأصل؛ لذا سنجد التعريفات الاصطلاحيّة تساير هذا.

ب - التعريف الاصطلاحيّ:

قال الجرجانيّ: الغيب: الأمر الخفيّ الذي لا يدركه الحسّ[3] ولا تقتضيه بديهة العقل. وغيب الهوية والغيب المطلق[4]؛ هو ذات الحقّ باعتبار اللاتعين، والغيب المكنون والغيب المصون، هو السرّ الذاتيّ وكنهه الذي لا يعرفه إلا هو؛ لذا كان مصوناً عن الأغيار ومكنوناً عن العقول والأبصار[5]. وعند الأصفهانيّ: هو ما لم يقم عليه دليل، ولم ينصب له أمارة، ولم يتعلّق به علم مخلوق. وقيل: الغيب؛ هو الخفيّ الذي لا يكون محسوساً، ولا في قوّة المحسوس كالمعلومات ببديهة العقل أو ضرورة الكشف[6].

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص307.
في القاموس: الغيب: الشكّ، وكلّ ما غاب عنك. ومنها: الغيبوبة والغُيوب والغيوبة والمغاب والمغيب والتغيّب. انظر:
- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص121.

(2) نريد من غاب عنه المُغيب؛ أي ما يكون غيباً عنك يكون مشاهداً لغيرك، وهكذا...

(3) وهذا ما أثبتناه من قبل أنّ الغيب هو اللامحسوس.

(4) من مصطلحات الصوفيّة.

(5) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص185.

(6) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص667.

فكلمة الغيب؛ تطلق على كلّ شيء غاب عن إدراك حواس الخلائق كلّهم أو بعضهم، أمّا الله سبحانه؛ فلا شيء في الوجود كلّه هو غيب بالنسبة إليه، بل كل ما في الوجود هو من عالم الشهادة بالنسبة إليه. وورد لفظ الغيب في القرآن ثلاثاً وخمسين مرّة، أربع مرّات منها بصيغة الجمع "الغيوب"، ومرّة واحدة بصيغة "غيبه"، قال تعالى: ﴿أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ﴾ [النمل/ 21]؛ فاستُعمِل في كلّ غائب عن الحاسّة، وعمّا يغيب عن علم الإنسان ﴿وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل/ 75]. والغيب في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة/ 3]؛ ما لا يقع تحت الحواس، ولا تقتضيه بداهة العقول، وإنما يُعلم بخبر الأنبياء، وبدفعِه يقع على الإنسان اسم الإلحاد. قال تعالى: ﴿حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ [النساء/ 34]؛ أي لا يفعلن في غيبة الزوج ما يكرهه.

قُسّم الغيب إلى[1]:

الأول: قسم نُصب عليه دليل فيمكن معرفته، كذات الله تعالى وأسمائه الحسنى وصفاته العليا وأحوال الآخرة، إلى غير ذلك، ممّا يجب على العبد معرفته، وكُلّف به، وهو غائب عنه لا يشاهده ولا يعاينُه، ولكن يمكن معرفته بالنظر الصحيح.

الثاني: قسم لا دليل عليه، فلا يمكن للبشر معرفته كما قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام/ 59]. وغيب الغيب هو الذات الإلهيّة المطلقة، وهو هويّته الغيبيّة السارية للكلّ علماً، لا يمكن أن يتعلّق به بهذا الاعتبار علم؛ لكونه محتجباً في حجاب عزّته، ولا يجوز إطلاقاً اسم الغائب عليه تعالى، ويجوز القول إنه غيب عن الخلق، وقد فُسّر ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة/ 3] بأنه هو الله تعالى[2].

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص668.

(2) فيدخل في الغيب ما تدركه العقول من غير الحواس، فإدراك العقول له لا يخرجه من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، ولهذا كان التصديق بأركان الإيمان من الإيمان بالغيب، مع أنها أمور تُدْرك بالعقول ببراهين قطعيّة. انظر:
- حبنكة، **معارج التفكّر ودقائق التدبّر**، مرجع سابق، ج5، ص636.

الثالث: الغيب الإضافيّ: وهو درجتان؛ غيب مكانيّ وغيب زمانيّ، فالمكانيّ ما غاب عنك لبعده عن نظرك، أمّا الزمانيّ فماضٍ لم تدركه؛ إمّا وجوداً أو معرفة، ومستقبل آت، كنزول مطر في مكّة قبل أن يقع، وحال وقوعه هو غيب في حقّ من كان غائباً عنها[1].

حاول بعض الباحثين المعاصرين ضبط تعريفات الغيب، نذكر بعضها:

- عالم الغيب: "عالم ذو طبيعة عقليّة معنويّة متعالية عن المادّة، ولذلك فإنه ليس بعالم قابل للشهود الإنسانيّ، بل يدرك الإنسان ثبوته وآثاره فحسب؛ كالموجود الإلهيّ، ووجود الملائكة، والجنّ، والجنّة والنار، وغيرها من الموجودات الغيبيّة، والله تعالى وحده الذي يحيط علمه بعالميّ الغيب والشهادة جميعاً"[2].
- عالم الغيب: "عالم يُخصّ به علم الله وحده، يوحي ما يشاء من أمره على من يشاء من عباده، ويرسلهم بالرسالات إلى الأمم، هداية وتبصيراً بمعنى وجودهم، وغاية هذا الوجود وعلاقته ومآله"[3].
- عالم الغيب: "كل أمر غائب عن مجال إدراكنا الحسيّ حسب العادة"[4].

فلمّا خلق الله -جلّ جلاله وعظّم سلطانه- المخلوقات ذوات الإدراكات الحسيّة جعل حَواسَهَا قاصرة عن إدراك كلّ ما في الوجود، ولو كان حولها مباشرة أو داخلاً في ذواتها، وجعلها متفاضلة في إدراكاتها الحسيّة. فبعض الخلائق تدرك بحواسّها موجودات لا تدركها خلائق أخرى بحواسّها من نوعها أو جنسها أو من غير نوعها وجنسها، وهذه حقيقة ثابتة علميّاً ومشاهدة في

---

(1) بعض أهل العِلم فرّق بين الغيب والغائب، فيقولون الله تعالى غيب وليس بغائب، ويعنون بالغائب ما لا يراك ولا تراه، وبالغيب ما لا تراه أنت. انظر:
- البغداديّ، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مرجع سابق، مج1، ج1، ص155.

(2) النجّار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل؛ بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، مرجع سابق، ص42.

(3) أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، مرجع سابق، ص110.

(4) حبنكة، **العقيدة الإسلامية وأسسها**، مرجع سابق، ص28.

عوالم الأحياء، فما يدركه المخلوق من الموجودات الحسيّة بحاسّة من حواسه الظاهرة بطريقة مباشرة يُعدّ بالنسبة إليه من عالم الشهادة، وما لا يدركه منها بحاسّة من حواسه الظاهرة بطريقة مباشرة يُعدّ بالنسبة إليه من عالم الغيب.

من أجل ذلك تقرّر أنّ ما هو من عالم الغيب بالنسبة إلى بعض المخلوقات هو من عالم الشهادة بالنسبة إلى مخلوقات أخرى، هذه الحقيقة تنطبق على أصناف المخلوقات وأنواعها وأجناسها، وتنطبق أيضاً على أفراد الصنف الواحد أو النوع الواحد أو الجنس الواحد، فبعض الأفراد قد يهبه الله مزيداً من قوى الإدراك الحسيّ، وبه يدرك إدراكاً مباشراً أشياء من موجودات الكون، في حين أنّ أفراداً آخرين لا يدركونها، فهي بالنسبة إلى مدركيها بالحواس إدراكاً مباشراً من عالم الشهادة، وهي بالنسبة إلى غير مدركيها من عالم الغيب.

وبناء على هذا فالغيوب كثيرة جدّاً، وهي قضايا نسبيّة تخضع لحالات ذوي الإدراك الحسيّ من أفراد ما خلق الله. فالجنّ والملائكة يرون ما لا نرى، وهو بالنسبة إليهم من عالم الشهادة، وبالنسبة إلينا من عالم الغيب. وبعض البهائم تدرك بحواسها ما لا يدركه الناس بحواسّهم مباشرة، فهو بالنسبة إليهم من عالم الشهادة، وبالنسبة إلى الناس من عالم الغيب.

وأحداث الماضي التي لم نشْهَدْها شهوداً مباشراً بحواسّنا هي بالنسبة إلينا من عالم الغيب، ولمن حضرها مشهودة وكذلك الأحداث الآتية. والعلم بشيء منها علم من أنباء الغيب إذا أعلَمَ الله به؛ إذ هي من علم الله الذي أحاط بكلّ شيء علماً[1].

---

(1) نجد أنّ كلمة "غيب" أطلقت على أحداث ووقائع جرت في تاريخ الإنس والجنّ والملائكة من ذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَۖ﴾ [آل عِمرَان: 44]، بعد أن أخبر عن قصّة امرأة عمران ومريم وزكريّا عليهم السلام. وقوله: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَاۛ فَٱصْبِرْۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هُود: 49]. وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓاْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ [يُوسُف: 102] بعد أن قصّ تعالى قصّة يوسف. انظر:
- حبنكة، **معارج التفكّر ودقائق التدبّر**، مرجع سابق، ج5، ص639.

ت - خصائص الغيب:

ممّا نثبته في خصائص الغيب ما يأتي:

- عالم الغيب يمثل عالم اللامحسوس، وإن أدرك بالعقل[1].
- عالم الشهادة قد يكون ما فيه غيباً إضافيّاً؛ أي يتجزّأ حسب المضاف إليه[2].
- قسم عظيم من عالم الغيب خصّ الله عزَّ وجل به نفسه، ومنه طائفة من تراتيب قضائه وقدره، فانفرد به؛ فأضافه لنفسه ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجنّ/ 26][3]. ومفاتيح الغيب ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأنعام/ 59].
- من الغيب ما أطلع عليه من ارتضى سبحانه ﴿فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ﴾ [الجنّ/ 26-27]؛ أي من جعله رسولاً لأداء ما بلغ من الغيب[4].
- من صفات عالِم الغيب استغراق علمه للجزئيات والكليّات معاً ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ/ 3][5]، فشمول علم الله للغيب كلّه صفة خاصّة به جلّ جلاله[6].

---

(1) البغداديّ، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مرجع سابق، مج1، ج1، ص155.

(2) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص668.

(3) حبنكة، **معارج التفكّر ودقائق التدبّر**، مرجع سابق، ج5، ص640.

(4) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص853. قال السعديّ: وذلك لأنّ الرسل ليسوا كغيرهم؛ فإن الله أيّدهم بتأييد ما أيده أحداً من الخلق، وحفظ ما أوحاه إليهم؛ حتى يبلغوه على حقيقته من غير أن تتخبطهم الشياطين، ولا يزيدوا فيه ولا ينقصوا. انظر:
- المرجع السابق، ص853.

(5) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص142.

(6) "ويستفاد من ذلك؛ أنّ (العقيدة) التربويّة الإسلاميّة في محور النظرة إلى علاقة =

- وجاء في القرآن الكريم بيان أنّ الله عنده وحده علم الساعة، فلم يطلع عليه أحداً، وأثبت سبحانه لنفسه أنه يعلّم كلّ ما في الأرحام من غير أن يرد في النصّ القرآنيّ قصر علم ما في الأرحام عليه جلّ جلاله، فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان/ 34]
- من الغيب قسم قابل لأن يكون من عالم الشهادة؛ إذا تهيّأت للمخلوقات شروط مشاهدته، وقسم غير قابل لأن يكون من عالم الشهادة؛ لأنه ممّا استأثر الله تعالى بعلمه لنفسه[1].

ث - أدوات معرفة الغيب:

إذا كان معنى الغيب هو عالم اللامحسوس على نحو قاطع، فهل من أدوات لوُلوج عالم الغيب وفهم ميدانه أو بعض ما فيه؟ حجم العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة يشير إلى إمكان أن نستخدم كلّ من أداتيّ الحسّ والعقل فيهما معاً.

فمنهج المعرفة في عالم الغيب ينطلق من مدركات حسيّة؛ متجاوزاً الإطار الماديّ المحدود، ليتفاعل مع المبادئ الأوليّة للعقل، فيتمكّن من إدراك قضايا الغيب الكبرى من ألوهيّة وربوبيّة وأسماء وصفات ونبوّة، على

= الإنسان بالإله تتميّز عن الفكر التربويّ الغربيّ ذي الأصول اليونانيّة الإغريقيّة، التي يستند فيها تنزيه الإله إلى نفي انشغاله بالجزئيات، باعتبار ذلك نقصاً في كماله، الأمر الذي شلّ فاعليّة الذات الإلهيّة في حياة البشر، وهو ما يناقض التصوّر القرآنيّ تماماً". انظر:
- المرجع السابق، ص143.

(1) حبنكة، **العقيدة الإسلاميّة وأسسها**، مرجع سابق، ص38. حظر القرآن الخوض في الغيبيّات بغير علم، وحين أباح الأئمة من علماء السلف الاجتهاد في التفسير لأهل الفقه والدراية أخرجوا الغيبيّات من نطاق الإباحة، ونصوا على منع الاجتهاد في تأويلها، وإنما حسبنا أن نتوقّف فيها على ما جاءنا به الدين. انظر:
- عائشة، عبد الرحمن. **القرآن وقضايا الإنسان**، بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1982م، ص371.

نحو من المعرفة العلميّة[1].

"وبإمكان العقل معرفة بعض الكليّات العقديّة كوجود الله تعالى، ومعرفة النبوّة، بوصفها طريقاً إلى المعرفة الغيبيّة"[2]، ولكن أيّاً من الحسّ أو العقل لا يقوى على أن يصل إلى معرفة تفصيليّة عن عالم الغيب؛ لأن طريق ذلك هو الوحي فحسب، ولا طريق إلى المعرفة التفصيليّة بالحسّ أو العقل[3]. فالخبر اليقين المتمثل في الوحي هو مصدر معرفة الغيب، وهذا ينعكس على المنهج المعرفيّ في الإسلام؛ إذ يتركّز في المصدريّة على الوحي في ميدان الغيب ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ﴾ [الشورى/ 53][4].

---

(1) الزنيديّ، **مصادر المعرفة في الفكر الدينيّ والفلسفيّ**، مرجع سابق، ص502.

(2) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص649، 650. يقول عبدالرحمن الميدانيّ: مسلك الاستدلال العقليّ لا يبلغ التحقّق الكامل من النتائج التي تحصّلت به، ولكن فيه من القوّة ما يُفِيدُ غَلَبَة الظنّ بصحة ما تحصل به، وذلك نظراً إلى الأدلّة والأمارات التي أرشدت العقل إلى هذه النتائج، ومن أمثلة ذلك ما تدلّ عليه الآثار والكتابات عن أحوال الأمم السابقة، وما تدلّ عليه آثار الجريمة التي تشير إلى شخص بعينه، وما تدلّ عليه ظواهر الأشياء من قوانين تتحكّم بها، فإنّ مثل هذه الأدلّة؛ لا توصل العقل إلى درجة اليقين في كلّ ما تدلّ عليه، ولكنها قد توصله إلى درجة غلبة الظنّ. انظر:
- الميدانيّ، عبد الرحمن حسن حبنكة. **الحضارة الإسلاميّة**، دمشق: دار القلم، ط1، 1997م، ص296.

(3) والقرآن حين ينأى بالعقل عن الدخول في تفصيلات الغيب والجري وراء قضاياه؛ لم يزد عن أن صانه من التبديد وراء مشكلات لن يصل فيها إلى حكم، أو ينتهي منها إلى رأي سديد. انظر:
- الكيلانيّ، **فلسفة التربية الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص196.

(4) وفي الوقت الذي يعبّر فيه المذهب الغيبيّ عن المطالب الفلسفيّة للعقل الذي يرمي إلى ربط الأشياء والظواهر ربطاً منطقيّاً في تأليف متّسق، نجده ينصب علاوة على ذلك جسراً يتجاوز حدود المادة إلى مثال أعلى للكمال الروحيّ، إلى الهدف الأساسيّ الذي لم تكف الحضارة عن الاتجاه نحوه، فخلق المادّة هنا ينتج من الأمر القاهر لإرادة عليا، تقول لكلّ شيء حسب كلمة سفر التكوين: كن. وتطوّر هذه المادّة سيكون طبقاً لأوامر وإرادة... ففي هذه الحالات الاستثنائيّة نستعين بالحتميّة الغيبيّة التي لا تعارض بينها وبين طبيعة المبدأ. انظر: =

فحينما دعا القرآن الناس إلى الإيمان بأصول الغيب وجّههم إلى بلوغ الإيمان من طريق البحث العلميّ، فحثهم على استخدام أدواتهم المعرفيّة؛ للتفكّر والتدبُّر في دلائل القدرة وسعه العلم الدالّة على قدرة الخالق، وأرشدهم إلى أنّ هذه الدلائل منبثّة في السماء والأرض، وفي أنفسهم، وفيما حولهم ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق/ 6-8]، ففي هذا إثارة للعقل الإنسانيّ بما يوصله إلى الاطمئنان للخبر المتواتر، ويقوده هذا إلى الركون لتفصيلات الغيب، وأنّ لا طاقة له بها؛ إذ لم يستوعب ما هو في مجاله في الشهادة، وعجز عن كثير ممّا هو فيها، فكيف به مع ما هو خارج عن نطاقه؟ ! وهذا يصدّق في الغيب الذي لا يصبح من عالم الشهادة، أمّا ما يمكن أن يدرك؛ فيصبح من عالم الشهادة، فالبحث فيه يطالُه الحسّ والعقل.

- **مبادئ الغيب**:

ميدان الغيب يمثل مصدراً لمعرفة يتلقّاها الإنسان بكونه مستقبلاً للمعرفة، ومبادئ عالم الغيب يمكن تحديدها فيما يأتي[1]:

- الوجود ذو غاية خيّرة، لقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون/ 115]، فالخلق كان من ورائه هدف لا بدّ من تحقيقه؛ لأن الخالق لا يعبث، بل يقدر لحكمة يريدها هو، فيكون منه توجيه الإنسان لمعرفة الغاية، والوسيلة، والطريق الموصل إلى الحكمة.
- علاقات الوجود الكليّة غير خاضعة لإرادة الإنسان؛ فيما وراء طاقته الإنسانيّة. فالإنسان استخلف في الأرض وذللت له؛ كي يقوم بالخلافة لغاية التوحيد، لكن من الأمور مالم يكلّف بها، فلا يمتحن

= - ابن نبي، **الظاهرة القرآنيّة**، مرجع سابق، ص79.

(1) أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، مرجع سابق، ص110.

عليها؛ لذا لم تكن في وسع طاقته بلوغها، ولم تخضع لإرادته.

- وجود الله تعالى يمثل أهمّ معطى في عالم الغيب بالنسبة إلى الإنسان، وعلى هذا الأساس فإنّ التربية الإسلاميّة تهدف إلى إخراج "إنسان موحد".
- الدار الآخرة تمثل محصّلة حسابيّة وجزائيّة نهائيّة لما قدمه الإنسان في الدنيا، وفي هذا تربية على الرقابة الذاتيّة للفرد.
- الدنيا دار عمل وإصلاح، ومن هذا المنطلق فإنّ علاقة الإنسان بالدنيا علاقة ابتلاء واختبار؛ للوصول إلى دار الحساب.

- الإرادة الإنسانيّة وفق علم الله أمر، وقد أُوكِل إليها القيام بمهام الخلافة، وأداء الخلافة يتطلّب شروط المهارة، فيجب أن يسعى المنهج بعناصره جميعها لبلورتها.
- الهداية والضلال في حياة الإنسان مصير فرديّ يسبق في علم الله حين وهب الإنسان الحريّة في الاختيار؛ لذا لا معنى للتواكل والقول بالجبر ومظاهر العجز.
- بعد بذل الأسباب واستنفاد الطاقة يسقط التكليف، فيتوكل على الله. وهذا يقضي على الالتباس في فهم التوكل والقدر واتخاذ الأسباب.
- الوحي هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بحاجاته المعرفيّة الغيبيّة، والغاية من الخلق، والمصير منه؛ لذلك فإنّ التربية الإسلاميّة تعتمد الوحي مصدراً وطريقة وحيدة للبحث في الغيب.
- العقل والوحي يتكاملان لتحقيق موقع الإنسان في عالم الشهادة، وتمكين وجوده، وسعيه إلى تحقيق الغاية منهما بعالم الشهادة، وعلى هذا الأساس يتمّ تصميم المنهج بعيداً عن الثنائيّات العقيمة للدين والدولة، والعقل والنقل، والأصالة والمعاصرة.
- في الإطار الإسلاميّ الأشمل المبنيّ على حقيقة التوحيد والوحدانيّة يتكامل عالم الغيب وعالم الشهادة، والوحي والعقل والكون،

والإيمان والعمل، والتوكّل والسعي، وتتكامل عقيدة القضاء القدر، والثقة بالكليّات الربانيّة، والأوامر الإلهيّة، مع جديّة السعي لفهم السنن، والعلم بالفطرة والأسباب، وطلبها والحرص عليها[1]. إذا كانت هذه المبادئ قد جسّدت نمط العلاقة بين الإنسان -وهو من عالم الشهادة- والغيب ومعطياته الإنسانيّة على نحو يجعل من هدف هذه العلاقة تحقيق معاني التسخير والاستخلاف، فذلك يرجع إلى أصل الإنسان الذي ينتمي بجسده إلى عالم الشهادة، غير أنه ينتمي بروحه ونفسه إلى عالم الغيب ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ﴾ [السجدة/ 7-9][2].

2 - عالم الشهادة

الغيب في الاصطلاح خلاف الشهادة، كما قال أهل العلم: الغيب ما غاب عن العيون وإن كان محصلاً في القلوب[3]. فميدان الشهادة يعقل بالتعاون مع الحواس، فيكون الكون ميداناً لعالم الشهادة في كلّ ما كان محسوساً. مع كون النظر إلى هذا الميدان مبنيّ على التكامل والتوازن؛ لأنّ الخلافة قائمة على مواجهة عالم الشهادة والتعامل معه بحسبانه ميداناً للإنجازات العظيمة؛ عن طريق تسخير القوانين المودعة فيه، من خلال عقلانيّة حاسمة قائمة على أساس السببيّة والتوافقيّة والتعامل المباشر مع أجزائه، ولهذا فلا مجال فيه للغيبة ولا للتأمل الاستغراقيّ الغنوصيّ[4].

---

(1) المرجع السابق، ص115-116.

(2) الدسوقيّ، **الإسلام والعلم التجريبيّ**، مرجع سابق، ص107.

(3) الثعالبيّ، أبو منصور عبد الملك بن محمّد. **فقه اللّغة وسرّ العربيّة**، تحقيق: سليمان سليم البواب، بيروت: دار الحكمة، ط3، 1409، ص563، 564.

(4) محسن، عبد الحميد. **تجديد الفكر في الإسلام**، القاهرة: دار الصحوة، د. ت، ص118.
الغنوصيّة (ginosticism): مذهب تلفيقيّ يجمع بين الفلسفة والدين على أساس فكرة الصدور ومزج المعارف ببعضها. انظر:
- مجمّع اللغة العربيّة، **المعجم الفلسفيّ**، مرجع سابق، ص133.

أ - التعريف اللغويّ: شهد:

الشين والهاء والدال، أصلٌ يدلّ على حضور وعلم وإعلام، لا يخرج شيء من فروعه عن الذي ذكرناه. من ذلك الشهادة، التي تجمع الأصول التي ذكرناها من الحضور والعلم والإعلام[1].

ومن أسماء الله الشهيد؛ أي الذي لا يغيب عن علمه شيء، والشهيد هو الحاضر، فالعلم إذا عُدّ مطلقاً كان الله هو العليم، وإذا أضيف في الأمور الباطنة فهو الخبير، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد[2]، والشهادة خبر قاطع تقول منه: شهد الرجل على كذا، فالشاهد هو العالم الذي يبيّن ما علمه[3]، والمشاهدة: المعاينة[4].

ب - التعريف الاصطلاحيّ:

ورد لفظ شهد بمشتقاته مائة وأربعاً وعشرين مرّة، حصرها علماء الأشباه والنظائر في سبعة أوجه، فالمشاهدة وردت في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ﴾ [البروج/ 7]؛ أي حضور[5].

تكون الشهادة إمّا بالبصر، أو بالبصيرة، فهي خبر قاطع يؤدي معنى الإقرار والحجة، مع وجود العلم بذلك، ولكن الشهود بالحضور المجرّد أولى، والشهادة مع المشاهدة أولى[6]، من ذلك قوله تعالى: ﴿أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف/ 19]؛ يعني مشاهدة بالبصر، وقوله: ﴿سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ﴾ [الزخرف/ 19]؛ تنبيهاً بأنّ الشهادة تكون عن علم وحضور، وقوله: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الكهف/ 51]؛ أي ما جعلتهم ممّن اطلعوا ببصيرتهم على خلقها،

---

(1) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص628.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج4، ص2348- 2349.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص292.
(4) الرازيّ، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص176.
(5) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص97.
(6) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص271.

وقوله: ﴿وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ [البقرة/ 84]؛ أي تعلمون، وقوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الرعد/ 9]؛ أي ما يغيب عن حواس الناس وبصائرهم وما يشهدونه بهما، ولمّا كان الخبر الخاص مبيّناً للحقّ من الباطل سمّي شهادة، وسمّي المخبر به شاهداً[1]. من خلال ذلك نصل إلى المعنى التركيبيّ "عالم الشهادة": "كلّ أمر نستطيع أن نتوصّل إلى شهوده بالوسائل الحسيّة فينا حسب العادة"[2].

ويعرفه بعضهم أنه "هذا الوجود الماديّ الواقع تحت الإدراك الحسيّ للإنسان، أو الذي يمكن أن يقع تحته، ومن خصائصه أنه معقول الذات قابل للوجود الإنسانيّ، إذا توافرت أسباب الشهود"[3]، "فعالم الشهادة وما يجري فيه من تفصيلات وإجماليّات تجريبيّة يعرف بالملاحظة بوساطة العقل والحواس، ويستنبط العقل ممّا يلاحظه بالاستقراء والاستنتاج بتقديم معرفة عنه"[4].

نلاحظ أنّ عالم الشهادة هو الكون المحسوس، وأهم خصائصه إمكان تعقّله، وأداة البحث فيه الحسّ ثمّ يتبع العقل، وكلا الأداتين تتكاملان. "والمضمون التربويّ لميدان الشهادة من هذه الزاوية متوجه نحو جعل الفعل المعرفيّ للمتعلم لا يخرج عن إطار الكون المحسوس؛ بحيث يتمكّن من التعامل معه بأدوات حسيّة بالدرجة الأساس، ثمّ إعمال قوى العقل فيه بهدف استثماره لتحقيق هدف الاستخلاف، ولكن من غير أن يتعارض ذلك وتوجيهات الوحي، بل هو المسنِدُ للحسّ والعقل"[5].

ت - أقسام الشهادة:

عالم المحسوس فيه ميدانان في مجال الإدراك، هما: ميدان الآفاق وميدان الأنفس؛ إذ هما مشاهدان ومحسوسان، وورد ذكرهما في قوله تعالى:

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص528.
(2) حبنكة، **العقيدة الإسلامية وأسسها**، مرجع سابق، ص28.
(3) الدسوقيّ، **الإسلام والعلم التجريبيّ**، مرجع سابق، ص42.
(4) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص437.
(5) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص155.

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصّلت/ 53]. نقل الشوكانيّ في تفسيره عن بيان معنى الآفاق جملة من كلام أئمة السلف: "قال ابن يزيد: في الآفاق آيات السماء... وقال قتادة والضحّاك في الآفاق: وقائع الله في الأمم... وقال عطاء في الآفاق: يعني أقطار السموات والأرض من الشمس والقمر والنجوم والليل والنهار والرياح وغير ذلك"[1]، وزاد ابن كثير على معنى الآفاق: "الفتوحات وظهور الإسلام على الأقاليم وسائر الأديان"[2]، وذكر الرازيّ قولين في تفسير الآفاق، قال في أحدهما: "المراد بآيات الآفاق الآيات الفلكيّة الكوكبيّة، وآيات الليل والنهار، وآيات الأضواء والإظلال والظلمات، وآيات عالم العناصر الأربعة، وآيات المواليد الثلاثة"[3].

والآيات التي جاءت في القرآن الكريم تدعو الإنسان إلى أن يُعْمِل عقله في آيات الآفاق، وهي كثيرة جدّاً، منها قوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [لقمان/ 11]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق/ 6-8]، والمتأمل يرى أنّ هذه الآيات التي يؤمر فيها الإنسان بأن يتأمل آيات الله في الآفاق تختم ببيان الحكمة من ذلك، كما في الآية السابقة. فقد بيَّن الله سبحانه الحكمة من خلق السماء وما فيها من الزينة،والأرض وما فيها من الرواسي والنبات والأزواج، ثمّ قال بعد ذلك: "تبصرة وذكرى لكلّ عبد منيب". وهذا هو أسلوب القرآن الكريم، فغالباً ما يقرن الخلق بالحكمة، وليس الأمر مقتصراً على آيات الله في الآفاق، بل حتى في قضايا التشريع، فمن أساليب القرآن الكريم "في التعبير عن الحكم، أنه في الغالب يقرنه بعلة

---

(1) الشوكانيّ، محمّد بن عليّ. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، بيروت: دار الفكر، د. ت، ص523.

(2) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج4، ص123.

(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج27، ص140.

الحكم، حتى يكون ذلك أدعى إلى الامتثال والإذعان"[1].

أمّا المراد بالأنفس، فما نصّ الله سبحانه عليه بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصّلت / 53]. وقد نقل الشوكانيّ في بيان معنى الأنفس جملة من كلام المفسرين: "قال ابن زيد... وفي أنفسهم: حوادث الأرض، وقال مجاهد: وفي أنفسهم، فتح مكّة... وقال قتادة والضحّاك: وفي أنفسهم، يوم بدر... وقال عطاء: وفي أنفسهم، من لطيف الصنعة وبديع الحكم"[2].

قال الرازي: "المراد منها؛ الدلائل المأخوذة من كيفية تكون الأجنّة في ظلمات الأرحام، وحدوث الأعضاء العجيبة، والتركيبات الغريبة"[3]. وأمر الله في كتابه الكريم في آيات كثيرة بالنظر في هذا التكوين العجيب الذي خلق عليه الإنسان، مقروناً ببيان الحكمة من ذلك تارة، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح/ 13-14]، وتارة الآية مجرّدة عن ذكر الحكمة، كما سبق ببيان العلّة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس/ 7][4].

---

(1) إسماعيل، شعبان محمّد. **أصول الفقه الميسّر**، القاهرة: دار الكتاب الجامعيّ، ط1، 1415، ج1، ص149.

(2) الشوكانيّ، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، مرجع سابق، ج4، ص523.

ورد اللفظ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرّعد: 11]؛ وما بالأنفس إلا أفكار ومفاهيم وظنون في مجاليّ الشعور واللاشعور. وملاحظة الارتباط بين التغييرين، وتمكّن الإنسان من استخدام سنن التغيير يعطي الإنسان سيطرة على سنة التاريخ، وسيطرة على صنعه وتوجيهه. انظر:

- سعيد، جودت. **حتى يغيروا ما بأنفسهم**، بيروت: دار المعاصر، ط7، 1993م، ص81.

(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج27، ص149.

(4) يقول حاج حمد أبو القاسم: "يطوّر الله منهج التقابل التركيبيّ على ما هو أعقد من الناتج الماديّ، سواء في الإنبات أو في المولود، وذلك بتركيب (النفس) ذاتها عبر جدليّة كونيّة طبيعيّة مركّبة بفعل قوتين ثنائيّتين، فإذا كانت بداية المنهج المعرفيّ الإنشائيّ بظواهر متماثلة في سورة (الغاشية)، ثمّ ظواهر متفاعلة في (الطارق)؛ فإنّ في (الشمس) يعطي هذا التركيب البعد الأرقى من الماديّة المحسوسة في الناتج؛ أي ميلاد (الأنفس) =

ث - العلاقة بين ميدان الآفاق وميدان الأنفس:

هنالك علاقة جليّة بين الميدانين من خلال اجتماعهما في الذكر كلّما ورد أحدهما، من ذلك قوله تعالى: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلۡمُضِلِّينَ عَضُدٗا﴾ [الكهف / 51]، ﴿أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمۡ لَكَٰفِرُونَ﴾ [الروم/ 8]، ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾ [الروم/ 32]، ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات/ 20-21]، ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ وَفِي خَلۡقِكُمۡ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزۡقٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتۡلُوهَا عَلَيۡكَ بِٱلۡحَقِّۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤۡمِنُونَ﴾ [الجاثية/ 3-6].

فميدانا الشهادة يتلازم ذكرهما في آيات كثيرة مفصّلة ظواهر الكون ومخلوقاته وطاقاته وقوانينه. والقرآن يرينا تكامل الميدانين؛ إذ إنّ الكون مسخّر للإنسان، نافياً بذلك نظريّة الصراع بين الإنسان والكون، وهذا ينشأ المواءمة بين العلم والدين، والكون والتوحيد، فالإنسان كون مصغّر، وما فيه من آيات يدلّ على قدرة العزيز الحميد؛ حيث خلق هذا الكائن ليسير في الأرض ويستخلف فيها. من هنا نلمس الترابط في المنهج المعرفيّ؛ فمعرفة الميدانين تحدث تكاملاً للمعرفة، فكون الإنسان يسعى إلى الخلافة واستعمار الأرض

= التي تتضمّن قوّة (الحياة والوعي). ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰهَا وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا طَحَىٰهَا وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾ [الشمس/ 1-8]؛ فالشمس تقابل القمر، والقمر مثنى الشمس، والنهار يقابل الليل، والسماء تقابل الأرض، فهذه متقابلات كونيّة طبيعيّة ثنائيّة، ولكنها متفاعلة ببعضها كتفاعل السماء ذات الرجع، والأرض ذات الصدع، وفي إطار هذا التفاعل بين السماء والأرض يأتي عنصر الحركة الكونيّة الفلكيّة المؤدية إلى قوّة التفعيل الثنائيّ الكونيّ، هنا يتولّد ما يرقى على المادّة المحسوسة في ظواهر الطبيعة؛ أي (النفس)". انظر:

- حاج حمد، **منهجيّة القرآن المعرفيّة، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة**، مرجع سابق، ص90.

بحثاً عن السعادة والرفاهيّة يقتضي منه إدراك سبل تسخير الآفاق، وإدراك سبل فهم النفس الإنسانيّة

وحاجياتها، وكلما توسّع الإنسان في فهم الكون زاد تسخيره له، من بلوغ درجة زائدة من المواءمة، وفهماً أعمق لدور الإنسان في عالم الشهادة، ولغايته من عالم الغيب. فتطوّر الإنسان مبنيّ على قدرته وكفاءته في التعامل مع الكون والأنفس، من خلال معرفة مواطن الصلاح ومواقع الفساد، وكلّ ذلك سعياً نحو الخير العامّ للإنسان كيما يرقى في المعرفة، عندها يعلو في درجات الإفادة ممّا توفّر له من طاقات في الآفاق والأنفس. فالنفس تحتاج إلى الآفاق، واستغلال الآفاق مبنيّ على مدى حاجات الإنسان، وتطوّر سلوكه، وإدراكه لحاجات الأنفس ومصالحها المفيد لها.

رابعاً: ضوابط المعرفة في القرآن الكريم

من خلال التأمّل في كتاب الله تعالى يلاحظ عناية القرآن الكريم بالتفكير المنضبط، في جانبيه الأخلاقيّ والعلميّ؛ ذلك أن الانضباط الخلقيّ في مسألة المعرفة لا يكفي، فلا يُقبل من الباحث أن يكون أميناً في نقله للمعلومات من غير أن يستكمل أجزاءها. كما أنّ الانضباط العلميّ في مسألة المعرفة لا يكفي، فلا يقبل من الباحث أن يَعْرِض قضيّة علميّة - ولو استكمل أجزاءها- ما دامت تخدش الحياء، أو تتعارض مع الفضيلة، أو تفتح باب شر، أو تعبث بكرامة الإنسان. فلا بُدَّ من ضوابط أخلاقيّة وعلميّة تَسْرِي على قواعد المعرفة جميعها؛ لذا نجد القرآن الكريم يهدي إلى محاسن الأمور في المعارف، ويَحُدّ الحدود التي تضبط المنهج المعرفيّ، كيما لا يشطط عن هدى الوحي الرامي إلى خير البشريّة في الدنيا والآخرة، فالقدح في الشرع، أو انتقاص العقل، كلاهما آفتان تنخر التطوّر المعرفيّ، والتكامل بين المصادر المعرفيّة. فكان لِزاماً جمع ضوابط تُيَسِّر البحث وتنزّهه من الأخطاء الهادمة لمنهجيّة البحث السليم.

1 - الضوابط الأخلاقيّة للمعرفة في القرآن الكريم

تكمن أهميّة الكلام عن الضوابط الأخلاقيّة للمعرفة وضوابطها -بوصفها محدداً معرفيّاً لمضمون العمل الأخلاقيّ- من جهة أنّ من شروط الدراسة امتلاك المعرفة أولاً؛ لاختيار نوع العمل الأخلاقيّ[1]. فالقرآن الكريم تبرز فيه القيم الأخلاقيّة على كونها "أحكاماً، أو مبادئ فطريّة في الإنسان توجد - كسائر المبادئ الفطريّة- بالقوّة في عقل الإنسان بعد ولادته، ثمّ تكون بالفعل بعد ذلك، من خلال حركة الإنسان في الحياة، ولا يعني هذا أنّ الإنسان ينساق دائماً إلى امتثالها، بل قد يخالفها، لكنه يبقى عالماً بها، شاعراً بمخالفته لها، وهذا من علامة فطريّتها"[2]، إذا كان غاية المعرفة تمكين الإنسان من الخلافة والعمارة، وفق منهج الله تعالى، فالقرآن الكريم هو مصدر للأخلاق والقيم التي يجب أن يسير عليها المستخلف؛ حيث تكون الأحكام الشرعيّة ضوابط وحدود للتعامل مع الآخر، والتعامل مع الكون بصوره المختلفة الجامدة والحيّة؛ كي لا يسعى الإنسان إلى خراب الكون والإفساد في الأرض بتحصيله لمعرفة من غير أخلاق، ولا ضوابط توجه تلك المعرفة نحو الصواب والخير.

فسعي الإنسان إلى استغلال طاقاته ومقدّرات الكون قد يؤدي إلى انتهاك الحرمات والوقوع في المحرمات، ممّا يخلّ بالتوازن الطبيعيّ الذي ينشأ عن عدم المواءمة بين ميدانيّ الأنفس والآفاق، وإهمال عالم الغيب، "فالموقف الذي تتبناه التربية الإسلاميّة هو أنها تربية بانية لا هادمة، تلتزم بالضوابط الأخلاقيّة في مسيرة الإنسان المعرفيّة، وما يرتبط بها من وسائل وغايات لا تخرج عن نفع الإنسان ومصالحه المعتبرة"[3]. وعلى هذا فقد جاء القرآن الكريم بجملة من القيم ينبغي على طالب المعرفة التحلّي بها، نذكر منها:

---

(1) شموط، أسامة. **التربية الخلقيّة في القرآن والسنة**، تونس: المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، ط1، 1987م، ص423. نقلاً عن:
- الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص103.

(2) الزنيديّ، **مصادر المعرفة في الفكر الدينيّ والفلسفيّ**، مرجع سابق، ص571-572.

(3) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص104.
إنّ العمل السلوكيّ ثمرة للتصوّر النظريّ لذلك فهو يتأثر به صحة وفساداً، =

أ - النهي عن التنازع:

وهناك فرق بين التنافس والتنازع، فالأوّل محمود بنُبل المقصد؛ لقوله تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [المطففين/ 26]، أمّا التنازع فهو الخلاف الناشيء عن الشجار أو الحسد، ونهايته التفرّق؛ لذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال/ 41]. فكان الخلاف قسمان؛ أول يكون مأذوناً فيه، لا ضرر يترتّب عنه، بل هو أحد أوْسِمة التراث العلميّ للمسلمين؛ لأنه يمثل الثورة العلميّة المتنوّعة والثروة المعرفيّة العظيمة نتيجة ذلك، وفيه توسّع وتعمّق لإدراك الحقّ وتحصيل الفوائد العلميّة والعمليّة. وميدان هذا المسائل الاجتهاديّة التي يتسع لها الاختلاف[1]، ويصنّف من باب التنوّع، وهو في قسم المسائل الاجتهاديّة.

لكنّ القرآن الكريم قد نهى في غير ما آية عن مسلك بعض أهل الكتاب الذين تباينت أحكامهم لجملة من أصول الدين عندهم، مع توافر المعرفة على نحو بيِّن، وهذا النوع يصطلح عليه بالمسائل الخلافيّة، حيث يُنكر فيها على المخالف؛ لأنه مباين للمنهج القويم لجمهور المسلمين. قال تعالى: ﴿وَلَا

= انحرافاً وسداداً، والإيمان بالله تعالى يؤثر في سلوك الإنسان تأثيراً بالغاً، سواء من حيث السداد الخلقيّ، أو من حيث السّداد النفعيّ العامّ، أمّا من حيث السداد الخلقيّ، فإنّ الإيمان بالله تعالى يورث في النفس استشعاراً للرقابة الدائمة التي تحصي على الإنسان كلّ حركة من حركاته، وكلّ خاطرة من خواطره؛ إذ إنّ الله تعالى يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور". انظر:

- النجّار، عبدالمجيد. "الإيمان والعمران"، **مجلّة إسلاميّة المعرفة**، عدد8، 1997م، ص66.

(1) الاختلاف هو أن يكون الطريق مختلفاً والمقصود واحد. والخلاف: هو أن يكون كلاهما مختلفاً. فالاختلاف ما يستند إلى دليل، والخلاف ما لا يستند إلى دليل. انظر:

- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص60-61.

"والذي يلحظ في معاني الخلاف والاختلاف، أنّ الأوّل يحمل في مضمونه النزاع والشقاق، أمّا الاختلاف فيحمل في مضمونه التغاير اللفظيّ لا الحقيقيّ. فالخلاف أعمّ من الاختلاف". انظر:

- شكير، لخضر إسماعيل، وبن غاشي، عبدالرحيم بشير. **مراعاة الخلاف عند المالكيّة وأثره في الفقه**، قسنطينة: منشورات مكتبة إقرأ، ط1، 2007م، ص20.

تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران / 105]، وقال: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ فَمَا ٱخْتَلَفُواْ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُۚ﴾ [يونس/ 93]، "فمن أخطر الإصابات الذاتيّة التي يمكن أن تلحق بالنخبة والأمة على حدّ سواء: انتقال علل التدين التي كانت سبباً في سقوط الأمم السابقة وانقراضها عندما افتقد العلم أخلاقه وأهدافه الخيّرة، فتتحوّل من معرفة بالله إلى وسيلة باغية، وأصبح سبباً في تمزيق الأمة وتفريق الدين"[1].

فالاجتهاد مع النص قدح في الشرع؛ لأن تأويله تنزيله، والأصول يجب أن تكون ثوابت لعقيدة الأمّة، توحّدها في المنهج والتوجّه والغاية[2]. فإن توافر العلم؛ أي تجلّى المفهوم وكان البيان؛ فالاختلاف مذموم قطعاً؛ لذا تجد الأزمة الأخلاقيّة تشتدّ بين مخالفي البيِّنات، وتتشعب بهم الفُرقة، مع توافر العلم الحقّ الفاصل بين آرائهم التي يرمي بها بعضهم بعضاً بالتجهيل ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ﴾ [البقرة/ 113][3].

وقد علم من نبأ الأولين في الحياة الفكريّة والعقديّة أنّ "... أسباب الاختلاف كثيرة، وكلما خطا الإنسان خطوات في سبيل المدنيّة والحضارة؛ اتسعت فرجات الخلاف، حتى تتولّد المذاهب والطوائف والديانات، وغير ذلك"[4]. لكن المذموم منه في الغالب يكون منشؤه اتباع الهوى؛ لذا عُدّ في

---

(1) الحلبيّ، أحمد عبد العزيز. **أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط1، 1997م، ص35.

(2) وقد أمر تعالى بالتوحّد على كلمة الحقّ؛ إذ قال: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عِمرَان: 103]، "وفي معنى الحبل ستة أقوال هي: أنه كتاب الله، وهو الجماعة، وهو دين الله، وعهده، وأمره، والإخلاص" وهذه كلّها تكمل بعضها؛ على أنّ التجمّع يكون على الأصل الثابت المعلوم من الدين بالضرورة. انظر:
- البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص214.

(3) أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، مرجع سابق، ص7. من أسباب الاختلاف: - غموض =

القرآن "اتّباع الهوى" خاصّة في حال توافر المعرفة اليقينيّة ضرباً من الظلم ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة/ 145]، ونهى تعالى عن اتّباع أهواء من خالف العلم الواضح النازل من عنده، فقال: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ [الرعد/ 37]. فمن يهتدي بالوحي هو من يخالف الهوى ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [محمّد/ 14] فالقرآن والسنّة هما مصدر المعرفة الرئيسَيْن.

الخلاف الذي يصادم الوحي البيِّن ويعارضه علناً وتصريحاً، أو سرّاً وتأويلاً، هو اتباع للهوى، إمّا لحبّ الدنيا، أو بغضاً وحسداً لأهل الإيمان، وتكبراً واستعلاءً بما عنده من علم ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [غافر/ 83][1]، وقال على لسان قارون: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِىٓ ۚ أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِۦ مِنَ ٱلْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا ۚ وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص/ 78][2].

هذا يعني أنّ المعرفة الإسلاميّة موصولة بالله تعالى، فهي ربانيّة المصدر، كما هي ربانيّة الوجهة والمسلك، "فالعنديّة المعرفيّة تشكل حجاباً كثيفاً يحول بين الإنسان المغرور بمعرفته وإدراك أهميّة الانتفاع بالتشريع الذي ينظّم علاقاته المختلفة، ويحرمه من بركة النماء العلميّ الموصول بمواهب

= الموضوع في ذاته، وغموض محلّ النزاع، واختلاف الرغبات والشهوات، واختلاف الأمزجة، واختلاف التوجّه، والتقليد الأعمى والتعصب واختلاف المدارك وسيطرة الأوهام.

(1) أي: "لما جاءتهم الحجج الواضحات، والمعجزات الظاهرات؛ أظهروا الفرح بما عندهم ممّا يدّعون أنه من العلم، وهو شُبَه ودعاوى زائغة، وما عندهم من علم، أحوال الدنيا لا الدين؛ أي ظاهر الدنيا". انظر:
- الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص629.

(2) أي: "إنما أدركت هذه الأموال بكسبي ومعرفتي بوجوه المكاسب، وحذقي... فبيّن تعالى أنّ عطاءه ليس دليلاً على حسن حالة المعطى". انظر:
- السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص594.

المعرفة، ويجعله عرضة لرياح أخطائه المدمّرة لمقوّماته الإنسانيّة"[1].

ولعلاج الأمراض النفسيّة المعرفيّة، دعا القرآن الكريم إلى خُلُق التواضع، وهذا ما تشير إليه الآية الكريمة في قصّة ابني آدم؛ حيث تعلّم أحدهما من الحيوان -الغراب- كيفيّة مواراة أخيه، بعد أن أضناه البحث ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ [المائدة/ 31]، وهنا يجب أن يستشعر المعلم أنه لا يمتلك كلّ جوانب المعرفة وتفصيلاتها، فقد يوجد عند المتعلّم ما لا يوجد عنده؛ ولذا كان التواضع أدباً من آداب المعرفة يستوي أمامه الجميع، وصدق الله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء/ 85][2]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف/ 76].

ب - الموضوعيّة:

نقصد بالموضوعيّة هنا تخلّي الإنسان عن عواطفه وانفعالاته التي لا يقوم عليها دليل نقليّ أو عقليّ تجاه مسألة من المسائل التي يحتاج فيها إلى اتخاذ قرار أو إصدار حكم؛ شريطة أن تكون القضيّة -موضع الطرح- ممّا تختلف فيه الأفهام ويتقبّل فيه النقاش، وهي على هذا "معيار أساسيّ من معايير البحث، يقوم على الصدق والعلم والأمانة والبعد عن الأهواء الشخصيّة"[3].

فالإنسان عندما يكون بصدد التعامل مع فكرة أو معلومة أو شخص أو

---

(1) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص115.

(2) هذا دليل على أنّ الناس لم يؤتوا من القدرات الإدراكيّة ولا من أسبابها ووسائلها ما يوصلهم إلى معرفة حقيقة الروح، فاتخذت العبارة كناية عن هذا. ويعترف العلماء الكونيون بهذه الحقيقة، وأنّ علمهم على اتساعه في القرون المعاصرة ما زال في بدايات شواطئ بحور العلم المتوغلة في غيوب لا تُعْرَف لها نهايات. انظر:
- حبنكة، **معارج التفكّر ودقائق التدبّر**، مرجع سابق، ج9، ص721.

(3) صالح، عبد الرحمن. **الموضوعيّة في العلوم التربويّة**، جدّة: دار المنار، ط1، 1407هـ، ص6.

جماعة أو أمّة؛ فإنّ الموضوعيّة في مثل هذه المواطن مطلب عزيز جدّاً يصعب تحقّقه؛ ذلك أنّ كثيراً من الباحثين قد يُخفي عن قصد، أو يَغيب عنه عن غير قصد عُيوب من يحب، ومكارم من لا يحب، وكذا قد يستحضر من الأدلّة ما يُسعِف مُرادَه، ويغضّ الطرف عن غيرها.

لكن من الشروط التي وضعها من كتب في "الموضوعيّة" ما هو غير منطقيّ، بل وغير أخلاقيّ! فتخلّي الإنسان عن ذاتيّته؛ كلامٌ عامّ سمج لا يمكن تطبيقه، بل يصل بهم الحدّ إلى طلب التخلّي عن ركائز الهويّة والعقيدة والأصول الفكريّة! ! فماذا يبقى إذن؟ وإلام يتحاكم؟ وما معيار الحكم؟! بل ما مقومات المعرفة؟ وما الضابط الذاتيّ، والضابط غير الذاتيّ؟! في القرآن اصطلاح بديل لهذا، هو "القيام بالقسط"، أو "العدل"، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء/ 135][1]؛ فالقسط مطلوب في البحث، وما يُبثّ من معارف في أثناء إصدار الأحكام والتنظير، ويناقضه اللَّيُّ؛ وهو التأويل بالنقص أو الزيادة في المعلومات، وكذا الإعراض؛ وهو برفض الحكم العدل البيِّن والذهاب إلى الظلم والزيغ عن الحقّ.

نرى هنا ترك اصطلاح "الموضوعيّة" واستبداله بما ورد في القرآن، وفق القواعد الشرعيّة التي وضعها الوحي لضبط إصدار الأحكام والتعامل مع

---

(1) قال السعديّ: "القسط هو العدل في حقوق الله وحقوق عباده... والقسط في حقوق الآدميّين أن تؤدي الحقوق التي عليك جميعها كما تطلب حقوقك، فتؤدي النفقات الواجبة والديون، وتعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به، **ومن أعظم أنواع القسط القسط في المقالات والقائلين، فلا يحكم لأحد القولين أو أحد المتنازعين لانتسابه أو ميله إلى أحدهما، بل يجعل وجهته العدل بينهما** ...ومن القسط الشهادة والنصح... وما يعارضه، اتباع الهوى بلَيِّ اللسان عن الحقّ، وتحريف الكلم عن الصواب المقصود بكلّ وجه، أو من بعض أوجهه، من تحريف الشهادة القضائيّة أو العلميّة وعدم تكميلها، أو تأويل المعارف لخدمة المصلحة الذاتيّة، وقد يكون المقابل للقسط الإعراض بتركه". انظر:
- السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص188.

الآخر[1]. فالله تعالى ذكر أحوال الأمم، ومنهم أهل الكتاب، وبيّن ما لهم وما عليهم فقال: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ وَمَا يَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران/ 113-115]، وقال: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران/ 75]، "وهذا الخُلُق يقتضي التزاماً من واضعي المناهج، على ألا يتجاوزوا في خلافاتهم مع الآخر الحدّ الموضوعيّ، فيقدم المحتوى المعرفيّ كما لو أنّ الآخر لا يحمل سوى الشرّ المحض!".

وبما أنّ المنهجيّة القرآنيّة دعت المسلم إلى التجرّد والقسط، مع بيان مخاطر ترك هذا الخلق النبيل، فالتحلّي بالموضوعيّة -إن قبلنا بها- يجب أن يكون بمعايير ربانيّة لا مجال فيها للتشنّجات وردود الأفعال، ولا مكان للحظوظ البشريّة الدنيئة، والأهواء الأرضيّة الترابية، فلا يمكن أن يقال على من تمسّك بالمعيار الشرعيّ أنه غير موضوعيّ، فقد "أصبح الكثير منهم يُعرّف الموضوعيّة بأنها تجرّد الباحث من كلّ اعتبار قِيَميّ وعقديّ"[2]، "فكيف يكون الإنسان موضوعيّاً وهو يكفّر بالحقائق المطلقة المتعلّقة بالخالق

---

(1) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص108. انظر أيضاً:

- الصوفيّ، حمدان عبد الله. **الموضوعيّة في العلوم الطبيعيّة**، مكّة المكرّمة: جامعة أم القرى، ط1، 1409، ص5.

البسط في إشكاليّة "**الموضوعيّة**" لا يسعه البحث هنا؛ لذا ننصح بالتوجّه إلى بعض الدراسات التي حاولت تحوير الاصطلاح وتهذيبه بوضع شروط ومفاهيم متوافقة مع الشريعة، أو حاولت تغيير المصطلح نهائيّاً، منها: "**الموضوعيّة في العلوم التربويّة**" لعبدالرحمن صالح، و"**الموضوعيّة في العلوم الطبيعيّة**" لحمدان الصوفيّ، و"**فصول في التفكير الموضوعيّ**" لعبد الكريم بكار، والحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص217-232.

(2) الصوفيّ، **الموضوعيّة في العلوم الطبيعيّة**، مرجع سابق، ص5.

والمخلوق، والدنيا والآخرة!!"[1].

من لوازم الموضوعيّة، والقيام بالقسط "الأمانة العلميّة"، ومفهومها واسع يشمل قضايا عدّة، منها العلميّة بإثبات المقال للقائل، والمحاسبة على القول لا على لازم القول، فالله نهى عن الخيانة بصورها جميعها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنفال/ 27]. فنقل المعارف كما هي مع نسبتها لمكتشفها إن انفرد بها لا في حال شيوعها، وقد يكون هو نفسه نقلها عن غيره، فمن قررها أولاً قد لا يعلم، ويكون النقل من غير تحريف ولا تزييف ولا انتحال من أهم قواعد الموضوعيّة، وهذا خلاف التصرّف للاختصار وتنسيق الكلام، فلا جناح على صاحبه.

ت - التحذير من الكتمان:

في سياق تحريم تزييف المعرفة أو تلبيسها على من يتلقّاها ﴿وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة/ 42]. كما توعّد الله عزّ وجل بالخسران لأهل الكتمان ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَشۡتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلًاۙ أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة/ 174]؛ فالكتمان محرّم على من وجب في حقّه الجواب؛ إذ يترتّب عن سكوته ضرر؛ لأن من العلم ما يجب كتمه في حقّ بعض الناس لدواعي عامّة بالزمان أو المكان، أو دواعي خاصّة بالزمان والمكان، مراعاة لقدرة الاستيعاب وأجواء الإشكال كيما يفهموا عن المتكلم؛ فلا يخاطبوا إلا على قدر عقولهم كي لا يُكَذَّبَ الله ورسوله، أو تترتّب مفسدة عن الجواب.

---

(1) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص222.
فالبحث في موضوع معين أو إطلاق حكم ما على قضية أو شخص يرجع دائماً إلى الخلفية المعرفيّة، أي إلى الرصيد المعرفيّ، وآلات المعرفة التي يمتلكها الباحث. فحكم رجل القانون غير رجل السياسة، غير رجل الاقتصاد في الواقعة نفسها. ومن يملك آلة الأصول؛ غير من يملك آلة اللغة؛ وغير من يملك آلة الحديث؛ إذا ما جاء كلّ واحد لفهم آية من كتاب الله، ومن اجتمعت له آلات عدّة كان أوسع من غيره. ومع ذلك لا نسم أي واحد منهم بالذاتيّ في البحث وغير موضوعيّ.

ث - عدم الانتقائيّة في المعارف:

للانتصار لنظريّة معينة معَ ترك ما ينقضها؛ لذا قال تعالى مخاطباً أهل الكتاب: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة/ 15]، "وفي هذا تربية للمتعلم على توسيع المدارك وتنمية النظرة الكليّة لدى المتعلّم والباحث؛ لتجنّب الوقوع في النظرات التجزيئيّة والتبعيضيّة الضيّقة، ولن يتحقّق ذلك ما لم يسهم المنهج بعناصره وأطرافه جميعها في تقديم جملة من الخبرات والمعارف الهادفة إلى تحقيق هذه القيمة[1]، غير أنّ التحذير من الانتقائيّة لا ينافي الدعوة للتصفية والتربية، والمراد منها نزع الأفكار المدخولة، وردّ الزائف منها، أو ما جانب الصواب. فالتصفية مبنيَّة على أنْ "لا كتاب يسلم من الخطأ عدى كتاب الله، وما صحّ عن نبيّه عليه السلام"؛ لذا يُقتنى ما صح ويُترك ما عداه. ويصطلح على هذا "التخلية والتحلية"، أمّا الانتقائيّة فجائرة وتنافي العدل، والتصفية تسعى إلى اليقين، عكس الانتقائيّة المبنيّة على الظنّ والتوقُّع.

ج - اجتناب الظنّ:

فالقرآن الكريم لا يقيم وزناً لمعرفة قائمة على الظنّ[2] والتخرّص، مهما كثر أهلها، فبيّن أنّ الحقّ ليس بكثرة متّبعيه، والباطل لا يتجلّى بقلة مريديه ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام/ 116][3]، ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية/ 24]، ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا

(1) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص113.

(2) وهذا الظنّ المرجوح هو "الإدراك الوهميّ المقابل للظنّ الراجح". انظر:
- حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، مرجع سابق، ص125.

(3) "فأكثرهم حرفوا أديانهم وأعمالهم وعلومهم، فأديانهم فاسدة، وأعمالهم تبع لأهوائهم، وعلومهم ليس فيها تحقيق، والإيصال لسواء الطريق. بل غايتهم أنهم يتّبعون الظنّ، ويتخرّصون في القول على الله ما لا يعلمون". انظر:
- السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص248.

يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة/ 78][1]، فهذه آيات بيّنات على أنّ المعرفة الحقّة تقتضي الدقّة لبلوغ اليقين.

حـ - حظر التزييف والافتراء:

نجد أنّ القرآن نبّه إلى ضلال أهل الكتاب في أثناء تقرير المعارف والتنظير بأن سببه التزييف بالتلبيس والتدليس، وخلط الباطل بالحقّ، فأنكر ذلك عليهم ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران/ 71]. وتوعّد الله عزّ وجل أهل التحريف لكلامه لفظاً أو معنى، يرجون من ذلك حظوظاً دنيويّة دنيئة ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة/ 79]؛ وتقرّر الآية أنّ التحريف جريمة أخلاقيّة، مثلها ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران/ 78]؛ فتقرّر أنّ إقصاء المعرفة السليمة الصحيحة يتّبعه بالضرورة إحلال المعرفة المزيّفة؛ إذ إنّ الطبيعة لا تقبل الفراغ، فسكوت الحقّ أكبر سبب لعُلُوّ ضجيج الباطل. وكون استبدال الباطل بالحقّ من مظاهر التزييف أنه مدعاة إلى انتشار الضلال والبدع والكفر، وقد حكى الله مثلاً عن هذا فقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ

---

(1) "أميّون؛ أي عوام ليسوا من أهل العلم، وليس لهم حظ من كتاب الله إلا التلاوة فقط، وليس عندهم خبر بما عند الأولين الذين يعلمون حالهم حقّ المعرفة، وهؤلاء إنما معهم ظنون وتقاليد لأهل العلم منهم". انظر:
- المرجع السابق، ص42.

وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلْأَخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ 101-102]، فبنبذ كلام الله، كان التعويض بكلام الشياطين.

فحينما يكون المنهج المعرفيّ مبنيّاً في مصدره على حقائق يقينيّة نقيّة عندها ستكون النتائج سليمة معافاة من الأمراض الاجتماعيّة المتفشية كالغش والخداع والنفاق، والتجرُّؤ على الكذب، والتكلم بغير علم ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ [النحل / 116].

2 - الضوابط العلميّة للمعرفة في القرآن الكريم

أ - عدم قبول القول إلا بدليله:

يؤكد القرآن الكريم في منهجيّته العلميّة أهميّة التثبّت من صدق المعلومة التي تبنى عليها المواقف. وصدق المعلومة لا يمكن التحقّق منه إلا بالدليل، والدليل إمّا أن يكون نقليّاً[1] أو عقليّاً، والمراد بالنقليّ ما جاء في كتاب الله أو في سنة نبيه محمّد ﷺ، أمّا العقليّ[2] فما كان من المسلّمات العقليّة التي لا مجال لإنكارها، خاصّة إذا كانت هذه المسلّمات ممّا يمكن للعقل أن يدركه. أمّا ما كان خارج قدرات العقل البشريّ فلا مجال لإعمال العقل فيه، بحكم قصوره عن ذلك وعدم قدرته[3].

---

(1) كواري، **المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى وصفاته العلى**، مرجع سابق، ص64. يسمى الدليل النقليّ بالسمعيّ والخبريّ والأثر، وهو ما ورد في الكتاب وصحيح السنة.

(2) يرى ابن تيمية أنّ القياس الصحيح هو الميزان المنزّل من الله تعالى الذي يستدلّ به العقل، فمن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف. انظر:
- ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، مرجع سابق، ص271.
فالرسل ضربت للناس الأمثال العقليّة التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، وخاطبت الناس بما يعرفونه، ودلّت على ما يفهمونه بفطرتهم التي خلقهم الله عليها، فليست العلوم النبويّة مقصورة على مجرّد الخبر، بل بيّنت العلوم العقليّة التي يتفاهم الناس بها. انظر:
- حلميّ، **قواعد المنهج السلفيّ في الفكر الإسلاميّ**، مرجع سابق، ص218.

وجاءت المطالبة بالدليل على صدق ما يدلي به الإنسان في مواطن كثيرة من كتاب الله تعالى، خاصّة في المواطن التي تحتاج إلى إثبات بسبب الخلاف فيها، غير أنّ "الدليل" كمصطلح ورد بألفاظ عدّة، منها العلم أو الأثارة، والكتاب، والبرهان، والسلطان، والحجة، الآية، والبيّنة، والبصيرة:

ففي العلم أو الأثارة: جاء قوله تعالى ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام/ 148]؛ "فمن بنى حججه على الخرص والظنّ فهو مبطل خاسر. فكلّ ما خالف هذه الأدلّة القاطعة باطل؛ لأن نقيض الحقّ لا يكون إلا باطلاً"[1]، مثلها ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱئْتُونِي بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف/ 4]، قال الطبريّ في معنى الأثارة: "بقيّة من علم يوصل بها إلى علم صحّة ما تقولون من ذلك إن كنتم صادقين في دعواكم لها، فإنّ الدعوى إذا لم يكن معها حجّة لم تغن عن المدعي شيئاً"[2]، وقال ابن كثير: "أيّ دليل بيِّن على هذا المسلك... فلا دليل لكم نقليّاً ولا عقليّاً على ذلك"[3].

وفي الكتاب جاء قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱئْتُونِي بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف/ 4]، قال القرطبيّ: "فيه بيان مسالك الأدلّة بأسرها، أوّلها المعقول "أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات"؛ وهو احتجاج بدليل العقل في أنّ الجماد لا يصحّ أن يدعى من دون الله، ثمّ قال: "ائتوني بكتاب من قبل هذا"؛ فيه أدلّة السمع[4]، "فما دامت دعواهم خالية من نقل صريح وعقل صحيح، إذن فهي دعوى ساقطة

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص256.
(2) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج26، ص4.
(3) ابن كثير، **عمدة التفسير**، مرجع سابق، ج4، ص182.
(4) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405/ 1985م، ج16، ص182 - 183.

ليس لها سند ولا دليل"[1].

وفي البرهان: ورد في قوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل/ 64]، قال ابن كثير: "صحّة ما تدعونه من عبادة آلهة أخرى ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ في ذلك، وقد علم أنه لا حجّة لهم ولا برهان"[2].

وفي السلطان: ورد في قوله تعالى على لسان أصحاب الكهف: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمُنَا ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَٰنٍۭ بَيِّنٍ ۖ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [الكهف/ 15]. فقد جعل بعض المفكرين مدار سورة الكهف على ثلاثة محاور، هي: محور تصحيح العقيدة، ومحور تصحيح منهج النظر والفكر، ومحور تصحيح القيم بميزان العقيدة. وقال عن محور تصحيح منهج النظر والفكر: "أمّا تصحيح منهج الفكر والنظر فيتجلّى في استنكار دعاوى المشركين الذين يقولون ما ليس لهم به علم، والذين لا يأتون على ما يقولون ببرهان"[3]، وقال ابن كثير في معنى السلطان: "أي هلا أقاموا على صحّة ما ذهبوا إليه دليلاً واضحاً صحيحاً"[4]، وقال السعديّ "أي بحجّة وبرهان على ما هم عليه من الباطل"[5].

وفي الحجّة: جاء قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام/ 83]، قال القرطبيّ: "إشارة إلى احتجاجاته جميعها حتى خاصمهم وغلبهم بالحجّة"[6].

وفي الآية: قال تعالى: ﴿سَلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ ۗ وَمَن

(1) صابر، حلمي. **منهجيّة البحث العلميّ وضوابطه في الإسلام**، مكّة المكرّمة: رابطة العالم الإسلاميّ، د. ت، ص129-130.
(2) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج3، ص461.
(3) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج4، ص2257.
(4) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج3، ص97.
(5) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص445.
(6) القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج7، ص30.

يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [البقرة/ 211]، قال ابن كثير في معنى البيّنة: "أي حجّة قاطعة على صدقه فيما جاءهم به"[1].

وفي البيّنة: قال تعالى: ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة/ 110]، قال ابن كثير في بيان معنى البينات بأنها: "البراهين والحجج القاطعة على نبوّتك ورسالتك من الله إليهم،"[2] وقال السعديّ: "لما جاءهم الحقّ مؤيّداً بالبيّنات الموجبة للإيمان به"[3].

وأخيراً جاء في البصيرة قوله سبحانه: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ [الأنعام/ 104]، قال ابن كثير في تفسير معنى البصائر: "هي البيّنات والحجج التي اشتمل عليها القرآن الكريم، وما جاء به الرسول ﷺ"[4]. فالمطالبة بالدليل هي المحكّ الحقيقيّ الذي يحكم به على صدق الدعاوى من كذبها، ولولا الدليل لقال مَنْ شاء ما شاء. وعليه كان أهل التفكير العلميّ المنضبط من المسلمين يؤكدون بالقاعدة البحثيّة الرائعة أهميّةَ النقل الصحيح وإقامة الدليل على الدعاوى بقولهم: "إذا كنت ناقلاً فالصحّة، وإذا كنت مدعياً فالدليل"[5]. وهذا ما يضبط مسيرة العلم والمعرفة ويوصل -بإذن الله- إلى نتائج صحيحة.

ب - عدم خوض الإنسان فيما لا يعلم:

وهذا ضابط علميّ قرآنيّ لصاحب التفكير العلميّ الذي يعرف ذاته ويعرف قدراته وإمكاناته، فلا يتحدّث في قضيّة لا يحسن الحديث فيها، ولا يقتحم مسألة ليس هو بمتخصّص فيها، فلا حرج عليه أن يمدّ يده للآخرين في القضيّة التي يودّ مناقشتها ليصدر عن أهل التخصص فيما يريد، فيسلم الفرد

(1) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج1، ص310.
(2) المرجع السابق، ج2، ص150.
(3) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص226.
(4) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج2، ص206.
(5) صابر، **منهجيّة البحث العلميّ وضوابطه في الإسلام**، مرجع سابق، ص16.

من الحديث فيها. وقد سمّى القرآن الكريم ذلك "خوضاً"؛ لكونه يوقع في الخطأ ويورث الخلل في الحكم والتخبُّط في النتيجة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام/ 68][1]. "وشدّد في النهي عن الخوض فيما لم تتمكّن طرائق المعرفة الحسيّة والعقليّة من الوقوف عنده ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء/ 36]"[2]. فليس من عيب أن يعترف الإنسان بأنه لا يعرف "فإنّ قول الرجل فيما لا يعلم لا أعلم نصف العلم"[3]. وقال "حبر الأمة عبدالله بن عباس رضي الله عنهما: إذا أخطأ العالم لا أدري أصيبت مقاتله، وأكّد على أنه يجب على العالم أن يورّث لأصحابه لا أدري"[4]. وقد امتثلها الشافعيّ حين سئل عن المتعة "أكان فيها طلاق أو ميراث أو نفقة تجب أو شهادة، فقال: لا أدري"[5]. هذا الضابط العلميّ في التفكير يؤكده القرآن الكريم في قاعدة عامّة تؤكد ألا يَقْفَ الإنسان ما لا يعلم، كما في الآية السابقة [الإسراء/ 36]؛ "أي لا تتّبع ما لا تعلم ولا يعنيك، وقال قتادة: لا تقل رأيت وأنت لم تر، وسمعت وأنت لم تسمع... وقالها ابن عباس رضي الله عنهما"[6]. فجُنَّة العالم "لا أدري"، ويُهتَك حجابها بالاستنكاف منها وقول: يُقال..؟! فإن كان نصف العلم "لا أدري"؛ فنصف الجهل "يُقال وأظنّ"[7].

---

(1) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص226.

(2) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص115. وقال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [آل عِمرَان: 66].

(3) القرطبيّ، عمرو بن عبد البرّ. **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبو الأشبال الزهيريّ، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1419، ص312.

(4) الكنانيّ، بدر الدين بن جماعه. **تذكرة السامع والمتكلّم في آداب العالم والمتعلم**، تحقيق: محمّد هاشم الندويّ، الدمام: دار الرماديّ، ط1، 1415، ص78-79.

(5) القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص257.

(6) المرجع السابق، ج1، ص257.

(7) أبو زيد، بكر. **حلية طالب العلم**، الجزائر: دار القلم، ط2، 1992م، ص11.

ت - العناية بالمصطلحات وفهم لغة العلوم:

وهذا من أهمّ مستلزمات المنهج العلميّ في التفكير، ومن ضوابط المنهج المعرفيّ؛ لذا قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات/ 14]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة/ 104]. فقد كان المسلمون يقولون حين خطابهم الرسول عند تعلّمهم أمر الدين "راعنا"؛ أي راع أحوالنا، قاصدين المعنى الصحيح، وكان اليهود يريدون بها معنى فاسداً.

فنهْيُ الله المؤمنين عن هذه الكلمة؛ سدّاً لهذا الباب، فيه "النهي عن الجائز؛ إذا كان وسيلة إلى محرّم". وفيه هداية إلى الأدب، واستعمال الألفاظ التي لا تحتمل إلا الحسن وعدم الفحش، وترك الألفاظ القبيحة، أو التي فيها نوع من التشويش، أو احتمال لأمر غير لائق[1].

فاللفظ حين يُقال تكتفنه ظروف، وملابسات، وبيئات، وأزمان، وأفكار، ومواقف، وتخصّصات، هي التي تحدّد المراد منه في غالب الأمر، فإذا أخذ مجرداً أوقع صاحبه في الخلل والتخبّط، وأوداه في مغبّة سوء الفهم[2]. والمصطلح يفهم بما تواضع عليه أهله[3]، والعناية بالمصطلحات جزء من ضابط علميّ يوسم به الباحث المسلم؛ ألا وهو التثبت قبل إصدار الحكم، وفهم اللغة التي يتحدّث بها الآخرون.

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص47.

(2) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص239.

(3) محمد، **المصطلح الأصوليّ ومشكلة المفاهيم**، مرجع سابق، ص16. "فالمصطلح إذن يتكوّن من عمليّة وضع يقوم بها دارس فنّ معين لتوصيل معنى في ذهنه إلى المخاطب من دارسي الفنّ نفسه، ثمّ إنه من الملاحظ أنّ المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد؛ لاختلاف المدارس الفكريّة والأطر المرجعيّة للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك، كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطوّر ويحتاج إلى البحث عن تطوّر المصطلح الدلاليّ، وهذا شائع في العلوم كلّها خاصّة الاجتماعيّة والإنسانيّة". انظر:
- المرجع السابق، ص20.

ذلك أنّ الناس لهم من ألفاظهم مرادات حيّة ينطقون بها، وليس من المنهجيّة العلميّة التي جاء بها القرآن الكريم أن يهاجموا، أو تصدر عليهم الأحكام قبل التثبت من مصطلحاتهم التي يتفوّهون بها، لكون اللسان والنطق مغرافاً لِما في ضمير المتحدّث، "كما أنّ المتخصّصين في جوانب المعرفة المختلفة لهم مصطلحاتهم[1] الخاصّة بهم عندما يتحدّثون، ومعرفتها أمرٌ مُهمّ"[2]، فلا يعترف لأيّ كان بالعلم ما لم يضبط لغته؛ أي مصطلحات ذلك الفن، وليس بغريب أن "تؤدّيَ المصطلحات دوراً أساسيّاً ومحوريّاً في أشكال الإبداعات الفكريّة جميعها، وما يتّصل بها من محاورات ومطارحات، وكلما اتسعت الرؤية وتشعّبت منافذ الحديث وتعقّدت القضايا ازدادت خطورة المصطلحات؛ حيث يمكن لها أن تجلّي الحقائق وتختزل المعاني ببراعة لتركّزها في الذهن، وتضبط قواعد الحوار الفكريّ وآدابه، كما أنها من جانب آخر يمكنها أن تزيد الإشكاليّات تعقيداً، وأن تكون عاملاً من عوامل تغييب الرؤية واضطراب قواعد الحوار الفكريّ وآدابه،"[3] بل إنّ من خطرها - في زمن الصراع العقديّ والفكريّ والثقافيّ بين الأمم- أنها يمكن أن تزاحم المصطلحات الأصيلة للأمة المسلمة في شتى مناحي حياتها؛ لتحاول ترحيلها من الساحة العلميّة والثقافيّة للمسلمين شيئاً فشيئاً؛ تمهيداً لترحيل ما تعبّر عنه من مُعتقد، أو فكر، أو خُلق إسلاميّ أصيل.

---

(1) غالباً ما يثير الاستخدام العامّ للمصطلحات الفلسفيّة والعلميّة والمفردات اللغويّة لبساً لدى الباحثين في محاولاتهم تعرّف خصوصيّة فلسفة ما، ومصدر اللبس أنّ الأفكار الفلسفيّة وهي تنشئ نسيجها المنهجيّ الخاصّ بها تضطرّ إلى استخدام المصطلحات والمفردات شائعة التداول نفسها للتعبير عن دلالات معيّنة في مجال البحث، غير أنّ هذه الدلالات -وهنا مصدر اللبس- إنما ترتبط بالمضمون المعرفيّ للفلسفة التي أنتجتها، وكذلك دلالات الألفاظ والمفردات إنما ترتبط باللغة التي أنشأتها في إطار حقل ثقافيّ تاريخيّ معين؛ أي أنّ دلالة الألفاظ ترتبط بتصوّر ذهنيّ معيّن للشيء المشار إليه، وليست مجرّد علامة عليه وإشارة إليه. انظر:
- حاج حمد، **منهجيّة القرآن المعرفيّة، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة**، مرجع سابق، ص207.

(2) البهشتيّ، **المعرفة في نظر القرآن**، مرجع سابق، ص82.

(3) سلطان، جمال. **دفاع عن ثقافتنا**، الرياض: دار الوطن، ط1، 1412، ص24.

وهذا ما بيّنه أحد الباحثين بقوله: "هناك معركة يمكن أن تكون الأخطر في مجال الصراع الحضاريّ، وهي معركة المصطلحات؛ حيث يُقذف مجتمعنا يوميّاً عن طريق وسائل الإعلام المكتوبة، والمسموعة، والمرئيّة؛ بكثير من المصطلحات السياسيّة والفكريّة والجغرافيّة البديلة لما ألِفنا وعرفنا، إلى درجة الإغراق؛ لتخرجنا عن مواقعنا الفكريّة، وتستلب شخصيّتنا الحضاريّة، وتطارد مصطلحاتنا، وتحدّد لها المعاني التي تريدها، حتى أصبح الكثير منّا يخاف من طرحها، أو مجرّد الانتساب إليها؛"[1] لذا أكّد بعض الباحثين ضرورة تدقيق المصطلح، ووضوح المعنى عندما يكون الكلام في القضايا العقديّة، أو الفقهيّة، أو العلوم الأخرى؛ حتى لا تختلط المفاهيم وتتعدّد الإشكالات فيكون ضررها أكثر من نفعها[2].

ث - التناسب بين المجال المعرفيّ والمنهج العلميّ المستخدم:

لأهميّة هذا التناسب جاء مثال له في القرآن ﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا أَشَهِدُواْ خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف/ 19]. فقد خرج المشركون على الناس بمنهج معرفيّ مفاده: أنّ الملائكة إناث، وفي مواطن أخر يقولون بأنهم "بنات الله"! كما حكى الله ذلك عنهم بقوله: ﴿أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ﴾ [الطور/ 39]، فجاء الردّ رائعاً جليّاً في قول الحقّ جلّ ذكره: ﴿أَشَهِدُواْ خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف/ 19][3].

---

(1) حسنة، **نحو إعادة ترتيب العقل المسلم**، مرجع سابق، ص163.

(2) بكار، عبد الكريم. **فصول في التفكير الموضوعيّ**، دمشق: دار القلم، ط. 3، 1424، ص264. وقد ذكر بعض المفكرين نماذج من المصطلحات التي تحمل صفة العموميّة في دلالاتها والضبابيّة في مقصود أصحابها إلى أجل مسمّى أو غير معلوم، كمصطلح "التمييز" بدل "الفصل" بين الدين والدولة، ومصطلح "الثوابت والمتغيّرات" من غير تحديد الميدان عقديّ، أم أدبيّ، أم أخلاقيّ، ومصطلح "التنوير" بدل "التغريب"، إلى غير ذلك من الطوام التي يتلاعب بها أصحابها.
- سلطان، جمال. **ثقافة الضرار**، الرياض: دار الوطن، د. ت، ص35-36.

(3) قال السعديّ: يزعمون أنّ الملائكة بنات الله، ومن المعلوم أنّ البنات دون الصنفين، فكيف يكون لله البنات ويصطفيهم بالبنين ويفضلهم؟ ! فإذن يكونون أفضل من الله!!=

ومعنى ذلك أنّ هذا المنهج المعرفيّ الذي يزعم أنّ الملائكة إناث وأنهم بنات الله، يحتاج إثباته إلى مجال علميّ دقيق يوصل إلى نتيجة علميّة دقيقة، ولا يمكن أن يكون هناك مجال علميّ غير المشاهدة ليدور الأمر بين واحد من الاحتمالين: إمّا أنّ هؤلاء كانوا مع الله ورأوا خلق الملائكة، وإمّا أنهم لم يكونوا مع الله ولكنهم رأوا الملائكة بعد ذلك[1]. الجواب: لا، فيكون كلامهم عبارة عن تخرّصات وظنون، قال تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام/ 100-101][2]؛ فافتراؤهم كان بغير علم ولا منهج علميّ يناسب مجالهم المعرفيّ؛ لأنّ ذلك من عالم الغيب الذي لا يملكون أدوات معرفته، وقياسهم بالشاهد على الغائب باطل هنا، بل حتى قياس الأولى كان استعمالهم له فاسد، فنسبوا لأنفسهم الكمال ولله تعالى النقص من حيث لا يعلمون، معتقدين التقديس والتنزيه[3].

= تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. انظر:
- السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص730.

(1) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص248.

(2) قال السعديّ في معنى الآية: أي ائتفكوا وافتروا من تلقاء أنفسكم لله بنين وبنات بغير علم، والولد لا بدّ أن يكون من جنس أبيه، والله خالق كلّ شيء، وليس شيء من المخلوقات مشابهاً لله بوجه من الوجوه، فهو خالق كلّ شيء ويعلم بما خلق. انظر:
- السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص245.

فإذا كان المجال المعرفيّ الذي يبحث فيه هو الغيب، سواء كان ميدانه الذات الإلهيّة، أو الدار الآخرة، أو الأمم الغابرة الضاربة في أعماق الزمن، فلا يصحّ أن يكون المنهج العلميّ المستخدم للبحث فيها هو التجريب؛ لأن هذا سيورث إنكاراً للغيب الحقّ، وسيجرأ العقل البشري القاصر على أن يصف المعرفة الإلهيّة التي هي أرقى المعارف على الإطلاق، والتي لا تخضع للتجربة بأنها معرفة ساذجة لكونها تبحث في الغيبيات. انظر:
- الكيلانيّ، **فلسفة التربية الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص39. وهكذا يصبح لكلّ نوع من المعرفة منهج يلائمه بحيث تتولّد المعرفة الصحيحة من تطبيق المنهج المناسب لكلّ مجال من المعرفة، وعدم مراعاة التناسب بين المنهج والموضوع يؤدي إلى فساد كبير في مجال العلم. انظر:
- صابر، **منهجيّة البحث العلميّ وضوابطه في الإسلام**، مرجع سابق، ص20.

وفي آية أخرى ﴿وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا ۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ ۚ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام/ 139]؛ فهم وصفوا ما أحلّه الله بأنه حرام، وما حرّمه بأنه حلال، فناقضوا شرع الله وخالفوه، لكنهم نسبوا ذلك إلى الله. فحرّموا شيئاً دون آخر، وحرّموا بعضها على الإناث دون الذكور، فاصطلحوا على التحريم على الجنّ وعلى الصنف وفي وقت ما دون آخر، لكن بيّن تعالى جهلهم بقول لا حيلة لهم في الخروج من تبعته ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا ۚ﴾؛ وهذا ما يناسب المجال المعرفيّ للمنهج المتّبع في التحريم بأن يدَّعوا أنّ الله أوحى لهم وهم لا يدركون العلّة، وإنما ضابطهم العبادة، فردّ الله عليهم ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ﴾.

فضرورة تناسب المجال المعرفيّ مع المنهج يؤكد عليه كثير بقولهم: "ليس هناك علم أو تقدّم علميّ إلا عن طريق البحث، وتقدّم البحث العلميّ يعتمد على المنهج، يدور معه وجوداً وعدماً، صدقاً وزيفاً"[1].

جـ - التناسب بين المجال المعرفيّ وطاقات العقل وقدراته:

فمن المعلوم بالضرورة أنّ طاقة العقل لا تحصي كلّ شيء، وأنّ له حدوداً لا يدركها. هذا يكون مع العقل العام؛ أي مطلق العقل معَ ثبات تفاوت إدراك العقول من الأدنى إلى الأعلى؛ لذا بيّن الله تعالى أن ذاته العليّة، والروح، وقيام الساعة، وعالم الملائكة، ونزول الغيث، وما تغيض الأرحام، وما يتعلّق بكسب الناس وآجال الأمم والأفراد زماناً ومكاناً ممّا لا يطيق العقل البحث فيه؛ لأنه لم يُكلَف ولم يهيّأ فقال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ

(1) بدر، أحمد. **أصول البحث العلميّ ومناهجه**، القاهرة: دار المعارف، ط5، 1989م، ص13.

ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف/ 187][1]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [لقمان/ 34]. فعلى كلّ مسلم أن يَزُم العقل بزمام الدين، وألا يبدّد قدرات العقل وطاقاته فيما لا يتحقّق له من ورائه فائدة، بل عليه أن يبحث فيما حدّده له خالقه، وعليه أن يركّز بحثه في حدود طاقاته وقدراته وفق الضوابط الشرعيّة التي نصّ عليها كتاب الله وسنّة نبيه ﷺ، ليسلم من الزلل وينتفع ممّا يبحث فيه في أمور دينه ودنياه.

حـ - الإحاطة بالقضيّة والحصر:

إصدار الحكم على قضيّة ما يقتضي دقّة التصوّر لها، وهذا مبني على الإحاطة بجوانبها؛ كي لا تنتقض الأحكام بوجود ما هو خارج عن التصوّر الأوليّ؛ لذا يُعدّ التفكير الشموليّ ضرورياً لجمع أجزاء القضيّة وحصرها تحت حكم واحد شامل أجزاءها كلّها. "والمقصود بالتفكير الشامل هو ذلك الأسلوب الذي يتناول الظاهرة من جوانبها جميعها ويتحرّى أجزاءها جميعها وما يتعلّق بها"[2].

فاتخاذ موقف أو إصدار حكم على فكرة أو شخص أو جماعة أو مذهب من خلال نظرة جزئيّة يجعل القرار والموقف والحكم نوعاً من الظلم والتَّجني[3].

---

(1) قال السعديّ: ﴿ثَقُلَتۡ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [الأعرَاف: 187]؛ أي: خفي علمها على أهل السموات والأرض، واشتدّ أمرها أيضاً عليهم، فهم من الساعة مشفقون. "**يسألونك كأنك حفي عنها**"؛ أي: هم حريصون على سؤالك عن الساعة كأنك مستحف عن السؤال عنها، ولم يعلموا أنك لكمال علمك بربك تعلم أنه لا ينفع السؤال عنها، فلما لا يقتدون بك. انظر:
- السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص288.

(2) الكيلانيّ، ماجد. **أهداف التربية الإسلاميّة**، بيروت: مؤسّسة الريّان، ط1، 1419هـ، ص66.

(3) دلّت قواعد الشريعة العامّة على وجوب التأكد من سلامة الناس والبحث عن أحوالهم عند ورود ما يتطلّب قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحُجرَات: 6]، فقد أمر تعالى أن لا يقبل خبر الفاسق؛ لما يجرّ على المسلمين من مضرّة نتيجة نقله الأخبار الكاذبة. =

وهو خلاف لأمر الله تعالى في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة/ 8]. والباحث الجادّ يترفّع عن عقليّة البعد الواحد التي "تؤكد على عنصر واحد من ظاهرة ذات عناصر متعددة إدراكا وتعاملا وإبرازاً".

وتشنيع القرآن الكريم على أصحاب هذا المنهج واضح في سورة يونس ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس/ 39]، فالظاهرة مقرونة بالحكم في القرآن الكريم؛ لذا كان إدراك أجزائها ضروريّاً ليضبط الحكم الصادر عليها، فبعد بيان الأحكام كما في سورة النساء أعقب ذلك بحكم موضوعيّ، حاصله التعريف بالغاية والفائدة من تطبيق الأحكام والأوامر الإلهيّة ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء/ 26][1].

ينبني على الإحاطة بالقضيّة من جوانبها جميعها، واشتمال الحكم لصورها كلّها؛ ألا يعمم على غير أجزائها، وما لا يدخل في دائرة تصوّرها، فالحكم يدور مع العلّة وجوداً وعدماً، والعلّة منوطة بصورة المسألة[2]؛ لذا

= وهذا هو معنى النقد عند أهل العلم، وهو ضرورة التأكد ممّا ينسب إلى الناس من أخبار، والتأكد من صحّتها وسلامتها ونقدها على موازين ثابتة بالاحتراز في النقل عن الناس، وتمحيص الكلام، وإخراج ما فيه من الزيف والكذب.
- الحياليّ، عبدالله بن محمّد. "القواعد العلميّة في النقد عند شيخ الإسلام ابن تيمية"، **مجلّة الحكمة**، عدد9، 1417، ص23.

(1) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص104.

(2) العلّة هي: ما يتأثّر المحلّ بوجوده، وقيل هي الداعي إلى فعل الشيء، وقال أهل الأصول إنّها: المعَرفة للحكم، بأن جُعلت عَلَماً على الحكم؛ إن وجد المعنى وجد الحكم. انظر:
- الشوكانيّ، محمّد بن عليّ. **إرشاد الفحول في تحقيق الحقّ من علم الأصول**، تحقيق: أبو مصعب البدريّ، بيروت: مؤسّسة الكتب الثقافيّة، ط2، 1993م، ج2، ص605-606. وقيل: إنها الموجهة للحكم، على معنى أنّ الشارع جعلها موجبة لذاتها. وللعلّة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال لها: السبب، والأمارة، والداعي، والباعث، والحاصل، والمناط، والمقتضى، والموجب، والمؤثر. انظر:
- الغزاليّ، **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص230.

كان الاستثناء في الأحكام آكد حال اختلاط الصور وتقارب المسائل، فالقاعدة تحصر ما كان تحتها للتماثل، والحكم يشمل أفرادها جميعها، لكن ما خرج عنها يستثنى من الحكم، هذا الضابط العلميّ القرآنيّ يقصر الأمر عند وقوعه على صاحبه، والأفعال على ما شابهها؛ لذا نجد أنّ الله تعالى يبيّن لنا حال القضاء بين الناس، أو إصدار الأحكام عليهم حال التعامل أن تلحق الجريرة بصاحبها ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۗ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ۚ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۚ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [فاطر/ 18][1]، فليست زلّة العالم مسوّغاً لزَجٍّ مثله معه، ولا انحراف فرد من طائفة أو فرقة أو ملّة دليلاً على انحراف أصحابه، لكن الحكم يتعلّق بعلته ويثبت على صورة قضيّته، وأصحابه يحملون وزره ﴿لَيْسُوا سَوَاءً ۗ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [آل عمران/ 113]، وقال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُم مَّن لَّا يُؤْمِنُ بِهِ ۚ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس/ 40]، فلم يعمّم على الجميع لأنّ من أهل الكتاب من يؤمن بالقرآن الكريم، وحين ذكر المنافقين كان بصيغة التبعيض[2]، ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ائْذَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّي ۚ﴾ [التوبة/ 49].

---

(1) معناها: لا تحمل آثمة إثم الأخرى، وإن تسأل ذات ثقل من الذنوب من يحمل عنها ذنوبها وتطلبه لم تجد ولو كان ذو قرابة. انظر:
- الشعراويّ، محمّد متولي. **زبدة التفسير**، القاهرة: المكتبة التوفيقيّة، ط1، 2004م، ص494. فكلّ أحد يجازى بعمله، ولا يحمل أحد ذنب أحد، هذا يوم القيامة، وما يحاسب عليه كان قد وقع في الدنيا؛ لذا كان علينا حال إصدار الأحكام أن لا نحمّل الغير ما أنزلناه من حكم على بعضهم من جنسهم، إلا إن كان الحكم يشملهم حقّاً لدخولهم في الصورة والمسألة المحكوم عليها أو فيها.

(2) "صيغة التبعيض لها صور عدّة، منها ورود الحرف "من"، وهو في الآية ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ﴾ [البَقَرَة: 201]، وحرف "من" يأتي على خمسة عشرة وجهاً، منها للتبعيض نحو ﴿مِنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ﴾ [البَقَرَة: 253]، وهو مذهب فخر الإسلام عليّ بن محمّد البزدويّ، ومظفر الدين أحمد بن الساعاتيّ، وكثير من الفقهاء". انظر:
- القنوجيّ، محمّد صديق حسن خان. **الجامع لأحكام وأصول الفقه؛ حصول المأمول من علم الأصول**، تحقيق: أحمد مصطفى قاسم الطهطاويّ، القاهرة: دار الفضيلة، ط1، 2004م، ص69.

- تلقّي المعرفة من مصادرها الصحيحة، مع الانفتاح على خبرات الآخرين:

تلقّي المعرفة المتكاملة يجب أن يكون من مصادرها، فلكلّ معرفة وحيّة -على اختلاف فروعها- مصادرها التي تؤخذ منها، ولكلّ معرفة بشريّة - على اختلاف فروعها- مصادرها. فنجد القرآن الكريم يرشد إلى المصادر حال الاستفسار ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنبياء/ 7]. ومصادر المعارف كتبها وعلماؤها، فأهل الفنّ أدرى من غيرهم بمسائله، ومن تكلّم في غير فنّه جاء بالعجب؛ فأخذ المعارف عن المتطفلين، أو البحث عنها في غير مواردها، ضرب من التعتيم، وبحث في الظلام، حتى ترى أحدهم يعقد قلبه على منامات، ويفتي بالرؤى، ويقضي بالأذواق، ويحكم بالكشوفات، وترى شقيّاً آخر يصارع ما لا طاقة له بمعرفته من دواليب السياسة، وأخو الوهم يردّ كلام الطبيب، وأهل الجهالة يُشرّحُون شؤون الأمة! ويقترحون الحلول "لإحالتها"؛ لذا قال من سلف: العلم قطرة كثَّرها الجهال، ولو سكت الجاهل لقلّ الخلاف.

فلا يكون السَرِيُّ مثل الدنيّ لا ولا ذو الذكاء مثل الغبيّ

فكلّ هذا وذاك ينافي أبسط قواعد القرآن العلميّة التي تؤكّد الإسناد في الرواية لضبط حركة المعرفة، وتلقيها من أصولها، وغَرْفها من أهلها.

فإن كانت المعرفة ماديّة كان العود إلى أهلها فيها أحقّ من غيرهم، والتفكير في مجالها بأدواتها ومناهجها التي تفي بالغرض للحصول على نتائج صحيحة. فأهل الذكر هم أهل التخصّص في أيّ جانب من جوانب المعرفة[1]، ما دامت منافع معرفتهم مشروعة، فكان الوقوف على حضاراتهم وعلومهم ومعارفهم المتراكمة من طرائق الأخذ عنهم؛ لتوسيع المدارك

(1) وهذا مبني على عموم اللفظ، لا على خصوص السبب، فالإشكال كان حول هل يكون الرسل من البشر؟ فأحالهم الله إلى أهل الاختصاص في هذا، وهم أهل الذكر "قيل هم أهل القرآن، وقيل أهل التوراة والإنجيل"، والإحالة إلى أهل القرآن بعيد لأنهم محلّ نزاع مع من استشكلوا وهم كفّار قريش؛ لذا كان الأولى غيرهم من أهل الاختصاص، كطرف محايد وهم علماء اليهود والنصارى.

والإفادة من الإبداعات ما لم تعارض نصّاً أو تنافي شرعاً للمسلمين.

فترى في القرآنِ النبيَّ الرسولَ وكليمَ الله موسى عليه السلام يتعلّم ممّن هو أقل منه شهرة ومنزلة؛ الخضر عليه السلام ﴿قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا﴾ [الكهف/ 65][1]، وابن آدم العاقل يتعلّم من الغراب غير العاقل ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابٗا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوۡءَةَ أَخِيۖ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ [المائدة/ 31]، بل إنّ المولى سبحانه أقرّ كلام الملكة بلقيس قبل إسلامها، فحكى عنها: ﴿قَالَتۡ إِنَّ ٱلۡمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرۡيَةً أَفۡسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهۡلِهَآ أَذِلَّةٗۖ﴾، قال سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ﴾ [النمل/ 34].

فالمنهجيّة العلميّة الواعية تلتقط الصواب من كلّ واحد، ما دام خيراً لا يصادم ما هي عليه، بغض النظر عن صفات قائله وخصائص مصدره، لكن يجب التأكيد أنّ الأخذ من الآخر له ضوابطه، فمخاطر الأخذ عن الآخر لا تقودنا إلى "عدم القدرة على التمييز بين الغزو الثقافيّ والتبادل المعرفيّ... وإقامة هذا الحاجز من تخوّف الغزو الثقافيّ حرم العقل المسلم الكثير من المعارف وارتياد الآفاق التي تمكّنه من اختصار فجوة التخلّف، والمساهمة في التغيير الحضاريّ"[2]. فالقرآن الكريم يقرّب معارف السابقين، ويدعو إلى إقامة وحدة لمعارف الوحي، معَ اعتماده أسلوبيّ التصديق والهيمنة، وذلك بأن يوافق كلّ معرفة فيها لم يطرأ عليها تحريف أو انتحال "من غير أن يعني ذلك التصديق أو تلك الهيمنة التوقيع على كلّ معرفة فيها، بقطع النظر عن سلامتها من الخطأ، بل يُعمِل فيها منهجه التقديريّ التمحيصيّ كي يتميّز السليم فيها من المنحرف، في صورة عمليّة استرجاعيّة شاملة لذلك الميراث تتضمّن نقده

(1) المعنى: أن تعلمني علماً ذا رشد، وهذه قصّة قد حرَّضت على الرحلة في طلب العلم، واتباع الفاضل للمفضول طلباً للفضل، وحثت على الأدب والتواضع للمصحوب. انظر:
- البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص862.

(2) حسنة، عمر عبيد. **حتى يتحقّق الشهود الحضاريّ**، بيروت: المكتب الإسلاميّ، ط1، 1992م، ص11.

وتحليله وتطهيره ممّا ألحق به من إضافات واجتهادات تتنافى مع مضمونه"[1].

فالقرآن نزل مكملاً وناسخاً لما قبله ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة/ 48][2]، وقال: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأحقاف/ 12]، ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف/ 6]. وفي هذا إقرار بمبدأ التراكم المعرفيّ، وأن يبني اللاحق معارفهُ على ما ترك السابق.

كما أنّ فيه إثبات الهيمنة والتصديق على جميع ما سبقه من معارف مصدرها الأصليّ هو الوحي لأنه للناس كافة، فكانت تشريعاته وعقائده حكماً على غيرها، ومعياراً يصدق به غيرها؛ لأنه أصول ثابتة راسخة في درجات عليا من اليقين[3].

نستفيد من هذا المنهج في تعاملنا مع ميراث الأمم الغابرة، وميراثنا

---

(1) العلوانيّ، طه. "منهجيّة التعامل مع التراث"، حوار مع **صحيفة المستقلة**. نقلاً عن:
- الدغشيّ، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص132.

(2) يقول الميدانيّ: "نلاحظ أنّ حكمة الله العالية قد راعت في تنزيل الرسالات السماويّة تطوّر الأمم في الأرض من أمم بدائيّة محدودة العلاقات لا تجمع بينها صلات تجاريّة أو سياسيّة إلى أمم متحضّرة؛ لذلك نلاحظ أنّ لوائح التنظيم التشريعيّ في رسالات السماء قد تختلف من أمّة إلى أخرى، في صورها وأشكالها لا في روحها ومعناها. فيتّضح لنا وحدة الرسالات السماويّة بأسسها ومبادئها وغاياتها، كما يتّضح تناسقها فيما بينها وتكامل السابق منها باللاحق بطريقة تدريجيّة رائعة، حتى كان إتمامها وختمها برسالة محمّد عليه الصلاة والسلام". انظر:
- حبنكة، **العقيدة الإسلاميّة وأسسها**، مرجع سابق، ص450-401.

(3) ويأتي النصّ القرآنيّ للرسول ﷺ وللمؤمنين من ورائه بأن يقولوا لأهل الكتاب أنهم ليسوا على شيء حتى يقيموا شرع الله ويحكموا كتابه ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [المَائدة/ 68]، هذه الآية من أعظم صور البراء من أهل الكتاب، وإجلاؤهم من الجزيرة صورة واضحة بارزة في مفاصلتهم وجهادهم والبراءة منهم. انظر:
- القحطانيّ، محمّد بن سعيد بن سالم. **الولاء والبراء في الإسلام**، مكّة المكرّمة: النور الإسلاميّة، ط1، د. ت، ص223-224.
فالإسلام هو دين الله، والقرآن هو كتابه الذي يُتحاكم إليه، فما جانبه فليس منه في شيء وأهل القرآن براء منه، لكن ما أذن في الأخذ منه جاز على أن يبقى القرآن هو المهيمن والمصدّق.

العلميّ، فلا ريب في أنّ فيه الصواب والخطأ، فهو اجتهادات رامت بلوغ الحقيقة فأنتجت ميراثاً ضخماً ثقل حمله على من خلفهم. فالقرآن وحي ربانيّ وما ترك علماؤنا اجتهاداً إنسانيّاً على هدى الوحي، فما كان على وِفاق معه قبلناه وما جانبه رددناه.

الخاتمة:

خلاصة الفصل أن المعرفة هي إدراك يصاحبه سكون نفس وطمأنينة، يُميّز المدرَك عن غيره، مع وضوح في الصورة، وهي تتجزّأ بتتابع المعطيات بين النقصان والزيادة، وضدّها النكران والجحود.

والله تعالى خلق نوعاً جديداً عابداً له يستخلفه في الأرض، وزوّده بمعارف واستعدادات للتعلّم والتلقي، فعلمه علماً جديداً، بما يلزمه في الأرض من تكليف، مع تسخير الأرض له.

وحصول المعرفة متوقّف على معارف مسبقة علمها من قبل الله عزّ وجل. والله تعالى علّم آدم اللغة ومعانيها، فكانت المعارف الأولى توقيفيّة في منبعها الأصليّ، ثمّ التطوّر الاصطلاحيّ والتلقين اللغويّ وعمليّات الوضع.

وفي القرآن الكريم علاقة جليّة بين ميداني الشهادة: الآفاق والأنفس من خلال اجتماعهما في الذكر كلّما ورد أحدهما في جملة من الآيات، وآيات أخر كثيرة تفصّل ظواهر الكون ومخلوقاته وطاقاته وقوانينه. فنجد فيها تكاملا للميدانين؛ ينفي نظريّة الصراع بين الإنسان والكون، وهذا ينشئ المواءمة بين العلم والعبادة، والكون والتوحيد. وترابطا في المنهج المعرفيّ، لأن السعي للخلافة واستعمار الأرض يلزمه إدراك سبل تسخير الآفاق، وفهم النفس الإنسانيّة وحاجياتها، وكلما فهم الكون زاد تسخيره، وزادت درجة المواءمة، والفهم الأعمق لدور الإنسان في عالم الشهادة، ولغايته من عالم الغيب.

فتطوّر الإنسان مبنيّ على قدرته وكفاءته في التعامل مع الآفاق والأنفس، من خلال معرفة مواطن الصلاح ومواقع الفساد، وكلّ ذلك سعياً نحو الخير العامّ للإنسان كيما يرقى في المعرفة، عندها يعلو في درجات الإفادة ممّا توفّر له من طاقات.

الفصل الثاني

العلم في القرآن الكريم

تمهيد:

يُعدّ العلم من أكثر الألفاظ وروداً في القرآن الكريم، سواء بالتعيين أو بما يرادفه أو ما يرشد إليه، ولم يأمر الله تعالى نبيّه بأن يدعو بالزيادة إلا في العلم. ومسألة الوقوف على دلالات العلم بغية تحديد المفهوم يتطلّب الخوض في مباحث كثيرة لتجلية الدلالات الاصطلاحيّة، ويتصدّر المبحث المعجميّ أولى تلك المباحث، مع بيان الأقسام والفروق التي تميزه عن غيره، وتكوين الحقل الدلاليّ للفظ الناتج من علاقاته مع غيره ضمن حقله الدلاليّ المعجميّ، فاللفظ وسيلة لتحميل المعنى، والمفهوم يُكوّن خصائصه بالسياق.

ويتضمن هذا الفصل:

- تعريف العلم وأقسامه، لغة واصطلاحا. وتقسيماته متنوعة حسب الحيثيّات المقسّم عليها، والفنّ المقسّم له.
- مراتب العلم وضوابطه؛ أوّلها الإحساس، ثم الشعور، والإدراك، والحفظ، والتذكّر، والذكر، والفهم، والفقه، والدراية، واليقين، والذهن، والفكر، والحدس، والذكاء، والفطنة، والكَيَس، والرأي، والتبيّن، والاستبصار، والإحاطة، والظنّ، ثم أخيرا العقل.
- النظرة الشاملة للعلم في القرآن الكريم. بوصف العلم سر الله في قيام الحضارة.
- أنواع العلوم. التي أرشد كتاب الله تعالى المسلمين إليها من العلوم

دنيوية وأخروية، وصنّف نظار المسلمين في تقاسيمها وأنواعها وأبوابها، ومناهجها ومواضيعها التي تختص بها لتتميز عن العلوم المقاربة لها. ونظروا في مدى قربها من العلوم الأصلية والمقاصدية.

أوّلاً: تعريف العلم وأقسامه

تعريف لفظ العلم من أكثر المباحث الفكرية المتنازع فيها بين العلماء المسلمين، لتصرفهم في المعنى؛ وفق اتجاهاتهم الفكرية والعقدية، فيطوعون المعاني على مذاهبهم؛ لئلّا يقع التداخل والتناقض، داخل النسق المذهبي الواحد، غير أن ذاك كان يميز صورة للتقدم العلمي والتعمق الفكري، وهو مثال حي عن البنية المعرفيّة والنظريّة المعرفيّة لكل فرقة أو مذهب.

1 - التعريف اللغويّ

العلم نقيض الجهل، وهو الإدراك أو المعرفة عامّة أو اعتقاد الشيء على ما هو به على سبيل الثقة. قال أهل اللغة: سمّي العلم علماً من العلامة؛ وهي الإشارة، ومنه معالم الثوب والأرض. والمَعْلَمُ: الأثر يستدلُّ به على الطريق. والعِلم من المصادر التي تجمع[1].

ويقال رجل عالم وعليم من قوم علماء، ويقال إذا بُولِغ في وصف الشخص بالعِلم: عَلّامة، وتِعْلامة[2]. وعَلِم بالشيء والأمر: شعر به، وعَرَفه، وأتقنه، وأحاط به، وأيقنه، وميَّزه[3].

وفرَّق سيبويه بينهما فقال: عَلَّمْتُ كأَدَّبْتُ، وأعْلَمْتُ كآذنْتُ. والمُعَلِّم المؤدب[4].

ويُوقع العلم مَوْقِعَ المعرفة، فتكون علمت بالعين لا بالقلب فيتعدّى إلى

---

(1) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص139.

(2) الفراهيديّ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. **العين**، تحقيق: مهدي المخزوميّ، وإبراهيم السامرائيّ، بيروت: مؤسسة الأعلميّ، ط1، 1988م، ج2، ص152.

(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج4، ص109.

(4) ابن فارس، **مجمل اللّغة**، مرجع سابق، ج3، ص624.

مفعول واحد، فتقول: "علّمت زيداً" إذا أردْتَ بها عِلْمَ الشخص فقط، وكُنْتَ أولاً لا تَعْرِفه. والعليم بمعنى العالم[1].

والعلم يتعدّى بنفسه وبالباء ويزاد في مفعوله قياساً ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام/ 9]، ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ [العلق/ 14]. ولا يتعدّى بـ "مِنْ" إلا إذا أريد به التمييز ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة/ 220][2]. وقد صحّ أنّ ابن عباس قال في قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [البقرة/ 143]؛ أي لنميّز أهل اليقين من أهل الشكّ[3].

والعلم بمعنى إدراك الشيء بحقيقته المتعلّق بالذات يتعدّى إلى واحد، وبالنِّسبة يتعدّى إلى اثنين، وثاني مفعوليّ [علم] عين الأول فيما صدقا عليه، كما أنّ ثاني مفعوليّ [أعطى] غير الأوّل[4]. و[عَلَّم] "بالتضعيف" منقول من [عَلِم] الذي يتعدّى إلى واحد؛ فتعدّى إلى اثنين. والمنقول بالهمزة من [علم] الذي يتعدّى إلى اثنين؛ يتعدّى إلى ثلاثة وقد نظمت فيه:

وعَلَّم بالتضعيف من عَلِم الذي يتعدّى إلى فرد فعدّي لاثنَينِ
وأَعْلَم مما قد تعدّى إليهما فزاد بفردٍ هكذا الفرقُ في البَيْنِ

و[عَلِمْت] يستعمل ويراد به العلم القطعيّ: فلا يجوز وقوع [أن] الناصبة بعده. ويستعمل ويراد به النصّ القويّ فيجوز أن يعمل في "أن": ما علمت إلا أن يقوم زيد. واستعمال العلم بمعنى المعلوم شائع، وقد يكنّى بالعلم عن العمل، لأنّ العمل إذا كان نافعاً قلَّما يتخلّف عن علم[5].

2 - التعريف الاصطلاحيّ

قال ابن جني: لمّا كان العلم إنما يكون بالوصف به والمزاولة له وطول

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص42.
(2) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص610.
(3) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص93.
(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص347.
(5) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص611.

الملابسة، صاركأنه غريزة، ولم يكن على أوّل دخوله فيه، ولو كان كذلك لكان متعلِّما لا عالماً، فلمّا خرج بالغزيرة إلى باب -فَعُلَ- صفات الذات، صار "عالم" في المعنى كعليم فكُسِّر تكسيره، فقالوا: عالم جمعه علماء[1]. ويعرَّف العلم بأنه إدراك الشيء على حقيقته، وذلك ضربان: أحدهما إدراك ذات الشيء، والثاني: هو الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجودٌ له، أو نفي شيء هو منفيّ عنه. فالأوّل يتعدّى إلى مفعول واحد نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال/ 60]، والثاني المتعدّي إلى مفعولين نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة/ 10][2]. وعرفه الجرجانيّ بأنه: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع[3]. وقال التهانويّ أنه على معان عِدّة عند أهل الفنون وهي ملخّصة في أنه: الإدراك مطلقاً، تصوّراً كان أم تصديقاً، يقينيّاً أم غير يقينيّ[4].

أمّا في القرآن الكريم فمدلول العلم ورد بالتصريح في مواضع كثيرة، وعن آلياته كذلك في مواضع كثيرة، ولفظه أكثر إطلاقاً وذكراً من المعرفة. كما سمّى الله تعالى نفسه بالعالم والعليم والعلَّام، ووصف نفسه بأنه يعلم وعَلِم وأنّ له عِلْم وهو ذو العِلْم. قال أبو نصر البغداديّ: إنّا لا نقول إنّ الله ذو علم على التنكير، وإنما نقول ذو العلم على التعريف، كما نقول إنه ذو الجلال والإكرام، ولا نقول: ذو جلال وإكرام[5].

والله تعالى علام الغيوب، لا يخفى عليه خافية، فهو يعلم ما يكون وما لا يكون وما لو كان كيف يكون. كما يعلم إيمان المؤمنين وكفر الكافرين وذنوب العاصين، وهذا علم لا تجب به حجّة، ولا تقع عليه مثوبة ولا عقوبة، وهذا أكثر ما في القرآن. والله تعالى علمه سبب لوجود العالم، والعالم سبب لعلم

---

(1) الدقيقيّ، سليمان بن بنين. **اتفاق المباني وافتراق المعاني**، تحقيق: يحيى عبد الرؤوف جبر، الأردن: دار عمّار، ط1، 1985م، ص207.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص343.
(3) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص200.
(4) التهانويّ، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، ج4، ص1055.
(5) البيهقيّ، **الأسماء والصفات**، مرجع سابق، ص123.

الإنسان؛ لأنّ وجود الأشياء سبب للعلم بها أيما كانت صورة هذا الوجود ذهنيّ أم خارجيّ. وعلمه تعالى علم للباطن والظاهر، وهذا ما ورد في آيات عدّة. كما اختصّ الباطن باسم الخبير واللطيف، والظاهر بالسميع والبصير، فكان من تأكيد الإحاطة والمحاجة بعلمه تعالى أنه يعلم ما خفي وصادق وما جلي وبان ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك/ 14].

أمّا علم الله تعالى فهو قديم وليس بضروريّ ولا مكتسب، وإنما هو من قبيل النسب والإضافات، ولا شكّ في أنها أمور غير قائمة بأنفسها مفتقرة إلى غيرها فتكون ممكنة لذواتها، فلا بُدَّ لها من مؤثّر، ولا مؤثّر إلا ذات الله. فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات، ثمّ لا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها ابتداء، وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضائق[1].

والحقّ أنّ علمه تعالى منزّه عن الوقت والزمان، فجميع الزمان من الأزل إلى الأبد بالنسبة إلى ذاته العلية متصل، لا يخفى عنه منه شيء كليّاً أو جزئيّاً؛ لأن نسبة المقتضى لعلمه إلى الكلّ واحد. فمهما طرأ طارئ على الزمان لا يحدث له علم جديد به، بل هو مكشوف له أزلاً. فالعلم بأن سيكون الأمر كذا، هو العلم نفسه كونه في وقت كذا من غير تجدّد ولا تعدّد. وإنما المتجدّد هو التعلّق والمعلّق به نفسه، وذلك ممّا لا يوجب تجدّد المتعلّق بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع، وفرض استمراره على ذلك الوقت. فالصانع الذي لا يشغله شأن عن شأن، واللطيف الخبير الذي لا يفوته كمال لا بدّ أن يعلم ذاته ولازم ذاته، ولازم لازمه، جمعاً وفرادى، إجمالاً وتفصيلاً إلى ما لا يتناهى.

غالب ما ورد في تعريفات العلم نجده اجتمع على أنه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو هو ما يُمثل اليقين والحكم الجازم غير القابل للتشكيك[2]. كلّها تفرّق بين العلم والتخيّل من جهة إدراك الشيء على ما هو

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص614.
(2) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص44.

عليه تصوّراً في الذهن، وواقعاً في الحسّ، وبمقدار التطابق بينهما يكون العلم دقيقاً[1]. والمعنى الحقيقيّ للفظ العلم هو الإدراك، ولهذا المعنى متعلّق وهو المعلوم، وله تابع في الحصول يكون وسيلة إليه في البقاء وهو الملكَة، فأطلق لفظ العلم على كلّ منها، إمّا حقيقة عرفيّة أو اصطلاحيّة أو مجازاً مشهوراً. ويطلق على معان بالاشتراك:

أوّلها: يطلق على الإدراك نفسه.

ثانيها: على الملكة المسمّاة بالعقل في الحقيقة.

ثالثها: على المعلومات نفسها، وهي القواعد الكليّة التي منها مسائل العلوم المركّبة.

رابعها: التهيؤ القريب المختصّ بالمجتهد، وهو مَلَكَة يقتدر بها على إدراك الأحكام الجزئيّة.

من خلال النظر في الآيات الواردة في موضوع العلم يتبيّن أنها تناولت أبعاداً مختلفة فيه، مثل: الكلام على علم الله تعالى بأنه مطلق ومن صفاته، الحثّ على طلب العلم، وشمول مفهوم العلم لميدانيّ الغيب والشهادة، وميدان الشهادة يشمل الكون والإنسان والطبيعة، وهو ذاته غيب وشهادة، وهو من خصال الأنبياء ومن تبعهم ممّن حمل ميراثهم، ومنازل العلماء من أثر التقوى في العلم، وحدّد القرآن الغاية منه لتصحيح طرائق الأخذ من العلوم، وترشيد وسائل العلم وأهدافه، وقسّم الناس إلى فريقين؛ عالم عامل يزداد يقيناً وثواباً واقتراباً من ربه، يسخّر كلّ المعارف لخير البشريّة، مخلصاً للغاية السماويّة، وعالم جاحد يزداد غروراً، يثقل ميزانه بخطاياه فينكل به يوم الحساب، كما ذمّت العقول المعطلة والملكات المنحرفة عن سُبل السلام، وجعل أهلها في مقام الأنعام. هذا كلّه يرمي إلى فهم الغاية من العلم وكيفية تحصيله وطرائق تنميته وتصحيحه؛ ليكون أداة هداية وسبيل نعيم للناس أجمعين.

---

(1) آل سلمان، أبو عبيدة مشهور بن حسن. **التحقيقات والتنقيحات السلفيّات على متن الورقات**، أبو ظبي: دار الإمام مالك، ط1، 2005م، ص95.

الخلاصة، أنّ العلم أوضح من أن يعرف؛ من حيث شعور الإنسان بنفسه أنه يعلم. وما من تعريف إلا وكان قابلاً لأن يعترض عليه. كلّ محاولات تعريف للعلم هي من جانب دون جانب، فمن عرّفه بأنه اطمئنان النفس وسكونها فقد أراد للعلم درجة يقينيّة تملكها النفس من غير تقليد أو اعتقاد قابل للتشكيل، ومنهم من عرفه مركّزاً على كونه صفة للحيّ، ومنهم من ميّز به الإنسان عن البهائم.

نخلص إلى ما قال أحد العلماء: وإن قال لنا قائل: ما حدّ العلم عندكم؟ قلنا: حدّه "معرفة المعلوم على ما هو به". والدليل على ذلك أنّ هذا الحدّ يحصره على معناه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه شيء هو فيه.

والحدّ إذا أحاط بالمحدود على هذا السبيل وجب أن يكون حدّاً ثابتاً صحيحاً، فكلّ ما حُدّ به "العلم" وغيره، كانت حاله في حصر المحدود وتمييزه من غيره وإحاطته به، حال ما حدّدنا به "العلم" وجب الاعتراف بصحّته، وقد ثبت أنّ "كلّ علم تعلّق بمعلوم"، فإنه "معرفة له على ما هو به"، و" كلّ معرفة بمعلوم"، فإنها "علم به"، فوجب توفيق الحدّ الذي حدّدنا به "العلم" وجعلناه تفسيراً لمعنى منه بأنه "علم"[1].

والتعليم يكون بمعنى التفهيم وحصول العلم للمتعلم بتكرير أو تكثير حتى يحصل منه أثر في نفس المتعلم، أو تنبيه النفس لتصوّر المعاني، ويكون بمعنى إلقاء أسباب العلم ولا يحصل به العلم، ولذلك يقبل النقيضين، فنقول علّمته فتعلّم، وعلّمته فما تعلّم. والمعلّم هو الذي يتلطّف في إيصال المعاني إلى فهم المتعلّم ويتسبّب في ذلك. ومدلوله في القرآن شامل يخصّ الإدراك لجملة من المعارف بالتأمل والنظر في الوجود والخلق، وتدبَّر آيات الله في الأرض والسماء، وذلك لتعلّقه بالحواس السليمة والخبر الصادق والعقل.

---

(1) ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، مرجع سابق، ص17.
أبعاد العلم في القرآن تشمل كلام الله تعالى وصفاته وأفعاله، وميدانيّ الشهادة والغيب.

3 - أقسام العلم

العلم أقسام عدّة حسب الحيثيّات المقسّم عليها، وحسب الفنّ المقسّم له؛ لذا نحاول انتقاء بعض التقاسيم المشهورة ونكتفي بها عن غيرها، إمّا لشمولها لها أو لدقّتها أكثر من غيرها. فعلماء الأصول يقسّمون العلم إلى قسمين:

الأول: علم قديم: وهو ما يختصّ بالله عزّ وجل، والآخر: علم حادث: وهو ما يختصّ بالخلق. وهو نوعان، الأول: علم ضروريّ، وهو ما لا يقع عن نظر واستدلال؛ أي لا يحتاج إلى ذكاء ومعرفة قواعد العلماء، كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمسة الظاهرة، قُيّدت بالظاهرة احترازاً من الحواس الباطنة من مثل: حديث النفس والإلهام والمنام. كذلك العلم بالتواتر، سواء كان ذلك في الماديّات، أو في التصوّرات، أو في التصديقات، فكلّ هذا لا يحتاج إلى إعمال نظر وفكر وتأمل. والناس لا يتفاوتون في هذا العلم؛ فالذكيّ والغبيّ فيه سِيَّان.

أمّا النوع الآخر فهو: علم مكتسب: وهو الموقوف على النظر والاستدلال؛ أي يحتاج إلى قدح الذهن والتعلّم، هذا المعنى من قوله ﷺ "إنما العلم بالتعلّم"[1]. وهذا العلم يتفاوت فيه الناس على حدّ قوله تعالى: ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد/17][2]؛ كلّ له قدر باختلاف ما قُدِّر، وما قَدَر عليه[3].

فالعلم الضروريّ هو الحاصل للناس كلّها في أحوالهم العاديّة، وهو ما أنزل على صورته الشرائع السماويّة من الله عزّ وجل؛ إذ كانت مرسلة على خطاب يعيه الذكيّ والغبيّ، وينتفع به العالم والبليد، فخاطب الأنبياء طبقات

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، مراجعة: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 2004م، ح342.

(2) آل سلمان، **التحقيقات والتنقيحات السلفيّات على متن الورقات**، مرجع سابق، ص97-98.

(3) ابن قيم الجوزيّة، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج1، ص354.

الناس جميعهم باختلاف مقاماتهم الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة، فكانت أصول الدين حجّة على كلّ ذي عقل بالغ مهما كانت مرتبة فهمه؛ لأن الضروريّ من البدهيّ، وهو ما لا يُحتاج فيه إلى تقديم مقدّمة[1]، فهو يُتحصّل عليه بسهولة وبلا تعقيد، ولا حاجة إلى تأمّل وتحليل واستنتاج[2]. ومن العلم الضروريّ إدراك حرق النار، وعلوّ السماء، ونور الشمس، والعلم بأنّ الله خالق الكون.

أمّا النظريّ فمنه تفاصيل العبادات من أركان وشروط، وفهم مسائل النحو، وتحاليل المركبات، وغيرها من مسائل العلوم الدقيقة. والعلم من وجه آخر ضربان، هما: النظريّ والعمليّ[3]، فالنظريّ: ما إذا عُلِم فقد كَمَل، نحو العلم بموجودات العالم، أمّا العمليّ فهو: ما لا يتمّ إلا بأن يَعْمَل، كالعلم بالعبادات. كما يسمّى النظريّ بالاكتسابيّ، وهو نوعان: عقليّ وسمعيّ، فالعقليّ: ما يحصل بالتأمّل والنظر بمجرد العقل، كالعلم بحدوث العالم، وثبوت الصانع، وبوحدانيّته وقدمه، والسمعي: ما لا يحصل بمجرد العقل بل بوساطة، كالعلم بالحلال والحرام، وسائر ما شرع من الأحكام. ومن الأقسام: العلم الفعليّ: هو كليّ يتفرّع عليه الكثرة، وهي أفراده الخارجيّة التي استفيد منها. العلم الانفعاليّ: هو كليّ يتفرّع عن الكثرة، وهي أفراده الخارجيّة التي استفيد منها أيضاً.

ثانياً: مراتب العلم وضوابطه

للعلم مراتب تتعدّد حسب حيثيّات متنوّعة تتأثر بالاتجاهات الفكريّة الصادرة عنها، غير أنه تُعرض هنا على أساس وصول المعلومة للنفس المدركة.

---

(1) المقدسيّ، موفق الدين بن قدامة. **روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الكريم بن عليّ بن محمّد النملة، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط7، 2004م، ج1، ص347.

(2) البهشتيّ، **المعرفة في نظر القرآن**، مرجع سابق، ص82.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص247.

1 - مراتب العلم

العالم الخارجيّ هو علّة العلم، والحواس هي الوسيلة الوحيدة للنفس المدركة للاتصال بالوجود المشهود، فعليه؛ فإنّ أوّل مراتب وصول العلم هو الإحساس؛ وهو انفعال الحواس مع المحسوسات بالتلقّي للمعطيات الحسيّة الناتجة عن المؤثّرات الحسيّة. تنتقل تلك المعطيات نحو النفس، وهنا تتدرّج صعوداً من العمليّات الإدراكيّة الأوّليّة البسيطة إلى ما هو أعقد، "واعلم أنّ أوّل مراتب وصول العلم إلى النفس الشعور: وهو إدراك من غير إثبات، فكأنه إدراك متزلزل، وهو من الحسّ، ثمّ الإدراك: وهو تمثّل حقيقة الشيء عند المدرِك، وهو كمال يحصل به مزيد كشف على ما يحصل في النفس؛ من الشيء المعلوم، وهذا الكمال زائد على ما حصل في النفس بكلّ واحدة من الحواس هو الإدراك. ثمّ الحفظ: وهو استحكام المعقول في العقل، ثمّ التذكّر: وهو محاولة النفس استرجاع ما زال من المعلومات، ثمّ الذكر: وهو رجوع الصور المطلوبة إلى الذهن، ثمّ الفهم: وهو التعلّق غالباً بلفظ من مخاطبك، ثمّ الفقه: وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه، ثمّ الدراية: وهي المعرفة الحاصلة بعد تردّد مقدّمات، ثمّ اليقين: وهو أن تتعلّم الشيء ولا تتخيّل خلافه، ثمّ الذهن: وهو قوّة استعدادها لكسب العلوم غير الحاصلة، ثمّ الفكر: وهو الانتقال من المطالب إلى المبادئ، ورجوعها من المبادئ إلى المطالب، ثمّ الحدس: وهو الذي يتميّز به عمل الفكر، ثمّ الذكاء: وهو قوّة الحدس، ثمّ الفطنة: وهي التنبه للشيء المراد معرفته، ثمّ الكَيَس: وهو استنباط الأنفع، ثمّ الرأي: وهو استحضار المقدّمات وإجالة الخاطر فيها، ثمّ التبيّن: وهو علم يحصل بعد الالتباس، ثمّ الاستبصار: وهو العلم بعد التأمّل، ثمّ الإحاطة: وهي العلم بالشيء من وجوهه جميعها، ثمّ الظنّ: وهو أخذ طرفيّ الشكّ بصفة الرجحان، ثمّ العقل: وهو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة"[1]. وقوله بأنّ العقل جوهر مبنيّ على مرادفته للقلب، وإلا فهو عرض قائم بجوهر هو القلب، وسيتوضّح ذلك

(1) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص67.

أكثر حال البحث في مفهوم العقل، وعلاقته بالقلب في الفصل التالي.

والحدس هو عمل الفكر، ويتمثّل في الانتقال بين المبادئ والمطالب من غير مقدّمات.

ولابن القيّم تقسيم آخر لمراتب العلم يبدأ من الأعلى على أوجه الهداية الخاصّة والعامّة[1]:

أ - المرتبة الأولى:

مرتبة تكليم الله عزّ وجل لعبده يقظة بلا وساطة، بل منه إليه، وهذه أعلى مراتبها، كما كلّم موسى بن عمران صلوات الله على نبينا وعليه، قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء/ 164]، فذكر في الآية وحيه إلى نوح والنبيّين من بعده، ثمّ خصّ موسى من بينهم بالإخبار بأنه كلّمه، وهذا يدلّ على أنّ التكليم الذي حصل له أخصّ من مطلق الوحي الذي ذكر في أوّل الآية، ثمّ أكّده بالمصدر الحقيقيّ الذي هو مصدر "كلّم"، وهو "التكليم"، رفعاً لما يتوهّمه المعطلة والجهميّة.

ب - المرتبة الثانية:

مرتبة الوحي المختصّ بالأنبياء، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾ [النساء/ 136]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى/ 51]، فجعل الوحي في هذه الآية قسماً من التكليم، وجعله في آية النساء قسيماً له، وذلك باعتبارين: فهو قسيم التكليم الخاصّ الذي هو بلا وساطة، وقسم من التكليم العامّ الذي هو إيصال المعنى بطرائق عدّة، والوحي لغة هو الإعلام السريع الخفيّ.

---

(1) ابن قيّم الجوزية، شمس الدين محمّد. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: حامد الفقيّ، بيروت: دار الكتاب العربيّ، ط2، 1972م، ص37-50.

ت - المرتبة الثالثة:

إرسال الرسول الملكيّ إلى الرسول البشريّ، فيوحي إليه عن الله ما أمره أن يوصله إليه. فهذه المراتب خاصّة بالأنبياء، لا تكون لغيرهم.

ث - المرتبة الرابعة:

مرتبة التحديث، هذه دون مرتبة الوحي الخاصّ، وتكون أيضاً دون مرتبة الصدّيقين، كما كانت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال النبيّ ﷺ "إنه كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في هذه الأمة؛ فعمر بن الخطاب". قال ابن القيّم: سمعت شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية يقول: "جزم بأنهم كائنون في الأمم قبلنا، وعلّق وجودهم في هذه الأمة بـ "إن" الشرطيّة، مع أنها أفضل الأمم؛ لاحتياج الأمم قبلنا إليهم، واستغناء هذه الأمّة عنهم بكمال نبيّها ورسالته، فلم يحوج الله الأمّة بعده إلى مُحدَّث ولا مُلهم، ولا صاحب كشف ولا منام، فهذا التعليق لكمال الأمّة واستغنائها لا لنقصها". والمحدّث: هو الذي يُحَدَّث في سرّه وقلبه بالشيء، فيكون كما يُحدّث به. قال ابن تيمية: والصديق أكمل من المحدّث؛ لأنه استغنى بكمال صديقيته ومتابعته عن التحديث والإلهام والكشف، فإنه قد سَلَّم قلبه كلّه وسرّه وظاهره وباطنه للرسول، فاستغنى به عمّا سواه. قال: وكان هذا المحدَّث يعرض ما يحدث به على ما جاء به الرسول، فإن وافقه قبِله؛ وإلا ردّه، فعُلِم أن مرتبة الصديقيّة فوق مرتبة التحديث.

ج - المرتبة الخامسة:

مرتبة الإفهام، قال الله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [الأنبياء/ 78-79]، فذكر هذين النبيّين الكريمين، وأثنى عليهما بالعلم والحكم، وخصّ سليمان بالفهم في هذه الواقعة المعيّنة. وفي كتاب عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعريّ رضي الله عنهما: "والفهم الفهم فيما أُدلي إليك". والفهم نعمة من الله على عبده، ونور يقذفه الله في قلبه يعرف به،

ويدرك ما لا يدركه غيره ولا يعرفه؛ فيفهم من النص ما لا يفهمه غيره، مع استوائهم في حفظه وفهم أصل معناه، فالفهم عن الله ورسوله عنوان الصديقيّة، ومنشور الولاية النبويّة، وفيه تفاوت مراتب العلماء، حتى عُدَّ ألف بواحد. ويدقّ هذا حتى يصل إلى مراتب تتقاصر عنها أفهام أكثر الناس، فيحتاج مع النص إلى غيره، ولا يقع الاستغناء بالنصوص في حقّه، أمّا في حقّ صاحب الفهم، فلا يحتاج مع النصوص إلى غيرها.

حـ - المرتبة السادسة:

مرتبة البيان العام، وهو تبيين الحقّ وتمييزه من الباطل بأدلّته وشواهده وأعلامه؛ بحيث يصير مشهوداً للقلب كشهود العين للمرئيات، وهذه المرتبة هي حجّة الله على خلقه التي لا يعذّب أحداً ولا يضلّه، إلا بعد وصوله إليها، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة/ 115]؛ فهذا الإضلال عقوبة منه لهم حين لم يقبلوا ما بيّنه لهم، ولم يعملوا به، فعاقبهم بأن أضلّهم عن الهدى. وما أضلّ الله سبحانه أحداً قط، إلا بعد هذا البيان. إذا عرفت هذا عرفت سرّ القدر، وزالت عنك شكوك كثيرة وشبهات هذا الباب.

خـ - المرتبة السابعة:

البيان الخاصّ، هو البيان المستلزم للهداية الخاصّة، وهو بيان تقارنه العناية والتوفيق والاجتباء، وقطع أسباب الخذلان وموادها عن القلب، فلا تتخلّف عنه الهداية البتة، قال تعالى: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ﴾ [النحل/ 37]، وقال: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [ص/ 56]، فالبيان الأوّل شرط، وهذا موجب.

د - المرتبة الثامنة:

مرتبة الإسماع، قال تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّواْ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال/ 23]، وقال: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ وَلَا

ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ ۖ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [فاطر/ 19-23]، هذا الإسماع أخصّ من إسماع الآذان، فهذا إسماع القلوب، فالكلام له لفظ ومعنى، وله نسبة إلى الأذن والقلب، وتعلّق بهما، فسماع لفظه حظّ الأذن، وسماع حقيقة معناه ومقصوده حظّ القلب، فإنه سبحانه نفى عن الكفار سماع المقصود والمراد الذي هو حظّ القلب، وأثبت لهم سماع الألفاظ الذي هو حظّ الأذن، في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنبياء/ 2-3].

هذا السماع لا يفيد السامع إلا قيام الحجّة عليه أو تمكّنه منها، أمّا مقصود السماع وثمرته والمطلوب منه فلا يحصل معَ لهو القلب وغفلته وإعراضه؛ بل يخرج السامع قائلاً للحاضر معه ﴿مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [محمّد/ 16]، الفرق بين هذه المرتبة ومرتبة الإفهام أنّ هذه المرتبة إنما تحصل بوساطة الأذن، ومرتبة الإفهام أعمّ، فهي أخصّ من مرتبة الفهم من هذا الوجه، ومرتبة الفهم أخصّ من وجه آخر، وهي أنها تتعلّق بالمعنى المراد ولوازمه ومتعلّقاته وإشاراته، ومرتبة السماع مدارها على إيصال المقصود بالخطاب إلى القلب، ويترتّب على هذا السماع سماع القبول. فهو إذن ثلاث مراتب: سماع الأذن، وسماع القلب، وسماع القبول والإجابة.

ذ - المرتبة التاسعة:

مرتبة الإلهام، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس/ 7-8]، وقد جعل صاحب المنازل "الإلهام" مقام المحدثين قال: وهو فوق مقام الفراسة؛ لأن الفراسة ربما وقعت نادرة واستصعب عليه، والإلهام لا يكون إلا في مقام عتيد. قلت: التحديث أخصّ من الإلهام، فإنّ الإلهام عامّ للمؤمنين بحسب إيمانهم، فكلّ مؤمن ألهمه الله رشده الذي حصل له به الإيمان. فالتحديث إلهام خاصّ، وهو الوحي إلى غير الأنبياء، إمّا من المكلفين، كقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص/ 7]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى﴾ [المائدة/ 111]، وإمّا من

غير المكلفين، كقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل/ 68]، فهذا كلّه وحي إلهام.

أمّا جعله فوق مقام الفراسة: فقد احتُجّ عليه بأنّ الفراسة ربما وقعت نادرة كما تقدم، والنادر لا حكم له، وربما صعب عليه فلم تطاوعه، والإلهام لا يكون إلا في مقام عتيد، يعني في مقام القرب والحضور. والتحقيق في هذا: أنّ كلّ الفراسة قد تتعلّق بنوع كسب وتحصيل، أمّا الإلهام فموهبة مجرّدة، لا تنال بكسب البتة، وهو على درجتين:

- الدرجة الأولى: نبأ يقع وحياً قاطعاً مقروناً بسماع؛ إذ مطلق النبأ هو الخبر الذي له شأن، فليس كلّ خبر نبأ، وكلّ نبأ خبر عن غيب معظم. ويريد بالوحي والإلهام: الإعلام الذي يقطع من وصل إليه بموجبه، إمّا بوساطة سمع أو هو الإعلام بلا وساطة. قلت: أمّا حصوله بوساطة سمع: فليس ذلك إلهاماً، بل هو من قبيل الخطاب، وهذا يستحيل حصوله لغير الأنبياء، وهو الذي خصَّ به موسى؛ إذ كان المخاطِب هو الحقّ عزّ وجل، أمّا ما يقع لكثير من أرباب الرياضات من سماع فهو من أحد وجوه ثلاثة لا رابع لها:

أعلاها: أن يخاطبه الملك خطاباً جزئيّاً، فإنّ هذا يقع لغير الأنبياء، فقد كانت الملائكة تخاطب عمران بن حصين بالسلام فلمّا اكتوى تركت خطابه، فلما ترك الكي عاد إليه خطاب الملك. وهو نوعان: أحدهما: خطاب يسمعه بأذنه، وهو نادر بالنسبة إلى عموم المؤمنين. الثاني: خطاب يلقى في قلبه يخاطب به الملَك روحه، كما في قوله: ﴿ٱلشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ﴾ [البقرة/ 268]، وقال تعالى: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الأنفال/ 12]، قيل في تفسيرها: قوُّوا قلوبهم وبشروهم بالنصر، وقيل: احضروا معهم القتال.

ثانيها: من الخطاب المسموع خطاب الهواتف من الجانّ، وقد يكون المخاطب جنيّاً مؤمناً صالحاً، وقد يكون شيطاناً، وهذا أيضاً نوعان: أحدهما: أن يخاطبه خطاباً يسمعه بأذنه. والثاني: أن يلقي في قلبه عندما يُلِمُّ به، ومنه وعده وتمنيته حين يَعِدُ الإنسي ويُمنيه، ويأمره وينهاه، كما قال

تعالى: ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [النساء/120]، وقال: "الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء"؛ وللقلب من هذا الخطاب نصيب، وللأذن أيضاً منه نصيب، والعصمة منتفية إلا عن الرسل، ومجموع الأمّة. فمن أين للمخاطب أن هذا الخطاب رحمانيّ أو ملكيّ؟ بأيّ برهان؟ أو بأيّ دليل؟ والشيطان يقذف في النفس وحيه ويلقي في السمع خطابه، فيقول المغرور المخدوع "قيل لي، وخوطبتُ"! صدقت! لكن الشأن في القائل لك والمخاطِب.

الثالث: خطاب حاليّ تكون بدايته من النفس وعوده إليها، فيتوهّمه من الخارج، وإنما هو من نفسه، منها بدأ وإليها يعود، وهذا كثيراً ما يعرض للسالك فيغلط فيه، ويعتقد أنه خطاب من الله كلّمه منه إليه. وسبب غلطه أنّ اللطيفة صار الحكم لها بحكم استيلاء الروح والقلب على البدن، ومصير الحكم لهما، فتنصرف عناية النفس والقلب إلى تجريد المعاني التي هي متّصلة بهما، وتشتدّ عناية الروح بها، وتصير في محلّ تلك العلائق والشواغل؛ فتملأ القلب، عندها تصرف تلك المعاني إلى المنطق والخطاب القلبيّ الروحيّ بحكم العادة، ويتّفق تجرّد الروح، فتتشاكل تلك المعاني للقوّة السامعة بشكل الأصوات المسموعة، وللقوّة الباصرة بشكل الأشخاص المرئيّة، فيرى صورها ويسمع الخطاب، وكلّه في نفسه، ليس في الخارج منه شيء، ويحلف أنه رأى وسمع وصدق، لكن رأى وسمع في الخارج أو في نفسه؟ ويتّفق ضعف التمييز وقلّة العلم واستيلاء تلك المعاني على الروح وتجرُّدها عن الشواغل. فهذه الوجوه الثلاثة هي وجوه الخطاب، ومن سمع نفسه نفساً غيرها فإنما هو غرور وخداع وتلبيس، وهذا الموضع مقطع القول، وهو من أجلِّ المواضع لمن حققه وفهمه.

- الدرجة الثانية: إلهام يقع عياناً، وعلامة صحّته أنه لا يخرق ستراً، ولا يجاوز حدّاً، ولا يخطئ أبداً. والفرق بين هذا والإلهام في الدرجة الأولى أنّ ذلك علم شبيه بالضروريّ الذي لا يمكن دفعه عن القلب، وهذا معاينة ومكاشفة، فهو فوقه في الدرجة، وأتمّ منه ظهوراً، ونسبته إلى القلب نسبة المرئيّ إلى العين، وذكر له ثلاث علامات: إحداها: أنه لا يخرق ستراً؛ أي

إذا كوشف صاحبه بحال غير المستور عنه لا يخرق ستره ويكشفه خيراً كان أم شراً، أو أنه لا يخرق ما ستره الله من نفسه عن الناس، بل يستر نفسه ويستر من كوشف بحاله. والعلامة الثانية: أنه لا يجاوز حدّاً، يحتمل وجهين: أحدهما: أنه لا يتجاوز به إلى ارتكاب المعاصي وتجاوز حدود الله، مثل الكهّان وأصحاب الكشف الشيطانيّ. وثانيهما: أنه لا يقع على خلاف الحدود الشرعيّة، مثل أن يتجسس به على العورات التي نهى الله عن التجسس عليها وتتبعها، فإذا تتبعها وقع عليها بهذا الكشف، فهو شيطانيّ لا رحمانيّ. أما العلامة الثالثة: أنه لا يخطئ أبداً، بخلاف الشيطانيّ فإنّ خطأه كثير.

ر - المرتبة العاشرة:

الرؤيا الصادقة وهي ستة وأربعين جزءاً من أجزاء النبوّة. وفي سبب التخصيص قيل إنّ أول مبتدأ الوحي كان الرؤيا الصادقة، وذلك نصف سنة، ثمّ انتقل إلى وحي اليقظة مدّة ثلاث وعشرين سنة، فنسبة ذلك إلى الوحي في المنام جزء من ستة وأربعين جزءاً، وفي رواية هي جزء من سبعين. وقد قيل في الجمع بينهما أنّ ذلك بحسب حال الرائي فإن رؤيا الصديقين من ستة وأربعين، ورؤيا عموم المؤمنين الصادقة من سبعين. فالرؤيا مبدأ الوحي، وصدقها بحسب الرائي، فأصدق الناس رؤيا أصدقهم حديثاً، وهي عند اقتراب الزمان لا تكاد تخطئ؛ وذلك لبعد العهد بالنبوّة وآثارها، فيُعوّض المؤمنون بالرؤيا، أمّا في زمن قوّة النبوّة وظهورها فهناك ما يغني عن الرؤيا. ونظير هذا الكرامات بعد عصر الصحابة، فلم تظهر عليهم لاستغنائهم عنها بقوّة إيمانهم، واحتياج من بعدهم إليها لضعف إيمانهم. والرؤيا كالكشف، منها رحمانيّ، ومنها نفسانيّ، ومنها شيطانيّ. ورؤيا الأنبياء وحي فهي معصومة من الشيطان، أمّا رؤيا غيرهم فتعرض على الوحي الصريح.

2 - ضوابط العلم.

الانضباط الخلقيّ في العلم لا يكفي وحده، فلا يُقبل أن يكون البحث

موثوق النقل من غير اكتمال أجزائه، كما أنّ الانضباط العلميّ في مسألة التفكير لا يكفي، فلا يقبل عرض قضيّة مكتملة وهي تتعارض مع الفضيلة والأخلاق. من أهم الضوابط ما يأتي:

أ - الموضوعيّة:

وذلك بأن يكون التنظير العلميّ والقوانين مبنيّة على دراسات عميقة مستمدّة من أدلّة قطعيّة، فيتخلّى عن عواطفه وانفعالاته خاصّة في العلوم الإنسانيّة التي تخضع للآراء الاجتهاديّة القابلة للأخذ والعطاء، ويتحرّى العدل في الأحكام، وهي على هذا "معيار أساسيّ من معايير البحث على الصدق، والعلم، والأمانة، والبعد عن الأهواء الشخصيّة"[1].

فالباحث حين يتعامل مع أفكار أو عقائد أو معلومات فأحكامه وآراؤه تُصعِّب الموضوعيّة؛ لوجود عنصر الذات، إن لم نقل باستحالة النزاهة بالصورة التي يفرضها دعاة الموضوعيّة، فالفرد إذا أحبّ فكرة معيّنة أو شخصاً ما، قد تخفى عليه عيوبه عن قصد، أو عن غير قصد، والعكس مع ما كره، فهو يتلمس الرخص للمحبوب ولا يقيم عذراً للمنبوذ.

وقد علّق بعضهم على تعصّب أتباع المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة لأئمة المذاهب بصوره غير المقبولة، قائلاً: "فانظر ما يقوله تابع الإمام من الأئمة في حقّ إمامه، والحقّ الذي يجب أن يكون عليه المسلم أن يوالي الجميع، ويشيد بفضلهم، ولا يعتقد العصمة فيهم، ولا يتّخذ من تقليده لواحد منهم وسيلة للتعصّب، أو الإفراط في الحبّ الذي ينحرف به عن الصواب،"[2] ونجد هذا الخلق في آيات عدّة، منها ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُواْ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام/ 152]، كما يتبيّن في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم/ 7].

فالكافر مع عزوفه عن الإيمان واتباعه للباطل وعصيانه لربه فقد ذكر الله

---

(1) صالح، **الموضوعيّة في العلوم التربويّة**، مرجع سابق، ص6.

(2) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص22.

تعالى أنه يعلم شيئاً من الدنيا ويدرك أمورها، فخصّه بصفة العلم وإن كان لأمور الدنيا فقط، ووصفه بالغفلة لا الجهل بأمور الآخرة؛ فكان عدلاً منه تعالى، وقاعدة في نقد الآخر وتقييمه في مسألة ما، بأن يراعي ما له وما عليه، فلا تكون النظرة جانبيّة مائلة نحو السالب فقط ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة/ 8]، غير أنه ينبّه على أنّ معايير تقييم الأفكار والنظريّات العلميّة يجب أن لا تكون مناقضة للمعايير الربانيّة، فلا يسلم أن يوصف من يتمسّك بمعتقده المبنيّ على أدلة قطعيّة واضحة الدَّلالة أنه متعصّب وغير متجرّد من السوابق والشوائب، فشخصيّة العاقل لا تكون مفكرة من غير علم سابق وقواعد ثابتة لمنهج التفكير، فإن لم يكن كذلك فهو عاميّ لا مبادئ له، ولا علم مُقَعَّد يركن إليه. فقد تحوّلت أصول الدين إلى مبادئ قابلة للأخذ والعطاء عند بعضهم تحت مزاعم الموضوعيّة والتجرّد، فقد "أصبح كثير منهم يعرّف الموضوعيّة بأنها تجرّد الباحث من كلّ اعتبار قيميّ وعقديّ!"[1] وهذا ينافي ما نسعى إليه من البحث، وهو البلوغ بالعلوم جميعها لتحقيق الغاية الوجوديّة، ألا وهي عبادة الله وتوحيده. فكيف يكون الباحث موضوعيّاً وهو يكفر بالحقائق المطلقة المتعلّقة بالخالق والمخلوق والدنيا والآخرة؟! وكيف تكون المعايير الإلهيّة غير علميّة ولا موضوعيّة؟ والبشريّة هي الموضوعيّة الدقيقة !

فالعقيدة هي المبدأ قبل الدخول في أيّ بحث؛ لأن العلم في القرآن الكريم وسيلة وليس غاية، هدفه ترسيخ عقيدة ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾ [آل عمران/ 19]، وكلّ شيء في الوجود خاضع لما سَنّه الله تعالى وشرعه، والاستخلاف في الأرض يكون لإعمارها على مراد الله سبحانه، ولو اتبع الحقّ أهواء الناس لفسدت السموات والأرض.

من ثوابت الموضوعية التثبّت قبل إصدار الحكم، وقد ركّز القرآن على هذا الجانب حتى لا يقع المسلم في سلسلة من الأخطاء نتيجة الفهم

(1) الصوفيّ، **الموضوعيّة في العلوم الطبيعيّة**، مرجع سابق، ص أ.

الخاطئ[1]، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات/ 6]، وفي حكايته عن قول سليمان ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابٗا شَدِيدًا أَوۡ لَأَاْذۡبَحَنَّهُۥٓ أَوۡ لَيَأۡتِيَنِّي بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ﴾ [النمل/ 21]. فكلّ أحكام الشريعة قائمة على التثبّت من الدليل ومن وجه استدلاله، فالصلاة لا تقوم إلا بالتأكد من دخول وقتها، والحدود لا توقع إلا باليقين من الجُرم.

ب - الأمانة العلميّة:

وهذه القاعدة مبنيّة على حفظ حقوق الناس، سواء الماديّة أو المعرفيّة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ﴾ [الشعراء/ 183]، فالأمانة العلميّة من آكد الأمور في النقل، وذلك بالاعتراف بفضل من أخذ عنه، فيقول القول عن قائله مثبتاً له السبق لأنه "إذا نقل الإنسان فكرة عن الغير، أو استفاد علماً من الغير، لا بدّ أن يثبّت هذه الفكرة لصاحبها... وإذا استشهد الباحث بكلام عن الغير توجب عليه أن يوثّق هذا النقل، فيذكر اسم المؤلف أو القائل والكتاب الذي نقل عنه ورقم والجزء ودار الطباعة؛ حتى يتّضح المنقول ويسهل الرجوع إلى مصدره لأيّ قارئ[2]، وذلك أنّ "من أمانة العلم أن ينسب القول إلى قائله، والفكرة إلى صاحبها، ولا يستفيد من الغير، ثمّ يسند الفضل إلى نفسه، فإنّ هذا لون من السرقة، وضرب من الغش والتزوير"[3].

هذه الأمانة العلميّة تُضم إلى خلق الصدق الذي يعكس ما في أعماق الشخصيّة المحترمة لنفسها والمحترمة لغيرها، وآيات الصدق متعددة، منها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة/ 119]، فكان الصدق من خصال التقوى والإيمان ﴿وَٱلَّذِي جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ

(1) بكار، **فصول في التفكير الموضوعيّ**، مرجع سابق، ص51.
(2) صابر، **منهجيّة البحث العلميّ وضوابطه في الإسلام**، مرجع سابق، ص147.
(3) القرضاويّ، يوسف. **الرسول والعلم**، القاهرة: دار الصحوة، د. ت، ص63.

ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الزمر/ 33]. فعلى الباحث أن يكتسب الصفات العلميّة في نقل المسموع أو المكتوب.

ت - أدب الخلاف:

أمر القرآن الكريم بالدعوة إلى الحقّ والهداية الربانيّة، لكن ركّز على الأدب في الدعوة بأن تكون بالحكمة والموعظة الحسنة ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النحل/ 125]، والجدال بالتي هي أحسن يكون بترك الفظاظة في الخطاب التي لو استعملها خير الخلق مع خير أصحابه لانفضوا من حوله ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ﴾ [آل عمران/ 159]، فكيف مع من هو لا يقارن مع النبيّ ﷺ إذا دعا من هم أدنى من خير القرون.

فالمناظرات لقصد الخير وإبلاغ الحقّ، فلا يصح فيها استفزاز الخصم والطعن في النوايا وتسفيه الأحلام، بل من أخلاقها الإشادة بما للخصم من الفضل والعلم، والتلطف واللين في القول، ومجانبة خدش الكرامة، والنبز بما لا يرتضي. فقد ورد في القرآن النهي عن الكبر وإثارة الآخرين ﴿وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [الإسراء/ 52]، وصفات المؤمن طِيب القول وسلامة اللسان ﴿وَهُدُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّيِّبِ مِنَ ٱلْقَوْلِ وَهُدُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [الحج/ 24]؛ لذا نجد نهج الأنبياء في عرض ما بلغوا من الوحي والعلم يتميّز بالرفق والبيان والتلطّف في الجدال والإيضاح للحقّ ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه/ 43-44]؛ فإيصال الحقّ يستدعي أولاً تهيئة القلوب لقبول ذاك الحقّ، ومعلوم أنّ كسب القلوب خير من كسب المواقف، فكم من انتصار لطرف أدّى إلى حنق وخصومة الطرف الآخر، وزاد من اتساع الشُقة بينهما في القلوب والمعارف، مع تناقض المواقف.

كذا من الآداب عدم هتك أستار الخصوم حال الجدال والترفّق بهم، خاصّة إن دلّت القرائن على قربهم من الحقّ ودنوّهم من الحقيقة ليترك لهم حَظّاً للرجعة إلى الجادّة ومراجعة النفس.

ث - الدليل قبل التنظير والتقعيد:

فالتثبّت وصدق النقل لا يكفي ما لم يكن الأساس المستند إليه صحيحاً؛ لذا كان المنهج القرآنيّ قائماً على المطالبة بالدليل -أولاً- على صحّة أيّ ادعاء، وسمات أهل الحقّ تتّبع الدليل ثمّ الاعتقاد، وسيم أهل الباطل الاعتقاد المبنيّ على ما تشتهي الأهواء أو ميراث الآباء، ثمّ البحث عن الدليل لصبغ تلك السوالف بالرداء الشرعيّ العلميّ، وذلك إنما هو التماس لمخرج من مواجهة الصواب والحقيقة، لا قصداً نحو الحقّ والهداية. والدليل قد يكون نقليّاً، وقد يكون عقليّاً، أو حسيّاً، ولكلّ مسألة ما يناسبها من الأدلّة والمسالك، وما يصلح في علم لا يصلح في غيره لزوماً. نجد صيغ المطالبة بالدليل في القرآن متنوّعة، منها: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖ﴾، فكان قولهم قول الجبريّة، فردّ الله عزّ وجل عليهم قولهم: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ﴾ [الأنعام/ 148]؛ فهم يتقوّلون على الله تعالى بغير كتاب ولا بيّنة يبنون عليها علماً قائماً يكسبهم حجيّة في ادعائهم، ومثله ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ لَهُمۡ شِرۡكٞ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِۖ ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف/ 4]؛ قال الطبري في معنى الأثارة أنها: "بقية من علم يُوصل بها إلى علم صحّة ما تقولون من ذلك إن كنتم صادقين في دعواكم؛ فإنّ الدعوى إذا لم يكن معها حجّة لم تغن عن المدعي شيئاً،"[1] وقال ابن كثير: "أي دليل بيِّن على هذا المسلك الذي سلكتموه، فلا دليل لكم نقليّاً ولا عقليّاً على ذلك"[2].

وللدليل مسمّيات عدّة في القرآن، منها العلم وأثارة من علم كما سلف، ومنها الكتاب: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ لَهُمۡ شِرۡكٞ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِۖ ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج8، ص79.
(2) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج4، ص182.

صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف/ 4]. قال الطبريّ في معنى الكتاب والأثارة: فيه بيان مسالك الأدلّة بأسرها فأوّلها المعقول، وهو قوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾، وهو احتجاج بدليل العقل في أنّ الجماد لا يصحّ أن يدعى من دون الله، فإنه لا يضرّ ولا ينفع، ثمّ قال "ائتوني بكتاب من قبل هذا"، فيه أدلّة السمع[1]. فإن كان قولهم مبناه على النقل والخبر؛ فأين الكتاب؟ وإذا كان قولهم مبناه على العقل؛ فأين البرهان؟ فهو عزّ وجل قد طالبهم بتقديم البرهان النقليّ أو البرهان العقليّ، وما دامت دعواهم خالية من نقل صريح أو عقل صحيح؛ فهي دعوى ساقطة ليس لها سند ولا دليل[2].

- البرهان: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [النحل/ 64].
- السلطان: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمُنَا ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَٰنٍۭ بَيِّنٍ ۖ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [الكهف/ 15].
- الحجّة: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام / 83].
- الآية: ﴿سَلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ ۗ﴾ [البقرة/ 211].
- البيّنة: ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة/ 110].
- البصائر: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ [الأنعام/ 104].

حـ - العناية بلغة العلم:

ويراد بهذا فهم مصطلحات العلم المتخصّص فيه والعناية بالمصطلحات المهمّة؛ لأثرها النفسيّ على العقول والقلوب.

---

(1) القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج16، ص182-183.
(2) صابر، **منهجيّة البحث العلميّ وضوابطه في الإسلام**، مرجع سابق، ص129-130.

فالمصطلحات نشأت لحاجة الناس إليها، ثمّ تطوّرت حتى صارت عاملاً مفيداً وخطيراً في التأثير في فهم الناس، فهي مفاتيح للعلوم، ولها تأثير سلباً وإيجاباً في العلوم والسلوك، وهي وسيلة لتركيب المعاني الظاهرة والباطنة في مصطلح باشتماله على أفكار عدّة، فيوجه العقل إلى معنى يراد منه من قبل، فالمصطلح يجعل العقل لا يتوجّه إلى الفكر إلا على ما جُعل واتفق وما تواضع أهله عليه.

فعدم ضبطه يؤدّي إلى فوضى فكريّة، وعدم فهمه يتولّد عنه اضطراب في التصوّر، ربما يفسر بعضهم مصطلحاً ما على غير ما تواضع عليه أهله، فإذا شاع تشعّبت معانيه، فيفتقد خصوصيّته العلميّة وقيمته اللغويّة.

فلكلّ أهل علم لغتهم، وقد عُنيَّ بها عند المسلمين بفنّ المصطلح، فجعلوه علماً خاصّاً، وهو يبحث كثيراً في اللسانيّات وفقه اللغة وعلم الدَّلالة؛ أي علم يبحث بين المفاهيم العلميّة والمصطلحات اللغويّة التي تعبّر عنها، "وذاك لأنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة تخضع لكلّ ما تخضع له الظواهر الاجتماعيّة، وهي تمرّ في كلّ أطوارها بعين المراحل التي يمرّ بها الكائن الحيّ"[1]، فاللفظ حين يقال تكتنفه ظروف، وملابسات، وبيئات، وأزمان، وأفكار، وتخصّصات، وثقافات، كلّها تحدّد المراد منه في غالب الأمر، فإن أخذ مجرّداً عن ذلك أوقع في الخلل والتخبّط"[2].

كما أنّ لبعض الألفاظ حساسيّة، وإيرادها يكتنفه الغموض ويخالف الواقع ويُنْبِئُ عن جهل قائلها بما يعني كلامه، وما يترتّب عنه، مثل هذا في ادّعاء الأعراب وقت النبوّة الإيمان "قالت الأعراب ءامنا"؛ هذا قولهم بأفواههم، وهو نتاج فهمهم للإيمان، فردّ الله عليهم بأمره لنبيّه: "قل لم تؤمنوا" الإيمان المراد منكم تحقيق شروطه والانتفاء من موانعه، ولكن ﴿وَلَكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـٔٗاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [الحجرات/ 14]. "فكان إسلامهم انقياد الجوارح

(1) بكار، **فصول في التفكير الموضوعيّ**، مرجع سابق، ص260.
(2) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص239.

في الظاهر بالعمل والإقرار باللسان، وإن كان القلب منطوياً على الكفر"[1].

من ذلك أن يريد القائل لفظ خيرٍ لكن الشائع منه سوء، كما في فعل اليهود مع النبيّ؛ إذ كانوا يشتمونه بما يظنّ أنه كلام مدح، فنزلت الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ﴾ [البقرة/ 104]، قال السعديّ: "كان المسلمون يقولون حين خطابهم للرسول عند تعلمهم أمر الدين "راعنا"؛ أي راع أحوالنا، يقصدون المعنى الصحيح، وكان اليهود يريدون به معنى فاسداً، فانتهزوا الفرصة، فصاروا يخاطبون الرسول بذلك سبّاً للرسول، فنهى الله المؤمنين عن هذه الكلمة سدّاً لهذا الباب، وفي هذا النَهيُ عن الجائز إذا كان وسيلة إلى محرّم، وفيه أدب استعمال الألفاظ التي لا تحتمل إلا الحسن وعدم الفحش"[2].

حـ - تناسب القدرات المعرفيّة مع مجال البحث:

فأدوات العلم لدى الإنسان لها قدرات محدودة ومجالاته منتهية؛ لذا كان للسمع فاصلٌ لا تدرك فيه الأصوات، وللعين مجال لا تبصر فيه الصور، وللعقل حدود لا يعيها، فمن ضوابط العلم أن لا يبحث الإنسان فيما لا طاقة له به؛ لأنّ ذلك من إضاعة الوقت وإهدار الجهد. فكان توجيه القرآن إلى ما فيه فائدة الناس في حالهم ومآلهم، وما هو مسخّر لهم حسّاً وعقلاً، ونهاهم عن الخوض فيما لا علم لهم به، وما لا يترتب عنه عمل مفيد لا في الدنيا ولا في الآخرة، وفيما تقصر عقولهم عن إدراكه، فكانت الأجوبة عن مسائل الناس تراعي حاجياتهم ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَاۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّيۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَۚ ثَقُلَتْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةًۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَاۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف/ 187].

والتناسب بين المجال المعرفيّ والمنهج العلميّ المستخدم مهمّ في ضبط

---

(1) الشنقيطيّ، محمد المختار بن محمد الأمين. **أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن**، بيروت: دار إحياء التراث، ط. 1، 1996م، ج7، ص637.

(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص47.

القدرات المعرفيّة، فلكلّ جانب علميّ منهجه المناسب لسبر أغواره وفهم دقائقه، وهذا مبيّن في ﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا أَشَهِدُواْ خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف/ 19]، فإمّا أنّ المشركين كانوا مع الله حال خلقه للملائكة ورأوا ذلك رأي العين فنقلوه إلى الناس، أو أنهم رأوا الملائكة فعلموا أنها إناث!! فإذا انتفى الأمران فادعاؤهم باطل لا أساس يرتكز عليه؛ لأنّ الملائكة من عالم الغيب وهم من عالم الشهادة، ولا يملكون وسائل الاتصال بعالم الغيب.

ثالثاً: النظرة الشاملة للعلم في القرآن الكريم

المتفحّص لكتاب الله تعالى والمتدبّر لآياته يجد مواطن كثيرة تبسط النظرة الشاملة للعلم؛ حيث يعمّ مطالب الدنيا والآخرة معاً. فورد فيه ما يتعلّق بالقضايا الإنسانيّة، وعلى رأسها الوجود نشأةً وتطوّراً ونهاية، وجاءت قضيّة التوحيد في أولويّات مسائل الوجود، كما ذكر جوانب الكون من سماء ونجوم وكواكب، ودعا إلى التفكُّر فيها، وأرشد إلى الأرض وما فيها رامياً للتوسع في فهم ما سخّر للإنسان لتحقيق الإعمار ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام/ 97]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ يُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس/ 5].

وشموليّة العلم تتّضح جليّاً في سورة العلق، والمتأمل للآية الأولى ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق/ 1]، يجد أنّ الآية صدرت بفعل الأمر (إقرأ)، والفاعل ضمير مستتر تقديره (أنت): الناس جميعاً مؤمنهم وكافرهم، بارّهم وفاجرهم، والمفعول به هنا غير مذكور!! الجواب هنا يتضمّن نكتة تربويّة – جدّ رائعة– مستنبطة من قاعدة لغويّة جدّ نافعة، هي أنه حين يوجد الفعل والفاعل ولا يوجد المفعول به يكون القصد إرادة العموم، ومن أمثلة ذلك ما قاله الزمخشريّ في كشافه عند قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق/ 1]، قال: "فإن قلت: كيف قال "خلق"، فلم يذكر له مفعولاً؟ قلت: على

وجهين أحدهما أن يقدر، ويراد خلق كلّ شيء، فيتناول كل مّخلوق[1]. وهذا ينطبق على قوله تعالى: "إقرأ"، فليس في الآية مفعول به، ممّا يدلّ على إرادة عموم القراءة، قال الشوكانيّ في تفسيره: والأمر بالقراءة يقتضي مقروءاً[2].

هنا يكون لمعنى المقروء مفهوم يشمل كلّ المعارف الناتجة عن القراءة، دنيويّة كانت أم دينيّة؛ غير أنّ القراءة ليست منطلقة العنان بلا ضوابط، إنما هي محدّدة المنهج، ودليل هذا قوله: ﴿بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ قال القرطبيّ: "الباء في قوله تعالى: ﴿بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ بمعنى (على)؛ أي: اقرأ على اسم ربك"[3]. فتكون القراءة وفق مراد الله تعالى، لا على ما تريد أهواء الناس. فالحقّ لو ساير رغبات البشر لهلكت الأرض ومن فيها. فالقراءة هنا ربانيّة في المبدأ والوسيلة والغاية، وهذا ينفي الانحرافات العنصريّة، والتقليد الأعمى، والتعصب للعرق أو الجنس أو التوجّه أو الفكر. فالقراءة هنا تكتسب بُعْد العالميّة، من كون الرسالة الأولى المأمور بقراءتها وتبليغها موجهة للعالم كلّه، شاملة لكلّ حاجيات الناس كافة في حالهم ومعادهم.

وتعليل حصر منهج القراءة بالربانيّة كان في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ﴾، فهو ربكم خالقكم وسيّدكم، وهو العالم بما خلق وما يناسبه، فكان ذا شرعيّة في تحديد المنهج. فإن زعم قائل أنّ ذلك مُسَلّم به في علوم الشريعة لكن لا نمرّره على العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة بتشعّباتها، فالإنسان في هذا الزمان بلغ من الرشد ما يؤهّله إلى تحديد مصيره بعيداً عن الأوامر السماويّة، والوحي لا شأن له بعلوم الطبيعة والتكنولوجيا والعلوم الدقيقة، والتسليم بذلك دونه خرق القتاد! هنا يقع لُبس في فهم معنى القراءة الربانيّة، وذلك يرجع إلى فهم قاصر للرسالة السماويّة أصلاً، وخلل في استيعاب مفهوم مصطلح الدين. فالجواب

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج6، ص403.

(2) الشوكانيّ، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، مرجع سابق، ج5، ص468.

(3) القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج20، ص119.

الأوّل كان عقليّاً، فعرف كلّ عاقل أنّ الصانع أعلم بالمصنوع، وهذا يشمل علم الخالق بما خلق ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك/ 14]، ثمّ إنّ البشريّة ذاقت الويلات من جرّاء تجرُّؤ الناس على معارضة الأوامر الإلهيّة، فشقيت بقراءات البشر على غير المناهج الربانيّة، وانتكست في حمأة الفساد، وغاصت فيها إلى الآذان. أمّا علوم الدنيا من صناعات وزراعات فالدين يشملها بأن يوجّهها إلى سبيل استعمالها في خير الناس، لكن لا يتدخّل في تطوّرها، ولا يحدّد أساليب البحث فيها؛ إنما هو قانون يوجه نتائجها، ويكسبها الشرعيّة في وسائلها، ويرشدها إلى الغاية الكبرى، غير أنه لا يتحدّث عن كيفيّتها، فذاك مباح للناس؛ لذا قرّر العلماء حتى في أحوال الناس الاجتماعيّة أنّ أعرافهم شرع منزّل ما لم يخالف الشرع، وشؤون دنياهم من طرائق وأساليب الزراعة والصناعة هم أعلم بها.

فالدين له مقام هو الفاصل فيه، ثمّ يكون مقام الدنيا بحركتها وتطوّرها. فالدين يحدّد شرعيّة الطبّ والعلاج واستعمال الدواء، لكن لا يشخّص الأمراض ويصف الدواء؛ لأن هذا مجال علم الطبّ لا مجال علم الفقه.

أمّا البحث في تاريخ الأمم وأحوالها؛ من عمران وأساليب العيش والتراكيب الاجتماعيّة والتدبُّر في الأنفس وتزكية الأخلاق كلّها وردت في القرآن في أحد محاوره المهمّة وهي القصص ﴿فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف/ 176]، ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف/ 111]. فكان على الأمّة أن تقرأ في العلوم الإنسانيّة لتصحّح ما علق بحياتها من فساد، وتحذّر من التصوّرات التي أهلكت من قبلها، كما في سورة يوسف؛ حيث نجد فيها ذكر أحوال الآباء مع أبنائهم، والتنبيه على خطورة الحسد، والشقاق بين الأخوة، ومسألة المحارم بين امرأة العزيز ويوسف، وحال الطبقة الحاكمة في القضاء لمّا فضحت امرأة العزيز، وكيفيّة اختيار القاضي والمحقّق والوزير والكفاءات، كلّها تُنْبِئُ عن التركيبة الاجتماعيّة في تلك الحقبة من الماضي، كما نبّهت السورة إلى أحوال النفس الأمّارة بالسوء، وطباع النساء والرجال، وغيرها من الحسد وكظم الغيظ والمكر والرحمة والاستغلال والعفو حال المقدرة. وفي هذا إرشاد صريح إلى دراسة العلوم الإنسانيّة لفهم الآخر

والظواهر البشريّة، فكان في هذا المثال دليل على الجواز والاستحباب لفهم النظم والتراكيب داخل أيّ مجتمع، وبه فتح باب العلوم الإنسانيّة كلّها.

فالحاجة الماسّة إلى القراءة في مثل هذه العلوم راجع إلى خطورة ما ورد عليها من الدراسات الغربيّة في قوالب لا تناسب أهل الإسلام، والنقد الأساسيّ الذي يوجّه للعلوم التربويّة والنفسيّة والاجتماعيّة أنها نشأت في بيئات جاهليّة علمانيّة لا دين لها جعلت الإلحاد منهجيّة ينطلق منها، وإن سلّمنا بصحّة بعض ما فيها فلن نركن إلى صحّة جلّ ما ينتج عنها، وهذا يلزم الأمّة بناء حصانتها العلميّة من مصادرها كيما تميّز الغثّ من السمين حال انتفاعها بعلوم غيرها، فتأخذ ما ينفعها ويناسبها وتردّ ما ليس منها.

المتدبّر لكتاب الله تعالى يجد العلم فيه يدور -في الغالب- على محاور ثلاثة لا يكاد يتجاوزها إلى غيرها، أولها: ما يتعلّق بتوحيد الله تعالى في ربوبيّته وألوهيّته وأسمائه وصفاته، وما يتعلّق بها من قضايا العبادة، وثانيها: ما يتعلّق بقضايا الكون، وما أودع الله فيه من الحكم والأسرار، وما يحكمه من سنن وقوانين ونواميس يسير من خلالها في دقّة متناهية، أمّا ثالثها: فما يتعلّق بأحوال الأمم من حيث منظومة علاقاتها بالخالق والمخلوق. وكلّ بعد من هذه الأبعاد تتعلّق به علوم متخصّصة، فالبعد الأول: تتعلّق به علوم الشريعة على اختلاف تخصّصاتها، على أن يكون للمسلم من هذه العلوم قدرٌ لا يعذر أحد بجهله، ثمّ يكون ما بقي ميدان اجتهاد ومنافسة بين أهل العلم فيه، والبُعد الثاني: تتعلّق به العلوم الطبيعيّة على اختلاف تخصّصاتها، والبُعد الثالث: تتعلّق به العلوم الإنسانيّة على اختلاف تخصّصاتها كذلك[1]. وأهل الاختصاص في هذه العلوم حين يريدون بها وجه الله تعالى تكون لهم ضرباً من العبادة، وهو ما يدعو المسلم إلى الإبداع حالما يشعر في قرارة نفسه أنه يمارس هذه الفنون وهو مأجور عند ربه، مسدّد في دنياه وآخرته.

هذه الصورة هي التي تعطي شموليّة للعلم في القرآن الكريم، فلا ماديّة ملحدة، ولا لاهوتيّة رهبانيّة مغالية في المثاليّة، فالتوازن من خصال التوسّط

(1) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص88-89.

والوسطيّة في القرآن الكريم. والدنيا مسخّرة لصالح الإنسان ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك/ 15]، معَ ذلك تكون الغاية هي الآخرة، فخلق الإنسان لم يكن للعبث ولا لحياة البهائم، فقد أمر بالتقوى في إعمار الأرض ﴿وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ﴾ [البقرة/ 197]. ومدلول العبادة واسع في الإسلام و"يشمل ثلاثة مظاهر: مظهر شعائريّ، ومظهر اجتماعيّ، ومظهر كونيّ. أمّا المظهر الشعائريّ فيتمثّل في شعائر وممارسات ترمز إلى أشكال الحبّ والطاعة التي يعبد بها الإنسانُ الخالقَ، أمّا المظهر الاجتماعيّ فموضوعه الثقافة والقيم والعادات والتقاليد والنظم، أمّا المظهر الكونيّ للعبادة فموضوعه العلوم الطبيعيّة التي توفّر للعالم المسلم دخول مختبر الآفاق وإبراز معجزات العصر وبراهينه، وتوفير الشواهد التي تكشف عن عظيم صنع الله وقدرته، وتقنع المتعلّم الجديد والأجيال الجديدة بوجوب محبّة الخالق محبّة كاملة وطاعته طاعة كاملة"[1].

رابعاً: أنواع العلوم

دعا القرآن الكريم المسلمين إلى التفكير العلميّ في سائر جوانب العلوم فيما يشمل الدنيا والآخرة، وقد صنّف العلماء العلوم إلى تصانيف عدّة، حسب الضابط. فمنهم من صنّفها إلى علوم عُقَد وعلوم مُلَح، فالعقد ما يعقد القلب عليها ويبني عليها، والملح ما يكون للترفيه والتثقيف. وهذا التقسيم يتغيّر حسب حال المتعلّم، فمن تخصّص في علم ما يكون في حقّه من العقد، وغيره من العلوم من المُلح يطالع فيها.

ومن التصانيف ما كان حسب الشرعيّة، فتكون علوم واجبة كالتوحيد وأصول الدين، وما لا يعذر بجهله، وعلوم مستحبّة وهي ما زاد على الواجب كمعرفة علوم اللغة والفلك وغيرها، وعلوم مكروهة وهي ما لا ينتفع منها، وجدت أم لا، وعلوم محرّمة كالسحر وكل ما أدّى إلى محرم، وعلوم مباحة وهذه تشمل ما بقي من طبّ وهندسة وغيرها. وهذه تتغيّر أحكامها بحسب

(1) الكيلانيّ، **فلسفة التربية الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص85-86.

الغرض منها، وحال أصحابها. فتكون على آحاد من الناس واجبة، وعلى غيرهم مباحة، وهكذا. وبعضهم قسّمها إلى ثلاثة، هي: علوم الشريعة، وعلوم الكون، والعلوم الإنسانيّة.

أ - علوم الشريعة[1]:

تشمل شعائر الدين وأصوله من عقيدة وعبادات، فهذه الغاية منها فهم مهمّة الإنسان في الكون وعلاقته مع ربه وإدراك مصيره، فالله تعالى خلقه ليعبد ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات/ 56]، وتحقيق هذه الغاية يقتضي فهم المهمة وإدراك الأوامر والنواهي، فلا بُدَّ أن تطبّق الشعائر على أسس علميّة واعية. وعلوم الشريعة كثيرة ومتنوّعة، ولكلّ فنّ فروع دقيقة تطوّرت مع زيادة الحاجة إلى حلّ مسائل وضبط نوازل تتغيّر حسب الزمان والمكان. وعلى رأس تلك العلوم العلوم الرئيسة أو الأساسيّة، وهي الفقهان الأكبر والأصغر.

فالأول هو علم العقيدة والثاني الفقه، وما عداها من كلّ العلوم في الشريعة والطبيعة والإنسان لخدمتهما هما فقط، فعلم العقيدة يبيّن علاقة الله مع عباده، ويشمل ما يتركز في القلب من إيمان وعقيدة يعقد القلب على أصولها، نحو معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وقدره واليوم الآخر، ويسمّى هذا العلم كذلك بعلم أصول الدين، "وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع، ولهذا سمّى الإمام أبو حنيفة ما قاله وجمعه في أوراق من أصول الدين "الفقه الأكبر"، وبيّن أنّ حاجة العباد إليه فوق كلّ حاجة، وضرورتهم

---

(1) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص93.

قال ابن القيم: أمّا بعد؛ فإنّ أولى ما يتنافس فيه المتنافسون، وأحرى ما يتسابق في حلبة سباقه المتسابقون، ما كان بسعادة العبد في معاشة ومعاده كفيلاً، وعلى طريق هذه السعادة دليلاً، وذلك العلم النافع والعمل الصالح اللذان لا سعادة للعبد إلا بهما، ولا نجاة له إلا بالتعلّق بسببهما، فمن رزقهما فقد فاز وغنم، ومن حرمهما فالخير كلّه حرم، وهما مورد انقسام العباد إلى مرحوم ومحروم، وبهما يتميّز البرّ من الفاجر، والتقيّ من الغويّ، والظالم من المظلوم. انظر:

- ابن قيم الجوزيّة، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج2، ص7.

إليه فوق كلّ ضرورة، وعلى هذه المعرفة تبنى مطالب الرسالة من أوّلها إلى آخرها"[1]. فهو يتضمّن معرفة توحيد الربوبيّة وهو توحيد أفعال الله تعالى بأن لا يماثله فيها أحد، وتوحيد الألوهيّة هو توحيد أفعال العبد جهة ربه، بأن يكون كلّ تقرّب منه له وحده دون غيره، وتوحيد الأسماء والصفات بفهمها وفقه دلالتها والعمل بمقتضياتها. مع الإيمان بالبعث بعد الموت، والاستعداد لذلك بالعمل الصالح، والصبر على قضاء الله تعالى.

أمّا ما يأتي علم العقيدة فهو علم الفقه، وهو معرفة الأحكام الشرعيّة المنزّلة المتعلقة بالعبادات والشعائر والمعاملات الماليّة والشخصيّة والحدود والعقوبات، فهو قانون إلهيّ لأحوال الناس يستنبط من كتابه وسنّة رسوله، والعلوم الخادمة له عدّة على رأسها أصول الفقه، وهو "العلم الذي ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، فأخذ من صفوة الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول الذي لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد به العقل". ما عدا علم العقيدة والفقه، يسمّى علوم آلة أو علوماً صناعيّة، بمعنى أنها خادم للعلمين الأكبر والأصغر، والعلم هنا وراثيّ نبويّ.

ب - علوم الطبيعة[2]:

وهي المتعلّقة بتسيير أمور الناس على ظهر هذه الأرض، وهي قاسم مشترك بين الأمم، والمعرفة فيها تراكميّة، يبني فيها الآخر على ما توصل إليه

---

(1) الحنفيّ، **شرح العقيدة الطحاويّة**، مرجع سابق، ص65.

(2) قال ابن القيّم: وقد دعا سبحانه الإنسان إلى أن ينظر في مبدأ خلقه ورزقه، ويستدل بذلك على معاده وصدق ما أخبرت به الرسل، فقال في الأول: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ﴾ [الطّارق: 5-8]؛ فالدافق على بابه ماء جارٍ وواقف وساكن، ولا خلاف في أنّ المراد بالصلب صلبُ الرجل، واختلف في الترائب؛ أهي عظام الصدر ما بين الترقوّة إلى الثندوة من الرجل، وقيل المراد بها ترائب المرأة، والأوّل أظهر لأنه سبحانه قال "من بين" ولم يقل "من"، فلا بدّ أن يكون ماء الرجل خارج من هذين المحلّين. انظر:
- ابن قيم الجوزيّة، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج2، ص264.

الأول. سمّاها ابن خلدون بالعلوم العقليّة؛ فقال: "وأمّا العلوم العقليّة التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصّة بملّة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلّهم، ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنسانيّ منذ كان عمران الخليقة"[1]؛ غير أنّ العلوم الطبيعيّة جزء من العلوم العقليّة، لكن في الإسلام تصبح ضرباً من العبادة إن خلصت النية بالتقرّب إلى الله تعالى، فتكون تلك العلوم لعمارة الأرض لتحقيق الغاية النهائيّة من الوجود كلّه بمن فيه. وهذا يكون بتوجيه العلوم على عقيدة إسلاميّة تخوض في هذه العلوم مع الإيمان بأنّ العلاقة بين الطبيعة والإنسان علاقة تكامليّة، والكون مسخّر له، لا علاقة صراع وتصادم. والله هو الخالق، وهو السبب الأول، وهو المسير، والكون مكوّن على سننه التي تتجلّى كلّما تطوّر العلم وتقدّم، وكلّ إنجاز للعلم يكون آية عنه وحجّة له تؤكّد فضل الله عليه، لا أن يعلن العصيان الكون والتمرّد الأخلاقيّ، ويصوّر المركزيّة الإنسانيّة مبدأ الوجود، ويلغي عالم الغيب، ويكفر بمبدع الكون وما له، ويترفّع عن شرعه.

فالبحث في علوم الدنيا هو أساس العمارة وقيام الحضارة والسير في الأرض، فكلّ أمر في القرآن بالنظر في النبات أو الأنفس أو السماء إنما ينسحب ضمناً على هذه العلوم، بل التمكين في الأرض لا يكون إلا بقوّة في العدد والعدّة، وهذا لا يكون إلا عن قوّة اقتصاديّة ماليّة وصناعيّة، وقوّة حضاريّة وعلميّة، فالاستجابة لله في الأخذ بهذه العلوم لمن فتح له الباب فيها هو تعبديّ. والآيات في هذا متعددة منها ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر/27-28]. فالأمر بالنظر هنا إنما هو نظر تبصّر وتقليب فكر لا تقليب بصر، وصيغة "ألم تر" هي للتعجّب. فالاستفهام هنا يتضمّن كون ما يليه من الكلام يحوي أموراً تقتضي التأمل فيها

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدّمة ابن خلدون**، بيروت: دار الرائد العربيّ، ط5، 1982م، ص462.

والتعجّب من قدرة خالقها والتدبُّر في صنعها، وذلك كلّه لتحصل الخشية بعد إدراك تلك العجائب.

فالله تعالى ذكر في الآية خلقه للأشياء المتضادّة ذات الأصل الواحد، وفيها من التفاوت والفرق ما هو مشاهد معروف؛ ليدلّ العباد على كمال قدرته وبديع حكمته، فتفاوتها دليل عقليّ على مشيئة الله تعالى التي خصّت كلّ واحد منها بلون ووصف ودليل على سعة علم الله، وهذا ينشأ عنه علم يزداد بقدر زيادة التأمل، مع نيّة فهم قدرة الله تعالى، فكلّ من كان بالله أعلم كان أكثر خشية له والتزاماً لأوامره. فالاستدلال بتلك المتضادّات يتسع فهمه كلّما فهم سبب التضادّ والتنوّع والتفرّق عن المبدأ. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح/ 13-14]؛ أفلا يحقّ لكلّ مسلم متدبّر للقرآن أن يخرج بمثل هذه المعاني، ويتتبعها ليفهم معناها، وهي في أنظار الناس نوع من العلوم الطبية[1]. كما نلمس الإشارة إلى العلوم الكونيّة في كثرة ذكر الأجرام السماويّة والسماء والأرض بل وتسمية السُوَر.

ومسؤوليّة المسلمين في نشر الدعوة والقيام بالحقّ وقيام دين الله لن يكون بمثاليّة خياليّة، بل ذلك كلّه يستشعر منه الأمر بالقيام الحضاريّ في جوانبه جميعها، فانحطاط المسلمين دنيويّاً هو فتنة للكفار، ودليل على عدم كرامتهم عند ربهم بزعم المخالف لهم؛ لذا كان دعاؤهم ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الممتحنة/ 5] قال السعديّ: "أي لا تسلّطهم علينا بذنوبنا... فإنهم إن رأوا الغلبة لهم ظنّوا أنهم على الحقّ وأنّا على الباطل، فازدادوا كفراً وطغياناً"[2]. ويستشعر ذلك من قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص/ 77]، فأمر بالتقوى وما يصلح النفس لآخرتها، ولا يكون ذلك إلا بالعلم، وأرشد إلى الدنيا على أن تكون للصلاح والخير، والأخذ منها لا يكون إلا بالعلم. فتعقّد أمور الحياة

(1) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص111.
(2) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص819.

وتطوّر وسائلها يقتضي التخطيط العلميّ المسبق، والبحث في جوانب الأرض لتسخيرها، والإفادة منها، وتيسير العيش فيها لراحة الناس، وهذا السير في مناكب الأرض والاسترزاق منها يكون أكثر انضباطاً بالعلم لتحديد الوسائل وضبط الأهداف.

والأخذ من تلك العلوم الكونيّة يجب أن يكون للاستخلاف على منهج ربانيّ، وعمران الأرض مع توحيد الله تعالى، وإلا نُشر الفساد وهو الشرك وما دونه ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود/61]؛ قال ابن كثير: "واستعمركم فيها"؛ أي جعلكم عمّاراً تعمرونها وتستغلّونها[1].

ت - العلوم الإنسانيّة:

يقسّمونها إلى فروع عدّة، منها: "علم الاجتماع وعلم النفس وعلم السياسة والتاريخ والاقتصاد،"[2] وغيرها، وهذه العلوم لم تكن مستقلّة ذات تصانيف مفردة في صدر الإسلام؛ غير أنّ الدعوة إلى محتواها كان مبثوثاً في القرآن، وأخذ العلماء منه منابع لفهم الأنفس، والتراكيب الاجتماعيّة، ودراسة التاريخ المسمّى في القرآن الكريم (القصص)، وتربية الأطفال، والقيام على الأسرة، والعلاقة بين الجيران وبين الراعي والرعية وبين الدول والممالك، والعهود والاتفاقيّات، والبيوع والصفقات التجاريّة، والمعاملات الماليّة.

فالقرآن الكريم "قد أعطى إجابات قاطعة عن أصل الإنسان، وعن الغاية من وجوده، وعن تكوينه وخصائصه وحريته ومسؤوليّته، وعن عمله ومصيره، وعن علاقته حسب وضعه في البنية الاجتماعيّة، وعن تأثيره وتأثره بالأشياء

---

(1) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج2، ص555.

(2) الفاروقيّ، إسماعيل راجي، ونصيف، عبد الله عمر. **العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة من وجهة النظر الإسلاميّة**، ترجمة: عبد الحميد محمّد الخريبيّ، جدّة: دار عكاظ، 1984م، ص23.

والأحياء، وعن سلطانه على الأشياء والأحياء، وعن حدود هذا السلطان، وكلّ هذه الموضوعات التي أصبحت اليوم في الغرب مجموعة من العلوم المتخصّصة في النفس والاجتماع"[1]. ولن يُرهَق نظر بالبحث في آيات القرآن عن حديث عن النفس الإنسانيّة وعن تكوينها وأحوالها وغاياتها وطرائق تهذيبها وتزكيتها ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس/ 7-10]، كما استفاض الحديث عن القلب وتقلّباته وعمليّاته المعنويّة والفكريّة وأثرها في سلوك الفرد. وقصّ القرآن عن الأمم السالفة، وأحوالها، وعمرانها، وأسباب قيامها، ونتائج عصيانها. من ذلك مملكة سبأ ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ ۖ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ ۖ كُلُوا۟ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥ ۚ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ فَأَعْرَضُوا۟ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ ٱلْعَرِمِ وَبَدَّلْنَٰهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَىْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ [سبأ/ 15-16].

وإذا كانت العلوم الإنسانيّة في غالبها الآن ذات صبغة غربيّة؛ فإنّ ذلك لتطوّرها على يدي علماء في بيئات علمانيّة كعلوم مستقلة ذات مناهج خاصّة، فذلك كان مصدر خطر حين نقلت من غير تمحيص ولا تمييز لأسباب عدّة، منها ولع المغلوب بما لدى الغالب، والانبهار لدرجة اعتقاد العصمة بما لدى الآخر، وضعف العلوم بالمجتمعات الإسلاميّة، فلم يكن لديها ما يواجه الوافدات، ولم تُطوّر البديل المقاوم المنتج لما يماثل من تطوّر وازدهار في الغرب، كما أنّ العلماء كانوا قلّة، والموجة الغربيّة كانت أعتى منهم، ولا طاقة لهم بجالوت وجنوده.

فالعلوم الإنسانيّة قائمة على دراسة موضوع هو "إنسان ما" في "بيئة ما"؛ لذا كان ما يصلح في مجتمع لا يُرجى لغيره دائماً، فمن المعلوم "أنّ التطور الإلحاديّ لأصل الإنسان - والذي قال به التطوريّون- قد أصبح اليوم هو أساس العلوم الإنسانيّة وغير الإنسانيّة جميعها، ومن ثمّ أساس علم النفس بمدارسه جميعها، سواء التحليليّة منها أم السلوكيّة أم الجشطلتيّة. وهذا كان له

(1) خليل، محمّد رشاد. **علم النفس الإسلاميّ العاميّ والتربويّ**، الكويت: دار القلم، 1407، ص56.

أبلغ الأثر في قيام الحياة في الغرب على أسس ماديّة نفعيّة محسوسة لا تؤمن بالغيب، ولا تجعل له في رصيدها حساباً، بل إنها لتصف كلّ معرفة لا تخضع للقياس والتجريب -كالمعرفة الغيبية- بأنها معرفة ساذجة، وأنّ من يؤمن بها ما هو إلا موتور متخلّف،"[1] وعليه "فنحن في غاية الغنى عن تلك الأبحاث الإنسانيّة التي كان موضوعها الإنسان الغربيّ بضلاله وانحرافه، وليس من العدل أن تقدّم تلك الأبحاث لأمتنا على أنها نماذج للعلوم الإنسانيّة، إلا إذا كنّا نعرضها بوصفها نموذجاً للعبث الذي يسمّى علماً، وللضياع الذي يسمّى حضارة، وللفساد الذي يسمّى تقدّماً"[2]. وهذه للمسلمين فيها نصيب وفير بنظرتهم الشموليّة للمعارف، فتصادم الأطروحات ندر بين التخصّصات؛ لأنّ عبقريّة بناء المذاهب كانت متأصّلة فيهم، حتى ندر التناقض داخل أيّ نسق فقهيّ أو عقديّ، بل جميع أهل كلّ فنّ يستمدّون من غيرهم، من فنونهم، من غير حدوث تصادم بين أصولهم وما استفادوا من الفنّ الآخر، ويبنون على دراساتهم، ومن باب التمثيل لا الحصر؛ مذهب الظاهرية عند ابن حزم رفض القياس الأصوليّ بل المذهب كلّه قائم على هذا، تأليفاً وتنظيراً؛ غير أنّ ابن حزم قبل القياس الأرسطيّ وشرحه ودافع عنه، بل قرّبه إلى العامّة، وزاد عليه وأبدع، فهل ابن حزم متناقض؟ علماً أنّ هذا لو صحّ فهو يخرق المذهب بكامله، بل النسق ينهار فلا يُعدّ مذهباً. حال التحقيق، مذهب ابن حزم يتقارب مع القياس الأرسطيّ، خلاف القياس الأصوليّ... وهذه نبذة فقط، وإن رمت شرحاً أطول، فليس هذا من مباحثنا.

كُتب في جوانب العلوم الإنسانيّة على اختلاف فروعها كثير من المبثوث في كتب عدّة، قد أفرد لبعضها مؤلفات، كما صنّف ابن أبي الدنيا، والخطيب البغداديّ، والزرنوجيّ، والآجريّ، وأبو حامد الغزاليّ، وابن تيمية، وابن القيّم، وابن قدامة، وابن جماعة، وابن خلدون، وغيرهم كثير، واتّسمت أطروحاتهم بالأصالة والعمق والمنهجيّة العلميّة، مثال ذلك سفران عظيمان

(1) المرجع السابق، ص41.

(2) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص127.

لابن أبي الدنيا[1] موسومان بكتاب "العيال"، وكتاب "علم التاريخ"، وفي علم الاجتماع رائعة ابن خلدون "ديوان المبتدأ"، و"المقدّمة" التي ذكر فيها عن علم التاريخ: "اعلم أنّ علم التأريخ فنّ غزير المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين، من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعدّدة، ومعارف متنوّعة، وحسن نظر وتثبّت يفيضان بصاحبهما إلى الحقّ، وينكبان به عن المزلات والمغالط؛ لأنّ الأخبار إذ اعتمد فيها على مجرّد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة، وطبيعة العمران، والأحوال في الاجتماع الإنسانيّ، وليقيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فلربما يأمن فيها من العثور، ومزلّة القدم، والحيد عن جادة الصدق"[2].

خاتمة:

مدلول العلم في القرآن الكريم ورد بالتصريح في مواضع كثيرة، وسمّى الله تعالى نفسه بالعالم والعليم والعلَّام، وعلم الله تعالى قديم وليس بضروريّ ولا مكتسب.

والعلم أوضح من أن يعرف؛ من حيث شعور الإنسان بنفسه أنه يعلم. وحدّه معرفة المعلوم على ما هو به. والتعليم يكون بمعنى التفهيم وحصول العلم للمتعلم بتكرير أو تكثير، أو تنبيه النفس لتصوّر المعاني، ويكون بمعنى إلقاء أسباب العلم.

ومراتب العلم هي: مرتبة تكليم الله عزّ وجل لعبده يقظة بلا وساطة، بل منه إليه، ومرتبة الوحي المختصّ بالأنبياء، ومرتبة إرسال الرسول الملكيّ إلى

---

(1) هو عبدالله بن محمّد بن عبيد بن سفيان بن قيس القرشيّ، مولاهم البغداديّ، صاحب التصانيف السائرة، ولد سنة 208 هـ، كان بارعاً في فنون عدّة. انظر:
- الذهبيّ، **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، ج13، ص397-399.

(2) ابن خلدون، **مقدّمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص16.

الرسول البشريّ، ومرتبة التحديث، ومرتبة الإفهام، ومرتبة البيان العام، ومرتبة البيان الخاصّ، ومرتبة الإسماع، ومرتبة الإلهام، ومرتبة الرؤيا الصادقة.

وكانت النظرة الشاملة للعلم في القرآن الكريم بوصفه يعمّ مطالب الدنيا والآخرة معاً، وجميع القضايا الإنسانيّة، وعلى رأسها الوجود نشأةً وتطوّراً ونهاية. وقضايا العقائد، وعلى رأسها التوحيد، وهو رأس أولويّات مسائل الوجود. وقضايا الكون من سماء ونجوم وكواكب. وقضايا الأرض من آفاق وأنفس لتحقيق الإعمار.

وتتّضح شموليّة العلم جليّاً في سورة العلق، لأن الأمر صدر للناس جميعاً مؤمنهم وكافرهم، بارّهم وفاجرهم، وقصد إرادة العموم، عموم القراءة والقارئ.

هنا يكون لمعنى المقروء مفهوم يشمل كلّ المعارف الناتجة عن القراءة، دنيويّة كانت أم دينيّة؛ غير أنّ القراءة ليست منطلقة العنان بلا ضوابط، إنما هي محدّدة المنهج.

الفصل الثالث

المقارنة بين المعرفة والعلم

مقدمة:

يتطلّب الوقوف على دلالات العلم والمعرفة بغية تحديد مفهومهما، الخوض في مباحث العلماء الفكريّة متعدّدة الألوان والاتجاهات اللغويّة والعقديّة؛ لأنهم يتصرّفون بالألفاظ ويطوعون معانيها لأفكارهم، وينقلون دلالتها إلى عرفهم؛ لذا كان الرجوع إلى الأصل اللغويّ مهمّ لفهم الدَّلالة وتحديد الحقل الدلاليّ لضبط المصطلحين.

ويتضمن هذا الفصل الكلام أولاً عن الفروق اللغويّة والاصطلاحيّة، وتحديد الفروق بين العلم والمعرفة يكون بالبحث في الدلالات المعجميّة والاستعماليّة، وتحليل مادّة كلّ منها، ومتابعة الأصول باستقراء المادّة في المعاجم اللغويّة والاصطلاحيّة.

ويبحث هنا عن: الفروق اللغويّة، والفروق الاصطلاحيّة.

وثانياً: نبحث في المصطلحات المرادفة للعلم والمعرفة في القرآن الكريم.

فالعلم أخذ مفهوماً جامعاً لمعانٍ كثيرة؛ لوجود علاقة بين عالم ومعلوم، وبين ذات وموضوع، فهو من جهة ذاتيّ، ومن جهة أخرى موضوعيّ؛ أي له موضوع متحقّق في الخارج. ثمّ العلم أو المعرفة درجات تبدأ من الحسّ إلى التجريد العقليّ، ثمّ الحفظ والتذكّر، ثمّ التفكُّر والتدبُّر.

وللعلم درجات من حيث الشكّ والظنّ واليقين، وفيه حركة للفكر في

المعقولات، كما أنّ فيه انقداح فكر وخاطر، وسرعة بديهة وذكاء، وقد يكون العلم علماً مجرّداً سطحيّاً، وقد يكون علماً مستغرقاً عميقاً أو فقهاً.

لذلك كلّه نجد أنّ للعلم أو المعرفة مرادفات كثيرة، وكان لكلّ مرادف علاقة بالعلم الشامل من جهة ما، واختصاص من جهة أخرى. وهنا نحاول إجلاء أهمّ ما وافق العلم والمعرفة ورادفه في القرآن، وإن كان لكلّ لفظ شيء من زيادة معنى.

أولاً: الفروق اللغويّة والاصطلاحيّة

تحديد الفروق بين العلم والمعرفة يكون بالبحث في الدلالات المعجميّة والاستعماليّة، وتحليل مادّة كلّ منها، ومتابعة الأصول باستقراء المادّة في المعاجم اللغويّة والاصطلاحيّة.

1 - الفروق اللغويّة

نتيجة للتداخل بين مصطلحيّ العلم والمعرفة فلا مندوحة من تتبّع المصطلحين لضبط الفروق بينهما، ولأنّ لكلّ مصطلح علاقة بأصله اللغويّ كان لزاماً علينا الرجوع إلى المعاجم. فكلمة علم قالوا عنها: "سمّي العلْمُ علماً من العلامة؛ وهي الدَّلالة والإشارة، ومنه مَعَالم الأرض والثوب. والمَعلَمُ: الأثر يستدلّ به على الطريق، والعلم من المصادر التي تجمع"[1].

وقال الزمخشريّ: "ما علمت بخبرك: ما شعرت به"[2]. فيكون بمعنى الشعور، والعلم نقيض الجهل[3]، وقال عنه الفيروز آبادي: هو حقّ المعرفة[4].

---

(1) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص16.
(2) الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ص653.
(3) ابن فارس، **مجمل اللّغة**، مرجع سابق، ج3، ص624.
(4) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1140. انظر أيضاً:
- الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص88.

أمّا المعرفة فهي من العرف ضدّ النكر، والعرفان خلاف الجهل[1]. وتَعَرَّفْتُ ما عند فلان، مصدره التعَرُّف: تَطَلُّب الشيء. وعرّفه الأمر: أعلمه إياه، وعَرَّفه به، وسَمه. وجاء من المصدر "مَعْرِفة" على غير القياس؛ لفعله الذي هو على وزن "يَفْعِل"؛ إذ إنّ أكثره يأتي على وزن "مَفْعَل"[2]. وعند ابن فارس: المعرفة والعرفان من العلم بالشيء يدلُّ على سكون إليه؛ لأنَّ من أنكر شيئاً توحَّش منه ونبا عنه[3]. كما وردت بمعنى المجازاة، قال الزمخشريّ: لأعرفنّ لك ما صنعت؛ أي لأجازيك به[4].

وفي مادّة عرف حروف "رفع"، ومن ثمّ كان هذا المعنى مناسباً؛ حيث وردت كلمة "المعرفة" لتدلّ على ما هو: " عالٍ، ومكرّم، وطيّب"؛ إذ يقال للقوم إذا تلثّموا، غطّوا معارفهم، وتقول: بنو فلان غرُ المعارف، وتقول: ما أطيب عَرْفَه، وهو الأنف وما والاه، وتطلق "معرفة" على أعراف الخيل؛ أي على الشعر الذي يعلو رقاب الخيل. وقلّة عرفاء: مرتفعة، واعرورف البحر: ارتفعت أمواجه[5].

فالمعرفة حاصلة بعد عدم، وذلك العدم هو إمّا لجهل أصليّ بالشيء أو لنسيان بعد معرفة، فكان عدماً بين معرفتين، فكأنّ الشيء كان مختفياً عن الذهن، ثمّ تجلّى أمامه بارتفاعه وعلوّه عن غيره من المدركات في تلك اللحظة، فصار مُمَيّزاً وبيّناً وواضحاً في الذهن بعد خفائه عنه لجهل أو نسيان، فهو علا في صفحة الذهن بعد تستّره وخفائه؛ إذ المعرفه عِلمٌ بعَيْن الشيء مُفَصَّلاً عمّا سواه؛ أي يعلو في الإدراك ويُميز عمّا يكتنفه من متشابهات، فيتميّز المعلوم من غيره.

---

(1) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج4، ص1400-1401.
(2) ابن القطاع، أبو القاسم عليّ بن جعفر السعدي. **الأفعال**، بيروت: عالم الكتب، 1983م، ج1، ص12.
(3) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج4، ص281.
(4) الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ص624.
(5) المرجع السابق، ص624.

وسرّ المسألة: أنّ المعرفة لتمييز ما اختلط فيه المعروف بغيره فاشتبه، فالمعرفة تمييز.

والمعرفة فعلها يقع على مفعول واحد، فتقول: عرفت الدار، وعرفت زيداً. قال تعالى: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ﴾ [يوسف/ 58]، أمّا فعل العلم فيقتضي مفعولين، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ [الممتحنة/ 10].

نلاحظ قرباً بين معنى العلم ومعنى المعرفة، ذلك أنّ كلاً منها يُعدّ علامة أو دلالة على شيء، وإن كانت المعرفة تدلّ على ما ارتفع من الشيء، والمعرفة بمعنى المجازاة إنما تتضمّن العلم بحال المجازى وقدره، وفي المعرفة علم بسبب المجازاة، وفيها علم وعمل. وفيها ارتفاع لقدر المعروف على العارف، ومن ثمّ كانت معرفة الله تعالى: العلم اليقينيّ به، وعمل ما يتناسب مع قدره سبحانه، والمعرفة تشمل في معانيها الاعتراف والإقرار، وهما علم وأدلة[1].

2 - الفروق الاصطلاحيّة

المعرفة عند بعضهم أخصّ من العلم؛ لأنها عِلمٌ بعَيْن الشيء مُفَصَّلا عما سواه، وكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة، وذلك أن لفظ المعرفة يُفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك[2].

والمعرفة تقال فيما يُتَوصل إليه بتفكر وتدبر، وتستعمل فيما تدرك آثاره، ولا يدرك ذاته، تقول: عرفت الله، وعرفت الدار، والعلم يستعمل فيما يدرك ذاته[3]. وحال الإبهام تقول عرفت زيداً؛ بعد أن لم تكن، ولا تقول علمت زيداً.

وقيل العلم يكون بالاكتساب فخصَّ به الإنسان، والمعرفة بالجبلة؛ فهي إدراك جزئيّ يحصل بوساطة؛ لذلك يقال: عرفت الله، ولا يقال علمت الله،

---

(1) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص34.
(2) العسكريّ، **الفروق اللغويّة**، مرجع سابق، ص62-63.
(3) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص11.

فالعلم لما يدرك ذاته مع الإحاطة به[1].

وقيل العلم أخصّ من المعرفة لأنها قبله؛ إذ تكون مع كلّ علم معرفة، وليس مع كلّ معرفة علم. إلى جانب تضمّنها للخبرة العمليّة. فالمعرفة هي ثمرة التقابل والاتصال بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وتتميّز من باقي معطيات الشعور؛ من حيث إنّها تقوم في آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين.

فالمعرفة تقال على استثبات المحصول المُدْرَك، خصوصاً إذا تكرّر إدراكه، فإنّ المُدْرِك إذا أدرك شيئاً فحفظ له محصولاً في نفسه، ثمّ أدركه ثانياً، وأدرك مع إدراكه له أنه ذلك المُدْرَك الأول، قيل لذلك الإدراك الثاني بهذا الشرط (معرِفة). والمعرفة عند جمهور الناس أصلها قد يقع ضروريّاً فطريّاً، وقد يحتاج إلى النظر والاستدلال.

وقال بعضهم إنّ المعرفة نتيجة العقل: "العقل غريزة، والمعرفة عنه تكون"[2].

وبعضهم يرى أنّ المعرفة لا تكون إلا مكتسبة، فلا يجوز أن تقع بالضرورة لارتفاع الكلفة[3]. والعلم يقال لإدراك الكليّ أو المركّب، والمعرفة تقال لإدراك الجزئيّ أو البسيط.

فمتعلّق العلم في اصطلاح المنطق هو المركّب المتعدّد، كذلك عند أهل اللغة هو المفعولان. ومتعلّق المعرفة هو البسيط الواحد، كذلك عند أهل اللغة وهو المفعول الواحد، وإن اختلف وجه التعدّد والوحدة بينهم حسب اللفظ والمعنى[4].

---

(1) ابن القطاع، **الأفعال**، مرجع سابق، ج2، ص323.

(2) المحاسبيّ، الحارث. **المسائل في أعمال القلوب والجوارح**، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، باتنة: دار الشهاب، 1987م، ص239.

(3) ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموعة الرسائل الكبرى**، تحقيق: محمّد رشاد سالم، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط2، 1992م، ج1، ص14.

(4) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص612.

والمعرفة تنصرف إلى ذات المسمّى، أمّا العلم فينصرف إلى أحواله من فضل ونقص؛ لذا جاء الأمر في القرآن بالعلم من غير المعرفة[1]، وميّز بينهما. كما أنّ العلم يقابله في الضدّ الجهل والهوى، أمّا المعرفة فهي ضدّ الإنكار والجحود.

ورد كلا اللفظين في القرآن الكريم، فلفظ المعرفة كقوله تعالى: ﴿مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة/ 86]، وفي ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة/ 146]، أمّا لفظ "العلم" فهو أوسع إطلاقاً، كقوله: "فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ [محمّد/ 19]، وفي قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران/ 18]، وقوله: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه/ 115]، وغيرها كثير.

اختار الله سبحانه لنفسه اسم "العلم" وما تصرّف منه: فوصف نفسه بأنه "عالم"، و"عليم وعلام ويعلم"، وأخبر أنّ له علماً من غير لفظ "المعرفة" في القرآن كلّه. ومعلوم أنّ الاسم الذي اختاره الله لنفسه هو الأكمل المشارك له في معناه. وجاء لفظ "المعرفة" في القرآن في مؤمني أهل الكتاب خاصّة كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾، إلى ﴿مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة/ 85]. وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة/ 146].

فالفرق بين إضافة العلم إلى الله تعالى وعدم إضافة المعرفة لا يرجع إلى الإفراد والتركيب في متعلّق العلم، وإنما يرجع إلى المعرفة نفسها ومعناها، فإنها في مجاري استعمالها إنما تستعمل فيما سبق تصوّره من نسيان أو ذهول

---

(1) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص49.
قال ابن القيّم: وهذه الطائفة [الصوفيّة] ترجع المعرفة على العلم، وكثير منهم لا يرفع بالعلم رأساً، ويعدُّه قاطعاً وحجاباً من غير المعرفة. **وأهل الاستقامة منهم أشدّ الناس وصيّة للمريدين بالعلم**، وعندهم لا يكون وليّ الله كامل الولاية من غير أولي العلم أبداً. انظر:
- ابن قيّم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، مرجع سابق، ج3، ص350.

أو عزوب عن القلب. فإذا تُصور وحصل في الذهن، قيل: عرفه، أو وصف له صفته ولم يره[1]، فإذا رآه بتلك الصفة وتعيّنت فيه، قيل: عرفه. ألا ترى أنك إذا غاب عنك وجه الرجل، ثمّ رأيته بعد زمان فتبيّنت أنه هو، قلت: عرفته؟ وكذلك عرفت اللفظ، وعرفت الديار، وعرفت الطريق[2].

سرّ المسألة: أنّ المعرفة لتمييز ما اختلط فيه المعروف بغيره فاشتبه، فالمعرفة تمييز، ومن هذا قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْۖ﴾ [البقرة/ 146]؛ فقد كان عندهم من صفته عليه الصلاة والسلام قبل أن يروه ما طابق شخصه حين رؤيته. وجاء كما يعرفون أبناءهم من باب ازدواج الكلام، وتشبيه أحد اليقينين بالآخر. قال ابن القيم[3]: وأما ما زعموا من قولهم إن علمت قد يكون بمعنى عرفت، واستشهادهم بنحو قوله تعالى ﴿لَا تَعْلَمُهُمْۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْۚ﴾ [التوبة/ 101]، وقوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْۚ﴾ [الأنفال/ 60]، فالذي دعاهم إلى ذلك أنهم رأوا "علمت" قد تعدّت إلى مفعول واحد، وهذا هو حقيقة العرفان، فاستشهاد ظاهر على أنه قد قال بعض الناس: إذا تعدّى فعل العلم في هذه الآيات وأمثالها إلى مفعول واحد فهذا لا يخرجها عن كونها علماً على الحقيقة، فإنها لا تتعدّى إلى مفعول واحد على تعدّي "عرفت"، ولكن على جهة الحذف والاختصار، فقوله: ﴿لَا تَعْلَمُهُمْۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْۚ﴾؛ لا تنفي عنه معرفة أعيانهم وأسمائهم، وإنما تنفي عنه العلم بعدوانهم ونفاقهم، وما تقدّم من الكلام يدلُّك على ذلك، وكذلك قوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْۚ﴾ [الأنفال/ 60]. فربما كانوا يعرفونهم ولا يعلمونهم أعداءً لهم، فيتعلّق العلم بالصفة المضافة إلى الموصوف لا بعينه

---

(1) قال بعض أهل التحقيق: يجوز إسناد العلم بمعنى المعرفة إليه تعالى وإن لم يجز إسناد المعرفة؛ لأنّ منع إسنادها نشأ عن لفظ المعرفة من غير معناها؛ إذ لفظ المعرفة شاع في الإدراك بعد النسيان أو بعد الجهل. انظر:
- الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص612.

(2) القاضي، أبو عبد الرحمن عليّ بن إسماعيل. **الفروق الشرعيّة واللغويّة عند ابن القيّم الجوزيّة**، الرياض: دار ابن القيم، ط1، 1923م، ص70.

(3) ابن قيم الجوزيّة، **بدائع الفوائد**، مرجع سابق، ج1، ص301.

وذاته. ومثل ذلك من يقول إنّ "سأل" يتعدّى إلى غير العقلاء: سألت الحائط، والدار، يحتجّ بالآية ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف/ 82]. وذاك جهل بالمجاز والحذف، وليس ما قاله هؤلاء بقويّ فإنّ الله سبحانه نفى عن رسوله معرفة أعيان أولئك المنافقين، وهذا صريح اللفظ. ومجيء نفي معرفة نفاقهم من جهة اللزوم، فهو ﷺ كان يعلم وجود النفاق في أشخاص منافقين معينين، وهو موجود في غيرهم ولا يعرف أعيانهم. وليس المراد أنّ أشخاصهم كانت معلومة له معروفة عنده؛ وقد انطووا على النفاق؛ وهو لا يعلم ذلك فيهم، فاللفظ لم يدل على ذلك بوجه. وعلى هذا ينبغي حمله على معرفة أشخاصهم لا على معرفة نفاقهم".

نخلص إلى ترتيب ما سبق في نقاط عن الفروق بين العلم والمعرفة:

أ - "المعرفة" تتعلّق بذات الشيء؛ أي مسمّاه، و"العلم" يتعلّق بأحواله وصفاته. فتقول: عرفت أباك، وعلمته صالحاً عالماً. ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم من غير المعرفة، كقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمّد/ 19]. فالمعرفة: حضور صورة الشيء ومثاله العلميّ في النفس، والعلم: حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه. فالمعرفة تشبه التصوّر، والعلم يشبه التصديق.

ب - "المعرفة" في الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه، فإذا قيل عرفه. أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها قيل عرفه، قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّنَ ٱلنَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾ [يونس/ 45]، وقال تعالى: ﴿وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُواْ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ [يوسف/ 58]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [الأنعام/ 20]؛ لأنّ صفاته كانت معلومة عندهم لما رأوه عرفوه بتلك الصفات. فالمعرفة تشبه التذكّر للشيء، وهو حضور ما كان غائباً عن الذكر، ولهذا كان ضدّ المعرفة الإنكار، وضدّ العلم الجهل.

ت - "المعرفة" تفيد تمييز المعروف عن غيره، و"العلم" يفيد تمييز ما

يوصف به عن غير، وهذا الفرق غير الأول، فإنّ ذلك يرجع إلى إدراك الذات، وهذا يرجع إلى تخليص الذات من غيرها بتخليص صفاتها من صفات غيرها.

ث - أنّك إذا قلت: علمت زيداً، لم يفد المخاطب شيئاً؛ لأنّه ينتظر أن تخبره على أيّ حال علمته؛ فإذا قلت: كريماً أو شجاعاً، حصلت له الفائدة، وإذا قلت: عرفت زيداً، استفاد المخاطب أنك أثبته وميّزته عن غيره، ولم يبق منتظراً لشيء آخر، وهذا الفرق في التحقيق إيضاح للفرق الذي قبله.

ج - "المعرفة" علم بعين الشيء مفصّلاً عمّا سواه، بخلاف "العلم" فإنه قد يتعلّق بالشيء مجملاً. وهذا يشبه فرق "صاحب المنازل"؛ فالمعرفة إحاطة بعين الشيء كما هو، وعلى هذا الحدّ لا يتصوّر أن يُعرف الله البتة، ويستحيل عليه هذا الباب بالكليّة، فإنّ الله سبحانه لا يُحاط به علماً ولا معرفة ولا رؤية، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه/ 110]، بل حقيقة هذا الحدّ انتفاء تعلّق المعرفة بأكبر المخلوقات وأظهرها وهي الشمس والقمر، بل لا يصحّ أن يعرف أحد نفسه وذاته البته. وهذا على مذهب.

ح - أكثر استعمالات المعرفة في القرآن كان في مقام الذم، كالجحود والإنكار والنفاق، وهذه المواقف لم تكن لما وصف أنه علم، بل لم يأمر الله تعالى نبيّه بالدعاء له بالزيادة في شيء إلا في العلم ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه/ 114].

خ - المعلومات المتراكمة بالحافظة في أصلها تسمّى معارف ومعرفة، سواء كانت خبرة تجريبيّة أم فكريّة؛ فإذا رتّبت ونظّمت وكانت على قواعد ونسق كانت علماً، مثال ذلك العرب تتكلّم الفصحى أصالة، لكن لا يسمّى أحد منهم نحويّاً، حتى يدرك قوانين النحو وينظمها، ويعلم علّة تغيّر أواخر الكلم، ومثل ذلك البنَّاء والمهندس، فالمعرفة إدراك الفعل، والعلم إدراك علّة الفعل.

خلاصة ذلك تبيّن أنّ مسألة الوقوف على دلالات لفظيّ العلم والمعرفة بغية تحديد مفهومهما تتطلّب الخوض في مباحث العلماء الفكريّة متعدّدة الألوان والاتجاهات، فهم يتصرّفون بالألفاظ، ويطوّعون معانيها لأفكارهم، وينقلون دلالتها عن العرف إلى الاصطلاح بلغة قد تصل إلى درجة الغموض في الابتعاد عن مدلولها الأصليّ؛ خدمة لاتجاهاتهم ومذاهبهم، بدليل كثرة المنازعات والمجادلات الفكريّة في وضع بعض هذه الألفاظ في حدود اصطلاحات معلومة؛ ولذا سعينا بالبحث قدر المستطاع في المعاني بالقرآن الكريم وجعله معياراً لها، ومع ذلك فجهود العلماء بتنوع مشاربهم واختلاف توجّهاتهم إنما كانت تعكس صورة للتقدّم الفكريّ والحضاريّ، حتى إنك لتجد نُكتاً ولطائف بديعة تخلب اللبّ وتحيّر الذهن لقوّة نظرهم وسعة علمهم ودقّة فهومهم.

ثانياً: المصطلحات المرادفة للعلم والمعرفة في القرآن الكريم

أخذ العلم مفهوماً جامعاً لمعانٍ كثيرة؛ لأنّ العلم أو المعرفة علاقة بين عالم ومعلوم، وبين ذات عارفة، وموضوع معروف، فهو من جهة ذاتيّ، ومن جهة أخرى موضوعيّ؛ أي له موضوع متحقّق في الخارج، ثمّ العلم أو المعرفة درجات تبدأ من الحسّ إلى التجريد العقليّ، ثمّ الحفظ والتذكّر، ثمّ التفكُّر والتدبُّر. وللعلم درجات من حيث الشكّ والظنّ واليقين، وفيه حركة للفكر في المعقولات، كما أنّ فيه انقداح فكر وخاطر، وسرعة بديهة وذكاء، وقد يكون العلم علماً مجرّداً سطحيّاً، وقد يكون علماً مستغرقاً عميقاً أو فقهاً.

لذلك كلّه نجد أنّ للعلم أو المعرفة مرادفات كثيرة، وإن كان لكلّ لفظ مرادف له علاقة بالعلم الشامل من جهة ما، واختصاص من جهة أخرى، التي حاولنا تتبعها في الفصل السابق حيث تجاوز مائة لفظ، كما عرضنا في مراتب وصول العلم "العمليّات الإدراكيّة"، وكلّها درجات للعلم في النفس تصعد وتنزل. نحاول إجلاء أهمّ ما وافق العلم والمعرفة ورادفه في القرآن، وإن كان لكلّ لفظ شيء من زيادة معنى.

1 - الأَذْن: العِلم، الاسم من أذِن يأذَنُ، مصدره بمعنى الإعلام، وقد ورد

في القرآن بأكثر من صيغة دالاً على معنى الإعلام والإخبار. قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم/ 7]؛ أي علم ربك، وتَفَعَّل بمعنى فَعِل أو افعَل. فتأذَّن ربك مثل علم الله وشهد الله[1].

2 - البصير: العليم بالشيء الخبير به، في الآية ﴿إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا﴾ [طه/ 35] عالِماً بالأحوال، وفي قوله: ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا﴾ [طه/ 96]؛ أي علمت ما لم يعلموا.

3 - الحس: مأخوذ من إصابة الحاسّة، من الثلاثي حَسّ، والإحساس الوجود والمشاهدة فأحسَّ: علم ووجد ورأى، كما في آية ﴿يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْئَسُوا مِن رَّوْحِ اللَّهِ﴾ [يوسف/ 87]؛ أي: فتعرَّفُوا منهما وتطلَّبوا خبرهما، وهما تَفعُّل من الإحساس وهو المعرفة[2].

4 - الحكمة: هي العلم بالأمور العمليّة فقط، والعلم أعمّ منها. والحكمة من الله تعالى العلم بالأشياء وإيجادها على وجه الإتقان وغاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات.

5 - الخبر: العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر[3]. والخُبر -بالضمّ- العلم بالشيء مع بيانه ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [الكهف/ 68]؛ والخِبرة: المعرفة ببواطن الأمور.

6 - الدَّرك: والإدراك هو اللقاء والوصول، فالقوّة العاقلة إذا وصلت إلى ماهيّة المعقول وحصَّلتها كان ذلك إدراكاً من هذه الجهة[4]. كما أدرك يأتي بمعنى: بلغ أقصى الشيء في العلم[5]. ويدلّ على تمثّل حقيقة

---

(1) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج2، ص127.

(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج2، ص153.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص141.

(4) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج1، ص282.

(5) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص89.

الشيء وحده، من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، وهنا يسمّى تصوّراً، وإذا دلّ على تمثّل حقيقة الشيء مع الحكم عليه بأحدهما سمّي تصديقاً[1]. وهو بهذا المعنى مرادف للعلم، كما يتناول القوى المدركة جميعها، فيقال إدراك الحسّ، وإدراك الخيال، وإدراك الوهم، وإدراك العقل.

7 - الذكر: يراد به هيئة للنفس، بما يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ، إلا أنّ الحفظ يقال اعتباراً بإحرازه والذكر يقال باستحضاره، سواء بالتدبُّر أو بالنطق أو بالحديث على هيئة الحكاية، ويقال لحضور الشيء بالقلب أو القول ذكر، وكلّ واحد منهما ضربان؛ ذكر عن نسيان، وذكر عن غير نسيان، بل عن إدامة الحفظ[2]. ويسمّى العلم تذكّراً لقوّة الدلائل وظهورها، كأنّ العلم كان حاصلاً ولو بعد حين ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يس/ 69].

8 - الرأي: النظر بالعين والقلب، ورأى البصريّة تنصب مفعولاً واحداً، ورأى القلبيّة تنصب مفعولين. فرأى مشترك بين الإدراك والعلم، فما يذكر منسوب إلى الله تعالى من الدلائل فبمعنى العلم، وما كان غير ذلك فينصرف معناه إلى الإدراك للأمور التي تنظر بعين القلب.

9 - السؤال: استدعاء معرفة أو ما يؤدي إلى معرفة، غير أنّه من الله تعالى للتنبيه أو التعريف أو التبكيت. فلا يصحّ عليه تعالى طلب المعرفة[3].

10 -الشعور: علم الشيء عن علم حِسّ، ومشاعر الإنسان حواسّه. فتقول: شعرت كذا؛ أي: عَلِمْتُ علماً في الدقّة كإصابة الشَّعر. فهو يأتي بمعنى علم وفطن ودرى. قال الزمخشريّ: وما شعرت به: ما فطنت له وعلمته. وما يشعركم: ما يدريكم، وأشعرت أمر فلان: جعلته معلوماً

(1) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص9.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص177.
(3) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص162.

مشهوراً[1]، وقال رشيد رضا إنّه إدراك ما دقّ من حسيّ وعقليّ[2]. فهو إدراك بغير استثبات، وأوّل مراتب وصول العلوم إلى القوّة العاقلة، وعند علماء النفس هو: إدراك المرء لذاته أو لأحواله وأفعاله إدراكاً مباشراً، وهو أساس كلّ معرفة. وللشعور مراتب متفاوتة الوضوح[3].

جملة القول أنّ الشعور هو الظاهرة الأولى للحياة العقليّة، أو هو ما تتميّز به الظواهر الطبيعيّة، وله مظاهر عدّة، هي: الحضور الذهنيّ أو الإدراك المباشر، والأثر المركزيّ للتنبيه الحسيّ، والقدرة على الاختيار، وإدراك علاقة المدرك بالعالم الخارجيّ وقدرته على التأثير فيه.

11 -الظنّ: علم يحصل من مجرّد أمارة، ومتى قويت أدّت إلى العلم، ومتى ضعفت جدّاً لم يتجاوز حدّ التوهّم. قال المُبَرِّد: ليس من كلام العرب: أظنّ عند زيد مالاً، بمعنى أعلم لأنّ العلم المشاهدة لا يناسب الظنّ، وأصل الظنّ ما يجول في النفس من الخاطر الذي يغلب على القلب كأنه حديث النفس بالشيء، ويؤول جميع ما في القرآن من الظنّ بمعنى العلم على هذا.

والظنّ والشكّ والتجوّز نظائر، إلا أنّ الظنّ فيه قوّة على أحد الأمرين دون الآخر. وحَدُّه: ما قوِي عند الظانّ على ظنِّه، معَ تجويز أن يكون على خلافه، فبالتجويز ينفصل عن العلم، وبالقوّة ينفصل عن الشكّ[4].

وهذا خارج عن الدَّلالة المعجميّة؛ لأنّ غالب الظنّ يسمّى علماً، وقد ورد في القرآن بمعنى اليقين وبمعنى الشكّ والتهمة والحُسبان. قال الطبريّ عن

---

(1) الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ص494.

(2) رضا، محمّد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم؛ تفسير المنار**، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ج1، ص117.

(3) صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، مرجع سابق، ج1، ص703-704.

(4) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج3، ص545.

مجاهد: كلّ ظنّ في القرآن "إني ظننت" بمعنى إني علمت[1]؛ لأنّ الظنّ من المؤمن يقين، وما كان من ظنّ الآخرة فهو علم. وكلّ ذم له فهو بمعنى الإدراك المرجوح؛ غير أنّ وجه الفرق بين قولك: ظننت أنه كذا قاصداً اليقين، وعلمت أنه كذا، أنّ الظن يقين عن غير معاينة إنما هو بالخبر اليقين، أمّا علمت فتلزم المعاينة.

12 -العقل: ضدّ الجهل، وهو مجموعة علوم لأجلها يمتنع الحيّ عن كثير من المقبِّحات، ويفعل كثيراً من الواجبات. وسمّيت تلك العلوم عقلاً؛ لأنها تعقل وتمنع، وقيل لأنها تعقل العلوم المكتسبة. والفرق بين العقل والعلم هو أنّ العقل قد يكمُل لمن فقد بعض العلوم، ولا يكمل العِلم لمن فقد بعض عقله؛ لأنّه القوة المتهيّئة لقبول العلم[2].

والمراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتمّ للإنسان مع سلامة فطرته، فالبيان يُتِمّ العلم، والعلم مقدّمة للعقل ووسيلة إليه ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت/ 43].

13 -الفقه: هو العلم بالشيء والفهم له والفطنة، وقيل هو التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد. وهو أخصّ من العلم، فالفقه العلم بغرض المخاطِب من خطابه، تقول: فقهت كلامك؛ أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب[3].

ويلاحظ في الفقه أثر علميّ في النفوس، وأنه من جهة الخطاب، كما يلاحظ فيه كذلك أنه ليس مجرّد العلم، وإنما هو العلم المؤثّر في النفس الدافع للعمل، ولذلك سمّي علم الفروع فقهاً؛ لأنه علم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة العلميّة المكتسبة من الأدلّة التفصيليّة.

فالعلم والفقه وإن اجتمعا بمعنى واحد وهو الإدراك والعرفان، إلا أنّ المتبادر من العلم تيقّن المعلوم، والمتبادر من الفقه تأثير العلم في

---

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج29، ص60.
(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص85.
(3) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص147-148.

النفس الدافع للعمل، ولذلك وصف الله تعالى المنافقين بأنهم لا يفقهون ولا يعلمون؛ إذ قال سبحانه: ﴿رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ ٱلْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة/ 87]، ﴿رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ ٱلْخَوَالِفِ وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة/ 93][1].

14 -الفهم: هو سرعة الفطنة وتوقّدها، وسرعة انتقال النفس من الأمور الخارجيّة إلى غيرها؛ لأنه السبيل الوحيد إلى العلم والعرفان، وقيل هو تصوّر المعاني واستنباطها من الألفاظ، أو هيئة للنفس يتحقّق بها ما يكون حسناً، وما يكون غير ذلك بتصوّر الشيء من لفظ المخاطب.

15 -النظر: هو الإقبال على الشيء بالبصر، ومن ذلك النظر بالقلب لأنه إقبال على الشيء بالقلب، والانتظار: الإقبال على الشيء بالتوقّع له. وأكثر ما جاء من مادّته في القرآن بالبصر والبصيرة؛ لأنّ ذلك يؤدي إلى التفكُّر والتدبُّر[2].

16 -الوعي: معناه الجمع والحفظ، وجاء بمعنى التفكُّر والتدبُّر ولِما يحفظ ويجمع في قوله تعالى: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ [الحاقّة/ 12].

17 -اليقين: يعبّر عن التحقّق وإزاحة الشكّ والإدراك الواثق الذي لا يلتبس بوَهم أو ظنّ أو تخمين أوارتياب. ولما فيه من معنى الشكّ والتحقّق لا يوصف به الله تعالى بأنه يتيقّن الأشياء[3]؛ لأنّ اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان شاكاً فيه، وذلك بعد أن تكثر الدلائل وتتوافق وتتطابق فتصير سبباً لحصول اليقين على سبيل الثقة؛ لذا كان كلّ يقين علماً، وليس كلّ علم يقيناً[4]. فهو فوق المعرفة والدراسة، ولا يقال معرفة يقين؛ لأنّ اليقين من صفة العلم. وذكر بعض المفسرين أنّ من معاني

---

(1) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص56.

(2) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص599.

(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج2، ص33.

(4) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص575.

اليقين في القرآن الكريم العلم والعيان[1].

خاتمة:

تبين مما بحث في الفصل أن المعرفة تمييز ما اختلط فيه المعروف بغيره فاشتبه. ونجد من البحث قرباً بين معنى العلم ومعنى المعرفة، ذلك أنّ كليهما يُعدّ علامة أو دلالة على شيء، فالمعرفة تدلّ على ما ارتفع من الشيء.

والمعرفة أخصّ من العلم؛ لأنها عِلمٌ بعَيْن الشيء مُفَصَّلا عما سواه، وكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة، وذلك أن لفظ المعرفة يُفيد تمييز المعلوم من غيره.

وقيل العلم أخصّ من المعرفة لأنها قبله، وهي ثمرة التقابل والاتصال بين الذات والموضوع.

ومتعلّق العلم في المنطق هو المركّب المتعدّد، كذلك عند أهل اللغة هو المفعولان. ومتعلّق المعرفة هو البسيط الواحد، كذلك عند أهل اللغة وهو المفعول الواحد.

والمعرفة تنصرف إلى ذات المسمّى، أمّا العلم فينصرف إلى أحواله من فضل ونقص؛ لذا جاء الأمر في القرآن بالعلم من غير المعرفة، وميّز بينهما.

العلم يقابله في الضدّ الجهل والهوى، أمّا المعرفة فهي ضدّ الإنكار والجحود. والمعرفة تتعلّق بذات الشيء؛ أي مسمّاه، والعلم يتعلّق بأحواله وصفاته.

فالمعرفة: حضور صورة الشيء ومثاله العلميّ في النفس. والعلم: حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه. فالمعرفة تشبه التصوّر، والعلم يشبه التصديق.

ولمسنا من البحث أن أكثر استعمالات المعرفة في القرآن؛ في مقام الذم، كالجحود والإنكار والنفاق، ولم تكن لما وصف أنه علم، بل لم يأمر الله تعالى نبيّه بالدعاء له بالزيادة في شيء إلا في العلم.

---

(1) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص504.

خاتمة الباب

الصلة التي يدعو إليها القرآن بين "العلم" و"المعرفة" و"الإنسان"؛ هي المنهج الإيمانيّ في إدراك الحقائق المفردة، ولكنه يزيد عليه ربط هذه الحقائق بعضها ببعض.

والمعلومات المتراكمة بالحافظة في أصلها تسمّى معارف ومعرفة، سواء كانت خبرة تجريبيّة أم فكريّة؛ فإذا رتّبت ونظّمت وكانت على قواعد ونسق كانت علماً، فالمعرفة إدراك كيفية الفعل، والعلم إدراك علّة الفعل، أي أن المعرفة هي "كيف؟"، والعلم "لم؟"

ومفهوم الغيب والشهادة في القرآن الكريم هو المفهوم الذي يحدّد معنى الحياة والوجود وغايتهما، وعلاقة ذلك بما وراء الحياة وما وراء الوجود المشهود؛ فهو الإطار الأشمل الذي يحدّد معنى العقل الإنسانيّ ودوره في الحياة وحدوده ومجالاته.

أما التضمين التربويّ الخاصّ بميدان الغيب والشهادة فيتجسّد في ارتكاز التربية الإسلاميّة على اعتبار العلاقة بين ميدانيّ المعرفة "الغيب والشهادة" علاقة عضوية تكامليّة.

بل يتوسّع في المفهوم في اتجاه تربويّ يكامل بين العلوم الدينيّة والعلوم الدنيوية من خلال ما يأتي:

- ارتباط العلم بالعمل.
- التفريق المعرفيّ بين أمور العبادة وأمور السيادة والخلافة التجريبيّة.
- رفع النزاع بين الإيمان بالغيبيّات والعلوم الدنيوية (الإنسانيّة)، من

زاوية أنّ تحقيق هدف الخلافة لا يتحقّق إلا بعلوم الغيب وعلوم الدين.

- هناك تلازم بين حقيقة "الخلافة لتحقيق العبوديّة"، و"العلم لتحقيق السيادة".

تبيّن من بحثّ مسألة مفاهيم العلم والمعرفة والفروق بينهما؛ أن الوقوف على دلالات لفظيّ العلم والمعرفة بغية تحديد مفهومهما تطلّب سبر نظريات النظار وفلاسفة المسلمين في مباحث فكريّة متعدّدة الاتجاهات، لتصرّفهم بالألفاظ لمذاهبهم لاقتضاء النسق، وينقلون دلالتها المعجمية أو العرفية إلى دلالة اصطلاحية استعمالية خاصة بهم، بلغة قد تصل درجة الغموض في الابتعاد عن أصلها؛ خدمة لاتجاهاتهم، وذا يخلق أحيانا نزاعا عميقا منطلقه خلاف لفظي، قد يبعد القرب في المفاهيم، فيفرق ويمنع التفاهم، بدليل كثرة المنازعات والمجادلات الفكريّة في وضع بعض هذه الألفاظ في حدود اصطلاحات معلومة؛ ولذا سعينا بالبحث قدر المستطاع في المعاني بالقرآن الكريم، وجعله معياراً لها.

وجهودهم تعكس صورة للتقدّم الفكريّ، وقوّة نظرهم ودقّة فهومهم.

الباب الثالث

أدوات اكتساب المعرفة وطرائقها ومصادرها في القرآن الكريم

يتضمن هذا الباب البحث في مفاهيم أدوات المعرفة وطرق اكتسابها، والمصادر التي يتلقى منها الإنسان المعارف، وسيكون التفصيل في كل هاته المباحث من خلال ما ذكر في القرآن الكريم.

وقد بحثنا فيه أولا؛ وظيفة الحواس وقدرتها المعرفية: لاعتبارها أبواب المعرفة الأولى، وأوّل مراتب الإدراك؛ فقد ذكر في القرآن الكريم بيان من عُطّلت حواسّه وقلبه بأنه في حكم الميّت، ومثله من لم يسترشد بالحق البين بعد ظهوره عليه، ومال للباطل والشر والخطأ والضار؛ فكان في حكم البهيمة، له من حواسه وقلبه للشعور العامّ ممّا ييسر عليه وظائفه البيولوجية لا غير، فغايته حياة دنياه بفلسفة: "أرحام تدفع وأرض تبلع"، من غير طلب لسبيل الرشاد، ولا ابتغاء لنور الهدى، ولا قصد لحياة بعد درك المنية.

وهنا نبحث قيمة الحواس المعرفية، وهل يمكن الاقتصار على الحسّ طريقاً وحيداً للمعرفة، أم هو جزء في كل متكامل مجموعه: الحسّ والقلب والفؤاد؛ أي العقل؛ لأن الغاية من الإدراك الحسي ليس التحسس بل فهم المحسوس.

وقضية الحس تسحبنا لإثارة إشكالية "نسبيّة الحواس" و"خطأ الحواس" و"مصدرية الحواس"، لأن لدينا جماعة من الفلاسفة والمفكرين والنظار لهم آراء في اعتماد الحواس بوصفها وسائل لطرق المعرفة، ونحاول فهم الحواس هل هي وسائل أو طرق أم مصادر؛ بضط للمصطلحات والاشتقاقات؛ لأن

دون ذلك؛ فالخلاف سيستمر لداعي الإجمال في الكلام. والتفصيل والتفسير يقوي الحجج ويميز الجدال الحق عن المراء والسفسطة.

ثم نبحث ثانيا؛ مفاهيم السمع والبصر في القرآن الكريم، بتتبع ماهية كل واحد منهما ووظائفه وعلاقته بغيره، ودوره ضمن عمليات الإدراك، ومرتبته الوظيفية المعرفية وقيمته الوجودية.

ثم نتكلم ثالثا؛ عن القلب في القرآن الكريم. وهو الجانب المكمّل في التحصيل المعرفيّ، وقد ورد بمسماه ومرادفاته وهي: الفؤاد واللبّ والصدر، وكل موضع ورد فيه،كان لبيان طرائق المعرفة تحصيلا وإثباتا.

فنفصل بيان أعمال القلب وأحواله، من صفات إدراكية معرفية، وصفات إرادية معنوية وعملية، باستقراء تام قدر استطاعتنا.

الفصل الأول

أدوات المعرفة في القرآن الكريم

تمهيد:

نتناول في هذا الفصل أدوات المعرفة وطرائقها، وهنا نلمح إلى التفريق بين المصطلحين.

فنريد بالأدوات: "آلات الاتصال بالمدركات"[1]؛ وهي أعضاء جسميّة تملك قوّة إدراكيّة. فالعضو الحاسّ عند كثير من الفلاسفة وعلماء النفس ليس هو الحاسّ بالذات، بل بالقوّة المتحدّة به. وهذا ما نجده في اللغة والاستعمالات المعرفيّة؛ حيث يفرّق بين العضو وقوّته أو وظيفته التي نصطلح عليها بالطريق.

فطرائق المعرفة: هي الوظائف الإدراكيّة والقوى النفسيّة المعرفيّة من عمليّات الإدراك، فمثلاً -حال تعريف السمع- يقسّم إلى حسّ الأذن والأذن، ومثلها في البصر. فتكون الأذن هي الأداة والعضو الجسميّ، وظيفتها السمع وهو ما وقر فيها؛ أي هو قوّة مركّبة في عصب الأذن من شأنها أن تدرك الصوت، وهذا ما ورد عند طائفة من العلماء والنظار كالراغب وابن القيّم والكفوي وغيرهم كثير.

ولم يرد في القرآن الكريم عن المعرفة بالحواس -كأدوات غالباً- إلا مشاعر الأذن والعين، وحاستيّ السمع والبصر، أمّا اليد واللمس فدلالتها

(1) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص543.

المعرفيّة كانت على أنها مقوّمة للإدراك البصريّ بالكتابة أو المعاينة؛ لذا نحاول قصر الدراسة على حاستيّ السمع والبصر. ولكننا نمهد للحديث عنهما بالإشارة إلى الحواس ووظائفها وأهميتها وقدرتها المعرفية.

أولاً: وظيفة الحواس وقدرتها المعرفيّة.

يقسّم أهلُ الأصول العلمَ إلى اضطراريّ واكتسابيّ؛ غير أنهم يجعلون الضروريّ ما يدرك بالحواس الخمسة وما يدرك بالمتواتر. قال ناظم الورقات[1]:

والعلم إمّا باضطراد يحصل أو باكتساب حاصل فالأول
كالمستفاد بالحواس الخمس بالشم أو بالذوق أو باللمس
والسمع والإبصار ثمّ التالي ما كان موقوفاً على استدلال

فالحواس هي أبواب المعرفة الأولى، والحسّ أوّل مراتب الإدراك؛ لذا جعل الله تعالى من عُطّلت حواسّه وقلبه في حكم الميّت، ومن لم يستجب للحقّ في حكم البهيمة، له من حواسه وقلبه لإدراك العامّ ممّا يستعين به على دنياه، من غير أن يصل إلى الرشد والهداية الخاصّة والفهم الخالص؛ غير أنّ الاقتصار على الحسّ طريقاً وحيداً للمعرفة لم يرد في القرآن قط، بل الحسّ مجموع دائماً مع القلب والفؤاد؛ أي العقل؛ لأن الغاية من الإدراك الحسي ليس التحسس، بل فهم المحسوس. وأجمع أكثر أهل التحقيق على أنّ النفس هي المدركة، والحواس نواقل للمعلومات؛ لذا كان قطع المعارف عن أيّ إنسان بقطع حاستين ومركز التعقل ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ [البقرة/ 7].

أمّا القول بنسبيّة الحواس وأنها مصدر خطأ، فالبعض يغلو فيه، وبعضهم

(1) العثيمين، محمّد بن صالح. **شرح نظم الورقات في أصول الفقه للمبتدئين**، القاهرة: دار ابن الهيثمّ، ط1، 2002م، ص34.

الآخر لم نفهم تقعيدهم لهذه النسبيّة بجعلها دليل الخطأ وحجّة في عدم بلوغ اليقين بها. قبل أن نناقش نظرياتهم، نقرر ما يأتي:

أ - حاجَّ القرآن الإنسان وجعل الحجّة قائمة بأن مُنح السمع والبصر والقلب، فدلّ على أنّ هذه طرائق بلوغ اليقين، ولو كانت لا يقين بها لرفع التكليف، أو كان مع المشقّة، والمشقّة منتفية في التشريع الربانيّ، والتكليف يسقط مع المشقّة، ولا معنى للمحاججة فيما العجز قائم، حتى في إدراك الحجّة، فضلاً عن فقه وجه الاستدلال فيها.

ب - من المسلّمات أنّ العلم يتجزّأ، يزيد وينقص، فيلزم أنّ العلم والمعارف البالغة عبر الحس تتجزّأ، وتتفاوت من فرد إلى آخر، وفي الفرد نفسه من معرفة إلى أخرى.

ت - من عرضنا السابق نخلص إلى أنّ النفس؛ أي القلب هو مركز الإدراك، أمّا الحواس فهي ناقلة له عن العالم الخارجيّ، معَ اكتسابه صفة الإدراك الحسيّ.

ث - تكامل الحواس والعقل في القرآن أمر مسلّم به؛ حيث لا تقوم منفردة، وفقدان أو ضعف أيّ منها نقص في جهة من العلم، فانتقاصها انتقاص للعقل.

يرى كثير من الباحثين في الفلسفة والفكر بفروعها أنّ الحواس تخطئ ولا تصل إلى اليقين، ويتّبعون في ذلك آراء بعض الفلاسفة القدامى وفلاسفة المسلمين ومفكريهم وعلمائهم، ومنهم كثير كأبي حامد الغزاليّ، وابن حزم، وغيرهما.

ولأنّ بحثنا ليس للمقارنة فلا يسعنا الخوض في هذا كثيراً؛ غير أنّ بعض الكتب في نظريّة المعرفة في القرآن أخذت ذلك الكلام وبنت له أدلّة من القرآن الكريم، وهذا أبعد ما يكون عن طرائق الاستدلال.

نحاول ذكر مثال يعرضه الكثير فيما يدرك بالحواس. يرى الإنسان شخصاً

من بعيد فيظنّه فلاناً ويحلف عليه ويكابر ويجرّد، ثمّ يتبيّن له أنه ليس هو[1]. ويستدلّ بعضهم بأننا نرى الشمس بحجم الدرهم، وهي أعظم من الأرض حجماً، ونرى الملعقة في كأس الزجاج وهي وسط الماء منكسرة، وقد يشمّ أحدنا رائحة ويخطئ في مصدرها.

واستدلّ بعضهم بخطأ الحواس بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ [النور/ 39]. والأدلّة في هذا تتكرّر؛ غير أنّ ما يلاحظ عليها كلّها:

أ - الاستدلال بالشاذ؛ لمصادرة القاعدة العامّة، وهذا منافٍ لقواعد العقل والمنطق، فالشاذّ والنادر لا يخرم القاعدة العامّة والحكم للغالب. فأكثر أدلّتهم عن العمى، وضعف البصر بين الأفراد، أو في حالات للفرد نفسه، فبصر الفرد حال الإرهاق ليس كبصره في الوضع الطبيعيّ، والأمراض تزيد أيضاً في ضعف البصر. وهذا يرتفع عن ذكره مثالاً؛ فضلاً عن أن يرفع لمقام الدليل، فكلامنا كلّه عن الأحوال العاديّة.

ب - إذا علمنا أنّ مراتب الفهم متفاوتة ومدارك الحواس متنوّعة ومتفاوتة بين الناس، بين القوّة والضعف؛ فلا يلزم أن نستدلّ بالضعيف لنعمّمه على الكلّ، فهذا نسحبه على العقل مثلاً! سيترتب عن ذلك القول بعدم إمكانيّة بلوغ اليقين؛ أي مقالة الشكاك، وهذه نظريّة نتجاوزها في القرآن، بل لم تُعر حتى التفاتة بذكرها، ولو بالردّ.

ت - استدلالاتهم تنبّأ عن عدم ضبط مفهوم السمع والبصر. فالبصر وهو عمل العين؛ تحسّس المرئيّات، وذلك يتمّ بانعكاس أشعة الضوء من الأجسام نحو العين، ثمّ تنقل الصورة إلى العقل ليعيها ويفهمها، والسمع تردّد

(1) الأندلسيّ، عليّ بن أحمد بن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمّد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عصيرة، الرياض: دار عكاظ، ط1، 1983م، ج5، ص366-367.

الموجات الصوتيّة بتحرك الهواء داخل تجاويف الأذن، ثمّ تتحوّل إلى ذبذبات تنتقل إلى العقل ليفسّر الصوت.

فالاستدلال بأنّ الشمس تراها العين بحجم الدرهم حقيقة؛ لأنّ الحجم المنعكس من جسم الشمس نحو العين كان بقدر الدرهم، كما أننا لا نتأمّل الشمس بالمنظار المجهريّ بل بالتليسكوب، ولن يقول عاقل أنّ المنظار المجهريّ ينقل صورة خاطئة وهو مخطئ! بل إنه صنع ليكبّر الصغير، لا ليصغّر الكبير؛ أي أنّ علم الضوئيّات والعدسات يفرّق بين العدسات المكبّرة والمصغّرة؛ وذلك لفروق فيزيائيّة هندسيّة ضوئيّة بالزجاج.

فالعين كذلك لها مجالها البصريّ من بُعْد وقصر وقدرتها في نقل الصور، فهي تنقل كما صنعت؛ غير أنّ العقل هو المدرك للحجم الحقيقيّ؛ بالتحقّق بأدوات أخرى، هي من الحواسّ نفسها، لكن بشروط غير الأولى، كما نفعل في التأمّل من انكسار الملعقة بالماء في الكأس الزجاجيّ؛ بحاسّة اليد بالتلمّس، أو إخراج الملعقة والنظر إليها في مجال واحد، فما جهل بحاسّة أدرك بحاسّة أخرى، فالعين والبصر والأذن والسمع والحواس كلّها تدرك الوسائط حسب خواصّها وقدراتها المؤهّلة لها، مثلاً حال الملعقة داخل الكأس منكسرة، جزء خارج الماء وجزء داخل الماء، وهو ما نراه منكسراً. التحليل العلميّ أنّ الأشعة المنبعثة من الجزء الخارج عن الماء درجة انكسارها في الهواء مختلفة عن درجة انكسار الأشعة من الجزء الآخر في الماء؛ لأنّ الوسطين مختلفين، فتصل الصورة الكاملة كأنّ الملعقة منكسرة، وهذه هي الصورة الحقيقية فعلاً؛ لأنّ الأشعة انعكاسها منكسر بين جزئين من وسطين مختلفين، فأيّ "عينٍ" تعرض عليها التجربة سترى الصورة نفسها، فالعين المطلقة البشريّة ومطلق العين البشريّة ترى الصورة نفسها! فلا يعقل القول بأنها تخطئ منذ خلق الله الأعين إلى الآن! بل الحقّ أن يقال إنّ مجال رؤيتها نسبيّ ومحدود.

من جهة أخرى لا نزعم بأنّ قوّة الحواس مطلقة، وهذا كلام لا يستقيم؛ فكيف والثابت محدوديّة العقل، وهو مركز العلم والمعرفة، هل يعقل أن يقال

إنّ الحواسّ مطلقة! لكن هذا لا ينفي وصولها إلى اليقين، فالله تعالى حاجّ عباده بأن منحهم الحواس والعقل، فدلّ على أنها مراكز إثبات اليقين في طبقات الناس جميعهم، إلا من رفع القلم عنه؛ لأن الرسالة الإلهيّة للناس كافّة بليدهم وذكيهم، كبيرهم وصغيرهم.

فالحواس نسبيّة، وفي حالاتها العاديّة هي ناقلة لما تصل إليه بحسب قدراتها التي خلقت لها، وكُيّفت مع الوسط الكونيّ في مجال الشهادة، وإدراك الحقيقة لا يكون إلا بها، سواء باستعمالها معاً أو الاستعانة بوسائل مساعدة من أجهزة وآلات.

فالمعرفة (الحسيّة اليقينيّة) هي التي تقدّم شهادة الحسّ مؤكدة قاطعة عندما تتواتر شهادات الحسّ هذه، وتتفّق مع الحواس الأخرى ولا تتعارض مع أصول العقل وقوانينه، أمّا عندما تنزل عن هذا المستوى فإنّ قيمتها المعرفيّة تتراجع إلى ما دونها حتى آخر مرتبة الظنّ المرجوح[1].

فأحدُّ الناس بصراً لا يتمكّن من رؤية ما هو موجود إلا قدراً يسيراً بالنظر إلى ما لا يستطيع رؤيته؛ فهو يملك من البصر بمقدار ما يرى، ولديه من العمى بمقدار ما لا يستطيع رؤيته. وهكذا النسبيّة في الحواس جميعها[2].

فالحواس الخمس لا تستطيع الإحاطة بكلّ شيء، ولو قدّر لأيّ من الناس غير هذه الحاسّة لربما اكتشف أشياء كثيرة مغيّبة عنا[3]. وقد اكتشف العلماء أنّ الفضاء مملوء بالصور التي لا نستطيع مشاهدتها بالنظر المجرّد؛ لعدم وجود قدر من الانسجام والتوافق بين وضعها ووضع أبصارنا، وهذه في السمع كذلك؛ فهناك مستوى يعلو عن مستوى سمعنا، وآخر دونه. وثمّة أجهزة تقارب الصور والصوت؛ فنرى ما لا نبصر بأعيننا، ونسمع ما لا نسمع بآذاننا[4].

---

(1) حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، مرجع سابق، ص134.

(2) الميدانيّ، عبد الرحمن حبنكة. **بصائر المسلم المعاصر**، دمشق: دار القلم، ط2، 1988م، ص59.

(3) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص235.

(4) حبنكة، **العقيدة الإسلاميّة وأسسها**، مرجع سابق، ص15.

نتدبّر في قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الحاقّة/ 38]، وقوله: ﴿إِنَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّمۡعِ لَمَعۡزُولُونَ﴾ [الشعراء/ 212]؛ فالعالم عالمَان؛ شهادة وغيب، والغيب نسبيّ؛ وهو حتى في عالم الشهادة، فنحن لا نرى الجنّ والشيطان، والحيوانات من كلاب وحمير تراها، ونحن لا نسمع خطاب الجان، وصراخ الموتى في القبور، ولا يصل كلامنا إليهم. أقل من ذلك كلّه الأضواء؛ فالمبصر له سبع موجات؛ أمّا ما فوق البنفسجيّ وتحت الأحمر فلا تدركه أبصارنا. لذا نجد كثيراً من الباحثين يقررون أنّ دور الحواس نقل المحسوسات من العالم الخارجيّ إلى النفس، ولكن من غير معيار يتيح لها التمييز، غير النفس المدركة، بل ذهب بعض الفيزيائيّين إلى أنّ الألوان لا توجد في الطبيعة بل في العقل فقط، مستدلّيين بمرض عمى الألوان، فالحواس هنا صادقة في النقل، والعلّة في خلايا الدماغ.

أمّا قول بعضهم إنّ الحواس لا تميّز، بل قولهم عن إمكان المعرفة وصدق الحواس بأنها احتماليّة غير يقينيّة، وقد يكون ما نتيقَّنُه خيالاً أو وهماً أو حتى حلم يقظة!! فهذه سفسطة نتجنّب الخوض فيها. و"الشكّ" هذا مرض أعاذنا الله منه، وأصحابه مرضى؛ فحال شفائهم يناقشون، ولأنّ الموضع لا يسع للخوض في هذا نحيل إلى كتاب ماتع رائع للمفكر فؤاد زكريّا بعنوان "نظريّة المعرفة والموقف الطبيعيّ للإنسان"[1].

والبصر والسمع لم يُنْف عنه اليقين في القرآن الكريم إلا في حالة وجود عوائق ﴿لَقَالُوٓاْ إِنَّمَا سُكِّرَتۡ أَبۡصَٰرُنَا بَلۡ نَحۡنُ قَوۡمٞ مَّسۡحُورُونَ﴾ [الحجر/ 15]، فهنا كان ذهاب العقل لتعطيل قدرة البصر إمّا لسكر العقل وتخدّره أو بتأثير السحر على الأعين، قال تعالى: ﴿وَنَطۡبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾ [الأعراف/ 100]، وهنا السمع سمع استجابة، فكلّ ذمّ للحواس في القرآن أو قطع لها عن العلوم إنما هو لمرتبة أعلى من مرتبة الإدراك الحسيّ العامّ، فكلّها حول الهداية التوفيقيّة التي تكون جزاء من الله تعالى على ترك الهداية الإرشاديّة بإرادة من الإنسان نفسه، والعقاب بقطعها جزاء على الأعراض عن الاهتداء بعد السمع

(1) زكريّا، فؤاد. **نظريّة المعرفة**، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت، ص190-205.

والبصر والفهم للحجّة، فتحجب الهداية التوفيقيّة وتبقى الإرشاديّة الخاضعة لإرادة الإنسان[1].

فالله تعالى منح عباده الحواس لينتفعوا بها على قدر ما منحهم من قدرة ومجال يدركون فيه، وهو مشترك بين المكلّفين جميعهم، ثمّ يقوى من فرد إلى آخر ومن حاسّة إلى أخرى؛ غير أنّ الطاقة البشريّة لا تقتصر على الحسّ دون غيره طريقاً للمعرفة؛ لأنّ ذلك يدخل في مزالق عدّة، فالله تعالى أثبت الحجيّة على عباده بأن منحهم ثلاث طرائق وأدوات للمعرفة ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل/ 78].

من تدبّر مواضع ذكر الحواس في القرآن الكريم نستخلص فوائد عدّة، منها:

أ - القرآن الكريم يعبّر عن الحواس على أنها من نعم الله تعالى التي تستحقّ الشكر والعمل بها لإدراك الغاية المرجوّة لها للآخرة، وتعطيلها عن فهم الغاية من الخلق والاستجابة للحقّ يجعل صاحبها في مقام البهيمة؛ حواسّها لحياتها البيولوجيّة وبقائها حيّة فقط.

ب - لم توضع حدود فاصلة بين الحواس وغيرها من وسائل المعرفة، فلقد اقترن القلب والفؤاد بها على أنها كلّها وسائل للمعرفة وطرائق لتحصيل العلم ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً﴾ [الأحقاف/ 26]. فلقد كمّل القرآن الإدراك الحسيّ بإدراك آخر هو إدراك القلب والفؤاد[2].

---

(1) الحواس في القرآن إذا عطلت مع التكليف فالمراد ذلك الاستجابة والهداية التوفيقيّة الخارجة عن إرادة الإنسان، بل هي من الله تعالى يمنحها جزاء على الاستجابة، وإذا عطلت مع انتقاء التكليف فإمّا لمرض أو لحاجز مانع. ولم يرد قط التشكيك في يقينها، بل كان التشكيك غالباً في قدرات الإدراك؛ أي فهم ما نقلت الحواس ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾ [الأعرَاف: 198]، فالنظر تحسّس المرئيّ، والبصر هنا إدراك الصور المرئيّة. فأثبتت الرؤية ونفي الإدراك، فاليقين منقوص في الإدراك لا في الإحساس.

(2) إقبال، محمّد. **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**، ترجمة: محمود عباس، القاهرة: دار الترجمة، ط2، د. ت، ص146.

ت - منحت الحواس ثقة في القرآن الكريم ينبغي للإنسان أن يوليها لها[1]؛ بحيث تكون معطياتها منطلق التفكير والتدبُّر، فالدعوة المستفيضة إلى تأمّل المخلوقات من سموات، ونجوم، وكواكب، وأرض بجبالها وبحارها، وخيراتها، والأنفس بما وهبها الله؛ إنما هو دليل دامغ على الوثوُق بوسيلة التأمّل، والناقل للمُتَأمّل إلى مركز التأمّل حكمه منه.

فالقرآن لم يهمل الحواس الإنسانيّة ولم يشكّك فيها مثلما فعلت بعض الفلسفات العقليّة، كذلك لم يرفع القرآن الحواس فوق الوسائل الأخرى مثلما فعل التجريبيّون الحسيّون. فالاعتدال في القرآن نحو الحواس لم يدع مجالاً لمشكلة حقيقيّة؛ ذلك أنّ معطيات الحسّ في القرآن هي المادّة الأولى التي تعمل عليها وسائل الإدراك الأخرى، أو بعضها على الأقل، ولا يدرك روعة وقيمة هذا الحلّ القرآنيّ الواضح اليسير لمشكلة الحسّ إلا من أحاط علماً بالصراع الذي أججه الفلاسفة، من أنصار ومن معاندي أهميّة الحواس على السواء.

فالحسّ هو أحد الطرائق الثلاث لتحصيل المعرفة الإنسانيّة، بل هو أصل المعرفة العقليّة والخبريّة، فالعقل خاصيّته الاعتبار والقياس والتعميم؛ لذا لا بدّ أن يعتمد على المبادئ الحسيّة، وكذا الخبر لا بدّ أن يكون في أصله إخباراً عن قضايا حسيّة، وما لا يمكن معرفته بالحسّ؛ فلا وجود له بالخارج، وتقسيم الأمور الخارجيّة إلى معقولة ومحسوسة غير صحيح. قال ابن تيمية: "إنّ المعقول الصرف الذي لا يتصوّر وجوده في الحسّ هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن في الخارج عن العقل"[2]. فأمور الجنّة والنار وعذاب القبر ونعيمه بيّنت الرسل أنها أمور حسيّة يجوز إدراكها، حتى الروح وذات الله تعالى يمكن رؤيتها بالأبصار، لكن لما كانت غائبة عنا سمّيت "غيباً"، مقابل "الشهادة"، ولم تُسَمَّ معقولة مقابل

(1) الشرقاويّ، **تأمّلات حول وسائل الإدراك في القرآن**، مرجع سابق، ص12.

(2) ابن تيمية، **درء تعارض العقل مع النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، مرجع سابق، ج5، ص134.

المحسوسة[1]. فالقرآن الكريم قسّم المعلوم إلى عالمين: مشهود وغيبيّ، والمشهود في عالم الشهادة كذلك مشهود وغيبيّ نسبيّ. هذه هي مصطلحات القرآن، ولم يرد أنّ المعجزات وعالم الجنّة والجانّ والملائكة أنها معقولة غير محسوسة، بل هذا التقسيم مغرض، وأصحابه سحبوا ذلك على النظريّات القائلة بأنّ الأنبياء حاولوا تصوير الخيال واقعاً لترهيب الناس وترغيبهم، ومعلوم بطلان هذا.

فالعلم بمطابقة المقدّر الموجود في الخارج، والعلم بالحقائق الخارجيّة لا بدّ له من الحسّ الباطن والظاهر. ومع القول بالتمايز والفصل بين الحواس؛ من حيث التعامل مع المعلومات وتوظيفها فإن هنالك تكاملاً من الناحية المعرفيّة؛ لأنّ أحدهما لا يستقلّ عن الآخر في المعرفة وتلقّي المعلومات.

فالعقل يحتاج إلى المعلومات الأوليّة التي يتلقّاها عن الحسّ، والحسّ يكتسبها من الواقع، ولا يحمل لا العقل ولا الحواس معلومات قبليّة، فالحواس هي وسائل العقل للاتصال الخارجيّ. يقول ابن تيمية: "فأمّا أنّ العقل الذي هو عقل الأمور العامّة التي أفرادها موجودة في الخارج يحصل بغير الحسّ؛ فهذا لا يتصوّر، وإذا رجع الإنسان إلى نفسه في مثل: الواحد والإثنين، والمستقيم والمنحني، والواجب والممكن والممتنع، ونحو ذلك ممّا يفرضه هو ويقدّره... لوجد ذلك، فأمّا العلم بمطابقة ذلك المقدّر للموجود في الخارج، والعلم بالحقائق الخارجيّة، فلا بدّ فيه من الحسّ الباطن أو الظاهر، فإذا اجتمع الحسّ مع العقل كاجتماع البصر والعقل أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعيّنة، ويعقل حكمها العامّ الذي يندرج فيها أمثالها لا أضدادّها، ويعلم الجمع والفرق، وهذا هو اعتبار العقل وقياسه"[2].

---

(1) عقيليّ، إبراهيم. **تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية**، فرجينيا: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ط1، 1994م، ص367.

(2) ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص202- 203.

ثانياً: السمع والبصر في القرآن الكريم

1 - الأذن والسمع في القرآن الكريم

الأُذن -بضمّ الألف- هي عضو السمع في الإنسان والحيوان، واللفظ مؤنث[1]، قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف/ 179]، وقال: ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ [الحاقّة/ 12]، فالأُذن هي السامعة[2]؛ لذا قيل لكلّ من صدَّق بكلّ خبر يسمعه: هو أُذُن. أمّا حاسّة السمع فهي أكثر ذكراً في القرآن الكريم؛ حيث ذكرت مائة وتسعاً وثلاثين مرّة. والسمع هو الإحساس الذي به إدراك الأصوات، فهو قوّة الأذن، قد يؤدي إلى الفهم، وربما لا يوصل إليه ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم﴾ [الأحقاف/ 26]. وحاسّة السمع لها أهميّة كبيرة؛ لأنها تتلقّى المعلومات بجزئياتها المتغيّرة؛ لذا عُبّر عن الأذن بالإفهام، وعن فعل السماع بالسمع والطاعة.

وكل موضع أُثبت فيه السمع للمؤمنين في القرآن، أو نفي عن الكافرين، أو حُثَّ على تحريه، فالقصد به إلى تصوّر المعنى والتفكُّر فيه. وإذا وصف الله تعالى بالسمع فالمراد به علمه بالمسموعات، فالسمع صفة ذاتيّة ثبوتيّة، والله سمع ويسمع وهو سميع، بلا صمخة ولا آذان.

---

(1) النعال، **موسوعة الألفاظ القرآنية**، مرجع سابق، ص43.

(2) تتكوّن الأذن من أجزاء ثلاثة، هي: أ- الأذن الخارجيّة: تتكوّن من الصيوان والقناة السمعيّة الخارجيّة، وظيفة هذه القناة جمع الموجات الصوتيّة، وإيصالها إلى غشاء طبلة الأذن عند نهايتها الداخليّة. ب- الأذن الوسطى: هي حجرة دقيقة تحتوي على العظيمات السمعيّة المهيأة لنقل الذبذبات من غشاء الطبلة إلى عضو السمع الحقيقيّ في الأذن الداخليّة. ت- الأذن الداخليّة: تتكوّن من أكياس غشائيّة متصلة فيما بينها، وتتركّز بإحكام في تجاويف العظم الصدغيّ، وقد بلغت من التعقيد في الشكل بحيث تسمى "التيه العظمي"، وهذه الأكياس أعضاء حسيّة رقيقة تمكننا من السمع. انظر:
- المرجع السابق، ص43.

وللسمع أنواع[1]، هي:

أ - سمع الإدراك: متعلّقه الأصوات نحو ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة/ 1]؛ بمعنى العلم بها في حقّ الله تعالى، والإدراك في حقّ المخلوق.

ب - سمع الفهم والعقل: متعلّقه المعاني، ويتعدّى بنفسه؛ لأن مضمونه يتعدّى بنفسه، كقوله: ﴿وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ﴾ [البقرة/ 104].

ت - سمع الإجابة: يتعدّى باللام نحو "سمع الله لمن حمده".

ث - سمع القبول والانقياد: يتعدّى بـ (مِن)، كما يتعدّى باللام نحو ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ [المائدة/ 41]؛ وهذا بحسب المعنى، إذا كان يقتضي القبول يتعدّى بـ (مِن)، وإذا اقتضى الانقياد يتعدّى باللام.

و(السمع) لا يتعدّى إلا إلى مفعول واحد، والفعل الواقع بعد المفعول في موضع الحال.

والسامع أعمّ لغة من المخاطب؛ إذ الحاضر هو المخاطب الذي يوجَّه إليه الكلام، والسامع يعمّ له ولسائر الحاضرين في المجلس[2]. والسمع يعبّر عنه بأنه قوّة الأذن والأذن أيضاً، وما وقر فيها من شيء.

وهو قوّة واحدة، ولها فعل واحد، ولهذا لا يضبط الإنسان في زمان واحد كلامين، فالأذن محلّه ولا اختيار فيه، فالصوت من أيّ جانب كان يصل إليها، لا قدرة لها على تخصيص القوّة بإدراك بعضه دون الآخر، بخلاف قوّة البصر. فيعبّر عن الأذن بالسمع، من جهة التعبير عن الأداة بوظيفتها، مثله ذكر الجزء مع إرادة الكلّ.

قال تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ﴾ [البقرة/ 7]؛

---

(1) آل ناصر الدين، أمين. **معجم دقائق اللغة العربية؛ جامع أسرار اللغة وخصائصها**، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1997م، ص75.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص495.

"هذه طرائق العلم والخير قد سدّت عليهم فلا مطمع فيهم"[1]. ففي الآية ومثيلاتها ذكر العضو وهو القلب، والبصر جعل عليه غشاوة؛ أي غشاء يغطيه، فلزم أن يكون المراد العين لا قوّتها؛ أي الجارحة، فكان من تناسق الكلام أن يفسّر السمع على أنه الأذن، لكن ذكر السمع ليوافق مفهوم الختم؛ وهو الطبع؛ حيث يكون للقلب وللسمع، أمّا الأذن فتعطّل بالوقر ﴿وَفِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٗا﴾ [الأنعام/ 25]، و[الإسراء/ 46]، و[الكهف/ 57]، و[فصّلت/ 44]، كما يوصف بالضرب ﴿فَضَرَبۡنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ فِي ٱلۡكَهۡفِ سِنِينَ عَدَدٗا﴾ [الكهف/ 11].

ويعبّر عن الفهم والطاعة بالسمع، وهذا هو المفهوم من دلالته المعرفيّة؛ أي إدراك الأصوات وفهمها، فلا يلزم إدراك الصوت فهم المطلوب ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءٗ وَنِدَآءٗ﴾ [البقرة/ 171]، فلمّا بيّن تعالى عدم انقيادهم لما جاءت به الرسل وردهم لذلك بالتقليد، أخبر تعالى أنّ مثلهم - عند دعوة الداعي لهم إلى الإيمان- كمثل البهائم التي ينعق لها راعيها، وليس لها علم بما يقول داعيها ومناديها، فهم يسمعون مجرّد الصوت الذي تقوم به عليهم الحجّة، ولكنّهم لا يفقهونه فقهاً ينفعهم، فلهذا كانوا صُمّاً لا يسمعون الحقّ سماع الفهم والقبول، عمياً لا ينظرون نظر اعتبار[2].

فكلّ نفي للسمع في القرآن هو نفي للاستجابة لما سمع بالطاعة والانقياد له، وكلّ إثبات هو بمعنى الفهم من ذلك ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدۡ سَمِعۡنَا لَوۡ نَشَآءُ لَقُلۡنَا﴾ [الأنفال/ 31]، وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾ [الأنفال/ 29]؛ أي فهمنا وهم لا يستجيبون بالعمل لموجب ما سمعوا، فإذا لم يعملوا بموجبه فهم في حكم من لم يسمع، فقال تعالى عنهم: ﴿إِنَّمَا يَسۡتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسۡمَعُونَۘ وَٱلۡمَوۡتَىٰ يَبۡعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ﴾ [الأنعام/ 36][3]. أمّا القول بأنهم لا يفهمون، فهذا فيه نظر! ؛ لأن قيام الحجّة لا يكون

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص28.

(2) المرجع السابق، ص66.

(3) في الآية تقرير لما مرّ؛ من أنّ على قلوبهم أكنّة مانعة من الفقه، وفي آذانهم وقراً وحاجزاً من السماع، تحقيق لكونهم بذلك من قبيل الموتى، لا يتصوّر منهم الإيمان =

إلا بعد الفهم؛ غير أنّ الاقتناع لا يشترط لقولهم في الآية ﴿سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ [البقرة/ 93]؛ أي فهمنا ولم نأتمر.

فخصائص السمع الممدوح في القرآن الكريم هي الفهم لما يُلقى، والاستجابة للأوامر، والانتهاء عن الموانع، فإذا تخلّف الفهم أو الطاعة والاستجابة كان النفي للسمع وهذا في حقّ المؤمنين والكافرين. فالإعراض عن الحقّ هو إعراض عمّا سُمع، فيكون في حكم الأصم؛ لذا قال عنه تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا﴾ [لقمان/ 7][1]، فهو سمع لكن لم يستجب، فكان في حكم من لم يسمع؛ لأنّ الغاية من الخطاب لم تتحقّق، فاستوى وجوده بعدمه، حال مقابلته بالرفض والعصيان ﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا۟﴾ [الأعراف/ 198]، ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ﴾ [فاطر/ 14]؛ فالأوّل هو نفي لإدراك الأصوات في حقّ الموتى، والثاني نفي للردّ من طرف الموتى، فكانت النتيجة أنهم لا يسمعون.

= البتة، والاستجابة والإجابة المقاربة للقبول؛ أي إنما يقبل دعوتك إلى الإيمان الذين يسمعون ما يلقى إليهم. انظر:

- العماديّ، أبو السعود بن محمّد. **تفسير أبي السعود؛ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، الرياض: دار الفكر، 1981م، ج2، ص129.

(1) قال ابن القيّم عن السماع: ومن منازل "إيّاك نعبد وإيّاك نستعين" منزّلةً "السماع"، وهو اسم مصدر، وقد أمر الله به في كتابه وأثنى على أهله، وأخبر أنّ البشرى لهم فقال: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْمَعُوا۟﴾ [المَائدة: 108]، وجعل الإسماع منه والسماع منهم؛ دليلاً على علم الخير فيهم، وعدم ذلك؛ دليلاً على عدم الخير فيهم، فقال: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفَال: 23]. وأخبر عن أعدائه: أنهم هجروا السماع ونهوا عنه، فقال: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ﴾ [فُصّلَت: 26]. فالسماع رسول الإيمان إلى القلب، وداعيه ومعلمه، وكم في القرآن من قوله ﴿أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾ [القَصَص: 71]، فالسماع أصل العقل، وأساس الإيمان الذي انبنى عليه، وهو رائده وجليسه ووزيره، ولكن الشأن كلّ الشأن في المسموع، وفيه وقع خبط الناس واختلافهم وغلط منهم من غلط. وحقيقة "السماع" تنبيه القلب إلى معاني المسموع وتحريكه عنها: طلباً وهرباً، وحباً وبغضاً، فهو حادٍ بكلّ أحد إلى وطنه ومألفه. انظر:

- ابن قيّم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، مرجع سابق، ص481.

وتعطّل السمع - سمع الاستجابة والهداية التوفيقيّة- إنما يكون لتعطّل محلّ الإدراك، وهو القلب؛ لذا جُمعا في الختم في عدد من الآيات، وأُفرد البصر بالغشاوة والغطاء، بل صرّح بذلك في آيات ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأعراف/ 100]؛ أي لا يسمعون ما ينفعهم للهداية، بل ما يقيم عليهم الحجّة فقط، فهم يفهمون ويدركون بالسمع ما قيل؛ لكن قلوبهم لا تقتنع وصدورهم لا تنشرح للحقّ، فاستوى السمع والصمم؛ لأن الاستجابة منتفية، وإن كان الإدراك للأصوات وفهم الكلام قائم فالعمل بموجبه متخلّف عنه، وهذا قطع للغاية من الخطاب بالأمر أو النهي؛ لذا قال تعالى لنبيه عن موقف الناس من دعوته: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [الأنعام/ 36]؛ أي من يستجيب لدعوتك ويلبي رسالتك وينقاد لأمرك ونهيك هم الذين يسمعون بقلوبهم ما ينفعهم، فهم أولو الألباب والأسماع والأبصار.

والمراد بالسماع هنا: سماع القلب والاستجابة، وإلا فمجرد سماع الأذن يشترك فيه البرّ والفاجر. فكلّ المكلفين قامت عليهم حجّة الله تعالى باستماع آياته، فلم يبق لهم عذر بعدم القبول؛ إذ حقيقة السماع تنبيه القلب على معاني المسموع، وتحريكه عنها طلباً وهرباً وحبّاً وبغضاً، فهو حادٍ بكلّ أحد إلى وطنه ومألفه؛ لذا نجد أصحاب السماع أصناف، فمنهم:

أ - من يسمع بطبعه ونفسه وهواه، وهذا حظّه من مسموعه ما وافق طبعه.

ب - من يسمع بحاله وإيمانه ومعرفته وعقله، وهذا يفتح له من المسموع بحسب استعداده وقوّته ومادّته.

ت - من يسمع بالله، لا يسمع بغيره، وهذا أعلى سماعاً وأصحّ من كلّ أحد[1].

أمّا الكلام عن المسموع مدحاً أو ذمّاً فيرجع إلى إدراك صورة المسموع وحقيقته وسببه، والباعث عليه، وثمرته وغايته، فبهذه الفصول الثلاثة يتحرّر أمر المسموع ويتميّز النافع منه من الضارّ والحقّ من الباطل. والمسموع على

(1) المرجع السابق، ص482.

ثلاثة أضرب في القرآن الكريم[1]، هي:

أحدها: مسموع يحبّه الله ويرضاه، أمر به عباده وأثنى على أهله ورضي عنهم به ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ﴾ [المائدة/ 83].

الثاني: مسموع يبغضه ويكرهه، نهى عنه ومدح المعرضين عنه ﴿أَنۡ إِذَا سَمِعۡتُمۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكۡفَرُ بِهَا وَيُسۡتَهۡزَأُ بِهَا فَلَا تَقۡعُدُواْ مَعَهُمۡ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيۡرِهِۦٓ﴾ [النساء/ 140].

الثالث: مسموع مباح مأذون فيه، لا يحبّه ولا يبغضه، ولا مدح صاحبه ولا ذمّه. فحكمه حكم سائر المباحات من المناظر والمطموعات والملبوسات. فمن حرّم هذا النوع فقد قال على الله بغير علم، ومن جعله قربة إلى الله فقد كذب على شرعه وجعل من دينه ما ليس منه.

أمّا الضرب الأول فهو أساس الإيمان الذي يقوم عليه، وهو على ثلاثة أنواع:

أ - سماع الإدراك: ففي قوله حكاية عن مؤمني الجنّ قولهم: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلرُّشۡدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦۖ﴾ [الجنّ/ 1-2]؛ فهذا سماع اتصل بالأذن.

ب - سماع الفهم: وهو المنفي عن أهل الأعراض والغفلة ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسۡمِعُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَلَا تُسۡمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ﴾ [الروم/ 52]؛ فالتخصيص هنا لسماع الفهم والعقل، وإلا فالسمع العامّ الذي تقوم به الحجّة لا تخصيص فيه، مثل ذلك ﴿وَلَوۡ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمۡ خَيۡرٗا لَّأَسۡمَعَهُمۡۖ وَلَوۡ أَسۡمَعَهُمۡ لَتَوَلَّواْ وَّهُم مُّعۡرِضُونَ﴾ [الأنفال/ 23]؛ أي لو علم فيهم قبولاً وانقياداً لأفهمهم فهم هداية، أمّا فهم الإدراك فقد حصل وأعرضوا بعده. فهم سمعوا سمع الإدراك لكنهم لم يستجيبوا؛ لأنّ في قلوبهم من داعي التولّي والإعراض ما يمنعهم عن الانتفاع بما سمعوا.

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ت - سماع القبول والإجابة: كما في الآية ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور/ 51]؛ فإنّ هذا سمع قبول وإجابة مثمرة للطاعة. والتحقيق أنه متضمّن للأنواع الثلاثة، فقد أخبروا بأنهم أدركوا المسموع وفهموه واستجابوا له. ومن سمع القبول قوله تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة/ 47]؛ أي قابلون مستجيبون لهم.

وسماع خاصّة الخاصّة من المقرّبين هو سماع القرآن يتلى بالاعتبارات الثلاثة، إدراكاً وفهماً وتدبّراً وإجابة، وكلّ سماع في القرآن مدح الله أصحابه وأثنى عليهم وأمر به أولياءه فهو هذا السماع، سماع كلام ربّ العالمين، وسماع المواعظ، وكلام الأنبياء والمرسلين، وهذا النوع هو حادي القلوب إلى جوار علام الغيوب، وسائق يسوق الأرواح إلى ديار الأفراح، ومحرّك يثير ساكن العزمات إلى أعلى المقامات وأرفع الدرجات، ومنادٍ ينادي للإيمان، ودليل يسير بالركب في طريق الجنان، وداعٍ يدعو القلوب بالمساء والصباح من قبل فالق الإصباح: "حي على الفلاح، حي على الفلاح". فلم يعدم من اختار هذا السماع إرشاداً لحجّة، وتبصرة لعبرة، وتذكرة لمعرفة، وفكراً في الآية، ودلالة على رشد، ورداً على ضلالة، وإرشاداً من غَيٍّ، وبصيرة من عمى، وأمراً بمصلحة، ونهياً عن مضرّة ومفسدة، وجلاء بصيرة، وحياة لقلب، وغذاء ودواء وشفاء، وعصمة ونجاة وكشف شبهة، وإيضاح برهان، وتحقيق حقّ وإبطال باطل.

2 - العين والإبصار في القرآن الكريم

العين هي الباصرة، وتطلق على الحدقة؛ وهي مجموع طبقات تسع محيط بعضها بعضاً، ويغطي الحدقة الجفن، وقد تطلق العين على مجموع الغلاف وما فيه، كما يراد بها حقيقة الشيء المدركة بالعيان، أو ما يقوم مقام العيان.

ومن هنا لم ترد في القرآن تعبيراً عن نفس الباري تعالى؛ لأنّ نفسه غير مُدْركة في حقنا لا اليوم ولا غداً. ويستعار لفظ العين لمعان موجودة في

الجارحة بنظرات مختلفة[1].

ما يهمّنا هو العمليّات المعرفيّة؛ أي العين الجارحة كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ﴾ [البلد/ 8] وقال: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة/ 45]، ﴿تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة/ 83]. فمهمّة العين في القرآن هي "الرؤية"، ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران/ 13]، و"الإبصار"، ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 179]، ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف/ 195]، و"المشاهدة"، ﴿قَالُوا۟ فَأْتُوا۟ بِهِۦ عَلَىٰٓ أَعْيُنِ ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ﴾ [الأنبياء/ 61]،

وصفت العين بأمور كانت خاصّة بها، وهي الطمس، والقِرى، والمدّ، والازدراء، وفيض الدمع، والتغطية، والدوران، واللذة[2]. فالصفة الأولى في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ﴾ [يس/ 66]، والطمس يكون بذهاب بالبصر، والتالية ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَّ﴾ [الأحزاب/ 51]، ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ [طه/ 131]، ﴿وَلَآ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِىٓ أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ ٱللَّهُ خَيْرًا﴾ [هود/ 31]، ﴿تَوَلَّوا۟ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا۟ مَا يُنفِقُونَ﴾ [التوبة/ 92]، ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى﴾ [الكهف/ 101]، ﴿تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَٱلَّذِى يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأحزاب/ 19]، ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف/ 71].

والبصر من أهمّ عمليّات العين، ويرد بما يرادفه وهو النظر، والرؤية، والمشاهدة والملاحظة والاطلاع، فالبصر هو إدراك العين، ويطلق على القوّة الباصرة[3]. وهذه قوّة مرتبة في العصبين المجوفين التي من شأنها إدراك أشباح

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص358.

(2) قالوا في محاسن العين: **الدَعَج**: أن تكون العين شديدة السواد مع سعة المُقلة. **البَرَج**: شدّة سوادها، وشدّة بياضها. **النَّحَل**: سعتها. **الكَحَل**: سواد جفونها من غير كُحل. **الحَوَر**: اتساع سوادها كما هو في أعين الظِباء. **الوطف**: طول أشفارها وتمامها. **الشُهلة**: حمرة في سوادها. انظر:
- الثعالبيّ، **فقه اللّغة وسرّ العربيّة**، مرجع سابق، ص115-116.

(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص247.

الصور بانعكاس الضوء فيها؛ إذ إنّ البصر هو حاسّة الرؤية[1].

ورد في القرآن معَ ما يتعلّق به من العمليّات في مائتين وأربعة وسبعين موضعاً؛ ليدلّ على العلم القويّ المضاهي لإدراك الرؤية. فيقال بصر بالشيء: علمه عن عيان؛ فهو بصير به[2]. قال تعالى: ﴿فَسَتُبۡصِرُ وَيُبۡصِرُونَ﴾ [القلم/ 5]، ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الحاقّة/ 38]، ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم/ 42]. وبيان أنّ العين هي أداة الإبصار في: ﴿أَمۡ لَهُمۡ أَعۡيُنٞ يُبۡصِرُونَ بِهَآۖ﴾ [الأعراف/ 165]، وفرق بين النظر والبصر ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف/ 198]؛ فالنظر هو تقليب الحدقة نحو المرئيّ التماساً لرؤيته، ولما كانت الرؤية من توابع النظر ولوازمه غالباً أجري لفظ النظر على الرؤية على سبيل إطلاق اسم السبب على المسبب[3]، كما ورد في حكاية عن طلب موسى ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾، فكان الرد ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف/ 143]، والرؤية إذا أضيفت إلى الأعيان كانت بالبصر، وتطلق على المنام والوهم، فالبصر خاصّ بالمعاينة والمشاهدة خاصّة بالعين، فلازم البصر الإدراك، وهذا غير الرؤيا التي قد تكون مع عدم إحاطة؛ لذا قال تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام/ 103]، وهذا في الدنيا والآخرة؛ أي لا تحيط به الأبصار، وإن كانت تراه وتفرح بالنظر إلى وجهه. فنفي الإدراك لا ينفي الرؤية، بل يثبتها بالمفهوم، فإنه إذا نفى الإدراك الذي هو أخصّ أوصاف الرؤية دلّ على أنّ الرؤية ثابتة، فلو أراد نفيها لقال لا تراه الأبصار، ونحو ذلك[4].

وفي آية سورة الأعراف؛ فرّق بين النظر والبصر، فالكفّار يحدّقون في النبيّ ﷺ؛ غير أنهم لا يبصرون؛ أي لا يدركون فضله، ولا يستشعرون كرمه عليهم، ولا ينتفعون بالنظر إليه، ولا بالهدى المرسل به.

---

(1) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص55.

(2) مدكور، إبراهيم. وآخرون. **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: مجمع اللغة العربيّة، 1989م، ج1، ص100.

(3) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص474.

(4) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص246.

نتوصّل إلى أنّ البصر يقال للجارحة الناظرة[1]، وللقوّة التي فيها، ولقوّة القلب المدركة[2]. وللبصر صفات عدّة في القرآن، هي:

أ - فالبصير من أسماء الله، وهو للأعمال الظاهرة لنا، يقترن كثيراً بالسميع والخبير. سمّى الله تعالى نفسه بصيراً، ووصف نفسه بأنه بصير لأعمال الناس، وورد في القرآن وصفه الرؤية ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة/ 144]، كما وصف بالنظر ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس/ 14].

ب - وضدّ البصير الأعمى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ [الرعد/ 16].

ت - وصفة الزيغ في قوله سبحانه: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم/ 17]؛ أي ما مال بصره، فهي رؤية عين وليس من خداع البصر[3].

ث - ومن صفات البصر الرجوع وذلك قوله سبحانه: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك/ 3].

ج - والانقلاب: ﴿يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك/ 4]؛ وهنا وصف بالحسرة.

ح - والحِدّة: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق/ 22].

خ - والشخوص: ﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [إبراهيم/ 42]؛ أي لا تطرف من شدّة ما ترى من الأهوال. فشخوص البصر يدلّ على رؤية أمر جلل عظيم الأهميّة، كما يدلّ على فزع وانزعاج القلب.

د - والعمى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46].

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص59.

(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج2، ص222.
حاسّة البصر إحدى أبواب القلب، وأعمر الطرائق إليه، وعملها أكثر أعمال الجوارح وقوعاً وتكراراً؛ ممّا عدا التنفس.

(3) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص701.

ذ - والخشوع: ﴿أَبْصَـٰرُهَا خَـٰشِعَةٌ﴾ [النازعات/ 9]، وهذا خوف مع هيبة واحترام.

ر - والسُكْر: ﴿لَقَالُوٓاْ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَـٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ [الحجر/ 15]؛ أي أصابها سُكر وغشاوة فهي ترى ما ليس موجوداً.

ز - والتقلّب: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام/ 110]؛ وذلك من الحيرة والتيه بسبب الشبهات.

س - والصرف: ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَـٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَـٰبِ ٱلنَّارِ قَالُواْ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [الأعراف/ 47].

ش - والطبع: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ﴾ [النحل/ 108].

ص- والغضّ: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ﴾ [النور/ 31].

ومن عمليات العين النظر: وهو التحديق لإدراك الصور في أوّل مراتب الإبصار، ثمّ تليه الرؤية وهي من لوازمه ﴿فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [آل عمران/ 143]. وقد تقرّر الشروع بطلب النظر في مواطن كثيرة إمّا على جهة الوجوب أو على جهة الندب. وتقرّر النهي عن النظر بها وإيجاب غضّها أو الندب إليه في مواطن كثيرة، وإباحته والعفو عنه في مواطن كثيرة[1].

واستعمال النظر في القرآن كان بالإرشاد إلى التأمل، فهو تقليب للبصر مع استغراق وقت؛ إذ يقاربه في المعنى الانتظار، فلا يكون النظر بسرعة بل بتمهل؛ لأنّ الغاية من تقليب البصر وتحديق العين الوصول إلى إدراك المنظور إليه لتحصل منه الرؤية. وقد يراد به التأمل والفحص والمعرفة الحاصلة بعد الفحص؛ وهي الرويَّة. واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامّة، وفي

(1) الفاسيّ، أبو الحسن عليّ بن محمّد القطان. **النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، تحقيق: إدريس الصمديّ، بيروت: دار إحياء العلوم، ط1، 1996م، ص63.
أمّا وجوب النظر بحاسّة البصر فيكون للشهادة والاستحباب بالنظر في ملكوت الله تعالى للتفكّر والاتعاظ، والتحريم للعورات وكلّ ما يفتن ويوقع في محرّم، والكراهة إلى ما يستقبح، والإباحة كالنظر إلى كلّ ما خرج عمّا تقدم.

البصيرة أكثر عند الخاصّة[1]. فيقال: نظرت إلى كذا إذا مددت طرفك إليه، رأيته أم لم أره، ونظرت فيه: إذا رأيته وتدبّرته، ونظرت له: رحمته، وإليه: رأيته، وعليه: غضب عليه، ونظره انتظره[2].

وللنظر أحوال مختلفة وكيفيّات متنوّعة، نفصل منها[3]:

أ - إذا نظر الإنسان إلى الشيء بمجامع عينه، قيل: رَمَقَهُ.

ب - فإن نظر إليه من جانب أذنه، قيل: لَحَظَهُ.

ت - فإن نظر إليه بعجلة، قيل: لَمَحَهُ.

ث - فإن رماه ببصر معَ حِدّة نظر، قيل: حَدَجَهُ بطرفه.

ج - فإن نظر إليه بشدّة وحِدّة، قيل: أرْشَقَهُ، رشقه، وأسَفَّ النظر إليه.

ح - فإن نظر إليه نظر المتعجّب منه، والكاره له، والمبغض إياه، قيل: شَفَنَه، شفن إليه.

ح - فإن أعاره لحظ العداوة، قيل: نظر إليه شزراً.

د - فإن نظر إليه بعين المحبّة، قيل: نظر إليه نظرة ذي "عَلَقٍ".

ذ - فإن نظر إليه نظر المتثبت، قيل: توضَّحَه.

ر - فإن نظر إليه واضعاً يده على حاجبه، مستظلاً بها من الشمس؛ ليستبين المنظور إليه، قيل: استكَفَّه واستوضحه واستشرفه.

ز - فإن نشر الثوب ورفعه لينظر إلى صفاته أو سخافته أو يرى عوار إن كان به، قيل: استشفَّه.

س - فإن نظر إلى الشيء كاللمحة، ثمّ خفي عنه، قيل: لاحَهُ، لَوَّحَه.

ش - فإن نظر إلى جميع ما في المكان حتى يعرفه، قيل: نفضه نفضاً.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص499.

(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص905.

(3) الثعالبيّ، **فقه اللّغة وسرّ العربيّة**، مرجع سابق، ص118-119.

ص- فإن نظر في كتاب أو حساب؛ ليُهذِبه، أو ليستكشف صِحَّته وسقمه، قيل: تصفَّحه.

ض- فإن فتح عينيه جميعها لشدّة النظر، قيل: حَدَّق.

ط - فإن لألأهُما، قيل: بَرَّق عينيه.

ظ - فإن انقلب حملاق عينيه، قيل: حمْلَقَ.

ع - فإن غاب سوادُ عينيه من الفزع، قيل: برِق بصره.

غ - فإن فتح عينه مُفْزَعاً أو مهدّداً، قيل: حَمَّجَ.

ف - فإن كسر عينيه في النظر، قيل: دَنْقَسَ، وطَرْفَشَ.

ق - فإن نظر إلى أفق الهلال لِلَيلته ليراه، قيل: تَبصَّرَه.

ك - فإن اتبع الشيء بصره، قيل: أثاره بصره.

غير أنّ غالب ما ورد في القرآن الكريم من اللفظ كان المراد به التأمّل والتحرّي، فلم يكن المراد التوقّف عند التحديق بل التجوّز إلى التفكُّر والتروّي.

3 - المفاضلة بين السمع والبصر في القرآن الكريم

أ - التفاضل بين السمع والبصر عند العلماء:

اختلف ابن قتيبة[1]، وابن الأنباريّ[2] في السمع والبصر، أيهما أفضل؟ ففضّل ابن قتيبة السمع ووافقه طائفة من العلماء، واحتجّ بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم

(1) هو عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوريّ، أبو محمّد. من أئمة الأدب، ولد ببغداد 213هـ، وتوفي 276هـ. من كتبه "تأويل مختلف الحديث"، و"الشعر والشعراء". انظر:
- الزركليّ، **الأعلام**، مرجع سابق، ج4، ص137.

(2) هو عبدالرحمن بن محمّد بن عبيد الله الأنصاريّ، أبو البركات كمال الدين الأنباريّ. من علماء الأدب والتاريخ والرجال. ولد ببغداد 315ه، وتوفي بها 577هـ. له "نزهة الألباء في طبقات الأدباء"، و"أسرار العربيّة". انظر:
- الزركليّ، **الأعلام**، مرجع سابق، ج3، ص327.

مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس/ 42-43]؛ قال: فلما قرن بذهاب السمع ذهاب العقل، ولم يقرن بذهاب النظر إلا ذهاب البصر، كان ذلك دليلاً على أنّ السمع أفضل.

وقال الأنباريّ: بهذا غلط، كيف يكون السمع أفضل، وبالبصر يكون الإقبال والإدبار، والقرب والنجاة، والبعد من الهلاك، وبه جمال الوجه، وبذهابه شينه؟، وأجاب عمّا ذكره ابن قتيبة بأنّ الذي نفاه الله تعالى مع السمع بمنزلة الذي نفاه عن البصر؛ إذ كأنه أراد إبصار القلوب ولم يرد إبصار العيون، والذي يبصره القلب هو الذي يعقله؛ لأنها نزلت في قوم من اليهود كانوا يستمعون كلام النبيّ ﷺ فيقفون على صحّته، ثمّ يكذبونه، فأنزل الله فيهم: "أفأنت تسمع الصمّ"؛ أي: المعرضين ولو كانوا لا يعقلون، ومنهم من ينظر إليك بعين نقص. ولا حجّة في تقديم السمع على البصر هنا، فقد أخبر في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ﴾ [هود/ 24][1].

واحتجّ مفضلو السمع بأنّ من سمع كلام الله وكلام رسوله ينال غاية السعادة، فقالوا: وبه حصلت العلوم النافعة، وبه يدرك الحاضر والغائب، والمحسوس والمعقول، فلا نسبة لمدرك البصر إلى مدرك السمع، ولهذا يكون فاقده أقلّ علماً من فاقد البصر، بل قد يكون فاقد البصر أحد العلماء الكبار، بخلاف فاقد السمع، فإنه لم يعهد من هذا الجنس عالم البتة.

لكن قال مفضلو البصر: أفضل النعيم النظر إلى الله تعالى، وهذا يكون بالبصر. كما أنّ ما يراه البصر لا يقبل الغلط، بخلاف ما يُسمع؛ فإنه يقع فيه الغلط والكذب والوهم، فمدرك البصر أتمّ وأكمل، كما أنّ محلّه أحسن وأكمل وأعظم من محلّ السمع؛ وذلك لشرفه وفضله. قال ابن تيمية[2]: البصر يرى من مباشرة المرئيّ، والسمع لا، وإن كان يحسّ الأصوات، فالمقصود الأعظم به معرفة الكلام وما يخبر به من العلم.

---

(1) ابن قيم الجوزيّة، **بدائع الفوائد**، مرجع سابق، مج2، ج3، ص142.
(2) ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، مرجع سابق، ص81.

والتحقيق أنّ إدراك البصر أكمل، قال الأكثرون "فليس المخبر كالمعاين"[1]. لكن السمع يحصل به من العلم أكثر ممّا يحصل بالبصر، فالبصر أقوى وأكمل، والسمع أعمّ وأشمل، وهاتان الحاسّتان هما الأصل في العلم بالمعلومات التي يمتاز بها الإنسان عن البهائم، ولهذا يقرن الله بينهما وبين الفؤاد.

ب - الجمع بين السمع والبصر في القرآن الكريم:

ورد السمع والبصر في القرآن منفردين وجمعاً في ستة وثلاثين موضعاً، منها ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [يونس/ 31]، ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل/ 78]، فالحديث عن الحواس كأدوات للمعرفة كان غالباً عن السمع والبصر مجموعين، لأسباب عدّة، منها:

- أنهما أداتان من أهمّ أدوات الإدراك التي يترتّب عنها معرفة الله تعالى كأعلى أنواع المعرفة وموضوعاتها[2]، وإدراك دلائل الاعتقاد لا يكون إلا بهما[3].
- أنهما الطريقان الرئيسان بين المعرفة والعقل، فهما الوساطة، ودونهما لا يعرف، بل لا يدرك الإنسان شيئاً، وقد يستغني عن غيرهما من الحواس؛ لذا قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ [المؤمنون/ 78]، فهذه الثلاث هي طرائق العلم الرئيسة، وأدواتها الأذن والعين والقلب.

---

(1) المعاينة قد تحصل سماعاً إذا استثنينا وصف المرئيّات، فالعلم غالبه قد ينقل مشافهة، وفاقد البصر قد يعوضه سمعه في التلقين، لكن فاقد السمع لا يمكنه معرفة اللغة، ولا فهم الكلام، فكان بهذا تحصيله للعلوم عسيراً. لكن نضيف لغة الإشارة فهذا يعوّض عن التلقين بالسماع، ويجتمع مع تمكّن الأصم المبصر من القراءة، لكن أقل من السامع الأعمى.

(2) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص552.

(3) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج13، ص232.

- فقدان الحاستين يُفقد العلم كلّه كلاماً ولغة وقراءة، فالقدرة على الكلام وفهم اللغة يحتاج إلى السمع ليعي الدلالات الصوتيّة، بل قد يتعطّل حتى عن تدبير حياته العضويّة، فهما مدار الحياة الحيوانيّة، وكمال البشريّة، ولا يتمّ تحصيل العلوم الأوليّة إلا بهما[1].
- ورد السمع حال اقترانه بالبصر مفرداً، بخلاف البصر فقد ورد جمعاً إلا في [الإسراء/ 36]؛ وذلك لأنّ السمع مصدر، فهو دالّ على الجنس الموجود في حواس الناس جميعهم، أمّا الأبصار فجيء به جمعاً لأنه اسم، فليس نصّاً في العموم لاحتمال توهّم بصر مخصوص، فكان الجمع أدلّ على قصد العموم، وأنفى لاحتمال العهد ونحوه[2]، بخلاف قوله: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء/ 36]؛ لأنّ المراد الواحد لكلّ مخاطب بقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾. ويحتمل أن يكون ذلك لأنّ السمع يستقبل الأصوات جميعها باختلاف جهاتها، في حين أنّ البصر لا يستقبل من غير توجّه العين نحو المبصر المراد[3]، فالبصر لا يدرك إلا الزاوية الموجّه نحوها، على غير السمع؛ فيلتقط في الزوايا كلّها.
- السمع يدرك خلال الضوء والظلمة، ومع وجود الحواجز الفاصلة بين السامع وغيره؛ إلا أن تكون كاتمة، على عكس البصر لا يبصر إلا بوجود ضوء ينعكس في العين. كما أنّ النائم أوّل ما يستيقظ منه المنبّه السمعيّ ويليه البصريّ. فكان أوّل الحواس اشتغالاً بعد النوم، وآخرها قبل النوم، وترادفهما يحقّق أعلى مستويات الاستيعاب والتحصيل.

---

(1) رضا، **تفسير القرآن الحكيم؛ تفسير المنار**، مرجع سابق، ج11، ص355.
(2) المرجع السابق، ج10، ص156.
(3) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص226.

ت - أسباب تقديم السمع على البصر في القرآن الكريم:

ما يلاحظ في القرآن الكريم أنّ السمع كان دائماً مقدّماً على البصر في الذكر كلما اقترنا، وهذا الترتيب كان في كتاب الإعجاز اللغويّ والبلاغيّ؛ وهو القرآن، فلا يكون إلا عن سرّ، وهو قاعدة أفضليّة المتقدّم على اللاحق، خاصّة وأنّ هذا التقديم شمل كلّ المواضع التي اجتمع فيها السمع معَ البصر. وهذه الملاحظة هي إحدى أدلّة القائلين بأفضليّة السمع على البصر من الناحية المعرفيّة، وهذا يستند إلى دلائل أخرى في القرآن الكريم والواقع، هي:

- اقترن السمع بالعقل في غير ما آية، من غير اقتران البصر بالعقل، مثل ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك/ 10]، ﴿وَنَطۡبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾ [الأعراف/ 105].
- اقترن لفظ السميع بالعليم، بينما اقترن البصير بالخبير -ليجتمعا في العليم- ﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرَۢا بَصِيرٗا﴾ [الإسراء/ 30]، أمّا السمع والعلم ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلۡ مِنَّآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [البقرة/ 127]، في قرابة اثنتين وثلاثين آية، وهذا أكثر من اقتران السمع معَ البصر في القرآن، فكان السمع أقرب إلى العلم معنى وأتم.
- حاسّة السمع دائمة العمل من غير توقف، بخلاف البصر فتتوقّف بإغماض العين، وإن كان المغمض مستيقظاً؛ لهذا ذكر الله عن أصحاب الكهف أنه ضرب على آذانهم، فكان ذلك أشدّ دلالة على الاستغراق في النوم لتوقّف أشدّ المنبّهات ﴿فَضَرَبۡنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ فِي ٱلۡكَهۡفِ سِنِينَ عَدَدٗا﴾ [الكهف/ 11][1].

أمّا من زاوية معرفيّة خالصة فالأفضليّة كانت لأمور، منها:

- السمع أهمّ في إقامة الحجّة على الخلق؛ فالبصر لا يكون إلا حال

(1) بخاتيّ، محمّد عثمّان. **القرآن وعلم النفس**، بيروت: دار الشروق، ط5، 1993م، ص126-127.

عرض المعجزة من غير زمان من سيأتي، أمّا السمع فطريقه أعمّ وأشمل للزمان والمكان.

- قال الزاريّ: السمع سبب لاستكمال العقل بالمعارف، والبصر لا يوقفك إلا على المحسوسات[1].
- ينقل السمع المعارف الماضية والأخبار الآتية، أمّا البصر فينقل الحاضر المعاين ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَٰكِنِهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ ۖ أَفَلَا يَسْمَعُونَ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ ۖ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة/ 26-27][2]؛ غير أنّ انتشار الكتابة والقراءة قد يجعل البصر ناقلاً للمعارف السابقة وغيرها أكثر من السمع، فالتاريخ لم يعد يؤخذ سماعاً بل قراءة. ومع ذلك فأكثر الأخبار والمعلومات تتناقل سماعاً بين الناس.
- جهات استقبال السمع متعدّدة، بخلاف البصر الذي لا يكون إلا بالمقابلة.
- حاسّة السمع تشتغل ليلاً نهاراً، في الظلام والنور، في حين أنّ البصر لا يعمل إلا في النهار والنور، وفي هذه الميزة قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [القصص/ 71/ 72]، في ذهاب الضوء نُبِّه للسمع، وحال وجوده نبه للبصر، والسمع ضمناً هو يشتغل ومتنبّه معه.
- أوّل حاسة تستجيب من النائم حاسّة السمع، وإن كان مغمض العينين.
- فاقد السمع يفقد النطق؛ لعدم القدرة على التلقين وإدراك المخارج والصفات، فيفقد خاصيّة المخاطبة.

---

(1) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج1، ص186.
(2) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص554.

ث - أسباب تقديم البصر على السمع في القرآن الكريم:

ورد البصر متقدّماً على السمع في مواضع كان الغالب فيها الذمّ والتعطيل والعقاب. ففي حالات المدح والمنّة -كما سبق- قدّم السمع، أمّا في ما عاكسها فقدّم البصر، وهذا لا ينفي أفضليّة السمع بل يثبتها. والمواضع التي قدّم فيها البصر على السمع هي:

- في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ [القصص/ 71، 72]، هنا كان المقام مقام تحقير لهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف/ 179].

والبصر أهمّ للحيوانات من السمع؛ لأنه لا يعدو أن يكون وسيلة لحفظ الحياة، ولا يؤدي كلّ منهما الدور المعرفيّ الذي ينتج عنه الهدى. ثمّ إنّ الكلام في هذه الآية جاء عن تعطيل الحواس؛ لذا قُدِّم البصر.

- مثلها نجد في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ﴾ [هود/ 24]؛ فقدمت حاسّة البصر المعطّلة على حاسّة السمع المعطّلة.

- وفي موقف تعذيبهم ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء/ 97]؛ ذلك أنّ أكرم موضع في الوجه العينين، وأشدّ الإهانة بإفقاد حاسّة البصر حال المحاسبة.

- وفي قوله تعالى عن ندم الكفار: ﴿أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السجدة/ 12]؛ فالمعاينة بالبصر أقوى من الخبر المنقول، والمشاهدة آكد حجيّة.

ويبقى موضعان في [الأعراف/ 195] و[المائدة/ 71] يدلان على الدَّلالة نفسها، وهي التعطيل إمّا بفقدان الحاسّة أصلاً للآلهة كما في الأعراف، فهي لا تبصر التعبّد لها ولا عبادها أصلاً، أو لصدود بني إسرائيل كما في المائدة، وذلك

بأنهم شاهدوا المعجزات قبل سماع الوحي، ثمّ صدّوا كأن لم يبصروا شيئاً.

ثالثاً: القلب في القرآن الكريم

بعد أن تكلّمنا عن الحواس نبيّن الجانب المكمّل في التحصيل المعرفيّ كما ورد في القرآن الكريم وهو القلب، الذي ورد بمعانٍ وألفاظ كالفؤاد واللبّ، فكان في الآيات جميعها التي بيّنت طرائق العلم وتحصيل المعرفة بإثباتها أو نفيها ذكر وسائل المعرفة وهي القلب أو الفؤاد، ثمّ السمع والبصر، مثل ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل/ 78]، ﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 44]. وفي الآية ما يفهم البليد فضلاً عن العاقل؛ أنّ القلب أداة وظيفتها التعقّل، والأذن أداة وظيفتها السمع، والعين (البصر) أداة وظيفتها الإبصار. وجمع بين القلب أو الفؤاد وحاستيّ السمع والبصر في قرابة عشرين آية، كلّها تنبئ أنّ القلب أداة داخليّة في الجسم دورها متكامل مع الحواس الخارجيّة، خاصّة السمع والبصر.

بل لم يرد ذكر أنّ غير القلب والفؤاد هو من أدوات العلم قط، بل عزيت جميع الوظائف العقليّة من تعقّل، وتفكّر، وتدبّر، ونظر، وتأمّل، وغيرها إلى جهة واحدة؛ ألا وهي القلب أو الفؤاد أو اللبّ.

ومع أنّ هذه الدراسة لا ترمي إلى المقارنة بين المذاهب، إلا أننا نطرح إشكالاً لا يُصادف في غالب الدراسات عن نظريّة المعرفة باسم القرآن الكريم.

فمع إقرار الجميع بأن الأدوات المعرفيّة في القرآن الكريم ثلاث لا رابع لها - وهذا ما يكاد يجمع عليه المفسرون قاطبة في تفسير الآيات التي جمعت القلب أو الفؤاد مع السمع والبصر، خاصّة آية [النحل/ 78][1]؛ فخصّ السمع والبصر والفؤاد لشرفها عن باقي الأعضاء، ولأنها مفتاح لكلّ علم، فلا يصل

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص420. انظر أيضا:

- الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص356.

إلى العلم من غير هذه الأبواب الثلاثة، وهذا ممّا اتّفق عليه العقلاء وعلماء المسلمين جميعهم باختلاف طوائفهم ونحلهم، وما يحزّ في النفس أنّ بعض الباحثين - خاصّة المعاصرين- مع وجود الدلائل المتواترة تلك، بل وإقرارهم الواضح بها- تجدهم بعد صفحات من تقريرهم لها ينتكسون على رؤوسهم؛ فيجعلوا العقل وهو وظيفة بدلالة القرآن وكلام النبيّ ﷺ، واستعمالات اللغة العربيّة، وأهل الأصول والفقهاء والمتكلّمين؛ يجعلون العقل جوهراً وجسماً بالرأس! أي يتعاملون معه اصطلاحاً ومفهوماً على أنه "أداة" للمعرفة وأنه جسم، فيقسّمون الفهارس، ويجعلون العقل مقابلاً للحواس، والإدراك العقليّ مقابلاً للإدراك الحسيّ، فيحدث خلط في الفهم لأيّ قارئ متخصّص، بل لا يقدر عن فهم أوجه الخلاف، وأشدّ من ذلك أن يقولوا بعد استدلالهم بالقرآن على أنّ العقل في القلب؛ أنه في الدماغ! ومن غير ذكر أيّ دليل على ذلك.

والذي يتّضح من البحث وهو ما نواصل عليه الدراسة أنّ القلب وسيلة وأداة للمعرفة، من وظائفه التعقّل، والمعرفة الناتجة عن القلب: إدراك قلبيّ يقابل الإدراك الحسيّ، والعقل يقابل الإحساس لا الحواس. وسنبيّن ذلك كلّه في ثنايا البحث بالتفصيل -إن شاء الله-.

1 - مفهوم القلب في القرآن الكريم

قال أهل اللغة في معناه: هو الفؤاد، والعقل المحض، وخالص كلّ شيء، والتقلّب الحيلة[1]. والقُلَّب: الذي يقلّب الأمور عن عِلْم بها.

فالقلب في أصل معناه خالص كلّ شيء، وسمّيت المضغة الصنوبريّة قلباً؛ لكونها أشرف الأعضاء لما فيها من العقل -على رأي- وسرعة الخواطر والتلوّن في الأحوال، ولأنها مقلوبة الخلقة، والوضع كما يشهد به علم التشريح.

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص127.

ومن تقاليبه القَبول والقابليّة، وهو سيّد البدن المعول عليه في الصلاح والفساد، وأعظم الأعضاء الموسومة بالسعة من جانب الحقّ، ومعدن الروح الحيوانيّ للنفس الإنسانيّة، ومنبع الشُّعَب المنبثة في أقطار البدن، ومنه تردّ الحياة إلى الأعضاء الجسميّة على قدر السوية بمقتضى العدل.

ويسمّى عند بعض من الفلاسفة: "بالنفس الناطقة، والروح الباطنة، والنفس الحيوانيّة المركّبة، وهي النفس المدركة العالمة من الإنسان والمطالبة والمعاقبة"[1].

قال الجرجانيّ: "القلب مصطلح على اللطيفة الربانيّة بالقلب الجسمانيّ الصنوبريّ الشكل المودع من الصدر، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان"[2].
أمّا القلب الصنوبريّ فقيل إنه سبع طبقات[3]، هي:

أ - الصدر: وهو محلّ الإسلام والوسواس والحفظ والذاكرة.

ب - القلب: وهو محلّ الإيمان والتعقّل والسمع والبصيرة.

ت - الشغاف: وهو محلّ محبة الخلق.

ث - الفؤاد: وهو محلّ رؤية الحقّ.

ج - السويداء: وهي محلّ العلوم الدينية.

ح - مهجة القلب: وهي محلّ تجلّي الصفات.

خ - حبة القلب: وهو محلّ محبّة الحقّ.

وأدلّة كلّ طبقة:

أ - ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ﴾ [الأنعام/ 125].

ب - ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ [الحجرات/ 7].

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص754.
(2) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص203.
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص754.

ت - ﴿قَدۡ شَغَفَهَا حُبّٗاۖ﴾ [يوسف/ 30].

ث - ﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم/ 11].

ج - ﴿لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 179].

ح - ﴿وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ﴾ [التغابن/ 11].

خ - ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ [الحجرات/ 7].

ويطلق القلب على أمرين، هما: الأول: تلك المضغة الصنوبريّة التي خلقها الله تعالى في جوف ابن آدم، وهي على هذا المعنى جزء من عالم الشهادة كما هو معروف في علم الطبّ العضويّ. والثاني: تلك اللطيفة الروحانيّة التي لا يعلم أحد بحقيقتها، وهي على هذا المعنى جزء من عالم الغيب[1]. بهذا تتجلّى في هذا الإنسان مكوّناته الماديّة والروحيّة، فهو قبضة من طين، ونفخة من روح.

وفي حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما جمع المعنيين "ألا وإنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه وإذا فسدت فسد الجسد كلّه ألا وهي القلب"[2]. قال ابن حجر[3]: "أي قدر ما يمضغ، وعبّر بها هنا عن مقدار القلب في الرؤية"[4].

فالإنسان لحم ودورة دموية، وهو مخلوق؛ خلقه الله بيده، ونفخ فيه من روحه، وجعل له هذا القلب الصنوبريّ؛ سببا من أسباب الحياة، ومركزاً

---

(1) الحدري، **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص54.

(2) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج1، ص34.

(3) هو أحمد بن علي بن محمّد الكناني العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين بن حجر، من أئمة العلم أصله من عسقلان بفلسطين، ومولده سنة 773هـ بالقاهرة وتوفي عام 852هـ بالقاهرة، أصبح حافظ الإسلام في عصره. انتشرت مصنفاته في حياته وتهادتها الملوك. انظر:
- الزركليّ، **الأعلام**، مرجع سابق، ج9، ص178.

(4) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبد العزيز بن باز، الرياض: دار السلام، ط1، 2000م، ج1، ص128.

للفؤاد واللب[1]. والتعقّل متمركز به، فالقلب هو رئيس الجسم بنصّ الحديث، وصلاحه بصلاح معتقده وإرادته وقصده، وكلها حكمها للتعقّل؛ فلزم أن يكون متمركزاً فيه.

وحيثما ذكر القلب في القرآن الكريم فإشارة إلى التعقّل والتعلّم، وحيثما ذكر الصدر فإشارة إلى ذلك وإلى سائر القوى من الشهوات والهوى والغضب ونحوها. فالقلب موضع الشعور والأهواء والعقيدة والوجدان[2]، والعقل والرأي[3]، قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 101]؛ ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج/ 46]. فهو محلّ العقل والفقه والبصيرة والإرادة والسكون، وهو رئيس البدن وخالص الروح الإنسانيّة، لذا قال أبو حامد الغزاليّ: "هو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاتب والمطالب"[4]، فالقوّة المدركة بالقلب الصنوبريّ تسمّى قلباً.

ويرد القلب في القرآن على معان ثلاثة[5]:

أ - العقل وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق/ 37]؛ أي قلب زكي حي ذكي يتذكر إذا سمع كلام الله؛ وإلا فوجوده من عدمه سواء، لأنّه معطّل عن جانبه المعرفيّ والإراديّ، قائم بدوره الجسمانيّ فقط، وهذا شائع في استعمالات العرب في حال من لا يتّعظ[6].

---

(1) اليمانيّ، سلمان زيد سلمان. **القلب ووظائفه في الكتاب والسنة**، الرياض: دار ابن القيّم، ط1، 1994م، ص146.

(2) النيسابوريّ، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، مرجع سابق، ج1، ص158.

(3) الدامغانيّ، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص388.

(4) الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج3، ص4.

(5) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص289.

(6) قال القرطبيّ في معنى "قلب" في الآية: أي عقل بتدبر به، فكنّى بالقلب عن العقل لأنّه موضعه. انظر: =

ب - الرأي والتدبير ﴿تَحۡسَبُهُمۡ جَمِيعٗا وَقُلُوبُهُمۡ شَتَّىٰ﴾ [الحشر/ 14]، وذاك سبب شقاقهم لأنّ نواياهم متضادّة؛ وتوجهاتهم متناقضة.

ت - حقيقة القلب الذي هو في الصدر ﴿وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46].

وهذا كله يناقض النظريّة القائلة بأنّ وظيفة العقل الإرادة والتفكير وعمليّاته، ووظيفة القلب العاطفة والأحاسيس الوجدانيّة، فلا أساس علميّ ترتكز عليه هذه النظريّة؛ يمكن الركون إليه، فضلاً عن أن يعتقد ويتبنى.

وخلاصة المسألة في مفهوم القلب هي: القلب له دلالتنا؛ الأولى: هي الجارحة الصنوبريّة الجسميّة وهذه لم ترد في القرآن الكريم. والثانية: قوّة الجارحة؛ وهي اللطيفة الربانيّة الموجودة به؛ وهي التعقّل وجميع آليّاته من تفكّر وتدبّر ونظر وإدراك، وهذا هو الجانب المعرفيّ في القلب.

وقد يطلق على القلب عقلاً، مثلما أطلق على الأذن السمع، فسمّيت الجارحة "الأداة" بوظيفتها، وقد تذكر الجارحة والمراد وظيفتها، خاصّة في القرآن؛ لأنّه لم يورد الأدوات من الناحية التشريحيّة بل من الناحية الوظيفيّة وفقط. غير أنّ العقل هو أحد القوى الإدراكية لا كلّها، فهناك الفكر والذاكرة والحافظة والفهم وغير ذلك.

كما أنّ للطيفة الربانيّة الجانب الثاني وهو العاطفة والوجدان، من شهوات وهوى، فللقلب جانبان هما العقل وهو المانع، والهوى وهو المريد، وينتج عنهما الإرادة التي يتولّد بعدها العزم، فيصدر القلب الأوامر للأعضاء بالجسم؛ كي تنفذ تلك الإرادة بعد تداولها بين العقل والعاطفة، وهنا نريد بالعقل المعلومات الكامنة بالقلب والعمليّات العقليّة معا[1]. فالقلب هو أداة

= - القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج17، ص23. وقال صديق خان: وقيل القلب نفسه؛ لأنّه إذا كان سليماً أدرك الحقائق وتفكر كما ينبغي. انظر:
- البخاريّ، **فتح البيان مقاصد القرآن**، مرجع سابق، ج9، ص110.

(1) يوضح ذلك في مفهوم العقل.

وظيفتها المعرفيّة التعقّل كما أنّ الأذن أداة وظيفتها المعرفيّة السمع، والعين أداة وظيفتها المعرفيّة البصر[1].

2 - المصطلحات المرادفة للقلب في القرآن الكريم.

إذا تتبعت الآيات بالقرآن باحثاً عن المفاهيم المعرفيّة وجدت قسمين: أدوات لها وظائف، كالحواس تذكر الأداة الجارحة ويتلوها وظيفتها. وقد تذكر الوظيفة من غير أداتها، لأنّ الغاية والمراد الجانب العلميّ والعمليّ؛ لا الجانب الماديّ الجسميّ. كما قد تذكر الوظيفة بذكر الأداة فقط، من غير التصريح بعملها، كناية عن الوظيفة؛ وهذا يجليه السياق، وذلك لتضمّنها لها، وبيان الغاية من الأداة. وهذه من أساليب اللغة المعروفة، ومما تداوله المفسرون، مثال ذلك آية ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق/ 37]، فمعلوم قطعاً أنّ الذكرى لا تكون إلا للإنسان الحيّ، والميّت لا يخاطب أصلاً، ولا يخلو إنسان -حيٌّ أو ميتٌ- من قلب، فالمفهوم الثابت عند أهل العربيّة؛ أنه لمن كان له (قلب يتذكر)؛ ويستجيب للخطاب، فإن لم يستفد من الخطاب؛ فعدمه ووجوده سواء، فكينونة القلب الوجوديّة؛ بكينونة غايته المعرفيّة، وهذا الأسلوب كثير في القرآن ولغة العرب بل وفي أعراف الناس عامّة، ورأيناه مع نفي السمع والبصر في القرآن، ومثله نسبت أفعال العبد إلى يديه مع أنّها قد تكون بجوارح أخرى، فكانت النسب للأغلب. وكقولنا للذي لا يرحم أنّ قلبه ميّت، ولا يفهم الغبيّ فضلاً عن الذكيّ؛ أنّ قلبه لا ينبض.

فالقلب في [ق/ 37] قال أهل التفسير أنّ المراد منه العقل، أي أحد وظائفه، وهذا في اللغة يسمى إطلاق الكلّ وإرادة الجزء منه، ويفهم بالسياق

(1) نلمح إلى التأمل في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [النِّسَاء: 63] فحرف المعنى "في" يوحي بأنّ القلب جِرمٌ حاوٍ. وما يعلمه الله هو الاعتقادات والرغبات الكامنة فيه، فالعلم يقتضي معلوماً، فدلّ على أنّ القلب حاوٍ لمعلوم، منه ما هو مكنون فيه لا يُخرجه، ومنه ما يخرج باللفظ أو الفعل، فدلّ على أنّ موضع المعلومات القلب.

واللحاق. فالمراد "العقل" من القلب بالسياق، وهو الذكرى وفهم الوحي، وهذا لا يكون إلا بالقوّة العلميّة بالقلب؛ أي قوّة العقل وهي التعقّل.

ونحاول فيما يأتي جمع الأدوات التي نسب لها بعض وظائف القلب الإدراكية، مما يفهم من ذلك أنّها مرادفة له؛ لا شيء خارج عنه. وذاك لأنّ القرآن حصر أدوات تحصيل المعرفة في ثلاث لا رابع لها، وهي القلب والأذن والعين.

أ - الفؤاد:

عند أهل اللغة الفؤاد هو الحُمّى وشدّة الحرارة[1]. والفؤاد القلب، سمّي بذلك لحرارته[2] وتوقُّده. وقيل هو غشاء القلب، وقيل الفؤاد هو باطن القلب، والقلب حبّته وسويداه. والفؤاد الرقيق تسرع إمالته، والفؤاد الغليظ كالقلب القاسي لا ينفعل لشيء[3].

وإطلاقه كان على المعنوي؛ لا على الجارحة، وبهذه الدَّلالة الخاصة ورد في القرآن مفرداً وجمعاً في ست عشرة آية، ليس فيها ما يمكن أن يفهم أو يُحمل على معنى العضو المعروف؛ بل على اللطيفة الربانيّة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء/ 36].

وقال: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل/ 78]؛ قال ابن كثير بعد أن ذكر مِنَّة الله تعالى على عباده بإيجادهم: ثمّ بعد هذا يرزقهم تعالى السمع؛ الذي به يدركون الأصوات، والأبصار التي بها يحسون المرئيات، والأفئدة وهي

---

(1) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص243.

(2) ابن فارس، **مجمل اللّغة**، مرجع سابق، ج3، ص711.

(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص696.
وفيه قول أنّ أصل الفأد الحركة والتحريك، ومنه اشتق الفؤاد؛ لأنّه ينبض ويتحرك دائماً، ورجّحه الزبيديّ عن الفيروز آبادي. انظر:
- الزبيديّ، محمّد مرتضى الحسينيّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار الفكر، ط1، 1994م، ج2، ص448.

العقول التي مركزها القلب على الصحيح[1].

وقال ابن عاشور: الأفئدة: جمع الفؤاد؛ وأصله القلب، ويطلق كثيراً على العقل وهو المراد هنا[2]. غير أنّ "الفؤاد" ورد بوصفه مفهوم طاقة، أو ملكة، وبالأحرى وظيفة معرفيّة إدراكيّة، إذ نجده يقرن مع وظيفة السمع والبصر؛ أي مع قوى الإدراك لا مع وسائلها. فالقلب -مثلاً- حمل على أنّه أداة للمعرفة، إذ قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 179]؛ أي آلة الفقه القلب، وآلة البصر العين. والفؤاد كلّما ورد في سياق الامتنان بمنح الإنسان العلم؛ وأدوات تحصيله وطرائقه؛ كان على أنّه ملكة أو وظيفة أو قوّة إدراكية كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء/ 36]. فقوى تحصيل المعرفة هي السمع والبصر والفؤاد، غير أنّه لم ترد آية واحدة في سياق الامتنان؛ جمعت فيها الحواس مع القلب، بل كان الجمع معه في مقام الذمّ دائماً؛ إمّا بالإنكار أو التحقير أو إقفال طرق العلم بالطبع أو الختم أو الغشاوة. فما علاقة الفؤاد بالقلب؟ عند أهل التفسير، فإن آية [الإسراء/ 36]:

- الفؤاد هو القلب، والسمع والبصر والفؤاد حواس لإدراك المعرفة[3].
- يسأل الله السمع؛ هل كان ما سمعه معلوماً مقطوعاً به؟ والبصر هل كان ما رآه ظاهراً بيّناً؟ والفؤاد هل كان ما فكره وقضى به يقيناً لاشك فيه، فالفؤاد هو الذي يشعر ويدرك به الإنسان[4].
- المراد بالسمع آلته، وبالبصر آلته، وهذا معلوم في اللغة بل في استعمالات القرآن.

---

(1) ابن كثير، **عمدة التفسير**، مرجع سابق، ج2، ص715.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج7، ص232.

(3) البخاريّ، **فتح البيان مقاصد القرآن**، مرجع سابق، ج7، ص97.

(4) الطباطبائيّ، السيد محمّد بن حسين. **دليل الميزان في تفسير القرآن**، تحقيق: إلياس كلانتريّ، ترجمة: عباس ترجمان، بيروت: المؤسّسة الإعلاميّة، ط1، 1983م، ج13، ص93.

قال الراغب: السمع قوّة في الأذن، ويعبّر تارة بالسمع عن الأذن ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ﴾ [البقرة/ 6][1]. ويقال البصر للجارحة الناظرة، وللقوّة التي فيها[2]. فنستنتج أنّ المراد في آية [الإسراء/ 36] آلات الإدراك؛ أي الجوارح، لكن عبّر بالقوى الموجودة في تلك الحواس، أي بالإدراك الحسي بدلاً من الحاسة، وذاك نحسبه -والله أعلم- لقطع إشكال أن تُخلق الأذن والعين لكن من غير قوّة للإحساس، بأن يكون صاحبها أعمى أو أصمَّ، لذا ذكرت قوّة الأذن وقوّة العين الإدراكيّة، وهذا قطعاً يثبت الجارحة، لأنّ من سمع ضمناً له أذن، لكن ليس كل صاحب أذن يسمع، ومثله في الأصم. فالمراد في آية الإسراء: الحواس، غير أنّه عُبِّر بقواها لنفي تعطّلها خِلْقة عن أداء وظيفتها. فلزم من ذلك أنّ الفؤاد هو قوّة القلب الإدراكيّة.

باستقراء آيات الفؤاد في القرآن ومقارنتها مع آيات القلب نلاحظ ما يأتي:

- اختصاص الفؤاد بالرؤية ﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم/ 11]، وفي تفسيرها على قولين[3]: الأول: من شدّد، أراد بها معنى "كذَّب"؛ قال ما أنكر الفؤاد ما رأته العين؛ والقول الثاني من خفّف؛ أراد بها ما أوهمه الفؤاد أنّه رأى ولم ير، بل صدَقه الفؤاد الرؤية، فالفؤاد محلّ لرؤية الحقّ، أمّا القلب فخصّ بالبصيرة، إذ قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [آل عمران/ 13]، ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46]، ولا يقال أعمى إلا لمن كان ذا بصر وفقده، فدلّ على أنّ القلوب المخالفة لتلك -الموصوفة في الآية- مبصرة وذات بصيرة.
- اختصاص الفؤاد بالكذب، بينما وصف القلب بالزيغ والإنكار والظنّ والعمى والنفاق.

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص248.
(2) المرجع السابق، ص59.
(3) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص1362.

- وصف الفؤاد بالفراغ والهواء: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِۦ﴾ [القصص/ 10]؛ وفي معنى الفراغ أقوال؛ غير أنّ كلّها تدلّ على أنّ سبب الفراغ الخوف. قال الرازيّ: القلب الفارغ من كلّ همّ إلا من موسى[1]؛ أي فرغ من أمور الدنيا كلّها لانشغالها بولدها. وقال الزمخشريّ: فارغاً من العقل، أي طار من فرط الجزع والخوف[2].

وقال تعالى: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۖ وَأَفْـِٔدَتُهُمْ هَوَآءٌ﴾ [إبراهيم/ 43]. يقال هوى صدره يهوي إذا خلا، والهواء: الجبان لأنّه لا قلب له[3]. فأفئدتهم فارغة من شدّة الخوف، قال السعديّ: فارغة من قلوبهم، قد صعدت إلى حناجرهم، لكنّها مملوءة من كلّ همّ وغمّ وحزن وقلق[4]. أمّا القلب فقد وصف بالخوف والخشية والوجل والوجف والرعب.

- وصف الفؤاد بالهوى والصغو: وكلاهما بمعنى الميل نحو أمر ما. قال تعالى: ﴿فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ﴾ [إبراهيم/ 37]، أي تنزع إليهم، يقال هوى نحوه إذا مال[5]. وفي الصغو ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [الأنعام/ 113]، وهنا اشترك مع القلب في هذا ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ۖ﴾ [التحريم/ 4]، فالصغو الميل، يقال صغى إليه يصغي: إذا مال[6]. أمّا القلب فاختصّ بالحميّة والإنابة والزيغ.
- وصف الفؤاد بالتثبّت: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ

(1) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج24، ص229.
(2) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج3، ص158.
(3) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج15، ص370.
(4) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص2، 4.
(5) القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج9، ص373.
(6) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج2، ص416.

فُؤَادَكَ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هود/ 120]؛ قال ابن عباس: نثبّت نسكن، وقال الضحاك[1]: نشدّ، وقال ابن جريج[2]: نقوّي[3]. أمّا القلب فوصف بالاطمئنان والسكينة والإخبات والخشوع.

- وصف الفؤاد والقلب معاً بالتقلّب: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام/ 110]، أي نصرّفها من رأي إلى آخر؛ من شدّة حيرتها، وذاك عقاب لهم بالحيلولة دونهم ومن غير الإيمان وبلوغ اليقين[4]. فالحيرة هنا نتيجة الشكّ، أمّا التقلّب فللقلوب ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [النور/ 37]، من شدّة الهول والخوف المزعج للقلوب[5].

فمع أنّ كليهما وصف بالتقليب غير أنّ الفؤاد كان تقلباً لقوى الإدراك، أمّا القلب فكان لقوى الإرادة، أي أنّ تقلّب الفؤاد معرفيّ، أمّا القلب فوجدانيّ ومشاعريّ.

يظهر من كل ما طرحنا من خصائص للفؤاد؛ أنّه الجزء الذي تتعلّق به القوى الإدراكيّة من القلب، فحيثما ذكرت القوى الإدراكيّة في مقام المِنّة والتذكير بنعم الله كان الفؤاد والسمع والبصر.

وإذا ختم فالختم على القلب، وهذا يشمل الفؤاد؛ أي قوّة الإدراك فيه، ويشمل القوى الأخرى بالقلب المتعلّقة بتحصيل الخير، كما أنّ الكلّ وهو القلب؛ ذكر حال العقاب من غير ذكر الجزء منه وهو الفؤاد، لأنّ الفؤاد ليس وحده المكتسب لتلك الخطايا؛ الموجبة للختم والطبع، بل حتى لما عوقب

---

(1) الضحّاك: هو ابن مزاحم البلخيّ الخرسانيّ، من كبار أهل التفسير، توفي 105هـ. انظر:
- الزركليّ، **الأعلام**، مرجع سابق، ج3، ص215.

(2) ابن جريح: هو عبدالملك بن عبدالعزيز، فقيه الحرم المكيّ توفي 150هـ. انظر:
- المرجع السابق، ج4، ص160.

(3) الأندلسيّ، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ج5، ص374.

(4) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص246.

(5) المرجع السابق، ص246.

الفؤاد بالتقلّب كان لكفر القلب بما اتّضح للفؤاد؛ وعقد القلب الإرادة على العصيان والنفاق والضلال. فالقلب هو الموصوف بالكسب والتعمّد والقصد والإرادة. ويكون العقاب على الفعل وهو الإرادة. واليقين وهو معيار معرفيّ كان من خصائص الفؤاد، فالوحي ذكر الله تعالى أنّه ينزل على القلب، أمّا ثباته والتيقّن منه فكان من خصال الفؤاد.

وآكد حجية من ذلك كله اقتران قوى الإدراك مع بعضها، وآلاتها مع بعضها. فاقترن القلب مع العين والأذن ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف/ 179]، حتى إذا ذكر السمع والبصر بدلاً من الأذن والعين رأينا المفسّرين كلهم يقولون إن المراد الجارحة لا القوّة.

أمّا إذا ذكر الفؤاد فاقترانه مع قوّة الأذن السمعيّة وقوّة العين البصريّة، وإن فسّرها الكثير على أنّ المراد الجارحة من السمع والبصر، غير أنّ ذكر القوّة المدركة بدلاً من آلتها في القرآن ليس عبثاً، وإنّما المراد منها بيان الغاية من خلق الآلة وإبراز وظيفتها، وأنّها من غيرها لا قيمة لها؛ بل هي في حكم العدم، لذا كلّما ذمّ الله المعطلين لقواهم الإدراكية عن بلوغ الهدى ذكر الجوارح، وكلما امتن على المؤمنين بما منحهم من الهداية؛ وأسباب تحصيلها ذكر القوى المدركة في الجوارح.

فالفؤاد هو الجانب المدرك في القلب، وهو محلّ الفهم والتفكُّر والرأي، لأنّه وصف بالتقلّب؛ أي الحيرة والشك وعدم اليقين، والانتقال من فكرة إلى أخرى، ومن رأي إلى مثله. وهذا رأي بعض أهل التفسير: "ويسأل الفؤاد هل كان ما فكرّه وقضى به يقيناً لا شك فيه، فالفؤاد هو الذي يشعر ويدرك به الإنسان"[1].

كما أنّ المسؤوليّة لا تلقى على المكلّف؛ إلا وشرط قيام التكليف عليه قائم، مع تهيؤه لما كلّف به، كي لا تنتفي المشقة عنه؛ لئلا تكون له حجّة

(1) الطباطبائيّ، **دليل الميزان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج13، ص93.

على المُكَلِّف وهو الله تعالى هنا. وأهمّ الشروط القدرة على إدراك التكليف، وعلى فعله، أمّا الفعل فهو من اختصاص أعضاء الجسم المجنّدة للقلب كافّة. وأمّا الإدراك فكان للسمع والبصر والفؤاد هنا، فإن علمنا قطعاً أنّ السمع قوّة محسّة للأصوات، والبصر قوّة محسّة للمرئيّ، وهذه لها علاقة بما هو خارج النفس المدركة؛ أي عالم خارج ذهن الإنسان[1]، فالفؤاد لزوماً هو الجانب المقابل للجهة الخارجيّة، والسمع والبصر وسائله للاتصال بما هو خارج عنه.

ينتج من ذلك أنّ الفؤاد هو المدرك لما خرج عنه، وهو المفكّر والمتفهّم والمسيطر على الجانب المعرفيّ، وهو أحد طرفيّ القدرة التي سيسأل عنها، فشرط قيام حجّة الخطاب فهمه، والعقاب على من لم يستجب بعدها؛ لمن كانت له القدرة على الفعل. وبين الإدراك والفعل هنالك الإرادة ومحلّها القلب، وهو مخيّر فيها محاسب عليها.

فقوى الإدراك ثلاث: السمع والبصر والفؤاد، وكلّها من شأن النفس المدركة بالقلب، وهذا ما لم نجد فيه خلافاً يقوم معه، لذا قال الغزاليّ: اعلم أن محلّ العلم هو القلب[2]. وقال ابن القيّم: "رأى" لما يعلم بالقلب ولا يُرى بالعين، ولكنّهم خصُّوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل؛ وطلب لمعرفة وجه الصواب؛ مما تتعارض فيه الأدلّة[3]. قال صاحب دليل الميزان: التعقّل والسمع في الحقيقة من شأن القلب أي النفس المدركة[4].

بل فسّر الزمخشريّ فراغ فؤاد أم موسى؛ بأنّه فراغ من العقل؛ أي أنّ العقل محلّه في الفؤاد من القلب. ونقل الرازيّ أنّ أحد الأقوال، أنّه فارغ مما أوحي إليه؛ والفراغ هنا يقابله الثبات، لذا قال تعالى بعدها: "لولا أن ربطنا على قلبها"، كي تصبر وتسكن. وفسّر ابن كثير[5] أن الفراغ كان من كل شيء

---

(1) باتفاق العلماء أنّ السمع والبصر كقوّة إدراكية هي بالنفس أي القلب، أمّا الجوارح فنواقل مكيّفة لذلك.

(2) الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج3، ص16-17.

(3) ابن قيم الجوزيّة، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج2، ص124.

(4) الطباطبائيّ، **دليل الميزان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج14، ص390.

(5) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج3، ص381.

من أمور الدنيا إلا من موسى، ونسب هذا القول إلى اِبن عباس ومجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير والضحّاك والحسن البصريّ وقتادة.

فخلو الفؤاد هنا كان من كلّ المعلومات، والربط على القلب كان كي لا تبدي بموسى أنّه ولدها لا لِملء الفراغ. لأنّ صبرها لا ينفي حزنها واستمرار قلقها؛ ما دامت لم تتحصّل عليه، ويرجع لها معاينة.

نفهم من هذا أنّ القوى المدركة بالفؤاد، وقوّة السمع المدركة وقوّة البصر المدركة بالقلب، فالأذن (السمع) ناقلة للأصوات، والعين (البصر) للصوّر، والفؤاد هو المدرك لها والفاهم والمفكّر.

وهنا نوضّح أنّ السمع قوّتان: قوّة استقبال للأصوات؛ أي القوّة الحسيّة وهي من خصائص الأذن، وقوّة إدراك المسموع، والإدراك هنا كمال يحصل به مزيد كشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم؛ أي أنّه كمال زائد على كل ما حصل من الحواس واحدة واحدة.

فأوّل مراتب العلم هو الشعور وهو إدراك من غير إثبات، فكأنّه إدراك متزلزل: يكون قبله الإحساس وهو إدراك الشيء مكتنفاً بالعوارض الغريبة واللواحق الماديّة، مع حضور المادّة ونسبة خاصّة بينهما وبين المدرك.

والإحساس للحوّاس الظاهرة، أمّا الإدراك فللقلب أو العقل أو اللطيفة الروحانيّة النفسيّة. وقد صرّح المحقّقون بأنّ القوى الجسمانيّة آلات للإحساس؛ والمدرك هو النفس. ففعل القلب المعرفيّ الإدراكيّ يبتدئ من حيث ينتهي الحسّ لذا قيل" بداية العقول نهاية المحسوسات".

بهذا اتّضح أنّ نقل الصوت والصورة من الخارج إلى النفس المدركة؛ لا يستلزم الإدراك، فليس كلّ مرئيّ أو مسموع مدركاً، وذلك لعوارض كثيرة، غير أنّ كلّ مدرك من الخارج لا بدّ أن يكون محسوساً، وسنبيّن ذلك أكثر في علاقة الحسّ بالعقل معرفيّاً.

نخلص إلى أنّ فهم المسموع أو المرئيّ بالقلب، والخطاب الإلهيّ موجّه لفهمه، ومعجزاته المخلوقة جعلت مبصرة؛ ليفهم وجه الاستدلال منها. لذا

كان كل إثبات أو مدح للسمع أو البصر إنّما هو لإدراك الغاية من المسموع والمبصر. وإلا صارت هذه القوى لا تتجاوز درجة الإحساس والشعور وهذا نصيب البهائم، فهي ذات سمع وبصر وقلب، لكن لم تمنح الفؤاد، وهو من القلب. فتأمّل تشبيه الله تعالى للكفار بالأنعام؛ بأنّ لكلّ واحد منهما قلب وأذن وعين. غير أنّها معطّلة عن الفقه والسمع والبصر. ولن يقول أحد أنّ البهائم كلّها لا تسمع ولا تبصر ولا تشعر بما حولها من غذائها، ومسار حركتها، وبمن حولها من جنسها، بل وبمن هو خطر عليها ومن لا يهدّدها، وبمعرفة أعدائها وما هو من جنسها، وأنّها لا تشعر بالفزع والخوف، بل هي تملك حتى الذكاء والذاكرة، وأقلّ من ذاك تشعر بوجود ذاتها وجسمها.

لكنّ المراد نفي الإدراك الزائد عن درجة الإحساس والشعور، وهذا منتف لأنّه لا فؤاد لها؛ أي لا تملك قوى الإدراك والتفكير والتأمل والتحليل، وليست مهيّأة للعلوم؛ لعدم وجود المحلّ الذي يستوعب ذلك كلّه وهو الفؤاد. فأثبت الله للبهائم قلوباً لكن لم يثبت لها فؤاداً في القرآن الكريم؛ لأنّ الفؤاد مناط تكليف ومسؤولية ﴿كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء/ 36]، والتكليف مرفوع عن البهائم؛ فلا مسؤولية عليها، فلا حاجة لها بالفؤاد مناط التكليف.

ومعلوم بإجماع العلماء والعقلاء أنّ مناط التكليف والمحاسبة هو العقل، أي كمال الإدراك والفهم بعد البلوغ؛ بإدراك الخير والشر والتمييز بينهما، فكان لزاماً أنّ العقل مستقرّه بالفؤاد في القلب، وإن كان التعقّل والتفقّه نسب للقلب دون الفؤاد في القرآن الكريم؛ حيث لم ينسب التعقّل للفؤاد بصريح العبارة، لكن يفهم من آية تقليب الأفئدة، والمسؤوليّة الملقاة على الفؤاد، وتثبيت اليقين به، وفراغه وامتلائه بالمعلومات من وحي ومعارف. وقد يكون تخصيص العقل بالقلب، والإدراك وآليات التفكير بالفؤاد دليل اشتمال العقل -كفعل قلبي- لقوى الإدراك من سمع وبصر وفؤاد -والله أعلم-. فالعقل هو الحاكم والقاضي والمتحكم وشاهد على القوى الإدراكيّة، فهو الفاصل بالفعل أو الترك، وهذا له علاقة بالإرادة وهي ليست بالفؤاد.

ننبّه إلى مسألة العلاقة بين الفؤاد والقلب: قيل في العلاقة؛ أنّ الفؤاد غشاء القلب؛ أي حاوٍ له، وقيل هو باطن القلب؛ أي محتواه، وقيل هو حبة

به؛ أي من محتوياته[1]. فهل الفؤاد هو القلب؟ أم جزء منه؟ أم أنّ القلب جزء من الفؤاد؟

من استقراء آي القرآن، وكلام العلماء فيهما؛ يظهر أنّ الفؤاد جزء من القلب لأسباب هي:

- وصف الفؤاد بقوى إدراكيّة فحسب، بينما وصف القلب بذلك؛ وبقوى إراديّة من طباع وشهوات ومشاعر.
- أنّ القلب أُثبت في القرآن للبهائم، وأجمع الناس على أنّها لا تعقل. فدلّ على أنّها لا تملك قوى العقل ولا محلّه وهو الفؤاد.
- اقتران لفظ القلب دائماً بآلات الإحساس الجارحة؛ الأذن والعين، بينما يقترن الفؤاد بقواها الحسيّة والإدراكيّة؛ السمع والبصر.
- تقليب الفؤاد، أي آرائه كان جزاء عن عدم الإيمان، والإيمان نسب إلى القلب؛ وهو يشمل التصديق والإقرار والطاعة بعد الفهم ثمّ العمل. وهذا كلّه ليس للفؤاد منه إلا الفهم وآليّاته.
- التمكين من العلم يكون بالسمع والبصر والفؤاد، لكن إذا اجتمع ذلك مع الجحود؛ كان كمال القوّة العلميّة؛ مع نقص القوّة الإراديّة الإيمانيّة، وكلاهما جزء من أعمال القلب.
- الختم والطبع والقفل والوقر والأكّنة؛ كلها لصور العقاب الذي وقع على قوى الأعضاء الجارحة، بدليل أنّ أدوات المعرفة في المعاقب سليمة، ولم تسقط المسؤوليّة عنه حتى بعد العقاب، لزم حتماً أنّ آليات الإدراك وقواها تعمل، فما الذي طبع وأقفل إذاً؟ ما طبع جزء

---

(1) قال سليمان اليماني: "الفؤاد وإن كان مغايراً للقلب؛ إلا أنّه جزء منه". ونقل عن الحكيم الترميذيّ في كتابه "بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب": مثل الفؤاد في القلب كمثل الحدقة في سواد العين... **وهذا الفؤاد موضع المعرفة وموضع الخواطر وموضع الرؤية**، وكلّما يستفيد الرجل يستفيد فؤاده أولا ثمّ القلب، والفؤاد في وسط القلب، كما أنّ القلب وسط الصدر. انظر:
- اليمانيّ، **القلب ووظائفه في الكتاب والسنة**، مرجع سابق، ص58.

من كل، أي أنّه هو والقوى الأصليّة (الفؤاد، السمع، البصر) محتوى ضمن كل؛ هو القلب، ولما انتفت الغاية الأخرويّة وهي علّة خلقه، نفيت عنه الغاية البشريّة وهي وسيلة خلافته؛ وصارت له غاية بهيميّة وهي وسيلة بقائه.

- البهائم ذات سمع وبصر وقلب؛ وذا نصيبها، لكن لم تمنح الفؤاد، وهو من القلب. فتأمّل تشبيه الله تعالى للكفار بالأنعام؛ بأنّ لكل واحد منهما قلب وأذن وعين، غير أنّها معطّلة عن الفقه والسمع والبصر، فقلب البهيمة ينقصه فؤاد، وقلب الكافر يلزمه إعماله ليكتمل، والناقص جزء من كل.

ب - اللب:

العقل الخالص من الشوائب، وقيل ما ذكا من العقل، فكل لب عقل ولا عكس. ولهذا علّق الله الأحكام التي لا تدركها إلا العقول الذكيّة؛ بأولي الألباب[1]. واللب هو القلب الخالص، وخالص القلب، ويكنى به عن العقل، لأنه خالص القلب والخطاب موجّه له. واللبيب العاقل، وألب به لبًّا، إذا أقام به، والملبوب: الموصوف بالعقل[2]. فأصل اللُب من أَلَبَّ، وهو كاللَّب - بالفتح- بمعنى الملازم، وبالضمّ بمعنى الخالص من كل شيء. وهو قلب كل شيء وعقله[3].

فخالص كل مادّة قلبها، وخالص القلب في الإنسان عقله، لذا فُهم اللب في الإنسان على أنّه عقله، فسمّي العقل لُبًّا، وذلك لأنّ الخطاب يوجّه لقوّة واحدة من بين قوى القلب، وهي القوّة العاقلة أي العقل؛ فاللب أصل يدور على معاني اللزوم والثبات وعلى خلوص وجَوْدَة[4].

ورد لفظ اللب في القرآن الكريم في صيغة الجمع المضاف لِاسم

---

(1) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص898.
(2) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج1، ص38.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص133.
(4) الرازيّ، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص454.

الإشارة؛ دلالة على الاختصاص والاستحقاق؛ مثل ذاك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلۡمٖ لِّمَا عَلَّمۡنَٰهُ﴾ [يوسف/ 68]؛ أي صاحب علم، وهذا أرفع من لفظ "عالم"؛ لاختصاصه بالعلم دون غيره.

وفي ورود اللب بصيغة الجمع نكتة بلاغية - ذكرت في الفصل الأول- فائدتها انتفاء الثقل في النطق.

باستقراء آيات اللب في القرآن نلاحظ تخصيصه بأمور منها:

- منح أولى الألباب صفات خاصّة بهم دون غيرهم، وأخرى شرط في انتسابهم لهذه الخاصيّة، منها الإيمان والهداية، والتقوى والعلم، والتفّكر في خلق الله تعالى، والتدّبر في وحيه .﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران/ 7]، ﴿هُدٗى وَذِكۡرَىٰ لِأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [غافر/ 54]، ﴿وَلِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [إبراهيم/ 42]، ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة/ 100]، ﴿لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [ص/ 29]
- التذكر والعبرة صفة خاصة خالصة لأولي الألباب ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البقرة/ 269]، وفي [آل عمران/ 7]، وقوله: ﴿وَذِكۡرَىٰ لِأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [ص/ 43]، و[غافر/ 54]، أمّا الاعتبار ﴿لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ﴾ [يوسف/ 111]، وإن لم تكن خاصّة بهم وحدهم فهي كذلك "لأولي الأبصار".

وكان التذكّر في جميع الآيات أعلى من درجة التفكُّر، وهذه عمليّة تكون في الآيات الكونيّة، يليه التدبُّر في الآيات المتلوة، كما أنّ التذكّر من أعلى مراتب العلم، وهو من أعلى مراتب الإيمان. لقوله تعالى: ﴿وَلِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾، بعدها ﴿وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [إبراهيم/ 52]، فليس كل من علم يتذكر، غير أنّ كلّ متذكّر ضمناً هو عالم بما تذكر. وقوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران/ 7]؛ فليس كلّ من آمن يتذكر؛ لأنّ التذكّر مرتبة لاحقة تدل على زيادة الإيمان عن درجته الأولى. فخصّ القلب بالفقه والعقل، واللب خص بالتذكر، والفؤاد بالرؤية.

ويمثّل اللب خالص القلب، بل خالص العقل، والتذكّر أعلى من الفقه، والتعقّل، والرؤيّة، ومن التفكُّر، لذا نجد في آية القصاص ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ﴾ [البقرة/ 178]، فكان هنا لا بدّ من طرح سؤال وهو: كيف يليق بكمال رحمته إيلام العبد الضعيف؟ لأجل دفع هذا السؤال؛ ذكر عقب بيان أحكام القصاص؛ حكمة تشريعه؛ وهي ضمان بقاء الحياة للذين يقيمون حدود الله، وهذه ما يعقلها إلا أولو الألباب؛ لإبصارهم العواقب من تجاربهم في الدنيا، وفهمهم لسلوك الناس وعادات مجتمعاتهم، ويعلمون أثر الخوف من العقاب، والردع الناتج من ذاك. فإذا أراد أحد الإقدام على قتل آخر عدوٍ له، وعلم أنّ القصاص سيقع عليه، صار ذاك رادعاً، لأنّ العاقل لا يريد إتلاف نفسه بإتلاف غيره، فإن خاف ذلك كان خوفه سبباً للكفّ ودوام الحياة له، ولغيره، وقطعاً للثأر، فمن لا عقل له يهديه إلى هذا لا يخاف ولا يدرك سر الأحكام، لذا خصّ الله تعالى أولي الألباب بإدراك الحكمة من تشريعه.

فالتذكّر والتفكُّر منزلان يثمران أنواع المعارف، وحقائق الإيمان والإحسان، والعارف لا يزال يعود بتفكّره على تذكّره؛ والعكس حتى يفتح عليه. فالتفكُّر التماس الغاية من مبادئها، وهو تلمّس البصيرة لاستدراك البغية، أمّا التذكّر فوجود؛ فهو تفعّل من الذكر ضدّ النسيان؛ أي حضور المذكور من الصوّر العلمية في القلب، واختير بناء التفعّل لحصوله بعد مهلة وتدرّج كالتصبّر والتفهّم والتعلّم[1].

فيكون بذلك أولو الألباب هم خلاصة ذوي العقول، فهم من يستحضرون العلوم بعد التفكُّر والتبصّر فيها وحفظها؛ فيتجلّى لهم ما لا يطّلع عليه غيرهم.

- أولو الألباب هم خاصّة عباد الرحمن الذين أقبلوا على طاعته، وتزوّدوا بالتقوى، وآمنوا وعلموا، ثمّ تفكّروا وتدبّروا، فخصّهم الرحمن بإدراك أسرار التشريع، وحِكم الأحكام دون غيرهم؛ ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ

(1) ابن قيّم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، مرجع سابق، ص442.

يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة/ 179]، وقال: ﴿ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ يَعۡلَمۡهُ ٱللَّهُۗ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1] [البقرة/ 196]، ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البقرة/ 268].

فهم ذوو الحكمة والرسوخ في العلم، لذا أناط بهم خاصيّة التذكّر؛ لأنّهم اختّصوا دون غيرهم باللب، وإذا قيل أنّ اللب هو العقل؛ فهنا إشكال وهو: إذا كان لا يصّح الخطاب إلا للعقلاء فما الفائدة في قوله "أولي الألباب"؟ هنا يعلم أنّ اللب هو العقل الخالص من الشوائب، وليس كلّ صاحب عقل صاحب لب. كما أنّ الخطاب في الآية كان المراد منه التنبيه على أولي الألباب بأنّهم تلحقهم لمكانتهم العلميّة تبعة المحاسبة والرقابة، فهم أعلم الناس بمراد الله تعالى؛ فكان لا بدّ لهم أن يكونوا أسبق الناس عملاً بذاك العلم، وإعراضهم أقبح من إعراض غيرهم؛ لعظم الحجّة القائمة عليهم مقارنة بغيرهم.

ت - الأبصار:

وهي البصيرة، وقد وردت بصيغة الجمع في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [آل عمران/ 13]؛ قال الراغب: يقال لقوّة القلب المدركة بصيرة، ولا يكاد يقال للجارحة بصيرة، وقلما يقال بَصُرت في الحاسة إذا لم تضامه رؤية القلب[2].

---

(1) قال الرازيّ في معنى اللب: فاعلم أنّ لباب الشيء، ولبه هو الخالص منه، ثمّ اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم: أنّه اسم للعقل، لأنّه أشرف ما في الإنسان، والذي تميّز به الإنسان عن البهائم، واستعدّ به للتمييز بين خير الخيرين، وشرّ الشرين. وقال آخرون إنّه في الأصل اسم للقلب الذي هو محلّ العقل، وقد يُجعل القلب كناية عن العقل ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ﴾ [قّ: 37]. فكان اللب هنا كناية عن العقل؛ أي يا أولي العقول. وإطلاق اسم المحلّ على الحال مجاز مشهور، فإنّه يقال لمن له غيرة وحمية: فلان له نفس. انظر: - الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج5، ص184.

(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص59. نلاحظ في تعاملنا مع القلب أنّنا نستعمل =

ولأنّ البصيرة كانت بمعنى قوى الإدراك نجد تفسيرها لا يتجاوز ذلك، قال الطبريّ في معنى "لأولي الأبصار"، ممن له فهم وعقل[1]. والبصيرة فعلها ووظيفتها التبصّر، وهذه درجة قبل التذكّر؛ فهي نور في القلب يبصر به، فيقوم في قلبه شواهد الحقّ، ويرى حقيقة ما يبلغه ويخبر به عن طريق الرسل، فالبصيرة ما خلّصك من الحيرة إمّا بإيمان أو عيان.

قال ابن القيّم: عن صاحب المنازل: "البصيرة ما يخلّصك من الحيرة"، وهي على ثلاث درجات؛ الأولى: أن تعلم أنّ الخبر القائم بتمهيد الشريعة؛ يصدر عن عين لا يخاف عواقبها، فترى من حقّه أن تؤديه يقيناً؛ وتغضب له غيرة. والدرجة الثانية: أن تشهد في هداية الحقّ وإضلاله؛ إصابة العدل. والدرجة الثالثة: تفجّر المعرفة، وتثبّت الإشارة وتنبت الفراسة[2].

وجعل الله العمى للعين بعدم إدراك المرئيّات واستقبال الصور، والجهل عمى القلب؛ أي فقدان لبصيرته ﴿وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46]؛ أي الإدراك التام إنما يكون بالقلب وتعطّله بعمى القلب، ولا يطلق العمى إلا على البصر، فكانت الأبصار في "أولي الأبصار"؛ فهي إحدى قوى القلب لرؤية الحقّ وفهم الحجّة؛ فالعمى هنا أصاب بصيرة القلب.

وفي آية النور كان السياق يدلّ على طلب النظر في الآيات المشاهدة؛ لإدراك الحقيقة واتباع الحقّ، تأمّل قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزۡجِي سَحَابٗا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيۡنَهُۥ ثُمَّ يَجۡعَلُهُۥ رُكَامٗا فَتَرَى ٱلۡوَدۡقَ يَخۡرُجُ مِنۡ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٖ فِيهَا مِنۢ بَرَدٖ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصۡرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُۖ يَكَادُ سَنَا بَرۡقِهِۦ يَذۡهَبُ بِٱلۡأَبۡصَٰرِ يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [النور/ 43-44]؛ أي ألم تر وتنظر متأمّلاً؛ على ما حولك من المشاهد، التي منها سَوْق السحاب المتفرِّق

= مصطلح "الأداة"، وهو القلب بجانبه الجسميّ والروحانيّ، و"القوى" وهي الوظائف الموجودة بالقلب، وتمثل الجانب الروحانيّ المدرك للعلوم فيه، وهذه القوى لكل واحدة "وظيفة" خاصّة بها. فهناك القوى الإدراكيّة والقوى الإراديّة. كما بيّنا من قبل.

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج18، ص119.

(2) ابن قيّم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، مرجع سابق، ص129.

وجمعه ثمّ إنزال المطر الغيث منه، فينزل خيره على من يشاء الله، ويمتنع عمن شاء، على مقتضى حكمته جلّ وعلا. ثمّ قال: "يقلّب الليل والنهار"؛ وهذه حركة الزمن المشاهدة بالعين الباصرة، فكان فيها عبرة لذوي البصائر؛ وهي القلوب النافذة للأمور المطلوبة منها، كما تنفذ الأبصار إلى الأمور المشاهدة قبلاً، فكانت القلوب مبصرة بتفكّرها وتدبّرها. فلا يعمى البصر عن مشاهدة الآيات المخلوقة؛ من سحاب ومطر، ونبات ينمو، وأرض تسقى، وأخرى يُحبس عنها القطر، وتداول الأيام، وتتابع الليل والنهار.

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصْرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾

لكن تعمى بصائر القلوب عن إدراك المغزى من المبصرات، وفهم الرسالة الموجهة من الخالق؛ عبر عظمة مخلوقاته، لذا نجد قوله تعالى: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 45-46]؛ فحال سماع القصص، ورؤية الآثار، والعلم بالأمم الخالية التي عوقبت لإعراضها؛ لا خير يرجى من ذاك مالم يكن معه عبرة؛ توصل إلى التوبة والتقوى، لذا بيّن تعالى أنّ العمى الضار هو عمى البصيرة؛ لأنّها قوّة فقه العبر، والنفاذ إلى المغزى، والتيقن من الحقّ، والطمأنينة بالمعاينة القلبيّة، لذا بعدها يكون التذكّر لقوله تعالى: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق/ 8]، فالتبّصر آلة البصر، والتذكرة آلة الذكر، وهما للعبد المنيب التائب؛ فيبصر مواقع الآيات، ومحال العبر؛ فيزول عنه العمى والغفلة؛ فيتذكر، لأنّ التبصّر يوجب حصول صورة المدلول بعد الغفلة عنها؛ فيتذكر فيكن من أولي الألباب، وهم أعلى من أولي الأبصار، لذا قيل إنّ الله يحب ذا البصر النافذ عند ورود الشبهات، والعقل الكامل عند حلول الشهوات.

نخلص إلى أنّ البصيرة خصّت بالعبرة، وخصّ اللب بالتذكّر. فالبصيرة نور في القلب لقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ

أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46]. فأمر بالسياحة في الأرض، وتأمل آثار الأمم الغابرة، وما حلّ بها بعد أن عمّرت في الأرض قروناً. فذكر ما يتكامل به الاعتبار؛ لأنّ الرؤية لها حظ عظيم في الاعتبار، مع الاستماع لقصص من مضى، ولكن لا يكمل الأمر إلا بالتدبُّر بالقلب، "وعقل ذلك؛ بأن يعقل التوحيد بما حصل له من الاستبصار والاعتبار"[1].

فيكون له قلب يعقل به وأذن يسمع بها، لأنّه إن لم يسَعه داعي الاستقلال بالتفكير، وسِعه داعي الاستماع والاستجابة للواعظ. ثمّ لما كان التعقّل والسمع في الحقيقة من شأن القلب أي النفس المدركة، وهو الذي يبعث الإنسان إلى متابعة ما يعقله أو يسمعه من ناصحه، عدَّ الله تعالى إدراك القلب رؤية له ومشاهدة، ومن لا يعقل ولا يسمع أعمى القلب[2]. كأنّه الله تعالى قال: لا عمى في أبصارهم فإنّهم يرون بها، لكنّ العمى في قلوبهم[3].

ث - الصدر:

وهو أعلى ومقدَّم كل شيء وأوّله، حتى إنّهم يقولون: صدر النهار والليل، وصدر الشتاء والصيف[4]. والصدر من الإنسان والحيوان ما دون العنق إلى فضاء الجوف، وعند الأطباء: قفص عظميّ غضروفيّ يتضمن الآلات الرئيسيّة للتنفس والدورة[5].

ورد الصدر في القرآن الكريم أربعاً وأربعين مرة، نسبت له فيها أفعال وصفات يكتسبها؛ دلّت على أنّ له دوراً في الجانب المعرفيّ، وأنّه ذو علاقة

---

(1) الخفاجيّ، شهاب الدين أحمد بن محمّد بن عمر. **حاشية الشهاب؛ المسمّاة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاويّ**، تخريج: عبد الرزاق المهديّ، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1997م، ج1، ص526.

(2) الطباطبائيّ، **دليل الميزان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج14، ص390.

(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج12، ص46.

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج4، ص445.

(5) اليمانيّ، **القلب وظائفه في الكتاب والسنة**، مرجع سابق، ص69.

مع القلب مركز الإدراك. بل بعض الصفات التي نسبت للصدر هي من صفات القلب، لذا قال بعض الحكماء حيثما ذكر الله تعالى القلب فإشارة إلى العقل والعلم، وحيثما ذكر الصدر فإشارة إلى ذلك؛ وإلى سائر القوى من الشهوة والهوى والغضب[1].

فالصدر حاوٍ للقلب، والقلب حاوٍ للفؤاد، والفؤاد حاوٍ للُّب، "فالصدر بالنسبة إلى القلب بمنزلة بياض العين في العين، ومثل صحن الدار في الدار، ومثل الذي يحوط بمكة... فهذا الصدر موضع دخول الوسواس والآفات كما يعيب بياض العين آفة البثور وسائر علل الرمد"[2]. وهو موضع الشهوات، والحاجات، والأماني، وولاية النفس الأمّارة بالسوء، والوساوس، وهو موضع الإسلام، وحفظ العلم المسموع؛ من أحكام وأخبار.

عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَتْرُكْ عَالِماً اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوساً جُهَّالاً فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا"[3]. فلا انفكاك بين الصدر والقلب، غير أن لكل واحد صفات مغايرة؛ مع الاشتراك في أخرى، فهو مقدمة القلب، ومنه يصدر الوسواس والخواطر نحو القلب.

من صفات الصدر في القرآن ما يأتي:

- الانشراح: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾ [النحل/ 106]، والانشراح هو

---

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص280.

(2) اليمانيّ، **القلب ووظائفه في الكتاب والسنة**، مرجع سابق، ص76. نقلاً عن:
- الترمذيّ، أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشر. **بيان الفرق بين القلب والصدر**، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، (د. ت.)، ص35.

(3) رواه البخاري ومسلم، انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج6، ص2665، حديث رقم 6898.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج8، ص60، حديث رقم 4936.

التوسعة والفتح والفهم والكشف[1].

وفي القرآن سورة باسم الانشراح، أو الشرح ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الانشراح/ 1]؛ أي ببسطه لقبول ما سيوحى إليه من العلوم، وقد ورد في القرآن خمس آيات؛ كلها عن شرح الصدر بالهداية والنور الإلهيّ، ومعرفة الحقّ، وجعل الصدر وعاء للحكمة أو وعاء للكفر. ولم يقرن الشَّرْح بالقلب قط وذلك "لأنّ محلّ الوسوسة هو الصدر؛ على ما قال في [الناس/ 5] ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾؛ فالصدور بحاجة إلى القوّة والتوسعة لتكون حصناً للقلب من أهواء الشياطين"[2]. أمّا القلب فوصف بالهداية، والإنابة، والكتابة عليه، والتطهير، والتزيين وغيرها ممّا يقارب الشرح.

- الإسلام: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام/ 125]، قال ابن كثير: بأن ييسّره وينشّطه ويسهّله عليه[3]، وقال السعديّ: من انشرح صدره للإسلام اتّسع وانفسح؛ فاستنار بنور الإيمان؛ فاطمأنت نفسه بذلك وأحبّ الخير، وطوّعت له نفسه فعله متلذذاً غير مستثقل[4].

فمحلّ الإسلام الصدر، أمّا الإيمان فمحلّه القلب ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات/ 7]. وهناك آية فاصلة بينهما وهي ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات/ 14]، فأُثبت لهم الإسلام ومحلّه الصدر، ونُفي عنهم الإيمان في القلب.

فالإسلام والإيمان نور الصدر والقلب؛ وبداية النور علامات الخير والفلاح، لذا نجد الرازيّ يقول: فشرح الصدر مقدمة لسطوع الأنوار الإلهيّة في القلب[5]. كما أنّ الآية ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ﴾ ماذا

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج2، ص498.
(2) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج16، ص3.
(3) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج2، ص174.
(4) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص250.
(5) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج13، ص38.

يكون في بداية الأمر يشرح صدره للإسلام بعدها الهداية، ولكن لأي شيء ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ [التغابن/ 11]؛ فالهداية للقلب، والشرح كان للصدر، فدلّ على أنّ بداية شرح الصدر بالإسلام، وتكون هداية القلب بالإيمان، وهو خلاصة الهداية، وبداية الترّقي في سبل السلام ودرجات النجاة.

- الكفر: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل/ 106]؛ أي أتى الكفر عن اختيار واستحباب منه[1]؛ واتساع للصدر له؛ فالكفر يقابله الإسلام وكلاهما بالصدر، أمّا القلب فوصف بالنفاق والمرض والإثمّ.
- الضيق: وهو يصاحب الضلال ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام/ 125]. قبلها ذكر تعالى أن من يرد له الهداية؛ يشرح صدره للإسلام، فكان المقابل؛ من يرد له الضلال؛ يضيّق عليه صدره. والضيق ضد الاتساع؛ فهو ضدّ الانشراح، كما أنّ من معانيه الشك والبخل والحسرة[2]. قال ابن كثير في معنى الضيق للصدر: هو الذي لا يتّسع لشيء من الهدى، ولا يخلص إليه شيء مما ينفعه من الإيمان، ولا ينفذ فيه[3]. وهذا للكافر، أما للمؤمن فهو انقباض الصدر والغمّ؛ مما يشهد من المنكرات ﴿وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل/ 127]، والإضلال إنما يكون للقلب؛ لأنّه محلّ الهداية، لذا وصف الله تعالى عقابه للقلب بالطبع والختم والإقفال والزيغ والصرف.
- الحرج: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ [الأعراف/ 2]، قال القرطبيّ: أي لا يضيق صدرك بالإبلاغ[4]. والحرج هو المكان الضيّق الكثير الشجر، فهو بمعنى شدّة الضيق، أو سبب للضيق نفسه.

---

(1) المرجع السابق، ج7، ص182.
(2) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص1165.
(3) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج2، ص175.
(4) القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج7، ص160.

وقال الزجاج: الحرج في اللغة أضيق الضيق[1]. وهو وليد الشك والخوف، وينتج الهمّ والغمّ. أمّا القلب فنجده وصف بالإثمّ والقسوة والغلف والقفل، وهذه كلها تمنع وصول الهدى له. ووصف الصدر بالحصر، وهو من معاني الضيق ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ﴾ [النساء/ 90] والحصر حبس مع تضييق[2].

- وصف الصدر بأنّه حاوٍ: للقلب ولكل ما عُلم وللآيات والأخبار، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46]، دلّت الآية على أنّ الصدر حاوٍ للقلب. وقال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت/ 49]، ﴿أَوَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِى صُدُورِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت/ 10]، ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [الأنفال/ 43]، [هود/ 5]، [فاطر/ 38]، [الزمر/ 7]، [الشورى/ 24]، [الملك/ 13]. نلاحظ تكرار لفظ "ذات" مع الصدور، وهي بمعنى الملكية، وتدلّ هنا على الاشتمال والاحتواء، بدليل قوله تعالى في آية أخرى: ﴿بِمَا فِى صُدُورِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾؛ فاسم الصلة دالّ على الملكية، وحرف الجرّ على الظرفية. قال الكفويّ: بذات الصدور أي بواطنها، والذات هو ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه، وقد يطلق ويراد به الحقيقة، وما قام بالشيء[3]. أمّا صيغة "عليم" فهي للمبالغة، وأعلى درجة من قولنا "عالم" أو "ذو علم" لقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف/ 76]. فاقترن ما في الصدور بلفظين؛ "ذات" للدلالة على البواطن والخفايا، و"عليم" وهو دالّ على علم الأسرار، وما خفي عن الظاهر.

فنجد قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [هود/ 5]. فالعلن والجهر معلوم للكلّ بالسمع، لكنّ الله استوى عنده السر والجهر ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦ﴾ هذا سواء عند

(1) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص467.
(2) العسكريّ، **الفروق اللغويّة**، مرجع سابق، ص93.
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص454.

الله لأنّه (عليم بذات الصدور﴾ [الملك/ 13]، فالتحدّي قائم حول ما أُسرَّ لا ما جهر به؛ لأنّه متمكّن منه للكلّ. نخلص إلى أنّ "عليم" خُصّ بالبواطن والخفايا، ولأنّ الله تعالى صدَّر تلك الآيات بـ "عليم" و"يعلم" و"أعلم" فدل قطعاً على وجود معلوم، هو "ذات"؛ وهذا المعلوم ذكر محلّه وهو "الصدر". فالصدر بئر الأسرار والمكتوم، ومحلّ آيات الله تعالى المحفوظة، ومورد الأخبار والعلم؛ فهو محلّ الذاكرة والحافظة. فهو محلّ ما يستحفظ ويكتم وهو مقرّ الأسرار، وطبيعة السر أن يحصن ولا يفشى؛ فكان من يصل إليه أكثر من عالم وذي علم؛ بل هو عليم، حيث علم الظاهر والمعلن والمسموع، ثمّ نفذ إلى ما هو باطن محفوظ ومحصن. وحُصِرَ معنى العليم بما خفي لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن تُخْفُواْ مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران/ 29]، ووصفت الصدور بالإكنان وهو الإخفاء ﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [القصص/ 69].

- وصف الصدر بأنّه محلّ الوساوس: ﴿ٱلَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس/ 5] والوسوسة حديث النفس والشيطان بما لا ينفع، أو هو الخواطر الرديئة، وأصلها من الوسواس وهو الصوت الخفي والهمس[1]. ووصف القلب بإنزال الوحي والإلقاء والتزيين.
- الصدر محل الحوائج: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُواْ عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا﴾ [غافر/ 80]، ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ﴾ [الحشر/ 9]، أمّا القلب فوصف بالميل والصغو والتعمّد والحبّ والكسب.
- وصف الصدر بالكبر والغل: ﴿إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾ [غافر/ 56]، والكبر الإثمّ الكبير، والتجبّر، ورد الحقّ، والاستعلاء؛ لمرض القلب وقسوته. ويصدر عن الكبر الغل، لذا كان

(1) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص848.

الغل بالقلب والصدر ﴿وَنَزَعۡنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنۡ غِلٍّ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ﴾ [الأعراف/ 42]، فالنزع كان لما في القلب؛ وهو داخل الصدر، أمّا الكبر فاختص بالصدر دون القلب، فلا نجد داعي الكبر؛ وهو الغل في صفات الصدر، بل في القلب وحده. لأنّ الكبر صفة مرضية؛ والقلب هو الموصوف بالمرض في القرآن، والغل من صفات مرض القلب لا الصدر -والله أعلم-.

- وصف الصدر بالابتلاء: ﴿وَلِيَبۡتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمۡ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [آل عمران/ 154]؛ فجعل الابتلاء وهو الامتحان والاختبار بالسرّاء والضرّاء للصدور، أمّا التمحيص فهو التطهير والتصفية، "يقال في إبراز شيء عما هو متصل به"[1]. وقال بعض أهل التفسير في معناه في الآية؛ إبانة ما في القلوب من الاعتقاد لله ولرسوله وللمؤمنين[2]، وما في القلوب معرفيّ؛ فكان لا بدّ أن يظهر علناً بالأعمال الظاهر، فلا يكتمل التمحيص إلا بالابتلاء؛ أي باختبار الأعمال الصادرة عن علم سابق. فيكون الابتلاء سبباً في تمحيص ما في القلوب، وذاك أنّ الابتلاء لا يكون إلا للظاهر، أمّا التمحيص فللباطن، فهو كالتزكية والتطهير، "تقول محصته إذا أزلت عنه ما يشوبه من خبث"[3]. وهذا مناسب لما أوردنا سلفاً؛ فالصدر محلّ الإسلام، والفرق بينه وبين الإيمان أنّه يمثل الأعمال الظاهرة باستسلام الجوارح للطاعة فهو علانية، ويمثل الإيمان المعتقدات ومحلّه القلب -كما سبق- والعقيدة من البواطن، فكان الابتلاء للصدر محلّ الإسلام وهو علانية، والتمحيص للقلب محلّ الإيمان وهو خفيّ باطن.

ووصف بمثل ذلك الصدر بالتحصيل ﴿أَفَلَا يَعۡلَمُ إِذَا بُعۡثِرَ مَا فِي ٱلۡقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [العاديات/ 9-10]؛ أي أظهر ما فيها كإظهار اللب

---

(1) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص697.

(2) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص232.

(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص466.

من القشر وجمعه[1]، واللب هنا هو القلب والقشر الصدر، فالتحصيل إخراج المحتوى من بين الحاوي، فالحساب كان على ما حوت الصدور.

- وصف الصدر بالرهبة: ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ اللَّهِ﴾ [الحشر/ 13]؛ والرهبة أشدّ من الخوف، فهي طول واستمرار الخوف، ومن ثمّ قيل للراهب راهب لأنّه يُديم خوفه[2]. أمّا القلب فوصف بالخوف والخشية والرعب، فدلّ على أنّ الخوف انتشر من الجزء وهو القلب ليشمل ما يحيط به؛ وهو الصدر فينفذ لجميع الجسم ويستمر معه.
- وصف الصدر بالشفاء: ﴿قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾ [يونس/ 57]، وهو القرآن يشفي من أمراض الشهوات الصادّة عن الانقياد للشرع، ومن أمراض الشبهات القادحة في العلم اليقيني[3]. فالقلب وصف بالمرض وأعراضه، أمّا الصدر فوصف بالشفاء، لكنّ السياق كان "لما في الصدور" وما في الصدور هي القلوب، أو العلوم وخفايا الاعتقادات والنوايا. لعلّ ذلك أنّ المرض من بواطن المشاعر، وكني به عن النفاق وهو خفيّ، أمّا الشفاء فيظهر في صلاح الأعمال والاستسلام بالطاعة، وهذه من الظاهر وهو الإسلام، فالأحوال المعاينة إن كانت صالحة؛ بان عليها الخير فعلاً وإرادة، أمّا الأمراض فمبدأ الشعور بها داخلي ثمّ يتجلى على الجوارح والأفعال- والله أعلم-. وفي آية أخرى ﴿وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ [التوبة/ 14]، فقلوب المؤمنين لا علّة بها؛ من نفاق أو أمراض، بل بها غيظ وحنق على الأعداء، أصابهم بالهَمّ والغمّ. فقتْل الأعداء وانتصار المؤمنين المجاهدين؛ شفاء لإخوانهم من الهمّ والغمّ. فالشفاء هنا كذلك كان لمقدمة القلب الصدر،

(1) المرجع السابق، ص129.
(2) العسكريّ، **الفروق اللغويّة**، مرجع سابق، ص200.
(3) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص344.

والقلب كانت علّته الغيظ؛ وهي من خصائصه من غير الصدر.

وخلاصة ذلك أنّ الصدر يحوط بالقلب، والذي يدخل فيه قلَّما يشعر به في حينه، وهو موضع نور الإسلام، وموضع حفظ العلم المسموع؛ من أحكام وأخبار، وموضع دخول الغلّ، والشهوات والمُنى، والحاجات، وهو يضيق حرجاً أحياناً؛ وينتشر أحياناً أخرى، وهو موضع ولاية النفس الأمّارة بالسوء، ودخول الوساوس وآفات الخواطر، وسمّي الصدر صدراً لأنّه صدر القلب وأوّله ومقدّمته، ولأنّ منه تصدر الحوائج والوساوس والخواطر نحو القلب، وهو مستقرّها والمتدبّر لها والمتفكّر فيها. فلا انفكاك بين الصدر والقلب، ولكل واحد رابط مع الآخر، وإن كان لكلٍ خصائص مغايرة لكنّها متكاملة، مثل انشراح الصدر يؤدي إلى هداية القلب، ويترتّب عن ذلك السكينة والطمأنينة وسلامة القلب، كما أنّ ضيق الصدر يؤدي إلى مرض القلب وقسوته فيعمى عن الهداية.

3 - أعمال القلب وأحواله في القرآن الكريم

يقول ابن القيّم: مبدأ كلّ علم نظريّ؛ وعملٍ اختياريّ هو الخواطر والأفكار، فإنّها توجب التصوّرات، وتدعو التصوّرات إلى الإرادات، وتقتضي الإرادات وقوع الفعل، وكثرة تكراره تعطي العادة... وأعلم أنّ معلّقات الخطرات والوساوس تؤدي إلى الفكر، فيأخذها الفكر فيؤديها إلى التذكّر، فيأخذها الذكر فيؤديها إلى الإرادة، فتأخذها الإرادة فتؤديها إلى الجوارح والعمل... ومعلوم أنّه لم يُعْطَ الإنسان إماتة الخواطر ولا القوّة على قطعها، فإنّها تهجم عليه هجوم النَّفَسِ، إلا أنّ قوّة الإيمان والعقل تعينه على قبول أحسنها ورضاه به ومساكنته له، وعلى دفع أقبحها وكراهته له ونفرته منه"[1].

فوظائف القلب على بابين[2]:

---

(1) ابن قيّم الجوزيّة، **فوائد الفوائد**، مرجع سابق، ص268-269.

(2) قال أبو حامد الغزالي: للقلب جنود ظاهرة وأخرى باطنة، فأمّا جنده المشاهدة بالعين فهي اليد والرجل والعين والأذن واللسان وسائر الأعضاء الظاهرة والباطنة، فإنّ =

الباب الأول: باب العلوم والتصوّرات، وهو العمليّات المعرفيّة؛ من فكر وتدبّر وتذكّر، ومعلومات سابقة، وناتجة متحصلة منها. فلا يخلو قط من الفكر؛ إمّا في آخرته ومصالحها، وإمّا في مصالح دنياه ومعاشها، وإمّا في الوساوس والأماني الباطلة والخواطر. فما يرد على القلب هو خواطر ووساوس، بعد قبولها تصبح أفكاراً ثمّ تترقى، وهذه كلّها تخضع للعقل.

أما الباب الثاني من وظائف القلب فهو باب الإرادات والعزوم، وهذا بالتعلق والميل إلى أمور، والابتعاد والنفور من أمور أخرى. وذا الباب درجات؛ أولها الميل ثمّ العلاقة ثمّ الإرادة ويرتقي في درجات التعلق حتى يصل إلى العبودية.

وعن الإرادة ينتج العزم، وهو قرار العمل قلبياً باستخدام الجوارح، فإن لم تعمل الجوارح كان التمّني والتشّهي. فإن استحكمت الإرادة صارت عزماً، ويتولّد عن العزم الفعل.

بهذا تبيّن الفرق بين العقل وهو باب التصوّرات والعلوم، والعاطفة وهي باب الإرادات والعزوم وما يشملها من تمنٍ وشهوات وأهواء.

لكن كلا البابين مركزهما القلب، بمعنى اللطيفة الربانيّة الروحانيّة، فكان العقل أحد وظائف القلب. ويقول العلماء إن صلاح العبد بقوّة إيمانه وقوّة عقله، فالإيمان أفعال القلب؛ وما عقد نفسه عليه من أحكام؛ وما كان من إرادات وعزائم له، وتفكّر العقل فيما اعتقد، وتدبيره لأعمال الجوارح، واستنباطه مما في قلبه من إيمان وعلوم.

في القرآن صفات كثيرة ذكرت للقلب؛ من أفعال يقوم بها، وخصائص

= جميعها خادمة للقلب ومسخّرة له، فهو المتصرّف فيها والمردّد لها. وقد خلقت مجبولة على طاعته لا تستطيع عليه خلافاً، ولا عليه تمرداً... وتسخير الأعضاء والحواس للقلب يشبه من وجهه تسخير الملائكة لله تعالى..فجملة جنود القلب تحصرها ثلاثة أصناف: **صنف باعث**، ومستحث يعبر عن هذا الباعث **بالإرادة**. والثاني المحرك لتحصيل المقاصد ويعبّر عن هذا **بالقدرة**. والثالث هو **المدرك**. انظر:
- الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج3، ص6.

تجعل منه عالما قائماً بذاته، واتسعت معانيه وتعددت جوانبه، حتى لم يعد بإمكاننا حصره في المعاني العاطفيّة وحدها، أو في المعاني العقليّة؟ بل إنه يتجاوز هذا، فيحتوي القرآن على مائة وعشرين آية من آيات القلب، وهي تتحدث عن جوانب كثيرة في النفس البشريّة؛ بحيث تشعرنا أننا أمام صورة من صور العقل، أو أمام العقل ذاته، وأحياناً أخرى نشعر أنّنا أمام العاطفة والأحاسيس والمشاعر الوجدانيّة، وأحياناً ثالثة نجد أنفسنا أمام جانب يجمع الجانبين العقليّ والعاطفيّ ويزيد عليهما عمقاً وبعداً آخر[1].

غير أنّه لم يرد في القرآن قطّ الكلام عن الجسم أو المضغة الصنوبريّة، بل كلّه عن اللطيفة الروحانيّة؛ أي قوى القلب ووظائفه؛ وقد اصطلح بعضهم على تسميات لها منها: الإدراك والمعرفة والعلم. ومنها الإيمان وما يتّصل به من عاطفة ووجدان وإرادة[2]. وعند ابن القيّم[3]: باب التصوّرات والعلوم، وباب الإرادات والعزوم. وعند بعضهم: العقل، والعاطفة. وعند آخرين: النظريّ أو الفكريّ ثم المعنويّ أو الوجدانيّ.

نحاول جمع كل ذلك في:

- باب الإدراك: وهذا يشمل التصوّرات والمفهومات، والقابليّة للمعرفة والعلم، وتدبير الصناعات الخفيّة الفكريّة والعلوم المستفادة من التجارب، والتمييز والحفظ والتذكر والإنتاج للمعلومات.
- باب الإرادة: وفيه الطباع؛ من شهوات ووجدان ورغبات ومعنويات وميولات، وهي قائمة على الطلب والترك؛ الحبّ والبغض، والقرب والنفرة، وما وضع في الطباع من العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. والإرادات والعزوم هي ما يحصل بعد الخواطر والتفكُّر، ويكون بعدها اليقين والإيمان والاعتقاد والطمأنينة.

وفي القرآن وردت صفات للقلب خاصّة به، منها ما كانت منه، ومنها ما

(1) الجوزو، **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة**، مرجع سابق، ص186.
(2) الشرقاويّ، **تأمّلات حول وسائل الإدراك في القرآن**، مرجع سابق، ص43.
(3) ابن قيّم الجوزيّة، **فوائد الفوائد**، مرجع سابق، ص268.

كانت واقعة عليه. فبعض الصفات تكون من أفعاله كالخوف والوجل، وأخرى يتعرض لها كالإقفال والربط والتمحيص له، وقذف الرعب فيه. نعرض الصفات الواردة في القرآن بتصنيفها كالآتي[1]:

أ - الصفات الإدراكيّة المعرفيّة:

- الهداية: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التغابن/ 11].
- الفقه: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 179].
- الزيغ: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ﴾ [التوبة/ 117].
- العقل: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج/ 46].
- العمى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46].
- التدبُّر: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمّد/ 24].
- الإنكار: ﴿فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل/ 22].
- العلم: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم/ 59].
- الظن: ﴿وَزُيِّنَ ذَٰلِكَ فِى قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًۢا بُورًا﴾ [الفتح/ 12].

ب - الصفات الإراديّة المعنويّة والعمليّة:

- الغلظة: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران/ 59].
- السلامة: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء/ 89].

---

(1) قال ابن القيّم: لما كان للقلب قوّتان: قوّة العلم والتمييز وقوّة الإرادة والحبّ؛ كان كماله وصلاحه باستعمال هاتين القوّتين فيما ينفعه ويعود عليه بصلاحه وسعادته، فكماله باستعمال قوّة العلم في إدراك الحقّ ومعرفته والتمييز بينه وبين الباطل. وباستعمال قوّة الإرادة والمحبة في طلب الحقّ ومحبته وإيثاره على الباطل، فمن لم يعرف الحقّ فهو ضال، ومن عرفه وآثر غيره عليه فهو مغضوب عليه، ومن عرفه وأتبعه فهو منعم عليه. انظر:
- ابن قيم الجوزيّة، أبو بكر محمّد. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، بيروت: المكتبة الثقافيّة، ط1، 1989م، ص20.

- الإنابة: ﴿مَّنْ خَشِيَ ٱلرَّحْمَٰنَ بِٱلْغَيْبِ وَجَآءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق/ 33].
- الإثمّ: ﴿وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ [البقرة/ 283].
- الاطمئنان: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل/ 106].
- المرض والطمع: ﴿فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب/ 22].
- التقوى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج/ 32].
- التقلب: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [النور/ 37].
- الاشمئزاز: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ﴾ [الزمر/ 45].
- السكينة: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [الفتح/ 4].
- الرأفة والرحمة: ﴿وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ [الحديد/ 27].
- الوَجْفُ: ﴿قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ﴾ [النازعات/ 8]؛ أي منزعجة مما يسمع.
- الصَغْو: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم/ 4]؛ أي مالت وانحرفت.
- القسوة: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم﴾ [البقرة/ 74].
- الكسب: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة/ 225].
- التعمد: ﴿وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب/ 5].
- الطهر: ﴿ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [الأحزاب/ 53].
- الحب: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات/ 7].
- الإيمان: ﴿وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة/ 41].
- الغلف: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ [البقرة/ 88]؛ أي مغلفة لم تفهم الرسالة.
- الغل: ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [الحشر/ 10].
- الشرب: ﴿وَأُشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة/ 93].
- الحسرة: ﴿لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران/ 156].
- الوَجَل: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال/ 2].

- التآلف: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال/ 63].
- الإباء: ﴿يُرْضُونَكُم بِأَفْوَٰهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة/ 8].
- الغيظ: ﴿وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة/ 15].
- النفاق: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ﴾ [التوبة/ 77].
- الريبة: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة/ 110].
- اللهو: ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنبياء/ 3].
- الإخبات: ﴿فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحج/ 54].
- الرعب: ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ﴾ [الأحزاب/ 26].
- اللين: ﴿ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر/ 23].
- الحمية: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [الفتح/ 26].
- الخشوع: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد/ 16].

ت - الصفات المقترنة بالقلب الواقع عليه وهي أفعال الله في القلوب:

- الطبع: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر/ 35].
- الإنزال: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [البقرة/ 97].
- الختم: ﴿فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشورى/ 24].
- الحول: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال/ 24].
- الربط: ﴿إِن كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا﴾ [القصص/ 10].
- الإلقاء: ﴿سَنُلْقِى فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ بِمَآ أَشْرَكُوا۟ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران/ 151].
- السلوك: ﴿كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ فِي قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الحجر/ 12].
- الإقفال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمّد/ 24].
- التأليف: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران/ 103].

- التمحيص: ﴿وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران/ 154].
- التزيين: ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات/ 7].
- التطهير: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة/ 41].
- التقطع: ﴿إِلَّا أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة/ 110].
- الصرف: ﴿صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة/ 127].
- الشد: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [يونس/ 88].
- القذف: ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾ [الأحزاب/ 26].
- الكتابة: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة/ 22].
- الران: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين/ 14].

من تأمّل الصفات، والأفعال، والخصائص المنسوبة للقلب في آيات القرآن؛ في حالات الإفراد والتثنية والجمع؛ لم يرد فيها مطلقاً الدَّلالة على المعنى التشريحيّ الجسميّ، ولكن قصد بها التعبير عن "جهاز إدراكيّ معرفيّ بالغ التعقيد،"[1] له وظائف متشعبة ومتعددة ومتداخلة؛ لحدٍّ يعسر الفصل بينها، أو تمييز أدوارها؛ من غير تكاملها، كما أنّ له ملكات أخرى[2].

---

(1) الشرقاويّ، **تأمّلات حول وسائل الإدراك في القرآن**، مرجع سابق، ص43.

(2) فالمجال المهول المعطى للعقل في الدراسات المعرفيّة، سواء في علم المعرفة، أو المبثوثة في العلوم الأخرى، كعلم الكلام والفلسفة والعلوم الإنسانيّة؛ نجده منتفياً في القرآن، فهو يبيّن أن العقل كمصطلح وظيفة من الوظائف العلميّة للقلب، بل إنّ الخطاب في مجمله كان موجهاً للقلب. فالوحي أنزل عليه، والرسل خاطبته هو، والعلوم حفظت فيه، والذكر والتذكّر والحفظ كلها نسبت له، والتفكّر والتأمّل والنظر كذلك. فالعقل هو درجة علميّة وقوّة إدراكيّة بالقلب، هذه الدرجة توجب التكليف على الإنسان ويسمّى بالغاً، فقبل البلوغ أين كان العقل؟ هنا تكون نظريات عدّة؛ فإذا تدبّرنا موارد القلب؛ وجدنا أنّ وظائفه عدّة منها العقل، وهو في غالب استعمالاته اللغويّة أنه المانع للوقوع في القبيح والمضار فهو الكابح للشهوات، غير أنّ قوى الإدراك هي التبصّر والتذكّر والتفكّر والتدبّر والنظر، فيكون التعقّل أعلى مراتبها حيث يمثل قرار المنع والإذن بتنفيذ الإرادة؛ إذا أصبحت عزماً، وإن لم تنفذ الإرادات صارت أماني وشهوات. من ذلك قولهم: البصر النافذ والعقل المانع. فهذا كاشف للمعنى اللغويّ المحدد للمعنى =

غير أنّه يمكن تمييز الوظائف بتقسيمها إلى قوتين رئيستين؛ مع التنبيه إلى أن لهذه القوى وظائف خاصة بكل واحدة، وللقوّتين نوع تكامل وتداخل في ما يحصل عن القلب بصفته لطيفة روحانيّة وهما: القوة الأولى هي القوّة العلميّة: وهي قوّة الإدراك، والتمييز، وقبول العلم، وتخزينه وحفظه واستذكاره، وترتيبه والاستنباط منه. وهذه القوّة هي من خصائص الجانب المعرفيّ، فمهمّة القلب فيها العقل والتدبُّر والتفكُّر والسمع والبصيرة والنظر والتأمّل والفهم، بل وهو النفس المدركة. ونذكر أهمّ وظائف هذه القوّة في نماذج:

- التعقّل: ﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج/ 46].
- التدبُّر: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾ [محمّد/ 24].
- العلم: ﴿وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [التوبة/ 93].
- السمع: ﴿وَنَطۡبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾ [الأعراف/ 100].
- التبصير: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج/ 46].
- الفقه: ﴿لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 179].

= الاستعماليّ. مثل ذلك في القلب في قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٖ مِّن قَلۡبَيۡنِ فِي جَوۡفِهِۦ﴾ [الأحزَاب: 4]، في أسباب نزولها أنّها كانت في جميل بن معمر الفهريّ -كذا نسبه جماعة من المفسّرين- وكان لبيباً حافظاً لما سمع، فقالت قريش: ما حفظ هذه الأشياء إلا وله قلبان في جوفه، وكان يقول: **إنّ لي قلبين أعقل** بكل واحد منهم أفضل من عقل محمّد. فلمّا كان يوم بدر وهُزم المشركون وهو فيهم، تلقاه أبو سفيان وهو معلّق إحدى نعليه بيده والأخرى برجله، فقال ما بالك إحدى نعليك في يدك والأخرى في رجلك؟ قال: ما شعرت إلا أنّها في رجلي، فعرفوا يومئذ أنه لو كان له قلبان لما نسي نعله في يد. وهذا قول جماعة من المفسّرين. انظر:

- البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص1112. فالعقل من معانيه اللغويّة باشتقاقاته المنع والحبس والإمساك؛ ولم يأتِ من معانيه الفهم أو الإدراك إلا بالمعنى الاستعماليّ لا اللغويّ.

فهو منع للشهوات، وحبس المدرك والمعلوم بالقلب، والإمساك عن الجهل فعلا. فهو خلاصة العمليات الإدراكيّة، وغاية نتائجها إليه؛ بأن يحبسها في الفؤاد ويمنع الوقوع في خلافها، غير أنّه لا يمثل العمليّات الإدراكيّة بالبحث والفحص، ولا يدلّ على حركة فكريّة بين الموضوع المدرك والنفس المدركة للوصول إلى المطلوب.

وهذه الوظائف المذكورة في الآيات؛ جميعها إدراكيّة معرفيّة، فالقلب هو العاقل والمتدبّر والمتفقّه والعالم والسامع والمبصر، فهو الذي يدرك ما يتلقى من الحواس، ويعطّله تعطّل للحواس. فالأذن تنقل المسموعات له، وخاصيّة السمع بمعنى إدراك المسموع وفهمه هي بالقلب، والعين تنقل المرئيّات للقلب، وخاصيّة التبصر بمعنى إدراك المرئيّ وفهمه هي بالقلب. كما أنّ تأخر أو تعطّل الإدراك بمراتبه؛ يكون إمّا لضعف طرق العلم إلى النفس أو لفقدانها، والله تعالى بيّن أنّ الطبع على القلب والختم والإقفال والحجب له؛ يعطّله عن مهمّة العلم، إما لأجزاء من العلم أو للعلم كلّه.

ولا بدّ من الفهم أنّ هذه القوّة الإدراكيّة لا تتعطّل حال التكليف. والمراد بالطبع وصوره حجب الهداية التوفيقيّة، فالقلب على أحوال ثلاث: الحالة الأولى: القلب الصحيح: وهو القلب السليم والمنيب ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء/ 88-89]؛ والسليمُ من سلم من كل شهوة تخالف أمر الله أو نهيه، ومن كل شبهة تعارض خبره، فسلم من عبودية ما سواه، وسلم من تحكيم غير رسوله. والحالة الثانية: القلب الميّت: وهو الذي لا حياة به، فهو لا يعرف ربه ولا يعبده بأمره، بل هو واقف مع شهواته ولذاته؛ ولو كان فيها سخط ربه. أما الحالة الثالثة: القلب المريض: قلب له حياة وبه علّة، فله مادّتان، تمدّه هذه مرة؛ وهي مادّة حياته، وأخرى مرة؛ وهي الشهوات والحرص عليها وعلى الفساد في الأرض، وهي مادّة هلاكه وهو ممتحن بين الداعيين.

ويكون الطبع على القلب المريض؛ إذا انحرف لداعي هلاكه فيصبح ميتاً، فلا يبقى من قوته العلميّة إلا إدراك أمور دنياه، منساقاً نحو مفاسدها؛ ساعياً نحو الإخلاد إلى الأرض؛ من غير غاية أخرويّة، فيرمي الدين مقابل دنياه. لذا نجد أنّ الفقه في القلب ذكر في القرآن مقترناً به فقط، أي أنّه لا يسند إلى الحواس، ولا إلى العقل، بل هو وظيفة إدراكيّة مثل التعقّل، غير أنّ القلب خصّ بالفقه دون ما رادفه كالفؤاد واللب، وما يقابله من السمع والبصر؛ فاقترن الفقه بالقلب في سبع آيات.

وقد فطن المفسّرون إلى أنّ من وظائف القلب القوّة العلميّة والإدراكيّة؛

وهي لا تتعطّل ولا تتوقّف، ولكن تفتر وتنشط، وصلتها بالقوّة العمليّة متداخلة ومتكاملة.

نخلص إلى ما ذكره أحد الباحثين[1]، وهو: أنّ القلب يعقل ويتدبّر ويعلم ويسمع ويبصر ويفقه، هذا في مجال المعرفة والعلم، وينتج عن ذلك إذا صلح؛ أنّه يؤمن ويخشع ويتنزّل عليه الوحي، ويطمئن.

أما القوة الثانية للقلب فهي القوّة العمليّة[2]: وهي قوّة الإرادة والعزم والحب والإيمان، وهذه تمثل أعمال القلب وما يكسب بها من حسنات أو سيئات، وأحواله الوجدانيّة من ألم وحسرة ومرض وبغض وغل، ومن صحة وفرح وحب، وهذه الأمور ناتجة عن العلائق والخواطر والطباع التي فطر عليها.

قال ابن القيّم[3]: "وأمّا العلائق فهي كلّ ما تعلَّق به القلب دون الله ورسوله من ملاذ الدنيا وشهواتها، "ويقابلها" التعلّق بالمطلب الأعلى..فإنّ النفس لا تترك مألوفها ومحبوبها إلا لمحبوب هو أحبّ إليها منه".

ويرتب قوى القلب بقوله: "مبدأ كلّ علم نظريّ وعمل اختياريّ هو الخواطر والأفكار، فإنّها توجب التصوّرات وتدعو التصوّرات إلى الإرادات، وتقتضي الإرادات وقوع الفعل، وكثرة تكراره تعطي العادة"[4]. والإنسان لم يؤت القدرة على إيقاف الخواطر أو قطعها، فهي في النفس ترد عليها من غير توقف، إلا أنّ قوّة الإيمان والعقل تعينه على قبول أحسنها، ورضاه به ومساكنته له، وعلى دفع أقبحها وكراهته له ونفرته منه، وهذا يكسب الإنسان

---

(1) الشرقاويّ، **تأمّلات حول وسائل الإدراك في القرآن**، مرجع سابق، ص54.

(2) إذا أدرك الإنسان عاقبة الأمر، وطريق الصلاح فيه؛ انبعث من ذاته شوق إلى جهة المصلحة، وإلى تعاطي أسبابها والإرادة لها. وذاك غير إرادة الشهوة وإرادة الحيوانات، بل يكون على ضدّ الشهوة، فالشهوة تميل إلى اللذة؛ حتى وإن كانت مهلكة والعقل يزجر عنها. فالقلب اختصّ بعلم وإرادة تنفك عن سائر الحيوان بل حتى عن الصبي، غير أنّ الشهوة والطباع تكون في البهائم والصبي قبل البلوغ موجهة للأفعال.

(3) ابن قيّم الجوزيّة، **فوائد الفوائد**، مرجع سابق، ص267.

(4) المرجع السابق، ص267.

الخشية والخوف من الله تعالى، والخشوع والإيمان، وانصرافه إلى الباطل والفساد؛ يكسب القلب الإثمّ والمرض والرعب والفزع ويفقده السكينة والطمأنينة.

وبالجملة لا يخلو القلب من حركة القوّتين؛ العلميّة بالتفكير والتصوّر، إمّا في واجب آخرته ومصالحها، وإمّا في مصالح دنياه ومعاشه، وإمّا في الوساوس، والأماني الباطلة، والمقدّرات المفروضة، أو العمليّة بالسعي إلى طلب ذلك والميل نحوه، فكل حيّ من الناس لا تتعطّل هاتان القوّتان في قلبه، ويستعملهما لمعرفة الحقّ أو الباطل، والعمل بالحقّ أو الباطل. فالله خلق الحيوان من إنس وبهيمة، فقيراً إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، ولا يتمّ ذلك له إلا بتصوّره للنافع والضار، والمنفعة من جنس النعيم واللذة، والمضرّة من جنس الألم والعذاب.

"فلا بدّ لحياة الإنسان من أمرين، أحدهما: معرفة ما هو المحبوب المطلوب؛ الذي ينتفع به ويلتذ بإدراكه. والثاني: معين دافع له عنه، فهذه أربعة أشياء:

- أمر هو محبوب مطلوب الوجود.
- أمر مكروه مطلوب العدم.
- الوسيلة إلى حصول المطلوب المحبوب.
- الوسيلة إلى دفع المكروه.

فهذه الأمور الأربعة ضرورية للعبد، بل ولكلّ حيوان لا يقوم وجوده وصلاحه إلا بها"[1]. وقد اصطحب الإنسان في خلقته وتركيبه أربع شوائب، ومنه اجتمع عليه أربعة أنواع من الأوصاف وهي: الصفات السبعيّة، والبهيميّة، والشيطانيّة، والربانيّة، فمن تسليط الغضب عليه؛ يتعاطى أفعال السباع؛ من عداوة وتهجم وعنف، ومن حيث سلّطت عليه الشهوة؛ يتعاطى أفعال البهائم؛ من الشره والحرص والشبق وغيره، ومن حيث إنّ في نفسه

(1) ابن قيم الجوزيّة، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، مرجع سابق، ص22.

أمراً ربانيّاً -كما قال تعالى- فإنّه يدّعي لنفسه الربوبيّة، ويحب الاستعلاء والاستبداد بالأمور كلها، والتفرّد بالرياسة، والانسلال عن ربقة العبوديّة والتواضع، ويشتهي الاطلاع على العلوم كلها، بل ويدعي لنفسه العلم والمعرفة، والإحاطة بحقائق الأمور، ويفرح إذا نسب إلى العلم، ويحزن إذا نسب إلى الجهل. ومن حيث إنّه يختص عن البهائم بالتمييز في استنباط وجوه الشر، ويتوصل إلى الأغراض بالمكر والحيلة والخداع، ويظهر الشر في معرض الخير؛ وهذه أخلاق الشياطين، (وكل ذلك مجموع في القلب).

فالشيطان والنفس الأمّارة بالسوء؛ لا يزالان يهيجان الشهوة والغيظ، ويغري أحدهما بالآخر، ويحسن لهما ما هما مجبولان عليه، والحكيم هو مثال العقل؛ مأمور بأن يدفع كيد الشيطان ومكره، وأن يكشف على تلبيسه ببصيرته[1].

فتكون الإرادة خاضعة لما سبقها من شهوات، وطباع جُبِل الإنسان عليها، وإدراكات كانت حاصلة بالتصوّر المنقول من الحس، ثمّ يترقى التصوّر؛ عبر مراتب العلم في القلب، من الحس إلى الشعور إلى الإدراك، حتى يصل إلى العقل وهو القوّة الحاكمة؛ التي تفصل بين الشهوات والطباع والإرادات كلها، فإمّا أن تقرر المنع والحبس؛ أو أن توافق الإرادات، فيكون العزم، فيصدر الأمر للأعضاء بالتنفيذ، فإن توفرت القدرة تمكّن الإنسان من تحقيق مراده، فالفعل الإنساني قائم على ركائز ثلاث هي: الإرادة، والإدراك، والقدرة. وبصيغة منطقية: ماذا يفعل؟ وكيف يفعل؟ وهل يمكن الفعل؟

---

(1) الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج3، ص13.
وقال أبو حامد: **أعلم أنّ محل العلم هو القلب**، أعني اللطيفة المدبرّة لجميع الجوارح، وهي المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء... فالعالم هو القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء، والعلم حصول المثال في المرآة، وكما أنّ القبض مثلاً يستدعي (قابضاً) كاليد و(مقبوضاً) كالسيف، ووصولاً بين السيف واليد ويسمّى (قبضاً)، فكذلك وصول مثال المعلوم إلى القلب يسمى علماً، وقد كانت الحقيقة موجودة، والقلب موجوداً، ولم يكن العلم حاصلاً، **لأنّ العلم وصول الحقيقة إلى القلب.**

4 - أهمية القلب معرفيّاً في القرآن الكريم.

خلق الله القلب وجعله محلاً لمعرفته وإرادته، فهو "عرش المثل الأعلى الذي هو معرفته ومحبته وإرادته"[1]، وللقلب علائق من ملاذ الدنيا، وطباع جُبِل عليها، كما له إرادة وعلوم، ومبدأ كل علم وعمل فيه؛ هو الأفكار، فإنّها توجب التصوّرات، وتدعو التصوّرات إلى الإرادات، وتقتضي الإرادات الفعل، ويولّد التكرار العادة.

ومعلوم أنّ الإنسان لا يملك وقف الخواطر، ولا طاقة له بإماتتها، فهي تهجم هجوم النَفَس، إلا أنّه منح قوّة الإيمان والعقل؛ ليستعين بذلك على قبول أحسنها، والرضى به والسكون إليه، وعلى دفع القبيح وكراهته والنفرة منه.

فكان القلب هو المخاطَب، والمراد إلزامه الحجة؛ لأنه موضع التمييز والاختيار، وأمّا سائر الأعضاء فمسخرة له وجنوده بإذن الله، فهو أشرف الأعضاء لما فيه من العقل؛ بالمنع والإذن، وسرعة الخواطر، والتلوّن والتقلّب في الأحوال، وهو رئيس البدن المعول عليه في صلاحه وفساده، كما قال عنه النبي ﷺ: "إنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلّه"؛ هذه المضغة هي القلب، وهو المتحكّم والمسيطر، والآمر الناهي، والمسؤول عن الصلاح والفساد في الجسم كلّه، لذا نجد في شرح الحديث: يستدلّ من الحديث على أنّ العقل في القلب[2].

فشرفه من شرف ما فيه، وما أنيط به من مسؤوليات، و"هو أعظم الأشياء الموصوفة بالسعة من جانب الحقّ، ومعدن الروح الحيوانيّ المتعلّق للنفس الإنسانيّ، ومنبع الشعب المنبثة في أقطار البدن الإنسانيّ، بل في سائر الحيوانات التامّة الخلقة، ومنه تصل الحياة والفيض إلى الأعضاء على السوية بمقتضى العدل، وله إيفاء كل ذي حقّ حقّه، ويسمّيه الحكيم بالنفس الناطقة،

---

(1) ابن قيّم الجوزيّة، **فوائد الفوائد**، مرجع سابق، ص259.

(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج1، ص129.

والروح الباطنة، والنفس الحيوانيّة المركبة، وهي المدركة العالمة من الإنسان والمطالبة والمعاتبة والمعاقبة[1].

فنسب للقلب في القرآن الكريم أشرف الأعمال، وخصّ بأمور لم تكن لغيره من الأعضاء، فخصّه الحقّ تبارك وتعالى بوظيفة التعقّل والتفقّه ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج/ 46]، ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 179]، وأنزل القرآن على القلب ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء/ 193-194]. ونسب إليه الإيمان والهداية ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التغابن/ 11]؛ وألزم الله عباده بقيام الحجّة عليهم؛ إذا توفّرت القدرة على الإدراك، وعلى الفعل، فحاسب عباده بما منحهم من وسائل الإدراك وهي ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء/ 36]. فامتنّ على عباده في غير ما آية بأن منحهم القدرة على الإدراك، والاستعداد لقبول العلوم؛ وفهمها وتخزينها بداخلهم، واستذكارها متى احتاجوا إليها. كما نُبهوا إلى أنّ الصدود عن الغاية؛ التي خلقت لأجلها وسائل الإدراك يعرّضها للعقاب؛ بأن لا يتجاوز دورها ما تؤديه في غيرها من البهائم.

ولفتة هنا إلى السياق القرآني؛ كلّما ذكرت وسائل الإدراك وطرقها في مقام المدح، أو المنّة كان الفؤاد آخر ما يذكر، ولعلّ هذا لكمال في الترتيب؛ إذ إنّ السمع أشرف استقبالاً للمعارف وأقوى من البصر، وهاتان القوّتان هما نواقل إلى القلب لما في الخارج، فكانت المعارف وكل ما يدرك عبرهما أولاً، ثمّ إلى القلب.

فمعيار الترتيب بين الحواس هو القوّة العلميّة والأفضليّة المعرفيّة، فيعمل السمع قبل البصر وأكثر منه، وهو أعمّ منه وأشمل في بلوغ المعارف. ومعيار الترتيب في السياق القرآنيّ بين الحواس: "السمع والبصر" كقوّة إدراكيّة؛ وبين القلب كان الأسبقيّة في الاتصال بالموضوع المدرك.

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص704.

لكن في سياق الذمّ والعقاب؛ كان يحلّ التعطيل أولاً على القلب، ثمّ السمع ثمّ البصر. وهذا في كل الآيات التي جمعت فيها وسائل الإدراك. فكان ترتيب الألفاظ عكسيّاً، حيث كان الطبع على مركز العمليّات الإدراكيّة، ثمّ ذكر ما يليه في القوّة الإدراكيّة تنازلياً السمع ثمّ البصر.

وفي كل الآيات جمع القلب والسمع في صورة العقاب، فالطبع والختم كان لهما معاً، أمّا البصر فكان يختص بالغشاوة والغطاء ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ﴾ [البقرة/ 8]، وهنا وقَفَ عند: ﴿سَمْعُهُمْ﴾، ثمّ تستأنف الجملة ﴿وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ﴾ وقال تعالى: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأعراف/ 100].

فكان الترتيب بين القلب والحواس على معيار القوّة العلميّة والأهميّة المعرفيّة، أي أن خطورة الختم على القلب أشدّ من خطورة الختم على الحواس، ثمّ الانتقال إلى أهمّ الحاستين السمع ثمّ البصر، فكان الترتيب بينهما كذلك على قدر العموم والشمول "معرفيّاً"، ففقدان السمع أشدّ ضرراً من فقدان البصر معرفيّاً؛ فالنقص في المعرفة المترتبة عن فقدان السمع أكثر وأكبر من النقص الحاصل من فقدان البصر لدى الفرد الواحد؛ والله أعلم.

خاتمة:

في نتائج الفصل نجد أن الكلام عن أدوات المعرفة في القرآن الكريم حصر في ثلاث أدوات، هي:

الأذن والعين والقلب. ولم يكن في المنهج القرآني حال ذكر الحواس؛ تقسيمها إلى ظاهرة وباطنة، بل ركّز على الظاهرة وفقط، لأنها الوسائل الأكيدة والرئيسة في العمليات الإدراكية.

والجلي في القرآن الكريم هو إبراز ذكر الحواس على أساس قيمتها الإدراكيّة، كما بيّن عملها ولم يفصل في تكوينها.

كل ما ورد في القرآن الكريم عن الحواس هو ما يتعلق بالدور المعرفي وفقط، فكثُر ذكر أهمّ حاستين وهما السمع والبصر، معَ تأكيد دورهما في

عمليّة المعرفة من ناحية، وأكّد أيضاً عملها المعرفيّ مع القلب وما كان منه من لبّ وفؤاد.

وتبين في البحث أن الحِسُّ هو الصوت الخفيّ، وهو أوّل العلم المدرك بحاسته. تقول أحسست بالخبر، وحسست الخبر: أيقنت به، والشيء: رأيته وعلمته، أو سمعت حركته. فالإحساس هو العلم بالحواس، وهي مشاعر الإنسان كالعين والأذن والأنف واليد. والحاسّة هي القوّة التي بها تدرك الأعراض الحسيّة، والإحساس هو إدراك الشيء مكتنفاً بالعوارض الغريبة، واللواحق الماديّة مع حضور المادّة، ونسبة خاصّة بينها وبين المدرك.

والإحساس يكون للحواس الظاهرة، كما أنّ الإدراك للحسّ المشترك أو العقل. والإحساس إن كان للحسّ الظاهر فهو المشاهدات، وإن كان للحسّ الباطن فهو الوجدانيّات. أما القلب فيرد في القرآن على معان ثلاثة:

أولها: العقل. والثاني: الرأي والتدبير. والثالث: حقيقة القلب الذي هو في الصدر.

الفصل الثاني

طرق اكتساب المعرفة في القرآن الكريم

تتعاون في عمليّة اكتساب المعرفة وسائل الحس الظاهرة والباطنة، وموازين العقل الفطرية والمكتسبة، ومعارفه السابقة التي اكتسبها بنفسه أو تلقّاها من غيره؛ مما اكتسبه الآخرون من معارف، يضاف إلى ذلك ما يوحي به الله تعالى لأنبيائه من معارف تكون يقينيّة.

وأول طرق اكتساب المعارف هو الإدراك الحسيّ، فالحواس هي بمثابة منافذ تطلّ منها كل القوى المدركة، فهي الناقل لما تحسه نحو منطقة الإدراك، بعدها يتمّ التسجيل، ثمّ تبدأ العمليات الإدراكيّة.

هذه العمليات هي ما نصطلح عليه بطرق المعرفة أو طرق العلم، ومعلوم أنّه ثمّة مُدرِك موجود ومُدرَك موجود، غير أنّ وجود الإدراك ليس لازماً بوجودهما: فالإدراك هو وصول مثال حقيقة المدرَك إلى المدرِك. ولوصول العلم إلى النفس المدركة مراتب، حيث يترقى فيها مستوى الإدراك عبر طرقه؛ فكلّما تدخلت عوامل وشروط ازداد مستوى انكشاف حقيقة الشيء ووضوح ماهيته وصفاته وخصائصه.

وأول مراتب الإدراك الإحساس أو الإدراك الحسيّ، وإن كان فيه تحفظ على المصطلح الثاني، وأميل إلى تقسيم طرق المعرفة إلى إحساس وهو للحواس الظاهرة، وإدراك وهو للقلب أو اللطيفة الروحانيّة به. "فالإحساس للحواس الظاهرة، كما أنّ الإدراك للحس المشترك أو العقل"[1]، والحسّ

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص54.

المشترك هو الحواس الباطنة وهو الخيال والواهمة والحافظة والمتخيّلة.

وعلى هذا يكون تقسيم الطرق ثنائيّاً، ولكل طريقة مراتب لوصول العلم فيها.

وتضمن الفصل: أولا: الإحساس، وفيه مفهوم الإحساس وتكونه، ثم دوره وقيمته، ثم مجاله. وثانيا: الإدراك، محله، مفهوم القوة المدركة، والعمليات الإدراكية في القرآن الكريم، ومجال الإدراك العقلي.

أولاً: الإحساس

الإحساس هو أول مراحل وصول العلم إلى النفس المدركة، بانفعال الحواس بالتفاعل مع الكون المشهود، بمعنى أعمق هو أول عناصر الحياة الوجدانيّة. وقضية الإحساس تعد من أوائل مسائل البحث في علم "نظريّة المعرفة"، باعتبار أوليّة الاتصال بالعالم المدرَك، ويبحث فيها مفهوم الحسّ والإحساس والحواس والإدراك الحسيّ، وعلاقة تلك بالعقل، وبيان القيمة المعرفيّة، والدور المنوط بها.

1 - مفهوم الإحساس

الإحساس هو إدراك الشيء بإحدى الحواس، فإن كان للحسّ الظاهر؛ فهو المشاهدات، وإن كان للحسّ الباطن فهو الوجدانيات[1]. وهو إدراك للشيء مكتنفاً بالعوارض الغريبة، واللواحق الماديّة؛ ونسبة خاصّة بينهما وبين المدرَك. ويكون الإحساس للحواس الظاهرة، كما أنّ الإدراك للعقل، فقد صرّح غير واحد بأنّ القوى الجسمانيّة؛ أي الجوارح والحواس: آلات للإحساس والمدرك هو النفس.

فالإدراك هو كمال؛ يحصل به مزيد كشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم؛ من جهة التعقّل بالبرهان أو الخبر، وهذا الكمال الزائد؛ هو زائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس، وهو المسمّى إدراكاً،

(1) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص8.

ثمّ هذا الإدراك ليس بخروج شيء من الآلة المدرِكة إلى الشيء المدرَك، ولا بانطباع صورة المدرك فيها.

أمّا الإحساس فهو انتقال مثال الحقيقة إلى الحواس، ثمّ نقله إلى النفس المدركة. وستلزم الإحساس وجود المحسوس الماديّ؛ فلدى الإحساس مجالٌ معرفيٌّ خاصٌّ به؛ حيث يكون أول مرحلة تدخل فيها المعرفة إلى النفس، وأول انفعال تتأثر فيه، وهذا يعني أنّه أول عنصر وجدانيّ، ومن ثمّة كان الإحساس طريق معرفتنا بالعالم الخارجي، "والحواس أبواب المعرفة"[1].

لكن مجرد الحس لا يعدّ إدراكاً؛ فتقول شممت الشيء ولم أدرك ريحه، فمجرد الاتصال الحسيّ لا يعدّ إدراكاً؛ بل لا بُدَّ من انضمام العقل إليه. "فالجارحة هي التي يقوم ببعضها الإدراك"[2]، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف/ 198]؛ فالنظر تحديق العين نحو المنظور إليه، وهذا إحساس العين؛ حيث تستقبل العين صورة المرئي. ويرى المشركون النبيّ ﷺ رأي عين؛ ولكنّهم لا يبصرون بصر إدراك واعتبار وتوسم.

فأثبت الله هنا لهم النظر؛ وهو إحساس العين؛ ونفى عنهم البصر؛ وهو إدراك الصور -بأحد الوجوه-؛ ويليه البصيرة وهي قوّة في القلب تدرك بها المعقولات.

فالنظر تقليب للحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته؛ والرؤية من توابع النظر[3]، ثمّ البصر، ثمّ البصيرة وهي حركة القوّة المدركة لطلب العلم.

وفي آية أخرى ﴿وَلَوۡ فَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَابٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّواْ فِيهِ يَعۡرُجُونَ لَقَالُوٓاْ إِنَّمَا

(1) عبد الجبار، أبو الحسن. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مراجعة: إبراهيم مدكور، القاهرة: الدار المصريّة للتأليف، 1985م، ج12، ص57.

(2) الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة**، تحقيق: أسعد تميم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1980م، ص173-174.

(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص904.

سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ [الحجر/ 14-15]؛ فالباب المفتوح من السماء أبصروه بأعينهم، بل عاينوه بالعروج فيه مراراً وتكراراً؛ وهذا أبلغ وأكمل مراحل اليقين بالأعين، لكنّهم نفوا ذلك، وقالوا أصاب أعيننا غشاوة، وسكرت عن إدراك الحقيقة. ولم ترد الغشاوة في القرآن إلا بمعنى تغطية البصر عن الإدراك لا عن الإحساس، وتغطيته عن الإدراك دركات؛ وفي الآية احتمالان: إما عدم الإدراك؛ فالعلّة في النفس المدركة، أو أنّ الأمر كله سحر وليس حقيقة؛ فالعلّة في الموضوع المدرَك.

لكنّ عمليّة الإحساس أي الرؤية، لم تتعرض لآفة أو تعطيل، بدليل إقرارهم بوجود الموضوع المدرَك أصلاً؛ سواء أكان حقيقة أم خيالاً أم إيهاماً سحرياً. ووجود الموضوع مع وجود آلة الإحساس؛ نتج عنه انتقال المثال المرئيّ؛ أي الصورة إلى العين، ثمّ كان الخلاف في معنى المنقول عبر حاسة العين؛ أي أنّ محل النزاع في العملية الإدراكيّة، لا في عمليّة الإحساس. وإلا لِانتفى الخطاب؛ لأنّه موجّه ليستقبل بحاسة العين؛ فلا يعقل أن يكون المخاطب به أعمى أو ضريراً أوضعيف البصر، بل لو كان لاحتج به المشركون على عدم قيام الحجّة عليهم بذلك ولادّعوا بأنّهم أصيبوا بآفة في الحاسة تحول بينهم وبين اليقين، وهذا خلاف لواقعهم الذي هم عليه.

يقول بعض الباحثين عن المتكلّمين؛ وموقفهم من طرق المعرفة: "يعترفون بطريقين إنسانيين إلى المعرفة: الحسّ والعقل، لكنّهما يؤدّيان عملهما معاً. وهم بهذا يسيرون مع القرآن الذي لم يفصل الحواس عن العقل في أداء وظيفة المعرفة، وإنّما تحدّث عنهما جميعاً، وهنا نلاحظ أنّ القرآن من ناحية أولى اعترف بالحسّ طريقاً للمعرفة، وهو من البديهة والوضوح بحيث لا يحتاج إلى تعريفات فلسفية؛ إذ يطل به الإنسان على العالم الخارجي، ويحصل من اتصال الحواس بالأشياء انفعال خارجيٌّ ونفسيٌّ، وليس ثمّة ما يمكن أن يقال هذا إدراك؛ ما لم يكن ثمّة حكم على المحسوس، ويشترك الحكم والعقل والحسّ في إصداره في ما يتعلّق بالمحسوسات. ويصحح العقل مدركات الحواس، وهم وإن كانوا لا يعتبرون

الإحساس وحده إدراكاً؛ وإنّما يجمعون إليه العقل حتى يكون إدراكاً حسيّاً"[1].

لذا نجد أنّ الحواس إذا عرضت في مقام ذكر أبواب العلم لا بُدَّ أن تقرن بالفؤاد أو القلب، وتعطيلها تعطيل للعقل؛ فالإحساس مرحلة أولى للمعرفة، لكن من غير إدراك، فهو أداء وظيفيّ غرائزيّ بهيميّ لا أكثر، ومن غير محلّ الإدراك؛ يكون مجرد تأثر بمثيرات خارجيّة والتفاعل معها غرائزيّاً.

2 - تكون الإحساس

قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل/ 78] قال البغداديّ: العلم وإن كان صفة للإنسان؛ إلا أنّه ليس عنصراً ذاتيّاً ولكنّه معنى قائم بالعالم[2].

والآية واضحة الدَّلالة على أنّ الإنسان خلق خالياً ساذجاً، لا علم له بشيء من المعقولات، ولا المحسوسات البتّة[3]. فهي إشارة إلى مبادئ العلم الذي أنعم الله بها على الإنسان، فمبدأ التصوّر هو الحسّ، والعمدة فيه السمع والبصر، وإن كان هناك غيرهما من اللمس والذوق والشمّ فأهميّتها معرفيّاً دونهما.

ومبدأ الفكر الفؤاد، والآية تؤيد ما ذهب إليه العلماء من أنّ لوح النقش خالٍ من المعلومات أول تكونه، ثمّ ينقش فيه شيئاً فشيئاً. وهذا في غير العلم بالنفس بذاتها؛ فلا يطلق عليه عرفاً: "يعلم شيئاً". والدليل قوله تعالى في الآيات السابقة فيمن يردّ إلى أرذل العمر ﴿لِكَيۡ لَا يَعۡلَمَ بَعۡدَ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ﴾ [النحل/ 71]؛

---

(1) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص572.

(2) البغداديّ، **أصول الدين**، مرجع سابق، ص7-8.

(3) ابن القيم الجوزيّة، شمس الدين محمّد. **بدائع التفسير؛ الجامع لتفسير الإمام ابن القيم الجوزيّة**، جمع: يسري السيد محمّد، الرياض: دار ابن الجوزيّة، ط1، 1993م، ج3، ص47. انظر أيضاً:

- ابن قيّم الجوزيّة، محمد. **الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلة**، تحقيق: عليّ بن محمّد، الرياض: دار العاصمة، ط3، 1998م، ج3، ص9.

فإنّ من الضروريّ أنّه في تلك الحال عالم بنفسه[1]؛ "يعلم شيئاً".

فأول ما يخلق في الإنسان حاسّة اللمس؛ فيدرك بها أجناساً من الموجودات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها، فاللمس قاصر عن الألوان والأصوات، بل هي معدومة بالنسبة إليه، ثمّ يخلق البصر فيدرك به الألوان والأشكال، والقرب والبعد، والصغر والكبر، والطول والقصر والحركة والسكون؛ وغير ذلك، ثمّ ينفتح له السمع فيسمع الأصوات الساذجة والنغمات، ثمّ يترقّى في مدارك هذه الحاسّة على التدرّج، حتى يسمع من البعد ما لم يكن يسمعه قبل ذلك، ويتفاوت الناس في قوّة هذين الإدراكين، وضعفهما تفاوتاً بينياً، حتى ليدرك الواحد ما يجزم به الآخر أنّه كذب، والمصدر مشاهد له لا يمكنه تكذيب نفسه فيه.

ثمّ يخلق الذوق فيدرك به تفاضل الطعم؛ من الحلاوة والحموضة والحرارة؛ وما بين ذلك، ما لم يكن له به شعور قبل ذلك، وكذلك الشمّ وهو أكمله.

وليس عنده من المعقولات عين ولا أثر، ولا حسّ ولا خبر، ثمّ يخلق فيه التمييز وهو طور آخر من أطوار وجوده؛ فيدرك في هذا الطور أموراً أخرى زائدة على المحسوسات، لم يكن يدركها من قبل، ثمّ يترقّى إلى طور آخر يدرك به الواجب والجائز والمستحيل؛ وأنّ حكم الشيء حكم مثله، ولا يجتمع الضدّ مع ضدّه، وإذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر، ونحو ذلك من العلوم الضرورية، ثمّ يتطور إلى طور يستنتج العلوم النظريّة من تلك الضروريّة، ثمّ يترقّى أكثر في مراتب الإدراك[2].

وهذا الترتيب عند أبي حامد الغزاليّ كذلك؛ إذ قال: "فأول ما يخلق في الإنسان حاسّة اللمس... ثمّ حاسة البصر، ثمّ ينفخ فيها السمع... ثمّ يخلق له

---

(1) الطباطبائيّ، **دليل الميزان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج13، ص313.

(2) ابن القيم الجوزيّة، **بدائع التفسير؛ الجامع لتفسير الإمام ابن القيم الجوزيّة**، مرجع سابق، ج3، ص48.

الذوق... وكذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات، فيخلق له التميّز وهو قريب من سبع سنين، وهو طور آخر من أطوار وجوده، فيدرك أموراً زائدة على عالم المحسوسات لا يوجد منها شيء في عالم الحسّ"[1].

فليس لدى الإنسان معرفة مخلوقة فيه قبل ولادته، بل له استعدادات للمعرفة؛ أي "قابليّة" لها، تجعله هذه القابليّة يشعر ويحسّ بما حوله؛ وإنّ ما فيه ليس منه بل مِنَّة من خالق هذه القابليّة، المخلوقة في الإنسان في بطن أمه قال ابن القيّم: "فالصحيح أنّ الفؤاد مخلوق وهو في بطن أمه، والصحيح أنّ الملك ينفخ فيه ويصوّر ويخلق له: السمع والبصر والجلد واللحم، وأمّا الإدراك بالفعل فهو موقوف على زوال الحجاب المانع منه، فلمّا زال بالخروج من بطن أمه؛ عمل المقتضي عمله"[2].

قال الرازيّ: الإنسان خلق في مبدأ الفطرة خالياً عن معرفة الأشياء، ولما كانت النفس في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم؛ فأعطاها الله تعالى الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم... فإمّا أن تكون التصوّرات كسبية؛ أو بديهيّة. وإنّما يمكن تحصيل الكسبيات بواسطة تركيبات البدهيّات، فلا بُدَّ من سبق هذه العلوم البديهيّة، وحينئذ لسائل أن يسأل: هذه العلوم البديهيّة إمّا أن يقال: كانت حاصلة منذ خلقنا، أو ما كانت حاصلة. والأول باطل؛ لأنّا بالضرورة نعلم أنّ حين كان في رحم الأم ما كنّا نعرف أنّ النفي والإثبات لا يجتمعان، وما كنّا نعرف أنّ الكلّ أعظم من الجزء[3].

فكل العلوم البديهية الضروريّة، والمكتسبة النظريّة حاصلة بعد الولادة وتدرج القدرات المعرفيّة. وأول هذه القدرات السمع والبصر وباقي الحواس، فالحواس هي أول منفذ نحو المعرفة، بداية واستئنافاً، بعد ذلك يكون أول ما يتلقّاها أن يشعر بما يلمس، فيُكوِّن ذلك له معرفة حول ما لمسه، ويكسب

---

(1) الغزاليّ، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال**، مرجع سابق، ص78-79.

(2) ابن القيم الجوزيّة، **بدائع التفسير؛ الجامع لتفسير الإمام ابن القيم الجوزيّة**، مرجع سابق، ج3، ص48.

(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج15، ص336.

بعض صفات الملموس في كل ما حسه بلمسه؛ من حرارة وبرودة وخشونة وملاسة وليونة وصلابة وغيرها.

ويحسّ البصر بألوان المرئيات وأشكالها وأبعادها، وتتوارد عليه المعلومات البصريّة فيكتسب معارف بصريّة تتعلّق بالألوان والأبعاد والأحجام والمقادير ونحوها. ويشعر السمع بالأصوات المختلفة وإيقاعها ودرجاتها، فتتوارد عليه الخبرات السمعيّة، "وهكذا تتوارد التجارب في حياة الإنسان، فيكتسب منها معارف عن طريق الإحساس المباشر بالحواس الظاهرة، وهي بمثابة منافذ يطلّ منها الفكر على العالم، فيدرك منه بشكل مباشر ما تستطيع هذه الحواس أن تحسّ به؛ وتنقله من صفات الأشياء؛ إلى منطقة الإدراك الفكريّ، ثمّ تسجّل الذاكرة لديها ما تؤكده الحواس بتكرار التجربة، وبعد ذلك يبدأ الفكر عمله؛ فيما سجلته الذاكرة من صور وردت إليها عن طريق الحواس الظاهرة"[1].

ويقول الرازيّ في كيفية حدوث المعارف بالحواس: "والتقرير أنّ النفس كانت في مبدأ الخلقة خالية من جميع العلوم، إلا أنّه تعالى خلق السمع والبصر، فإذا أبصر الطفل شيئاً مرة بعد أخرى؛ ارتسم في سمعه وخياله ماهيّة ذلك المسموع، وكذلك القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سبباً لحضور ماهيّة المحسوسات في النفس والعقل"[2].

فمعرفة ماهيّة الواحد (1)؛ ومعرفة أن تكراره اثنين (2)، علّة تامّة في الذهن لإدراك أنّ (1) نصف (2)، وحدوث هذه البدهيّة إنمّا كان بتصور موضوعاتها بإعانة هذه الحواس.

نكتفي بالاقتصار على بيان آليّة الإحساس؛ من غير الخوض في آليّة عمل كل حاسة بالتفصيل، لأنّ ذلك مجال علوم الطبّ، ومرامي البحث بيان متى يظهر الإحساس، وما يليه من طرق اكتساب المعرفة، وترتيب ذلك؛ لإيجاد حلقة بين الإحساس والإدراك.

---

(1) حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، مرجع سابق، ص128.

(2) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج15، ص336.

3 - دور الإحساس وقيمته المعرفيّة

في القرآن الكريم دلائل على أنّ الحواس وحدها لا تعدّ طريقاً إلى المعرفة، وتعطّلها تعطّل للإدراك كليّاً، فالإحساس أحد طرق تحصيل المعرفة الإنسانيّة؛ بل هو أصل للمعرفة العقليّة والخبريّة، فدور العقل الاعتبار والقياس والتعميم؛ فلا بُدَّ أن يعتمد على المبادئ الحسيّة، وكذلك الخبر لا بُدَّ له في أصله الإخبار عن قيمة حسيّة، فالإحساس باب للعقل نحو المعرفة في القرآن الكريم؛ حيث كانت المعجزات الكونيّة مبصرة والقرآن مسموع.

بل يذهب ابن تيميّة إلى أبعد من ذلك؛ فيقول بأنّ ما لا يمكن معرفته بالحسّ لا وجود له في الخارج، وما يدّعيه بعض الفلاسفة من وجود المعقولات الثابتة في الخارج؛ التي لا سبيل للإحساس لها هو غلط محضٌ، فالقضايا المجرد لا توجد إلا في الذهن، وتقسيم الأمور الخارجيّة إلى قضايا محسوسة وأخرى معقولة؛ لا تدرك إلا بالعقل غير صحيح البتّة. وما أخبرت به الرسل من الأمور الغيبيّة من وجود الجنّة والنار والملائكة والجنّ هي قضايا محسوسة، وكذلك ما يتنعّم به أهل الجنّة، ويعذّب به أهل النار أمور حسيّة؛ وليست أموراً عقليّة؛ صوّرتها الرسل على أنّها حسيّة. فهي ليست كما يزعم بعض الفلاسفة كابن سينا وغيره؛ ممن يقول بأنّ الرسل أوهمت وخيّلت للجمهور ما لا يدرك بالحسّ، بل بالعقل فقط[1].

قال ابن تيميّة: "فإنّ المعقول الصرف الذي لا يتصوّر وجوده في الحسّ؛ هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجوداً في الخارج عن العقل"[2]. فحينما تحدث الرسل عن أمور الغيب بينت أنها محسوسة، والكفار يوم الحساب يقولون ﴿رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السجدة/ 13]؛ وهذا إيقان بمحسوس بصراً وسمعاً.

---

(1) عقيليّ، **تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص38.

(2) ابن تيمية، **درء تعارض العقل مع النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، مرجع سابق، ج5، ص134. انظر أيضاً:
- ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص202.

وما لا يبصر درجات بين الناس وبين المخلوقات ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ﴾ [طه/ 97]. فالروح وحتى ذات الله تعالى يمكن رؤيتها بالأبصار ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [النعام/ 103]، فنفي الإحاطة يلزم إثبات الرؤيّة، لكن لما كانت هذه الأمور وما هو في عالمنا غائباً سمّيت غيباً؛ في مقابل عالم الشهادة المشاهد والمعين.

والعقل يكتسب معلوماته من الواقع؛ بوسائل اتصاله بالعالم الخارجيّ، وهي الحواسّ التي يتركّب منها الإحساس؛ أي القوّة الكامنة في الحواس؛ والقول بإمكان معرفة التعقّل للأمور العامّة التي أفرادها موجودة في الخارج بغير الحسّ؛ فهذا لا يتصوّر، ولو راجع الإنسان نفسه وجد ذلك. والمعقول الصرف الذي لا يتصوّر وجوده في عالم الشهادة ولا عالم الغيب، ولا يوصل إليه بالإحساس؛ لا يوجد إلا في الذهن، وما لا يوجد إلا في العقل؛ لم يكن موجوداً فيما هو خارج عنه. فيختص الإحساس بطريق الحواس بما هو خارج الإنسان، فيستوعب كل المسموعات والمرئيّات والروائح والأذواق والملموسات. وهناك حسّ باطن يثبته الكثير؛ وهو ما يجد الواحد فينا من ألم ولذّة وحبّ وبغض، وهذه أثبتت للقلب في القرآن الكريم.

وقد يكون الإحساس مختصّاً بمن علّمه دون غيره، سواء كان خارجيّاً أو داخليّاً. وقد يكون عامّاً كاشتراك الناس في رؤية الشمس وسماع الرعد، وهذا هو القاسم المشترك بين الجميع. فوظيفة السمع هي الإحساس بالمسموعات من الأصوات، والمقصود الأعظم به معرفة الكلام وما يتضمّنه الخبر من علم، وفقدانه فقدان للنطق واللغة. ووظيفة البصر إحساس للمرئيّات من الصور بألوانها وأشكالها، وفقدانه فقدان للمخيّلة؛ ويسبب ضعف في تصوّر أمور كثيرة خاصّة في العلوم التي تتطلّب الملاحظة البصريّة.

أمّا الحواس الثلاثة فهي حسٌّ محضٌ؛ والإحساس فيها لا يكون إلا بالمباشرة وهذا ما يجعلها مختصّة بمن باشرها. وآيات الكون الواردة في القرآن الكريم؛ الاعتبار بها لا يكون إلا بالبصر والسمع، ثمّ يلي القياس والاعتبار بعد فهم ما يراد والتفكُّر ثمّ التذكير. لذا كان مدار العلم على

الإحساس والإدراك ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء/ 36].

وعالم الشهادة هو المشاهد المحسوس؛ فكان هو مجال الإحساس في هذه الدنيا؛ بما فيها من آيات مخلوقة ومتلوّة. ودور العقل الارتقاء بما ورد عن طريق الإحساس لفهمه والقياس عليه، فينشأ من ذلك علوم نظريّة عقليّة خالصة؛ إذ خلق الإنسان أول ما خرج من رحم أمّه للدنيا في مبدأ الفطرة خالياً من المعارف والمعلومات لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل/ 67]؛ فالنكرة سياق في النفي تفيد العموم؛ أي أنّ الطفل يخرج من بطن أمّه صفحة بيضاء معرفيّاً، ثمّ يخلق الله له الإحساس (القوّة)؛ ليستفيد بها المعارف والعلوم مع (الإدراك). والفؤاد -في الآية- كان على وزن جمع القلّة، بينما أنّ السمع والبصر على صيغة المصدر لتفيد الجنس. أمّا الفؤاد؛ فقيل لأنّه محلّ المعارف الحقيقيّة والعلوم اليقينيّة، وقليل ما هم أصحاب هذا الفؤاد، فأكثر الناس شغلتهم أفعال البهائم وصفات السباع.

وتحقيق الكلام أن يقال: "التصوّرات والتصديقات إما أن تكون كسبيّة أو بدهيّة، والكسبيّة لا يمكن حصولها إلا بواسطة تركيبات بدهيّة، فلا بُدَّ من سبق البدهيّات؛ فإن قيل: هذه العلوم البدهيّة؛ إمّا أن يقال كانت حاصلة منذ خلقنا، أو ما كانت حاصلة. والأول باطل لأنّا بالضرورة نعلم أنّه حين كنّا أجنّة في أرحام أمّهاتنا؛ ما كنا نعرف أنّ النفي والإثبات لا يجتمعان وما كنّا نعرف أنّ الكلّ أعظم من الجزء. وأمّا الثاني: فإنه يقتضي أن هذه العلوم البدهيّة حصلت في نفوسنا بعد أن لم تكن حاصلة.

وحينئذ لا يمكن حصولها إلا بكسب أو طلب، وكلُّ ما كان كسباً فهو مسبوق بعلوم أخرى إلى غير نهاية؛ وذلك محال.

فالجواب: أنّ هذه العلوم البدهيّة ما كانت حاصلة في نفوسنا أولاً، ثمّ إنّها حدثت وحصلت. أمّا القول: فيلزم أن تكون كسبيّة، فهذه مقدّمة ممنوعة؛ بل نقول إنّما حدثت وحصلت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة الحواس كالسمع

والبصر. فكانت النفس خالية من جميع العلوم، إلا أنّه تعالى خلق السمع والبصر؛ فإذا أبصر الطفل شيئاً أو سمعه مرة بعد أخرى، ارتسم في مخيّلته ماهيّة ذلك المبصر أو المسموع، وكذلك القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سببٌ لحصول ماهيّة المحسوسات في النفس والعقل. بعدها تكون العمليّات الإدراكيّة والنشاط العقليّ؛ للارتقاء في مراتب العلم والتعمّق في معرفة الماهيّات.

والحاصل أنّ العلوم الكسبيّة إنّما يمكن اكتسابها بوساطة البديهة؛ وحدوث البديهة إنّما يكون عند حدوث تصوّر موضوعاتها وتصوّر محمولاتها، وحدوث التصوّرات إنّما كان بسبب إعانة هذه الحواس على إحداثها، فظهر أنّ السبب الأول لحدوث هذه المعارف في النفوس والعقول؛ هو أنّه تعالى أعطانا هذه الحواس، فأصبحت سبباً لانتقال نفوسنا من عدم العلم بشيء قط؛ إلى مراحل من العلم المتفاوت بين الناس"[1].

4 - مجال الإحساس

تمكّننا حواسّنا من الإحساس بما حولنا من أشياء، وفحصها، وتميّزها عن غيرها، بحيث يتسنى لنا تطبيق معطياتها في استعمالاتنا، على أنحاء شتى لمواجهة مقتضيات هذه الحياة، ولو تغيّرت حواسّنا؛ لتغيّرت إحساساتنا، ولتغيّرت مظاهر الأشياء، ونظمها الخارجيّة في نظرنا تغيراً تامّاً.

فلو كانت حاسة السمع أقوى مئة مرة لسمعنا أصواتاً هائلة ومتعددة وضجيجاً شديد الإزعاج، ولو كانت العين أحَدّ لأبصرنا عوالم أكثر حولنا، بل لضاقت بنا الحياة لما تحوي من مرئيّات.

"فمجال الموقف الطبيعيّ الضروريّ هو العمليّ الحيويّ، ومهما كانت (خشونة) حواسنا؛ فإنّها تقدم لنا صورة للعالم لا نستطيع أن نرفضها رفضاً

---

(1) الدمشقيّ، أبو حفص عمر بن عليّ بن عادل. **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعليّ محمّد معوّض، ومحمّد رمضان حسن، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1998م، ج13، ص129.

قاطعاً في سلوكنا العمليّ، وإلا أدّى ذلك إلى إلحاق أبلغ الضرر بحياتنا ذاتها، فالحقّ أنّ نصيب هذه الحواس يتفاوت بين نجاح أو فشل، وحين تقتحم ميادين أخرى؛ كميدان تفسير الظواهر أو فهمها. ولكنّها في الميدان العضويّ العمليّ لا مفر منها، وتؤدّي وظيفتها الكاملة فيها، ومن العيب الاعتراض على قدرتها في هذا الميدان"[1].

افترض كثير خطأ الحواس لتعرّضها للآفات أو لضعفها، وهذا استنقاص لقيمة الإحساس. غير أنّنا هنا نجعل الاستدلال بالآفات من الخرق بمكان؛ فالمرض حالة طارئة، والكلام هنا عن الإحساس في ظروف الحواس العادية بلا علّة بها، ولا بما تحس به، وهنا نناقش افتراضية خطأ الحواس أنّه يترتب عن ذلك عوالم، عالم "الحقيقة"؛ وهو ما لا تحسّه الحواس لأنّها معرّضة للخطأ، والعالم المحسوس؛ وهو ما يصلنا بالإحساس وهذا محل شك.

نميّز في العالم المشاهد على الأقل بين ثلاث صور لهذا العالم[2]؛ وهي:

أ - الصورة "الخشنة": التي تطلعنا عليها حواسنا، صورة العالم بما فيه من أشياء نتعامل معها في حياتنا اليومية.

ب - الصورة الميكروسكوبيّة: التي نرى فيها العالم الأصغر والأدق حجماً؛ من الخلايا والجسيمات الدقيقة.

ت - الصورة التليسكوبيّة: وهي ما نرى من العالم الأكبر الأبعد؛ من كواكب ونجوم.

مع العلم أنّه في الصورتين الأخيرتين تفاوت حتى في أنواعهما وقدراتهما؛ فكلّما تطوّرت الصورة زادت عوالمها، فمن الخلايا إلى الجراثيم إلى الذرّات إلى الإلكترونات إلى النانونات. لكنّ الإشكال المطروح هو هل هناك صورة صحيحة بينهما؟ أي إذا كان بإمكان الصورة (2) نقل العالم

(1) زكريّا، **نظريّة المعرفة**، مرجع سابق، ص21.
(2) المرجع السابق، ص21.

الأصغر وتكبيره ليبصر؛ هل يلزم أنّ الصورة (3) خاطئة؟ لأنّها لا تنقل لنا العالم الأصغر، أي أنّ التليسكوب لا يُمَكِّننا من رؤية ما بأيدينا من جراثيم، فهل هو معرّض للخطأ في هذه الحالة؟!

هل الميكروسكوب مخطئ؟ أو معرّضٌ للخطأ لأنّنا لا نرى به كوكب المريخ؟!

ستكون الإجابة حتى ممن يقول بخطأ الحواس؛ بأنهم لا يشكون في الصورة الصادرة من كلا الجهازين، والسبب هو أنّ لكلٍّ "مجاله". يظهر أنّ تحديد المجال لكلّ حاسة، يوفّر علينا الشكّ في الإحساس الوارد من كلّ الحواس واحدة بعد واحدة.

فأهمّ خصائص الإحساس اتصاله بالمادة، وعالمه هو عالم الشهادة كما ورد في القرآن الكريم، وهذا إثبات لواقعيّة العالم الخارجيّ؛ مع تأكيد عدم استقلال الإحساس وحده، وإنّما الحكم للقوّة المدركة وهي العقل، والعقل لا يحكم من غير أن ينقل له الإحساس.

فكان مجال الحواس هو الإحساس بما ورد في عالم الشهادة من غير عالم الغيب، وما لا تصل إليه الحواس لا يكون له وجود في عالم الشهادة، ومجاله إمّا أن يكون ذهنيّاً أو غيبيّاً. وما لا يمكن الإحساس به مطلقاً؛ هو ما كان ذهنيّاً لا يوجد إلا بالعقل، وما قَصُر وجوده في العقل حصر به، فلا وجود له في غيره، وما كان غيباً فهو محسوس، إلا أنّ مجال الحواس في الدنيا هو الشهادة فقط. فالإحساس خادم للعقل، والخادم لا يكون بديلاً عن سيده بل معيناً له، فهو يمثّل جزءاً من العمليّات المعرفيّة، بل بدايتها.

فالقرآن أرشد الحواس إلى ما هو كونّي من عالم الشهادة، كي يعدّ الناس بما خلق الله تعالى ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات/ 21]، بل فصل بين ما هو مجال الإحساس وما هو فوقه ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾ [الحاقة/ 38-40]، وقال: ﴿فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾ [ق/ 22]؛ أي يوم الحساب يرى ما لم يكن يؤمن به، ويرى ما لا طاقة له برؤيته يوم الشهادة، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف/ 185]، ﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ

فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [يوسف/ 109]، وهنا يكون النظر إمّا بالرؤية، أو بسماع الأخبار والنظر إلى الآثار، وكل ذلك لفهم سنن القيام والسقوط؛ ونشأة الحضارات والأمم والقوى واندثارها، وهنا حصر العلوم بقدر فوائدها؛ لأنّ المراد رؤية التاريخ لفهم الحاضر والاستعداد للمستقبل، للتمكّن في الأرض؛ وهذا كله هو العلوم وما حوت من تخصّصات وتفرّعات، لكنّ الغاية واحدة وهي التقوى، فحدّدت هذه الآية ومثيلاتها الوسائل والطرائق والمنهج والغاية.

ثانياً: الإدراك

هو تمثّل حقيقة الشيء عند المدرِك؛ يشاهد بها ما يدرك به، فهو كمال حاصل في النفس؛ يحدث بسببه مزيد من كشف ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقّل بالبرهان أو الخبر، وهذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس هو المسمّى إدراكاً. ثمّ هذه الإدراكات ليست بخروج شيء من الآلة المدركة إلى الشيء المدرَك؛ ولا بانطباع صورة المدرك فيها، وإنّما هي معنى يخلقه الله تعالى في تلك النفس المدركة أي "معنى قائم بالعالم"[1].

وطور الإدراك هو طور بعد الإحساس، يتزايد ويتناقص بقدر تفاوت قدرات الناس، وأول أطوار الإدراك التمييز وهو مراتب؛ وفيه يدرك أموراً زائدة على الإحساس، لم تكن حصلت له من قبل، ثمّ يترقّى إلى طور يدرك به الواجب والجائز، والمستحيل والممكن، وأنّ حكم الشيء حكم مثله، ولا يجتمع الضدّان، وإذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر، ونحو ذلك من أوائل الضروريّات، ثمّ يترقّى إلى طور آخر يستنبط فيه العلوم النظريّة؛ من تلك الضروريّة التي تقدّم علمه بها، ثمّ يترقّى في هذا الطور من أمر إلى أمر فوقه وأغمض منه، نسبة ما قبله إليه كنسبة الحسّ إلى العقل، ثمّ وراء ذلك كلّه طور آخر؛ نسبة ما قبله إليه كنسبة أطوار الإنسان إلى طور العقل أو دون هذه

(1) البغداديّ، **أصول الدين**، مرجع سابق، ص8.

النسبة، فينفتح فيه عين يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأمور "العقل معزولة عنها كعزل الحسّ عن مدركات العقل، وهذا هو طور النبوّة"[1].

والإدراك على معنيين؛ الأول: وهو مرتبة من مراتب العلم؛ أي وصول مثال المعلوم إلى النفس المدركة، والمعنى الثاني: هو مطلق الإدراك أي كلّ عمليّات وصول العلم ومراتبه. فالأول هو الإدراك المطلق وقد شرح في بداية المطلب، والثاني هو مطلق الإدراك؛ وهذا يمثّل ما نعبّر عنه بالقوّة العالمة أو العارفة في الإنسان. ولوصول العلم في الإنسان مراتب فصّلناها سابقاً نكرر ذكرها من الأدنى إلى الأعلى وهي:

أولها الإحساس ثمّ على التوالي: الشعور، والإدراك، والحفظ، والتذكّر، والذكر، والفهم، والفقه، والدرايّة، واليقين، والذهن، والفكر، والحدس، والذكاء، والفطنة، والكيس، والرأي، والتبيّن، والاستبصار، والإحاطة، والظن، ثمّ العقل.

ويعبّر عنها في مراجع كثيرة بالعمليّات التفكيريّة، أو الإدراك العقليّ أو العقل، وننبّه إلى أنّ بعضهم يجعل العقل هو محلّ الإدراك؛ ومراتب الإدراك هي قوى العقل، وهذا خلل في الاصطلاح خاصّة في حال دراسة نظريّة المعرفة. فمن المعلوم عند أهل الاختصاص في المعرفة أنّ العقل قوّة إدراكيّة والمراتب الأخرى قوى إدراكيّة مثله؛ فليس هو محلّ لها، فإذا كان هو محلّ لها فأين محلّه؟ خاصّة مع إقرارهم بأنّه صفة قائمة بعين، وليس بذات قائمة بنفسها.

ولكن إذا سايرناهم في بعض ذلك فيمكن عدّ القوى الإدراكيّة قوى عقليّة؛ وهو الجاري مع علماء الإسلام، لكن بالوصف الذي سقناه عن

---

(1) ابن قيّم الجوزيّة، **الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلة**، مرجع سابق، ج3، ص958. انظر أيضاً:
- الغزاليّ، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال**، مرجع سابق، ص87-79.

الإدراك، أي أنّ مطلق العقل هو كلّ القوى الإدراكيّة ومراتب وصول العلم، والعقل المطلق هو أعلى مراتبها.

وهنا سؤال: هل العقل جوهر، كما يلاحظ في التعامل مع مفرداته في كثير من الكتب؟ أم هو عرض قائم بجوهر؟ وهل هو قوّة لها عمليّات؛ هي مراتب وصول العلم؛ وتزيد هذه القوّة وتنقص؟ أم هو عمليّة إدراكيّة من إحدى عمليّات النفس المدركة حال إدراكها؛ فيكون مرتبة من مراتب وصول العلم إلى النفس؟

نحاول استقصاء ذلك باستقراء آيات القرآن الكريم، وسيكون أول البحث في مقرّ النفس المدركة ومحلّ الإدراك.

1 - محلّ الإدراك

صرّح كثير من العلماء والفقهاء والباحثين أنّ الحواس آلات لإدراك الجزئيّات، أمّا "المدرك فهو النفس"[1]. وهذا مبنيّ على تقسيم الإنسان من حيث الخلق إلى مادة وروح، فالمادّة قطعاً هي ما يركّب الأعضاء كلّها، أمّا الإدراك فهو خاصّ بالنفس والروح، بدليل أنّ الجثث لا تدرك شيئاً. وعبّر عن محلّ الإدراك كثير من العلماء، منهم أبو حامد الغزاليّ "باللطيفة الروحانيّة"[2] التي لا يعلم بحقيقتها أحد غيره تعالى، وهي جزء من عالم الغيب، دورها تلقّي العلوم وحفظها والنظر فيها للاستنباط منها، فإذا تتبّعنا آيات القرآن وجدنا أنّ المحلّ الذي وصف بالإدراك ونسبت له عمليّات إدراكيّة هو (القلب)، "ووفق هذا المعنى فإنّ القلب في نظر القرآن أداة من أدوات المعرفة، حيث يعتمد على مخاطبة العقل في معظم رسالاته"[3].

فقلب كل شيء خالصه، وهو أعظم شيء موصوف بالسعة وهو معدن

---

(1) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص45.

(2) الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج3، ص4.

(3) المطهريّ، مرتضي. **معرفة القرآن**، ص91. نقلاً عن:

- الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص239.

الروح الحيوانيّ المتعلّق بالنفس الإنسانيّ، ويسمّيه بعضهم بالنفس الناطقة والروح الباطن، والقلب هو محلّ اللطيفة الروحانيّة المدركة. وهذا قول كبار الأئمة والعلماء وأهل التفسير، وأهل الحديث وأهل اللغة، وسنورد بعضاً من أقوالهم إنّ محلّ الإدراك والتفكير والعقل في القلب؛ بعد أن نثبت بعض ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية:

أ - قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج/ 46].

ب - في الصحيحين: "إنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهي القلب" قال الحافظ ابن حجر: يستدلّ من الحديث على أنّ العقل في القلب[1].

ت - وقيل لِابن عباس رضي الله عنهما: بماذا نلت العلم؟ قال: " بلسان سؤول، وقلب عقول"[2].

ث - قال الرازيّ: وعند قوم أنّ محلّ التفكير هو الدماغ، فبيّن الله تعالى أنّ محلّ ذلك هو الصدر[3]. وقال عن اللب: في الأصل اسم للقلب الذي هو محلّ العقل[4].

ج - قال ابن تيميّة: "أصل الإرادة في القلب، ولا يكون المريد إلا بعد تصوّر المراد؛ فلا بُدَّ أن يكون القلب متصوّراً".

ح - وقال ابن القيّم عن القلب: ولهذا كان الرأي الصحيح أنّه أول الأعضاء تكويناً، ولا ريب أنّ مبدأ القوّة العاقلة منه[5].

خ - قال القرطبيّ في تفسيره الآية (46) من سورة الحج: أضاف العقل إلى

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج1، ص129.
(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج9، ص303.
(3) الرازيّ، **التفسير الكبير**؛ **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج13، ص46.
(4) المرجع السابق، ج5، ص184.
(5) ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1998م، ص230.

القلب لأنّه محلّه، كما أنّ السمع محلّه الأذن[1].

د - وهذا قول الطبريّ[2] وابن كثير[3] وصديق خان[4] والطاهر ابن عاشور[5] والبيضاويّ[6]، والطباطبائيّ[7]، بل هو عند جمهور أهل التفسير قولٌ واحدٌ.

وهو كذلك قول جمهور العلماء من المفسّرين وأهل اللغة وأهل الكلام والأصول، وهو ظاهر النصوص الواردة في القرآن الكريم، وهو كلام علي رضي الله عنه وأبي هريرة وكعب بن مالك رضي الله عنهم أجمعين[8].

فالقلب هو محل العلم والعقل والفكر والإدراك، أما كون ما يحصل في النفس "علم" فلا إشكال، فعندنا هنا محلّ العلم هو القلب، وهو الموضوع المعلوم. وانتقال مثال أو صورة أو حقيقة الموضوع المعلوم إلى محلّ العلم يكون في المادّيات بالإحساس، لكنّ إدراك حقيقته أو صورته بما يتمّ؛ أي ما هي القوّة المدركة في القلب هل هي العقل؟ لم يرد قط في القرآن بصيغة المصدر، بل بصيغة الفعل مما يثبت أنّه عرض؛ أي صفة قائمة بذات وهي جوهره، وهذه الذات هي القلب. ووصف القلب بأنّه يعقِل ويتدبّر ويتفكّر وينظر ويبصر ويسمع، فهل كلّ هذه قوى إدراكيّة أم عمليّات لقوى أخرى؟ عندنا مثلاً قوّة عمليّة التذكّر الذاكرة، وعندنا العقل وهو القوّة العاقلة والعمليّة هي التعقّل.

---

(1) القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج12، ص77.
(2) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص436.
(3) القرشيّ، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج3، ص227.
(4) البخاريّ، **فتح البيان مقاصد القرآن**، مرجع سابق، ج9، ص110.
(5) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج7، ص232.
(6) الخفاجيّ، **حاشية الشهاب؛ المسمّاة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاويّ**، مرجع سابق، ج6، ص526.
(7) الطباطبائيّ، **دليل الميزان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج14، ص390.
(8) الفراء، أبو يعلى محمّد. **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن عليّ سيد المباركيّ، الرياض: دار النفائس، ط3، 1994م، ص29-93.

إذا رجعنا إلى القرآن الكريم لا نجد أوصاف القلب الإدراكيّة إلا بصيغ الفعل، فإن قلنا بما جرت عليه العادة: إنّ العقل هو قوّة الإدراك الكامنة بالقلب؛ أي هو العاقل المفكّر المتدبّر، فهل الذاكرة والحافظة والذكاء من العقل؟ أم هي قوى أخرى خارجة عنه؛ لا منه؟

لكي نفهم المسألة نرجع لتعريف "العلم" الذي أقررنا بأنّ محلّه "القلب" - وهنا لا نفرّق بين العلم والمعرفة والإدراك؛ إذ المراد مطلق ذلك كله - يطلق على ثلاثة معان بالاشتراك[1]: أولها: يطلق على نفس الإدراك. وثانيها: على الملكة المسمّاة بالعقل في الحقيقة. وهذا بوصف أنّه سبب للإدراك، فيكون من إطلاق السبب على المسبب. وثالثها: على المعلومات نفسها.

أمّا تعريف العقل فكان: القوّة المهيّأة، والملكة الحافظة والمستحضرة للمعلومات. فهو بمعنى قوّة خاصّة لها علميّات خاصّة، تتكامل مع غيرها لكن تفارقها. وبمعنى يطلق على جميع النشاطات الإدراكيّة والفكريّة.

2 - مفهوم القوّة المدركة

ورد في القرآن الكريم أنّ القوّة المدركة هي القلب؛ أي اللطيفة الروحانيّة، ومن عمليّاتها التعقّل والتدبُّر والتفكُّر والنظر، وكلّها موجودة في القلب الجسميّ.

لذا نجد العلماء يعرّفون العقل بأنّه: القوّة المتهيّئة لقبول العلم، ويُطلق على العلم الذي يستفيده الإنسان عن طريق العقل "عقل"[2]. ومن معاني القلب العقل، ويحوي القلب الجسمانيّ اللطيفة الربانيّة الروحانيّة؛ وهي حقيقة الإنسان، وهو العالم العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب[3].

---

(1) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص615.
(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص85.
(3) اليمانيّ، **القلب ووظائفه في الكتاب والسنة**، مرجع سابق، ص46.

فيكون القلب الروحانيّ هو العقل، واللطيفة الربانيّة المدرك العالمة العارفة هي العقل، أي أنّ القلب يحوي العقل؛ قوّة الإدراك والتمييز والمحاسبة والمعاتبة والمنع والإذن. ويحوي القلب الفكر والإدراك والذاكرة. غير أنّ التعقّل جوهر الإدراك وأعلى مراتب وصول العلم، وهو ذو خصائص قضائيّة وتصدر عنه الأوامر التنفيذيّة من رئيس الجسم (القلب) نحو جنوده، فأطلق فعله ومصدره على العمليّة الإدراكيّة كلّها، وإلا فهو واحد من قوى إدراكيّة بالقلب.

وللعقل القوّة العاقلة عمليّات في استقبال المعلومات، وحفظها، واسترجاعها، وهي مراتب وصول العلم إلى النفس المدركة. هذا على أساس أن خلاصة البحث والإدراك وهو آخر مرحلة قبل إصدار القرار بالفعل أو الترك، فهو المانع والمجيز.

والفكر مثل العقل، وكذا النظر والبصيرة، غير أنّ كل واحد أطلق باعتبار؛ وإن كان الكلّ يدلّ على شيء واحد وهو النور الربانيّ الروحانيّ المدرك بالقلب.

فالقرآن ذكر فعل العقل بصيغة "تعقلون، يعقلون، نعقل"، ولا بدّ للفعل من فاعل وهو محلّ التعقّل، وقد نصّ على أنّه القلب؛ فكان القلب هو المتعقّل والعاقل والمفكّر والناظر والبصير. وهذه كلّها قوى الإدراك والعلم، ولهذه القوى أفعال إدراكيّة؛ سمّيت بحسب طرائق تحصيل العلم في النفس، فنجد أنّ تعريف الفكر هو: قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكّر جولان تلك القوّة[1].

والنظر: عبارة عن حركة القلب لطلب علم من علم[2].

فالقوّة المدركة واحدة ولها حركات أو أفعال، وبحسب حركاته يتسمّى الفعل؛ وذاك مرتب على العلاقة بين المعلوم؛ وما ينتج عنه؛ وطرائق البحث

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص386.
(2) الكفويّ، **الكليّات**، مرجع سابق، ص904.

فيه. فسمّيت بالنظر لوجه أنّ العلم يحصل بعد تروٍ وانتظار وفكر، لأنّ العلم يحصل بعد فرك للمعلومات وبصيرة، لأنّها يقين لدرجة الإبصار والمعاينة؛ أي تبصّر ما غاب عن الحواس، وسمّيت إدراكاً لأنّها تلحق بالمطلوب وتدركه؛ أي تصل إليه. ومن خلال الاطلاع على الكثير من المراجع؛ تواردت مصطلحات معرفيّة حاولنا ضبطها لفهم العمليّات المعرفيّة، فقد أطلق على القلب بأنّ فيه لطيفة ونور وقوّة وغريزة وملكة وهيئة واستعداد وطاقة وقدرة.

- ورد في محل العلم: بأنّ النفس والقلب والفؤاد واللبّ والروح هي محلّ الإدراك.
- أمّا الإدراك؛ أي مطلق الإدراك فكان هو الإدراك والعلم والعقل والفكر والتمييز والتصوّر.
- وانتقال المعلوم إلى محلّ العلم: نشاط عقليّ، عمليّات فكريّة، وظائف، أعمال قلبيّة، أفعال قلبيّة.

ولكي تتضح الصورة لا بدّ من تحديد المصطلحات أكثر، وذاك لشدّة التداخل المعجميّ بينها، غير أنّ لكل واحد استعمالاً يتميّز بمراعاة صفات ومعانٍ زائدة عن غيرها، ولأنّ بعضها قد بُيِّن قبلاً، فسنحاول جمعها وبيان بعض الفروق:

قولهم القلب مع إرادة الجانب الروحانيّ فيه، غالب من عرفه لم يخرج عن كونه هو المدرك. فالقلب اللطيفة الروحانيّة العالمة المدركة، هي النفس المدركة والروح العالمة وهي الفؤاد واللبّ والحجر والنهى والبصيرة. وهذا كلّه يمثّل محلّ مطلق الإدراك، ولمحلّ الإدراك أسماء أخرى وهي الذهن والنفس، فيكون القلب هو الذهن وهو النفس بمعنى واحد، إلا أنّ النفس سمّيت بذلك لكونها متصرّفة أي فاعلة، والذهن لكونه مستعداً للإدراك.

أمّا العقل فعرّف على أنّه قوّة متهيّئة لقبول العلم، وللعلم المستفاد بتلك القوّة. والفهم: هو هيئة تتحقّق بها معاني الخطاب. فالحاصل أنّ هناك معلوماً يُتصل به بالحواس إن كان خارجياً، وبقوى إدراكيّة إن كان داخلياً؛ وهي قوى استرجاع ما كان محفوظاً ومخزناً، ثمّ أفعال تستنبط مما هو مخزن، وأخرى

تعي وتستوعب، وهي تلي الإحساس مثل الشعور والإدراك والفهم. بعدها يكون التخزين، وبعدها الفحص والبحث للإنتاج، فتنشأ علوم زائدة عما نقل عبر الحواس من أخبار أو إحساس مباشر. وبعدها تطبيق تلك العلوم وضبطها، وهذه خلاصة وصول العلم وهي العقل كما بيّنا في مراتب العلم.

في تعريفات المصطلحات المعرفيّة كانت هنالك ألفاظ لافتة؛ وهي القابليّة والاستعداد والقوّة والهيئة والوظيفة.

ما خلص من هذا البحث في تلك المفاهيم هو الآتي:

أ - هنالك "محلّ" للعلم والمعرفة: هذا المحلّ له قابليّة للإدراك واستيعاب العلوم والمعلومات، وهذه القابليّة هي استعداده وتهيّؤه لذلك فسمّي المحلّ (ذهناً). وهذا المحلّ هو الوسيلة والأداة والآلة ومحلّ الفاعل، ولها متعلّق بالجارحة وهي القلب بطبقاته من فؤاد ولبّ وصدر.

ب - المحلّ فيه "قوّة": وهي الملكة والغريزة، وهي المتهيّئة للفعل والعمل والنشاط والحركة، تصدر عنها صفات ذاتية فعندنا (فاعل)، و(مفعول)، والعلاقة بينها حال وقوعها تسمّى (فعل)، وكي يقع (الفعل) من (الفاعل) على (المفعول به) يلزم قوّة. وهي كامنة في (الفاعل) المستعدّ للفعل ولكن لا يوجد فعله بعد.

و"القوّة"؛ هي كون الشيء مستعداً لأن يوجد أو لا يوجد، هذه القوّة هي العقل والفكر الفهم والنظر والفطنة. و"الفعل"؛ كون الشيء خارجاً من الاستعداد إلى الوجود.

ولنفرّق بينهما نضرب مثالاً، قال الجرجانيّ عن العقل: هو قوّة للنفس الناطقة، والقوّة العاقلة غير النفس الناطقة، والفاعل في التحقيق هو النفس[1]. وقيل سمّيت النفس عقلاً لكونها مدركة، وذهناً لكونها مستعدّة

(1) الجرجانيّ، **التعريفات**، مرجع سابق، ص173.

لـلإدراك[1]. فـالـنـفـس هـي عـقـل بـاعـتـبـار "الـفـعـل"، وهـي ذهـن باعتبار "القوّة"؛ أي القابليّة الصادر منها ذلك الفعل.

في معجم دقائق اللغة: استعداد النفس لاكتساب العلم يسمّى (ذهناً)، وقوّة ذلك الاستعداد تسمّى (فطنة)[2]. (والحافظة) هي القوّة التي تحفظ ما تدركه القوّة الوهميّة من المعاني، و(الذاكرة) هي القوّة التي تستحضر المعاني التي وعتها (الحافظة)[3].

وفي تفسير ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 101] قال أحد المفسّرين: يراد بالقلوب هنا القوى الداخليّة في الإنسان، المخلوقة للفهم وللحفظ وللتذكّر، بتخزين صور الأشياء وقضايا المعرفة كليّاتها وجزئيّاتها، ولتخيّل صور ومركبات غير مشهودة، للإبداع والابتكار، ولإدراك المعاني والبحث عن حقائق الأشياء.

وفي هذه القوى الداخليّة المعرفيّة والإدراكيّة موازين فكرية؛ مؤهلة بالتكوين الربانيّ؛ الذي فطر الله عليه للتمييز بين الحقّ والباطل، والخير والشر، ولقياس الأشباه والنظائر، والحكم على الغائب منها بمثل المشهود منها، وللاعتبار والاستدلال، والفهم والموازنة والحكم، حتى لا تسقط الإرادة فريسة الأهواء والشهوات[4].

فهذه "القوّة" هي غريزة لصدور صفات ذاتيّة منها، وهي الملكة لاستحكامها؛ وإن لم تستحكم بعض القوى كانت عبارة عن "حالة"، وبهذه القوّة طاقة وقدرة على النشاط والحركة والعمل والفعل.

ت - القوّة تملك قدرة على "الفعل": فهي مهيّأة للفعل والحركة والجولان

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص618.

(2) آل ناصر الدين، **معجم دقائق اللغة العربية؛ جامع أسرار اللغة وخصائصها**، مرجع سابق، ص69.

(3) المرجع السابق، ص59.

(4) حبنكة، **معارج التفكّر ودقائق التدبّر**، مرجع سابق، ج4، ص46.

والنشاط والعمل. فنجد في المفردات تعريف الفكر: قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكُّر جولان تلك القوّة بحسب نظر العقل[1]. "فالقوّة" هي الفكر؛ و"فعلها" التفكُّر.

وفي تعريفات العقل أنّه:

أ - قوّة بها يعقل النفس عن شهواتها؛ أي يمنعها.

ب - يعقل العلوم، أي يحسبها بالنفس.

ت - تمييز بين القبح والحسن.

وخلص بعض الباحثين في القلب إلى القول: "يتّضح أنّ التعقل عمل من أعمال القلب"[2]، بعد أن خلص في تعريف العقل على أنّه: "أمر يقوم بالعاقل"؛ سواء كان غريزة أو صفة أو قوّة.

فالعقل قوّة فعلها التعقّل، وبعد حصول التعقّل يقال "عقل"، وهذه "هيئة" للعاقل، فلا يوصف بها إلا بعد حوث المثال بالنفس. فالمدرِك هو القلب الذي فيه يحلّ مثال حقائق الأشياء، ويتمثّل المدرَك في حقائق الأشياء، والإدراك هو حصول المثال في المحلّ، فوصول مثال المدرك إلى القلب يسمّى إدراكاً، وقد كانت الحقيقة موجودة، والقلب موجوداً، ولم يكن الإدراك حاصلاً، لأنّ الإدراك وصول الحقيقة إلى القلب. ونسمّي هذا الحصول أو الوصول "الهيئة".

نخلص إلى جمع ما سلف عندنا حول الإدراك "الجارحة" "الآلة"؛ وهي القلب بمعناه الماديّ. ثمّ "المحلّ" [اللطيفة الرابنيّة المدركة] وهو بالقلب، ثمّ "قابليّة المحلّ" (الذهن) وهي استعداد النفس القادرة المدركة، ثمّ "القوّة" لذلك الاستعداد؛ قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، ثمّ "الفعل"

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص386.
(2) اليمانيّ، **القلب ووظائفه في الكتاب والسنة**، مرجع سابق، ص417.

(التعقّل، التفكُّر)، وهو نشاطات العقل، والعمليّات الإدراكيّة، ومراتب وصول العلم، وحالة وصول العلم تسمّى "هيئة" (عاقل، مفكّر) وهي تحقق العلم وبالنفس، فالفاعل هو النفس وبالذات (القلب)، والقابليّة للفعل (الذهن)، والقوّة على الفعل (العقل)، والفعل (التعقّل)، والمفعول به (المعقول)، والهيئة (العاقل)؛ أي تحقق العلم بالنفس، وصارت متصفة به.

فتجمع لنا مصطلحات هي: الآلة، المحلّ، القابليّة، القوّة، الفعل، الهيئة. وتمثّل هذه كيفيّة وصول العلم من الموضوع المدرَك إلى المحلّ المدرِك. والله أعلم.

3 - العمليات الإدراكيّة في القرآن الكريم

نبحث هنا في قوى الإدراك وأفعالها، مع بيان الفروق في ما بينها في القرآن الكريم، ولأنّ ما ورد فيه كان بصيغة الفعل فقط؛ فالبحث سيكون في الأفعال؛ أي النشاطات الإدراكيّة، أو أعمال القلب الإدراكيّة.

أ - التعقّل:

وهو وظيفة وفعل لقوّة هي (العقل)، ولفظ "العقل" ليس له وجود في القرآن، وإنما يوجد ما تصرف منه نحو "يعقلون، وتعقلون"، كقوله تعالى ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ قَدۡ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [الحديد/ 17]، وقد ورد من مادّته بصيغة الفعل في تسعة وأربعين موضعاً من القرآن الكريم، وأكثر ما ورد ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ في ثلاثة عشر موضعاً، بمعنى أليس لكم ذهن تفطنون به لقبائح أفعالكم وأقوالكم.

والعقل مصدر، وإن كان سيبويه[1] يعدّه صفة؛ لأنّ المصدر لا يأتي على

---

(1) هو إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو: ولد في إحدى قرى شيراز عام 148هـ، وقدم البصرة، فلزم الخليل ففاقه، ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائيّ، وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم، صنّف كتابه المسمّى "كتاب سيبويه" في النحو، ولم يصنع قبله ولا بعده مثله. انظر:
- الثعالبيّ، **فقه اللّغة وسرّ العربية**، مرجع سابق، ص459.

وزن مفعول. وسمّي العقل عقلاً لأنّه يعقّل صاحبه عن التورّط في المهالك؛ أي يحبسه[1].

ونتيجة لذكر القلب في القرآن بوصفه اسم جنس مفرداً ومجموعاً، بخلاف العقل الذي ورد مفرداً مشتقاً من اسم جنس، استخلص بعض الباحثين أنّه لا يوجد شيء مجسّم في جسم الإنسان لذات اسمها (العقل)، أمّا القلب فإنّ هناك شيئاً لذات اسمها (القلب)؛ وهو تلك المضغة القائمة في الصدر، الأمر الذي يدعونا للفصل بين كل من جملة تلك المعاني (العقل) و(القلب)، لنصل إلى أنّ القلب من الألفاظ المشتركة؛ ومن جملة معانيها (العقل)[2].

والتعقّل من أعمال القلب، والخطاب موجّه إليه لتقوم به الحجّة، فلا يعرف بحال من الأحوال إلا بأفعاله، والله يبيّن لعباده ما يعقلوه بقلوبهم[3]. ويقال العقل للهيئة، والقوّة الكامن في النفس بالقلب، ولنور القلب وبصيرته، يبدأ طريقه من حيث ينتهي طريق الإحساس، وهو المعني بقولهم غريزة يلزمها العلم بالضروريّات عند سلامة الآلات، وبه يكون التمييز والإدراك والتأمّل والفكر.

وجماع القول في نهاية الحديث عن تعريف العقل؛ أنّ العقل في اللغة وفي القرآن الكريم قوّة مدركة في الإنسان، تميّزه عن سواه من الكائنات، وتجعل منه مخلوقاً مسؤولاً عن أعماله، على أساس قدرته على الإدراك، والتمييز بين الحقّ والباطل، والخير والشر، والحسن القبيح، "ويطلق القرآن ألفاظ القلب أو الفؤاد أو اللبّ أو النهى على الأداة أو الأدلّة التي تقوم بوظيفة التعقّل، أو الربط وإيجاد العلاقة بين الأسباب والنتائج"[4] فالقلب أداة

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج11، ص154.

(2) معروف، نايف. **الإنسان والعقل**، بيروت: سبيل الرشاد، ط1، 1995م، ص125.

(3) اليمانيّ، **القلب ووظائفه في الكتاب والسنة**، مرجع سابق، ص425.

(4) سعيد، جودت. **اقرأ وربك الأكرم**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط. 2، 1993م، ص122.

لفقه حقائق الأمور، والتوصّل إلى أصدق المعارف[1]، وعزي التعقّل إليه[2].

أمّا التعقّل فهو تفعّل من العقل، وقد ورد بصيغ هي: تعقلون، ويعقلون، وعقلوه، ونعقل، على النحو الآتي:

- عقلوه: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ 75].
- تعقلون ويعقلون: في ستة وأربعين موضعاً؛ ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة/ 44]، ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة/ 111].
- نعقل: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك/ 10].
- يعقلها: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت/ 43].

باستقراء مواضع "التعقّل" نلاحظ ما يأتي:

- ورود بصيغة (أفلا يعقلون)؛ (أفلا تعقلون) ثلاث عشرة مرة، وهي أسلوب استفهام استنكاريّ، حيث ترد كلما خالف الناس واقعهم وناقضوا أنفسهم، قال السعدي[3]: "وسمّي العقل عقلاً لأنّه يعقل به ما ينفعه من الخير، وينعقل به عما يضره، وذلك أنّ العقل يحثّ صاحبه أن يكون أول فاعل لما يأمر به غيره، وأول تارك لما ينهى عنه، فمن أمر غيره بالخير ولم يفعله، أو نهى عن الشر ولم يتركه دلّ على عدم عقله، وجهله، خصوصاً إذا كان عالماً بذلك".

فكان الاستفهام للتوبيخ، بمعنى أليس لكم ذهن عاقل؛ فتفطنون به لأفعالكم، وتفهمون به الخطاب، وتعملون بما أمرتم، وتنتهون عما

---

(1) طعيمة، **المعرفة في منهج القرآن الكريم؛ دراسة في الدعوة والدعاة**، مرجع سابق، ص143.

(2) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص604.

(3) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص36.

منعتم؛ أي: أليس لكم ذهن فتفطنون لقبح أفعالكم وأقوالكم[1]، مثال ذلك ﴿أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمۡۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة/ 76]، ﴿وَلَدَارُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٞۗ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْۗ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف/ 109].

- ورد صيغة (لعلّكم تعقلون) ثماني مرات، وهي تفيد الفعل؛ أي بمعنى لتعقلوا ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة/ 242]، ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف/ 2]. ووردت هذه الصيغة دائماً بعد لفظ (بيان)، أو تبيين من الله تعالى لأحكامه وحدوده. مثال لذلك في آية البقرة سبقها ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ﴾ [البقرة/ 219]، ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ﴾ [البقرة/ 220]، ثمّ أحكام الحيض والطلاق؛ بعدها ﴿وَلِلۡمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾؛ أي يبيّن حدوده وأحكامه؛ كيما يُعرف المقصود؛ ويعمل بالمطلوب.

وفي الأنعام ﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡۖ أَلَّا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗاۖ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُم مِّنۡ إِمۡلَٰقٖۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكُمۡ وَإِيَّاهُمۡۖ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [الأنعام/ 151]؛ فنزل القرآن مبيّناً كي نعقله، والله يبيّن آياته كي تعقل.

- المراد بالتعقّل في جميع المواضع معنيان هما: عقل الخطاب؛ أي استيعابه بعد بيانه، والانعقال به؛ أي حبس النفس على أوامر الخطاب ونواهيه.

فكان التمييز والمنع، والتمييز بالبيان الذي جعله الله تعالى في آياته، والامتناع هو المطلوب، والإنسان مخيّر فيه، فإن لم ينعقل فلا عقل له؛ أي أنّه لا يميّز النافع من الضار، والخير من الشر.

---

(1) النسفيّ، أبو بركات عبد الله بن أحمد بن محمّد. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق: مجدي بن منصور سيّد الشوريّ، بيروت: دار الفكر، د. ت، ج1، ص48.

قال ابن الجوزيّ في تفسير ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة/ 242]: يثبت لكم وصف العقلاء باستعمال ما بيَّن لكم، وثمرة العقل استعمال الأشياء المستقيمة، ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ [النساء/ 18]؛ وإنّما سمّوا جهالاً لأنّهم آثروا أهواءهم على ما علموا أنّه الحقّ[1].

- في قوله تعالى ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ 75]؛ هنا كان الخطاب ثمّ سماعه ثمّ عقله ثمّ تحريفه عن علم، فأثبت لهم التعقّل قبل العمل بالخطاب؛ بل وبعد تحريفه، لكن علّقه بالخطاب وفقط؛ فلم يثبت لهم مطلق التعقّل، (عقلوه)؛ أي أنّهم فهموه، ووعوا المقصود، وأدركوا المطلوب منهم، ثمّ عصوا عن قصد وتعمّد، فلم يوصفوا بأنّهم عقلاء مدحاً، بل وصفوا بأنّ لهم القدرة على عقل الخطاب، مع عدم الانعقال به؛ أي عدم الالتزام، لذا انتفى عنهم وصف "العقلاء" لاقتضاء العلم للعمل دائماً في الكريم.

ونفي العقل عن الكفار والعصاة ليس نفياً للقوّة العقليّة؛ لأنّها مناط التكليف، بل نفي للعمل بمقتضى ما تعقله من علم وصلاح، ونفي لكمال العقل.

- كل موضع نفي فيه العقل؛ فالمراد العقل بمعنى العلم المستفاد بالقوّة المدركة ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت/ 43]؛ وكل موضع رفع فيه التكليف فالمراد القوّة المدركة وهي العقل[2]. فالعقل على ثلاثة معان[3]:

أولها القوّة المتهيّئة لقبول العلم؛ وهي ما يفارق بها غيره من الحيوان.

---

(1) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص149.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص340.
(3) البغداديّ، **الأذكياء**، مرجع سابق، ص10.

وثانيها: العلم المستفاد من تلك القوّة، أو ما وضع في الفطرة والطباع من العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

وثالثها القوّة الغريزيّة، المانعة والحابسة للنفس عن اتباع كل شهواتها ورغباتها، فهي المتحكّمة بالمنع أو الإذن.

وكل موضع ذمّ فيه العقل لوقوعه في خطيئة؛ فإنّما الذمّ للقوّة الغريزيّة المانعة؛ فالعقل علم وعمل، والعلم القوّة المتهيّئة للعلم، والمستفاد من تلك القوّة، وما فطر عليه العقل، أمّا العمل فهو القوّة الغريزيّة التي تمنعه عن الشر والقبائح والباطل، وتسمح بالخير والحقّ والصلاح.

فأثبت الله تعالى لكلّ الناس العقل، ونفاه عن الكفار، ونفاه عن العصاة، وعن الجهّال؛ وهذا يقع على أحد معاني العقل كل واحد بحسب السياق. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت/ 43]؛ فأثبت العقل للعلماء دون غيرهم، فالتعقّل هنا بمعنى الفهم والتدبُّر للأمثال، مع تطبيقها على ما ضربت له، وعقلها في القلب.

- في آيات الصيام ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة/ 182]، بعدها كان تفصيل مسائل الصيام، ثمّ ختم ذلك كله بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة/ 187]، فالغاية من فرض الصيام حصول التقوى، وبيان أحكامه لتحقيق الغرض بتمامه وكماله، فالبيان للحقّ من دواعي فهمه وزيادة في حجّيته وإعانة عليه. وكذلك فإنّه يقيم الحجّة عليهم؛ بأن يتّقوا العقاب حال المخالفة، فكان بيان الحقّ وتفصيله للعمل على اتّقاء الأخطاء والمعاصي والشرّ الناجم عنها.

بعد الآية كان السياق كالآتي ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة/ 189] ثمّ مسائل الجهاد والحجّ بعد ذلك ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ﴾ [البقرة/ 217]، ثمّ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾

[البقرة/ 217]، بعدها ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة/ 219]، ثمّ ختمت بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [البقرة/ 219-220]؛ أي بيان الدلالات على أحقيّة الحقّ، ومحصّلات العلم النافع، والفرقان بين الخير والشرّ، والصدق والكذب، والحقّ والباطل، وكل ذلك ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾؛ أي تستعملون فكركم في فرك هذه الأمور، والبحث فيها بحركة وجولان للقوّة الإدراكيّة؛ من المطالب إلى المبادئ، ورجوعها من المبادئ إلى المطالب، والغاية من ذلك إدراك الأسرار، وتحصيل علم زائد عن العلم الحاصل من فهم الخطاب أولاً.

بعدها ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [البقرة/ 220]، ختمت الإجابة ﴿وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ أي يستحضرون ما أمروا به، فيعملوا اتّقاء للعقاب، ثمّ يتفكّروا اتّقاءً لأحكام الله، ثمّ يبيّن لهم كي يتذكّروا ما علموه أولاً.

بعدها ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة/ 222]، بعد الإجابة كان تفصيل أحكام الطلاق ثمّ ختمت ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ 227]، فجعل الله بيان حدوده خاصاً بأهل العلم بأحكامه، لأنّه يحب من يتعلّم حدوده، ومن يعلمها هو من يفهم وجه الحكمة منها، وهذا حاصله زيادة علم، وهداية من الله تعالى بعد التذكّر. بعدها أحكام المطلقة والأرملة، ثمّ ختمت ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة/ 242]؛ أي عقل حدوده بفهمها، ومعرفة المقصود، والعمل بمقتضاها.

فالترتيب في مستويات من كان غرض التبيين للآيات موجّهاً لهم كان كالآتي: المتّقون، المتفكّرون، المتذكّرون، العالمون ثمّ العاقلون، مثلها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَفِى خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الجاثية/ 3-5]، بعدها ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ

لَّآيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية/ 13]؛ وهذا هو مبدأ الحجاج؛ أي الكون مسخّر ليتفكّر به فيؤمن بذلك الإنسان. قال السعديّ[1]: قسّم تعالى الناس بالنسبة إلى انتفاعهم بآياته إلى قسمين: قسم يستدلّون بها ويتفكّرون بها وينتفعون، وهم "المؤمنون" بالله إيماناً تامّاً؛ وصل بهم إلى درجة "اليقين"، فزكّى منهم العقول، وازدادت معارفهم وألبابهم وعلومهم. وقسم يستكبرون، ويسمعون آيات الله ثمّ يُعرضون.

فالتعقّل في القرآن الكريم هو أعلى درجات وصول العلم، لأنّ بعده العمل؛ وهو مقترن به، فالنفس أو القلب تصل إليها الخواطر والأحاسيس والشعور، ثمّ يكون الفكر بتقليب المعلومات والنظر فيها وتأمّلها، بعدها يكون فهمها وفقه المراد، ثمّ عقلها بأن تحبس في النفس المدركة وتنتقل إلى الإرادة لتعقّلها عن العصيان وتلزمها بالطاعة، قال ابن تيميّة: "العلم والعمل الاختياريّ أصله الإرادة، وأصل الإرادة في القلب، والمريد لا يكون مريداً إلا بعد تصوّر المراد، فلا بُدَّ أن يكون القلب متصوّراً"[2]، والعقل في القرآن الكريم لا يرد ممدوحاً؛ إلا في مقام العمل بعد العلم، وإلا مجرد العلم من غير القيام بمقتضاه يعد نقصاً في العقل[3].

فالغاية من العلم ليس الترف المعرفيّ بل التطبيق العمليّ. فكان كلّما أمر وبيّن الله آياته وصف عباده حسب درجة الاستفادة من البيان؛ وكان أعلاها عقل ما بَيَّنَه، وذلك باستيعابه وتمييزه، ثمّ عقل النفس

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص742.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج9، ص303.

(3) فالثابت عند كل إنسان هو العقل الغريزيّ؛ وهو قاسم مشترك في لا فضيلة في تحصيله؛ إذ هو موهوب موجود لدى الجميع. والمتغيّر هو العقل الاكتسابيّ؛ وهذا يقع فيه التفاضل بقدر ما يحصل الإنسان من العلوم، وبقدر ما يسمو عقله ويكتمل، وينقص بقدر ما يفرط في اكتساب العلوم، فيؤدّي التفاوت في التحصيل إلى تفاوت العقول. انظر:
- عقيليّ، **تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص298.

حسب مقتضى البيان؛ فتمنع عن مخالفة الأوامر؛ وتمنع عن ارتكاب النواهي. ولا تكون الطاعة إلا عن التزام الأمر، ولا يكون الالتزام إلا عن فهم مقتضى الأمر بعد سماعه.

- كلما ذكر الله تعالى التعقل بصيغة "قوم يعقلون" كان العقل إما: لحدود الله تعالى وأحكامه؛ بوعيها والعمل بمقتضاها، أو لِمِنَنِهِ وما سخّر لعباده من أمور مختلفة ومتنوّعة. فكان لا بُدَّ من مقابلة الخير النازل من الله تعالى؛ بمنع النفس عن العصيان، وإلزامها بالطاعة لمن يرزقها ويحسن إليها. فكل سياقاته ورد فيها ذكر مسخّرات الأرض والسماء، من طعام، وحيوان، ووسائل نقل ومزروعات، كقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [النحل/ 12].

أمّا إذا ذكر التفكُّر فيوجَّه نحو الحركة والاختلاف والتنوع، بينما يذكر العقل في مقام الامتنان على العاقل؛ ليُلزَم طاعة من سخّر له ما في الأرض لخدمته. وبيْن التعقّل وغيره فروق؛ تلاحظ في سياق الآيات التي تتابع، فغالباً يبدأ بالإيمان، ثمّ السماع، ثمّ التقوى، ثمّ التفكُّر، ثمّ التذكّر، ثمّ العلم، ثمّ التعقّل.

وبين العلم والتعقّل فرق، وهو أنّ العقل أول العلم الذي يزجر عن القبائح، وكل من كان زاجره أقوى كان أعقل. وسمّيت المعارف التي تحصر المعلومات عقلاً؛ لأنّها أوائل العلوم، فيقال: اعقل ما يقال لك، أي احصر معرفتك، لئلا تذهب عنك[1]. لذا كان كل من لم ينزجر عن العصيان ومخالفة أحكام الله تعالى وإن علمها غير عاقل.

- وظيفة التعقّل -كما يبين القرآن- هو القياس والتعميم، لذا كان ضرب الأمثال للعقلاء، كما في قوله تعالى: ﴿فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة/ 73]؛ فتقيسوا قدرة الله تعالى على إحياء هذا الميت على غيره؛ فيعمّ

(1) العسكريّ، **الفروق اللغويّة**، مرجع سابق، ص22.

الحكم بأن الله تعالى قادر على إحياء كل الموتى. وآيات البعث كان البيان لإمكانه بقياسه على إحياء الأرض بعد موت نباتها وزرعها.

- التعقّل دور لاحق بعد الاتصال بالواقع الذي يتمّ عبر الحواس، فإذا تعطّل الإحساس تعطّل التعقّل قال تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾؛ تعطّل لكل طرق الإحساس فكانت النتيجة ﴿فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة/ 171][1].

ب - التفكُّر:

تفعّل من الفكر؛ وهوكل ما وقع في خلد الإنسان وقلبه، فالاسم الفِكْر والفكرة، والمصدر الفَكْر -بالفتح-، والفعل التفكُّر[2]؛ وهو تفعّل الفكر مع تأمّل[3].

وقيل هو تردد القلب في الشيء حتى يستقر[4]؛ أي قوّة مهيّأة للعلم، تؤدّي إلى الوقوف على المعاني المقتضية للسكون؛ فهي جولان القوّة المدركة بحسب النظر، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال فكر إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب[5]؛ فهو تصرّف للقلب بالنظر في الدلائل، فيما يمكن أن يحصل له صورة فيه.

---

(1) التعقّل شيء غير الإحساس، فالإحساس هو شعور الكائن بانفعال؛ أو تغيّر فيه، نتيجة مثير خارجيّ أو داخليّ. بينما الإدراك هو العمليّة العقليّة التي تتمّ بوساطتها معرفتنا بالعالم؛ عن طريق التنبيهات الحسيّة أو التأمّلات الذاتيّة. والعلاقة بين العقل والمخ وكيفيّة عمله أمر لا تحديد له ولا إحاطة به، فهل العقل في المخ أم في القلب؟ انظر:
- السحمرانيّ، أسعد، وكنعان، أحمد. **عقل الإنسان في الفلسفة والطبّ والقرآن**، دمشق: دار النفائس، ط2، 2005م، ص18.

(2) حاول بعض الباحثين التفريق بين مفهوم " التفكّر" و" التفكير"، فجعل "التفكير" للبهائم، و"الفكر" للبشر. وذلك ما لم نجده في معاجم اللغة بل صيغة " تفعيل" للمصدر " فكّر" غير واردة على نحو ما ذكر، ولم يخرج معناها عن مدلول المصدر، فالفكر كما قال غير واحد لا يكون إلا للإنسان. وهذا شطط كبير، والأولى البحث عن مصطلح آخر يوحّد بين ما يشترك فيه الإنسان وغيره من الحيوان، لأنّ مفهوم " فكر" لا يستوعب إدخال البهائم في معناه! !

(3) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص173.

(4) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص401.

(5) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص386.

ولم يرد لفظ المصدر منه في القرآن، بل ما تصرّف من أفعاله في ثمانية عشر موضعاً. فالتفكُّر وظيفة للجهة المدركة في الإنسان؛ بالتركيز على التفكُّر في أمور لتحصيل المعرفة، ولكنه يتميز بالدقة، ويحتاج إلى التدرّج في استنتاج العلم، ويحتاج إلى الحواس واليقظة في الفطرة للعلم الضروريّ، ويحتاج كذلك إلى التذكّر، فهو عمليّة عقليّة بحتة تستلزم البحث والدرس والتقصي[1].

وقال عنه أبو حامد الغزاليّ: هو أن تجمع بين علمين مناسبين للعلم الذي أنت طالبه، بشرط عدم الشكّ فيهما، وفراغ القلب عن غيرهما، وتحدّق النظر فيهما تحديقاً بالغاً، فلا تشعر إلا وقد انتقل القلب من الميل الخسيس إلى الميل النفيس، إحضاراً لمعرفتين يسمّى تذكّراً، وحصول المعرفة الثالثة المقصودة من هاتين المعرفتين يسمّى تفكّراً ومن ثمّ فهو تأمّل المعاني[2]. فهو بحث وتأمّل فيما ورد على القلب من معانٍ وأحاسيس، وإدراك يكون فيما يمكن للعقل التفكير فيه من عالم الشهادة وقوانينه؛ مما يجعله طريقاً إلى الإيمان.

ولا يكون الفكر إلا إذا استحكمت اليقظة؛ فتوجّب الفكر بتحديق القلب إلى جهة المطلوب التماساً له؛ أي التماس العقل المطلوب بالتفتيش عليه.

قال ابن القيّم: الفكر فكرتان: فكرة تتعلّق بالعلم والمعرفة؛ وفكرة تتعلّق بالطلب والإرادة. فالتي تتعلّق بالعلم والمعرفة: فكرة التمييز بين الحقّ والباطل، وبين الثابت والمنفيّ. والتي تتعلّق بالطلب والإرادة: هي الفكرة التي تميز بين النفع والضار. ثمّ يترتّب عليها فكرة أخرى في الطريق إلى حصول ما ينفع، فيسلكها، والطريق إلى ما يضرّها فيتركها.

فهذه ستة أقسام لا سابع لها، هي مجال أفكار العقلاء[3].

---

(1) الجوزو، **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة**، مرجع سابق، ص110.

(2) الغزاليّ، أبو حامد. **مجموعة القصور العوالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين**، ج4، ص117-118. نقلاً من:
- الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص634.

(3) ابن قيّم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، مرجع سابق، ص142.

فالتفكير هو طلب القلب ما ليس بحاصل من العلوم؛ من أمر هو حاصل منها: هذه هي حقيقته، فإن لم يكن ثمّة مواد تكون موارد للفكر؛ استحال الفكر، لأنّ الفكر بغير متعلّق متفكّر فيه محال، وتلك المواد هي الأمور الحاصلة، ولو كان المطلوب بها حاصلاً عنده لم يتفكّر فيه[1].

فإذا عُرف ذلك؛ فينتقل المتفكّر من المقدمات والمبادئ التي عنده؛ إلى المطلوب الذي يريده، فإذا ظفر به وتحصّل له تذكّر به، وأبصر مواقع الفعل والترك وما ينبغي إيثاره وما ينبغي اجتنابه، والتذكّر هو مقصود التفكُّر وثمرته.

وجاء الأمر في التفكُّر في كتاب الله بصيغ مختلفة وهي: يتفكّرون، تتفكّرون، تتفكّروا، يتفكّروا وفكر. باستقراء الآيات التي ورد فيها تلك الصيغ نلاحظ ما يأتي:

- جاءت الدعوى إلى التفكُّر في آيات الله الكونيّة في عدّة مواضع منها ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران/ 191].
- جاءت الدعوى إلى التفكير في حال النبي ﷺ ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ﴾ [الأعراف/ 184]، وفي الأنفس ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الروم/ 89]، وفي من مضى ﴿فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف/ 172]، وفي الأمثال ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر/ 13]

  كان جانب التفكير هنا في الأنفس، وهي من الآيات الكونيّة، وفي الآفاق مما وقع فيها عبر التاريخ وتعاقب الأمم.
- كان التفكُّر حاصلاً بعد بيان الآيات المتلوّة والمخلوقة ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة/ 219]؛ كي تصلوا إلى أسرار الشريعة بالتفكُّر في أحوالكم، لذا ورد بعدها ﴿فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [البقرة/ 22]؛ فكانت الغاية من البيان للآيات إيجاد موضوع ليُتفَكَّرَ فيه

(1) القاضي، أبو عبد الرحمن عليّ بن إسماعيل. **الفروق الشرعيّة واللغويّة عند ابن القيّم الجوزيّة**، الرياض: دار ابن القيم، ط1، 2003م، ص286.

للوصول إلى مصالح الدنيا والآخرة والنجاة في المآل بعد الحال.

- بالنظر في مواضع مجتمعة؛ يتبيّن أنّها جاءت بالدعوى إلى ضرورة التثبّت والاستفادة من الآيات البيّنة لمعرفة العواقب وفهم النتائج والتمييز بين النافع والضار. وتدعو أغلبها إلى التفكُّر في ميدان الأنفس والآفاق؛ أي الآيات الكونيّة؛ وتشمل أسرار الأنفس، والسنن الاجتماعيّة، وتاريخ الأمم وقصصهم، مثال ذلك ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم/ 21] فهي آية لمن ينتفع بها، ويتفكّر فيما ينشأ بين الزوجين من علاقة لا تكون مع غيرهما، فوصف ذلك بالسكون؛ أي الطمأنينة بينهما، وخلق بينهما مودّة ورحمة من غير رحم بينهما، ولا صلة دم سابقة.

وفي ذكر المودّة والرحمة من غير ذكر المحبةِ لطيفةٌ، وهي أنّ المودّة والرحمة تنازل الحبيب عن حقه تقرباً ممن هو دونه، ومن ليس بحاجة له ضرورة، كأن يتقرب الغنيّ المتمكّن من الفقير؛ ولا حاجة يرجوها منه غير القرب، والرحمة لطف من القويّ؛ وهو الزوج على الزوجة الضعيفة، ففيه تنبيه على حمايتها ورعايتها وعدم إيذائها. وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد/ 3]. فهذه آيات كونيّة شملت الحركة والتنوّع والتقابل، فذكر الله أنّ في الأرض رواسي وهي الجبال، لكن لم يبيّن كيف تثبّت الجبال الأرض، ولماذا هي متحركة مع أنّنا نشعر بثباتها، ولم يبيّن التنوّع الزوجيّ بين الثمار وفائدته، كل ذلك استثارة للفكر؛ كي يتحرك ويبحث عن العلل، ويتبيّن سبب التنوّع والحركة والتقابل.

- بعض الآيات التي اقترن فيها التفكُّر والتعقّل، كان التفكُّر دائماً سابقاً للتعقّل والتذكّر.

كما يلاحظ أنّ التفكُّر كان في الحركة والتنوّع، بينما كان التعقّل في القدرة والمنّة.

ت - التدبُّر:

وهو تصرّف القلب بالنظر في الدلائل، مثل التأمّل وهو استعمال الفكر مع تمهّل[1]، والتدبُّر تفكّر في دبر الأمور؛ أي عواقبها. فالتدبُّر في الأمر: أن تنظر إلى ما يؤول إليه في عاقبته[2].

ورد التدبُّر في القرآن الكريم بصيغة الفعل "يتدبّرون" "يدبّروا"، كلها التدبُّر في الآيات المتلوّة؛ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء/ 82]، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمّد/ 24]، ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون/ 28]، ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص/ 29]. قال الزمخشريّ: تدبُّر الأمر تأمّلُه، والنظرُ في أدباره؛ وما يؤول إليه في عاقبته، ومنتهاه، ثمّ استعمل في كل تأمّل، فمعنى تدبّر القرآن تأمّل معانيه وما فيه[3].

فالتدبُّر تفكّر لكن في ما يؤول إليه الأمر من نتائج وعواقب، فهو وظيفة للجهة المدركة في الإنسان؛ ولكنه تفكير عميق مع ما يتبعه من تعقّب لأدبار الأمور ونتائجه، وثمرته التذكّر وبلوغ مرتبة أولي الألباب؛ بذلك يكون التدبُّر درجة أعلى من التفكُّر وأدنى من التذكّر.

ث - التفقه:

من الفقه وهو الفهم بالعلم والحذق في الصنعة اللفظيّة؛ والبيان[4]. وهو العلم بمقتضى الكلام مع تأمّله؛ لذا أطلق على فهم الخطاب الشرعيّ "الوحي"؛ ومعرفة مقتضاه عن تأمّل (علم الفقه). قال ابن دريد[5]: رجل

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص287.

(2) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج13، ص114.

(3) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص546.

(4) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج5، ص405.

(5) ابن فارس، **مجمل اللّغة**، مرجع سابق، ج3، ص703.

فقيه: عالم، وكل عالم بشيء فهو فقيه، وغلب الفقه على علم الدين؛ لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم، وتخصّص بعلم الفروع في الشريعة.

قال الزمخشريّ:[1] الفقه -حقيقة- الشقّ والفتح، لأنّ الفاء والقاف وما يتبعهما في العربيّة تدلّ على هذا المعنى: فقأ، فقح، فقص، فقع، فقر. والفقيه الذي يشقّ الأحكام ويبحث في حقائقها، ويفتح ما استغلق منها.

ورد في القرآن الفعل لا المصدر، وكانت دلالاته على أنّه أخصّ من الفهم ومن العلم ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء/ 78]؛ فهو توصّل إلى علم غائب بعلم شاهد[2]. وقوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام/ 98]؛ "يفقهون" هنا مضارع "فقيه" - بكسر القاف - لأنّ تلك درجة عالية ومعناه صار فقيهاً (من فقَه)، ففقيه (من فقِه) على ذلك أنزل درجة من العلم لأنّ معناه "ففهم" والفهم أدنى درجات العلم[3].

غير أنّه أعلى من الفهم، لأنّ الفهم شرط في قيام الحجّة غير أنّ الفقه ليس شرطاً، فكان عدم فقه الكفّار والمعاندين كلام أنبيائه ليس دليلاً على سقوط التكليف عنهم ﴿قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود/ 91]، فقوم شعيب فهموا خطاب نبيّهم عليه السلام بدليل قولهم له قبل ذلك ﴿قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُا۟ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾ [هود/ 87]، فقولهم "لا نفقه كثيراً مما تقول"؛ أي لا نفهمه كما نفهم الأمور الحاضرة المشاهدة[4]. فهم لم يقتنعوا بوجه الحجّة، ولم ينفذوا بفكرهم إلى علّة صحّة ما يقول؛ مع فهمهم كلامه وقوّة حجته، وذلك كان على وجه التضجّر من نصائحه ومواعظه، وعدم فقههم؛ لبغضهم

---

(1) الزمخشريّ، محمود. **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، وعليّ محمّد البجاويّ، بيروت: دار الحلبيّ، د. ت، ج3، ص124.

(2) الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج4، ص21.

(3) الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ج1، ص545.

(4) الأشقر، **زبدة التفسير من فتح القدير**، مرجع سابق، ص298.

لما يقول ونفرتهم عنه"[1]. وكان الحاجز النفسيّ مانعاً للانتقال من درجة الفهم إلى درجة الفقه؛ أي الوقوف على المعنى الخفيّ المتعلق به الحكم، بتعقّل وعثور يعقب الإحساس والشعور[2].

ورد فعل التفقه على تصاريف وهي: تفقهون، نفقه، يفقهوا، يفقهون، يفقهوه، يتفقهوا، باستقراء الآيات نلاحظ:

- يكون التفقه للكلام والقول والحديث ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي﴾ [طه/ 28]، ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾ [النساء/ 87].
- التفقه من أعمال القلب ﴿لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف/ 179].
- نتيجة الطبع على قلب الكافر والمعاند هي عدم الفقه ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَفۡقَهُونَ﴾ [التوبة/ 87]؛ فخصّ القرآن الطبع بعدم التفقّه. ومثله الأكنّة ﴿وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ﴾ [الأنعام/ 25]، و(الإسراء/ 42]، وفي الكهف ﴿وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ﴾ [الكهف/ 57]؛ والأكنّة هي الأغطية.
- وظيفة التفقّه أعمق من الفهم والإدراك كما في قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾ [الإسراء/ 44].
- التفقه ورد على أنّه وظيفة تحصيل؛ أكثر منها وظيفة نظر وتفكّر، أي هو هيئة حاصلة للإنسان بعد نشاط فكريّ، وخصّ بالدين في القرآن الكريم ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة/ 122]؛ فالتفقه هنا التخصّص في تعلّم الدين. وهنا لا فرق بين الفقهين الأكبر والأصغر، قال السعديّ[3]: "وفي هذه الآية دليل وإرشاد لفائدة مهمة، وهي أنّ المسلمين ينبغي لهم أن يعدّوا لكل

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص324.
(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص290.
(3) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص333.

مصلحة من مصالحهم العامة من يقوم بها، ويوفّر وقته عليها، ويجتهد فيها، ولا يلتفت لغيرها لتقوم مصالحهم وتتمّ منافعهم".

قال أبو حامد الغزاليّ: "كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس، ومفسدات الأعمال... وكان لفظ الفقيه لا يطلق قديماً إلا على من كانت لديه ملكة تساعده عليها فطرته وممارسته، فيستطيع بها أن يستنبط الأحكام الشرعيّة في الأمور العمليّة من أدلّة الشرع وأمارات الأحكام، فكان لفظ الفقيه يساوي لفظ المجتهد، ثمّ على كل من اشتغل في الفقه؛ وحفظ الفروع"[1].

ج - التبصّر:

من البصيرة؛ وهي فطنة تمنع الإنسان من الغفلة، وبصر المتعدّي بالباء يؤدي معنى عليم[2]. فالبصيرة هي قوّة مدركة في القلب وجمعها بصائر[3].

وفي منازل السالكين؛ أو منازل العبودية: " "اليقظة" هي انزعاج القلب لروعة الانتباه من رقدة الغافلين... فإذا استيقظ أوجبت له اليقظة "الفكرة"، وهي تحديق القلب نحو المطلوب الذي قد استعد له مجملاً، ولما يهتد إلى تفصيله وطريق الوصول إليه، فإذا صحت فكرته أوجبت له "البصيرة"؛ نور في القلب يبصر به الوعد والوعيد والجنة والنار، فيقوم بقلبه شاهد من شواهد الآخرة ودوامها؛ والدنيا وانتقاصها".

قال ابن القيم: فالبصيرة نور يقذفه الله في القلب؛ يرى به حقيقة ما أخبرت به الرسل؛ كأنه يشاهده رأي العين: فيتحقق - مع ذلك- انتفاعه بما دعت إليه الرسل، وتضرره بمخالفتهم؛ وهذا معنى قول بعض العارفين: "البصيرة" تحقق الانتفاع بالشيء والتضرر به.

---

(1) الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص45.
(2) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص199.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص25.

وقال بعضهم: "البصيرة ما خلصت من الحيرة إما بإيمان؛ وإما بعيان. وهي على ثلاث درجات:

الأولى: أن تعلم أن الخبر القائم بتمهيد الشريعة يصدر عن عين لا يُخاف عواقبها، فترى من حقه أن تؤديه يقينا؛ وتغضب له غيره.

الثانية: أن تشهد في هداية الحق وإضلاله إصابة العدل، وفي تلون أقسامه رعاية البر، وتعاين في جذبه حبل الوصل.

الثالثة: بصيرة تفجر المعرفة، وتثبت الإشارة، وتنبت الفراسة. وهذه تتفجر بها ينابيع المعارف من القلب، ولم يقل "تفجر العلم"؛ لأن المعرفة أخص من العلم عند القوم[1]، ونسبتها نسبة الروح إلى العلم، فهي روح العلم ولبه.

وصدق، فإن بهذه البصيرة تتفجر من قلب صاحبها ينابيع من المعارف؛ التي لا تنال بكسب، ولا دراسة؛ إن هو إلا فهم يؤتيه الله عبداً في كتابه ودينه على قدر بصيرة قلبه"[2].

والبصيرة تكون للآيات المشهودة المشاهدة ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق/ 6-8]؛ فالتبصرة آلة البصر، والعبد إذا أناب بقلبه إلى ربه؛ أبصر مواقع الآيات عن بصر ونظر ورؤية معانيه، ثمّ يبصر القلبُ الحقَّ بقواه الإدراكية، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [الأنعام/ 145]، والعبرة لا تكون إلا لمن يبصر محلها؛ ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [آل عمران/ 13]؛ فأولو الألباب نصيبهم التذكر، وأولو الأبصار نصيبهم الاعتبار ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر/ 2].

---

(1) يقصد أهل التصوف.

(2) ابن قيّم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، مرجع سابق، ص127-130.

حـ - النظر:

نظر في الأمر بالبصيرة والقلب على سبيل التفكُّر؛ والإحاطة به حفظاً؛ وإظهاراً لصوابه؛ بالمناظرة والرأي والحسن[1].

والنظر بوصفه قُوّة إدراكية؛ هو ترتيب أمور معلومة؛ على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم. فقيل: النظر عبارة عن حركة القلب لطلب علم من علم[2]. وفي مراتب وصول العلم إلى النفس نجد: الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب، والإفهام إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

والفكر: حركة النفس نحو المبادئ والرجوع عنها إلى المطالب. والنظر: ملاحظة المعلومات الواقعة ضمن تلك الحركة، فالنظر إقبال على الشيء بالبصر، وعلى الأمر بالقلب؛ والرؤية إدراك المرئي، وإمهالُ النظرِ تأملٌ ورويةٌ.

وأكثر ما جاء من مادّته في القرآن كان عن البصر أو البصيرة، لأنهما من مداخل التفكير، والنظر بالبصر المراد منه الملاحظة بالعين والتفكُّر بالقلب، فليس الأمر بالنظر في القرآن لتسلية الأعين، بل لتذكير القلب وتفكره. واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامة وغالب، وفي البصيرة أكثر عند العلماء.

وما جاء في القرآن الكريم كان في الغالب حض على إعمال الفكر في مواطن كثيرة وبصيغ مختلفة؛ منها:

- نظر: بصيغة الماضي في قوله تعالى ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾ [المدثر/ 31]؛ لبيان حال النظر المذموم، والتفكير الضال الذي وقع فيه الوليد بن المغير، حتى طعن في القرآن.
- ننظر: بصيغة المضارع في قوله ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [النمل/ 27]، جيء به لدلالة التثبت من الخبر قبل إصدار الحكم.

---

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص57.
(2) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص904.

- فلينظر: بصيغة المضارع المقترن بلام الأمر وهو في أمرين: في أصل الخلق ومادته ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق/ 5]، وفي كيفيّة الخلق ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾ [عبس/ 24-27].

- انظر: بصيغة الأمر؛ فهي حثّ على التحديق والتأمّل والتفكُّر والتدبُّر لبلوغ الغاية المرادة من توجيهه نحو المنظور ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ﴾ [البقرة/ 259]؛ ومثله (انظروا).

- ينظروا: بصيغة المضارع، وجاء في الحض على التأمّل والتفكُّر في المخلوقات؛ من أجرام وأكوان وأحوال للناس، في آيات الله الكونيّة ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف/ 185]، وفي آيات الأنفس من أحوال الأمم الخالية العاتية في الدنيا؛ وما كانوا عليه من القوّة والسلطان، ثمّ ما أصابهم من العذاب في الدنيا لعصيانهم؛ وما يلحقهم من العذاب في الآخرة ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا۟ هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَاثَارًا فِى ٱلْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن وَاقٍ﴾ [غافر/ 21].

من خلال استقراء الآيات نلاحظ:

- وظيفة النظر في القرآن طريق عقليّ؛ أي قوّة إدراكيّة، وليست وظيفة حسية في غالب مواردها.

- سياق النظر ومعنى تركيبه يحوي دلالة على التفكُّر مع تحديق وتأمّل وتمهّل؛ فهو يحوي معنى الانتظار.

- غالب ما وجّه النظر إليه هو آيات الآفاق " الكون"، وآيات الأنفس؛ من أحوال الناس السابقين والحاليين.

وتخصيص بعضهم النظر في الآيات الكونيّة والظواهر الاجتماعيّة، حَجْرٌ لواسع، فكان النظر في الأنفس والأمم وأحوالها، وهذا يشمل كلّ علومهم؛ الطبيعيّة والإنسانيّة والظواهر بتنوعها واختلافها. والأولى استعمال المصطلح القرآنيّ لأنّه يسع الزمان والمكان، فيكون قولنا (النظر) موجهاً نحو ميادين الشهادة بشقيها؛ الآفاق والأنفس.

قال القاضي عبدالجبار المعتزليّ: " اعلم أنّ النظر وإن كان متى أطلق؛ فقد تعبّر به عن وجوه: عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيّ؛ التماساً لرؤيته، وعن الرحمة والإحسان، وعن نظر القلب، وعن الانتظار... فالمقصد بها بهذا الموضع ذكر نظر القلب دون غيره. وحقيقة ذلك هو الفكر؛ لأنّه لا ناظر بقلبه إلا مفكّرٌ، ولا مفكّرٌ إلا ناظر بقلبه، وبهذا تعلم الحقائق... واعلم أن الناظر يجد نفسه ناظراً؛ لأنّه يعقل الفرق بين أن يكون ناظراً؛ وبين سائر ما يختصّ به من الأحوال. كما يعقل الفرق بين أن يكون معتقداً ومريداً، ولا شيء أظهر مما يجد الواحد منّا نفسه عليه، لأنّه في حكم المدرك في قوّة العلم به"[1].

خ - الرأي:

قال ابن القيّم: تفرّق العرب بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالّها... "فالرؤيا" في النوم... و"الرؤية" في الإبصار، والرأي لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين[2].

---

(1) عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج12، ص5-7. فالقلب هو المفكّر والناظر، وأقوى دليل على كون الإنسان مفكراً وناظراً وعاقلاً ومميّزاً؛ ما يجده في نفسه من ذلك كلّه؛ لأنّه يستبين الفروق ويوقن بالنشاطات الداخليّة به الفزيولوجيّة العضويّة، أو النفسيّة، أو الإدراكيّة، فهو يفرّق بين كونه معتقداً (نشاطٌ علميٌّ) وكونه مريداً (نشاطٌ نفسيٌّ)، والجدال حول "ما يشعر أحدنا في نفسه" مراء ومكابرة. فالتفكير متضمّنٌ لوجود نفس مدركة ومريدة، ويستلزم وجودها التفكير، كما أنّ "الوجود" علّة تستلزم حصول العلم، و"حصول العلم" ضمنياً يثبت "وجوداً".

(2) ابن قيم الجوزيّة، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج1، ص22.

ولم يأتِ الرأي بمعنى الإبصار؛ إلا حال اقترانه بقرينة دالة على ذلك ﴿فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخۡرَىٰ كَافِرَةٞ يَرَوۡنَهُم مِّثۡلَيۡهِمۡ رَأۡيَ ٱلۡعَيۡنِۚ﴾ [آل عمران/ 13].

والذي يهمّنا من مادّة رأى؛ الذي يكون بمعنى الفهم أو العلم أو الإدراك العقليّ للأشياء، فقد وردت: ﴿أَلَمۡ تَرَ﴾ إحدى وثلاثين مرة بمعنى الرؤيّة القلبيّة؛ وذلك أنّ الخبر والعلم لا يُجلبان إلا برؤية[1].

ورأى إذا عُدي إلى مفعولين اقتضى معنى العلم، والرأي اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن[2].

وقال بعضهم: الرأي هو إحالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب. وقد يقال للقضيّة المستنتجة من الرأي رأيٌ، ويقال لكل قضية فرضها فارض رأي أيضاً[3]. وهو أعلى درجة من الفكر وأدنى من الاستبصار.

جاء الرأي في القرآن الكريم بصيغة الإفراد والجمع في حال المخاطبة والغيبة، وبيانه كالآتي:

- (تر): وهي صيغة خاصّة في القرآن، خاطب بها الله تعالى نبيه في مواضع عدّة، وهي تشمل كل من تبعه من أمته ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ﴾ [البقرة/ 285]، وهنا بمعنى ألم تخبر وتنظر بقلبك إلى الخير فتتأمّل فيه، وكل ما لم يره النبي ﷺ فالمعنى «ألم تخبر». وكان أغلب ما يرد فيه اللفظ يحكي عن الأمم وأحوالهم ومآلهم أو عن من مضى.
- (ير): جاءت بصيغة الغائب؛ تنبيهاً للتأمّل في ما حول الإنسان من آيات مرئية تستشعره وتثيره للتفكير فيها، ليعتبر بما يرى ﴿أَوَلَمۡ يَرَ

(1) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج5، ص115.
(2) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص191.
(3) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص481.

ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [يس/ 77].

- (يروا) و(يرون): كلّها للحض على إعمال الفكر في آيات الآفاق والأنفس، من أجرام سماوية وآفاق أرضية، والقياس بما يرى ويعاين على الغائب؛ فكلّها أمثال وصور جُعِلت، ليعي الإنسان أنّ ما غاب عنه حقيقة مثل ما هو معاين عنده.

قال ابن القيّم[1]: الرأي في الأصل مصدر رأى الشيء يراه رأياً، ثمّ غلب استعماله على المرئيّ نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول، كالهوى في الأصل مصدر هوية يهواه هوى؛ ثمّ استعمل في الشيء الذي يهوى، فيقال: هذا هوى فلان.

وتفرّق العرب بين مصادر فعل (الرؤية) بحسب محلّها، فتقول: رأى كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا- لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين-رأياً، ولكنّهم خصّوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمّل وطلب لمعرفة وجه الصواب؛ مما تتعارض فيه الأمارات. فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه؛ مما يحسّ به: إنّه رأى. ولا يقال أيضاً للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارت أنّه رأى، وإن احتاج إلى فكر وتأمّل كدقائق الحساب ونحوها.

والرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح بلا ريب، والثالث هو موضع الاشتباه.

د - التذكّر والذكر:

الذكر في معناه العام الحفظ للشيء، ومنه الشيء يجري على اللسان، ويكون الذكر باللسان والقلب، ومن معانيه الصيت والثناء وكتاب الدِّين، والقرآن لشرفه.

(1) ابن قيم الجوزيّة، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، مرجع سابق، ج2، ص162.

قال الفراء[1]: الذكر: ما ذكرته بلسانك وأظهرته[2]. وقال الجوهري[3]: الذكر خلاف النسيان[4].

فالذكر هيئة للنفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ إلا أنّ الحفظ يقال اعتباراً بإحرازه، والذكر اعتباراً باستحضاره؛ أكان بالتدبُّر أم بالنطق أم بالحديث على هيئة الحكاية. ويقال لحضور الشيء في القلب أو القول ذكر باللسان؛ وكلّ واحد منهما ضربان؛ ذكر عن نسيان، وذكر عن إدامة حفظ لا عن نسيان.

وإنّما سمّي العلم تذكراً لقوّة الدلائل وظهورها؛ كأنّ ذلك العلم كان حاصلاً؛ وإن بعد حين بما يستعمله من التدبُّر والنظر[5]. "فالحافظة" هي القوّة التي تحفظ ما تدركه القوّة الوهميّة من المعاني، و"الذاكرة" هي القوّة التي تستحضر المعاني التي وَعَتْها الحافظة وتتذكرها[6].

جاء في الذكر عدّة تصاريف، على ستة عشر وجهاً في التفسير، وذلك لضرورة تخصيص الدَّلالة تأديةً للمعنى المراد، ولكنّ كلّ هذه الوجوه فيها استحضار وتدبّر، فقد جاء الذكر دالاً على الطاعة والعفة، والقرآن، والبيان، والخير، والذكر باللسان وبالقلب، والوحي، والعلم، والحفظ

---

(1) هو أبو زكرياء يحي بن زياد، إمام الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، ولد في الكوفة 144هـ، وانتقل إلى بغداد، وعهد إليه المأمون بتربية ابنيه، عاش فيها بقيّة عمره. وتوفيّ في طريق مكّة 203هـ. كان مع تقدّمه في اللغة، فقيهاً متكلّماً، عالماً بأيام العرب وأخبارها عارفاً بالنجوم والطبّ. انظر:
- الثعالبيّ، **فقه اللّغة وسرّ العربيّة**، مرجع سابق، ص466.

(2) الهرويّ، **تهذيب اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص162.

(3) إمام من أئمة اللغة، وصاحب معجم الصحاح، وخطه يذكر مع خط ابن مقلة، أصله من فاراب (وراء نهر سيحون في تخوم بلاد الترك) وخاله الفارابيّ (صاحب ديوان الأدب)، تنقل بين العراق والحجاز وخراسان، ثمّ أقام بنيسابور، **حاول الطيران لكنّه سقط على الأرض قتيلاً سنة 393هـ**. وكتابه "الصحاح" أحسن أصول اللغة ترتيباً. انظر:
- المرجع السابق، ص454.

(4) الجوهريّ، **صحاح اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص664.

(5) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص177.

(6) آل ناصر الدين، **معجم دقائق اللغة العربيّة؛ جامع أسرار اللغة وخصائصها**، مرجع سابق، ص59.

والدراسة[1]. والتذكرة ما يتذكر به الشيء؛ وهو أعمّ من الدَّلالة والأمارة كما في قوله تعالى: ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة/ 73][2].

فالتذكر وظيفة إدراكيّة لتحصيل المعرفة، ولكنّه يكون باسترجاع المعاني سواء منها: التذكر للمعاني الفطريّة، أو المعلومات السابقة التي تقرّ بها الفطر جميعاً، ويتناساها الناس في غمرة التحدّي والإعراض والانحراف[3]؛ أو التذكر للمعاني من خلال النظر في الآيات الكونيّة، والسنن الاجتماعيّة، والآيات القرآنيّة، أو من النظر باسترجاع المعاني، وأخذ العبرة من مصارع الغابرين وقصص الماضين. فهو نشاط إدراكي ما بعد التفكُّر والتدبُّر، ولا يكون إلا للخلَّص وأولي العقول الزاكية.

ويتبيّن أنّ التذكر ورد بصيغ عدّة باستقراء آيات القرآن، وفي سياقات متنوّعة وهي:

- يرد مع أداتي الحض (أفلا) و(فلولا)؛ في سياق الاستفهام الإنكاريّ للتوبيخ كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود/ 24]. وهنا المفارقة ملزمة لكلّ عقل، فتقرّ الفطرة مع الحواس والعقل أنّ بين الأعمى والبصير فرق كما أنّ بين السميع والأصمّ فرق، فلزم أن يكون بين الشقيّ والسعيد فرق، فكان على المتفكّر في هذه المقارنة أن يستحضر مكانه وموقعه مع الأشقياء أم مع السعداء؛ فيتذكر أنّ لا بدّ من الأعمال النافعة المنجّية فيقبل عليها، ويتذكر الأعمال الضارّة المهلكة فيعرض عنها.
- إذا ورد اللفظ مسبوقاً بـ"لعلّكم" أو"لعلّهم"؛ فهو للتحقيق وبيان العلّة، كما في قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَآ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور/ 1]. وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الزمر/ 27].

---

(1) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص90.
(2) الطبريّ، **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج27، ص201.
(3) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص640.

- يسبق التذكير البيان والتفصيل ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَٰهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا۟ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الفرقان/ 50]، ﴿وَهَٰذَا صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأنعام/ 126].
- التذكر خاص بأولي الألباب دون غيرهم ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة/ 269] .﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الرعد/ 19]، فالتذكّر فعل اللبّ وهو خالص العقل.
- يكون التذكّر في آيات الله الكونيّة والمتلوّة ﴿وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات/ 49]، ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة/ 62]. وفي الآيات المتلوّة ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص/ 29].
- كل متذكّر هو متفكّر أو متدبّر ضمناً، ولا يلزم أن يكون كلّ متفكّر أو متدبّر متذكراً؛ لحصر التذكّر بأولي الألباب فقط دون غيرهم. فالتذكّر قرين الإنابة ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾ [غافر/ 13]، ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق/ 8]. والتذكّر مع التفكُّر يثمران أنواعاً من المعارف، وحقائق الإيمان والإحسان. ولا يزال العارف يعود بتفكّره على تذكّره، وبتذكّره على تفكّره، حتى يفتح قفل قلبه بإذن الفتّاح العليم، قال الحسن البصريّ: "ما زال أهل العلم يعودون بالتذكّر على التفكُّر، وبالتفكُّر على التذكّر، ويناطقون القلوب حتى نطقت.

قال صاحب المنازل: التذكّر فوق التفكُّر، لأنّ التفكُّر طلب، والتذكّر وجود. يريد أنّ التفكُّر التماس الغايات من مباديها، أمّا التذكّر فيكون التفكُّر حاصلاً قبله، ثمّ غاب عنه بالنسيان، فإذا تذكره وجده فظفر به.

و"التذكّر" تفعّل من الذكر، وهو ضدّ النسيان أي حضور صورة المذكور العلميّة في القلب، واختير له بناء التفعّل، لحصوله بعد مهلة وتدرّج، كالتبصّر والتفهمّ والتعلّم"[1].

---

(1) ابن قيّم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، مرجع سابق، ص440-445.

فاختصّ التذكير بأولي الألباب؛ وهم من آتاهم الله تعالى الحكمة، واختصّ بأهل الإنابة، كما سبق التذكّر التفكُّر والتبصّر في الآيات المشهودة؛ والتدبُّر لكلام الله تعالى، فيكتسب العبد المنيب التائب إلى الله تعالى صفاء البصيرة، فيبصر مواقع العبر في الآيات المخلوقة والمتلوّة، لأنّ التبصرة آلة البصيرة، والتذكرة آلة التذكر، فيترتّب عن التفكُّر والتدبُّر التبصرة، ويترتّب عنها التذكّر؛ فتحصل الهداية، فتزيل الإنابة عنه الغفلة فيبصر؛ وتوجب البصيرة حضور الصور الدلاليّة بالقلب؛ فتزول عنه الغفلة فيتذكر. قال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف/ 3]؛ لفظ "قليلاً" صفة لمفعول مطلق محذوف مقدّم على فعله، ولفظ "ما" إبهاميّة لتأكيد القلة.

والمراد بالتذكّر الأثر النفسيّ والسلوكيّ؛ الذي يثيره أو يحدثه التذكّر لقضية ما من قضايا المعرفة. والمعرفة المرادة هنا هي المعرفة الدينيّة؛ التي أوحى الله بها إلى رسوله، وهو ما جاء بيانه في صدر الآية. والتذكّر هنا هو استحضار المعلومات من الذاكرة، باستخراجها من مخازن المعرفة وإحضارها إلى ساحة التصوّر الحاضر.

والناس عند حصولهم على المعارف بطرائقها الفكريّة أو التجريبيّة أو الخبريّة، قسمان: القسم الأول تمر عليه الفكرة، فلا يعتني بها ولا يكترث لها، ويدعها تمر عابرة من غير أن يهتم بنقلها إلى مخازن الذاكرة في نفسه، بسبب إهماله وعدم اهتمامه. وهذا القسم من الناس مسؤول عن إهماله وتقصيره ومؤاخذ عليه.

أما القسم الثاني فيحافظ على المعارف، ويخزّنها بنفسه، وأصحاب هذا القسم صنفان: الصف الأول يستدعي الأول المعلومات من مخازن الذاكرة إلى ساحة التصوّر الحاضر عند المناسبة التي تقتضيها، وهذا هو التذكّر؛ والصنف الثاني يهمل هذه المخازن؛ حتى تكون في زوايا المتروكات والمهملات أو نوادر الاستدعاء أو في غياهب النسيان.

وحال إحصاء واقع الناس نجد القليل النادر منهم الذي يكتسب المعرفة

الدينيّة التي تخدم الآخرة، والكمال الحقيقي للإنسان، ثمّ يحافظ عليها في مخازن المعرفة لديه، ويستدعيها إلى ساحة التصوّر والتذكّر عند المناسبات ليحرّك السلوك"[1].

فاشتغال النفس بما أمرها الله تعالى من تكاليف، وتقيد النفس بأوامر الله تعالى ونواهيه، لا بدّ أن يسبقه عمل القلب وفعله؛ وضمناً هنالك تفكّر وتدبّر وإيمان قبلها، والمداومة على الطاعة إنّما هي للمداوم على التذكّر، فهو محرّك القلب؛ والقلب سيّد الأعضاء ورئيسها، وصلاحه صلاح لها لزاماً، فكلّما كان المدرَك أكثر حضوراً في النفس بالتذكّر؛ كان أكثر تأثيراً فيها وأشدّ في تحريكها نحو الفعل.

فمن شغل ذهنه بالآخرة وما يحقّق السعادة الأبديّة؛ كانت جوانب نفسه كلّها مستثارة لتحقيق مطالب الآخرة، والسعيّ إلى إصلاح أعمال النفس ونواياها، حتى تصفى نفوسهم من كلّ غاية غير الآخر وطريق الوصول إليها.

وهذا حال الأنبياء، وهو ما خاطب به الله تعالى آخر أنبيائه محمّداً عليه الصلاة والسلام ﴿وَٱذۡكُرۡ عِبَٰدَنَآ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ إِنَّآ أَخۡلَصۡنَٰهُم بِخَالِصَةٖ ذِكۡرَى ٱلدَّارِ وَإِنَّهُمۡ عِندَنَا لَمِنَ ٱلۡمُصۡطَفَيۡنَ ٱلۡأَخۡيَارِ﴾ [ص/ 45-47]؛ فالخصلة الخالصة من الشوائب التي اصطفاهم الله بها، وجعلهم بها من المصطفين الأخيار؛ هي أنّ ساحة تذكرّهم دوماً هي الدار الآخرة، وكلّ ما يوصلهم لها من أعمال في الدنيا. فكلّ حركاتهم ونواياهم موجّهة لغاية واحدة، وكلّ أعمالهم للقربى من الله تعالى، حتى بنومهم وقيامهم.

وإنّما يكون التذكر النافع الموجّه للإدارة من المؤمنين المتّقين الحكماء، وهم أولو الألباب، فخلاصة الفكر التذكّر، وخلاصة أهل الفكر أولي الألباب، وخلاصة العقل اللبّ، وخلاصة العقلاء أولي الألباب، قال تعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البقرة/ 269]. والألباب هي العقول الخالصة من كلّ الشوائب؛

(1) حبنكة، **معارج التفكّر ودقائق التدبّر**، مرجع سابق، ج4، ص63-63.

الواعية العاقلة للمعارف والمتمسّكة بها، فتعقّل النفس عن اتباع الهوى والغواية.

4 – مجال الإدراك العقليّ في القرآن الكريم

تبعاً لدور القوّة المدركة في تحصيل المعرفة؛ نجد أنّ التفكُّر والنظر أهمّ ما يميّز الكينونة الإنسانيّة المدركة؛ يتعامل مع الكون الذي يعيش فيه، وهو مزوّد بالحواس التي تفتح له آفاق المعرفة لعالم الشهادة، والفكر وهو يتقدم إلى معرفة ما في الكون من محسوسات؛ لا يكتفي بالإدراك الظاهريّ لها؛ وإنما يحكم بوجودها ونهايتها، فتحصل المعرفة بالقوّة الإدراكيّة ونشاطاتها فتعتمد على الحواس، وما ينبني من تراكم معرفيّ، وقوانين تصبح بدهيّة، لفهم ما هو معاين وإدراكه؛ والقياس عليه لإدراك وجود ما لا يعاين في الحال، وهذا ما يصطلح عليه قرآنياً بمجال الشهادة والغيب.

فعالم الشهادة عالم فسيح للفكر؛ من خلال ما يتميّز به من معرفة ضروريّة، وقوانين منظّمة لما تسعفه به الحواس، فكلّ ما في العالم مجال للفكر؛ من سموات وما بها من طبقات وكواكب ونجوم، ومن أراضي وما بها من جبال وسهول وبحار وأنهار، والإنسان هو عالم مصغر، فكلّ هذا ميدان للفكر، وهو مسخّر لخدمة الإنسان، ومسخر لفهمه والتفكُّر فيه ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [لقمان/ 20].

فالكون مسخّر للعقل الإنسانيّ يبحث فيه، ويصل بالنظر والتأمّل إلى أسرار أودعها الله فيه، ولكنّ هذا المجال ضبط بأن جعلت النظرة إليه لغاية، والوجهة بمنهج؛ وهذه الغاية هي توحيد الله تعالى، والمنهج إعمار الأرض؛ والعبادة فيها بطاعة الله تعالى واتّباع أنبيائه.

ووجّه الإنسان للتدبّر في آيات الله المتلوّة، وهي مصدر لمعرفة عالم الغيب، وفهمه مع ضبط الفكر، بأن لا يقتحم إلا ما قدر عليه، لذا وجّه الإنسان نحو ما ينفعه، وما هو أهل للبحث فيه، أمّا ما لا طاقة له به؛ فقد بيّن له ما يقدر عقله على استيعابه، وحجب عنه ما لا يؤثّر علمه في المطلوب منه، ولا يضرّ الجهل به بالمهمة التي خلق لأجلها.

فعالم الغيب كقضيّة في مجال الإدراك من حيث المبدأ؛ يعترف بها العقل والفطرة، أمّا تفصيل هذا العالم فليس له طاقة ولا قدرة ولا وسيلة غير الوحي، بينما سخّر له ما يمكنه من التسليم بوجوده. وجاء ليعرض بعض تفصيلاته من غير الخوض في "الكيفيّات" أو محاولة البحث في الماهيات؛ لأنّ القدرات الإدراكيّة في الدنيا غير مؤهّلة لذلك، بل لا حاجة لها بها.

فخصائص العقل القياس والاعتبار والتعميم والضرورة، وكلّها تبنى إمّا على ما تنقله الحواس أو ما تراكم من معارف ونتائج عمّا نقل تتابعاً عن الحواس. فعدم تحديد المجال الذي يرتاده العقل ويبحث فيه؛ هو أكبر خطأ منهجيّ يرتكبه الباحث في اعتماده على هذه القوّة المعرفيّة، وتحديد المجال الذي ينبغي أن يعمل فيه العقل؛ متوقف على النظر في حدود طاقته وإمكاناته؛ حتى لا يخوض في بحث يخرج عن إطار طاقته ويفوق إمكاناته.

فطاقة العقل وقدرته الذهنيّة محدودة، ولا يستطيع أن يتعقّل جميع الأشياء، أو يبحث في جميع القضايا، وكذلك إمكاناته ووسائله محدودة، إذ لا تستوعب قوّتا السمع والبصر مثلاً جميع المسموعات والمرئيات، فعملهما يبقى محدوداً في إطار المسموع والمشهود، والعقل يحكم في القضايا التي يتصوّرها تصوّراً محدوداً في إطار المسموع والمشهود، ويحكم في القضايا التي يتصوّرها تصوّراً تامّاً؛ إذ الحكم على الشيء هو فرع عن تصوّره، وأمّا القضايا التي لم يتصوّرها البتّة، أو كان تصوّره لها ناقصاً؛ فلا يجوز له الحكم عليها لا بالنفي ولا بالإيجاب.

فأهمّ ما يحد من قيمة الحجاج العقليّ؛ هو قدرته الكبيرة على إقامة الأدلّة لما يعتقده حقّاً وصواباً "إذ لا يعجزه أن يجد الحجج المفحمة المقنعة؛ لإثبات وجهة نظره، وإن لم تكن صحيحة في الأمر نفسه، فهو خصيم شديد العدواة والجدال، مبيّن لأوجه الخلاف والمعارضة ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف/ 54]".

فلا غرو أن تتفاوت المعارف العقليّة بين الناس؛ لاختلاف القدرات الذهنيّة والإرادات الباعثة على اكتساب المعارف، فمن المعلومات ما هو

مشترك بين عامّة الناس وهي قليلة؛ ويرجع غالبها إلى الحسّ المشترك أو الحسّ العام، ومنها ما يكون مشتركاً بين فئات معيّنة، ومنها ما يختصّ بأشخاص معيّنين.

وتنقسم هذه المعلومات إلى بدهيّة ونظريّة، ويفتقر النظريّ إلى البدهيّ، ولا يكون البدهيّ من غير إعانة الحواس، كما يستقرّ على التسليم نتيجة التكرار وثبات الحكم دوماً؛ أي أنّ تسليم العقل أنّ "أ" هو "أ"؛ لن يكون إلا بعد تكرار تلقيه لمثال "أ" دائماً هو"أ"؛ فيسلم أنّ "أ" هو "أ" دائماً وأبداً، فيصبح [بدهياً] ومسلماً به دائماً وأبداً، مما يقتضي قانوناً ثابتاً هو" مبدأ الهويّة".

"وكون العلم بدهيّاً أو نظرياً؛ هو من الأمور النسبيّة الإضافية، مثل كون القضية يقينيّة أو ظنيّة، إذ قد يتيقن زيد ما يظنّه عمرو، وقد يبدي زيد من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظريّ، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم؛ ما هو خبري عند عمرو، وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعيّن ضرورياً أو كسبياً أو [بدهياً] أو نظرياً؛ هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع، فإنّ من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه؛ كانت عنده من الحسّيات المشاهدات، وهي عند من علمها بالتواتر من الأخبار المتواترة، وقد يكون بعض الناس إنّما علمها بخبر ظنيّ؛ فتكون عنده من باب الظنيات، فإن لم يسمعها فهي عنده من باب المجهولات، وكذلك العقليّات؛ فإنّ الناس متفاوتون في الإدراك، وللبعض من العلم [البدهيّ] عنده والضروريّ ما ينفيه غيره أو يشك فيه"[1].

فليس هناك قضايا أوليّة عند كل أحد، أو مشهورة عند كل أحد، وإنّما ذلك أمر نسبيّ بحسب أحوال الناس وقوّة التصوّر، فإذا كان تصوّر الشيء تاماً كان يقينياً؛ وإذا كان ناقصاً عُدّ مظنوناً.

---

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل مع النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، مرجع سابق، ص13-14.

ومن كان يرى نسبيّة المعرفة العقليّة؛ فهو لا يشك فيها مطلقاً، وإنّما يشك في صحة الأحكام العقليّة المعارضة لغيرها مما هو أقوى منها، فالأخذ بالمعرفة العقليّة مشروط بانتفاء المعارض الراجح سواء أكان حسياً أم عقلياً[1]. فكلّ من وجد في نفسه علماً بأحد طرائق العلم؛ فهو عالم بما حصل في قلبه من سكون لما علمه، ودرجة العلم ومرتبته ذاتيّة في كلّ فرد، وتتفاوت داخله ومعَ غيره.

فنسبيّة العقول أحد أكبر الأدلّة في تحديد قدرات العقل، وأنّ له مجالاً لا يخرج عنه؛ إذ إنّه عالم الشهادة المخلوق، فلا يدرك العقل إلا ما تنقله الحواس؛ إمّا من الكون المشهود أو من الوحي. وما كان وجوده ذهنيّاً محضاً فلا وجود له بالخارج. وافتراضات العقل مبنيّة على أساس أنه لا بدّ أن يكون محسوساً.

خاتمـة:

نخلص من بحث قضايا الفصل أن:

الإحساس هو أول مراحل وصول العلم إلى النفس المدركة، بانفعال الحواس حال التفاعل مع الكون المشهود، بمعنى أعمق هو أول عناصر الحياة الوجدانيّة. وقضية الإحساس تعد من أوائل مسائل البحث في علم "نظريّة المعرفة"، باعتبار أوليّة الاتصال بالعالم المدرَك. وما لا يمكن معرفته بالحسّ لا وجود له في الخارج، فما يدّعيه بعض الفلاسفة من وجود المعقولات الثابتة في الخارج؛ التي لا سبيل للإحساس لها هو غلط محضٌ، فالقضايا المجردة لا توجد إلا في الذهن، وتقسيم الأمور الخارجيّة إلى قضايا محسوسة وأخرى معقولة، غير صحيح البتّة.

والجنّة والنار والملائكة والجنّ قضايا محسوسة، وليست أموراً عقليّة؛ صوّرتها الرسل على أنّها حسيّة.

---

(1) عقيليّ، **تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص304.

وأهمّ خصائص الإحساس اتصاله بالمادة، وعالمه هو عالم الشهادة كما ورد في القرآن الكريم، وهذا إثبات لواقعيّة العالم الخارجيّ؛ مع تأكيد عدم استقلال الإحساس وحده، وإنّما الحكم للقوّة المدركة وهي العقل. والقرآن الكريم أرشد الحواس لما هو كونيٌّ من عالم الشهادة ليُعتبر بذلك.

نجد أنّ التفكُّر والنظر أهمّ ما يميّز الكينونة الإنسانيّة المدركة؛ والعقل يتعامل مع الكون الذي يعيش فيه، والفكر وهو يتقدم إلى معرفة ما في الكون من محسوسات؛ لا يكتفي بالإدراك الظاهريّ لها؛ وإنما يحكم بوجودها ونهايتها، فتحصل المعرفة بالقوّة الإدراكيّة ونشاطاتها، وما ينبني من تراكم معرفيّ، وقوانين تصبح بدهيّة، لفهم ما هو معاين وإداركه؛ والقياس عليه لإدراك وجود ما لا يعاين في الحال، وهذا ما يصطلح عليه قرآنياً بمجال الشهادة والغيب.

الفصل الثالث

مصادر المعرفة في القرآن الكريم

يمثّل موضوع المصادر أهميّة خاصّة في "نظريّة المعرفة" لأيّ نسق معرفيّ، فهو حجر البناء لأيّ نسق؛ إذ تستقى المعارف والأدلّة من المصادر المعرفيّة. ويتصل الموضوع في فكر المسلمين ببناء فكر الأمة وتوجهها الحضاريّ، من أجل إعادة بناء ما هدم، وترميم ما اهترأ، وإبداع ما يساير العصر انطلاقاً من الأصول الإسلاميّة؛ التي زها بها التاريخ العلميّ للمسلمين، وسيراً نحو الريادة وفق منهج ربانيّ.

غير أنّ مفهوم المصدر يشوبه بعض الغموض في تحديده، وفيه آراء عدّة وتصوّرات مختلفة.

نبحث في هذا الفصل أولا: مفهوم المصدر المعرفي، ببيان المفهوم الدلالي، وتصنيف المصادر. ثم نبحث ثانيا: قضية الكون (المخلوقات) من حيث كونها مصدراً للمعرفة في القرآن الكريم، فنبين مفهوم الكون مصدرا للمعرفة، ثم نتطرق لميداني الكون الآفاق والأنفس بصفتهما من تجليات الكون في عالم الشهادة.

ثم نبحث بعدها ثالثا: في أن (الخالق) سبحانه وتعالى مصدر للمعرفة في القرآن الكريم، فنوضح ذلك، ثم نعرض لمفهوم الوحي، وضرورته، وطريقه، وكيفيته، ثم نتطرق إلى مجال النبوّة، وأخيرا بيان خصائص الوحي المعرفية.

أولاً: مفهوم المصدر المعرفيّ

إذا تتبعنا طرح مصطلح "مصادر المعرفة" في كثير من البحوث؛ نجد

اختلافاً، بل اضطراباً في استعماله اللغويّ، وتداخلاً مع مفاهيم أخرى، ممّا يوقع في إشكالات فكريّة للمدقّق، وتصوّرات خاطئة للمطالع، فتكسب تلك البحوث صبغةً أدبيّةً قصصيّةً أكثر من كونها بحوثاً علميّةً، "نظراً لعدم تحديد بعض الباحثين مصطلحات دراساتهم، فقد وقع بعضهم فيما يعدّ خلطاً أدّى إلى التباس بين المصادر والميادين مثلاً... ومنهم من يميل إلى الإجمال؛ فيجعل الله تعالى مصدر المعرفة؛ والوحي أداة!"[1].

ولذا نفصّل في البحث بين الأصل والمصدر، فالأصل هو الخالق لها ولأسبابها، والمصدر هو علّة حدوثها، والقول في المصدر بأنّه الله تعالى بالإجمال ضربٌ من التعتيم، لأنّ من يقينيّات المسلم أنّ الله هو مسبب الأسباب، غير أنّه تعالى أبدع الكون على نظام متناسق، ولا يكون التناسق من غير ثبات، والثبات لبُّ القانون، والقوانين ممّا يسّر الله للإنسان إدراكها؛ بل أرشده للبحث عنها، وهي من العالم المباشر الظاهر، وبنى الشرع الأحكام بين الناس على الظاهر، فيكون التطرّق إلى الأسباب المشهودة من العالم المدرك؛ لا إلى الأسباب المغيبة التي تلي عالم الشهادة؛ لذا نجد نوعاً من التسطيح بطرح أصول القضايا وعلل الكون مباشرة إلى الباري، فهذا من المعلوم من الدين بالضرورة، بل هو عنوان لجهل القائل به بالأسباب الدنيويّة، فيقفز إلى مسبّب الأسباب دفعة واحدة، والنزاع قائم في السبب الدنيويّ في عالم الشهادة لفقه نواميس الكون ونظامه ولنعي قوانين الاستخلاف الدنيويّة، أمّا جرّ الأنظار إلى ما غاب فآمنا بالله؛ لكن نلتمس رؤية سنّة الله في خلقه، ولا تبديل لسنّته تعالى في الآفاق والأنفس، فما وعد جلّ وعلا بأن يُري عباده آياته في الآفاق وفي أنفسهم؛ إلا وقد مكّنهم من رؤيتها، ولا تستقيم الرؤية من غير فهم العلل والأسباب، وكلٌّ يدرك شيئاً من ذلك بقدر ما أوتي من علم وقدرة وإرادة.

(1) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص197.

1 - المفهوم الدلالي

يشكّل موضوع المصادر أهميّة خاصّة بالنسبة إلى التربية (المعرفيّة) الإسلاميّة، لأنّه يتّصل ببناء فكر الأمّة، وتوجّهها الحضاريّ من أجل إعادة بنائها أفراداً وجماعات، لانطلاقها من الجذور الأصليّة والاتّجاهات والقيم التي كان لها كبير الأثر في تاريخنا[1]. غير أنّ كثيراً من الباحثين في هذا الموضوع لهم آراء عدّة وتصوّرات مختلفة في المصادر وتقسيماتها.

فقد جعل بعضهم طرائق المعرفة مصادر لها، ووسائلها! وهذا يعارض بنية المصطلح ودَلالاته اللغويّة، فالمصدر لغة من الصدر؛ وهو مقدّمة كل شيء؛ أي أصله الذي يصدر عنه.

يقول أحد الباحثين: تستعمل الفلسفة (مصادر المعرفة)، وتعنى بها طرائق المعرفة أو وسائلها، ولكنّ مصطلح مصادر المعرفة في المفهوم الفلسفيّ؛ ليس هو المراد بطرائقها عندنا في تصوّرنا الدقيق، ذلك أنّ مصدر الشيء أصله، وأصل المعرفة عندنا ربانيّ ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق/ 5]. وحتى استعمالنا لأدوات المعرفة من عقل وحسّ إنّما هو بإقدار الله عزّ وجلّ وتمكينه الفلسفيّ، ومن ثمّ فمصادر طرائق المعرفة ومنابعها عندنا معاً[2].

لكن إذا تتّبعنا طرح مصطلح "مصدر المعرفة" في كثير من البحوث نجد اختلافاً بل اضطراباً في استعماله، وتداخلاً مع مصطلحات أخرى، مما يوقع في إشكالات فكريّة؛ فهي تتعامل مع المصطلحات بسياقاتها اللغويّة من غير ضبط اصطلاحيٍّ أو تحديد دلاليٍّ؛ مما حدى بأحد الباحثين التنبيه إليه![3] أمّا

---

(1) جنزرليّ، رياض. **الرؤية الإسلاميّة لمصادر المعرفة**، بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، ط1، 1984م، ص7.

(2) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص520.

(3) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص197. غير أنّ الدكتور أحمد الدغشيّ هو نفسه لم يضبط المصطلح، حيث جمع المصادر مع الطرائق فقال هي: "الأصول التي يستقي منها الباحث المسلم معرفته، والأدوات التي يتعامل بها مع الظواهر المختلفة فيما يخصّ الوحي والحسّ والعقل" فهو جعل الأدوات من المصادر. والمصادر طرائق، بل حال عرضه لتصنيف المصادر كان الأول مصادر، =

المصدر فيجعله بعض الباحثين وسيلة الوصول إلى المعرفة، وقد تبيّن أنّها الأداة وهي الحواس والقلب. ويجعله آخرون منبع المعرفة وثمرة من الأصل، وهذا يجري على الطرائق؛ أي القوّة الإدراكيّة.

ومما سبق معنا في ضبط مصطلح القوّة الإدراكيّة، فقد تكوّنت مصطلحات وهي: "أداة المعرفة"؛ وهي الجوارح من حواس وقلب، و"محلّ الإدراك" وهو القلب، و"محلّ الإحساس" وهي الحواس، و"القوّة المدركة" الكامنة بالمحلّ، و"فعل القوّة المدركة" وهو نشاطها وعمليّاتها الإدراكيّة، و"الهيئة" وهي حصول الإدراك حسب مراتبه داخل النفس المدركة.

فهنا عندنا مدرِك، وأدوات الإدراك، وفعل الإدراك، مع القوّة، وهذا كلّه موجّه نحو موضوع مدرَك.

والسؤال: ما هو مصدر المعرفة؟ النشاط الإدراكي أم الإدراك؟ أم الموضوع المدرك؟

إذا رجعنا إلى بعض البحوث فإنّ الفصل في هذا صعب، لأنّ كثيراً من الباحثين لم ينتبهوا إلى هذا التفصيل، كما أنّ من تنبّه إليه منهم يتعامل مع العقل بمعانيه على أنّه محلّ وقوّة وفعل وهيئة، فيطلق على المعلومات الكامنة في النفس (التراكم المعرفيّ): عقلاً، وعلى عمليّة استرجاعها والاستنباط منها: عقلاً، وعمليّة تحصيلها أو عدمها: عقلاً.

فالإشكال هو: هل المصدر هو المُحَصِّل للمعرفة، أم عمليّة التحصيل، أم المُحَصَّل منه؟

سبق أن قلنا إن الإنسان خلق خالياً من المعلومات، ومُنِح القدرة على تحصيلها بعد خروجه من بطن أمّه، ومنح الجوارح وهو داخل بطن أمّه. قال الرازيّ: "النفس الإنسانيّة لما كانت في أول الخلقة كانت خالية عن المعارف والعلوم بالله، فالله أعطاها هذه الحواس لتستفيد بها المعارف والعلوم" بعد

= والثاني طرائق تحصيل المعرفة أي أدواتها، والثالث كيفيّة اكتساب المعرفة؛ أي مراتب وصول العلم للنفس. مع تبنيه للتصنيف الثاني.

أن بيّن إشكالية هل العلوم كسيبة أم [بدهيّة] في أصلها؟ قال: "إنّها إنّما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بوساطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر، وتقريره أنّ النفس كانت في مبدأ الخلقة خالية عن جميع العلوم؛ إلا أنّه تعالى خلق السمع والبصر، فإذا أبصر الطفل شيئاً مرّة بعد أخرى رسم في سمعه وخياله ماهيّة ذلك المسموع وكذلك القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سبباً لحضور ماهيّات المحسوسة في النفس والعقل، وتلك الماهيّات [قسمان] أحدهما يكون حضوره موجباً تامّاً في جزم الذهن؛ بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، مثل إذا حضر في الذهن علّة تامّة بأنّ الواحد محكوم عليه بأنّه نصف الاثنين، وهذا القسم هو عين [البدهيّ]والقسم الثاني: ما لا يكون كذلك وهو العلوم النظريّة"[1].

والحاصل: أنّ العلوم تكتسب بواسطة العلوم البدهيّة، وحدوث البدهيّات بتصوّر موضوعاتها ومحمولاتها، وكانت التصوّرات بإعانة الحواس على جزئياتها، فظهر أنّ السبب الأول لحدوث المعارف في العقل هو هذه الحواس.

فالحاصل لدينا: نفس خالية من المعارف، وأدوات ناقلة للمعارف، فتتمّ عمليّة النقل بين وسطين، هما العالم الداخليّ (النفس المدركة)؛ والعالم الخارجيّ؛ وهو كل ما خرج عن محلّ الإدراك (القلب)، فلا يكون الاتصال بالعالم الخارجيّ إلا بالحواس التي تنقل ما يصبح بدهياً إذا تكرر؛ لأنّ صورته وماهيّته لم تتغير؛ فيجزم الذهن بثباته أو نفيه، ويصنع هذا الجزم القانون (قانون العقل)، ويبني لنا تراكم القوانين البدهيّات والمسلّمات؛ وهي العلم الضروريّ الذي نكتسب منه العلوم النظريّة الكسبيّة الحاصلة لاحقاً.

يتبيّن أنّه لو فُقد الحسّ أولاً؛ لما كان علم بالعقل قطّ (النفس المدركة)، فهل الحواس مصدر للعلم؟ لم يقل أحد من العلماء بها؛ إلا في حالة عدم ضبط المصطلح، فالكلّ متفق على أنّها نواقل متأثّرة لا مؤثّرة.

---

(1) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج12، ص92-93.

ولا بدّ أن يصدر عن المصدر شيء نحو مُتلقٍ، فإذا قلنا مصدر العلم؛ فسيصدر عنه (معلوم)، نحو متلقٍ له القابليّة على استقباله؛ وهو محلّ العلم (المتعلم)، وحال تمكّنه منه يكون (عالماً به)، فهنا الحواس ناقلة بنصّ القرآن وإجماع العقلاء؛ فلا تكون مصدراً للمعارف لأنّها خالية أصالة منها.

نتساءل بعد ذلك: من أين تنقل الحواس المعارف؟ وإلى أين؟ عُلِم المنتهى وهو القلب أو العقل أو النفس المدركة، لكنّ المبدأ لم يعيّن.

لا بدّ أن نصطلح عليه "بمصدر المعرفة"، أي الموضوع المدرَك الذي تصدر منه المدرَكات وتستقبلها الحواس لتفاعلها مع المؤثر الخارجي، فتنقل صورته أو حقيقته أو ماهيّته أو مثاله نحو العقل ليدركه. فلا تلقي العين الضوء على الأجسام لتراها، بل ينبعث الضوء من الأجسام نحو العين المقابلة والمباشرة لها، فتنقل تلك التأثيرات الضوئيّة إلى محلّ الإدراك.

فالمصدر هو العالم الخارجي؛ وهو المنبّه والمؤثّر والباعث للصور والأصوات والمؤثّرات التي تتلقاها وتستقبلها الحواس، ثمّ تصل بها إلى مركز الإدراك. ويدخل المثال (خاماً) مادّة أولية إلى القلب "محلّ الإدراك"، وهو كمصنع به نشاطات إدراكيّة عدّة، تتصاعد وتتفاوت من فرد إلى آخر، فكلّ عقل يخرج من تلك المعرفة الأوليّة معارف عدّة حسب قدراته مؤهّلاته.

فيكون المصدر الأصلي (العالم الخارجيّ)، والمصدر التابع هو (الحافظة أو الذاكرة)، فيستحضر العقل ما تراكم في الذاكرة من معارف ومعلومات؛ ويبني عليها لينشأ معلومات ومعارف أخرى، بعدها تخزّن هذه المعارف لتكون (مادّة أوليّة) لمعارف وعلوم أخرى بعدها. ومن معاني العقل أنّه قوّة التمييز، وأنّه المعلومات المخزّنة؛ لذا نجد أبا حامد الغزاليّ يقول: "العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه"[1] فهذا على اعتباره مرادفاً للقلب؛ وإنّ ما في القلب من علوم يسمّى عقلاً، حيث قال في معاني العقل الأربعة: "قد يطلق ويراد ما بمحلّ الإدراك أي المدرَك (العلوم)"[2].

---

(1) الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص99.
(2) المرجع السابق، ج3، ص6.

أمّا غالب ما جرى عليه العقل فهو "قوّة إدراكيّة"؛ فلا يكون محلاً بنصّ القرآن، حيث كان صفة لعين قائمة بنفسها وهي (القلب)، فالعقل قوّة القلب، فلو فرضنا - تنزيلاً- أنّ محلّ الإدراك مصدرٌ، لكان الأولى أن يكون القلب هو مصدر المعرفة لا العقل، لأنّه صفة للقلب، والفاعل هو القلب، لكن غلب إطلاق المعرفة القلبيّة على العاطفة والوجدان والمواعظ في الاصطلاح الحادث.

وتفصيل ذلك قول أبي حامد الغزاليّ: اعلم أنّ محلّ العلم هو القلب، أعني اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح، وهي المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء... فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة... فوصول مثال المعلوم إلى القلب يسمّى علماً، وقد كانت الحقيقة موجودة؛ والقلب موجوداً؛ ولم يكن العلم حاصلاً، لأنّ العلم عبارة عن وصول الحقيقة إلى القلب[1].

فالحقيقة لها مثال، والحقيقة هي (المعلوم) الكامن خارج النفس العالمة، وتنقل الحقيقة إلى (العالم)

وهو القلب، ويسمّى وصولها إلى المحلّ (علماً)، ويتمّ انتقالها عبر نواقل تربط القلب (محلّ العلم) بالعالم الخارجيّ عنه، وهي (الحواس).

كما بيّن الغزاليّ أنّ المعلوم هو "حقائق الأشياء"، والمعلوم هو المعارف والمعلومات والمدركات، وإذا قلنا مصدر المعرفة؛ أي مصدر المعلومات والمعارف، فمصدر المعلوم هو مصدر حقائق الأشياء، وهي الأشياء، أي مصدر حقيقة الشيء نفسه؛ فعنه تصدر حقيقته ومثاله وصورته وماهيّته، وهو المؤثّر والمنبه للحواس.

فالحواس نواقل للمعارف كما بيّن الرازيّ وغيره، ولا بدّ للمستقبل من ناقل ومصدر، ولا بدّ أن يكون الناقل بين أمرين؛ من وإلى، فإذا كان المتقّي

(1) المرجع السابق، ج3، ص13.

هو القلب (محلّ العلم) أو العقل، و(الناقل) إلى محلّ العلم هو الحواس؛ فالجانب الآخر الذي تتّصل به الحواس لزاماً هو (المصدر) المُتلَقى عنه عبرها.

ولا تتلقى الحواس إلا من (العالم الخارجيّ)، فكان (المصدر الأصليّ) والرئيس هو (العالم الخارجيّ)، و(المصدر التابع) هو النفس المدركة؛ وبصيغة أدق (المعرفة المتراكمة) من بدهيّات ومحفوظات وخبرات مخزّنة متراكمة بالعقل في الذاكرة، يسترجعها العقل ويطوّرها ويستنبط منها معارف أخرى؛ وهذه تكون عمليّة انتقال المعلوم نحو محلّ العلم، ووصول المثال؛ أي حصول العلم. وكلها داخليّة لا علاقة للعالم الخارجيّ بها، غير أنّ أصلها الأوليّ العالم الخارجيّ، ومصدرها الثاني (المعرفة المتراكمة) داخل الحافظة أو الذاكرة. فإذا اعتبرنا العقل هو القلب المدرك؛ أي أنّ الذاكرة والحافظة من قوى العقل؛ كان العقل (مصدراً تابعاً)، وإن اعتبرنا العقل قوّة إدراكيّة من قوى القلب الإدراكيّة العدّة؛ مثله مثل الحافظة والذاكرة، فالحافظة والذاكرة هي مصدر المعرفة التابع، ولا يملك القلب معلومات أصليّة غير ما في هذين المصدرين.

خلاصة ما سبق: (مصدر المعرفة) هو الحاوي لحقيقة الأشياء أو ماهيّتها أو مثالها؛ أي هو الأشياء عينها، أي مصدر المعرفة هو (الموضوع المدرَك)؛ فعندنا نفس مدركة، وعمليّة إدراكيّة، وموضوع مدرَك. النفس المدركة هي "محلّ العلم" القلب، والعلميّة الإدراكيّة هي "العقل"، والإدراك حصول العلم، والموضوع المدرَك هو العالم الخارجيّ؛ أو ما في الحافظة والذاكرة ممّا نقل عن العالم الخارجيّ أصلاً، وتطوّر ونشأت عنه معارف وصور قد لا يكون لها وجود بالعالم الخارجيّ.

هذه الإطالة في بيان معنى مصطلح "مصدر"؛ اقتضاها ما صادفنا وصدمنا من خلط بينه وبين الطرائق والوسائل، كأن يقول بعضهم إنّ من مصادر المعرفة الحسّ!! وهذا أمر عجاب، ومن المصادر العقل!! فأين الأداة والوسيلة وطريقة الوصول؟! وإن كان، فأين تفصيلهم وبيانهم لذلك؟!

أمّا إذا حاججنا بأرفع من ذلك؛ فتقرّر الأمّة قاطبة أنّ مصادر التشريع "الكتاب والسنّة"، ننظر هنا بوجهة "إبستمولوجية" إلى المصطلح، فقولهم "مصادر" يعني أنّ العلم والمعرفة يأخذان منها بواسطة السماع أو القراءة؛ أي السمع أو البصر، ودور العقل التدبُّر والتفكُّر والتمييز لفهم المراد؛ وفهم كيفيّة تطبيقه، أي أنّهم قسّموا العمليّة إلى مصدر؛ تصدر عنه المعارف والعلوم؛ وهو موضوع العلم وحقيقة العلم، وناقل للعلم وهي الحواس، ومستقبل وهو محلّ الإدراك القلب أو العقل، وهيئة حصول المعلوم إلى المحلّ؛ وهي العلم الذي يصبح الفرد به مدركاً.

فكيف يُسوّغُ قولهم مصدراً عقليّاً، ومصدراً حسيّاً؟! وإن كان استدلّ بعضهم بكلام من سبق، كعلماء الكلام وغيرهم كأبي حامد الغزاليّ وابن تيميّة، فهؤلاء إذا قالوا إنّ العقل مصدر للمعرفة فمرادهم الحافظة أو الذاكرة أي المعلومات (المصدر الثانويّ)، وذلك بيِّن لمن تتبع تعاملاتهم مع هذه المصطلحات، ولم يخوضوا في "نظريّة المعرفة" بوصفها علماً مستقلاً، فلا تقوم الحجّة عليهم إنّما على من أراد أن يقيم علماً من غير أن يضبط مصطلحاته؛ فعدم ضبط لغة الفنّ هدم له.

وإذا رجعنا إلى كتب التفسير والأصول والفقه واللغة نجد أنّ التعامل مع مصطلح "مصدر" بالدَّلالة نفسها التي بَيَّناها؛ حتى عند علماء الكلام حال تصنيفهم للعقل أنّه من مصادر المعرفة وإيرادهم مصطلح "المعرفة العقليّة" على أنه مصدر، يريدون مصدراً تابعاً؛ أي التراكم المعرفيّ بالحافظة؛ والله أعلم.

2 – تصنيف المصادر

مصادر المعرفة في النظام المعرفيّ القرآنيّ مصدران متكاملان متآزران هما: الأول هو الوحي (الآيات المتلوّة، وسنة الأنبياء، والرؤيا، والإلهام، والحدس)، والثاني هو الكون (الآيات المخلوقة، الآفاق، الأنفس، قصص الأوّلين، أخبار التاريخ والحاضر).

وطرائق اكتساب المعرفة من كليهما هي العقل والإحساس، ولا سبيل

بغيرهما. قال أحد الباحثين: "ومن هنا فإنّنا نخالف ما شاع في كتابات عدد من علماء المسلمين في اعتبار العقل مصدراً للمعرفة جنباً إلى جانب الوحي، ذلك أنّ معارف الوحي ومعارف الكون لا يتوصل إليهما إلا بفعل التفكُّر والتدبُّر والتعقّل، والعقل ليس عضواً في الإنسان، بل هو طاقة وقدرة وعمل، ولم يرد في القرآن إلا بصيغة الفعل لا صيغة الاسم"[1].

فلو كان العقل مصدراً للعلم فما الوسيلة التي يستخرج أو يتوصّل بها إلى العلم من هذا المصدر؟ لا شك في أنّ العقل طاقة فعل (قوّة إدراكيّة)، يتوصّل بها إلى المعرفة والعلم من مصدريها الأساسيين: الوحي والكون. ويمثّل الوحي دائرة المعارف الإسلاميّة، أمّا الكون فإنّه يمثّل المعجم والمختبر الذي يحتوي على مفردات هذه الدائرة، فينظر الباحث المتعلم في مفردات هذا المعجم مسترشداً بما جاء في دائرة المعارف، ويستعين بما يكتشفه في هذا المختبر؛ على فهم ما يقرؤه في دائرة المعارف، فالكون في النظام المعرفيّ القرآني هو الجامعة المفتوحة، وفيها أنواع من المختبرات والتجارب والمشاهدات التي لا تحصى.

وأمر الله بالقراءة، وجعل التكليف مناطاً بوجود العقل وبلوغه مرحلة التمييز وتعقّل الخطاب. ولم يعيّن المقروء ليشمل كل ما يقدر عليه الإنسان؛ مع التزام المنهج الربانيّ في توجيه ما يقرؤه، فكان له الكتاب المسطور (الوحي)، والكتاب المنظور (الكون). وفي بيان ذلك كلام يطول وأدلّة لا تحصر، وسنقتصر هنا على آية شاملة، وهي قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت/ 53].

عندنا هنا مصطلحات معرفيّة هي: الرؤية "سنريهم"، و"ءاياتنا" العلامات الموضوعة للاستدلال بكونها موضوعاً للمعرفة والعلم، والآفاق والأنفس ميدان تواجد الآيات؛ أي محلّ المعلومات والمعارف (مصدر

(1) الرشدان، محمود. "حول النظام المعرفيّ"، **مجلّة إسلامية المعرفة**، عدد10، 1998م، ص39-40.

المعرفة)، و"يتبيّن" حصول العلم بالنفس المدركة، و"الحقّ" بلوغ اليقين من حصول العلم.

قال السعدي في تفسير الآية: فإن قلتم أو شككتم بصحته وحقيقته، فسيقيم الله لكم ويريكم من آياته في الآفاق؛ كالآيات التي في السماء وفي الأرض، وما يحدثه الله تعالى من الحوادث العظيمة الدالّة للمستبصر للحقّ، (وفي أنفسهم)؛ مما اشتملت عليه أبدانهم من بديع آيات الله، وعجائب صنعته، وباهر قدرته. (أو لم يكف بربك أنّه على كلّ شيء شهيد)، أو لم يكفهم أنّ القرآن حقّ ومن جاء به صادق[1].

فالرؤية هنا رؤية قلبيّة؛ أي عمليّة إدراكيّة، والآيات لُغَةً هي العلامات الدالّة الواضحة؛ أي هي حقيقة الأشياء، والأشياء هنا هي "الآفاق والأنفس"، فعلامات الآفاق والأنفس آياتها وحقائقها؛ وهي المعلومات المأخوذة منها، و"التبيّن" هو حصول العلم بالنفس؛ بوصول العلم إلى محلّه القلب، وبلغ العلم هنا درجة اليقين "الحقّ"؛ وهو أعلى من الحقيقة؛ لكونه دوماً الخير والصلاح والصدق. فمصدر الحق أو مصدر بيانه هو آيات الآفاق والأنفس (الكون)؛ أي العلم النابع من الكون، فالكون مصدر للمعرفة والعلم الذي يحاجج الله تعالى به عباده. وتتّصل الحواس بجهة واحدة؛ وهي الكون، وتنقل ما تتلقاه إلى العقل ليتبيّن ويستوعب فيميّز الحقّ من الباطل، و"الآيات" هنا هي العلامات الأوضح في الدَّلالة؛ فهي المعلوم الخالي من اللبس والإشكال.

فالكون بذلك مصدر للعلم والمعرفة؛ كيما يؤمن الناس بالله وأنبيائه وكتبه ويلتزموا. ودرجة هؤلاء في الإيمان أدنى من الذين زادوا مصدراً آخر؛ هو (الوحي) كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾؛ أي أو لم يكفهم القرآن دليلاً على وحدانيّة الله وصدق نبيه. والوحي هنا مصدر لا طاقة للإنسان للوصول إليه بالحواس أو العقل، أي يكون تحصيله فوق قدرة الإنسان، فكان لا بدّ من واسطة تبلّغه بالوحي وهم الأنبياء.

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص719.

فالإنسان العاقل كي يؤمن بالله تعالى؛ عُرض على عقله آيات متلوّة وآيات كونيّة، فكانا قسمين:

الأول: آمن بما فهمه من الوحي؛ حال ورود الخطاب الإلهيّ بما يطابق فطرته، وتدبر آياته؛ فتبيّن له الحقّ بما فيها من حجج عقليّة، واعتبر بما نبّه عليه من موجودات في عالم الشهادة؛ ليقيسها على عالم الغيب ثمّ عمم الأحكام، فقوّة عقله جعلته يفهم الدليل، وأوجه الاستدلال، ويصل بما ظهر إلى فهم ما خفي، ويفقه دقائق الكلام، فحصل عنده إعجاز فكري؛ أي أن المعجزة خاطبت قدرته العقليّة.

الثاني: احتاج زيادة على الحجج العقليّة؛ إلى أمثلة ماديّة معاينة مشاهدة، ومعجزات محسوسة؛ لأنّ عقله لا يقدر على القياس والتعميم واستيعاب الخطاب والاعتبار، فكان لا بدّ أن يعاين الأدلّة ليقتنع بصدق الخطاب أولاً، ثمّ يؤمن، ثمّ يتبع ويلتزم.

ومثلهما كمن يعرض عليهما عمليّة حسابيّة، فيتصوّر الأول الأعداد ويجري العلميّة ذهنياً، أمّا الثاني فيعطى قطعاً مجسّمة ليتصوّر الأعداد؛ كأن يعطى خمس قطع؛ ثمّ سبع قطع، ويطلب منه العدّ فيجمعها بضمّها معاً، ثمّ يعدّها ليستوعب أنّ مجموعها اثنتا عشرة قطعة. وهذا ما يُفعل مع الأطفال أوّل تعليمهم الحساب، ثمّ تنمو قدراتهم فيصبح تصوّر العدد ذهنياً من غير الحاجة إلى مثاله الماديّ. بل حتى عقول الناس فإنّها تتفاوت في فهم الحجّة، فهناك من يعي وجه الاستدلال من مجرد ذكر الدليل، ومنهم من يحتاج إلى ضرب مثال واقعيّ فعلاً؛ ليعي الدليل فضلاً عن وجه الاستدلال.

فالوحي خطاب إلهيّ لقوانين العقل وبدهيّاته المفطورة عليها، ولا تصادمه علومه النظريّة. فإن عجز عن فهم حجيّة الوحي، أحيل إلى مرحلة ما قبل البدهيّ وهي الإحساس. والثابت أنّ العلم النظريّ أشرف من البدهيّ، لكون البدهيّ مشترك بين العقول ولا فضل لأحد عن الآخر فيه، بينما تبرز القدرات العقليّة في النظريّ مثل حدة الذكاء وقوّة الحافظة ودقّة الفهم، فكان خطاب الوحي للعلم النظريّ أرفع من خطاب الكون للعلم الضروريّ، فيكون المؤمن

بالوحي بداية أعلى درجة (في قوّة العقل) من المؤمن بالمعجزات الكونيّة أولاً.

ويمثّل الكونُ والوحيُ مصدرين أصليّين للمعرفة، ثمّ يليهما مصادر تابعة هي ناتجة عنهما، مثل (التراكم المعرفيّ)؛ إمّا الداخليّ بالذاكرة، أو الخارجيّ (العلوم المدوّنة والأخبار المتناقلة). فيكون الأول بالتذكّر، والثاني بالتلقين إمّا بالقراءة أو السماع، وأصلهما المصدر الأصليّ.

ويكون الإلهام والتحديث والرؤيا وحتى الحدس من الخطاب الإلهيّ، حيث إنّها خارجة عن طاقة الاستقبال؛ أي وسائل تلقي معرفة لا تصل إليها، وكذا الوسوسة، وكلها تدخل في المعنى اللغويّ للوحي، فهو يشمل الإلهيّ والملائكيّ والشيطانيّ والنفسيّ الذي لا يدري الإنسان مصدره، ولا يثبت عنده بمقدّماته؛ إنّما يجده في نفسه فقط.

وتكثر الإشارة إلى هذا التصنيف الثنائي في إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكتابات مدرسة "إسلامية المعرفة" من خلال ما يطلقون عليه منهج "الجمع بين القراءتين": قراءة الوحي وقراءة الكون[1]. لكن بعض الكتابات المبكرة لهذه المدرسة كانت أقل دقة في استخدام المفاهيم، جرياً على ما كان يذكر في المصنفات التراثية عن مسألة العقل والنقل، أو الوحي والعقل، ومحاولات إعطاء أحدهما المرجعية على الآخر، فجاء التأكيد على "تكامل الوحي والعقل" بوصفهما "ضروريان ومتكاملان" و"مقصودان متكاملان في حياة الإنسان وفي سعيه لبلوغ حاجاته وتحقيق غايات وجوده وحمل مسؤولياته في هذه الحياة"[2].

رد بعض الباحثين التصنيف الثنائي للمصادر؛ لأنّه لا يعطي مكانة للقضايا الرياضيّة التي لا تدخل في نطاق قضايا الوحي والموجودات في الخارج، وكذلك قضايا الجمال والأخلاق والقانون[3]، ففيه نظر وذلك من أوجه:

---

(1) العلوانيّ، **الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون**، مرجع سابق، ص54.

(2) المعهد العالي للفكر الإسلاميّ. **إسلاميّة المعرفة**، فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلاميّ، ط1، 1987م، ص110.

(3) عبد الله، **الإسلام والعلم التجريبيّ**، مرجع سابق، ص42-45.

- بعض هذه القضايا من مصادر تابعة؛ وهي التي ترِد عنها البدهيّات وقوانين العقل، فيستوعبها التقسيم الثنائي في مصادره التابعة.
- أمّا استدلالهم بأنّ الرياضيّات والأخلاق والقانون لا تدخل في كلا المصدرين؛ ففيه خطأ بالغ. فالرياضيات مبنية على البدهيّات والقوانين الأوليّة، وهذه البدهيّات لا تقوم من غير اتصال بالكون كما بيّنا في تفسير آية [النحل/ 78]، فخلق الإنسان خالياً منها، ونُقل إليه من خلال اتصاله بالكون عبر الحواس ماهيّة الواحد وباقي الأعداد، ونقل إليه العلاقة بينها، كأن نقل بأن "1" و"1" يشكّلان "2"، فيجزم أنّ "1" نصف "2"، و"2" ضعف "1"، وبهذا تتشكّل المعارف التي تصبح بدهيّات بتكرارها، ثمّ قوانين بعد التنظير لها، لأنّها ثابتة لا تتغير، بعدها تنشأ منها معارف وقوانين منطقيّة رياضيّة أخرى. لكن لو لم يتّصل الطفل بالكون أولاً لفقد الحواس، هل كان يتشكّل في ذهنه القوانين والمبادئ الأوليّة؟ هل كان يعرف أنّ الواحد مع مثله يساوي اثنين؟ بالطبع لا، وهذا مجمع عليه.

وكذا الأخلاق؛ إذ يرد التساول: من أين تعلّمنا أنّ هذا الفعل (عيب) ومخالف للأدب أليس من الاحتكاك بالناس، وبداية من الوالدين؟ وهذا هو العالم الخارجي"الأنفس" ونعدّه جزءاً من الكون. وكذلك هنالك خُلُق لا يكون له مصدره إلا الوحي، فجاء الإسلام وجميع الرسالات الربانيّة لتربية الناس وتصويب أفعالهم وتعليمهم الأخلاق الحسنة، وبعض الأخلاق والقيم هي فطر في الأنفس، ويسمّى العقل عقلاً؛ لأنّه غريزة تمنع عن القبيح من الأفعال وتلزم بالحسن، وهذا عالم الأنفس (جزء من الكون). والجمال من الطبائع وهي صفات للأنفس، ومن الأخلاق ما يكون محبوباً عند قوم ومذموماً عند آخرين، وفصل الخطاب في معيار ذلك هو الوحي.

فتحصّل عندنا؛ ما جعل خارج المصدرين هو منهما أصالة، ويمكن دمج المصادر التابعة ضمن عالم الأنفس، غير أنّ الفصل يكون أجود في بيان الوسائل والطرائق والمصادر؛ إذ إنّ الأمر بالنظر إلى الأنفس هو من جهة دلالتها المعرفيّة والعلميّة بكونها مصدراً؛ أي موضوعاً للدراسة والتأمّل. وفي

المصادر التابعة حصيلة معرفيّة متراكمة من المصادر الأصليّة، لكن لا وجود لها بالمصدرين الأساسين بصورتها بالمصدر التابع، فمن الأمور الناتجة في الذهن ما لا وجود له بالأنفس ولا بالآفاق، كما لا وجود لها بالوحي، وهنا الأنفس بمفهوم الجسم والروح.

أمّا إذا أخذنا معنى النفس المدركة؛ فالعقل والنفس مشتركان في الدَّلالة على شيء واحد هو اللطيفة المدركة بالإنسان، فيرجع بذلك المصدر العقليّ إلى مصدر الأنفس؛ أي الكون. ويعرف العقل عند كثيرين أنّه: قوّة للنفس تستعدّ بها للعلوم والإدراكات، وأنّه نور روحانيّ تدرك به النفس العلوم الضروريّة والنظريّة، وابتداء وجوده عند اجتنان الولد، ثمّ لا يزال ينمو وإلى أن يكمل عند البلوغ[1]. فالنفس هي التي بها العقل والتمييز، فقيل: العقل والنفس والذهن واحد، إلا أنّ النفس سمّيت نفساً لكونها متصرفة، وذهناً لكونها مستعدّة للإدراك، وعقلاً لكونها مدركة.

فقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ فَٱحۡذَرُوهُۚ﴾؛ فالله هو العالم، والمعلوم هو ما في الأنفس من اعتقادات وإرادات؛ أي من إدراكات، فكانت النفس هي الموضوع الذي أخذ منه العلم؛ أي هي مصدر العلم الذي يعلمه الله تعالى ويحاكم به الناس، وهذا في الآية تحذير بأنّ الله يعلم كما نعلم نحن ما بأنفسنا.

وقوله تعالى في الآية السابقة: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾؛ قد يكون ما يحصل من علوم داخل النفس، وهي القوانين العقليّة والمبادئ الأوليّة الفطريّة، وهي بذلك حجّة على من وقعت في نفسه بعد تراكم المعرفة به، فعلمه بالدليل، وفهمه لوجه الاستدلال؛ آية بيّنة، مبيّنة له أنّ ما جاء من عند الله حقّ، فيكون ذلك حجّة عليه، وقد يكون الجهل عذراً؛ فكان العلم لكي لا يكون للناس حجّة على الله، فالمصدر المعرفيّ الذي سيرى فيه الإنسان آيات الله هو المعارف الكامنة فيه، التي يجد منها إرغاماً على الإقرار بوحدانيّة الله إلا أن يحيد.

---

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص617.

من ذلك يمكن القول إنّ المصادر التابعة عند من اصطلح عليها يمكن ضمهما إلى الأصليّة قطعاً، وتقسيمنا للمصادر إلى أصليّة وتابعة هو مسايرة لكثرة التداول، فيجعل بعضهم المصادر التابعة أصليّة، فيزيد على المصدرين أكثر، لكن ما خلصنا له أنّها قسم من المصدرين لا قسيماً لهما، وذلك بدلالة اللغة واستعمالات العلماء لها وورودها في القرآن بهذا المعنى، فكان المصدران الأصليان الوحي والكون، ثمّ مصادر هي تابعة لهما ضمنياً، وسنفصل ذلك إن شاء الله.

ثانياً: الكون (المخلوقات) مصدر للمعرفة في القرآن الكريم

يمثّل الكون الموضوع الأكثر ذكراً في القرآن، بالإرشاد إليه لتلقي المعرفة، وإعمال العمليّات الإدراكيّة فيه؛ ليستقي منه ما يهتدي به لصالح المعاش وخير المعاد، بميدانين: الشهادة والغيب، وهو حجّة الله تعالى على خلقه، بأن عرض فيه آياته ومعجزاته؛ ليستيقن الذين آمنوا، ويقيم الحجّة على الذين كفروا.

1 - مفهوم الكون مصدراً للمعرفة

الكون هو عالم الشهادة أي: كل أمر نستطيع أن نتوصّل إلى شهوده بالوسائل الحسيّة فينا حسب العادة[1]. أو هو الوجود الماديّ الواقع تحت الإدراك الحسيّ للإنسان، أو الذي يمكن أن يقع تحته، ومن خصائصه أنّه معقول الذات وقابل للوجود الإنسانيّ إذا توفّرت أسباب الشهود[2].

وما لا يمكن الوصول له بالحسّ لا وجود له في الخارج أصلاً، ولا وجود للقضايا الذهنيّة المجردة إلا بالذهن، أمّا تقسيم المدركات إلى قضايا حسيّة؛ وأخرى عقليّة في العالم الخارجيّ فغير صحيح، وما يكون عقلياً خالصاً لا يكون له وجود خارجي؛ "فإنّ المعقول الصرف الذي لا يتصوّر

(1) حبنكة، **العقيدة الإسلامية وأسسها**، مرجع سابق، ص21.
(2) الدسوقيّ، **الإسلام والعلم التجريبيّ**، مرجع سابق، ص42.

وجوده في الحسّ هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجوداً في الخارج عن العقل"[1].

فالأمور التي لا نصل إليها بالحسّ من عالم الجنّ والشياطين والجنّة والنار والملائكة هي أمور محسوسة، لكن لا قدرة للحواس على الوصول إليها الآن لوجود المانع والحاجز[2]. لكنّنا نصل إليها في الآخرة، بل حتى في الدنيا فقد رأى الأنبياء الملائكة مثلاً، والاصطلاح القرآنيّ البديل لمصطلح عالم المعقولات والمحسوسات هو "الغيب والشهادة"، فما غاب عن الحواس في العالم الخارجيّ هو غيبيّ، وما وصلت إليه هو مشهود، وهذا هو الكون بشقيه الآفاق والأنفس.

وتمكّننا الحواس من الشعور والتمييز والفحص، فالإحساس أصل للمعرفة الحاصلة بالعقل، وأصل لمبادئه وبدهيّاته، ودور العقل الاعتبار والقياس والتعميم، فلا بدّ أن يعتمد على المبادئ الحسية، ولا تتعامل الحواس مع عالم الشهادة.

والكون المشهود به قسمان مصطلح عليهما قرآنياً بالآفاق والأنفس؛ إذ هما العالم المشاهد الواقع تحت الإحساس وتصل إليه الحواس ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت/ 53].

والعلاقة بين المجالين بارزة من حيث كثرة جمعهما في القرآن الكريم كما في ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف/ 51]، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ﴾ [الروم/ 8]، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل مع النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، مرجع سابق، ج، ص134.

(2) فلا تصل الحواس إلى عوالم كثيرة محيطة بها، كالجراثيم والإلكترونيات إلا بوسائط، ولم يقل أحد عن تلك العوالم أنها معقولة غير محسوسة، بل هي خارج قدرة الحسّ العاديّة لكن يمكن الوصول إليها بوسائط.

لِّلْعَـٰلِمِينَ﴾ [الروم/ 22]، ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَـٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات/ 20-21]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ﴾ [الأنفال/ 53]، ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَـٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية/ 3-4].

والأمثلة كثيرة، فإذا تتبّعنا النشاط الفكريّ، والعمليّات الإدراكيّة من نظر ورأي وتأمّل واعتبار وتفكّر وتدبّر وتعقّل وتذكّر؛ سنجد أنّ مجال الإدارك؛ أي المصدر الذي تستقى منه الآيات، والعلامات والبيان، والمعارف والمعلومات، هو الكون بصوره الآفاقيّة والنفسيّة.

والعلم في أحد الأقوال في اشتقاقاته أنّه من العلامة؛ وهي أحد معاني "آية"، التي يبيّنها الله تعالى لعباده كي يعقلوا ويتفكّروا ليؤمنوا بأنّه الله لا إله إلا هو. وعند الراغب الآية هي: العلامة الظاهرة، وحقيقتها بكل شيء ظاهر ملازم لشيء يظهر بظهوره، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما؛ علم أنّه أدرك الآخر الذي لم يدركه، إذ كان حكمهما سواء، وذلك في المحسوسات والمعقولات، فمن علم ملازمة العلم للطريق المنتهج، ثمّ وجد العلم؛ عَلِم أنه وجد الطريق وكذا إذا علم شيئاً ممنوعاً؛ علم أنّه لا بدّ من صانع[1].

ووردت الآية في القرآن على معنيين لا ثالث لهما، الآيات المتلوّة وهي كلام الله وقرآنه ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ﴾ [البقرة/ 156]، :تلك آيات الله نتلوها عليك بالحقّ﴾ [البقرة/ 252]. والآيات المخلوقة؛ وهي الكون بما فيه وهي الأكثر وروداً في القرآن ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ ۗ﴾ [البقرة/ 118]. ونلاحظ من استقراء القرآن أنّ الآيات المخلوقة جعلت علامات يستدلّ بها؛ وهي محلّ الإدراك، ومنها يستقى العلم من ذلك:

- ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر/ 77].
- ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل/ 11].

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص41.

- ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [النحل/ 13].
- ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [النحل/ 65].
- ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل/ 67].

فالأمر الذي يتعقّل ويتفكّر ويسمع ويتذكر ويؤمن به هو الآيات؛ التي كان تفصيلها سابق للسياق؛ وكلّها من الكون بقسميه الآفاقيّ والنفسيّ.

فمصدر الإدراك هو المخلوقات الكونيّة، والعلم الحاصل هو آياتها؛ أي العلامات والأدلّة الواضحة الثابتة. فمعنى كون "الكون" آية للمدرك؛ أي "دليلاً" أنّ الآية هي العلامة المرشدة نحو المصدر، فلا بدّ للعلامة من مَعْلَم، ولا يقام الدليل إلا على مستدلّ له، والمَعْلَم مصدر للعلم؛ وهو دائماً السموات والأرض وما فيهما وما بينهما. فيتناول الآفاق فيها ظواهر الكون ومخلوقاته وطاقاته وقوانينه، وتتناول الأنفس فيها الإنسان بمختلف عناصره من إدراكات وإرادات، وطباع وسلوكات، وقدراته وأفعاله، وما يكسب وما يبنى ويعمّر في الكون من حضارات بكافة أوجهها من تجمعات وصناعات وعمران وعلم وفن وثقافة؛ أي كلّ إبداع وكلّ فعل صادر منه، فيشمل هذا التاريخ وما حوى من أخبار وأنباء وقصص، والحاضر وما وعى من أحوال وأفعال.

يقول أحد الباحثين عن هذا: "إنّ القرآن الكريم يرينا الترابط والتفاعل بين الظواهر الطبيعيّة المختلفة، وبينها كلّها وبين الإنسان، فالسحاب يؤدّي إلى المطر، والمطر ينبت الزرع والشجر، وهذا يغذّي الحيوان والإنسان، والإنسان يسخّر الكثير من المخلوقات، فعليه أن يرى علاقة ذلك بخالق الكون ومسيره"[1].

فلمّا كانت السنن الإلهية هي فعل الله تعالى في الكون والإنسان والحياة، فإنّ القرآن تناولها بإفاضة بالغة، فتحدّث تارّة عن إبداع الخلق،

(1) الجماليّ، محمّد فاضل. **تربية الإنسان الجديد**، تونس: الدار العربيّة للكتاب، ط2، 1981م، ص119-120.

وأخرى عن انتظامه، وثالثة عن جماله واتساقه، ورابعة عن عظم الأثر فيه، كما تحدّث عن الحياة والموت وحكمة الله في ذلك، وتحدّث عن سنّته في خلق الإنسان ومعاشه، وأشواقه ونزعاته، وأحاسيسه، واستقامته وضلاله؛ وغير ذلك كثير من مظاهر سنن الله في الكون والإنسان والحياة[1].

فقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت/ 53]، ﴿سَأُوْرِيكُمْ ءَايَٰتِى فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ [الأنبياء/ 37]؛ هي الآيات المعجزة التي تطالعنا في صفحة الكون والحياة، والله وعد بأنّه سيبيّن لنا آيات وهي مستقبليّة بالنسبة إلى كلّ من لم يرها بعد، وهي على نوعين أولها أسرار الآفاق أو العلوم الكونيّة الطبيعيّة، وثانيها أسرار الإنسان روحاً وجسداً، فالحقّ المبيّن بالآيات الآفاقيّة والنفسيّة هو صدق القرآن وما حوى[2].

وفي تأمّل أسماء السور آية لافتة منبّهة على نظام معرفيّ خاصّ، يجعل الكون وما فيه من آيات مخلوقة مداراً رئيساً لما يليق بالبحث من المسلم خاصّة والناس عامّة، فيُعمل الناس الفكر فيه. وعمليّة التفكُّر حركية حيث تقتضي التنقل بين المصدر والقوّة المدركة؛ لاستنباط العلم، وذاك شرط قيام العمران والتمكين في الأرض، فأسماؤها تدلّ على أصناف أربعة في النظام المعرفيّ في القرآن:[3]

أ - الظواهر الإنسانيّة النفسيّة والاجتماعيّة: هناك أكثر من ست وثلاثين سورة تدلّ أسماؤها على هذا؛ مثل: النساء، الأنفال، التوبة، الحج، الأحزاب، الشورى، المجادلة، الطلاق، التكاثر، المطففين.

ب - الظواهر الكونية الآفاقية: هناك أكثر من ثلاث وعشرين سورة: الرعد،

---

(1) الخطيب، شريف الشيخ صالح أحمد. **السنن الإلهية في الحياة الإنسانية؛ وأثر الإيمان بها في العقيدة والسلوك**، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2004م، ص29.

(2) السعديّ، داود سلمان. **أسرار الكون في القرآن**،. بيروت: دار الحرف العربيّ، ط2، 1999م، ص11.

(3) الرشدان، **حول النظام المعرفيّ**، مرجع سابق، ص31.

النور، الدخان، النجم، القمر، التكوير، الشمس، البروج، الزلزلة.

ت - الأقوام والأمم: هناك أكثر من أربع عشرة سورة: يونس، هود، يوسف، نوح، إبراهيم، سبأ، الروم، قريش، ثمّود، إسرائيل(الإسراء).

ث - البهائم والحشرات والنبات: البقرة، الأنعام، النحل، والنمل، والتين، حوالي ست سور.

وهذان يضمان لما قبلها فالأقوام والأمم مع الظواهر الإنسانيّة والاجتماعيّة، وهي عالم الأنفس وما فيه، والظواهر الكونيّة والبهائم والحشرات والنبات إلى عالم الآفاق.

وتبني موضوعات السور نفسها نظاماً معرفيّاً، كما في السور المكيّة وهي ست وثمانون سورة نسبتها في سور القرآن "85,4%"، مثال بواحد سورة الروم؛ من بين موضوعاتها:

أ - الصراع بين القوى العظمى، وتداول الغلبة.

ب - ترابط العلم بالإيمان والعمل.

ت - ضرورة السير والنظر للتعلم من السنن الإلهيّة؛ في قيام الحضارات وزوالها.

ث - علوم الآفاق والأنفس التي تحتاج إلى أدوات التعلّم ووسائل لتفهم.

ج - ضرب الأمثال للتعلّم منها؛ واكتساب المعرفة التي تقود إلى الإيمان.

يقول سيّد قطب في تفسيره لها: نزلت الآيات الأولى من هذه السورة تبشّر بغلبة أهل الكتاب من الروم في بضع سنين، غلبة يفرح لها المؤمنون الذين يودّون انتصار ملّة الإيمان من كلّ دين، ولكنّ القرآن لم يقف بالمسلمين وخصومهم عند هذا الوعد، ولا في حدود ذلك الحادث الموقوت، بل يصلهم بالكون كلّه، ويصل بين ماضي البشريّة وحاضرها ومستقبلها، ثمّ يطوف بهم في مشاهد الكون وفي أغوار النفس، في أحوال البشر وفي عجائب الفطر؛ فإذا هم في ذلك المحيط الهائل الضخم؛ يطّلعون على آفاق من المعرفة ترفع حياتهم وتطلّعاتها وتوسّع آمادها وأهدافها، وتخرجهم من تلك العزلة الضيّقة،

عزلة المكان والزمان والحادث؛ إلى فسحة الكون كلّه ماضيه وحاضره ومستقبله؛ وإلى نواميس الكون وسننه وروابطه[1].

2 - الآفاق

الآفاق آحاده أفق، وهو الناحية من نواحي الأرض، وكذلك آفاق السماء نواحيها وأطرافها[2]. وفي تفسيرها قولان: الأول: أنّ المراد الآيات الفلكيّة والكوكبيّة، وآيات الليل والنهار، وآيات الأضواء والإظلال والظلمات، وعالم العناصر الأربعة، والمواليد الثلاثة، وقد أكثر الله منها في القرآن، والله يطلعهم على تلك العجائب زماناً بعد زمان.

والقول الثاني: إنّها الفتوحات[3]. وفي فتح القدير: قال ابن زيد "في الآفاق" آيات السماء... وقال قتادة والضحاك: "وقائع الله في الأمم... وقال عطاء: "في الآفاق" يعني أقطار السموات والأرض، من الشمس والقمر والنجوم، والليل والنهار، والرياح والأمطار، والرعد والبرق والصواعق، والنبات والأشجار، والجبال والبحار وغير ذلك[4].

وقال ابن عباس "في الآفاق" منازل الأمم الخالية، وقال قتادة: وقائع الله في الأمم الخالية[5].

إذا تتبّعنا الأقوال يمكن جمعها في المعنى اللغويّ، فالآفاق هي الكون بما فيه من حوادث وما يحوي من مخلوقات سماويّة وأرضيّة، وأحداث تاريخيّة، وكانت الآية بصيغة المستقبل "سيريكم"؛ أي إنّها ستتداول واحدة بعد أخرى ومنزلة تتلو أختها، وقوله "في"؛ دلالة على أنّ الإطلاع لا يكون على الآفاق، بل ما فيها؛ أي ما تحوي من عجائب، فليس المراد السياحة

---

(1) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج31، ص21-22.
(2) الدمشقيّ، **اللباب في علوم الكتاب**، مرجع سابق، ج18، ص101.
(3) الرازيّ، **التفسير الكبير**؛ **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج14، ص140.
(4) الشوكانيّ، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، مرجع سابق، ج3، ص523.
(5) القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج15، ص374-575.

البصريّة بل القلبيّة، وذلك لإقامة الحجّة، لا لحصول المتعة؛ لأنّ الغاية إثبات صحة الكتاب والرسول وصدقهما.

ولم تكن الآية بهذا السياق: سيريكم الآفاق، بل "آياته في الآفاق"، وإحدى الدلالات العلميّة هي الآيات، و"الآية" العلامة التي يكون الدليل فيها مستلزماً للمدلول، ويوجب العلم بالدليل العلم بعين المدلول، كما في ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء/ 12]؛ يقول ابن تيميّة: المخلوقات كلّها آيات للخالق، والفرق بين الآية والقياس؛ أنّ الآية تدلّ على عين المطلوب، الذي هو آية وعلامة عليه، فكلّ مخلوق هو دليل وآية عن الخالق نفسه، كما بسطنا في مواضع. ثمّ تعرّف الفطر الخالق من غير هذه الآيات؛ فإنّها فد فطرت على ذلك، ولو لم تكن تعرفه من غير الآيات؛ لم تعلم أنّ هذه آية له، فإنّ كونها آية له ودلالة عليه؛ مثل كون الاسم يدلّ على المسمّى، فلا بدّ أن يكون قد تصوّر المسمّى قبل ذلك وعرف أنّ هذا اسم له، فكذلك كون هذا دليلاً على هذا؛ يقتضي تصوّر المدلول عليه وتصوّر أنّ ذلك الدليل مستلزم له[1]. فالدليل يكون دالاً على المدلول؛ إذا تصوّر المستدل وجود المدلول عليه، أمّا إذا لم يسبق له تصوّره؛ فإنّه لا يعلم كون هذا الدليل مستلزماً للمدلول المعين.

والنظر في آيات الله والاستدلال بها على وجوده هو الذي جاء به القرآن وبيّنه الرسول عليه السلام، فالله تعالى في كتابه يستدلّ كثيراً بخلقه السموات والأرض، وبما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان وحركة الكواكب واختلاف الليل والنهار بوصفها آية عليه، وكلّ شيء له فيه آية تدلّ على أنّه واحد.

والدليل على كون المخلوقات دالّة عليه هو افتقارها إليه، لأنّ "إثبات الموجود الواجب الغنيّ الخالق، وإثبات الموجود الممكن المحدث الفقير المخلوق؛ هو من أظهر المعارف وأبين العلوم، وأمّا ثبوت الموجود المفتقر

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج4، ص250-251.

المحدث الفقير؛ فيما نشاهده من كَونِ بعض الموجودات يوجد بعد عدمه، ويُعدم بعد وجوده؛ من الحيوانات والنباتات والمعدن، مابين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، ما نشاهده من حركات الكواكب وحدوث الليل والنهار، فهذا كلّه فيه من حدوث موجود بعد عدمه، ومعدوم بعد وجوده؛ ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم"[1].

فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقليّة صحيحة وشرعية دلّ القرآن عليها، وهدى الناس إليها وبينها وأرشد إليها، فإنّ نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن، ومولوداً من نطفة، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول؛ بل يعلمه الناس، سواء أخبر به أم لم يخبر، والآيات نوعان في دلالة الأنفس ودلالة الآفاق[2].

وحين يطالبنا القرآن بالسير في الأرض لننظر في آيات الله المودعة في الآفاق؛ فذاك لا يعني أنّه يطالبنا بجعل مكان هذه الآيات في القرآن ذاته، وإنّما مصدر الأمر بهذه الآيات هو القرآن، أمّا مكان طلبها وميدانها فالكون[3].

فالآيات علامات يحصل منها بيان في القلب؛ أي هي حقائق الأشياء، وحصول البيان في النفس المدركة (العقل)؛ هو حصولٌ للعلم، فالآية دليل على مدلول هو الكون، والمدلول هو مصدر الدليل، فهو مصدر حصول البيان في العقل؛ أي حصول العلم، وهو هنا الإنسان "كتاب مملوء بالمعارف، وما عليه إلا أن يفتح صفحاته، ويتأمل بما منحه الله إياه من عقل وأودعه في هذه الصفحات"[4].

إذا قمنا بعمليّة استقرائيّة نحصل على نتائج كالآتي:

---

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل مع النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، مرجع سابق، ج3، ص265.

(2) عقيليّ، **تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص323.

(3) سعيد، **حتى يغيروا ما بأنفسهم**، مرجع سابق، ص17.

(4) الغزاليّ، أبو حامد محمد بن محمد. **مجموع رسائل الإمام الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين**، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د. ت.)، ص147.

أ - ورد لفظ الأرض في القرآن أربعمائة وإحدى وستين مرة، والسموات والسماء ثلاثمائة وعشر مرات؛ غالبها أمر بالنظر في "الكيف"، والاعتبار بما فيهما وما بينهما، أو تذكير بما فيهما، أو خبر وحكاية عمّا وقع فيهما.

ب - إذا تتبّعنا أحوال الأمم والأقوام والتاريخ في القرآن، وجدنا ثلث القرآن قصصاً؛ أي تاريخ قيام حضارات وسقوطها وحال أقوام وأناس وأفراد وجماعات.

ت - إذا تتبّعنا مفردات العمليّات العقليّة (تعقّل، تفكّر، نظر، اعتبار، رؤية، بصيرة، سماع) وجدنا غالبها، إن لم يكن كلّها، تدور نشاطها حول الكون والآفاق غالباً.

ث - خصائص الآيات الثبات، لأنّ الإحالة إليها لا تكون ذات قيمة إن لم تكن سنة وقانوناً، ولها ارتباط بالسببيّة؛ وإلا كانت عبثاً لا نظام فيه، "فالثبات في السنن الإلهيّة أمر ملاحظ يدلّ عليه التاريخ ويشهد له الواقع... والثبات هو أساس النظام المشاهد في الكون، وهو أساس استفادة الإنسان من الأرض وتسخيرها لخدمته"[1].

ج - في القرآن ثلاث مجموعات من المخلوقات[2]: الموجودات في السماء، والموجودات في الأرض، والموجودات بين السماء والأرض.

ح - المتأمّل في آيات الآفاق في القرآن؛ يرى فيها الختم ببيان الحكمة من الخلق، والتنبيه لتلك المخلوقات، وتارّة أخرى لا تذكر الحكمة من ذلك، وذاك لأمور منها: التشويق لمتابعة القراءة، ومنها قياس الحكم على غيره، ومنها إثارة الذهن لاكتشاف الحكمة والربط بين الأحداث

---

(1) الخطيب، **السنن الإلهيّة في الحياة الإنسانيّة؛ وأثر الإيمان بها في العقيدة والسلوك**، مرجع سابق، ص85.

(2) خضر، عبد العليم عبد الرحمن. **هندسة النظام الكونيّ في القرآن**، جدّة: دار تهامة، ط1، 1983م، ص48.

ومسبّباتها، ومنها للابتلاء والاختبار في قوّة التمييز واليقين والإيمان، فمن ينيب يكون أكثر إبصاراً للعلل والحكم.

خ - ذكر آيات الآفاق والإرشاد إليها وسيلة؛ لغاية بيان الحقيقة القرآنية وإجلاء الحقّ، "ويندرج هذا في إطار الأهداف العامة لنظريّة المعرفة في القرآن ومضامينها التربويّة"[1].

ولأن الآيات القرآنيّة في الآفاق كثيرة؛ نضرب مثالاً واحد من سورة اسمها يدلّ على الآفاق وهي "الرعد" ﴿الٓمٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِۗ وَٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾؛ أثبت الله تعالى صدق نبيه، وصدق كتابه، وشهد على ذلك بنفسه، ثمّ ختم ذلك بأنّ أكثر الناس لا يؤمنون بهذا الصدق، فكان ما يأتي دليلاً على صحة هذه الشهادة؛ قال تعالى مستدلاً: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلّٞ يَجۡرِي لِأَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمۡ تُوقِنُونَ﴾؛ قال الرازيّ: اعلم أنّه تعالى استدلّ بأحوال السماوات، وبأحوال الشمس والقمر، وبأحوال الأرض وبأحوال النبات. أمّا الاستدلال بأحوال السماوات بغير عمد ترونها، فالمعنى: أنّ هذه الأجسام العظيمة بقيت واقفة في الجو العالي، ويستحيل أن يكون بقاؤها هناك لأعيانها ولذواتها؛ لوجهين:

الأول: أنّ الأجسام متساوية في تمام الماهية، ولو وجب حصول جسم في حيز معين لوجب حصول الكلّ في ذلك الحيز.

والثاني: أنّ الخلاء لا نهاية له، والأحياز المعترضة في ذلك الخلاء الصرف غير متناهية، وهي بأسرها متشابهة.

فثبت أنّ حصول الأجرام الفلكية في أحيازها وجهاتها ليس أمراً واجباً؛ بل لا بدّ من مخصص ومرجع، ولا يجوز أن يقال إنّها بقيت بسلسلة فوقها ولا عمد تحتها، وإلا عاد الكلام في ذلك للحافظ؛ ولزم المرور إلى ما لا نهاية له؛ وهو محال. فثبت أن يقال: الأجرام الفلكيّة في أحيازها؛ لأجل أنّ

(1) الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص161.

مدبّر العالم تعالى وتقدّس أوقفها هناك. فهذا برهان قاهر على وجود الإله القاهر القادر.

ثمّ قال تعالى: ﴿يُفَصِّلُ ٱلْآيَـٰتِ﴾، وفيه قولان:

الأول: أنّه تعالى بين الآيات الدالّة على إلهيته وعلمه وحكمته. والثاني: أنّ الدلائل الدالة على وجود الصانع قسمان: أحدهما: الموجودات الباقية الدائمة كالأفلاك والشمس والقمر والكواكب... والثاني: الموجودات الحادثة الصغيرة، وهي الموت بعد الحياة، والفقر بعد الغنى، والهرم بعد الصحة، وكون الأحمق في أهنأ العيش؛ والعاقل الذكي في أشدّ الأحوال... فيفّصل الآيات إشارة إلى أنّه يحدث بعضها عقيب بعض على سبيل التمييز والتفضيل[1].

قال بعدها في ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ "واعلم أنّه تعالى في أكثر الأمر حيث يذكر الدلائل الموجودة في العالم السفليّ؛ يذكر عقبها (الآية) أو ما يقاربها منه بحسب المعنى..[2]، واعلم أنّه تعالى لما قرّر الدلائل السماويّة أردفها بتقرير الدلائل الأرضيّة"[3].

وفي الآيات نكتة لطيفة؛ وهي أنّ الله تعالى أنزل كتبه وأرسل رسله؛ كيما يعلم الناس الحقّ ويتّبعوه بالطاعة؛ أي إنَّ مصدر اليقين للناس إذا آمنوا بأنّ الله هو المنفرد بالألوهية هو الوحي؛ كي يعرفوا الحقّ ويتّبعوه ويعلموا الأوامر والنواهي. ولكي يَثْبُت للناس أنّ الوحي (مصدر) للعلم والمعرفة الحقة واليقين؛ استدل عليهم بما يُثبت صحة التوحيد والمعاد؛ وصِدق ما أُنزل بالدلائل (السماويّة والأرضيّة)، فإذا أيقنوا بدلالتها على أنّ الوحي (مصدر) للعلم ولليقين آمنوا. ولا يوقنون إلا إذا كان المستَدل به (السماوات والأرض) يقيناً، و(مصدراً) للعلم، أي أنّ (مصدر) اليقين الذي أرشد الله إلى الاستدلال منه هو (الكون)، فيستدلّ به لغاية كونه يقيناً محضاً لا يقدر أحد

(1) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج14، ص8-9.
(2) المرجع السابق، ج14، ص11.
(3) المرجع السابق، ج14، ص8.

إنكاره، ويستدلّ باليقين على مُستَدل له أنه يقين وهو (الوحي)، فحصل عندنا مصدران الأول "الكون"؛ وهو دليل على يقينية المصدر الثاني "الوحي"، والاستدلال تم بواسطة قوى الإدراك من "تفكّر وتعقّل وتدبّر"، وقوى "الإحساس"، لأنّ العقل لا يعي من الكون بداية إلا ما تنقله الحواس.

فالكون مصدر لعلاقتنا بربوبيّة الله، والوحي مصدر علاقتنا بألوهيّته، أي أنّنا نستدلّ بالكون على وجود الخالق القادر الربّ، ونستدلّ بالوحي على كيفيّة وصحة عبادتنا له، فالكون مصدر علم لتوحيد أفعال الربّ، والوحي مصدر علم لتوحيد أفعالنا نحو الإله.

والعلم الحاصل من ميدان الآفاق، هو معلومات ومعارف متناقلة؛ عبر الألسن أو الكتب أو الصور اصطلح عليها بالأخبار، ولا تدرك إلا بالسمع والبصر. فاتصال الإنسان بالآفاق لا يكون إلا بالحواس، وهي الناقلة لما في العالم الخارجيّ إلى العقل؛ العالم الداخليّ لكل فرد، وما تنقله الحواس أمران: إحساس وإخبار. فالإحساس هو المعلومات التي يباشرها كل فرد بنفسه نحو الأشياء؛ لإدراك ماهيتها أو حقائقها أو صورها، بعدها تخزّن هذه داخل الحافظة؛ بعد أن تشكّل في الذهن بعض القوانين والمبادئ والبدهيّات الضروريّة والمسلمات.

وهذه كلّها ستصبح معايير لكل ما سيرد على الذهن، وهذه العمليّة حاصلة في كل عقل، مع تفاوت في درجة الاستقبال والتلقي والإنتاج والتخزين والاستحضار، ثمّ يصبح عند العقل مصدران ثانويان بعد ذلك؛ هما:

أ - داخليّ: ويتمثّل في التراكم المعرفيّ بالحافظة؛ من خبرات ومبادئ وبدهيّات ومعلومات ومحفوظات، يسترجعها بواسطة الذاكرة؛ كيما ينتج أفكاراً أخرى، أو يبادر إلى الفعل، أو يقارب ويميّز ويمحص.

ب - خارجيّ: ويتمثّل في التراكم المعرفيّ بعقول الآخرين، وذاك التراكم سيأخذه منهم مباشرة بالتلقين، أو بما كتبوه؛ والكتاب هنا تعبير عمّا في

العقل من معرفة، فالكتب وجميع المحفوظات الإلكترونيّة للمعلومات هي "تراكم معرفيّ" خارج العقل؛ ناتج من العقل.

هذا التراكم المعرفيّ الخارجيّ يصطلح عليه (بالخبر)؛ وهو ما يخرج من عقول الناس؛ ويعرض من معلومات ومعارف بصور مختلفة، كلاماً أو كتابةً أو صوراً.

فالحاصل أنّ المعارف تصل إلى العقل من:

أ - الحسّ (القوّة) بداية؛ عند كل إنسان وقت ولادته أو بداية العمليّة معرفيّة، ليدرك ما نقل.

ب - العقل (القوّة)؛ أي الحافظة والذاكرة، بالتذكر واسترجاع ما فيه من معارف.

ت - الخبر؛ وهو ما تنتجه العقول من معلومات، ولا ينتقل إلى العقل إلا بالحسّ.

فالنتيجة أن الطرق طريقان لا ثلاثاً، والمصادر مصدر واحد من عالم الشهادة أصليّ، ومصدر تابع، وهو نوعان: داخليّ (عقل كل فرد)، وخارجيّ (عقول كل الأفراد)، والنوعان تراكم معرفيّ عن المصدر الأصليّ (الكون).

قال ابن تيميّة نقلاً لمذهب الإمام أحمد بن حنبل: "طرق العلم ثلاثة؛ الحسّ والعقل والمركب بينهما كالخبر، فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين، كالخبر المتواتر، وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين"[1]، "والحسّ هو أحد الطرق الثلاثة لتحصيل المعرفة الإنسانيّة؛ بل هو أصل المعرفة العقليّة والخبريّة، فخاصّية العقل الاعتبار والقياس والتعميم، فلا بدّ أن يعتمد على المبادئ الحسيّة، وكذا الخبر لا بدّ أن يكون في أصله إخباراً عن قضايا حسيّة، وما لا

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل مع النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، مرجع سابق، ج1، ص178.

يمكن معرفته بالحسّ فلا وجود له بالخارج... فالمعقول الصرف الذي لا وجود له إلا بالعقل لا يكون في الخارج"[1].

3 - الأنفس

بعد الآفاق ذكر القرآن الأنفس؛ وهي جزء من الكون بكونها مصدراً للمعرفة، فعالم الأنفس يمثل الشق الآخر من عالم الشهادة؛ بوصفه يتناول الإنسان روحاً وجسداً، وفي معنى الأنفس أقوال هي:

أ - أنّها حوادث الأرض، والفتوحات[2]، وهذه تمثّل أفعال الأنفس وسلوكاتها.

ب - أنّها الدلائل المأخوذة من كيفيّة الأجنة في ظلمات الأرحام، وحدوث الأعضاء العجيبة، والتركيبات الغريبة[3]، وهذه تمثّل الخلقة؛ أي الجسم.

وكلاهما يصحّ؛ لأنّ النفس لا تكون إلا بجسد وروح، بل لا تطلق النفس - لغةً- إلا إذا خالطت الروح الجسد، وإن انفصلت سمّيت روحاً. وجُعِلت النفس هنا مصدراً للعلم، وهي المتلقي له. فالله تعالى قال: ﴿فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾؛ أي إنّ آياته وأدلّته على صدق القرآن، وأنّه مصدر هداية؛ ستكون موجودة في الأنفس، والأنفس هي نفسها دليل ومصدر هداية، قال عنها: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ﴾؛ فالبيان سيحصل في الأنفس، فيحتمل - والله أعلم- أن يكون حصول البيان في النفوس- أي حصول العلم- هو نفسه من آيات الله تعالى في الأنفس، بل هو أعظم؛ لوجهين:

أ - أنّ وقوع العلم في النفس آية وحجة على من علم، فوَعْد الله بالبيان أجلى؛ بحصول "ملكة العلم" داخل النفس، لأنّ الجاهل وغير العاقل

---

(1) المرجع السابق، ج5، ص134.

(2) الشوكانيّ، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، مرجع سابق، ج4، ص523.

(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ص149.

لا حجّة عليه، بل لا قيمة لكون الآفاق والأنفس آية ودليلاً؛ إن لم يحصل الاستدلال في النفس ووقوع الحجّة وفهم الدليل.

ب - أنّ في قوله تعالى ﴿فِي ٱلْآفَاقِ﴾ أي ما تحوي؛ ومما تحويه آثار البشر وعمرانهم وهم بذواتهم، فتصبح الأنفس (البشر) من الآفاق كائنات حيّة نامية؛ وأفعالاً مبدعة للخير ومبتدعة للشر، وقال الله تعالى: «في الأنفس» بعد كقسيم للآفاق لا قسم -والله أعلم-، وإضافة "في" الدالّة على الاحتواء، أي إنّ الحجّة ستقوم في النفس لا بها، وكونها قامت بها هو جزء من الآفاق. لكون الآفاق علّة وجوديّة لحصول العلم بالأنفس.

والنفس وردت في القرآن على معانٍ:

أ - ذات الله تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة/ 116]، ﴿إِذْ تَمْشِيٓ أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُۥۖ فَرَجَعْنَٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَۚ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَٰكَ مِنَ ٱلْغَمِّ وَفَتَنَّٰكَ فُتُونًاۚ فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِيٓ أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَٰمُوسَىٰ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [طه/ 40-41]، ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَۖ﴾ [الأنعام/ 54]، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥۗ﴾ [آل عمران/ 28] و[آل عمران/ 20].

ب - الروح: وهذا إذا فارقت الجسد ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ٱرْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر/ 27].

ت - ذات الإنسان: المخالطة للجسد ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾ [آل عمران/ 185]، ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف/ 23].

فهي الآمرة الناهية، والفاعلة والمدركة والمحسة، "ولا نستطيع أن نفهم العوارض والانفعالات، والأمراض النفسية، ومسبّباتها وانعكاساتها العضويّة في الجسد، وتأثير الروح والعقل سلباً أو إيجاباً؛ في كل هذه المظاهر النفسيّة العضويّة؛ إلا إذا سلّمنا - حسب الهدي القرآني- أنّ في الإنسان نفساً وعقلاً

وروحاً... وهي تتفاعل تفاعلاً وثيقاً حميمياً مع العقل والنفس"[1]، والعقل جزء من النفس، بل هو من مسمّياتها، غير أنّ الكثير يخلط بالفصل بين الإدراك والإرادة؛ أي الطباع، فيجعل الطباع "نفساً".

وقد وردت النفس في القرآن، ونسب لها كل أفعال الإنسان وطباعه وأحواله وإدراكاته، غير أنّ بحثنا ليس في النفس وما فيها؛ إنّما في كونها مصدراً للعلم، لذا سنقتصر على إيراد الآيات التي أحيل العقل فيه للتأمّل في النفس تصريحاً، وإن كان كل ذكر للنفس فإنّما تذكير وتنبيه لما فيها من آيات وقدرات، من ذلك ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة/ 14].

﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الروم/ 21].

﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [الروم/ 28].

﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات/ 58]، وهنا ذكر الآفاق (الأرض] والأنفس .﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ [الكهف/ 51]، ولا تكون الشهادة إلا عن علم يقينيّ ومعاينة، والمشهود عليه (الآفاق) وهي السماوات والأرض، (والأنفس) أنفس الناس، فمصدرا العلم غائبان عنهم حال الخلق، فلا علم لهم أصلاً.

(أولم يتفكروا في أنفسهم﴾ [الروم/ 8]؛ التفكير لم يرد إلا في الكون وآياته؛ من سموات وأراضين وما فيهما، فكان أحد مصادر التفكُّر التي يجول فيها الإدراك (الأنفس)، والآخر (الآفاق). فأحيل الفكر في القرآن كلّه إلى المخلوقات من آفاق وأنفس، وأحياناً الوحي. ولم يحل إلى غير هذا قط، فكان لزاماً أنّها مصادر الفكر؛ أي هي التي يتفكّر فيها ويفرك مسائلها ليعقلها. كما نبّه إلى النظر إلى خلق الإنسان، وأطوار تطوره، والنعم الممنوحة له، وقواه التي استطاع بها السير والإعمار في الأرض، وذكر أحواله وسلوكاته؛ من إيمان وكفر وجحود وإقرار وجدال، مثل قوله تعالى:

---

(1) الشريف، عدنان. **من علم النفس القرآنيّ**، بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1993م، ص43.

﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم/ 67].

﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ ۚ سَأُوْرِيكُمْ ءَايَٰتِى فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ [الأنبياء/ 37].

﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [يس/ 77].

ويرشد الله العباد دائماً إلى مبدئهم، تذكيراً لهم بأنّ حدوثهم لا بُدَّ له من محدث، وأنّ الإنسان نفسه مصدر للتفكير والتأمّل والنظر؛ وهو محلّ العلم، ولكي يفهم ما حوله والغاية من وجوده عليه أن يفهم نفسه أولاً، فيعرف قدراته الإدراكيّة والإراديّة، وما ينتج منها وعنها، فيكون المراد بالأنفس؛ كلّ ما تعلّق بها من جسد بما فيه من أعضاء وأجهزة وقوى، وروح بما فيها من إدراكات وإرادات. وهذا يناسب ما قال به بعض المحققين" النفس والعقل والذهن شيء واحد، إلا أنّ النفس سمّيت نفساً لكونها متصرفة، وذهناً لكونها مستعدّة للإدارك، وعقلاً لكونها مدركة"[1].

فالنفس هي كون مصغر، عجائبها أغرب لكونها أقرب، ومكمن العجب في أنّها تجهل ذاتها، فكلّما برز علم فيها؛ كان ذاك أشدّ وقعاً عليها وأقوى حجيّة. فالله تعالى بعد أن يطوف بالناس بفكرهم في أقطار السماوات، ورحاب الأرض زماناً ومكاناً، يعود بهم إلى ذواتهم ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم/ 67]، وفي" يس" قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [يس/ 69-70]، ثمّ استدلّ تعالى على مصدريّة القرآن بخلقه الآفاق ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ﴾ [يس/ 71]، إلى ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [يس/ 77]، فبعد أن استدلّ تعالى بما حول الإنسان؛ استدل بالإنسان وما فيه، وهنا رائعة ونكتة في الآية، فكان الاستدلال بالإنسان مادة وجسداً "نطفة"، وما بعدها من أطوار وتشكّل الأعضاء وقواها وطاقاته، ثمّ ﴿فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾؛ وهذا جانب الإدراك؛ أي استدلّ عليه بنعمتين: القوى الجسدية والقوى الإدراكيّة،

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص618.

وتعارض إرادته إرادة الله تعالى الشرعيّة حيث خلقه من نطفة، ومكّنه من العلم الذي جعل منه (خصيماً مبيناً)، حتى ضرب لله مثلاً كي يرد كلام خالقه ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا﴾؛ معارضاً ومحاججاً، فردّه الله إلى نفسه ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ﴾، بعدها استدلّ عليه بالآفاق ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس/ 80]، فجمع في الاستدلال بين الآفاق والأنفس، فمن خلق ما هو أعظم من النفس قادر على خلقها وخلق ما دونها، والسؤال بـ ﴿أَوَلَيْسَ﴾ خطاب للبدهيّ في عقل الإنسان، فلا يقدر عقله إلا أن يسلّم بما هو مسلّمات فيه؛ وإلا نفي عنه التعقّل، فمن مسلّماته أنّ السموات والأرض أشدّ خلقاً من الأنفس.

وورد لفظ الأنفس وحدهُ مائتين وخمس وتسعين مرة بصيغه من غير المواضع التي يتكلم فيها عن خلق الإنسان وصفاتهم وعددها ثلاثاً وثمانين مرة، وكذلك ما قص الله تعالى عن أحوال الأمم، وإنزال البركات والعقوبات عليهم، فتاريخ الإنسان هو أفعاله وأفكاره؛ وما قدم من حضارة وعمران وعلوم.

فهنا تكون أحوال الأنفس وأفعالها وعلومها مصدراً للمعرفة خاضعاً لعمليّة الإدراك.

ومن تتبعنا للمصادر حصل أنّ المصدر يفارق الميدان، فالمصدر هو ما يستقى منه العلم، أمّا الميدان فهو مجال العلم؛ أي مجال الحواس والعقل الذي يمكنها العمل فيه. وأكثر توضيحاً، المصدر مصدران: خالق ومخلوق، والميدان ميدانان: ميدان الشهادة، وميدان الغيب، والميدان هنا هو (المجال) القابل للإدراك. فالمخلوق مصدر من نوعين آفاق وأنفس، والأنفس علوم وأفعال. ويشمل المخلوق ميدان الشهادة والغيب، فما تصل إليه الحواس هو ميدان الشهادة، وهو الموجود في العالم الخارجيّ المحسوس، وما غاب عن الحواس هو ميدان الغيب؛ فلا تصل إليه الحواس ولكنّه محسوس، وما لا تصل الحواس إلى (أصله)؛ لا يمكن للعقل إدراكه لأنّها منفذه الوحيد للعلم والقياس والتعميم. والخالق وهو الله سبحانه، مصدر العلم الثاني، وعلمه

نستقيه من كلامه (الوحي)؛ بوساطة الملائكة والرسل، وقد نضيف الإلهام والحدس والرؤيا وهي تابعة للوحي.

وتصنيف المصادر هو تصنيف للعلوم، لأنّ العلوم تستقى من مصادرها، ولها اعتبارات في تقسيمها، وأحد هذه الاعتبارات مصادرها أو طرائقها أو وسائلها. وأكثر التصانيف اشتهاراً واعترافاً من العلماء؛ هو تصنيفها إلى علوم عقلية وعلوم نقلية:

أ - فالعلوم العقليّة: ما تقتضي بها غريزة العقل، ولا توجد بتقليد أو سماع. والتقليد هو قبول العلم من غير مناقشة الدليل، أي هو طاعة من غير اعتراض، والسماع هو الأخبار. والعقلية تقسم إلى ضرورة ومكتسبة، فالضرورية: لا يدرى من أين حصلت ولا كيف، حيث يفطر عليها كل فرد منذ الصبا، والجهل هنا بالسبب القريب لا الأصليّ، أما المكتسبة فهي المستفادة بالتعلم والنظر والاستدلال. والمكتسبة تقسم إلى دنيوية وأخروية.

ب - العلوم النقلية أو الدينيّة أو الشرعيّة أو الوحييّة أو السمعيّة، وهي مأخوذة بطريق التقليد من الأنبياء، بتعلم الكتاب وفهم معانيها بعد السماع. فيقينها بثبات اليقين في صدق نسبتها إلى الأصل؛ وهو الله تعالى، ثمّ تصبح مصدراً للمعرفة، أي أصلاً ومعياراً لعلم، وهو المستفاد منها، فالتقليد في نقلها؛ أمّا فهمها فهو يقسمها إلى عقليّة وضروريّة ومكتسبة. والضروريّ هو البدهيّ؛ لا يحصل من غير حواس، ولا يكون المكتسب من غير ضروريّ قبله، ولا تفهم العلوم الدينيّة من غير وجود العلوم العقلية، ولا تحس الحواس إلا بما هو من عالم الشهادة في الكون.

فرجع كل ذلك إلى أنّ مصدر العلم هو الكون المخلوق، ومجاله وهو عالم الشهادة. فالعقل في أحد معانيه العلم بالأمور الدنيويّة والأخرويّة، والحقائق العقليّة، وهذه الأمور وراء المحسوسات ولا يشاركه فيها الحيوانات، بل العلوم الكليّة الضروريّة من خواصّ العقل، إذ يحكم الإنسان

بأنّ الشخص الواحد لا يتصوّر أن يكون في مكانين في حالة واحدة، هذا حكم منه على كل شخص؛ ومعلوم أنّه لم يدرك بوساطة الحس إلا بعض الأشخاص، فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه بالحسّ، وإذا فهمت هذا في العلم الظاهر الضروريّ فهو في سائر النظريات أظهر[1].

فتدخل المشاهدات في تجارب الإنسان، وهي إحدى طرائق البحث المنهجيّ في العلم ومن أساسيات مقوّماته، فلا يرى أي إنسان على ظهر هذه الأرض إلا ما تقع عليه حواسه، سواء أكان من المخلوقات في الأرض أو في السماء، ابتداءً من الخلية والذرة؛ وانتهاءً ببديع خلق المجرة[2]، و"يجعل القرآن من مألوفات البشر وحوادثهم المتكررة قضايا كبرى، يكشف فيها عن النواميس الإلهيّة في الوجود، وينشئ بها عقيدة ضخمة شاملة، وتصوّراً كاملاً لهذا الوجود، كما يجعل منها منهجاً للنظر والتفكير، وحياة للأرواح والقلوب، ويقظة في المشاعر والحواس؛ يقظة لظواهر هذا الوجود؛ التي تطالع الناس صباح مساء، وهم غافلون عنها، ويقظة لأنفسهم وما يجري من العجائب والخوارق فيها"[3]. بل من أهداف خلق العقل "إدراك نظام الكون، واتساق أجزائه ومجموعاته وكلياته، وأنّها تسير وتجري بأمر الله"[4]، فنلاحظ وندرك في حياتنا اليوميّة صيغاً مركبة ومعقدة، ويفرض هذا الإدراك نفسه علينا؛ بفعل ما نتعرض له من مؤثرات من كل جانب... ولعل هذا الذي يجعلنا ندرك بقوّة ما نرى من ظواهر هذا الكون في انتظامه وقوته وتأثيره.

وبعد، فإن النفس تنفعل وتتفاعل، وهي في حالة انتباه يترجمه العقل (انتباه لوقائع محسوسة)، "وتعتمد النفس في هذه الحالة وفي جميع صورها

---

(1) الغزاليّ، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج3، ص8.

(2) الجسمانيّ، عبد العليّ. **القرآن وعلم النفس، الإدراك الإنسانيّ**، بيروت: الدار العربيّة للعلوم، ط8، 1997م، ص14.

(3) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ص699.

(4) سبيعيّ، عدنان. **المدخل إلى علم النفس الإسلاميّ**، دمشق: دار قتيبة، ط8، 1990م، ص99.

على وظائف الجسم الحيّ ومن هذه الوظائف"[1]؛ وظائف الحواس، فتدرك الحواس بالالتجاء إلى الوقائع المباشرة، ولكن لا مندوحة عن الدليل وإقامة البرهان.

ثالثاً: الله تعالى (الخالق) مصدر للمعرفة في القرآن الكريم

الكون أهم المصادر التي يأخذ الإنسان المعارف منها؛ فيستدلّ منه وبه على خالقه؛ كي يُقرّ بربوبيّة خالق الكون، فيكون ذلك إلزاماً بألوهيّته سبحانه. فإن كان الكون مصدر الإقرار بالربوبيّة، فما مصدر الإلزام بالألوهيّة؟ أي إذا آمن الناس بأنّ لهذا الكون خالقاً؛ من تفكّرهم في الكون ذاته، فأنّى لهم معرفة ما يريده ويرضاه الله منهم؟ ومعرفة ما لا يرضاه؟

ليس بدّ من مصدر غير الأول؛ لأنّ الكون لا يحوي ما يحدِّد كيفيّة التقرّب؛ ولمن التقرّب، ويجب أن تكون هذه المعرفة لزاماً ممن يرجى قربه ورضاه؛ ليُعلم مراده، غير أنّ الإنسان لم يؤت ما يمكنه من التواصل مع خالقه لإدراك مراده، فكيف يصل إلى الغيب إن كان لم يؤهل أصلاً للتواصل معه؟

وذاك مقرر بأن العقل لا يتواصل مع العالم الخارجي إلا عبر الحواس، والحواس لا تتواصل مع الغيب؛ وإن أمكن الإحساس به؛ إذ إنّ لب مفهوم الغيب؛ أنّه ما غاب عن الحواس مؤقتاً أو مطلقاً. وما لا تصله الحواس؛ لا يصل له العقل؛ وإن أدرك بعض آثاره قياساً يثبت به إمكان وجوده من غير تفصيل لحقيقته، ولا يقوم اليقين بمثل هذا، فلزم ما يوصل العقل إلى تفاصيل المراد، كي يعي ويوقن فيؤمن فيعتقد فيطمئن.

1 - كيف نفهم أن الخالق مصدر للمعرفة

الكون أهم المصادر التي حاجج بها الأنبياء جميع من بعثوا لهم؛ كي يقرّوا بربوبيّة خالق الكون، رامين بذلك إلى إلزامهم بألوهيّته؛ أي توحيد العبادة لله وحده دون غيره.

---

(1) الجسمانيّ، **القرآن وعلم النفس، الإدراك الإنسانيّ**، مرجع سابق، ص178.

وهنا إشكال! إذا كان الكون مصدر الإقرار بالربوبيّة، فما هو مصدر الإلزام بالألوهيّة؟ أي إذا أقرّ الناس بأنّ الله هو الخالق الرازق القادر السيّد الملك الربّ لهذا الكون من تفكّرهم في الكون ذاته، فكيف يعلمون طريقة عبادة الله؟ وكيف يدركون ما يرضي ربهم وخالقهم عليهم؟ وما يُحِلّ غضبه وعقابه عليهم؛ ولا يرضاه منهم؟

لا بدّ من مصدر آخر يكون ممن تُوجّه له العبادة والتوحيد؛ وهو الله تعالى، ويُبلّغ الله هذا العلم بكلامه؛ وهو الوحي عبر ملائكته ورسله وأنبيائه، فلا تصل العقول إلى عالم الغيب، وعلى رأسه ذات الله تعالى بأسمائه وصفاته وأفعاله، فكان لا بدّ من واسطة إلى مصدر العلم (الله تعالى)؛ وهي الرسل من أنبياء وملائكة؛ لنقل ما هو غائب عن الحواس إلى مجال الشهادة، كيما تصل إليه فيدركه العقل بعد ذاك ويتدبّره.

إنّ الله تعالى هو الخالق، وهو ربّ العالمين، وسمّي العالم عالماً؛ لأنّه عَلَم على وجود خالقه، ودليل يستدلّ به على مدلول هو صانعه، فمصدر الأدلّة والعلم اثنان: الخالق والمخلوق؛ فالمخلوق دليل وآية على خالقه؛ أي أنّ الفطر تعرف الخالق؛ ومن غير هذه (المخلوقات) آيات وأدلّة، فهي فُطِرت على ذلك، ولو لم تكن تعرفه من غير الآيات (المخلوقات)؛ لم تعلم أنّ هذه آية له، فإنّ كونها آية له ودلالة عليه مثل كون الاسم يدلّ على المسمّى، فلا بدّ أن يكون قد تصوّر المسمّى قبلاً وعرف أنّ هذا اسم له، فكذلك كون هذا دليلاً على هذا؛ يقتضي معرفة المدلول عليه أولاً، ثمّ معرفة الدليل؛ ليتصوّر وجه الاستدلال لاحقاً. فلا يكون الدليل دالاً على المدلول؛ إلا إذا تصوّر المستدِلّ وجود المدلول عليه، أمّا إذا لم يسبق له تصوّره؛ فإنّه لا يعلم كون هذا الدليل هو المستلزم للمدلول ذاك؛ لجهله بالمستدَلّ عليه أصالة؛ فلن يعرف وجه الاستدلال قطعاً؛ لكون أحد طرفي العلاقة مجهول؛ فينتفي هنا قيام علاقة في الذهن - أصلاً-.

والنظر في آيات الله؛ والاستدلال بها على وجوده، هو الذي جاء به القرآن وبينته الرسل، فيستدلّ الله في كتابه كثيراً بخلقه السموات والأرض، وبما يحدثه في العالم من السحاب والمطر، والنبات والحيوان، وحركة

الكواكب، واختلاف الليل والنهار؛ بوصفها آية عليه، وكل شيء له فيه آية تدلّ على أنّه الواحد... وأبرز دليل على كون المخلوقات آية دالّة عليه هو افتقارها إليه.

وإذ ثبت مصدريّة العلم في الكون؛ فأهمّ غايات الإرشاد إليه؛ الاستدلال على الخالق له. فكيف يهتدي العقل بعد أن أدرك خالقه؛ إلى ما يرضيه وما يقربه منه؟

إنّه الوحي، والوحي كلامه تعالى لرسله من البشر والملائكة مباشرة أو بإلقاء. قال ابن تيميّة: لولا الرسالة لم يهتدِ العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد[1].

وقال الغزاليّ: العلوم العقليّة غير كافية في سلامة القلب؛ وإن كان محتاجاً إليها، كما أنّ العقل غير كاف في استدامة صحة أسباب البدن؛ بل يحتاج إلى معرفة خواص الأدوية؛ بطريقة التعلّم من الأطباء، لكن لا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل، فلا غنى بالعقل عن السماع؛ ولا غنى بالسماع عن أنوار القرآن والسنة. فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكليّة جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن مغرور،"[2] بل هو أكثر من ذلك، إذ إنّ العقل قوّة إدراكيّة، ومعلومات محفوظة وبدهيّات ثابتة؛ مصدرها كلّها الكون، والفعل في إدراكها ذاتيّ؛ أي هي سبب حصول العلم بذات الإنسان. فالاقتصار بالعقل عن الوحي، هو ادّعاء أنّ مصدر العلم - الكون المخلوق- أقوى دلالة؛ ويقينيّة من مصدر العلم الخالق للكون! وأنّ العلم الحاصل في النفس بقوى العقل حال تفكّره في الكون؛ أعلى درجة ومرتبة من علم الله تعالى، ومن الحاصل في النفس بقوى العقل حال تدبّره الوحي!

فيتعقّل العقل من مصدري الكون المخلوق وكلام الله الخالق. فيستلزم قوله بالاكتفاء بالعقل أنّ تعقلّه للكون يغنيه عن تعقّل كلام ربّ الكون، وإن كان أكثر من يقول بتقديم العقل على النقل، أو الاستغناء بالعقل عن النقل لا

(1) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج19، ص100.
(2) الغزاليّ. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج3، ص21.

يلتزم بهذا اللازم. وهذا راجع إلى خلل في فهم (مفهوم العقل)، فيتداوله أكثرهم كأنّه جرم وجوهر لا عرض، وهذا محض الخلل. وضبط المصطلحات هو أكبر عامل في حلّ النزاع.

والمعرفة الإنسانيّة الحاصلة من المخلوقات قابلة للإدراك من كلّ العقول، مع تفاوت درجات الإدراك في ما حول الإنسان، "والتي يظهر فيها انفعال الإنسان بما حوله في عالم الشهادة، وما لهذا العالم من تأثير في تشكيل المعرفة لدى الإنسان، والإنسان في هذين النوعين من المعرفة- المعرفة الحسيّة والعقليّة- يتعامل مع الكون؛ مما هو داخل مجال حواسه وعقله، وكلّه ثقة بهذين الطريقين، بما رزقه الله تعالى من ضمان بأن جعلهما طريقين للمعرفة، وميّزه بالفكر حصيلة للفعل الإيجابيّ للحواس والعقل؛ في تعامله مع المحسوسات والمعقولات، وربما هيّأ له ميادين لهذا الفكر، ولكنّ هذا الإنسان مزدوج في طبيعة خلقه وتكوينه، فهو مخلوق لله من مادة وروح، والمادة من عالم الشهادة؛ والروح من عالم الغيب، ويعيش الإنسان في عالم الشهادة مميّزاً عن الماديّات في هذا العالم بهذه الروح... ثمّ إنّ عقله بما هو من طبيعة روحيّة من عالم الغيب لا يقنع ولا يقف في عمله، ولا ينحصر في عالم الشهادة فحسب، وإنّما يتطلّع إلى الإيمان، وحبّ المعرفة للعالم الغيبيّ؛ الذي هو نفحة منه، والذي إليه مستقره ومصيره.

ومن ثمّ، فإنّ المعرفة لا تنحصر في معرفة عالم الشهادة؛ بما أوتي الإنسان فيها من طرائق للمعرفة من حسّ وعقل، وإنّما تمتدّ هذه المعرفة لتضم إلى عالم الغيب، الذي يطلبه العقل الإنساني ويسلّم بوجود، ولكنّ هذا العقل بما أوتي من فعاليّة من خلال طبيعته وتكوينه، ولا يستطيع من خلال تعامله في عالم الشهادة أن يقدم شيئاً تفصيلياً للمعرفة في عالم الغيب"[1]. لكن يلزمه طريق إلى عالم الغيب؛ لا بدّ أن يكون محسوساً ليدرك العقل صحة ما يتأتّى منه، ويقرّ بيقين وجوده؛ ويقين ما ينقل له، حيث يثق به كثقته بالحواس، فكان عليه أن يقرّ بعصمته من الخطأ، وصلته بالمصدر الغيبيّ،

(1) الكرديّ. **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص703.

وتوصل الحواس إلى الاتصال به. ثمّ ينتقل دوره إلى فهمه ووعيه، والتعقّل له والتدبُّر، لينتج منه معارف وعلوماً أخرى تعينه للتواصل مع خالقه، وتنفيذ الأوامر والنواهي، والسير في الكون وفق إرادة خالق الكون.

فلا بدّ للطريق إلى الغيب من مبدأ ومنتهى، ولا بدّ أن يكون مبدؤه غيبياً، ولا بدّ أن يكون منتهاه مشهوداً ليتمّ التواصل معه، فكان المبدأ ربانياً؛ وهو كلام الله تعالى - صفته الذاتيّة الثبوتيّة- يصل إلى المرسل إليه؛ عبر الملائكة (عالم الغيب)، وتأخذ الأنبياء عن الملائكة؛ بعد أن يصطفيها الله من بين البشر؛ بخاصّية الاتصال بعالم الغيب (النبوّة)، وترتقي حواس وعقول الأنبياء لذلك؛ وهم من (عالم الشهادة)، ثمّ ينقل الأنبياء تلك العلوم (الغيبيّة)، إلى عقول الناس عبر (السماع)؛ أي الحواس وهذا من (الشهادة).

كون الطريق هذا ثابتاً أصلاً يحتاج إلى أدلّة؛ وكون (الرسول) متّصلاً بعالم الغيب يحتاج إلى أدلّة؛ وكون (علم الرسول) (علماً غيبياً) متّصلاً بعالم الغيب يحتاج إلى أدلّة، والعصمة من الخطأ؛ أي (اليقين) في هذا المصدر يحتاج إلى أدلّة؛ وكون الفرد نبياً يحتاج إلى أدلّة... ولا بدّ لكلّ تلك الأدلّة أن تكون من عالم الشهادة؛ لأنّ عقل الإنسان لا يصل بالحواس إلا لما في مجاله، وثقته في العالم الخارجيّ عن الذهن هي ثقته في حواسه وما تنقل له، أمّا ما غاب عن حواسه؛ فإمّا هو ممتنع أو معدوم، ووجوده إمّا لا يكون، أو هو ذهنيّ لا ماهيّة له خارجيّة، أو هو فوق طاقة الحواس، ولا تصل إليه؛ وإن كان قابلاً للإحساس، وما لا يحسّ أصلاً فلا وجود له إلا بالعقل.

والأخذ من المصدر الثاني بعد الكون (المخلوق)، واستقاء العلم منه لا يكون إلا عبر كلام الله تعالى الذي يبيّن ويهدي ويمنح العلم اللازم لعباده، كي يحققوا الغاية من خلق (الكون). ولا يمكن معرفة ذاته تعالى إلا عن طريق كلامه، فيعلّمنا أسماءه وصفاته وأفعاله، ويصلنا بأوامره ونواهيه، ونعلم مراده وما يرضيه عنا وما يقرّبنا منه.

والوحي قسمان: عام؛ وهو الكلام العام فيشمل الأنواع الثلاثة، وخاص

وهو الإلقاء في الروع. فالعام "يقال للكلمة الإلهيّة التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه وذلك أضرب"[1]، والخاص أحد أضرب العام: إلقاء في الروع[2]، وهذا قوله ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى/ 51]؛ "لما قال المكذّبون لرسل الله، الكافرون بالله ﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ﴾؛ من كبرهم وتجبرهم"، وهنا مطالبة بالدليل على مصدريّة الوحي؛ بأن يسمعوه مباشرة، أو يروا آية خارقة على أنّ هذا الوحي ربانيّ غيبيّ ليس بشرياً مشهوداً، فهم أرادوا أن يتحاكموا إلى حواسهم ويعاينوا، "ردّ الله عليهم بهذه الآية الكريمة بأنّ تكليمه تعالى لا يكون إلا لخواص خلقه للأنبياء والمرسلين وصفوته من العالمين". ويكون على أحد هذه الأوجه:

إمّا أن يكلّمه الله وحياً بأن يلقي الوحي في قلب الرسول من غير إرسال ملك ولا مخاطبته منه.

أو أن يكلّمه لكن ﴿مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ كما حصل مع موسى بن عمران كليم الرحمن.

أو يكلّمه الله بواسطة الرسول الملكيّ، كجبريل أو غيره من الملائكة ﴿فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ﴾؛ أي بإذن ربه لا بمجرد هواه"[3].

بعد الآية قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشّورىٰ: 52] وهو هذا القرآن؛ أي إنّ إنزال القرآن كان على أحد صور الكلام الثلاث، وهنا الوحي المراد منه الوحي العام والكلام العام.

فلا يتّصل الله تعالى بالإنسان اتّصالاً محسوساً؛ لأنّه تعالى فوق حدّ الحواس في هذه الدنيا، غير أنّ الله تعالى كما مكّن عباده من معرفته عبر مخلوقاته (الكون)، بأن منحهم طرائق لذلك، جعل لهم أنبياء ممن اصطفاهم

---

(1) الأصفهانيّ. **المفردات**، مرجع سابق، ص531.

(2) المرجع السابق. ص531.

(3) السعديّ. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص728.

وخصهم بوحيه، فآتاهم حواسَّ وعقولاً أقوى من غيرهم؛ فيبصرون الملائكة ويسمعونهم، ويتلقون كلام الله تعالى مباشرة أو بإلقاء في نفوسهم. فالوحي هو العلم المبلّغ عن الله تعالى عبر رسله وأنبيائه؛ إلى عباده ليعرفوا خالقهم وما يقرّبهم إليه؛ ويوصلهم إلى تحقيق الغاية من وجودهم وخلقهم.

2 - مفهوم الوحي

أ - المعنى اللغويّ:

قال الزمخشريّ: وحى أوحى إليه، ووحيت إليه؛ إذا كلمته عما تخفيه عن غيره، ووحى وحياً: كتب[1]. فالوحي كلمة تدلّ على معان منها: الإشارة والإيماء والكتابة والسرعة والصوت، والإلقاء في الروع إلهاماً؛ وبسرعة وبشدّة، ليبقى أثره في النفس[2]. وأصله: إعلام في خفاء، وله صور عدّة، وتتمّ كلّها في خفاء، فهو الإشارة السريعة. ولتضمنه السرعة قيل أمرٌ وحيٌ للكلام على سبيل الرمز[3].

ب - المعنى الاصطلاحيّ:

الوحي معناه أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سريّة خفيّة غير معتادة للبشر، ويكون على أنواع شتى، فمنه ما يكون مكالمة بين العبد وربّه، كما كلّم الله موسى تكليماً، ومنه ما يكون إلهاماً يقذفه الله في قلب مصطفاه على وجهٍ من العلم الضروريّ لا يستطيع له دفعاً، ولا يجد فيه شكاً، ومنه ما يكون مناماً صادقاً يجيء في تحققه ووقوعه كما يجيء فلق الصبح في تبلّجه وسطوعه، ومنه ما يكون بوساطة أمين الوحي جبريل عليه السلام، وهو من أشهر أنواع

(1) الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ص101.
(2) زاير، **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، مرجع سابق، ص21.
(3) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص530.

الوحي وأكثرها، ووحي القرآن كلّه من هذا القبيل، وهو المصطلح عليه بالوحي الجليّ[1].

وبتعبير أشمل: الوحي كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه. وهو تعريف له بمعنى اسم المفعول أي الموحى[2].

ت - المعنى الشرعيّ (القرآنيّ):

جاء لفظ الوحي وما تصرف منه في القرآن في ثمانية وسبعين موضعاً. ونجد بالاستقراء استعمال لفظ الوحي دلالة على الإعلام الخفيّ السريع. والوحي كاسم معناه الكتاب، ومصدره "وحى"، وفعل "أوحى" مصدر "إيحاء"[3]، غير أنّ للوحي وجوهاً دلاليّة؛ يتطلّبها السياق في القرآن على نحو مخصوص[4].

فالمقصود بالمعنى الاصطلاحيّ؛ النبوّة المأخوذة من النبأ؛ بمعنى الخبر، وهو وصول خبر الله تعالى بطريق الوحي؛ إلى من اختاره من عباده لتلقي ذلك[5].

وذكر علماء التفسير سبعة أوجه للوحي في القرآن الكريم:

- الإرسال: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ﴾ [النساء/ 163]، ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ﴾ [الأنعام/ 19].

---

(1) الزرقانيّ، محمّد عبد العظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، القاهرة: دار الفكر العربيّ، ط1، 1995م، ص46.

(2) القطان، مناع. **مباحث في علوم القرآن**، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط1، 1995م، ص33.

(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج14، ص272.

(4) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **تأويل مشكل القرآن**، شرح: السيّد أحمد صقر، القاهرة: دار الراث، ط2، 1973م، ص373.

(5) البوطيّ، محمّد سعيد رمضان. **كبرى اليقينيات الكونيّة**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1997م، ص183.

- الإشارة: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم/ 10]، والبيان فيما قبلها ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ [مريم/ 9]، ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ [آل عمران/ 41]؛ والرمز الإشارة بالشفة والصوت الخفيّ، وعبّر عن كل كلام كإشارة بالرمز[1]، فكان الكلام المستثنى من الحكم هو "الوحي والرمز" بمعنى الإشارة.
- الإلهام: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل/ 67]، ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص/ 7]، فهو "إيقاع شيء في القلب؛ يطمئن له الصدر؛ ويخصّ به بعض أصفيائه"[2]، وهذا خاصّ بالبشر. أمّا البهائم فهو غريزة؛ تجعلها تحسّ ما ينفعها وما يضرّها، قال الرازيّ: قوله ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾؛ يقال وحى وأوحى، وهو الإلهام، والمراد من الإلهام أنّه تعالى قرّر في أنفسها هذه الأعمال العجيبة التي تُعجز عنها العقلاء من البشر[3].
- الأمر: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلة/ 4-5].
- القول: والكلام المباشر ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم/ 10].
- الإعلام: بالإلقاء في الروع؛ وهو خاص بالأنبياء ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى/ 51].
- الوسوسة: ﴿يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام/ 112].

فمن معاني الوحي العامة أنّه الإعلام الخفيّ السريع؛ الخاصّ بمن يوجّه إليه، بحيث يخفى عن غيره، ومنه الإلهام الغريزيّ كالوحي إلى النحل، وإلهام الخواطر بما يلقيه الله في روع الإنسان السليم الفطرة؛ كالوحي إلى أم موسى، ومنه وحي الناس لبعضهم البعض، ووحي الشياطين ويسمّى

(1) الأصفهانيّ، **المفردات**، مرجع سابق، ص209.
(2) الزبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج9، ص67.
(3) الرازيّ، **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج10، ص73.

بالوسوسة[1]. والرؤيا والحدس والإلهام والتحديث والفراسة كلها صور للوحي، تتفاوت حسب وقوعها، غير أنّ النبوّة خاصة بالوحي الخاصّ بأضربه الثلاثة.

فمن اليسير أن نتعرف مفهوم الوحي بعد هذه المقدمة، "فما هو إلا صلة بين الربّ سبحانه وتعالى ومن يصطفيه من خلقه؛ لتحمّل أمانة التبليغ عن الخالق إلى الخلق، وهذه الصلة أو تلك العلاقة يصحبها علم ضروريّ بمصدرها، ويصاحبها ظواهر نفسيّة وبدنيّة للمصطفى، ويتبعها آثار توجيهيّة، يعلنها المصطفى للناس حوله"[2].

وقد عبر عن المفهوم ابن خلدون بقوله: "استغراق لقاء الملك الروحانيّ بإدراك الأنبياء المناسب لهم، الخارج عن مدارك البشر بالكليّة، ثمّ يتنزّل إلى المدارك البشريّة... كلّ ذلك في لحظة واحدة، بل في أقرب من لمح البصر"[3].

وأكثر ما استعمل فيه صيغة الفعل ماضياً ومضارعاً في القرآن، ووردت كلمة "الوحي" في ستة مواضع، كلّها في العهد المكي، وهذا يبيّن أثر هذه القضيّة، واعتبارها أساس ما يدور عليه العهد المكيّ، من صراع في قضايا يتميّز بها هذا الدين الجديد... ومن ثمّ فإنّ للمعرفة طريقاً جديداً غير طريق الحسّ والعقل... فكان يتحدث عن الوحي وإثباته طريقاً للمعرفة[4].

3 - ضرورة الوحي

إذا قلنا بضرورة الوحي، فيعني ضرورة وجود صلة بين الشهادة والغيب، وضرورة معرفتنا لكلام الخالق، وضرورة كلّ ما له علاقة بوصول العلم من المصدر (الخالق) إلى النفس المدركة، وذاك متمثّل في النبوّة والرسالة والوحي والشرع والكتب. وكثير من السور فيها بيان للتصحيح الذي ورد في القرآن

---

(1) رضا، محمّد رشيد، **الوحي المحمّديّ**، الجزائر: دار الكتاب، ط1، 1989م، ص44.
(2) المسير، **الرسول والوحي**، بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1987م، ص237.
(3) ابن خلدون، **مقدّمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص15.
(4) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص706.

لأوضاع العالم خاصة المعرفيّة، حيث بيّن أنّ طرائق المعرفة المتداولة غير كافية. فالوحي قضيّة رئيسة لتصنيف الناس إلى مسلم ومؤمن، وكافر ومشرك ومنافق. وما يتعلّق بهذا التصنيف من معاملات، وتعامل بين الناس فيما بينهم وبين كل صنف وخالقهم. وهو قضيّة مهمّة لتوجيه المنهج، ومعرفة الطريق الغيبيّ والجانب الروحانيّ.

فكانت أغلب السور المكيّة لإثبات مصدر آخر يُعرض على الناس، وهو القرآن الكريم، والوحي الرباني، وكلام خالق الكون ﴿حمٓ ۞ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ كِتَٰبٌ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا فَأَعۡرَضَ أَكۡثَرُهُمۡ فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ فَٱعۡمَلۡ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ فَٱسۡتَقِيمُوٓاْ إِلَيۡهِ وَٱسۡتَغۡفِرُوهُۗ وَوَيۡلٞ لِّلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [فصلت/ 1-6]، وثاني سورة في المصحف كان موضوعها إثبات أنّ القرآن مصدر للعلم واليقين؛ ثمّ صنّفت مواقف الناس منه إلى مؤمن وكافر ومنافق ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة/ 1-3]، ثمّ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة/ 5] ثمّ ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [البقرة/ 7]؛ بعدها فصّل حال كل صنف من الناس، والأحكام النازلة والصادرة عليهم. ويكون الكلام بعد كلّ سورة بدأت بحروف الهجاء حول إثبات مصدريّة الوحي القرآنيّ.

والغرض هنا ليس إثبات وجود الخالق؛ أو صفاته أو توحيد ربوبيّته؛ إنّما هو هل الإنسان بحاجة إلى مصدر آخر إضافيّ إلى المصدر الأول (الكون)، فالاستدلال على الخالق هو قائم بالفطر، وبخلق الإنسان، كون الإنسان نفسه حادثاً بعد أن لم يوجد، ومولوداً بعد أن لم يكن، ومخلوقاً من ماء مهين في أطوار بقرار مكين، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول (الوحي)؛ بل يعلمه الناس كلهم، سواء أخبروا به، أو لم يحيطوا به خُبُراً. لذا كان التنويه بذلك في القرآن الكريم بسياق التذكير؛ والإقرار للناس؛ بما هو معلوم عندهم علم يقين، وهذا ما يصطلح عليه بدليل الافتقار.

والخلاف بين المشركين في كلّ العصور؛ لم يكن في مَن الخالق، أو عظمته وصفاته، بل في ضرورة اتخاذ وحيه مصدراً للعلم، ومنهاجاً للحياة، بالتحاكم إليه في كلّ نواحي الحياة؛ صغيرها وكبيرها، أي هل هذا مصدر للحق أم معه غيره، ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [يونس/ 34]؛ فاستدل عليهم بخلقه للكون كلّه من غير شريك ولا مُعين، وكلهم أقرّوا بذلك لذا قال (فأنى توفكون)؛ أي كيف تُصرفون وتنحرفون عن معرفة الحقيقة؛ وإدراك الحقّ، مع إقراركم بأنّه الواحد الأحد الخالق المدبّر المتصرّف في الكون، فمصدر العلم المستدلّ منه هنا هو (الكون)؛ أي المخلوقات. وبعدها انتقل إلى مرحلة ثانية هي الغاية من إيراد دليل الخلق والافتقار، والانفراد والإبداع للنظام؛ "قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحقّ"، فمع اتخاذهم الكون مصدراً للمعرفة؛ اتخذوا مصدراً آخر، وهم (شركاؤهم)، فحصل في جميع العصور أنّ الإنسان اتخذ مصدرين للعلم والمعرفة؛ الأول ماديّ (الكون)؛ والثاني روحانيّ له صور عدّة؛ من روحانيّات الصالحين إلى روحانيّة الكواكب، واتخذ للروحانيّ الغيبي أشكالاً، وهي رموز مشهودة كي يكون المصدر (محسوساً) من أصنام وأوثان وأرباب وآلهة، وهذا دليل تاريخيّ وفطريّ، بأنّه لم يخلُ عصر لإنسان من اتخاذ آلهة بشتى أنواع المعبودات، وهذا لحاجته النفسية الفطرية، وهي غريزة فيه، مثلها مثل باقي الغرائز؛ يحتاج إلى إشباعها وتلبية حاجاتها، ولو في أبسط صورها بأن يعبد هواه؛ ويتّخذه إلهاً هو في ذاته، وهؤلاء هم من جعلوا العقول مستغنية عن علوم الوحي ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان/ 34]؛ وفي هذه الآية دليل قوي على أنّ العقل قوّة إدراكيّة، وما به علوم يتلقّاها من مصادر خارجة عنه، فإمّا أن يكون مصدره هواه، وهو ما تلقاه من علوم قبل الوحي، أو يتحاكم إلى علوم الوحي، ويحاكم بينها وبين ما عنده بوساطة العقل (القوّة الإدراكية)، وهنا يفصل العقل بين الهوى وما تشتهيه الأنفس من ملذّات مضرة، وبين الحقّ الربانيّ وما فيه من منافع قد تنفر عنها الأنفس الخبيثة.

بعدها قال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ﴾ [يونس/ 35]؛ ويقرّون بهذا، لكن

يشركون غيره معه، والله جعل الحقّ حصرياً به ﴿أَفَمَن يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهۡدَىٰۖ فَمَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ﴾ [يونس/ 35]، وهنا قصم ظهورهم، فشركاؤهم لا يخاطبونهم، وإن فعلوا فهم أنفسهم بحاجة إلى هداية؛ كونهم بشراً، فالموتى والأجرام السماوية لا تهديهم، لأنّها لا تتواصل معهم أصلاً، والبشر الأحياء وأهواؤهم تحتاج إلى هداية؛ لنقصها وافتقارها إلى غيرها في تحصيل العلم. ثمّ ختمت الآية بالاستغراب عن معيار الصدق، والحكم الذي جعل الشركاء مصدراً للهداية للحقّ ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكۡثَرُهُمۡ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَفۡعَلُونَ﴾ [يونس/ 36]. فكان الصراع ومحلّ النزاع في الحاجة إلى الوحي؛ بكونه مصدراً للعلم (الهداية إلى الحقّ)، وكونه الوحيد الهادي إلى الحقّ؛ أي هو مصدر الغيب وحده، ثمّ انتقل الخلاف إلى إثبات عصمة النبي، وربانيّة القرآن؛ أي أنّه وحي من الله تعالى إلى نبيه عليه الصلاة والسلام، وهذه مرحلة بعد الاعتراف بضرورة الوحي؛ بكونه مصدراً وحيداً للمعرفة والعلم ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ أَن يُفۡتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَتَفۡصِيلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [يونس/ 37]؛ قال السعديّ في تفسيره لآيات [يونس/ 35-36]: إذا تبيّن أنّه ليس في آلهتهم التي يعبدون مع الله أوصاف معنويّة، ولا أوصاف فعليّة تقتضي أن تعبد مع الله، بل هي متّصفة بالنقائص الموجبة لبطلان إلهيتها، فلأي شيء جعلت مع الله آلهة؟ فالجواب: أنّ هذا من تزيين الشيطان للإنسان أقبح البهتان، وأضلّ الضلال، حتى اعتقد ذلك، وألّفه وظنّه حقاً، وهو لا شيء[1].

ففطرة الإنسان وسلوكه عبر عصور؛ تأبى عليه أن يتّخذ الكون مصدراً وحيداً للعلم[2] وما في العقول من المعارف الكونيّة لم يكن أبداً كافياً لمسايرة

---

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص341.

(2) يقول النورسيّ: إنّ الله تعالى الذي خلق هذا الكون -إظهاراً لألوهية ومعبوديّته- على هيئة كتاب صمدانيّ مجسم، بحيث تعبّر كل صحيفة من صحائفه عن معاني الكتاب... وخلقه على شكل قرآن سبحانيّ مجسم، بحيث أنّ كل آية من آياته التكوينيّة، وكلّ كلمة من كلماته، بل حتى كل حرف منه، وكلّ نقطة؛ بمثابة معجزة تقدّسه وتسبحه... وخلقه على صورة مسجد رحمانيّ مهيب، وزينه بما لا يحدّ من الآيات، والنقوش الحكيمة، =

الحياة النفسيّة والعمليّة، بل كان دائماً في حاجة إلى مصدر يشبع روحه، بعدما أشبع جسده من الكون وما فيه. فإن أقرّ بذلك؛ كان لا بدّ أن يقام دليل على انفراد الخالق بكونه مصدراً لذلك العلم وحده، والدليل مبني على دليل الافتقار له أصلاً؛ في الخلق لأدوات المعرفة وقواها؛ وخلق مصدر المعرفة المادي (الكون)، الإقرار بهذا؛ مع يقين الإنسان أنّ قدراته لا تصل إلى المصدر (الخالق)؛ يلزمه بالإقرار بطريق آخر غير الحواس؛ لكنّه قابل للحسّ؛ وهو الوحي، ولا يدرك الوحي إلا بالنبوّة، وهي ما يمكن للحواس أن تصل إليه، فالنبوّة قوّة إدراكيّة تمثّل طوراً فوق العقل، فهي واسطة بين ما هو إلهيّ

= بحيث إنّ في كلّ زاوية طائفة منهمكة بنوع من العبادة الفطريّة لخالقهم الرحمن: فهل يمكن ألا يرسل هذا الخالق المعبود الحقّ؛ (أساتذة) ليدرسوا معاني ما في ذلك الكتاب الكبير، ويعلموا الناس ما فيه! أم هل يمكن ألا يعين أئمة لذلك المسجد الأكبر، ليؤموا الناس الذين يعبدونه بأنماط وأشكال مختلفة من العبادات؟ أم هل يمكن ألا يزوّد أولئك الأساتذة والمفسرين والأئمة بالأوامر السلطانية؟ حاش لله وكلا... وألف مرة كلا! ثمّ إنّ الخالق الرحيم الكريم، الذي خلق هذا الكون، إظهاراً لجمال ورحمته على ذوي الشعور، وحسن رأفته بهم، وكمال ربوبيّته لهم، وليحثّهم على الشكر والحمد... قد خلقه على هيئة دار ضيافة فخمة، ومعرض رائع واسع، ومتنزه جميل بديع، وأعدّ فيه ما لا يحدّ من النعم اللذيذة المتنوعة المختلفة، ونظم فيه ما لا يعدّ من خوارق الصنعة وبدائعها الرائعة. فهل يمكن ألا يتكلّم هذا الخالق الرحيم الكريم- بواسطة رسله-؛ مع ذوي الشعور من مخلوقاته في دار ضيافته الفاخرة هذه؟ أم هل يعقل ألا يعلّمهم وظائف شكرهم، وكيفيّة امتنانهم اتجاه تلك النعم الجسميّة، ومهام عبوديتهم اتجاه رحمته السابغة وتوده الظاهر؟ ! كلا... ثمّ ألف ألف مرة كلا! فبنوا آدم قافلة متسلسلة، راحلة من أودية الماضي وبلاده، مسافرة في صحراء الوجود والحياة، ذاهبة إلى شواهق الاستقبال... فكان لا بدّ أن يبرز من ظلمات العدم؛ إلى ضياء الوجود؛ بقدرة سلطان الأزل (الرسل الكرام)؛ الذين اصطفاهم الله من بين البشر، وكلّفهم بحمل الأمانة ليوقظوا الناس من سباتهم: يا بني آدم من أين؟ إلى أين؟ ما تصنعون؟ من سلطانكم؟ من خطيبكم؟ ما دام الكون قد خلق لأجل الحياة، وأن الحياة هي أعظم تجلي، وأكمل نقش، وأجمل صنعة للحي القيوم جل جلاله... فإن حياة ذي الجلال السرمديّة الخالدة؛ تظهر وتكشف عن نفسها؛ بإرسال الرسل؛ وإنزال الكتب. إذ لو لم تكن هناك "رسل" ولا "كتب"؛ لما عرفت تلك الحياة الأزلية. فكما أنّ المتكلّم يبيّن حيويته، وحياته عند حديثه؛ كذلك الأنبياء والكتب المنزلة تبيّن وتدل على ذلك المتكلّم الحي. انظر:

- النورسيّ، بديع الزمان سعيد. **النبوّة وضرورتها للإنسانية**، إعداد: خديجة النبراويّ، تركيّا: شوزلر للنشر، ط1، 2000م. ص8-9.

وما هو بشريّ، وهي الناقلة للكلام الإلهيّ والعلم الربانيّ من مصدره (الخالق) إلى القوّة الإدراكيّة البشريّة (المخلوقة).

يقول أحد الباحثين: إذا كان للإنسان حواس يحسّ بها، وعقل يعقل به، وهو مخلوق لله سبحانه وتعالى، يعيش في هذا الكون مع بني جنسه، ويتعامل مع عناصر الكون من حيوان وجماد، فهل يستطيع بحسه وعقله أن يعيش ويؤدّي دوره في هذا الكون، ويقوم بوظيفة الخلافة في الأرض، ويتوجّه في كلّ ما يعمل إلى الله خالقه سبحانه؟ وهل يستطيع بهذا كلّه أن يحدّد وظيفته، وأن تكون له معرفة صحيحة بخالقه، وبما يطلب منه؟ وهل يستطيع بهذه الكفايات - الحس والعقل- أن يعرف ما ينتظره بعد موته؟ ... وعجزُ الإنسان بيِّن في أن يفي بهذه المعرفة، وأن يقدّم شيئاً عنها، ومن ثمّ فالإنسان في أشدّ الحاجة إلى مصدر آخر للمعرفة، يسلّمه به العقل وتتطلّبه فطرته[1].

واعتماد النبوّة طريقاً للمصدر الربانيّ، هو كون الطريق الأول من الحواس لا يمكنه الوصول إلى ذلك المصدر إلا بوساطة وهي (النبوّة)، لأنّ المصدر الربانيّ من عالم الغيب، أي ما غاب عن الحواس، وكلّ ما غاب عنها، لن يدركه العقل، لذا كان الاستدلال على صحّة ويقينيّة المصدر الربانيّ، ووجود الوحي والنبوّة في القرآن دائماً من ميدان الشهادة، ومجاليّ الآفاق والأنفس، فإذا أقرّ العقل بُلِّغت الرسالة[2]، فالوحي ممكن؛ ووقوعه يقرّ به العقل ويدركه، وذاك لإقراره بوجود مجال لا يصل إليه مقابلاً للمجال الذي يدركه وهو عالم الشهادة، فلزمه الإقرار بوجود طريق إلى مجال الغيب ليس منه ولا في الحواس؛ لأنّ وجود العلم في النفس، أي العقل وانتقال

---

(1) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص711.

(2) طبيعة الوحي؛ في أنّه يتكامل مع الإنسان، متميّزاً عن المناهج البشريّة، والقوانين الوضعيّة كافة، فسمة الواقعيّة تقتضي أن يتعامل الإنسان (النبي)؛ مع الإنسان (المدعوّ) بلغته، وطبيعته، وسمات الشخصيّة الإنسانيّة المشتركة، كي يصل الخطاب الموحى إلى المدعوّ ناصعاً أبلج. ويؤكّد هذا المعنى أنّ عمليّة تلقي الوحي حقيقة خارجيّة، لا علاقة لها بحديث النفس المجرّد، ولكنّها استقبال من ذات أخرى مباينة. انظر:
- الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص355.

المثال (الماهيّة، الحقيقة، التصوّر) من المجال (الموضوع) المدرك إلى محلّ الإدراك لا بدّ له من نواقل، وبدهيّ ومسلّم أنّ العقل لا يملك نواقل يتّصل بها بعالم الغيب، ولا هو قادر في الخوض في ذلك المجال، فلزمه نواقل غير الحواس، لكن تصل إليها الحواس، تلك النواقل هي (عقول) الأنبياء؛ لأنّها تصل إلى إدراك مجال الغيب، ثمّ تنقله إلينا، فتتلقّفه الحواس (السمع)، وهذا ما يصطلح عليه العلماء، كابن تيميّة والغزاليّ والرازيّ وغيرهم؛ بطريق (الخبر، والسماع، والسمع، والنقل).

قال أبو حامد الغزاليّ: إنّ العقول قاصرة... والعقلاء بأجمعهم معترفون بأنّ العقل لا يهتدي إلى ما بعد الموت، ولا يرشد إلى وجه ضرر المعاصي، ونفع الطاعات لا سيما على سبيل التفصيل والتحديد، كما وردت في الشرائع، بل أقرّوا أنّ ذلك لا يدرك إلا بنور النبوّة[1].

وإذا أقرّ العقل بقصوره عن إدراك عالم الغيب، وآمن بربوبيّة الخالق ووحدانيّته في الألوهيّة، فهو في أمسّ الحاجة للوحي، كي يتصوّر عقيدته نحو خالقه، ويعي معنى العبادة وكيفيّاتها وشروطها، ويستوعب التشريعات من أوامر ونواهي، فليس التقرّب من الله تعالى كما يريد العبد، بل كما يريد الربّ، والعبادة ليست من مقتضيات العقل، والقانون الإلهيّ كونه إلهياً؛ أنّه لم يصدر من عقول بشريّة مخلوقة، وهذا ما يميّزه عن القانون الوضعيّ البشريّ.

"فالنبوّة إحدى الضروريّات التي تؤيّدها العقول، ويثبتها الواقع الاستقرائيّ للمجتمعات الإنسانيّة، وذلك من خلال إجماع البشريّة على عظمة هؤلاء الأنبياء، وما تميّزت به دعوتهم من التوحيد، وتوضيح العلاقة بين الخالق والمخلوق"[2].

---

(1) الغزاليّ، أبو حامد. **إلجام العوام عن علم الكلام**، القاهرة: مكتبة الجندي، ط، دت، ص39-94.

(2) عبد الحميد، محسن. **تجديد الفكر الإسلاميّ**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1990م، ص114.

ومن القمرر أنّ المعرفة الخبريّة (الوحييّة) تكون يقينيّة حينما تبلغ حدّ التواتر، حيث استحالة التواطؤ على الكذب، مع عدم تعارض مضمون هذا الخبر مع أصل من أصول العقل، أو قوانينه الذاتيّة[1]. وهنا تظهر أهميّة الوحي؛ إذ يبدأ بالإجابة عن أسئلة الإنسان الكليّة ومشكلاته الكبرى. فإلى جانب الخالق والمخلوق، هناك المبدأ والمعاد، وظاهرة الكون، ومقياس الخير والشر، والقبيح والحسن، والحقّ والباطل، والمؤمن والكافر. ومن جهة فإنّ حقيقة الوحي تبرز هنا بوصفها فيصلاً بين الإنسان الذي يفكّر من عنده، ويشرّع وفق معطياته الفلسفيّة، والإنسان الذي يبلّغ عن ربّه؛ من غير زيادة أو نقصان[2]. وقد بيّن كثير من العلماء أدلّة "ضروريّة" الوحي، قال ابن تيميّة: لولا الرسالة لم يهتدِ العقل إلى تفاصيل النافع والضارّ في المعاش والمعاد[3].

وقال الغزاليّ: ووراء العقل طور آخر؛ تفتح فيه أعين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأمور أخرى العقل معزول عنها، كعزل قوّة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوّة الحس عن مدركات التمييز، وكما أنّه لو عرضت على المميز مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك أبى بعض العقلاء مدركات النبوّة واستبعدوها؛ وذلك عين الجهل، إذ لا مستند لهم إلا أنّه طور لم يبلغه العقل، ولم يوجد في حقّه، فيظنّ أنّه غير موجود في نفسه، والأحْمَه لو لم يعلم بالتواتر والسماع الألوان والأشكال؛ وحكي له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يُقِرَّ بها. وقد قرّب الله تعالى على خلقه؛ بأن أعطاهم نموذجاً من خاصّية النبوّة، وهي النوم. إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إمّا صريحاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير، هذا لو لم يجد به الإنسان من نفسه، وقيل له: إنّ من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت، ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره، فيدرك الغيب، لأنكره، وأقام البرهان على استحالته، وقال القوى الحاسة أسباب الإدراك، فمن لم يدرك الشيء مع وجودها وحضورها؛ فبأن لا يدرك مع ركودها أولى وأحقّ، وهذا نوع قياس

(1) حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، مرجع سابق، ص135.
(2) البوطيّ، **كبرى اليقينيات الكونية**، مرجع سابق، ص186.
(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج19، ص155.

يكذّبه الوجود والمشاهدة فكما أنّ العقل طور من أطوار الآدميّ يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات الحواس معزولة عنها، فالنبوّة أيضاً طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل[1]. فالحاجة إلى الوحي والنبوّة في كونها طوراً فوق طور العقل لا بدّ منها لتلقي العلم من المصدر (الخالق)، لفهم الغيب والجانب (الروحانيّ) في الإنسان، وتلبية حاجات هذا الجانب.

وبلوغ الغاية من الخلافة -وهي التوحيد- لا يكون إلا بمعرفة ما يأتي عن طريق الوحي والنبوّة، فنجد الغاية من الوحي والنبوّة في نصوص كثيرة، إمّا مفصّلة أو مجملة:

أ - البشارة والنذارة ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ/ 28].

ب - إخراج الناس من ظلمات الجهل والغواية والضلال إلى نور الهداية ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ﴾ [إبراهيم/ 1].

ت - الفصل في الخلاف، وبيان الأصول والكليّات التي تقوم عليها البشريّة ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [النحل/ 64]؛ وبوجه عام لبيان العقائد والتشريعات؛ أي علاقة العباد بربّهم، بمعرفة كيف يوحدون أفعال ربّهم، ويخصّونه بها دون غيره إقراراً وعقيدة، وكيف يوحّدون أفعالهم نحوه، ويختصّونه بالعبادة

---

(1) الغزاليّ، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال**، مرجع سابق، ص48-49. يقول إقبال: وفي الحقّ أنّ الطريقة التي استعمل بها القرآن لفظ (الوحي)؛ تبيّن أنّه يَعُدّ الوحي صفة عامة من صفات الوجود، وإن كانت حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدرّج والتطوّر في الوجود، فالنبات الذي يزكو طليقاً في الفضاء، والحيوان الذي ينشئ له تطوّره عضواً جديداً؛ ليمكنه من التكيّف مع بيئة جديدة، والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود. كل أولئك أحوال من الوحي، تختلف طبيعتها وفقاً لحاجات مستقبل الوحي. انظر:
- إقبال، **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**، مرجع سابق، ص143. نقلاً عن:
- الدغشيّ، **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، مرجع سابق، ص306.

والطاعة كما يريد، وكيف يتعاملون فيما بينهم ومع غيرهم، وأكثر وضوحاً؛ أن يكون الوحي هو قانونهم دنيوياً وأخروياً.

4 - طريق الوحي

قبل الكلام عن كيفيّة الوحي يلزمنا الكلام عن النبوّة، لأنّ الوحي لا ينزل إلا على نبي، فالنبوّة هي الطريق إلى معرفة الوحي الصادر عن الله تعالى، وهي طريق خارجيّ بأن يصطفي الله من يشاء من عباده نبياً ينزّل إليه وحيه ويبلّغه كلامه، ليكون واسطة بينه وبين خلقه في التبليغ. وهي ليست حاصلة لكل آحاد الناس، بل هي ربانيّة واختيار إلهيّ[1].

فهذا الطريق طارئ على قدرات الناس، وهو خاصّ بأفراد منهم، لذا كان لا بدّ من أدلّة يقيمها كل من يدّعي النبوّة؛ بأن قدراته تؤهّله لاطّلاع الوحي، وأنّه أوحي إليه دون غيره من الناس، لأنّ النبوّة ليست كامنة في العبد بل هي بإذن الله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [غافر/ 78]، فكان لا بدّ من حجج، وأدلّة تقام على نبوّة من ادعاها؛ كي يصح بأنّ ما معه هو وحي من الله تعالى؛ وليس اختلاقاً من عنده، فالنبيّ مطالب بإثبات قضيتين هما أنّ هناك مصدراً للمعرفة يتميّز عن المصدر العاديّ (الكون) وهو الوحي الربانيّ، ثمّ عليه أن يثبت أنّ له القدرة على الوصول إلى ذلك المصدر والإبلاغ عنه؛ أي اختصاصه دون غيره بنقل الوحي إلى الناس، وإلا أصبح الأمر فوضى، وكثرة دعاوى النبوّة والاصطفاء والاتصال بالغيب كما عهد في كل عصر[2].

فثبوت النبوّة قائم بدليل التواتر في كل العصور من لدن آدم عليه السلام،

---

(1) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص720.

(2) من دلائل النبوّة علمهم بالتاريخ السحيق، والأخبار التي لا يدركها إلا قلّة من الناس، كما سئل نبيّنا من اليهود عن أهل الكهف، وذي القرنين، ولا علم له بالتاريخ، ولا بالكتب، ولا بالقراءة أصلاً، فأجابهم بعد أن بلّغه جبريل. انظر:
- الشوكانيّ، محمّد بن عليّ. **إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوّات**، بيروت: دار الكتاب العلميّة، ط1، 1984م، ص25.

فكان أول من يصطفى أبو البشريّة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران/ 23]؛ غير أنّ كون فلان من الناس نبيٌّ قائم على حصول علم خالص له، وثبوت نبوّته له هو نفسه، فهذا الأمر يحتاج إلى أن يتثبت منه النبيّ أولاً قبل غيره، وأن يكون يقينه به أعلى من يقين غيره من الناس. لذا نجد أنّ الله تعالى خصّ كلّ الأنبياء بمعجزات موجّهة لهم هم أولاً؛ كي يوقنوا أنّهم أنبياء، وأنّ الوحي ينزّل عليهم دون غيرهم. فإذا أيقنوا ذلك جهروا بنبوّتهم وبلّغوا ما أمروا، وأعلنوا أنّ لهم اتصالاً بالوحي. فتكون المعجزات دليلاً للنبيّ، ثمّ دليلاً لغيره، بأنّ ما يجد في نفسه من علم إنّما هو وحي ألقي إليه، وأنّ الخطاب الذي سمعه هو كلام حقيقيّ غير أنّه اختص بسمعه دون غيره، قال تعالى عن قصة موسى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ قَالَ هِىَ عَصَاىَ أَتَوَكَّؤُا۟ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِى وَلِىَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ قَالَ أَلْقِهَا يَٰمُوسَىٰ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِىَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ ۖ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخْرَىٰ لِنُرِيَكَ مِنْ ءَايَٰتِنَا ٱلْكُبْرَى﴾ [طـه/ 17-23]؛ فالآيات المعجزات كانت موجّهة له هو ﴿لِنُرِيَكَ﴾؛ كي يتيقن من أنّه نبيّ، وأنّ الكلام الذي يسمعه هو كلام الله تعالى. ثمّ قال عنه ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة/ 53]؛ وهذا حصول العلم الضروريّ اليقينيّ؛ الذي لا يمكن للبشر الحصول عليه بقدراتهم، من اطلاع الغيب الماضي من غير دراسة، ولا خبر متواتر من الناس، ولا شهود لذلك الماضي، والإخبار بما غاب عنه في الحال ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ۚ﴾ [آل عمران/ 48]، ومعرفته بالغيب المستقبل الذي لم يقع ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ﴾ [يوسف/ 100] فيحتاج هذا العلم الخاص الواقع في صدور الأنبياء إلى دليل يميّزه عن الهذيان، وهو دليل يقينيّ محسوس، يؤكّد للنبيّ نفسه أنّ ذلك العلم هو وحي من الله تعالى له، وأنّه اصطفاه دون غيره بالنبوّة.

ويمتاز النبيّ مع كونه بشراً، أنّه رجل عاقل مصطفى مختار من الله تعالى لإبلاغ الوحي، يتكلّم بلغة قومه، ويثبت نبوّته بمعجزات يقرّون بأنّها ليست من

فعل البشر[1]، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡ﴾ [يوسف/ 109]، ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَذُرِّيَّةٗ﴾ [الرعد/ 38]، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمۡ لَيَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشُونَ فِي ٱلۡأَسۡوَاقِۗ﴾ [الفرقان/ 30]؛ وذاك يثبت بشريّتهم، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم/ 4]، واللغة هنا لتسهيل الخطاب، ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ﴾ [هود/ 96]، والآيات هي المعجزات؛ كي يسهل على الناس التمييز بين النبيّ ومدّعي النبوّة، فالله تعالى رحم عباده بأن أيّد رسله وأنبيائه بمعجزات خارقة لقانون الكون، لا يقدر عليها البشر، تُميّز أنّ النبيّ بشر كغيره؛ غير أنّ معه تأييداً وقدرات ربانيّة - دليلاً- على نبوّته وعصمته، فهنا يثبت للطريق (النبيّ) المصدريّة، وعصمته (اليقين)، وصلته بالمصدر (الوحي)، وقدراته الإدراكيّة الخاصّة، التي هي فوق طور عقول البشر العاديّة (النبوّة).

فيتبيّن للناس مصدر العلم وطرائق ووسائل الأخذ منه، ويدخل الوحي هنا في باب الإخبار، ولا يصل الخبر إلى العقل إلا عبر الحواس. "فالاختلاف في طريقة إخبار الله تعالى للنبيّ بأنّه نبيّ لا يغيّر من الحقيقة شيئاً، وهي أنّ الله سبحانه يكفل من الدلائل ما يثبت به فؤاد النبيّ، ويجعله موقناً بأنّه نبيّ، وإن كان النبيّ يشارك الناس في بشريّتهم وإنسانيّتهم، إلا أنّ الله سبحانه يكلأه قبل بعثته بعين رعايته، فيجعله صافي الفطرة، بعيداً عن التلوّث والكبائر والمعاصي، لأنّه سبحانه يجعل مصطفاه من خير خلقه وأحسنهم استعداداً لقبول دعوته، فيقول: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام/ 124]"[2]، وحجج النبيّ لغيره هي له كذلك، وهو أولى الناس بالاستجابة لها؛ لأنّه أفقه الناس وأكثرهم شعوراً بها.

---

(1) جعل بعضهم خصائص الأنبياء امتيازات هي: الإعجاز، العصمة، القيادة، الإخلاص، البناء، الجهاد. انظر:

- مطهري، مرتضى. **الوحي والنبوّة**، ترجمة: عباس الترجمان، بيروت: دار المحجة البيضاء، ط1، 2000م، ص9-15.

(2) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص725.

والناس منقسمون بعد عرض النبي لما معه من الوحي وإعلانه بنبوّته، فمنهم من سمع بوجود الأنبياء وتواترهم؛ فهو يحتاج إلى دليل تَعيُّن النبوّة في شخص من ادّعاها، فتعرض عليه المعجزات والآيات المثبّتة لصدق النبيّ، وأنّه مخاطب بالوحي من ربّ السموات والأرض. ومنهم من لم يسمع ولا يؤمن بوجود النبوّة، فهو بحاجة لدليلين على مرتبتين: الأولى: إثبات إمكان النبوّة، ونزول الوحي، وضرورته وأهميّته. والثانية: إثبات أنّ هذا الرجل نبيّ مبلّغ بالوحي من مصدره. وهذان القسمان أصناف؛ فمنهم المؤمن والكافر، والكافر منهم أهل الكتاب والمشرك والملحد والمنافق، والخوض في هذا ليس من مباحثنا.

تكمن أهميّة النبوّة في أنّها الطريق الوحيد لوصول الوحي إلى العقل، وهي الفارق بين أهل الإيمان وأهل الكفر، بين من يتجاوز مجال الشهادة إلى مجال الغيب، ومن يهمل أو ينكر مجال الغيب. ووجودها دليل إمكانها، وتواترها ينفي الشكّ في ثبوتها، وإمكانها دليل أهميّتها؛ لأنّها لم تكن عن عبث بل لغاية وحاجة لها، ولأهميّتها أكثر العلماء الخوض في إثباتها، وأطالوا البحث في معجزاتها المثبّتة لها، فتكلّموا عن معنى المعجزة وحقيقتها، وعلاقتها بالله سبحانه وتعالى، وبالنبيّ ومدى إثباتها لصدقه. وفرّقوا بينها وبين غيرها من الخوارق والكرامات والسحر والشعوذة، محاولين دفع كل الضلالات والشبهات العالقة في عقول البشريّة عبر التاريخ، وتصفية وتنقية طريق النبوّة؛ كي لا يخلط الخبيث بالطيب، ويدرأ عن طريق الوحي كلّ التشكيكات الفلسفيّة، وينفي عنه كل الخرافات والضلالات الوثنية. فتعرّض المجتمع الإسلامي لتوسّع رهيب، وامتزاج ثقافات وأفكار وآراء مع أمم وأديان متعدّدة، فظهرت شبه لا عهد للجيل الأول بها، ولم يكن لها سابقة في عهدة النبوّة، "لما افتتن به فلاسفة المسلمين من فكر يونانيّ وثني الأصل، وإن كانت فيه مسحة دينيّة بما طرأ عليه من شروح أهل الكتاب وتفلسفهم، وبتأثير ديانات الهند الشرقيّة، ولكن من الفكر مالم يكن فيه أصلاً أثرٌ للنبوّة طريقاً للمعرفة، وإن كان ثمّة أثر فهو أثر لعقول موفقة بين الدين والفلسفة، لكن الطابع العام له عقليّ فلسفيّ، والعقل في نظر الفلسفة -كما أصبح على

أيدي فلاسفة المسلمين- طريق معصوم للمعرفة، وهو الذي يوصل إلى الحقيقة، موازياً لطريق النبوّة المعصوم، بعد أن كان العقل هو الطريق المعصوم للمعرفة فحسب عند أسلافهم من اليونانيين، ولكن الاعتراف بالوحي وبالعقل طريقين للمعرفة على أيدي فلاسفة المسلمين كان كلمة حق أريد بها باطل؛ ذلك أن الحكمة عندهم توازي الديانة أو الشريعة، ويستطيع الفيلسوف أن يصل إلى الحقّ كما يصل النبيّ إلى الشريعة[1].

وهذا خلاف ما ورد في القرآن باختصاص الوحي، والكتاب، والحكمة، والفرقان، والمعجزات، وكلام الله تعالى؛ بطائفة دون غيرهم، وأن هذه الطائفة رجال يصطفيهم ويعصمهم عن الخطأ في النقل، ويختصّهم بالعلم الضروريّ الغيبيّ، ويخلّصهم من العيوب التي قد تشكك في نقلهم لذلك العلم.

ويُرسل النبي بآيتين؛ متلوة ومخلوقة، فالأولى هي الوحي والكتاب والحكمة والفرقان والسلطان المبين، والثانية هي خوارق من إحياء الموتى، وشفاء من لا يبرأ أصل، وعلامات كثيرة لا يقدر عليها غيرهم لإذن الله تعالى لهم وحدهم، والاصطلاح على الآيات باسم "المعجزات"؛ هو من أهل الكلام، وتمّ قبوله لأنّه لا أثر يترتب عنه.

5 - كيفية الوحي

النبوّة ربانيّة ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ﴾ [النجم/ 1- 5]. وكيفيّة الوحي لا تعلم إلا بالنص الثابت عمّن أوحي إليه، لأنه هو الأدرى بما أوحي إليه، وكيف ومتى، فلا يصح في تفسير الكيف كلام الفلاسفة، ولا منامات المخرفين، ولا ضلالات الملفّقين بين ما هو عقليّ وما هو وحييّ.

ورد لفظ الوحي ثماني وسبعين مرة؛ بتصاريفه في القرآن الكريم، وعبر

(1) المرجع السابق، ص732.

عنه بالإنزال في حوالي سبع وعشرين آية، غالبها عن إنزال الوحي، وبعضها في إنزال معجزات الوحي. كما عبّر عنه بالتكلّم والإلقاء ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل/ 5]، وعبّر عنه بالكتاب، والذكر، والفرقان، وأسماء الكتب، والآيات، والسور. وذكرت كيفيّات الوحي في القرآن الكريم مفصّلة في آيات عدّة، وذكرت مجتمعة في آية واحدة وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى/ 51]؛ فهذه ثلاث كيفيّات، وهنا الوحي قسم من التكلّم العام، في آيات أخرى مثل: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ﴾ [النساء/ 163]، فالوحي هنا قسيم للتكليم العام، وفي قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء/ 164]؛ التكليم هنا خاصّ بموسى دون غيره، وهو قسم من الوحي العام؛ والتكليم العام، وقسم للوحي الخاصّ.

أمّا كيفيّات الوحي فتفصيلها كالآتي:

الكيفيّة الأولى: الوحي الخاصّ، وهو إعلام في خفاء بإلقاء الكلام في الروح، أي يقذف العلم في قلب النبيّ؛ فيجده عن غير جهد، ولا نشاط فكريّ، بل يكون حصولاً ضروريّاً، ويشعر بأنّه طارىء بعد أن لم يكن، فيكون بيِّنةً له على أنّه يتلّقى من مصدر خارجيّ عن نفسه؛ وعن قدراته العقليّة.

قال بعض أهل التفسير إنّ المراد بالوحي هنا الإعلام في المنام[1]. وتدخل هنا الرؤيا، وهي ما يراه النائم من صور وعلوم حال نومه وغياب حواسه وعقله عن العالم المحيط به. ومتّفق على أنّ رؤيا الأنبياء حق ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [الصافات/ 105]، وهذه رؤيا إبراهيم عليه السلام يذبح إسماعيل، وكان تصديقه لها بامتثال ما أمر به. ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف/ 100]، وهذه رؤيا يوسف وبشارة تمكّنه في الأرض.

أمّا رؤيا الناس فقد تصدق، وقد تكون أضغاث أحلام، وهي من بقايا

(1) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص1273.

النبوّة، ومن أدلة إمكان ثبوت النبوّة عقلاً وواقعاً؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَٰيَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف/ 43]، وقد وقعت رؤيا عزيز مصر كما رآها، وفسّرها يوسف عليه السلام فكانت حقّاً، ﴿قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ ٱلْءَاخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا﴾ [يوسف/ 36]؛ وقد وقعت الرؤيا.

غير أنّ الرؤيا تحتاج إلى تعبير أي تفسير، وهذا علم خاصّ له أهله وشروطه، ولا يؤتى أيّ أحد ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف/ 101]، فدلّ على أنّ تعبير الرؤيا علم خاصّ يعلّمه الله لمن يشاء، وقد أجمع العلماء على أنّ المنامات والرؤى لا يفتى بها، ولا تكون دليلاً على صحة أو فساد، إلا رؤى الأنبياء لأنّها وحي، وأمّا رؤى الصالحين فهي للإرشاد إلى الدليل، وليست دليلًا بذاتها. ففسّر الكثيرون أنّ القذف في الروح إعلام في المنام، وهذا هو المسمى إلهاماً.

الكيفيّة الثانية: أن يكلّم الله تعالى النبيّ من وراء حجاب مباشرة من غير وساطة، ويسمع النبيّ كلام الله تعالى من غير أن يراه، كما كلّم الله موسى عليه السلام من غير أن يرى موسى ربّه، وهو خاصّ به وبنبيّنا عليهما الصلاة والسلام وآدم في الجنّة، قال تعالى لموسى: ﴿إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف/ 144]، ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف/ 143]. وذهب جمهور أهل السنّة على أنّ كلام الله تعالى صفة ذاتيّة ثبوتيّة قديمة.

الكيفيّة الثالثة: أو يرسل رسولاً كجبريل عليه السلام، فيوحى الملك إلى الرسول من البشر بأمر الله، وهذه الصورة هي غالب ما أنزل من القرآن على النبيّ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم/ 4-5] قال السعديّ: "ثمّ ذكر المعلم للرسول صلى الله عليه وسلم؛ وهو جبريل عليه السلام؛ أفضل الملائكة وأقواهم وأكملهم"[1].

ونزول الملك إمّا على صورته فلا يراه إلا النبيّ، أو يكون في صورة

(1) السعديّ، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص783.

رجل كما ثبت في السنّة[1]. فينزل بالوحي على قلب الرسول ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء/ 193]، وقد وصف الملك بأنّه روح وقدس وأمين وشديد القوى ومكين، وكلّها صفات للرسول الملائكي وهي دالّة على عناية الله تعالى بنقل الوحي، لأنّ الناقل هو من أهل الأمانة والتمكن والمرتبة العالية عند ربه وهو روح القدس، لأنّه ينزّل بما فيه حياة قلوب الناس، فالله كلف أقوى وأمكن ملائكته بنقل وحيه، وهذا تعظيم لوحيه، فعظمة الرسالة من عظم المُرسِل وعظمة الرسول الحامل لها.

كما بيّن الله تعالى أنّه حفظ وحيه من التحريف؛ بأن هيّأ الطريق منه وحتى وصول بلاغه إلى الناس، عبر رسول بشريّ معصوم من الخطأ وأمين على ما بُلّغ ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم/ 2-5]؛ فبيّن صدق الرسول وأمانته، وأنّه لا يكذب ولا يختلق شيئاً من عنده، وبيّن أنّ معلمه متمكّن من تبليغه الوحي ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾ [الحاقة/ 44-46]؛ ولم يحدث ذلك؛ فدلّ على أنّه لم يتقوّل شيئاً من عنده، ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير/ 24]؛ فلا يبخل بشيء مما يعلم من الغيب، وهو الوحي، فهو حريص على إبلاغ كل ما أمر به، ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم﴾ [التوبة/ 128]، وتكفّل الله بحفظ كلامه؛ ليصل إلى عباده عبر أنبيائه كما أراد، فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر/ 9]، فالله هو من اختار رسله عن علم ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج/ 75]؛ فليست النبوّة صفة راجعة إلى النبيّ بكسب أو رياضة أو اتصالات روحانيّة، بل منحة من الله يخصّ بها من يشاء، لذا كان جهر الأنبياء كلّهم بأنّهم بشر كباقي الناس، غير أنّهم كلّفوا دون غيرهم بنقل الوحي إلى الناس ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّى مَلَكٌ﴾ [هود/ 31]، ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء/ 93]، ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج1، ص114.

ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنْ أَنَاْ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف/ 188]؛ فبشريّة الرسول وربانيّة الوحي دليل على عصمة الوحي، وللإجماع فإنّ كل ما هو بشريّ عرضة للخطأ والكذب، فكان الرسول يبلّغ بما هو فوق طاقة العقل البشريّ على أن يأتي به، أو يصل إليه؛ أي فوق مجال الخطأ والكذب.

6 - مجال النبوّة

تصل الحواس إلى ما هو في مجالها، وقد اصطلح عليه بمجال الشهادة، أمّا ما لا تصل إليه فهو مجال الغيب، وهذا المجال هو مجال النبوّة؛ أي أنّ الوحي طريق لإدراك مجال الغيب، فالإيحاء غيبيّ وما يوحى به "الوحي" هو مشهود مسموع ومقروء، والوحي وسط بين مجال الغيب وما فيه؛ وبين مجال الشهادة والموحى إليه ينفرد بالإطلاع على مجال الغيب ونقل ما بلغ إلى مجال الشهادة؛ لتصل إليه الحواس ويدركه العقل.

غير أنّ الموحى به ليس كل ما في مجال الغيب، بل جزء منه، فالوحي هو الطريق المعصوم إلى المعرفة، فهو من عالم الغيب، ومتوجّه إلى عالم الشهادة، وغايته هداية الإنسان في الأرض لعبوديّة الله عزّ وجل، وهو يزوّده بما يلزمه معرفته للعمل به في عالم الشهادة، وبما ينتظره من مصير في عالم غيب لا يشاهد... ومجال المعرفة التي ينزل بها الوحي، إنّما هو نوعها ومجالها وعالم الشهادة وعالم الغيب[1].

فالعقيدة والعبادة ليستا من نتاج العقول البشريّة، بل لا بدّ لها من نصوص وحي تبيّن أنّ هذا واجب وجائز وهذا ليس بجائز. كما شمل مجال الوحي العلاقات الاجتماعيّة والأسريّة بين الأفراد والمجتمعات، فبيّن أحكام الزواج، وآداب العلاقات الأسريّة والجواريّة بين الناس، وعلاقة الراعي بالرعيّة، والدول مع بعضها، والشعوب مع غيرها، وإن كان للعقول البشريّة نصيب في ذاك؛ إلا أنّها لا تصل إلى درجة التشريع الكامل العادل، والدليل على هذا أوضح من أن يفصّل. والأخلاق وعلم السلوك؛ أي معرفة الحسن والقبيح

(1) الكرديّ، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص771.

والجائز والمحرم كلّها لا دخل للعقل فيها، سوى الفهم والإدراك والالتزام، وللفطرة دور في الميل نحو الخير.

فالوحي جاء ليشمل كلّ نواحي مجال الشهادة، فكان التكامل بين ما هو غيبيّ وما هو مشهود. وكما تبيّن في مصدر الكون أنّ له مجالاً تصل إليه الحواس والعقول وهو مجال الشهادة، وآخر لا تصل إليه العقول وهو مجال الغيب. فالمصدر "الخالق" مجالان الأول غيب معلوم يصبح من عالم الشهادة بوساطة الخبر، وغيب لا يطّلع عليه أحد غير الله تعالى وهذا المجال هو مفاتيح الغيب ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ﴾ [الأنعام/ 59]، فمن الغيب مجال أذن به الله تعالى؛ فأطلع عليه ملائكته فقط، وآخر أطلع عليه ملائكته ورسله فقط، وآخر اطّلع عليه الناس عبر الرسل، ومجال هو مفاتيح الغيب اختصّ بها تعالى ولا يطّلع عليها أحد.

فالوحي هو جزء من مجال الغيب في المصدر الإلهيّ، والكون بوصفه مصدراً للمعرفة مجالاته مشهودة ومغيبة، ومجالات الغيب فيه نسبيّة وإضافيّة. أمّا الخالق بكونه مصدراً للمعرفة فمن مجالاته ما هو مشهود لملائكته، ومنها ما هو مشهود لرسله، ومنها ما يصل بالخبر للناس، والباقي إمّا غيب نسبيّ يطّلع عليه من يشاء وقت ما شاء، أو غيب مطلق لا يطّلع عليه أحد إلا هو. وروعي هذا التقسيم في الدنيا والآخرة، فكان الأولى تقسيم المصادر إلى مصدر مخلوق ومصدر خالق.

ومجالات المخلوق الشهادة والغيب، ومجالات الغيب الملائكة والعرش والسماوات السبع والجنّة والنار. فالغيب هو الخفيّ الذي لا تصل إليه الحواس، وهو على قسمين: قسم نُصِب عليه دليل فيمكن معرفته؛ كذات الله تعالى وأسمائه وأحوال الآخرة، وقسم لا دليل عليه فلا يمكن للبشر معرفته وهو مفاتح الغيب، قال الكفويّ: وغيب الغيب هو الذات الإلهيّة المطلقة، والغيب المطلق كوقت الساعة لا يُعلَم إلا بخبر الله تعالى، والغيب الإضافيّ كنزول الغيث[1].

(1) الكفويّ، **الكليات**، مرجع سابق، ص668.

ومفاتيح الغيب خمسة بيّنها النبي ﷺ: "متى تقوم الساعة وما تغيض الأرحام وما هو في غد، وبأي أرض تموت كل نفس ومتى ينزل الغيث"[1]، وفي التفسير أقوال عدّة[2]. غير أنّنا لسنا مطالبين بكشفها؛ لأنّ الخوض فيها لا طائل منه، ولو كان خيراً لسبقونا. ونحن معشر المؤمنين بعالم الغيب وما فيه من الملائكة، وهم جند الله الأكبر، وما لهم من التأثير والتدبير في عالم الشهادة الماديّ - بإذن الله- وتسخيره، نعتقد أنّ لله تعالى سُنَناً في نظام ذلك العالم، غير سننه الخاصّة بعالم المادّة، وأنّ الإنسان هو حلقة الاتصال بين العالمين، فجسده ووظائفه الحيويّة من عالم الشهادة، وروحه من عالم الغيب[3].

وينبغي أن يعلم أنّ الوحي هو (موضوع مدرك)؛ أي يفهم ويدرس ويتدبّر فيه؛ ليستنبط منه، "وأحسن الأدلّة العقليّة هي التي بيّنها القرآن؛ وأرشد إليها الرسول، فينبغي أن يعرف أنّ أجل الأدلّة العقليّة وأكملها وأفضلها مأخوذ عن الرسول، فإنّ من الناس من يذهل عن هذا ويقدح في الدلائل العقليّة مطلقاً؛ لأنّه صار في ذهنه أنّها هي الكلام المبتدع"[4].

7 - خصائص الوحي المعرفيّة

أ - ربانيّة المصدر:

﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأحقاف/ 9]، فالعلم الموحى به محفوظ من التحريف والتبديل، مؤتمن الطريق ليصل إلى الناس، وهم على يقين أنّه من المصدر كما أنزل، فقد تكفّل الله تعالى بعصمة رسله، والنص الموحى مقدس، وعلى

(1) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج1، ص219.
(2) البغداديّ، **زاد المسير في علم التفسير**، مرجع سابق، ص442.
(3) رضا، **الوحي المحمّديّ**، الجزائر: مرجع سابق، ص207.
(4) ابن تيمية، أحمد. **الفرقان بين الحقّ والباطل**، تحقيق: حسين يوسف غزال، بيروت: دار إحياء العلوم، ط3، 1987م، ص32.

أعلى درجات اليقين. ويعطي هذا التأكيد على ربانيّة المصدر العلم المأخوذ من الوحي قيمة أساسيّة وكبرى بين غيره من العلوم، ويكسّبه مركز الثقة ومحور اليقين؛ فيكون معياراً لغيره في الخطأ والصواب، والكذب والصدق، والحقّ والباطل، أي هو المرجع والمعيار للحقيقة والحقّ وهو الحكم. ولا تلغي هذه المصدريّة الفكر البشريّ، بل تكسبه ثقة ويقيناً أكثر في وضع معيار لتقويم أفكاره، وعقائده وما أخذه عن عالم الشهادة، كما تمنحه دور الفهم المعلم المأخوذ من المصدر الربانيّ وجعله قاعدة للتحاكم؛ "فليس له أن يتلّقى هذا التصوّر - من المعرفة النبويّة- بمقررات سابقة يستمّدها من أي مصدر آخر، أو يستمّدها من مقولاته هو نفسه، ثمّ يحاكم إليها هذا التصوّر ويزنه بموازينها، إنّما هو يتلّقى موازينه ومقرّراته من هذا التصوّر ذاته، وبتكليف منه يستقيم على منهجه، كما يتلقّى الموضوعيّة في هذا التصوّر من المصدر الإلهيّ الذي جاء بها لا من مصدر آخر خارجه، ثمّ هو الميزان الذي يرجع إليه بكافة ما يعني له من مشاعر وأفكار وقيم وتصوّرات في مجرى حياته الواقعيّة، كذلك ليزنها عنده ويعرف حقّها من باطلها، وصحيحها من زائفها "[1].

ب - المجال الغيبيّ:

هناك جوانب لا يدركها العقل، ولا تصل إليها الحواس ويختصّ بنقلها الوحي، كالذات الإلهيّة وأسمائها وصفاتها وأفعالها ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى/ 11]، والمشيئة الإلهيّة ﴿كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عمران/ 40]، ﴿كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ﴾ [آل عمران/ 74]. ولا يُعلم من عالم الغيب شيء إلا بإذنه، ولا نعلم تفاصيله إلا من الوحي ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن/ 26-27].

كما أوضح الوحي مجال العقل؛ كي لا يرهق بالبحث في غير مجالاته ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ﴾ [الأنعام/ 59]، ففي الآية إرشاد

(1) قطب، **خصائص التصوّر الإسلاميّ ومقوّماته**، مرجع سابق، ص45.

إلى توجيه الطاقة الفكريّة إلى المجالات القابلة للإدراك، كي تحقق العمارة والخلافة، والتمكين في الأرض، وتبتعد عمّا لا طاقة لها به، ولا طائل من وراء الخوض فيه، وفي هذا توفير للجهد وعدم إهدار للوقت في بحوث لا نهائية[1].

ت - الكمال والخلود:

﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [النحل/ 64]، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ/ 28]. فهذه المعرفة شاملة لكلّ ما اختلف فيه الذين أنزل عليهم الكتاب، فنزل الوحي بالحقّ الكامل ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّۗ﴾ [البقرة/ 176]، هداية للناس الهداية الكاملة من غير أن يحتاجوا إلى غيره مما لم يرشد إليه ﴿هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ﴾ [الجاثية/ 20]؛ يبصر بها الناس الحقّ والحقيقة التي يبحثون عنها من كبرى اليقينيات، والمسائل الوجوديّة، والأخلاقيّة والأخرويّة، ولا يكون الجواب عن هذا كاملاً إلا في الوحي ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء/ 9].

وهداية الوحي خالدة، وشاملة لكلّ زمان ومكان؛ لأنّه من عند من يعلم ويحيط بكلّ شيء مكاناً وزماناً ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الملك/ 14]، ومهما بلغت العقول فلن تصل حتى إلى ما يقارب علمه ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [البقرة/ 255].

---

(1) ذلك لأنّ منهج الإسلام يمتاز بخصائص لا تتوافر في سواه:
أولاً: أنّه منهج إلهيّ -قرآناً وسنة- ثابت لا يتغيّر، حيّ في مرونة، وخصب يتجاوب مع الفطرة الإنسانيّة، فيلبي حاجات الإنسان، ويتابع قضايا العصر، ويعطي الحياة أنبل العطاء، يؤمن بالعقل ومقدرته على الاستنباط والاجتهاد.
ثانياً: أنّه ينظر إلى الإنسان على أنّ الله خلقه جسماً كثيفاً، وروحاً شفيفاً.
ثالثاً: أنّ مبادئه ليست خيالاً ولا مثاليّة بل واقعيّة تطبيقيّة. انظر:
- عيسى، كمال محمّد. **خصائص مدرسة النبوّة**، جدّة: دار الشروق، ط1، 1962م، ص40-48.

فالمعرفة من الوحي شاملة لحقائق الألوهيّة والربوبيّة، والكون المخلوق، ولحقائق الإنسان... فيأخذ الكلّ منها، وإن تفاوتوا في الأخذ والعطاء؛ فليس تفاوتاً فيما يجب العلم به، وإنّما تفاوت في الفهم والاستزادة؛ ممّا يعمّق الفهم وييسّره، ومن ثمّ فهي يقين لكلّ مستويات البشر، وجميع ظروفه وملابساته، وجميع أزمانه وأمكنته، وهي شاملة للكينونة الإنسانيّة بكلّ ما فيها، ولما وراء هذه الكينونة الإنسانيّة بكلّ ما فيها، وشاملة كذلك لمبدأ خلقه ومنتهاه، وشاملة لتفسير الوجود والمعرفة والقيم.

ث - التوازن والثبات:

العلم المتلقى من الوحي صادر عن الله تعالى في أصله، لذاك هو منزّه عن الأهواء، والتأثّر بالعوارض، والتغيّر على حسب الأحوال؛ فنزوله كان عن علم محيط بالزمان والمكان لكلّ الظروف والوقائع، فكانت أحكامه ثابتة، وما أنزل على قوم هو صالح لهم في كلّ عصورهم، وما أرسل للناس كافة هو لكلّ الأقوام والأمم والأفراد أينما وجدوا وحيثما كانوا، فأصوله ثابتة تساير المتغيّرات، وهذا الثبات يكسبه التوازن في إصدار الأحكام، والمصدريّة لليقين والحقّ؛ إذ المعيار كي يتحاكم إليه لا بُدَّ أن يكون ثابتاً لا يتغيّر، ومتوازناً مع كلّ ما يحاكم إليه، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾ [المائدة/ 48]؛ فأنزل الله القرآن أفضل الكتب مشتملاً على الحقّ من الأحكام والأخبار، مصدقاً لما ورد في الكتب السابقة، ومؤكداً عليها، مطابقاً لما فيها، مهيمناً عليها بما فيه من زيادة عليها واستيعاب لها كلّها، ففيه نبأ السابقين وخبر اللاحقين.

ثمّ أمر النبيّ ﷺ أن يتحاكم إليه؛ لأنّه معيار ثابت غير مضطرب ولا متغيّر، ولا يتقلّب ولا يرجع إلى أهواء الناس؛ لأنّها لا قرار لها، وما لا مستقر له لا يُقَعد عليه، فمعلوم أنّ القانون والبديهيّ لا يكون إلا على تصوّر

صادق ثابت، فإن تُصوِر أنّ ثباته قد لا يناسب تحولات الأزمنة وتنوّع الأماكن والمجتمعات وما يلحقها من تغيّر للتقاليد والعادات والثقافات، كان الردّ أنّه لكلّ أمّة مما سبق شرعة في الأحكام التشريعيّة، وسنّة وسبيلاً يتبعونه، وهذه الأمّة هذا سبيلها، فالشرائع تتغيّر بحسب تغيّر الأمم في الأزمنة الغابرة؛ لأنّ كلّ أمّة أنزل عليها تشريع.

غير أنّ الأصول وهي العقائد ثابتة، لكن ما بعد نزول القرآن فكلّها أمّة واحدة تشملها شريعة وعقيدة واحدة؛ قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِىٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِىٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى/ 13]؛ فهذا ما استوى فيه الأنبياء حتى أولو العزم، وهو التوحيد والأخلاق والقيم والآداب، فهي ثابتة بين كل الأمم متوازنة مع زمانهم ومكانهم.

جـ - العمليّة والإيجابيّة:

يزوّد الوحي الإنسان بمعرفة موضوعيّة ذات حقائق بالوجود وصور الخلافة فيه والسير في الأرض، بل كان ذمّ الإيمان والمعرفة والتعقّل وكلّ وسائل الإدراك في القرآن حال تعطيلها عن أداء العمل الذي تمّ إبلاغه بالعلم، فكلّ علم انتفى عنه العمل فهو مذموم في الوحي، فَسُوِّيَ بين وجود وسائل المعرفة وعدمها حال لم يبادر صاحبها إلى العمل بمقتضى العلم الحاصل معه، قال تعالى عمّن تركوا العمل بما علموا ﴿إِذَآ أُلۡقُواْ فِيهَا سَمِعُواْ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۖ كُلَّمَآ أُلۡقِىَ فِيهَا فَوۡجٌ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٌ قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبۡنَا وَقُلۡنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك/ 7-15]؛ فنفيهم للتعقّل والسماع هو نفي للاستجابة لمقتضى العلم الحاصل من الوحي.

ويبثّ الوحي في واقع كونيّ محسوس، ويبرهن على صحته من الكون، ويرشد إلى الكون بوصفه مصدراً للمعرفة، ويجعله محور استخلافٍ الوحي منهاجه، فالعمل أساس العلم في الوحي ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ قَوۡلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ

وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت/ 33]. فكان المنهج الربانيّ واقعياً عملياً، يرفع الإنسان من حال الترف الفكريّ إلى العمل الإيجابيّ القلبيّ، وعمل الجوارح لتسخير الكون لفائدته والتمكّن منه، أو للقربة من خالق الكون بكلّ ذلك، وكلّها تحقّق التوازن والانسجام والشموليّة المعرفيّة الإدراكيّة للإنسان والإراديّة، لأنّها من عند من فطره؛ ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم/ 30]؛ ومخالفة فطرة الله تعالى التي خلق الناس عليها هي علّة كلّ اضطراب فكريّ أو نفسيّ أو عمليّ، فهي رأس الفوضى في عالم البشر.

حـ - خصوصيّة الطريق:

فالوحي علم لآحاد الناس ممن اصطفاهم الله تعالى وعصمهم وهيّأهم لحمل الرسالة، وليست للعامّة، ولا أحد له القدرة أن يكتسب الوحي، أو يصل إليه بعقله وقواه الإدراكيّة، مهما علا في العلوم، ومارس من رياضات قلبيّة.

والخصوصيّة هنا في الطريق والموضوع المدرك، أمّا الخطاب فهو للناس كافة، فهم لا يصلون إلى مصدر الوحي، ولا ترتقي عقولهم إلى إدراكه عن الملائكة، أو عن الله تعالى لعلوه، لكن تصل إلى الخطاب النبويّ؛ فتأخذ العقول العلم الموحى به من سماع كلام الأنبياء؛ أي خطابهم، وهذا شامل للناس كلّهم، فالإيحاء خاصّ، والموحى به يبلّغ للناس عامّة، فالنبوّة خاصّة والتكليف عام ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن/ 26-27].

دـ - خصوصيّة الغاية:

القرآن الكريم ذكر مفهومين يوضحان أنّ الغاية الرئيسة: هي معرفة الله والتقرب إليه، ثم إقامة العدل والقسط في المجتمع البشري. فالوحي أنزل ليُعَرِّف بالمصدر الإلهيّ، ويعرف بطرائق إقامة العدل، والقسط في كل شيء، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد/ 35].

"فالدعوة إلى الله ومعرفته والتقرّب إليه؛ هي التوحيد النظريّ والتوحيد العمليّ الفرديّ الاجتماعيّ، والتوحيد الاجتماعيّ هو مقدمة ووسيلة للوصول إلى الغاية السامية، وهي الحركة إلى الله فقط"[1]. فالفلاح فلاح دنيويّ يكون بإقامة القسط والعدل والميزان في نواحي الدنيا النفسيّة والاجتماعيّة والماديّة، حتى في الصناعة والزراعة والتجارة، لأنّها كلّها قائمة على قوانين ثابتة، والميزان لكلّ حركة وفعل وجزء ومادة وفكرة، فيكون بعده العدل ليكون الانتفاع والخير والاستفادة عن قدر منظم، فأصل النظام وجود الميزان، والميزان وجد لإقامة العدل، ولا نظام من غير عدل في الفكر أو الفعل، والفلاح الدنيويّ تمهيد للفلاح الأخرويّ بأن يسخّر ذلك العدل والقسط لمعرفة المعبود والتقرّب منه وإليه؛ وليكون العدل أكثر ثباتاً ويقيناً؛ لا بُدَّ من تزكية له من منزل الميزان؛ لأنّه هو من يعلم المقادير، فهو من يضبط العدل من الظلم. فالوحي هو ميزان العدل ومنهج للوزن؛ وإدراك الفلاح الدنيويّ؛ لإصابة الفلاح الأخرويّ.

(1) مطهري، **الوحي والنبوّة**، مرجع سابق، ص34.

الخـاتمـة

من مرامي بحثنا؛ إجلاء بعض المفاهيم المعرفيّة بالرجوع إلى القرآن الكريم بكونه مصدراً منـزّهاً، ووضع معجم للمفردات والمفاهيم المعرفيّة، ثمّ اجتهادات أهل العلم والفكر في فهم ما ورد في كتاب الله وما استنبطه أهل التفسير منه؛ وذلك محاولة ومساهمة لحلّ بعض الإشكالات القائمة في خضمّ المعارك الفكريّة في بناء المناهج العامّة الموجهة للمجتمعات فكريّاً، بتوضيح الغموض القائم بالأفكار والمفاهيم؛ نتيجة تدخّل ذوي النـزعات التمرديّة بالتنظير للمجتمعات الإسلاميّة بأفكار غربيّة بلغة عربيّة، وأدهى من ذلك أنّ في كلامهم آية وحديث.

وقد تمّ انتخاب مائة وعشرين مفردة لبحث دلالاتها الاستعماليّة القرآنيّة، بغية ضبط مبدئيّ للمفهوم من مصدريّة الوحي، وإن كان فهم المدلول اجتهادّا بشريّاً فهو منطلق من مرجعيّة ذات قدسيّة في ضبط الحقائق لدى المسلمين. في نواحي البحث استبانت نتائج نجمعها كيما تتوضّح:

النظريّة المعرفيّة بنية تتأثر بالتراكم المعرفيّ داخل أي مجتمع، ولا يحقّ لأحد ادعاء الأسبقيّة فيها، فلكل حضارة مساهماتها المتأثّرة بهويّتها المعرفيّة.

للحضارة الإسلاميّة نظريّتها الخاصّة بها، بناها علماؤها بما اجتهدوا في فهم النصوص وتطوير المدارك والمعارف، فكان منهم تراث ضخم له خصوصيّاته المعرفيّة.

القرآن الكريم يمثل المصدر الرئيس للمعرفة، فكانت البداية بحصر الألفاظ المعرفيّة منه، وهي التي نقدر أنها تصف الفعل المعرفيّ، أو الأساليب، أو الأدوات، أو تضفي قيمة معرفيّة، ثمّ نحوّل تلك الألفاظ إلى

مفاهيم؛ لنتمكن من رؤية موضوعات الحقل المعرفيّ. ومن الألفاظ ما دلالتها واضحة وأساسيّة، ومنها ما هي تابعة لألفاظ أخرى في المفهوم.

المعرفة: هي المدركات اليقينيّة المحصلة عن طريق النبوّة أو العقل أو الحسّ، وهي مكتسبة بالنظر والبحث والفطرة، وخلافها الإنكار والجحود والكذب. وعلى هذا فهي كلّ ما تسكن إليه النفس وتطمئن له بعد نكرانه.

حصول المعارف الأولى كان من الله تعالى لدى الإنسان الأول، فالمنبع الرئيس للمعرفة المعلومات السابقة التي ركبت بالإنسان الأوّل، وهي أصل المعارف، ثمّ التراكم العرفيّ الناتج عن التلقي من الكون والوحي. والذي تعلّمه آدم أعمّ من أن يكون مجرّد اللغة أو الألفاظ، بل يشمل المعاني الأوليّة، وما يعينه على الاستخلاف في الأرض، فكان أصل اللغة والمعارف توقيفيّاً.

المعرفة القرآنيّة لا تبحث في الماهيّات، بل في الخصائص؛ لأن الماهيّة إدراكها صعب وعسير، بل مستحيل في الغالب، فعلمها عند باريها، والإنسان لم يكلّف معرفتها ولا الخوض فيها. والتسوّر على حدّ الماهيّات رمي في عماية.

خصائص المعرفة صادرة عن الوجود بكونه سببّاً لها، وهو سابق لها مؤثر فيها.

الغيب والشهادة مصطلحان متلازمان عند المؤمنين بكلا الوجودين، والإيمان بالغيب يكسب صاحبه قوّة التماسك واتساع الأمل، فمرحلة الإيمان بعالم الشهادة تمثل مرحلة وعي لفهم ما أمر الله سبحانه به.

العلم إنما يكون بالمزاولة له وطول الملابسة، فيصبح كأنه غريزة في الإنسان، وهو على ضربين: إدراك ذات الشيء، والحكم على الشيء نفياً أو إيجاباً.

المعرفة أعمّ من العلم، وأكثر استعمالاتها في القرآن كان في مقام الذم، عكس العلم الذي كان غالباً ممدوحاً في موارده، وكان من صفات الله ورسله وعباده الصالحين، ومنَّ به على الإنسان وجعله حجّة عليه.

في القرآن كان الكلام عن ثلاث أدوات للمعرفة، وهي الأذن والعين والقلب، ولم يكن من منهجه تقسيم الحواس إلى ظاهرة وباطنة، ولا العرض التشريحيّ.

طرائق المعرفة: هي الوظائف الإدراكيّة والقوى المعرفيّة. فالجارحة بها قوّة تقوم بوظيفة معرفيّة، كالأذن؛ جارحة حاسّة، لها قوّة تحسّ الأصوات وتنقلها إلى النفس المدركة؛ أي وظيفتها السمع.

كلّ موضع أثبت فيه السمع أو البصر أو الإدراك بكلّ صوره للمؤمنين، أو نفي عن الكافرين؛ فالقصد إلى تصوّر المعنى والتفكُّر فيه وليس العضو الجسميّ، وأصل الإدراك العامّ ثابت مع وجود التكليف.

السمع في حقّ البشر يعبّر به عن الأذن وحسّها وما وقر فيها، وهو قوّة واحدة لها فعل واحد؛ لذا لا يضبط كلامين في زمان واحد. وهو أنواع: سمع إدراك، وسمع فهم، وسمع إجابة، وسمع قبول.

البصر هو إدراك العين، ويطلق على القوّة الباصرة، والنظر تقليب الحدقة نحو المرئيّ التماساً لرؤيته، والرؤية من توابع النظر ولوازمه، وإذا أضيفت للأعيان كانت بالبصر، فالبصر خاصّ بالمعاينة والمشاهدة بالعين مباشرة، يقال البصر للعين الجارحة وللقوّة التي فيها ولقوّة القلب المدركة.

إدراك البصر أكمل من إدراك السمع؛ "فليس المخبر كالمعاين"، غير أنّ السمع يحصل معه من العلم أكثر ممّا يحصل معَ البصر؛ فالبصر أقوى وأكمل، والسمع أعمّ وأشمل، وهاتان الحاستان هما الأصل في العلم بالمعلومات التي يمتاز بها الإنسان عن البهائم، ولهذا يقرن الله بينهما وبين الفؤاد.

الاعتدال في القرآن نحو الحواس لم يدع مجالاً لمشكلة الحقيقة؛ ذلك أنّ المعطيات الحسيّة هي المادّة الأولى التي يرشد عمليّات الإدراك نحوها. فالحسّ هو أحد الطرائق الثلاث لتحصيل المعرفة، بل هو أصل المعرفة العقليّة والخبريّة، والعقل خاصيّته الاعتبار والقياس والتعميم؛ لذا لا بدّ من اعتماده المبادئ الحسيّة. فالمعقول الصرف الذي لا يتصوّر وجوده في الحسّ،

هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن في الخارج عن العقل.

حيثمّا ذكر القلب في القرآن فهذا إشارة إلى التعقّل والتفكُّر والإدراك بكلّ صوره، فهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاتب والمطالب، وهو حقيقة الإنسان، وبه اللطيفة الربانيّة الروحانيّة التي تميّز الإنسان عن غيره من الحيوان، وللطيفة الربانيّة جانبان جانب إدراكيّ معرفيّ، وجانب عاطفيّ وجدانيّ.

خصّ الفؤاد وهو جزء من القلب بالرؤية واللب بالتذكّر، كما جمع الفؤاد مع القوى الإدراكيّة، وجمع القلب مع الأدوات الإدراكيّة. فالفؤاد هو الجانب المدرك في القلب، وهو محلّ الفهم والتفكُّر والرأي، وهو المتقلّب، وموطن اليقين والشكّ. أمّا اللب فيمثل خالص القلب وخالص العقل، فكان له التذكّر، وهو أعلى المراتب الإدراكيّة؛ أعلى من الفهم والفقه والتفكُّر والتعلّم.

الصدر حاوٍ للقلب، وهو محلّ الذاكرة والحافظة والخواطر والوساوس، وسائر القوى من الشهوة والهوى والغضب.

اختلف العلماء في حدّ العقل وحقيقته، وذهل أكثرهم عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة، فصار بذلك سبب اختلافهم في التنظير المعرفيّ. والتحقيق في هذا أن يقال: هنا الاسم؛ أي العقل ينطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ، هي:

الوصف الذي يفارق به الإنسان سائر البهائم، وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظريّة وتدبير الصناعات الخفيّة الفكريّة، وهو الذي أراده من قال غريزة، وكأنه نور يقذف في القلب يستعد به لإدراك الأشياء.

ما وضع في الطباع من العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

علوم تستفاد من التجارب تسمّى عقلاً، فإنّ من حنكته التجارب، وهذبته المذاهب؛ يقال إنه عاقل في العادة، ومن لا يتّصف بهذه الصفة؛ فيقال إنه غبي غير جاهل. إنّ منتهى قوّته الغريزيّة إلى أن نقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة، والناس يتفاوتون في هذه الأحوال. والصحيح أنّ العقل يتناول هذا وذاك.

لفظ القلب يطلق على معنيين، أحدهما: اللحم الصنوبريّ الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر، وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف، المعنى الثاني: هو لطيفة ربانيّة روحانيّة لها بالقلب الجسمانيّ تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاتب والمطالب.

الأفئدة جمع فؤاد، وأصله القلب، ويطلق كثيراً على العقل.

وظيفة اللب في القرآن الكريم هي التذكير المؤدي إلى التقوى، والعبرة المترتبة عن التذكرة المنتجة للاعتبار والامتثال بالتقوى، فالتذكر هنا ليس للذكرى وتصفّح الماضي، بل للاعتبار وامتثال أوامر الله واتقاء نواهيه.

حيثما ذكر الله تعالى القلب فهذا إشارة إلى العقل والعلم، وحيثما ذكر الصدر فإشارة إلى ذلك، وإلى سائر القوى؛ من الشهوة والهوى والغضب والخوف والرعب.

الحواس لا تتلقّى إلا من العالم الخارجيّ، فكان المصدر الأصليّ والرئيس هو العالم الخارجيّ، والمصدر التابع هو النفس المدركة، بصيغة أدق (المعرفة المتراكمة) من بدهيّات ومحفوظات وخبرات مخزّنة متراكمة بالعقل بالذاكرة، يسترجعها العقل ويطوّرها ويستنبط منها معارف أخرى، وهذا يكون عمليّة انتقال المعلوم نحو محلّ العلم ووصول المثال؛ أي حصول العلم، كلّها داخليّة لا علاقة للعالم الخارجيّ بها، غير أنّ أصلها الأوليّ العالم الخارجيّ، ومصدرها الثاني (المعرفة المتراكمة) داخل الحافظة أو الذاكرة. فإذا اعتبرنا العقل هو العقل المدرك؛ أي أنّ الذاكرة والحافظة من قوى العقل، فهو مصدر تابع، وإن اعتبرنا العقل قوّة إدراكيّة من قوى القلب الإدراكيّة المتعددة مثله مثل الحافظة والذاكرة، فالحافظة والذاكرة هي مصدر المعرفة التابع. والقلب لا يملك معلومات أصليّة غير ما في هذين المصدرين.

الأدوات المعرفيّة: هي آلات الاتصال بالمدركات، وهي أعضاء جسميّة تملك قوّة إدراكيّة. فالعضو الحاسّ عند كثير من الفلاسفة وعلماء النفس ليس هو الحاسّ بالذات، بل بالقوّة المتّحدة به.

طرائق المعرفة: كيفيّة حصول المعرفة بوساطة الوظائف الإدراكيّة والقوى النفسيّة المعرفيّة من العمليّات الإدراكيّة، فتكون الأذن هي أداة العضو الجسميّ وظيفتها السمع -وهو ما وقر فيها-؛ أي هي قوّة مركبّة في عصب الأذن من شأنها أن تدرك الصوت، والطريق هو كيفيّة استقبال الأداة بالقوّة من المصدر؛ أي كيفيّة استماع الأذن بقوّة السمع بها للمسموع، ثمّ تحويله إلى معرفة.

المصطلحات المعرفيّة الجديدة بالأطروحة: محلّ معرفيّ، القابليّة المعرفيّة، القوّة المعرفيّة، الهيئة المعرفيّة، الوظيفة المعرفيّة.

ما خلُص من هذا البحث في تلك المفاهيم هو الآتي:

هنالك "محلّ" للعلم والمعرفة؛ هذا المحلّ له قابليّة للإدراك واستيعاب العلوم والمعارف، وهذه القابليّة هي استعداد المحلّ وتهيّؤه لذلك، فسمّي المحلّ (ذهناً)، وهذا المحلّ هو الوسيلة والأداة والآلة ومحلّ الفاعل، وله تعلّق بالجارحة، وهي القلب بطبقاته من فؤاد ولبّ وصدر.

المحلّ فيه "قوّة"؛ وهي الملكة والغريزة المتهيّئة للفعل والعمل والنشاط والحركة تصدر عنها صفات ذاتيّة، فعندنا (فاعل) و(مفعول)، والعلاقة بينها حال وقوعها تسمّى (فعل). وكيما يقع (الفعل) من (الفاعل) على (المفعول به) يلزم قوّة، وهي كامنة في (الفاعل) المستعدّ للفعل، ولكن لا يوجد فعله بعد. و"القوّة"؛ هي كون الشيء مستعدّاً لأن يوجد أو لا يوجد، هذه القوّة هي العقل والفكر الفهم والنظر والفطنة. و"الفعل"؛ كون الشيء خارجاً من الاستعداد إلى الوجود، ولنفرّق بينهما بضرب مثال، قال الجرجانيّ عن العقل: هو قوّة للنفس الناطقة، والقوّة العاقلة غير النفس الناطقة، والفاعل في التحقيق هو النفس، وقيل سمّيت النفس عقلاً لكونها مدركة، وذهناً لكونها مستعدة للإدراك. فالنفس هي عقل باعتبار "الفعل"، وهي ذهن باعتبار "القوّة"؛ أي القابليّة الصادر منها ذلك الفعل. فاستعداد النفس لاكتساب العلم يسمّى (ذهناً)، وقوّة ذلك الاستعداد تسمّى (فطنة). فهذه "القوّة" هي غريزة لصدور صفات ذاتيّة منها وهي الملكة لاستحكامها، وإن لم تستحكم بعض

القوى كانت "حالة"، وهذه القوّة بها طاقة وقدرة على النشاط والحركة والعمل والفعل.

القوّة تملك قدرة على "الفعل"؛ فهي متهيّئة للفعل والحركة والجولان والنشاط والعمل، فالفكر: قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكُّر جولان تلك القوّة بحسب نظر العقل. "فالقوّة" هي الفكر و"فعلها" هو التفكُّر.

ينتج عن الفعل "الهيئة"؛ العقل "قوّة"، "فعلها" التعقّل، بعد حصول التعقّل يقال "عَقَل"، وهذه "هيئة" للعاقل، فلا يوصف بها إلا بعد حدوث المثال بالنفس. فالمدرِك هو القلب الذي فيه يحلّ مثال حقائق الأشياء، والمدرَك يتمثّل في حقائق الأشياء، والإدراك هو حصول المثال في المحلّ، فوصول مثال المدرك إلى القلب يسمّى إدراكاً، وقد كانت الحقيقة موجودة، والقلب موجوداً، ولم يكن الإدراك حاصلاً؛ لأن الإدراك هو وصول الحقيقة إلى القلب، وهذا الحصول أو الوصول نسميه "الهيئة".

الوظيفة المعرفيّة: هي عمليّات الأداة القابلة للمعرفة بوساطة الفعل الناتج عن القوّة المعرفيّة، ثمّ حصول الهيئة المعرفيّة، فيسمّى العارف مدركاً. فوظيفة الأذن السمع كحسّ، ووظيفة العقل السمع كإدراك، فيكون تلقي المسموع كما هو في المصدر الكونيّ، ثمّ نقله إلى المحلّ المهيّأ للإدراك وهو وظيفة الأذن بكونها أداة معرفيّة، ثمّ وظيفة المحلّ المعرفيّ القلبيّ إدراك المسموع بتحليل ماهيّته وربطه بغيره وفهم مدلوله، ثمّ تخزينه.

(الجارحة) "**الآلة**"؛ "**أداة المعرفة**"، وهي الجوارح من حواس وقلب بمعناها الماديّ العضويّ.

"**المحلّ**": [اللطيفة الربانيّة المدركة)؛ وهو بالقلب، أو "محلّ الإحساس" وهي الحواس.

"**قابليّة المحلّ**": [الذهن)؛ وهي استعداد النفس القادرة المدركة.

"**القوّة**" لذلك الاستعداد؛ قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، وهي نشاطها وعمليّاتها الإدراكيّة.

"**الفعل**" : [التعقّل، التفكُّر)؛ وهي نشاطات العقل والعمليّات الإدراكيّة ومراتب وصول العلم.

"**الهيئة**" : [عاقل، مفكّر)؛ حالة وصول العلم، وهي تحقّق العلم بالنفس، وهي حصول الإدراك حسب مراتبه داخل النفس المدركة.

مصادر المعرفة في النظام المعرفيّ القرآنيّ مصدران متكاملان متآزران، هما: الخالق (الوحي بصوره: الآيات المتلوّة، وسنّة الأنبياء، والرؤيا، والإلهام، والحدس)، ثم الخلق (الكون بصوره: الآيات المخلوقة، والآفاق، والأنفس، وقصص الأولين، وأخبار التاريخ والحاضر).

الكون مصدر لعلاقتنا بربوبيّة الله، والوحي مصدر لعلاقتنا بألوهيّته؛ ونستدلّ بالكون على وجود الخالق القادر الربّ، ونستدلّ بالوحي على كيفيّة وصحتها عبادتنا له، فالكون مصدر علم لتوحيد أفعال الربّ، والوحي مصدر علم لتوحيد أفعالنا نحو الإله.

العقل عنده مصدران ثانويّان بعد ذلك، هما مصدر داخليّ: يتمثّل في التراكم المعرفيّ بالحافظة، من خبرات ومبادئ وبدهيّات ومعلومات ومحفوظات، يسترجعها بوساطة الذاكرة؛ كيما ينتج أفكاراً أخرى، أو يبادر إلى الفعل، أو يقارب ويميّز ويمحّص. ومصدر خارجي يتمثّل في التراكم المعرفيّ بعقول الآخرين، وذاك التراكم سيأخذ منهم مباشرة بالتلقين، أو بما كتبوه، والكتاب هنا تعبير عمّا في العقل من معرفة، فالكتب والمحفوظات الإلكترونيّة للمعلومات جميعها "تراكم معرفيّ" خارج العقل ناتج منه، هذا التراكم المعرفيّ الخارجيّ يصطلح عليه (بالخبر)؛ وهو ما يخرج من عقول الناس ويعرض من معلومات ومعارف بصور مختلفة، كلاماً، أو كتابة، أو صوراً. فالحاصل أنّ العقل تصله المعارف بوساطة: الحسّ (القوّة) بداية؛ عند كلّ إنسان وقت ولادته أو بداية العمليّة معرفيّة؛ ليدرك ما نقل، أو بوساطة العقل (القوّة)؛ أي الحافظة والذاكرة، بالتذكر واسترجاع ما فيه من معارف، أو بوساطة الخبر؛ وهو ما تنتجه العقول من معلومات، ولا ينتقل إلى العقل إلا بالحسّ. فالنتيجة أنّ الطرائق طريقتان لا ثلاثاً، والمصادر من عالم الشهادة

مصدر واحد أصليّ، ومصدر تابع، وهو نوعان: داخليّ (عقل كلّ فرد)، وخارجيّ (عقول كلّ الأفراد)، والنوعان تراكم معرفيّ عن المصدر الأصليّ (الكون).

ختاماً؛ ندعو الله راجين القبول والمنّة منه، أن يبارك هذا العمل؛ كيما يتواصل الجهد في توسيع آفاق البحث في نظريّة المعرفة، ضمن أطر الإرث الحضاريّ للمسلمين؛ العقائديّ والفكريّ والثقافيّ؛ لنساهم ولو بقدر ما في البناء الفكريّ المنهجيّ، وفق قواعدَ علميّة منضبطة راسية، مُستمدّة من أصول راسخة، ترمي إلى كلمة طيّبة بأرض طيّبة تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربّها.

وهذا الموضوع يسوقنا إلى البحث في نِتاج العلماء والمفكّرين المساهمين في التراث الحضاريّ للمسلمين؛ إذ كان لهم أخذ وعطاء ونصيب في التنظير وبناء نظريّات معرفيّة متعددة، كانت قاعدة للفرق الإسلاميّة والمذاهب الفقهيّة.

نسأل الله تعالى التوفيق، وذا مبلغي من العلم والمعرفة، فما أصبت فمن الله تعالى، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان.

قائمة المراجع

- إبراهيم، رجب عبد الجواد. **دراسات في الدَّلالة والمعجم**، القاهرة: دار غريب، ط1، 2001م.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. **زاد الميسر**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1404.
- ابن القطاع، أبو القاسم عليّ بن جعفر السعديذ. **الأفعال**، بيروت: عالم الكتب، 1983م.
- ابن القيم الجوزيّة، شمس الدين محمّد. **بدائع التفسير؛ الجامع لتفسير الإمام ابن القيم الجوزية**، جمع: يسري السيد محمّد، الرياض: دار ابن الجوزيّة، ط1، 1993م.
- ابن المثنى، أبو عبيدة معمر. **مجاز القرآن**، القاهرة: دار السعادة، ط1، 1954م.
- ابن النجار، محمّد بن أحمد الفتوحيّ. **شرح الكوكب المنير؛ مختصر التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: محمّد الزحيليّ، ونزيه حماد، مكّة المكرمة: دار إحياء التراث الإسلاميّ، ط1، (د. ت).
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **الردّ على المنطقيّين**، تحقيق: محمّد محمّد حسن، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 2003م.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **الفرقان بين الحقّ والباطل**، تحقيق: حسين يوسف غزال، بيروت: دار إحياء العلوم، ط3، 1987م.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **درء تعارض العقل مع النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، الرياض: جامعة محمّد بن سعود، 1983م.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموع الفتاوى**، ترتيب: عبد الرحمن محمّد بن القاسم، الرباط: دار المعارف، (د. ت).
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموعة الرسائل الكبرى**، تحقيق: محمّد رشاد سالم، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط2، 1992م.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **نقض المنطق**، تحقيق: حامد الفقيّ، القاهرة: دار السنّة النبويّة، 1951م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبد العزيز بن باز، الرياض: دار السلام، ط1، 2000.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدّمة ابن خلدون**، بيروت: دار الرائد العربيّ، ط5، 1982م.
- ابن دريد، أبو بكر محمّد بن يعقوب بن الحسن. **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منور بعلبكيّ، بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.

- ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق: محمّد عمارة، القاهرة: دار المعارف، 1972م.
- ابن سينا، أبو علي. **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1983م.
- ابن عاشور، محمّد الطاهر. **التحرير والتنوير**، القاهرة: دار مصطفى الحلبيّ، ط1، 1964م.
- ابن فارس، أحمد. **مجمل اللّغة**، بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1984م.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **تأويل مشكل القرآن**، شرح: السيّد أحمد صقر، القاهرة: دار الراث، ط2، 1973م.
- ابن قيم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق: أبو عبيدة أحمد مشهور بن حسن آل سلمان. الدمّام: دار ابن الجوزيّ، ط1، 1998م.
- ابن قيم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، بيروت: المكتبة الثقافيّة، ط1، 1989م.
- ابن قيم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **التفسير القيّم**، تحقيق: محمّد حامد الفقيّ، بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1978م.
- ابن قيّم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **الروح**، تحقيق: محمّد أنيس عيادة، ومحمّد فهمي السرجانيّ، القاهرة: مكتبة نصير، 1382هـ.
- ابن قيّم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلة**، تحقيق: عليّ بن محمّد، الرياض: دار العاصمة، ط3، 1998م.
- ابن قيم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **بدائع الفوائد**، القاهرة: المطبعة المنيرة، (د. ت).
- ابن قيّم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل**، القاهرة: دار السنّة المحمّديّة، ط1، 1975م.
- ابن قيّم الجوزيّة، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **فوائد الفوائد**، تحقيق: عليّ بن حسن الحلبيّ الأثريّ، بيروت: دار ابن الجوزيّ، ط4، 1421.
- ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: حامد الفقيّ، بيروت: دار الكتاب العربيّ، ط2، 1972م.
- ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **عمدة التفسير مختصر تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، وأنور الباز، المنصورة: دار الوفاء، ط1، 2003م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط5، 1992م.
- ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، دمشق: دار الفكر، ط4، 1987م، وط6، 2006م.
- ابن وهب الكاتب، إسحاق. **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق: أحمد مطلوب، بغداد: دار المعاني، 1967م.
- أبو النور، عبد الوهاب. **الإطار العام لنظريّة المسلمين في تنظيم المعرفة**، القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1996م.

- أبو زهرة، محمّد. **تاريخ الجدل**، القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1380
- أبو زيد، بكر. **المناهي اللفظيّة**، الرياض: دار العاصمة، ط3، 1996م.
- أبو زيد، بكر. **حلية طالب العلم**، الجزائر: دار القلم، ط2، 1992م.
- أبو سعدة، مهري. **الاتجاه العقليّ في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، القاهرة: دار الفكر العربيّ، ط1، 1993م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. **قضية المنهجيّة في الفكر الإسلاميّ**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1989م.
- إسماعيل، شعبان محمّد. **أصول الفقه الميسّر**، القاهرة: دار الكتاب الجامعيّ، ط1، 1415م.
- إسماعيل، صلاح. "دراسة المفاهيم من زاوية فلسفيّة"، **مجلّة إسلاميّة المعرفة**، عدد8، 1997م.
- الأشقر، محمّد سليمان. **زبدة التفسير من فتح القدير**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط1، 1406.
- الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين بن محمّد الراغب. **المفردات**، تحقيق: محمّد خليل عيتانيّ، بيروت: دار المعرفة، ط4، 2005م.
- أفلاطون. **جمهورية أفلاطون**، ترجمة: فؤاد زكريا، الإسكندريّة: دار الوفاء، ط1، 2004م.
- إقبال، محمّد. **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**، ترجمة: محمود عباس، القاهرة: دار الترجمة، ط2، (د. ت).
- آل سلمان، أبو عبيدة مشهور بن حسن. **التحقيقات والتنقيحات السلفيّات على متن الورقات**، أبو ظبي: دار الإمام مالك، ط1، 2005م.
- آل ناصر الدين، أمين. **معجم دقائق اللغة العربيّة؛ جامع أسرار اللغة وخصائصها**، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1997م.
- آل ياسين، جعفر. **المدخل إلى الفكر الفلسفيّ عند العرب**، بيروت: دار الأندلس، ط3، 1983م.
- الألبانيّ، محمّد ناصر الدين. **جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة**، بيروت: دار ابن حزم، ط3، 1996م.
- الألبانيّ، محمّد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، مراجعة: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 2004م.
- الآمديّ، عليّ بن أبي عليّ بن محمّد. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983م.
- الأنباريّ، أبو بكر. **شرح القصائد السبع الطوال**، القاهرة: دار المعارف، 1963م.
- الأندلسيّ، أبو حيان. **تفسير البحر المحيط**، القاهرة: دار الفكر. ط2، 1983م.
- الأندلسيّ، عليّ بن أحمد بن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمّد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عصيرة، الرياض: دار عكاظ، ط1، 1983م.

- أنيس، إبراهيم. **دلالة الألفاظ**، القاهرة: مكتبة أنجلو مصريّة، ط6، 1991م.
- أنيس، إبراهيم، ومنتصر، عبدالحليم، والصوالحيّ، عطيّة. **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربيّة، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1972م.
- الباجيّ، أبو الوليد. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد التركيّ، بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ط1، 1986م.
- بازمول، محمّد بن عمر بن سالم. **شرح مقدّمة في أصول التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية**، القاهرة: دار الإمام أحمد، ط1، 2006م.
- باسيل، فكتور سعيد. **منهج البحث عن المعرفة عند الغزاليّ**، بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ، (د. ت).
- الباقلانيّ، أبو بكر محمّد بن الطيب. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد جيرر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م.
- بالمر، ف. ر. **علم الدَّلالة؛ إطار جديد**، ترجمة: صبري إبراهيم السيّد، الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، ط1، 1995م.
- بالمر، فرانك. **مدخل إلى علم الدَّلالة**، ترجمة: خالد محمود جمعة، الكويت: مكتبة دار العروبة، ط1، 1997م.
- بخاتيّ، محمّد عثمّان. **القرآن وعلم النفس**، بيروت: دار الشروق، ط5، 1993م.
- البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل. **صحيح البخاريّ**، بيروت: دار الفكر، 1981م.
- البخاريّ، صديق خان. **فتح البيان مقاصد القرآن**، بيروت: المكتبة العصريّة، ط1، 1416هـ.
- بدر، أحمد. **أصول البحث العلميّ ومناهجه**، القاهرة: دار المعارف، ط5، 1989م.
- البغداديّ، أبو البركات. **المعتبر في الحكمة والطبيعيّات والإلهيّات**، حيدر آباد: مطبعة حيدر آباد، 1357م.
- البغداديّ، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزيّ القرشيّ. **الأذكياء**، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافيّة، 1988م.
- البغداديّ، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن عليّ بن محمّد الجوزيّ القرشيّ. **زاد المسير في علم التفسير**، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2002م.
- البغداديّ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميميّ. **أصول الدين**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط3، 1986م.
- البغداديّ، محمّد الألوسيّ. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار الفكر، 1983م.
- بكار، عبد الكريم. **فصول في التفكير الموضوعيّ**، دمشق: دار القلم، ط3، 1424
- البلخيّ، مقاتل بن سليمان. **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، القاهرة: الهيئة المصريّة للكتاب، 1975م.
- بنت الشاطئ، عائشة. **التفسير البيانيّ للقرآن الكريم**، القاهرة: دار المعارف، ط4، 1974م.
- البهشتيّ، محمّد الحسينيّ. **المعرفة في نظر القرآن**، ترجمة: عليّ الهاشميّ، بيروت: دار الهادي، ط1، 2002م.
- البوطيّ، محمّد سعيد رمضان. **كبرى اليقينيّات الكونيّة**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1997م.

- البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ. **الأسماء والصفات**، بيروت: دار إحياء التراث، 1985م.
- الترقاويّ، محمّد عبدالله، **مدخل تصوّريّ لدراسة الفلسفة**، بيروت: دار الجيل، ط1، 1990م.
- الترمذيّ، أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشر. **بيان الفرق بين القلب والصدر**، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ط، (د. ت.).
- الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر، ط 1، 1983م.
- التهانويّ، محمّد عليّ بن عليّ. **كشّاف اصطلاحات الفنون**، بيروت: دار خياط للكتب، ط1، 1972م.
- الثعالبيّ، أبو منصور عبد الملك بن محمّد. **فقه اللّغة وسرّ العربيّة**، تحقيق: سليمان سليم البواب، بيروت: دار الحكمة، ط3، 1409.
- الجابريّ، محمّد عابد. **مدخل إلى الفلسفة العلوم العقلانيّة المعاصرة وتطوّر الفكر العلميّ**، بيروت: مكتبة لبنان، ط3، 1994م.
- الجرجانيّ، الشريف عليّ بن محمّد. **التعريفات**، تحقيق: محمّد عبد الحكيم القاضي، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط3، 1988م.
- الجرجانيّ، عبد القادر. **أسرار البلاغة في علم البيان**، تحقيق: محمّد النجار، القاهرة: مكتبة عليّ صبيح، 1977م.
- الجرجانيّ، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: محمّد رشيد رضا، القاهرة: مكتبة عليّ صبيح، ط6، 1960م.
- الجسمانيّ، عبد العليّ. **القرآن وعلم النفس، الإدراك الإنسانيّ**، بيروت: الدار العربيّة للعلوم، ط8، 1997م.
- جعفر، محمّد كمال. **دراسات فلسفيّة وأخلاقيّة**، القاهرة: مكتبة العلوم، ط1، 1978م.
- الجماليّ، محمّد فاضل. **تربية الإنسان الجديد**، تونس: الدار العربيّة للكتاب، ط2، 1981م.
- الجندي، أنور. "خصائص اللغة العربيّة في الفكر الإسلاميّ"، **مجلّة الرّسالة الإسلاميّة العراقيّة**، عدد21، 1975م.
- جنزرليّ، رياض. **الرؤية الإسلاميّة لمصادر المعرفة**، بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، ط1، 1984م.
- الجوزو، محمّد عليّ. **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة**، بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1980م.
- الجوزيّ، أبو الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن محمّد. **نزهة الأعين النواظر**، تحقيق: محمّد عبدالكريم كاظم الراضي، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط3، 1987م.
- الجوهريّ، إسماعيل بن حماد. **صحاح اللغة**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1956.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة**، تحقيق: أسعد تميم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1980م.

- حاج حمد، محمّد أبو القاسم. **منهجيّة القرآن المعرفيّة، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م.
- الحدريّ، خليل بن عبد الله. **منهجيّة التفكير العلميّ في القرآن الكريم**، مكّة المكرّمة: دار عالم الفوائد، ط1، 2005م.
- حسان، تمام. **اللّغة العربيّة، معناها ومبناها**، القاهرة: الهيئة المصريّة للكتاب، ط2، 1979م.
- حسنة، عمر عبيد. **حتى يتحقّق الشهود الحضاريّ**، بيروت: المكتب الإسلاميّ، ط1، 1992م.
- حسنة، عمر عبيد. **نحو إعادة ترتيب العقل المسلم**، الدوحة: دار الإشراف، ط1، 1409.
- الحلبيّ، أحمد عبد العزيز. **أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط1، 1997م.
- حلميّ، مصطفى محمّد. **قواعد المنهج السلفيّ في الفكر الإسلاميّ**، بيروت: دار ابن الجوزيّ، ط1، 2005م.
- الحنفيّ، ابن أبي العز. **شرح العقيدة الطحاويّة**، تحقيق: خالد فوزي، وعبد الحميد حمزة، مكّة المكرّمة: دار التربية والتراث، ط3، 1991م.
- الحياليّ، عبدالله بن محمّد. "القواعد العلميّة في النقد عند شيخ الإسلام ابن تيمية"، **مجلّة الحكمة**، عدد9، 1417.
- خضر، عبد العليم عبدالرحمن. **هندسة النظام الكونيّ في القرآن**، جدّة: دار تهامة، ط1، 1983م.
- الخطيب، شريف الشيخ صالح أحمد. **السنن الإلهيّة في الحياة الإنسانيّة؛ وأثر الإيمان بها في العقيدة والسلوك**، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2004م.
- الخفاجيّ، شهاب الدين أحمد بن محمّد بن عمر. **حاشية الشهاب؛ المسمّاة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاويّ**، تخريج: عبد الرزاق المهديّ، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1997م.
- خليل، محمّد رشاد. **علم النفس الإسلاميّ العاميّ والتربويّ**، الكويت: دار القلم، 1407.
- الدامغانيّ، الحسين بن محمّد. **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد العزيز سيّد الأهل، بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1977م.
- الداية، فايز. **علم الدَّلالة العربيّ؛ النظريّة والتطبيق**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، 1973م.
- الدبّاغ، أديب إبراهيم. **مطارحات في المعرفة الإيمانيّة عند النورسيّ**، القاهرة: مركز الكتاب، ط1، 1997م.
- الدسوقيّ، فاروق. **الإسلام والعلم التجريبيّ**، بيروت: المكتب الإسلاميّ، ط1، 1987م.
- الدغشيّ، أحمد محمّد حسين. **نظريّة المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربويّة**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2002م.
- الدقيقيّ، سليمان بن بنين. **اتفاق المباني وافتراق المعاني**، تحقيق: يحيى عبد الرؤوف جبر، الأردن: دار عمّار، ط1، 1985م.
- الدمشقيّ، أبو حفص عمر بن عليّ بن عادل. **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل أحمد

عبد الموجود، وعليّ محمّد معوّض، ومحمّد رمضان حسن، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1998م.
- الذهبيّ، شمس الدين محمّد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط2، 1402.
- الرازيّ: فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر، 1983م.
- الرازيّ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1999م.
- الرازيّ، زين الدين محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح**، تحقيق: إبراهيم زهوة، بيروت: دار الكتاب العربيّ، ط1، 2004م.
- الرازيّ، فخر الدين محمّد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**، الرياض: جامعة ابن سعود، 1979م.
- الرازيّ، قطب الدين محمود بن محمّد. **تحرير القواعد المنطقيّة**، القاهرة: مطبعة الحلبيّ وأولاده، ط3، 1367.
- الرافعيّ، مصطفى صادق. **إعجاز القرآن**، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ط6، 1956م.
- رسول، رسول محمّد. **المعرفة النقديّة، مدخل إلى نظريّة المعرفة على الفلسفة**، أربد: دار الكنديّ، ط1، 2001م.
- الرشدان، محمود. "حول النظام المعرفيّ"، **مجلّة إسلاميّة المعرفة**، عدد10، 1998م.
- رضا، محمّد رشيد. **الوحي المحمّديّ**، الجزائر: دار الكتاب، ط1، 1989م.
- رضا، محمّد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم؛ تفسير المنار**، بيروت: دار المعرفة، (د. ت).
- زاير، عادل عبدالجبار. **معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللّغة العربيّة**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م.
- الزبيديّ، محمّد مرتضى الحسينيّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار الفكر، ط1، 1994م.
- الزرقانيّ، محمّد عبدالعظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، القاهرة: دار الفكر العربيّ، ط1، 1995م.
- الزركليّ، خير الدين. **الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء والمستعربين والمستشرقين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1980م.
- زقزوق، محمود حمدي. **تمهيد للفلسفة**، الكويت: دار القلم، (د. ت).
- زكريّا، فؤاد. **نظريّة المعرفة**، القاهرة: مكتبة مصر، (د. ت).
- الزمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمر. **أساس البلاغة**، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دمشق: دار الفكر، ط1، 1989م.
- الزمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمر. **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، وعليّ محمّد البجاويّ، بيروت: دار الحلبيّ، (د. ت).
- الزمخشريّ، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه، التأويل** تحقيق: مصطفى حسين أحمد، بيروت: دار الفكر، ط2، 1987م.

- الزنيديّ، عبد الرحمن. **مصادر المعرفة في الفكر الدينيّ والفلسفيّ**، الرياض: مكتبة المؤيد، ط1، 1993م.
- زيدان، محمود. **نظريّة المعرفة عند فلاسفة الغرب المعاصرين ومفكري المسلمين**، بيروت: دار الفكر، ط6، 1989م.
- الزين، محمّد فاروق. **المسيحيّة والإسلام والاستشراق**، بيروت: دار الفكر، ط3، 2003م.
- سانو، قطب مصطفى. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 2000م.
- سبيعيّ، عدنان. **المدخل إلى علم النفس الإسلاميّ**، دمشق: دار قتيبة، ط8، 1990م.
- السحمرانيّ، أسعد، وكنعان، أحمد. **عقل الإنسان في الفلسفة والطبّ والقرآن**، دمشق: دار النفائس، ط2، 2005م.
- السعديّ، داود سلمان. **أسرار الكون في القرآن**، بيروت: دار الحرف العربيّ، ط2، 1999م.
- السعديّ، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2003م.
- السعديّ، عبد القادر عبد الرحمن. **أثر الدَّلالة النحويّة واللغويّة في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعيّة**، الأردن: دار عمّار، ط1، 2000م.
- سعيد، جودت. **اقرأ وربك الأكرم**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط2، 1993.
- سعيد، جودت. **حتى يغيروا ما بأنفسهم**، بيروت: دار المعاصر، ط7، 1993م.
- سعيد، جودت. **فقدان التوازن الاجتماعيّ**، دمشق: مطبعة زيد بن ثابت الأنصاريّ، ط3، 1984م.
- السفيانيّ، عابد بن محمّد. **معالم طريقة السلف في أصول الفقه، الثبات والشمول**، مكّة المكرّمة: مكتبة المنارة، ط1، 1408م.
- سلطان، جمال. **ثقافة الضرار**، الرياض: دار الوطن، (د. ت).
- سلطان، جمال. **دفاع عن ثقافتنا**، الرياض: دار الوطن، ط1، 1412.
- سلطان، محمود. **النظريّة التربويّة في الإسلام**، جدّة: دار الشروق، 1983م.
- السيوطيّ، جلال الدين. **جهد القريحة في تجريد النصيحة، مختصر نقض قواعد المنطق لابن تيمية**، تحقيق: سامي النشار، القاهرة: مكتبة الخانجيّ، ط1، (د. ت).
- السيوطيّ، جلال الدين. **صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام**، تحقيق: عليّ سامي النشّار، القاهرة: مكتبة الخانجيّ، ط1، (د. ت).
- الشاطبيّ، أبو إسحق. **الموافقات في أصول الأحكام**، بيروت: دار المعرفة، (د. ت).
- الشافعيّ، حسن. **الآمديّ وآراؤه الكلاميّة**، القاهرة: دار السلام، ط1، 1998م.
- الشرقاويّ، محمّد. **تأمّلات حول وسائل الإدراك في القرآن**، الرياض: عالم الكتب، ط1، 1986م.
- الشريف، عدنان. **من علم النفس القرآنيّ**، بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1993م.
- الشريف، محمّد حسن. **معجم حروف المعاني في القرآن الكريم**، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط1، 1996م.
- الشعراويّ، محمّد متولي. **زبدة التفسير**، القاهرة: المكتبة التوفيقيّة، ط1، 2004م.

- شكير، لخضر إسماعيل، وبن غاشي، عبدالرحيم بشير. **مراعاة الخلاف عند المالكيّة وأثره في الفقه**، قسنطينة: منشورات مكتبة إقرأ، ط1، 2007م.
- شموط، أسامة. **التربية الخلقيّة في القرآن والسنة**، تونس: المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، ط1، 1987م.
- الشنقيطيّ، محمّد الأمين. **مذكّرة آداب البحث والمناظرة**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، (د. ت).
- الشنقيطيّ، محمّد الأمين. **مذكّرة في أصول الفقه**، الجزائر: الدار السلفيّة، (د. ت).
- الشنقيطيّ، محمد المختار بن محمد الأمين. **أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. 1، 1996م.
- الشوكانيّ، محمّد بن عليّ. **إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوّات**، بيروت: دار الكتاب العلميّة، ط1، 1984م.
- الشوكانيّ، محمّد بن عليّ. **إرشاد الفحول في تحقيق الحقّ من علم الأصول**، تحقيق: أبو مصعب البدريّ، بيروت: مؤسّسة الكتب الثقافيّة، ط2، 1993م.
- الشوكانيّ، محمّد بن عليّ. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، بيروت: دار الفكر، (د. ت).
- الشيرازيّ، ناصر كارم. **المعرفة أساس العقيدة، بحوث في أصول العقيدة**، بيروت: دار الأضواء، ط1، 1995م.
- صابر، حلمي. **منهجيّة البحث العلميّ وضوابطه في الإسلام**، مكّة المكرّمة: رابطة العالم الإسلاميّ، (د. ت).
- الصالح، صبحي. **دراسات في فقه اللّغة**، بيروت: دار العلم، ط1، 1986م.
- صالح، عبد الرحمن. **الموضوعيّة في العلوم التربويّة**، جدّة: دار المنار، ط1، 1407م.
- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفيّ**، بيروت: الشركة العالميّة للكتاب، 1994م.
- الصوفيّ، حمدان عبد الله. **الموضوعيّة في العلوم الطبيعيّة**، مكّة المكرّمة: جامعة أم القرى، ط1، 1409.
- الطباطبائيّ، السيد محمّد بن حسين. **دليل الميزان في تفسير القرآن**، تحقيق: إلياس كلانتريّ، ترجمة: عباس ترجمان، بيروت: المؤسّسة الإعلاميّة، ط1، 1983م.
- الطبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير. **تفسير الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1978م.
- طعيمة، صابر. **المعرفة في منهج القرآن الكريم؛ دراسة في الدعوة والدعاة**، بيروت: دار الجيل، (د. ت).
- عامر، فتحي أحمد. **المعاني الثانية في الأسلوب القرآنيّ**، القاهرة: لجنة الشؤون الإسلاميّة، 1975م.
- عائشة، عبد الرحمن. **القرآن وقضايا الإنسان**، بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1982م.
- عبد الباقي، محمّد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1987م.
- عبد الجبار، أبو الحسن. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مراجعة: إبراهيم مدكور، القاهرة: الدار المصريّة للتأليف، 1985م.

- عبد الحميد، محسن. **المذهبيّة الإسلاميّة والتغيير الحضاريّ**، قطر: دار الأمة، ط1، 1983م.
- عبد الحميد، محسن. **تجديد الفكر الإسلاميّ**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1990م.
- عبد الله، زروق. **الإسلام والعلم التجريبيّ**، الخرطوم: المركز العالميّ لأبحاث الإيمان، ط1، 1992م.
- عبد المهين، أحمد. **نظريّة المعرفة بين ابن رشد وابن عربيّ**، الاسكندريّة: دار الوفاء، ط1، 2000م.
- عبده، محمّد. **رسالة التوحيد**، القاهرة: دار المعارف، ط4، (د. ت).
- العثيمين، محمّد بن صالح. **القواعد الفقهيّة**، الإسكندريّة: دار البصيرة، (د. ت).
- العثيمين، محمّد بن صالح. **شرح الأصول من علم الأصول**، تحقيق: أبو يعقوب نشأت بن كمال المصريّ، الإسكندريّة: دار البصيرة، (د. ت).
- العثيمين، محمّد بن صالح. **شرح نظم الورقات في أصول الفقه للمبتدئين**، القاهرة: دار ابن الهيثمّ، ط1، 2002م.
- عزام، عبد الوهاب. **محمّد إقبال؛ سيرته وفلسفته وشعره**، لاهور: إقبال أكاديميّ، 1985م.
- عزام، محمّد. **مدخل إلى فلسفة العلوم، أبحاث في الإبستمولوجيا المعاصرة**، دمشق: دار طرابلس، ط1، 1993م.
- العسكريّ، أبو هلال. **الفروق اللغويّة**، القاهرة: دار زاهد القدسيّ، (د. ت).
- العطّار، أبو السعادات حسن بن محمّد. **حاشية العطّار على شرح الخبيصيّ**، بيروت: دار إحياء الكتب العربيّة، (د. ت).
- العقّاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلاميّة**، بيروت: المكتبة العصريّة، (د. ت).
- العقّاد، عبّاس محمود. **المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ عباس محمود العقاد**، بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ، ط1، 1974م.
- عقيليّ، إبراهيم. **تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية**، فرجينيا: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ط1، 1994م.
- العلاف، مشهد سعدي. **بناء المفاهيم بين العلم والمنطق**، بيروت: دار الجيل، ط1، 1991م.
- العلوانيّ، طه جابر. **ابن تيمية وإسلاميّة المعرفة**، الرياض: الدار العالميّة للكتاب الإسلاميّ، ط2، 1995م.
- العلوانيّ، طه جابر. **الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون**، القاهرة: مكتبة المعهد، ط1، 1996م.
- العماديّ، أبو السعود بن محمّد. **تفسير أبي السعود؛ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، الرياض: دار الفكر، 1981م.
- عمر، أحمد مختار. **علم الدَّلالة**، الكويت: دار العروبة، 1982م.
- عيسى، كمال محمّد. **خصائص مدرسة النبوّة**، جدّة: دار الشروق، ط1، 1962م.
- غالب، مصطفى. **أرسطو**، بيروت: دار الهلال، 1985م.
- غالب، مصطفى. **أفلاطون**، بيروت: دار الهلال، 1985م.

- غالب، مصطفى. **برتراند راسل**، بيروت: دار الهلال، 1986م.
- غالب، مصطفى. **ديكارت**، بيروت: دار الهلال، 1975م.
- الغزاليّ، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تحقيق: عبد الرحيم العراقيّ، بيروت: دار ابن قتيبة، ط1، 1992م.
- الغزاليّ، أبو حامد. **إلجام العوام عن علم الكلام**، القاهرة: مكتبة الجندي، (د.ت).
- الغزاليّ، أبو حامد. **المستصفى في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط2، 1983م.
- الغزاليّ، أبو حامد. **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، القاهرة: مكتبة الجنديّ، ط1، 1968م.
- الغزاليّ، أبو حامد. **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا، بيروت: دار الأندلس، ط4، 1983م.
- الغزاليّ، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، بيروت: دار الفكر اللبنانيّ، ط1، 1993م.
- الغزاليّ، أبو حامد. **مجموع رسائل الإمام الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين**، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د. ت.).
- الغزاليّ، أبو حامد. **معيار العلم في فنّ المنطق**، بيروت: دار الأندلس، ط4، 1983م.
- الغزاليّ، أبو حامد. **ميزان العمل**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1964م.
- الغزاليّ، أبو حامد. **ميزان العمل**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1964م.
- الفاروقيّ، إسماعيل راجي، ونصيف، عبد الله عمر. **العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة من وجهة النظر الإسلاميّة**، ترجمة: عبد الحميد محمّد الخريبيّ، جدّة: دار عكاظ، 1984م.
- الفاسيّ، أبو الحسن عليّ بن محمّد القطان. **النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، تحقيق: إدريس الصمديّ، بيروت: دار إحياء العلوم، ط1، 1996م.
- فتّاح، عرفان عبد الحميد. "الإطار العام لنظريّة المعرفة في القرآن الكريم"، **مجلّة إسلاميّة المعرفة**، عدد10، 1998م.
- الفراء، أبو زكريّا. **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد نجاتيّ، ومحمّد النجار، القاهرة: دار الكتب المصريّة، ط1، 1955م.
- الفراء، أبو يعلى محمّد. **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن عليّ سيد المباركيّ، الرياض: دار النفائس، ط3، 1994م.
- الفراهيديّ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. **العين**، تحقيق: مهدي المخزوميّ، وإبراهيم السامرائيّ، بيروت: مؤسسة الأعلميّ، ط1، 1988م.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب. **الغرر المثلّثة والدرر المبثة**، تحقيق: سلمان إبراهيم بن محمّد العيد، مكّة المكرّمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، (د. ت).
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط5، 1998م.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب. **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، بيروت: المكتبة العلميّة، (د. ت).
- القاضي، أبو عبد الرحمن عليّ بن إسماعيل. **الفروق الشرعيّة واللغويّة عند ابن القيّم الجوزيّة**، الرياض: دار ابن القيم، ط1، 2003م.

- القحطانيّ، محمّد بن سعيد بن سالم. **الولاء والبراء في الإسلام**، مكّة المكرّمة: النور الإسلاميّة، ط1، (د. ت).
- القرشيّ، أبو الفداء بن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، القاهرة: مؤسسة المختار، ط3، 2002م.
- القرضاويّ، يوسف. **الرسول والعلم**، القاهرة: دار الصحوة، (د. ت).
- القرضاويّ، يوسف. **العقل والعلم في القرآن الكريم**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1416.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري .**الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405/ 1985م.
- القرطبيّ، عمرو بن عبد البرّ. **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبو الأشبال الزهيريّ، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1419.
- القرعاويّ، سليمان بن صالح. **الوجوه والنظائر في القرآن: دراسة موازنة**، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1410.
- القطان، مناع. **مباحث في علوم القرآن**، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط1، 1995م.
- قطب، سيّد. **خصائص التصوّر الإسلاميّ ومقوّماته**، ميونخ: الاتحاد الإسلاميّ العالميّ للمنظمات الطلابيّة، ط3، 1983م.
- قطب، سيّد. **في ظلال القرآن**، بيروت: دار الشروق، 1978م.
- قطب، سيّد. **معالم في الطريق**، بيروت: دار الشروق، ط10، 1983م.
- قطب، محمّد. **مفاهيم ينبغي أن تصحّح**، بيروت: دار الشروق، 1989م.
- القنوجيّ، محمّد صديق حسن خان. **الجامع لأحكام وأصول الفقه؛ حصول المأمول من علم الأصول**، تحقيق: أحمد مصطفى قاسم الطهطاويّ، القاهرة: دار الفضيلة، ط1، 2004م.
- الكرديّ، راجع عبد الحميد. **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، الرياض: مكتبة المؤيّد، ط1، 1992م.
- كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**، بيروت: دار القلم، (د. ت).
- الكفويّ، أبو البقاء أيّوب موسى. **الكليّات**، تحقيق: عدنان درويش، ومحمّد المصريّ، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط2، 1993م.
- الكنانيّ، بدر الدين بن جماعه. **تذكرة السامع والمتكلّم في آداب العالم والمتعلم**، تحقيق: محمّد هاشم الندويّ، الدمام: دار الرماديّ، ط1، 1415.
- كواري، كاملة. **المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى وصفاته العلى للعلامة محمّد بن صالح العثمّين**، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2002م.
- الكيلانيّ، ماجد عرسان. **فلسفة التربية الإسلاميّة**، مكّة المكرّمة: مكتبة هادي، ط2، 1409هـ.
- الكيلانيّ، ماجد. **أهداف التربية الإسلاميّة**، بيروت: مؤسّسة الريّان، ط1، 1419م.
- المتنبي. **ديوان المتنبي**، شرح: أبي البقاء العكبريّ، ضبط: مصطفى السقّا، وإبراهيم الأبيار، دمشق: دار الفكر، 1978م.
- مجمّع اللغة العربيّة. **المعجم الفلسفيّ**، دمشق: دار الفكر، (د. ت).

- المحاسبيّ، الحارث. **المسائل في أعمال القلوب والجوارح**، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، باتنة: دار الشهاب، 1987م.
- محسن، عبد الحميد. **تجديد الفكر في الإسلام**، القاهرة: دار الصحوة، (د. ت).
- المحليّ، جلال الدين محمّد بن أحمد، والسيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تفسير الإمامين الجلالين**، بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1984م.
- محمّد، عليّ جمعة. **المصطلح الأصوليّ ومشكلة المفاهيم**، القاهرة: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 1996م.
- محمود، زكي نجيب. **نظريّة المعرفة**، القاهرة: مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، ط8، 1956م.
- مدكور، عليّ أحمد. **نظريّات المناهج العامّة**، الكويت: مكتبة الفلاح، (د. ت).
- مرحبا، محمّد عبد الرحمن. **من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، ط2، 1983م.
- مسعود، جبران. **الرائد؛ معجم لغويّ عصريّ**، بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1986م.
- المسير، محمّد سيد أحمد. **الرسول والوحي**، بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1987م.
- مطهري، مرتضى. **الوحي والنبوّة**، ترجمة: عباس الترجمان، بيروت: دار المحجة البيضاء، ط1، 2000م.
- المظفر، محمّد رضا. **المنطق**، قم: إنشارات فيروز آبادي، ط11، 1273.
- معروف، نايف. **الإنسان والعقل**، بيروت: سبيل الرشاد، ط1، 1995م.
- المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ. **إسلاميّة المعرفة**، الرياض: الدار العالميّة للكتاب الإسلاميّ، ط2، 1992م.
- المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ. **إسلاميّة المعرفة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ط1، 1987م.
- المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ. **المنهجيّة الإسلاميّة والعلوم السلوكيّة والتربويّة**، واشنطن: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ط2، 1994م.
- المقدسيّ، موفق الدين بن قدامة. **روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الكريم بن عليّ بن محمّد النملة، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط7، 2004م.
- الموصليّ، أبو الفتح عثمّان بن جنّي. **الخصائص**، تحقيق: محمّد عليّ النجار، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط3، 1986م.
- ميد، هنتر. **الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها**، ترجمة: فؤاد زكريّا، الإسكندريّة: مكتبة النهضة، (د. ت).
- الميدانيّ، أبو الفضل أحمد بن محمّد. **مجمع الأمثال**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1988م.
- الميدانيّ، عبد الرحمن حسن حبنكة. **الحضارة الإسلاميّة**، دمشق: دار القلم، ط1، 1997م.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **العقيدة الإسلاميّة وأسسها**، دمشق: دار القلم، ط3، 1983م.

- الميدانيّ، عبد الرحمن حسن حبنكة. **بصائر المسلم المعاصر**، دمشق: دار القلم، ط2، 1988م.
- الميدانيّ، عبد الرحمن حسن حبنكة. **سورة الرعد؛ دراسة أدبيّة ولغويّة وفكريّة**، الرياض: مكتبات عكاظ، ط2، 1983م.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، ط5، 1998م.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **معارج التفكُّر ودقائق التدبُّر**، دمشق: دار القلم، ط1، 2000م.
- النجّار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل؛ بحث في جدليّة النص والعقل والواقع**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1993م.
- النجّار، عبدالمجيد. "الإيمان والعمران"، **مجلّة إسلاميّة المعرفة**، عدد8، 1997م.
- النسفيّ، أبو بركات عبد الله بن أحمد بن محمّد. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق: مجدي بن منصور سيّد الشوريّ، بيروت: دار الفكر، (د. ت).
- النشار، مصطفى. **نظريّة المعرفة عند أرسطو**، القاهرة: دار قباء، ط4، 2001م.
- النعال، مختار فوزي. **موسوعة الألفاظ القرآنيّة**، بيروت: دار اليمامة للطباعة، ط1، 1423.
- النورسيّ، بديع الزمان سعيد. **النبوّة وضرورتها للإنسانيّة**، إعداد: خديجة النبراويّ، تركيّا: شوزلر للنشر، ط1، 2000م.
- النيسابوريّ، نظام الدين. **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق: إبراهيم عوض، دمشق: دار الحلبيّ، 1968م.
- الهاشميّ، عبد الحميد محمّد. **أصول علم النفس العام**، جدّة: دار الشروق، ط1، 1982م.
- الهرويّ، أبو منصور محمّد بن أحمد بن الأزهر الأزهريّ. **تهذيب اللغة**، تحقيق: أحمد عبد الرحمن مخيمر، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 2004م.
- وعزير، الطاهر. **دراسات في مفاهيم إسلاميّة**، الرباط: منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ط1، 2004م.
- يعقوب، راميل، وبركة، بسام، وشيخانيّ، مي. **قاموس المصطلحات اللغويّة والأدبيّة**، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م.
- يعقوب، محمود. **معجم الفلسفة**، الجزائر: مكتبة الشركة الجزائريّة، 1979م.
- اليمانيّ، سلمان زيد سلمان. **القلب ووظائفه في الكتاب والسنة**، الرياض: دار ابن القيّم، ط1، 1994م.
- يوفتشوك، م. واسموس، ف. وفيليكي، أماكو، وآخرون. **موجز تاريخ الفلسفة**، ترجمة: توفيق سلوم، بيروت: دار الفارابيّ، ط1، 1976م.

الكشّاف

الاتباع 76، 79، 181، 198-199، 229
الأثارة 165، 407، 444-445
الإحاطة 71، 87، 110-112، 245، 262-264، 314، 317، 327، 416-417، 423، 427، 432، 467، 488، 554، 568، 574، 602
الإحصاء 110-112، 209
الإدراك 31، 42، 54، 65، 70-72، 86-87، 89، 160، 242، 245، 249-251، 261، 263-264، 270، 275، 279، 292-293، 295، 305-306، 316، 325-327، 329، 332، 335، 337-338، 341، 344-345، 356، 360-361، 366، 371-372، 383، 391، 423-424، 426، 428-429، 432، 465، 467، 473-477، 481-485، 489-491، 494، 497-498، 501، 507، 513، 520-521، 523-528، 533، 536، 545، 550-551، 554، 556-562، 564-566، 569، 573-575، 577-581، 583-585، 599، 605، 612-614، 620-622، 624، 632، 635، 644، 648-650، 652، 656، 669، 680، 685، 691-692، 695-696
أدوات المعرفة 17، 19، 60، 250، 481، 483، 528، 557، 575
الأذن 137، 255، 303-310، 327، 436، 483، 487، 493-495، 497-498، 507، 512، 517-519، 521، 524، 526، 528، 551، 557-558، 691، 694-695
الاستنباط 16، 49، 51، 263-265، 333، 550، 620
الافتراء 98-101
الإفك 65، 95-99، 101
الإلهام 48، 195-197، 216، 218-220، 233، 237، 338، 430، 434، 436-438، 461، 625، 629، 651، 661-662، 696
الإنذار 88، 149، 152-153
الإنصات 306-307
الآية 50، 64، 71، 76، 82، 85-86، 88، 91، 96، 101-102، 104، 119، 127، 131، 136، 173-175، 183، 214، 259-260، 263-265، 280، 287-288، 304، 313، 315، 324، 346، 349، 357، 364، 392-393، 400، 405، 407-408، 410، 433، 445، 447-449، 456، 470، 473، 495-496، 499، 511-512، 521، 532، 537، 539، 541، 562-563، 569، 573، 576، 589، 599، 610، 627، 631، 634-635، 638-640، 643، 649، 658، 664-665، 682
الإيجاس 297
الإيمان 66-69، 91، 139، 149، 176، 194، 196-197، 202-203، 206، 219، 227-

231، 249-250، 252، 256-258، 265،
269-270، 276، 304، 307، 356-357،
359-360، 367-368، 372-374، 379،
387، 389، 399، 436، 440، 442،
446، 454-455، 479، 495، 498،
514، 523، 528، 530-531، 537-538،
541، 543-545، 547، 552-553، 555-
556، 592، 594، 609، 627، 637،
642، 656، 674، 685، 690
الباطل 12-13، 25، 42، 64، 80-81، 84،
100-104، 170، 172، 189، 199،
212-213، 229، 243، 266، 335،
391، 404-405، 408، 435، 444،
456، 497، 553، 582، 585، 589-
590، 594، 627، 669، 682
الباطلة 95، 544
البرهان 72، 171-173، 199، 310، 326،
407-408، 445، 560، 573، 653، 669
البُشرى 146، 148
البصر 14، 44، 69، 87، 144، 239، 249،
255، 291، 307، 311-313، 317-318،
320-323، 356، 371، 390، 477،
482-490، 492-495، 497، 500-503،
505-512، 518، 520-521، 523-529،
533-534، 556-557، 561-566، 568-
570، 601-602، 613، 621، 625،
644، 691
البعثرة 118-119
البكم 139
البلاغ 65، 145-146، 319
البيان 36، 65، 82، 103، 116، 138، 150،
162، 172، 176، 183-190، 194-197،
234، 259، 274-275، 356، 366،
373، 398، 435، 443، 461، 476،
587، 591-593، 595، 597، 607،
609، 634، 640، 646، 661
التحذير 152-154، 329، 403-404
التدبُّر 14، 18، 44، 55، 243، 249، 251،
267، 271-273، 275، 277، 280،
318، 329، 387، 450، 456، 463،
472، 474، 477، 491، 530، 535،
546، 550، 578، 589، 597، 603،
607-608، 610، 625-626، 657
التذكر 252-253، 261، 273، 275، 277،
280، 530، 545، 601، 608-611،
645، 693، 696
التراكم المعرفي 421، 620، 625، 629، 644-
645، 696، 689
التفسير 14، 19، 45، 49، 139، 187-190،
300، 309، 343، 482، 518، 520،
524، 541، 576-577، 607، 625،
660، 676، 681، 689
التفكُّر 14، 31، 44، 55، 65، 150-151،
249، 267-277، 280، 304-306، 316،
318، 327، 448، 463، 472، 477،
493، 505، 524، 530-531، 545،
550، 568، 578-579، 583-584، 592-
597، 602-603، 608-610، 612، 616،
625-626، 636، 648، 691-692، 695-
696
التقدير 20، 112-114، 121، 123، 235
التمحيص 256-257، 265-266، 541، 546
التمييز 40، 43-44، 110، 240، 250، 256،
266-267، 379، 420، 425، 438،
489، 527، 545، 550، 554-555،
564، 573، 579-580، 585، 587،
594، 596، 622، 625-626، 631،
633، 642-643، 669، 673
الجدال 13، 175-177، 279، 443، 482،
613
الجهل 64، 69، 71، 89، 156، 162، 204،
209-212، 240، 242، 250، 286،

289، 334، 410، 441، 468، 478،
612، 631، 670
الـجـواب 36، 134، 179-183، 364-366،
373، 403، 414، 448-449، 569،
665، 683
الحبر 162
الـحـجـة 54، 100، 102، 133، 158، 169،
171-173، 176، 241-242، 259، 311،
320، 322، 356-357، 390، 407، 555
الـحـديـث 140-141، 150، 166، 251، 259،
275، 279، 306، 329، 409-410،
412، 458، 474، 516، 555، 507،
576، 585، 599، 607
الـحـس 19، 21، 239، 292، 296، 335،
481، 485، 554، 559، 561، 652،
667، 669
الحسب 208
الـحفظ 72، 80، 108-109، 111-112، 208،
239، 242-243، 256، 262، 270،
273، 275-280، 301، 324، 423،
463، 472، 474، 477، 514، 545،
574، 606-607
الـحـق 12-13، 42، 63-64، 79، 81-85،
104، 139، 169، 172، 176-177،
188، 197، 199، 213، 215، 217،
219-220، 230، 243، 249، 261،
266، 287، 305، 307، 310، 319،
321، 323، 335، 355، 357، 380،
397-398، 404-405، 407، 409، 413،
435، 437، 441، 443-444، 456،
482، 487، 495-496، 533، 553،
556، 582، 585، 589، 594، 601،
627-628، 643، 664-665، 675، 683-
684
الـحكـمة 54، 82-84، 113، 125-126، 144،
162، 173، 190-194، 235، 268،
359، 387، 392-393، 443، 473،
531-532، 590، 610، 641، 675
الحي 203، 476، 518، 653
الـخبـر 36، 54، 65، 72، 78، 87-89، 91،
114، 140-142، 144-148، 150، 152-
153، 157، 159، 219، 223، 225-
227، 234-235، 273، 275، 315،
319، 321، 323، 326، 386، 391،
429، 437، 445، 473، 476، 491،
511، 533، 558، 560، 567-568،
573، 601-602، 605، 645، 660،
668-669، 673، 680، 696
الـدراسـة 11-12، 16، 18-19، 21، 23، 29،
65، 107-109، 250، 273، 275، 396،
477، 484، 512-513، 608
الـرؤيـة 70-71، 87، 157، 211، 295، 298،
314-318، 412، 500-503، 521، 530،
535، 561-562، 573، 602، 604،
618، 626-627، 691-692
الـربـانـي 162-164، 249، 357، 370، 485،
579، 582، 626، 663-664، 667،
671، 682، 686
الرسوخ 167، 532
الريب 288-290
السؤال 30، 36، 54، 142، 144، 177-182،
339-340، 364-365، 474، 531، 620،
650
السِفْر 126
الـسـلـطـان 88، 172-173، 301، 407-408،
445، 458، 603، 675
الـسـمـع 14، 18، 34، 44، 68-69، 137،
141، 239، 249، 254-255، 261،
291، 296-297، 303-307، 309-310،
312، 327، 356، 371، 438، 454،
482-489، 493-498، 505-512، 514،
517-518، 520-521، 523-529، 535،

539، 550-551، 556-557، 563-566،
568-570، 577، 613، 621، 625،
644، 668، 691، 694-695
السهو 211-212، 284-285
السيد 168
الشرح 188-189، 257، 537-538
الشعور 60، 72، 161، 270، 275، 279،
282، 295-296، 423، 464، 475،
516، 526-527، 542، 554، 574،
581، 591، 633
الشك 86، 287-288، 290، 538-539
الشورى 74، 131، 169-170، 195، 197،
200-202، 217، 386، 433، 539،
548، 636، 658، 661، 676، 682،
685
الصدر 124، 188، 239، 248، 250، 252،
256-258، 279، 482، 514، 516-517،
535-543، 558، 576، 585، 619،
661، 692-693
الصدق 11، 75، 77-78، 92، 99، 138،
171-172، 187، 228، 342، 400،
440، 442، 642، 665
الصمم 139، 307
طرق المعرفة 329، 481، 559، 562
الظن 54، 85، 88، 113، 199، 204-208،
287، 314، 404، 475-476، 488،
521، 546، 574، 605
العقل 13-14، 19، 21، 31، 36، 42-44،
48، 58، 65، 72، 74، 94، 111-112،
117-118، 124، 128، 139، 157،
160، 191-192، 196-197، 214، 230،
235-236، 239-256، 258، 268-270،
276، 279-282، 293، 295، 305،
316، 324-327، 334، 342، 348-349،
354-356، 360، 362، 366، 372،
374، 377، 380، 385-388، 391،
395، 406-407، 415-416، 420، 423،
427-429، 431-433، 445-446، 454،
467، 474، 476، 479، 481، 484-
489، 491-492، 494، 498، 506-507،
509-510، 513، 516-520، 522، 525-
532، 534، 536، 543-546، 550-552،
554-555، 558-563، 566-570، 572-
581، 583-586، 588-589، 591-592،
594، 608-609، 611، 613-616، 620-
631، 633، 640، 644-657، 662،
664، 666-670، 673-675، 679، 682،
690-696
العلم 12، 14، 18-19، 29، 42، 45، 54-
55، 65، 68-69، 72، 74، 77-78،
80، 86-88، 92-93، 96، 98، 104،
106-107، 109، 113-114، 116، 140-
144، 157-161، 163-168، 173-174،
176، 185، 191، 193-194، 204-206،
208-209، 211، 215-216، 219-220،
229-230، 235، 237، 239-240، 242-
243، 245، 249-250، 255، 257،
259-261، 263-264، 275، 279-280،
286، 288-290، 292-293، 295-296،
298، 308، 310-312، 314، 316،
320-321، 325-327، 330-331، 334،
342، 344-345، 350، 352، 356-357،
361، 364-365، 367، 370، 378-379،
387، 390، 394، 398-399، 403،
407، 409-410، 419، 422-433، 438-
439، 441-442، 444-445، 447-448،
451، 453، 455، 460-461، 463-480،
485، 487، 490، 492، 494-495،
501، 507-509، 512-513، 520، 525-
526، 528، 536، 542-543، 545،
551، 554، 558-560، 563، 568،
570-571، 574-575، 577-582، 584-

585، 588-592، 597-598، 601-602،
604-605، 607، 609، 614-615، 621-
628، 631، 634، 637، 639، 645-
648، 650-652، 654-655، 657، 659،
662، 664، 666-667، 670، 672-673،
676، 682، 684-686، 689-694، 696-
697
العمى 249، 258، 322-323، 486، 488،
521، 533-535
العهد 128، 439، 508، 662
العين 37، 48، 54، 118، 128، 137، 156،
169، 198، 209، 232، 240، 255،
264، 280، 294، 303، 311-315،
317، 321، 323-324، 424، 435،
438، 448، 474، 483، 486-487،
495، 499-501، 503، 507-509، 512،
518-521، 524-526، 528، 534، 536،
551، 557-558، 561-562، 570، 602،
622، 691
الغفلة 116، 211-212، 241، 249-250،
275، 278، 283-285، 441، 498،
534، 600، 610
الغيب 74، 160، 206، 231-233، 332،
365، 369، 371-377، 379-389، 395-
396، 414، 422، 428، 448، 455،
459، 479-480، 489، 515، 567-568،
572، 574-575، 612-613، 616، 628،
632-633، 650، 653-654، 656-657،
662، 665، 667-672، 674، 678-682،
690
الفؤاد 18، 150، 215، 239، 247، 249،
251، 254-255، 305، 360، 481-482،
484، 490، 507، 512-514، 519-530،
536، 551، 556، 563، 565، 569،
580، 585، 691-692
الفتوى 182-183، 211
الفطرة 355، 360، 368، 372، 565، 569،
589، 594، 608
الفقه 168، 239، 249-250، 258-261، 270،
423، 450، 453-454، 476، 516،
520، 527، 529-531، 551، 574،
597-600، 625، 692
الفهم 18، 31، 42، 65، 86، 112، 118،
191، 214-215، 240، 242، 245،
250، 259-261، 270، 279-280، 292،
295، 303-306، 327، 356-358، 366،
370، 422-423، 434-436، 441، 476،
484، 486، 490، 493-496، 498،
513، 517، 524، 527-528، 537،
550-551، 574، 581-582، 589، 597-
599، 602، 605، 628، 680، 682،
684، 692، 694
القبس 167
القراءة 35، 54، 65، 105-109، 150، 222،
339، 449، 451، 461، 510، 625،
641، 449، 626، 629
القصص 105، 150-151، 269، 450، 457،
534
القضاء 120، 123، 190-191، 234-236،
389، 418، 450
القلب 17-18، 42، 48، 55، 60، 64، 66-
69، 77، 89، 92، 96، 119، 148،
188، 205، 212، 215، 218-220،
227-229، 239-240، 243-245، 247-
252، 254-261، 263-264، 267-270،
272-273، 275، 277، 280، 282-285،
288، 297، 304، 311-319، 321-323،
325، 327، 342، 360، 364، 366،
424، 432-433، 435-436، 438، 447،
452-453، 458، 469-470، 474-475،
477، 481-482، 484-485، 490، 495،
497، 502، 506-507، 512-545، 548،

550-558، 561، 563، 575-581، 583-585، 589، 591، 593-595، 597، 599-602، 604، 606-607، 609-611، 620-625، 627، 640، 655، 661، 691-695
القوّة المدركة 516، 524، 560-561، 577-579، 283-284، 588، 593، 612، 620، 636
القول 25، 32، 42، 57-58، 75، 78، 80، 83، 91-92، 123، 130، 134-135، 139-141، 158، 186، 201، 206، 228، 240، 259، 272، 275، 301، 338، 342، 353، 357، 381، 388، 403، 406، 438، 442-443، 474-475، 484، 486-487، 492، 495، 521، 526، 566، 568-570، 583، 585، 599، 607، 618، 621، 632، 638، 661
الكتابة 32، 54، 111-112، 119-121، 123-126، 217-218، 290، 484، 510، 537، 549، 659
الكذب 65، 75-76، 78، 80، 90-92، 94، 96-98، 100-101، 103، 138، 172، 213، 290، 296، 406، 669
الكفر 64، 67، 69، 188، 203، 211، 229، 257، 292، 360، 538، 674
الكلام 13، 28، 33، 54، 60، 75، 78-79، 90، 93، 96، 109، 119، 121، 130-135، 137، 139-140، 145-146، 162، 175، 181، 184، 186-188، 190، 192-193، 216-218، 220، 223-224، 239، 253، 296، 330، 334، 338، 396، 403، 413، 428، 463، 455، 463، 469، 482، 485، 494-495، 497، 506، 508، 511، 545، 557، 568-569، 571، 577، 597، 625، 628، 642، 657-658، 661، 663، 671-672، 675-676، 681، 691
اللسان 17، 31-32، 45، 60، 132، 134، 136-139، 163، 228-229، 242، 273-275، 319، 412، 443، 447، 606-607
اللطف 144، 194، 220-221، 237
اللمس 239، 291، 296، 299-300، 302-303، 371، 483، 563-564
محلّ 497، 580، 621
محلّ الإدراك 250، 563، 574-576، 580، 620، 622-623، 625، 634، 668
المس 300، 302-303
المشاهدة 86، 89، 319-320، 373، 390، 414، 432، 473، 475، 500-501، 511، 533-534، 598، 601، 670، 691
المصدر المعرفي 617، 631
المصطلح 13، 26، 46، 53، 559، 604، 619، 660
المعرفة 11، 14-15، 17-19، 24، 44، 53-57، 60، 62-64، 66-69، 72، 74، 86-87، 89، 106-107، 120، 140-141، 144-145، 159، 161، 175، 183، 230-231، 236، 250، 255، 260، 265، 269، 275، 295، 318، 327، 329-345، 349-350، 354-360، 363، 365، 367-368، 371-372، 374، 377، 385-386، 395-397، 399-400، 403، 405، 410، 412، 419، 422، 424، 432، 454، 463-473، 477-479، 481-484، 489، 491-492، 507، 512، 519-520، 552، 557-559، 561، 567، 574، 582، 594، 601، 610-612، 615-617، 619-620، 622-626، 631، 637، 645، 653، 656، 663، 666، 669، 679، 682-683، 685، 690-691، 693-694، 696

المفهوم 12، 14، 16-17، 23-28، 31-32، 43-44، 46، 53، 300، 332، 360، 377-378، 398، 423، 479، 495، 617، 619، 662
النبأ 65، 88، 144، 223، 225-227، 437، 660
النبوّة 14، 44، 65، 77، 129، 190-191، 218-219، 223، 225، 227، 230-231، 281، 326، 386، 439، 446، 574، 617، 657، 660، 662، 666-675، 677-679، 686، 690
النسيان 239، 243، 273، 275، 278-280، 282-284، 609-610
النصح 148-149
النطق 136-139، 186-187، 253، 275، 350، 354، 412، 474، 530، 607
النظر 11، 14-15، 21-23، 29، 44-45، 47، 65، 68، 71، 84، 157، 160-161، 173، 229، 233، 236، 243، 251، 264، 267-268، 270-273، 276، 284، 312، 314-319، 329، 341، 344، 353، 356-357، 365، 368، 370، 374، 381، 389، 393، 408، 420، 428-431، 455، 467، 474، 477، 487-488، 500-506، 533، 550، 561، 573، 575، 578-581، 591، 593-594، 596-597، 602-604، 608، 612-613، 616، 630، 637، 639، 641، 648، 651، 654، 690-691، 694
نظريّة المعرفة 16، 18، 21، 485، 489، 512، 560، 574، 615، 617، 625، 642، 697
النقيب 117-118
النكرة 55، 66، 333
النهي 35، 39، 50، 102، 174، 397، 410-411، 443، 497، 503
الهدى 167، 194-195، 197، 199، 215، 357، 435، 481، 501، 511، 524، 538-539
الهوى 199، 213-216، 230-231، 248، 256، 398-399، 468، 478، 516-517، 522، 536، 606، 612، 664، 692-693
الوجدان 281، 294، 327، 516-517، 623
الوحي 11، 14، 19، 21، 43-44، 48، 53-54، 64-65، 76، 79، 127، 140-141، 150، 215-219، 223، 230، 232، 237، 274، 310، 326، 338، 354، 361، 369، 374، 376-377، 386، 388، 391، 395، 399، 401، 420-422، 433-434، 436-437، 439، 443، 449، 460، 512، 519، 524، 540، 552، 597، 607، 613، 615، 617-618، 625-630، 631-632، 643-644، 648، 651، 654-655، 657-667، 662، 669-676، 678-687، 689-690، 696
الوظائف الإدراكية 329، 483، 691، 694
الوعي 44، 280، 367
اليد 114-115، 171، 200، 299-301، 303، 300-301، 392، 452، 483، 487، 558، 638، 685
اليقين 63، 71، 85-89، 130، 161، 170، 199، 204، 206، 208، 229، 231، 237، 257، 287، 290، 338، 362، 386، 425، 427، 475، 477-478، 485، 488-489، 527، 545، 562، 627، 643، 651، 653، 692



هـذا الكـتـاب

تحـدد مكانـة أيـة أمـة من الأمـم بالدائـرة الحضاريـة التي تنتسـب إليها، وبالنظـام العـام الذي ينبثق عـن هذه الدائرة، ويتمثل فـي أنظمة فرعية أهمها نظـام الاعتقاد، ونظام المعرفة، ونظام القيـم. وقد ابتليت الأمة الإسلامية في هذا الزمان بصور من الفوضى الفكرية التي رافقها خلل في نظامها المعرفي، ظهر في اختلاط الدلالات الأساسية للألفاظ والمفاهيم المعرفية ومصادرها وأدواتهـا. فالمفهـوم الواضح ينطـوي على معان جليّة، وقيـم واضحة تعين في ربـط ذلـك المفهوم مـع المفاهيـم الأخـرى، بصورة تسهـم في تقـدم المعرفة وتيسر سبل البحث وتوظيف نتائجه في البناء الثقافي والحضاري للأمة.

وهـذا الكتـاب جهد مقدر، صنَّف فيه المؤلـفُ المفاهيمَ القرآنية في خمس مجموعـات متقاربة معرفياً هـي: المعرفة، والعلم، والوحـي، والعقل، والحس. ثـم عرض كل مفهـوم من المفاهيم التابعـة لكل مجموعة فـي دراسة معجمية واستعماليـة وتأويلية، وذلك ضمن المرجعيـة القرآنية العامة، مما يعد خطوة مهمـة فـي سبيـل إنشـاء معجـم للمفاهيـم المعرفيـة القرآنيـة. وأكـد الكتـاب أهميـة التعامل مـع المفاهيم القرآنيـة وفق قواعد محـددة، تتضمن ملاحظة الخصوصية الحضارية واللغوية للمفهوم وتحليل بنيته، وتتبع تشكُّله وتطوُّره الدلالي.

ISBN 978-1-56564-617-9
9 781565 646179

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC