مناهج التعامل مع العقل في الفكر الإسلامي

إعداد

أ.عبد الغفور بن أبوطاهر مكي

باحث دكتوراه بقسم العلوم الإسلامية الأساسية

معهد العلوم الاجتماعية، كلية الإلهيات، جامعة بورصة ألوداغ

دورية الانسانيات - كلية الآداب - جامعه دمنهور

العدد (64)- الجزء الأول - لسنة 2025

مناهج التعامل مع العقل في الفكر الإسلامي

أ.عبد الغفور بن أبوطاهر مكي

ملخص البحث

تُعد مسألة التعامل مع العقل كمصدر للمعرفة من أبرز القضايا التي شغلت العلماء والمفكرين على مر العصور، وقد تباينت مناهج الفرق الإسلامية في هذا الشأن، وتناولها الباحثون في دراسات مستقلة، إلا أن هذا البحث يهدف إلى جمع هذه المناهج، وتناولها بشكل تفصيلي، حيث ركزت الدراسة على تحليل مختلف المناهج التي اتبعتها الفرق الإسلامية في التعامل مع العقل، ما بين من يقدمونه على النقل، ومن يقدمون النقل عليه، ومن يسعون إلى التوفيق بينهما. وسوف يتضح أمام القارئ، الحيثيات التي مر بها كل فريق في تبني آرائهم، والتحديات التي واجهتها في التوفيق بين هذين المصدرين، ويسهل عليه المقارنة بين أوجه الاستدلالات المختلفة، وبيان أوجه التقارب والتباين والتأثير المتبادل بينها، ومدى تأثرها بالتيارات الفكرية الخارجية مثل الفلسفة اليونانية.

وقد تناولت الدراسة بالتفصيل آراء المعتزلة الذين أولوا العقل أهمية قصوى، والفلاسفة الذين سعوا إلى التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام، والمنهج التوقيفي عند السلف، ومنهج الأشاعرة والماتريدية الذين سعوا إلى تحقيق توازن بين العقل والنقل، وبيّنت كيف أن كل مذهب قد وضع رؤية خاصة به لعلاقة العقل بالنقل في فهم الدين . خلصت الدراسة إلى أن الإجماع العام في الفكر الإسلامي هو على ضرورة التوازن بين العقل والنقل، وأن العقل هو أداة مساعدة لفهم النصوص الشرعية، ولكن ليس مصدراً مستقلاً للمعرفة. ومع ذلك، أظهرت الدراسة تنوعاً في تطبيقات هذا المبدأ بين المذاهب المختلفة.

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

فإن الفكر يعد ثمرة من ثمار العقل البشري، وبه ينظم البشر رؤيتهم للكون والحياة، بخلاف الوحي الذي هو رباني المصدر، أنزله الله سبحانه وتعالى ليخاطب به العقول والأفئدة، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، حتى يصلوا إلى الفكر القويم والصراط المستقيم. والبحث في موضوع العقل يعد من أقدم البحوث الفلسفية، ويمتد قدمه إلى بداية ظهور الفلسفة، ومازال هذا المبحث حاضرا إلى يومنا هذا في جميع الديانات والفلسفات. ومع ذلك تتفاوت الرؤى والمناهج في آلية التعامل مع العقل. والمتأمل في تاريخ الفكر الإسلامي يدرك تماما أن المسائل الفلسفية والكلامية، وبالأخص مسألة العقل الذي هو موضوع بحثنا هذا، إنما تسللت إلى العالم الإسلامي نتيجة لتسرب بعض الأفكار من الحضارات الأخرى، وامتدت مع امتداد الرقعة الجغرافية للعالم الإسلامي، وخاصة بعد الفتوحات الإسلامية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، كانت العراق مرتعاً للعلوم العقلية الهلنستية في عهد الساسانيين، وبعد الفتح الإسلامي استمر المسلمون في دراسة الطب والعلوم اليونانية الأخرى.[1]

ونتيجة لهذا الاحتكاك الحضاري والديني كان من الطبيعي ظهور بعض المناقشات والملابسات الفكرية في الأروقة العلمية بين المسلمين وغيرهم، وقد أدت تلك المناقشات إلى اللجوء إلى أدلة ملزمة لغير المسلمين غير القرآن والسنة، والذي بدوره قد مهد الطريق لنشوء التفكير العقلاني في المسائل الاعتقادية. وهناك إجماع بين علماء تاريخ المذاهب على أن الفلسفة اليونانية قد بدأت تتبلور في العالم الإسلامي بعد الفتوحات، وخاصة مع بدء حركة الترجمة،[2] حيث يرى المستشرق مونتغمري وات، أن الأفكار اليونانية دخلت إلى الإسلام من خلال تفاعلات متعددة منها التماس المباشر مع الإرث الهلنستي، وأن وتيرة هذه التأثيرات تسارعت بشكل أكبر مع ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية.[3] وتوسعت حركة الترجمة هذه في عهد الخليفة المأمون لتشمل الكتب المتعلقة بمجالات الميتافيزيقا والأخلاق والمنطق، ومن ثم تعرّف المسلمون على الأفكار الأرسطية والفيثاغورية، وخاصة الأفكار الأفلاطونية المحدثة. وقد أصبح تأثير الأفكار الفلسفية أمرًا لا مفر منه في العهد العباسي، حيث ظهر من بين علماء المسلمين من يتبنى استنتاجات الفلسفة القديمة، إلى أن ظهر من بينهم من يسلك المنهج الشكي الذي تجسد لدى السفسطائيين من الفلاسفة اليونانيين والرومانيين.[4] وكانت هذه التطورات الفكرية المستجدة سببا في اعتناء علماء المسلمين بهذه الأطروحات العقلية، للرد على ما خالف منها لكتاب الله وسنة رسوله، كما

اهتموا في مصنفاتهم بتعريف العقل ومعرفة ماهيته، سعياً منهم للتوفيق بينها وبين تعاليم الإسلام كل حسب منهجه واجتهاداته، ويمكننا أن نقسم مناهج التعامل مع العقل لدى الفرق الإسلامية إلى ثلاثة اتجاهات أساسية : فمنهم من وصل بهم الأمر إلى تأليه العقل، ومنهم من جعله حاكما على النص، ومنهم من جعله تابعاً للنص مع اختلاف في الرؤية والمنهج كما سنرى ذلك في السطور القادمة.

أولا: منهج المعتزلة:

نشأت فرقة المعتزلة في عهد الأمويين، ولكنها فرضت هيمنتها على الفكر الإسلامي في عصر العباسيين، ويُعدّ هذا المذهب من أبرز المذاهب التي دعت إلى تقديس العقل وضرورة تفسير النصوص القرآنية والسنة في ضوء العقل، كما ذهبوا في مسألة الحسن والقبح إلى القول بأن ما يراه العقل حسناً فهو حسن، وما يراه قبيحاً فهو قبيح. وكان أول من دعا في تاريخ الفكر الإسلامي إلى ضرورة تفسير النصوص التي تتعارض مع العقل وفقاً لمقتضيات العقل هو الجهم بن صفوان[5] (ت 128هـ/745م)، وكان تأثيره واضحاً على أفكار المعتزلة، وخاصة فيما يتعلق منها بصفات الله، ومسألة خلق القرآن، ورؤية الله، إلا أنهم لم يعدوه واحداً منهم لأنهم خالفوا آراءه في مسألة أفعال العباد.[6] ومع ظهور اتجاهات جديدة مثل القدرية والجبرية في أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني، أخذت الأطروحات العقلانية للمعتزلة تتبلور وتصبح أكثر وضوحاً في الساحات العلمية والفكرية.

تبنى مذهب المعتزلة منهجية تميزهم عن غيرهم من المدارس الفكرية في مجال الاستدلال ومصادر التلقي، حيث أنهم أسسوا عقيدتهم كردة فعل أو توليف للشبهات الكلامية والسياسية التي كانت سائدة في المجتمع آنذاك. وباعتبارهم من أوائل المدافعين عن النهج العقلي في الفكر الإسلامي، فإن مذهبهم كان يُعطي أهمية أكبر للأدلة العقلية إلى جانب النص الشرعي، وبالأخص في مسائل الإلهيات، وذلك بهدف الدفاع عن آرائهم ضد معارضيهم.[7] وكان ذلك من منطلق البحث عن العلم اليقيني والابتعاد عن العلم الظني، وسعوا من أجل ذلك إلى تغليف آراءهم ونظرياتهم تحت غطاء العقلانية والتفكير المنطقي، مفضلين في ذلك العقل على النقل، إلا أنه من خلال تتبع تناقضاتهم الفكرية اتضح أنهم انتهكوا العقل والنقل معاً في أقوالهم وأفعالهم.[8]

لا شك أن المعتزلة يُعدّون أول من طبقوا منهج الاستدلال العقلي في تاريخ الفكر الإسلامي من خلال طريقة الاستدلال التي استخدموها والمقدمات المنطقية التي اعتمدوها، وهذا دليل على تأثرهم بالفلسفة، حيث أشار إلى ذلك الإمام الشهرستاني الذي استنتج أن أبا الهذيل العلاف قد تبنى نفس الرأي الذي تبناه الفلاسفة في مسألة الصفات، وأن النظَّام قد بالغ في

تأكيد صحة مذهب الفلاسفة، بينما مال بشر بن المعتمر في نظرية التولّد إلى الفلاسفة الطبيعيين.[9] وهكذا دمج المعتزلة منهج الفلاسفة في منهجهم، مما أسهم في نشوء علم الكلام. وعلى الرغم من أن الظواهر النصية كانت تتناقض مع آرائهم، فإنهم كانوا يؤوّلون النصوص بطريقة لا تخرج عن معانيها الظاهرة ولا تتعارض مع آرائهم، بل إنهم اعتمدوا على العقل كلياً في ظل غياب النص للوصول إلى الحقائق المعرفية.[10] وهذا النهج العقلاني البحت أوقعهم في كثير من الأخطاء المنهجية في المسائل العقدية، إذ كان اعتبارهم للشريعة محدوداً بمقدار توافقها مع العقل. وبمعنى آخر، فإن هذا الموقف الناتج عن ميلهم إلى المنهج العقلي الصرف، أدى بهم إلى عرض المسائل على العقل أولاً، فيقبلون ما يوافقه، ويرفضون ما لا يوافقه. وبناء على هذه الثقة المطلقة بالعقل، كانوا يحكّمون العقل في مسائل الحسن والقبح، ويعتبرون كل علم معقولا وضروريا بواسطة العقل، وأن الأشياء الحسنة والقبيحة هي صفات ذاتية لها.[11]

ومع بداية القرن الثالث الهجري قام أبو الهذيل العلاف الذي يعتبر أول متكلم أدخل فلسفة الطبيعة إلى علم الكلام، بوضع اللبنات الأولى لأصول المذهب المعتزلي الخمسة، واتخذ المعتزلة من فلسفة الطبيعة وسيلة لتأسيس مبدأ التوحيد عندهم،[12] ونتيجة لهذا التوجه، بلغ بهم الأمر إلى الإفراط في مسألة التنزيه، حيث وصلوا إلى فكرة التعطيل في مسألة صفات الله عز وجل. ثم بعد ذلك، نقل بشر بن المعتمر المذهب المعتزلي من البصرة إلى بغداد، مما أدى إلى انقسام المذهب إلى اتجاهين. وقد طبق بشر نظرية التولّد في مسألة المعرفة، حيث اعتبر أن المعرفة ترتبط بتحقّق تطوّرات عقلية معينة. وكان تلميذه النّظام يولي أهمية خاصة للشك في تكوّن المعرفة، ويشدد على ضرورة دعم صحة الأخبار بأدلة عقلية أو تجريبية.[13] وأشار المفكر أحمد أمين أن تأثير المنهج الشكي والمنهج التجريبي بات جلياً في فكر النظّام والجاحظ.[14] وبعد حادثة المحنة قام أبو علي الجبائي (ت 303هـ/916م)، وابنه أبو هاشم الجبائي (ت 321هـ/933م) بالتنظير للأصول الخمسة التي رسم العلاف أطرها الأولى من قبل، العلاف من قبل، وادعى أبو علي الجبائي أن معرفة الله هي معرفة مكتسبة ليست ضرورية، وقد قسم هذه المعرفة المكتسبة إلى ثلاثة أنواع: المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية، والأخبار المتواترة.[15]

وبعد الركود الذي تعاقب حادثة المحنة على الفكر الاعتزالي، نشط مذهب المعتزلة من جديد على يد القاضي عبد الجبار (ت 415هـ/1025م)، حيث عزز القاضي عبد الجبار في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل آراء وأصول المذهب المعتزلي في صيغتها النهائية، مكملاً بذلك عملية التنظير التي بدأها الجبائيون من قبل. وفي سياق التعامل مع

العقل قسم القاضي العقل إلى نوعين: فردي وجماعي، وانطلاقًا من منظور التكليف الشرعي، سعى القاضي إلى إسناد التكليف على العقل الفردي، مدعياً أن الغاية الأساسية للعقل هي اكتساب المعرفة والعمل بها، وبالتالي لا يمكن معرفة التكليف الشرعي إلا من خلال العقل، كما رأى القاضي عبد الجبار أن العقل الجماعي لا يمكن أن يخطئ، وهو الفيصل في تحديد المعقول، فما توافق عليه العقلاء يعد معقولاً. وادعى كذلك أن المعارف كلها تنشأ عن التجربة الحسية،[16] ومع ذلك، فإن الحصول على المعرفة، رغم ارتباطه بالدور التكاملي بين الحواس والعقل، يظل في جوهره مرتبطاً بالعقل باعتباره العامل الأساسي والمحدد في اكتساب المعرفة.[17] ورغم تبني المعتزلة لهذا المنهج العقلي الصارم، إلا أن بعض المفكرين ادعوا أنهم لم يصلوا إلى درجة العقلانية الصرفة، وذلك لأنهم اعتمدوا القرآن الكريم كمنطلق أساسي لأفكارهم، واعتبروه مرجعاً أساسياً في تأصيل أصولهم، مما يظهر تناغمًا بين منهجهم العقلاني والمنهج القرآني في بعض الجوانب.[18] وهذا ما يميز مذهب المعتزلة عن الفلاسفة الإسلاميين الذين جعلوا من العقل سلطة مطلقة دون قيود أو شروط، وفسروا كل شيء وفقاً للمنهج العقلاني الخالص.

ثانياً: منهج الفلاسفة المسلمين:

في أعقاب حركة الترجمة التي نقلت تراث الحضارات القديمة إلى العالم الإسلامي، برزت تيارات فلسفية إلى جانب علم الكلام، وسعى الفلاسفة المسلمون لاستكشاف أسئلة كونية جوهرية مثل طبيعة الوجود والعلاقة بين الخالق والمخلوق، وقد استعانوا بأدوات الفلسفة اليونانية في هذه المساعي، مع إجراء التعديلات اللازمة عليها لتتوافق مع العقيدة الإسلامية. وقد تجسد هذا التوجه بوضوح في أعمال الفلاسفة المسلمين كالكندي (ت 252 هـ/866م)، والفارابي (ت 339 هـ/950م)، وابن سينا (ت 428 هـ/1037م)، وابن رشد (ت 595 هـ/1198م) الذين سعوا جاهدين إلى تحقيق التوفيق بين الحكمة اليونانية والحكمة الإسلامية. وقد خضعت هذه الحركة لمراحل تطورية متعددة، حيث واجه الفلاسفة المسلمون تحديًا كبيرًا يتمثل في محاولة الجمع بين الحكمة اليونانية القائمة على العقل والبرهان، والعقيدة الإسلامية المستندة إلى الوحي. وقد سعت مختلف المدارس الفلسفية الإسلامية إلى إيجاد صيغة توافقية بين هذين المصدرين للمعارف، وكان لكل فيلسوف رؤيته الخاصة في هذا الشأن. فعلى سبيل المثال، كان الكندي أقرب إلى أفكار المتكلمين من المعتزلة، في حين أن الفارابي قد خطا خطوة إضافية نحو مزج الفلسفة بالإسلام، وكان هذا التوجه قد تجسد بشكل شبه كامل في فلسفة ابن سينا التي شكلت ذروة تلك المحاولات للتوحيد بين الفلسفة والدين[19]. يرى العديد من المستشرقين أن الكندي كان رائدًا في نقل

الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، حيث كانت آراؤه تتقاطع إلى حد كبير مع آراء المعتزلة في عصره، وقد انعكست آثار آرائه الوجودية في فلسفة الفارابي وابن سينا من بعده، فعلى سبيل المثال قد اعتمد هذا الأخير في آراءه الفلسفية على هذا الأساس لبناء نظام فلسفي متكامل يجمع بين العقل والنقل. وقد شكلت جهوده في تأسيس مبادئ الوجود الأساس الذي بنى عليه الفارابي وابن سينا فلسفتهما. فابن سينا، على سبيل المثال، اعتمد على هذا الأساس لبناء نظام فلسفي متكامل يجمع بين العقل والنقل.

أما المؤرخ مونتغمري وات فيرى أن تأثير الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي قد مرّ بمرحلتين رئيسيتين: المرحلة الأولى شهدت دخول الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي خلال عهد الخليفتين الرشيد والمأمون، وذلك بفضل جهود مترجمين مثل هشام بن الحكم وأبي الهذيل. أما المرحلة الثانية، فبدأت بعد ظهور الغزالي الذي ترك بصمة واضحة على الفكر الإسلامي من خلال تلاميذه. ويضيف وات أن انتشار الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي لم يكن سريعًا أو شاملًا، بل اقتصر في البداية على فئة محددة من المفكرين الذين انحرفوا عن التيار السني التقليدي. ولم تشهد الفلسفة السنية تأثرًا كبيرًا بالأفكار اليونانية إلا بعد فترة طويلة، وذلك بسبب المعارضة التي واجهتها هذه الأفكار من قبل بعض الفقهاء والعلماء.[20]

بينما اتفق الفلاسفة الإسلاميون والمعتزلة على أهمية العقل كمصدر أساسي لفهم الدين، إلا أن هناك اختلافات جوهرية بين منهجيهما، فقد تأثر الفلاسفة الإسلاميون بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة وعلوم الطبيعة، واعتمدوا منهجًا عقلانيًا بحتاً يستند إلى العقل كركيزة أساسية، بينما كانت المعتزلة أكثر تركيزًا على الأدلة العقلية في تفسير النصوص الدينية، والعلاقة بين الفريقين في تبني المنهج العقلي إنما هي علاقة تقارب أكثر من كونها علاقة تطابق وتوافق، مما يبرز وجود أوجه شبه بين آراء الفريقين.[21] فمن حيث المنهج بنى الفلاسفة نظرياتهم على العقل استنادًا إلى فرضية التناغم بين العقل والوحي، بينما بنى المعتزلة منهجهم على تقديم العقل على النقل، والتأويل وفقاً للعقل في حالة التعارض،[22] مما خلق اختلافًا جوهريًا بين المنهجين، جعل الجمع بينهما أمرًا صعبًا، وعلى الرغم من هذا الاختلاف، إلا أن كلا المنهجين يختلفان بشكل جوهري عن منهج علم الكلام السني الذي يعتمد بشكل أكبر على النقل والتسليم. وإذا تتبعنا المنهج الذي اتبعه الفلاسفة، نلاحظ أن الرؤية الفلسفية التي تبناها الكندي، كما هو الحال عند معظم الفلاسفة المسلمين، تتسم إلى حد كبير بالطابع الأفلاطوني المُحدَث،[23] أما الفارابي وابن سينا، فقد سعيا إلى التوفيق بين نظرية المادة لأرسطو ونظرية الصدور لأفلوطين، بهدف إقامة تركيب فلسفي ينسجم

مع المبادئ الإسلامية.[24] ومن ثم، يُعَدُّ تبني نظرية الصدور بمفاهيمها المختلفة في تاريخ الفلسفة الإسلامية من أبرز تأثيرات الأفلاطونية المُحدثة. فرغم اهتمام الفلاسفة المسلمين بآراء أرسطو ودراستهم المتعمقة لها، إلا أنهم قاموا بتفسير وتقييم هذه الآراء من خلال منظور الأفلاطونية المحدثة.

وبالنسبة لمنهج الاستدلال ومصدر المعرفة الذي تبناه الفلاسفة المسلمون في سياق العقلانية، نجد أنهم، على الرغم من اختلاف آرائهم حول العقل وماهيته، يتشاركون في بعض السمات المشتركة. من أمثلة ذلك اعتقادهم بتفوق المعرفة الفلسفية على المعرفة الدينية، ورؤيتهم بأن وجود كل شيء يقوم على تسلسل هرمي، وإيلائهم علم المنطق مكانة مهمة لتمكين العقل من إدراك المعقولات، وبالتالي الوصول إلى المعرفة اليقينية من خلال منهج القياس البرهاني.[25] حتى أنهم سعوا إلى تفسير وجود الله والقضايا الميتافيزيقية والكون باستخدام العقل والمنطق. وعند تناولهم لمسائل النبوة والمعجزات أيضا حاولوا تفسيرها على أساس عقلاني، وأحيانًا ذهبوا إلى التطرف في تأويل النصوص الدينية، معتبرين إياها تحمل معان رمزية أو مجازية[26]. ومن جهة أخرى، لجأ بعض الفلاسفة إلى تأويل النصوص الدينية تأويلًا مجازيًا لا يتناسب مع السياق اللغوي، والمعنى الظاهري للنصوص، وذلك بهدف تبرير آرائهم الفلسفية أو الدفاع عنها. ومن الواضح أن هذا النهج وإن كان مدفوعًا برغبة في التوفيق بين العقل والنقل، إلا أنه أدى إلى نتائج متناقضة مع العقيدة السائدة وأسس الإيمان، مما أثار جدلاً واسعًا حول مدى توافق هذا النوع من الفلسفة مع الدين. وقد برز ابن رشد مدافعاً عن الفلسفة وعن حق العقل في البحث عن الحقيقة، ولم يكتف بالدفاع عن الفلسفة في مواجهة الاتهامات الموجهة ضدها، بل وجه انتقادات منهجية إلى علم الكلام. وعلى الرغم من ردوده على الفلاسفة الذين سبقوه وعلى المتكلمين، فقد تبنّى ابن رشد نهجًا توفيقيًا، مؤكّدًا أن الفلسفة والوحي لا يتعارضان. لذلك دعا إلى إمكانية التوفيق بين الفلسفة وعلم الكلام، ورأى أن كليهما يمكن أن يسهم في الوصول إلى الحقيقة.[27]

وفي سياق العقلانية، وضع ابن رشد العقل في صميم فلسفته، معتبرًا إياه أداة لا غنى عنها لفهم الكون والقوانين التي تحكمه، وقد استخدم العقل والمنطق اللذان يحتلان أعلى مرتبة في عملية اكتساب المعرفة لتحليل النصوص الدينية، سعياً منه إلى كشف المعاني العميقة الكامنة فيها. فالعقل، بطبيعته، يستطيع إدراك مبدأ العلية بين الموجودات، مما يتيح صياغة القوانين الكونية ومبادئ السببية التي يستند إليها العلم. وقد اعتمد منهجًا دقيقًا يُعرف باسم "البرهان"، ويجمع بين الإثبات الاستدلالي في الرياضيات، وإثبات وجود

الأشياء خارج الذهن في الفيزياء، سعياً منه إلى بناء نظام فلسفي متكامل ومتسق، وكان هدفه الأسمى هو تحقيق التوفيق بين الفلسفة والدين، ليؤكد على أن الحقيقة واحدة وأن العقل والدين لا يتعارضان.[28] وحاول المشائيون على هذا المنوال تأسيس نظام فلسفي يستند إلى مبادئ المنطق دون أن يتعارض مع الوحي، ولم يترددوا في استخدام الحجج المنطقية أحياناً، والأدلة الدينية أحياناً أخرى للرد على مخالفيهم من علماء علم الكلام. ويمكننا الخلاص إلى أن الفلاسفة المسلون حاولوا الحركة ضمن مثلث فكري معقد، جمع بين الإسلام والفلسفة اليونانية والغنوصية المتمثلة في الأفلاطونية المحدثة، إلا أن هذا التداخل أدى إلى تشويه فهمهم للدين والفلسفة على حد سواء، وجعلهم يقعون في أخطاء جوهرية أثناء محاولاتهم للتوفيق بين هذه التيارات المختلفة. ويرى ابن تيمية أن أبرز أخطاء الفلاسفة المسلمين يكمن في الخلط بين مفهوم العقل في الإسلام، المرتكز على الوحي والنقل، ومفهوم العقل في الفلسفة اليونانية، القائم على التأمل العقلي المحض. فكل منهما يستند إلى مصدر مختلف ويعتمد على منهجية مغايرة، وهذا الخلط أدى إلى صعوبات كبيرة في التوفيق بين هذين النظامين المعرفيين المتباينين، ما جعل التوفيق بينهما أمرًا معقدًا ومثيرًا للجدل.[29] وقد أثارت الأفكار الفلسفية جدلاً مستمراً في الأوساط الإسلامية، حيث تراوحت الآراء بين القبول والرفض. وقد أدى هذا الجدل إلى اتهام بعض الفلاسفة بالانحراف عن العقيدة، إلا أن هذه الاتهامات لم تحظ بإجماع العلماء. فقد تباينت المواقف بشأن مكانة الفلسفة وأهميتها، وظهرت آراء مختلفة حول دورها وعلاقتها بالمفاهيم الدينية في الفكر الإسلامي.

ثالثاً: منهج الشيعة وإخوان الصفا:

أ–الشيعة:

شهد الفكر الشيعي تحولاً كبيراً نتيجة لتفاعله مع الفكر المعتزلي، فبعد انتهاء فترة المحنة، تأثر الفكر الشيعي بالنهج العقلاني للمعتزلة، وخاصة في مجال الكلام، مما أدى إلى ظهور اتجاه عقلاني قوي داخل الشيعة، وقد حدث هذا التأثير عن طريق شخصيات شيعية تبنوا أساليب المعتزلة في الاعتقاد من أمثال ابن قبة (ت. 310هـ/922م) والنوبختي (ت. 311هـ/923م)، وأصبح الشيعة ورثة التراث الكلامي للمعتزلة في تلك المرحلة التي شهدت تراجع قوة المعتزلة السياسية والفكرية.[30] ومن حيث المنهج، هناك بون شاسع في مصادر التلقي بين هاتين الفرقتين، إذ أن الشيعة يضيفون مصدراً آخراً للعلم والمعرفة بجانب العقل والوحي، ويعتبرون آل البيت مصدراً للتشريع، ويعتقدون ما روي عنهم من أساطير وإن كان مخالفاً للأدلة المنطقية والعقل الصريح. والمعتزلة كذلك يخالفون الشيعة في مسألة الإمامة

وغيرها من المسائل. وفي القرن الرابع الهجري، تبنى عضد الدولة البويهي (ت. 372هـ/983م) الفكر الاعتزالي بشكل رسمي. كما يظهر من مؤلفات شيخ الطائفة الشيعية ابن بابويه القمي (ت. 381هـ/991م) تأثره بالنهج المعتزلي في البحث عن العلل والأسباب وراء الظواهر الدينية والكونية.[31] ويرى المفكر المعاصر عرفان عبد الحميد أن هذا التفاعل بلغ ذروته في عهد وزارة صاحب بن عباد (ت. 385هـ/995م) ، حيث تم تبني هذا الفكر بشكل رسمي. وقد ساهم القاضي عبد الجبار بشكل كبير في نشر هذه الأفكار بين مختلف الفرق الشيعية، مما أدى إلى ترسيخ جذور الفكر المعتزلي في الفكر الشيعي.[32]

ب-إخوان الصفا:

في ظل التنوع الفكري والاختلاف العقائدي الذي ساد في القرن الرابع الهجري، ظهر في العراق جماعة سرية تُعرف باسم إخوان الصفا، وقد سعت هذه الجماعة إلى صياغة توليفة فكرية جديدة تجمع بين العقيدة الإسلامية والفلسفات المتنوعة، باعتبارها طريقًا يوصل إلى رضا الله وتحقيق الكمال الروحي والمعرفي. ولقد أشار أبو حيان التوحيدي (ت. 414هـ/1023م) إلى أن فكرهم يقوم على افتراض دخول بعض الجهالات والخرافات إلى الشريعة الإسلامية، وأن تنقيتها لا يمكن أن تتم إلا من خلال الفلسفة.[33] وقد دافعوا في رسائلهم عن فكرة دمج الفلسفة اليونانية بالشريعة الإسلامية لتحقيق الكمال المعرفي والأخلاقي، وتناولوا موضوعات كلامية استلهموها من الأفلاطونية المحدثة، والفلسفة الهرمسية وبعض المفاهيم الغنوصية، وذلك عن طريق استخدام منهجية تجمع بين التحليل الفلسفي والتفسيرات الدينية، هدفها الجمع بين العقل والنقل.[34] وقد أشار ابن تيمية (ت 728هـ/1328م) إلى أن إخوان الصفا قد مزجوا بين دين الصابئة والحنيفية، وبين الفلسفة والشريعة، مما أدى إلى خلط كبير بين الحق والباطل.[35]

وبحسب زعمهم، فقد استندوا في رسائلهم إلى أربعة مصادر رئيسية: الكتب الفلسفية، والكتب السماوية، وكتب الطبيعة، والأسرار الباطنية. وبالتالي، فإن فلسفتهم تحمل طابعاً جدلياً، حيث يسعون إلى التوفيق بين الفلسفة والمبادئ الإسلامية. وبناء على ذلك، يمكن القول إن مصادر الفكر والإيمان عند إخوان الصفا تنحصر في ثلاثة مصادر رئيسية: الفلسفة، والإسلام، والباطنية.[36] ومن حيث المنهج، يرى إخوان الصفا أن العقل هو أداة المعرفة الأساسية، رغم اعترافهم بأهمية الحواس والبرهان والوحي، فهم يؤكدون أن المعرفة التي تكتسب بالعقل هي الأكثر إرضاءً وقبولاً. بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك بالقول إن أي برهان لا يمكن أن يتم إلا بالاعتماد على المبادئ العقلية. ويعتقدون أن الإنسان لا يستطيع

فهم قدرة الله ورحمته في الكون إلا من خلال العقل.[37] وقد أضاف إخوان الصفا أبعادًا باطنية للفلسفة السائدة في عصرهم، متأثرين بفلسفات الفارابي وابن سينا، ونتيجة لهذا النهج الانتقائي الذي يجمع بين العقلانية والباطنية، اتُهموا بتقويض قيمة الدين، والخلط بين الحقائق الدينية والفلسفية من خلال إدخال عناصر عقلانية وغير عقلانية فيه. ولقد أدى هذا المزج إلى انحرافهم عن العقائد الإسلامية الصحيحة. فعلى سبيل المثال، تبنوا نظرية الهيولى عند أرسطو ونظرية الصدور عند أفلوطين في مسائلهم الاعتقادية، كما أنكروا حتمية ختم النبوة، واعتبروا النبوة مكتسبة، وزعموا أن جميع الأديان السماوية متساوية عند الله، وهذه الآراء وغيرها تدل على انحرافهم عن الصراط المستقيم. [38]

رابعاً: منهج أهل السنة والجماعة:

إن ظهور التيارات الفكرية التي تبنت النهج العقلي الصارم، قد قوبل بالانتقاد منذ بداية ظهوره من قبل بعض المذاهب الإسلامية السنية كالحنابلة والأشاعرة والماتريدية، حيث رأوا أن الاعتماد المفرط على العقل دون قيود قد يؤدي إلى استنتاجات خاطئة، خاصة في المسائل المتعلقة بالله وعالم الغيب. وبدلاً من ذلك، أكدت هذه المدارس على ضرورة التوازن بين العقل والنقل، معتبرة أن العقل أداة مهمة لفهم النصوص الشرعية، لكنه محدود بطبيعته. لذا، لا يمكن الوصول إلى الحقيقة المطلقة إلا من خلال إرشاد الوحي، حيث يكمل النقلُ العقلَ ويصحح مساراته عند وقوعه في الخطأ أو العجز عن إدراك ما يتجاوز قدراته. وفيما يخص منهج التعامل مع العقل، فإن أهل السنة متفقون على أهمية الجمع بين العقل والنقل في فهم الدين، رغم اختلاف مذاهبهم في مناهج الاستدلال، فالمحدثون مثلاً يعتبرون السنة النبوية مصدراً أساسيا في باب المعرفة والاعتقاد، ومن ثم، يرون أن الفهم الصحيح للإسلام يتطلب الجمع بين العقل والسنة في إطار منهجي متكامل. أما الأشاعرة والماتريدية، فيؤكدون على محدودية العقل، مشيرين إلى أن الفهم الصحيح للعقيدة لا يقتصر على النقل فحسب، بل يتطلب أيضًا الاجتهاد العقلي والنقاش الفلسفي في حدود ما لا يتعارض مع النصوص الشرعية. ورغم هذه الفروق، يتفقون مع أهل الحديث على ضرورة إقامة توازن بين العقل والنقل، بحيث يبقى الارتباط بالنصوص الشرعية قائمًا، مع تشجيع التفكير والتأمل العقلي في المسائل التي يسمح فيها العقل بالاجتهاد دون الخروج عن إطار الوحي. وفيما يلي سنناقش الفروقات المنهجية بين المذاهب السنية في طرق التعامل مع العقل.

أ–أهل الحديث:

مع بداية ظهور المسائل الفلسفية على الساحة الفكرية، كان علماء أهل الحديث من السلف الأوائل، يتحفظون على استخدام الاستدلالات العقلية، خاصة فيما يتعلق بالمسائل العقدية. فقد تبنّوا موقفًا متحفظًا، وتجنبوا اللجوء إلى الاجتهاد أو التأويل، على اعتبار أنها مسائل توقيفية، وامتنعوا عن إبداء الرأي في القضايا الغيبية التي لم ترد فيها نصوص صريحة.[39] ومع ذلك، يُلاحظ أن علماء السلف لم يرفضوا تمامًا الاجتهاد العقلي خارج نطاق العقائد، بل استخدموه في نقد الأحاديث من حيث المتن والسند، وكذلك في المسائل الفقهية التي تستدعي اجتهادًا وتفكيرًا أصوليًا[40]. ومما يُسجّل في هذا السياق أن أول نقد موجه للعلوم العقلية، وخاصة علم المنطق، صدر عن علماء الحديث في تلك المرحلة، حيث اعتبروه أداة ذات أصول فلسفية أجنبية قد تؤدي إلى التأويلات التي تتعارض مع نصوص الوحي. وقد استندوا في موقفهم هذا على قول الله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا" (المائدة: 3)، وإلى ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه: "تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك" (سنن ابن ماجه)، وتجنبوا الخوض في الجدال والمناقشات في المسائل العقدية، معتبرين أن الدين قد اكتمل، وأن أصول العقيدة واضحة لا تحتاج إلى تأويل أو منازعات كلامية. ورغم التحفظ الأولي لدى السلف على استخدام العقل في المسائل العقدية، إلا أن مصطلح العقل كان حاضراً في مؤلفاتهم، فعلى سبيل المثال، الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) قد عرف العقل بأنه غريزة فطرية تظهر في الإنسان بطبيعته،[41] وقد ورد استخدامه للأدلة العقلية في كتبه ومناظراته مع خصومه.[42] ومن ثم، فإن انتقاداته لعلم الكلام لم تكن موجهة إلى استخدام الأدلة العقلية على الإطلاق، بل إلى المنهج الذي يرفع العقل فوق النقل في القضايا الميتافيزيقية والعقدية، كما كان يفعل أهل البدع في زمانه. وبحسب ما ذكره المؤرخ طاش كبري زاده، فإن هذه الانتقادات التي وجهها علماء السلف لم تكن موجهة إلى علم الكلام الأشعري والماتريدي، بل إلى علم الكلام الذي تبنته الفلاسفة والمعتزلة، حيث كان علم الكلام الشائع في ذلك العصر يتألف من آراء المعتزلة والمرجئة وغيرهم. أما علم الكلام الخاص بأهل السنة، فقد ظهر بعد وفاة هؤلاء الأئمة المجتهدين.[43] وعند الحديث عن خصائص المنهج السلفي وعلاقة العقل بالنقل، فإن النقل يشكل الأساس الذي يستند إليه العقل. وبالتالي، يظل العقل مصدرًا معرفيًا محدودًا يعمل ضمن الحدود التي يرسمها النص الشرعي. وتتمثل وظيفة العقل في تعزيز المعرفة اليقينية التي ثبتت سلفًا بالنص الثابت، ومع ذلك، لا يهمشون دور العقل تمامًا، بل يضعونه في مرتبة ثانوية تُستخدم لدعم ما جاء في النصوص الشرعية[44]. فأي نتيجة يتم التوصل إليها عبر التفكير العقلي يجب

أن تستند إلى القرآن والسنة. فإذا توافق الاستنتاج مع النصوص الشرعية، يتم قبوله، أما إذا تعارض معها، فيُرفض، لأن العقل البشري عرضة للخطأ وغير معصوم من الزلل.[45]

إن منهج التعامل مع العقل عند السلف قد شهد تطوراً ملحوظاً عبر العصور، فبينما اعتمد السلف المتقدمون بشكل أساسي على الأدلة النقلية، وتجنبوا الخوض في التفسيرات الفلسفية، اتجه بعض علماء السلف المتأخرين مثل ابن تيمية إلى إعطاء العقل والاستدلالات العقلية دوراً أكبر في هذا السياق. وكان ذلك في سياق الرد على المخالفين بعد اندماج علم الكلام بالفلسفة في العصور المتأخرة. إذ أنه من المقرر عند ابن تيمية أن التناقض بين النقل الصحيح والعقل الصريح محال، وقد تجلى هذا الموقف بوضوح في كتابه "درء تعارض العقل والنقل"، حيث تناول بتفصيل كبير الأدلة العقلية التي أشار إليها القرآن، مؤكداً أن العقل السليم لا يتعارض مع النصوص الشرعية الصحيحة.[46] وهذا ما دفع الباحث بنيامين أبراهاموف إلى وصف منهج ابن تيمية بأنه "منطقي" أكثر من كونه "عقلاني"، لأنه كان يستخدم العقل لتأييد النصوص الشرعية وليس لتجاوزها.[47] ويمكننا تلخيص منهج التعامل مع العقل عند علماء السلف بأنه لا يمكن إدراك حقيقة الشريعة إلا بإعمال العقل والنقل معاً، ولا يمكن الاكتفاء بأحدهما. فالعقل هو الأداة التي يستخدمها الإنسان لفهم النصوص الشرعية، والنقل هو المصدر الأساسي والمعصوم لهذه النصوص. وفي حال وجود أي تناقض ظاهري بينهما، فإن الأولوية تكون للنقل، لأن النقل من علم الله المنزه عن كل عيب ونقصان، بينما العقل من علم البشر الذي قد يعتريه الخطأ والزلل.

ب–الأشعرية:

مع ظهور المدرسة الأشعرية في أوائل القرن الثالث الهجري، اتّخذت الأشعرية منهجًا متميزًا عن السلف والمعتزلة، واستمرت في تطوير عقائدها وفقًا لهذا المنهج. حيث تبنى الأشعري الترتيب الذي انتهجه عبد الله بن كلاب في الاستدلال، وهو تقديم النقل أولاً ثم العقل، ثم التأويل، رداً على ترتيب المعتزلة بتقديم العقل أولاً، ثم النقل، ثم التأويل. الترتيب الذي تبنته المعتزلة. وهكذا يكون قد اتبع منهجاً وسطياً بين المعتزلة والسلف، حيث اعتمد على العقل إلى جانب النصّ في القضايا التي أقرّها السلف دون الحاجة إلى الاستدلال العقلي.[48]

ويرى الأشعري أنّ العقل بحاجة إلى الوحي في المسائل الغيبية والسمعيات، نظرًا لاحتمال وقوعه في الخطأ أو عجزه عن إدراكها. وبذلك، منح العقل دورًا ثانويًّا، معتبرًا إيّاه مصدرًا معرفيًّا في ضوء النصوص الشرعية. فالإمام الأشعري لم يتخلَّ تمامًا عن المنهج الذي قدّم العقل كما فعلت المعتزلة، بل استعان بالمنهج المعتزلي لتوضيح آراء علماء السلف الذين

لم يعطوا العقل أولوية واسعة في فهم النصوص.[49] وبعبارة أخرى، لقد استخدم الأشعري المنهج العقلي لشرح آراء أهل الحديث في مسائل كلامية مثل "خلق القرآن" و"رؤية الله."[50]

لقد اعتمد الأشعري على مناهج استدلالية متنوعة لدعم آرائه، ويرى أن العقل قادر على معرفة بعض المعلومات الضرورية فحسب، ساعياً بذلك إلى الاعتماد على النصوص الشرعية ومعانيها اللغوية. فالعقل عنده هو العلم ذاته، ولا فرق بينهما، ولذلك استخدم الأشعري مختلف المناهج الاستدلالية لإعطاء أفكاره أسساً عقلانية متينة، متماشية مع النصوص الشرعية. ومع ذلك، أكّد الأشعري أن المعارف الدينية تعتمد على النقل أكثر من العقل. فالعقل يستطيع التوصّل إلى معرفة وجود الله والتمييز بين الحسن والقبيح، لكنه لا يوجب الإيمان بتلك الحقائق؛ لأن الإلزام لا يأتي من العقل بل من النص الشرعي. وبما أن العقل لا يمتلك سلطة تشريعية، فإنه لا يستطيع إدراك أحكام الله بشكل مستقل، بل يحتاج إلى نور الوحي. وعليه، اعتبر الأشعري العقل أداةً لا يمكنها بمفردها تأسيس أي جانب من جوانب الدين.[51]

ظلّ التوازن بين العقل والنقل مسيطرًا في الفكر الأشعري المتقدّم حتى عهد الباقلاني، غير أن الاهتمام بالعقل أخذ يتزايد مع مرور الزمن. وقد أدى هذا التطور إلى دخول الفلسفة، لا سيما المنطق الأرسطي، في علم الكلام، وبرز ذلك بشكل واضح في مرحلة الجويني الذي أعطى وزناً أكبر للعقل مقارنة بالنقل، متأثراً في ذلك بفكرة "الدور" المستمدة من المعتزلة. وتلاها نقطة تحول مهمة مع الإمام الغزالي الذي أدخل استخدام الفلسفة اليونانية في علم الكلام، ساعياً بذلك إلى تقليص تدخل العقل في المسائل الجوهرية للدين والقضايا الميتافيزيقية، فرغم تقديره للعقل وأدلته، حذر الغزالي من الإفراط في استخدامه، مؤكداً على أهمية الوحي والنقل في فهم النصوص الشرعية. إلا أن الوضع تغيّر بعد الغزالي، حيث أصبح القياس الأرسطي معيارًا لتقديم الأدلة والبرهنة. وفي عصر فخر الدين الرازي، والآمدي من بعده، شهد الفكر الأشعري تحولاً نحو المزيد من العقلانية، فقد اعتمد الرازي فكرة "الدور" التي طرحتها المعتزلة، مما أسهم في تعزيز فكرة التعارض بين العقل والنقل، ونتيجة لذلك، زاد الاعتماد على الأدلة العقلية في الأوساط الكلامية، مما أضعف بعض الشيء من مكانة الأدلة النقلية. فعلى الرغم من تباين الآراء حول القيمة المعرفية للعقل بين الأشاعرة، يمكن تقديم رؤية شاملة لموقفهم تجاه العقل على النحو التالي:

يُعد مفهوم "النظر"، الذي يعني "التأمل العقلي"، من أبرز المصطلحات المستخدمة في الأدبيات الأشعرية كمقابل لمفهوم "العقل". فعلى سبيل المثال، يرى الإمام الرازي أن النظر يتطلب علماً يقينياً، حيث يُفهم العقل بوصفه قدرة الإنسان على التفكير المنطقي والاستدلال

العقلي. ومن خلال هذه القدرة، يسعى الإنسان لفهم وجود الله ووحدانيته والغاية من خلقه.[52] فالأشاعرة يعتبرون العقل أداة ضرورية لفهم العقائد الدينية وإدراك الأحكام الإلهية، فيحثون على استعماله في تفسير النصوص الشرعية والدفاع عن معتقداتهم، مع التأكيد على أن العقل لا يمكن أن يتجاوز حدود النقل. أما بالنسبة للوحي فيبقى هو المصدر الأساسي في الأمور السمعية والقضايا الغيبية التي قد تكون خارج نطاق الإدراك العقلي المباشر.[53]

ج- الماتريدية:

أسس الإمام أبو منصور الماتريدي مذهبه في الاعتقاد متأثراً بآراء الإمام أبي حنيفة، وقد قام بتطوير نظام متكامل لمذهب الماتريدية من خلال إضافة بعض الآراء الجديدة إلى أفكار الإمام الأعظم، مما أسهم في صياغة المبادئ الأساسية لهذا المذهب. ويُعد الماتريدي من أوائل الشخصيات السنية التي تناولت مفهوم المعرفة ومصادرها بشكل منهجي، فعلى الرغم من أنه لم يقدم تعريفاً صريحاً للعقل، إلا أنه أشار إلى كونه القدرة التي تجمع بين الصفات المتشابهة، وتفرق بين الصفات المختلفة. وقد حدد الماتريدي لمذهبه ثلاثة مصادر أساسية للمعرفة، وهي: الإدراك الحسي(العيان)، والأخبار الصادقة، والعقل، ولا يمكن الاستغناء عن أي من هذه المصادر في عملية اكتساب المعرفة. [54] ويؤدي العقل أو النظر دوراً محورياً في تقييم صحة المعرفة المستمدة من الحواس والأخبار، والعقل بذاته هو الذي يلزم الإنسان باستخدام التفكير والاستدلال. ومن ثم، يساعد الإدراك الحسي والأخبار في تقديم المعطيات، بينما يقوم العقل بتحليل هذه المعطيات للوصول إلى الحقيقة.[55]

ويرى الإمام الماتريدي أن الاستدلال العقلي ضروري لدعم أسس الإيمان، حيث يؤكد على أهمية استخدام الأدلة العقلية لفهم القضايا الجوهرية مثل وجود الله ووحدانيته، والنبوة، واليوم الآخر، والقدر، كما يمنح العقل دورًا أساسيًا في تحديد مسؤولية الإنسان عن أفعاله واختياراته الأخلاقية، وإن لم يكن هذا الدور مطلقًا.[56] فالعقل، وفقًا للماتريدي، وسيلة لفهم الأحكام الشرعية واستخلاص المعاني الدينية، شريطة أن يعمل في إطار النصوص المقدسة والوحي الإلهي. ووفقاً للنظام المعرفي الذي تبناه الماتريدي، فإن مسائل "العقليات" المتثلة في التوحيد، والألوهية وأصول الإيمان، والمبادئ الأخلاقية تشكل أساس الدين، مما يجعل إدراكها بالعقل أمراً ضرورياً. أما الأحكام الشرعية المتعلقة بأمور العبادة، ومقاديرها، وما شابهها من "السمعيات"، فلا يمكن للعقل الوصول إلى حكم فيها، لأنها تُعرف فقط من خلال الوحي.[57] ومع ذلك، أشار الماتريدي إلى عجز العقل البشري عن اكتشاف جميع الحقائق الدينية. ومن هذا المنطلق، لم يمنح الإمام الماتريدي العقل سلطة مطلقة في تحديد

الأحكام الدينية، بل خصص جزءًا كبيرًا من هذه الأحكام للنقل. وبذلك، حقق توازناً بين العقل والنقل، مما يجعل من الصعب وصفه بأنه عقلاني بحت. وفيما يتعلق بطبيعة العقل، فقد عرف البزدوي من الماتريدية العقل بأنه جسم لامع ولطيف،[58] بينما وصفه أبو شكور السالمي بأنه كائن لطيف في الذهن لا يمكن إدراك حقيقته وكنهه، وعلى الرغم من أن بعض العلماء صنفوه كجوهر، إلا أنه يرى أن العقل وسيلة نظر واستدلال تُستخدم لاكتساب معرفة الأشياء، وبالتالي فهو عَرَض. كما أشار إلى أنه لا مشاحة في اعتبار العقل الذي يُعد سببًا لاكتساب المعرفة جوهرًا أو عرضًا.[59]

في سياق علاقة العقل بالنقل، يقيم مذهب الماتريدية ترتيبًا هرميًا بينهما، حيث يُستخدم العقل كأداة لفهم النقل، ويعمل كدليل في عملية إدراك وتفسير الحقائق الإلهية التي أوضحها النقل، ويظهر تأثير هذا الموقف المتوازن في معالجة المذهب لقضية الحسن والقبح،إذ أن مجال إعمال العقل محدود مثله مثل الحواس، فلا يستطيع إدراك الحقائق الإلهية بشكل تام. فعلى سبيل المثال، تناول الإمام السالمي من الماتريدية مسألة ما إذا كان العقل يوجب الإيمان قبل ورود الخطاب الإلهي،وذكر أن الموجب الحقيقي هو الله تعالى، فمعرفة الخالق وتوحيده تدرك بالعقل، لكن مجرد التعقل لا يجعل الإيمان واجباً حسب قوله، لأن العقل بمفرده لا يمكنه أن يوجب الإيمان دون أمر من الله.[60] فالعقل، كأداة للاستدلال وسبب للتكليف، يُعتبر حجة في اكتساب المعرفة. فكما أن العقل يعجز عن إدراك حقيقة ذاته، فإنه كذلك لا يستطيع إدراك ضرورة الإيمان ولا استيعاب الحقائق الدينية بمفرده. فالعلاقة بين النقل والعقل كمصدر للمعرفة عند الماتريدية هي علاقة تكاملية، فالعقل هو الأداة التي نستخدمها لفهم النصوص الدينية واستنباط الأحكام الشرعية، بينما النقل هو المصدر الأصيل للمعرفة الإلهية الذي يكمل ما يعجز العقل عن إدراكه.[61] وهكذا يسعى الماتريدية إلى تحقيق توازن بين الجانبين العقلي والنقلي في بناء المعتقدات الإسلامية.

أهم النتائج:

- اتفقت جميع الفرق الإسلامية على أهمية العقل كأداة لفهم الدين، إلا أنها اختلفت في تحديد حدود هذا الدور، ولقد تباينت مناهجهم في التعامل مع العقل، ما بين من يقدمونه على النقل، ومن يقدمون النقل عليه، ومن يسعون إلى التوفيق بينهما.
- المعتزلة هم أول من تبنوا منهجًا عقلانيًا صارمًا في الفكر الإسلامي، حيث قدموا العقل على النقل، واعتبروه الحاكم على النصوص الشرعية وفسروا النصوص الدينية وفقًا لمقتضيات العقل.

- الفلاسفة المسلمون سعوا إلى تحقيق التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية، معتبرين العقل هو الأداة الأساسية لفهم الكون والحياة، وهم أكثر غلواً من المعتزلة في التحكيم إلى العقل.
- الشيعة تأثروا بالفكر المعتزلي، وأولو العقل أهمية كبيرة، لكنهم اختلفوا مع المعتزلة في مسألة الإمامة، وأضافوا مصادر أخرى للمعرفة كالروايات عن الأئمة.
- منهج إخوان الصفا أقرب إلى منهج الفلاسفة في محاولتهم الجمع بين الفلسفة والإسلام، إلا أنهم اعتمدوا على العقل والتفسيرات الباطنية أثناء تعاملهم مع النصوص الشرعية.
- السلف يرون استحالة تعارض العقل مع النقل، ويؤكدون على أهمية استعمالهما معاً، مع تقديم النقل على العقل إذا كان النص ظاهره التعارض.
- الأشاعرة يعتبرون العقل أداة مهمة لفهم الدين، لكنه محدود بطبيعته، ويحتاج إلى توجيه من الوحي الرباني.
- العقل في المذهب الماتريدي يؤدي دوراً مهماً في تقييم صحة المعرفة المستمدة من الحواس والأخبار، والعقل بذاته هو الذي يلزم الإنسان باستخدام التفكير والاستدلال، ويؤكدون على استعمال العقل والنقل معاً.
- أثرت الفلسفة اليونانية بشكل كبير على الفكر الإسلامي، خاصة في مجال الكلام والفلسفة، مما أدى إلى ظهور تيارات فلسفية سعت إلى تحقيق التوفيق بين العقل والنقل.
- التأثير المتبادل بين مناهج الفرق الإسلامية المختلفة كان ملحوظاً في طريقة التعامل مع العقل والنصوص الشرعية.
- أظهرت الدراسة أن التوازن بين العقل والنقل هو المنهج الأمثل لفهم الدين، حيث يكمل العقل النقل، والنقل يصحح مسارات العقل.
- شهد منهج التعامل مع العقل تطوراً ملحوظاً عبر العصور بين المتقدمين والمتأخرين في معظم المذاهب الإسلامية.

---

[1] W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 37.

[2] أبو الفضل جلال الدين السيوطي، *صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام*، تحقيق علي سامي النجار-سعاد علي عبد الرزاق (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1970)، 42/1.

[3] W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. Ethem Ruhi Fiğlalı, 1st ed. (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 232.

[4] محمد أبو زهرة، *تاريخ المذاهب الإسلامية*، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، 14.

[5] İlyas Çelebi, 'Hüsün ve Kubuh', in *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999), 61.

[6] Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin yayınları, 2016), 62–63.

[7] A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, ed. Hüseyn Kahraman, 28th ed. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 389–90.

[8] خالد كبير علال، جناية المعتزلة على العقل والشرع، (الجزائر:دار المحتسب، 2012)، 120.

[9] Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi '"el-Milel ve'n-Nihal"'*, ed. Cüneyt Köksal and Said Aykut, trans. Muharrem Tan (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 31–32.

[10] Ramazan Altıntaş, 'Mu'tezile'de Akıl Anlayışı' (Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu, Elaziğ, 2004), 12.

[11] eş-Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi '"el-Milel ve'n-Nihal"'*, 46.

[12] İlyas Çelebi, 'MU'TEZİLE', in *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 394–95, https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile.

[13] Çelebi, 395.

[14] أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1964)، 207/3.

[15] أبو علي الجبائي، *كتاب المقالات*، ترجمة وتحقيق أوزكان شمشك وآخرون، (إسطنبول: منشورات الأندلس، 2019)، 112-114.

[16] Mesut Erzi, 'KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA AKIL ve DİL' (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2022), 68.

[17] Yunus Cengiz, 'KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BİLGİ SİSTEMİNDE ALGI-AKIL İLİŞKİSİ', *Mukaddime* 2, no. 2 (2010): 19.

[18] Binyamin Abrahamov, *İslâm Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık*, trans. Emine Buket Sağlam (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 13.

[19] مصطفى حلمي، *الإسلام والمذاهب الفلسفية*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 128.

[20] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 257–58.

[21] Mehmet Dağ, 'İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler', *Ondokuz Mayıs Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi* 5, no. 5 (June 1991): 3.

[22] İsa Yüceer, 'KELAM İLMİNİN FELSEFELEŞMESİ SÜRECİ', *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, no. 3 (2000): 39.

[23] Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, 40.

[24] Fazlur Rahman, 'İbn Sîna', in *A HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY*, ed. M.M. Sharif, vol. 1 (WIESBADEN: OTTO HARRASSOWITZ, 1963), 1/484.

[25] Ömer Mahir Alper, 'KİNDÎ, FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA AKIL-VAHİY/FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ' (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1998), 105–17; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 1st ed., İslam felsefesi Dizisi 23 (İstanbul: Klasik, 2015), 28.

[26] Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 1st ed. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 231–34.

[27] Haci Kaya, 'İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem', *Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 4 (2013): 13.

[28] Ahmed Fouad el-Ehwany, 'IBN RUSHD', in *A HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY*, ed. M.M. Sharif, vol. 1 (WIESBADEN: OTTO HARRASSOWITZ, 1963), 1/556.

[29] تقي الدين ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، (دمشق: مكتبة دار البيان، 1985)، 97-101.

[30] Hasan Basri Demirer, 'Erken Dönemde Şîa-Mu'tezile Etkileşiminin Tarihi Seyri', *Turkish Journal of Shiite Studies* 3, no. 1 (June 2021): 95, https://doi.org/10.48203/siader.844184.

[31] Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, trans. Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth, 1st ed. (Patna: Jubilee Printing & Publishing House, 1937), 62.

[32] İrfan Abdül Hamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, trans. Mustafa Saim Yeprem, 1st ed. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 113.

[33] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، 163/2.

[34] Mâyide Öztosun, 'İhvân-ı Sâfâ'da Te'vil' (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2006), 19.

[35] تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبدالرحمن بن محمد قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2004)، 79/12.

[36] محمد عبد الحميد القطاونة، "التلفيق العقدي عند إخوان الصفا"، مجلة الإنسانيات بجامعة حضرموت، العدد 12/2، (ديسمبر 2015)، 362.

[37] Mehmet Karakuş, 'İhvân-ı Safâ Risalelerinde Tanrı'nın Bilinmesi', *Sosyal Bilimler Dergisi* 9, no. 17 (Haziran 2019): 52, https://doi.org/10.31834/kilissbd.559222.

[38] خالد علي عباس القط، "مظاهر الإلحاد في فكر إخوان الصفا وخلان الوفا: عرض ونقد"، مجلة كلية العلوم الإنسانية والأدبية بجامعة طيبة، العدد 22(2020)، 101.

[39] حسن بن علي البربهاري، شرح السنة، تحقيق عبد الرحمن بن أحمد الجميزي، ط1، (الرياض: مكتبة دار المنهاج، 1427هـ)، 87،124.

[40] محمد مصطفى العظمي، منهج النقد عند المحدثين، (الرياض: مكتبة الكوثر، 1990)،82.

[41] تقي الدين ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق.شرف الدين القطبي، ط3، (لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1977)، 94،276.

[42] أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق دغاش بن شبيب العجمي، (الكويت: غراس للنشر والتوزيع، 2005)،197.

[43] أحمد أفندي طاش كبري زاده، *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 143/2.

[44] السيوطي، صون المنطق والكلام، 233/1.

[45] إسماعيل بن محمد التيمي، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، تحقيق محمد بن محمود أبورحيم، (الرياض: دار الراية، 1999)، 224/2.

[46] تقي الدين ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سليم، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، 39/7.

[47] Abrahamov, *İslâm Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık*, 14.

[48] عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)، 498.

[49] Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, 64.

[50] أحمد هجران عبد الإله و عبد الجبار رعاء زبير، "موقف المعتزلة والأشعرية من العقل"، مجلة آداب الرافدين، المجلد 51، العدد 85 (2021)، 772.

[51] معالم سليم يونس ومحمد رمضان عبدالله، " مناهج الاستدلال الكلامية عند الأشاعرة"، مجلة كلية العلوم الإسلامية، م 8، العدد 20 (2014)، 1-53.

[52] فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين، (إسطنبول: منشورات رئاسة المخطوطات التركية، 2019)، 48.

[53] أبو الحسن الأشعري، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، (حيدرأباد: مكتبة السادة الأشراف، 1925)، 11.

[54] أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلو ومحمد عروشي، (إسطنبول/بيروت: مكتبة إرشاد/ دار صادر، 2001)، 67.

[55] Mustafa Bozkurt, 'MATÜRÎDÎ'NİN BİLGİ SİSTEMİNİN TEŞEKKÜLÜNDE AKIL VE VAHYİN KONUMU', in *İSLAM VE YORUM*, ed. Fikret Karaman, 1st ed., vol. 1, Malatya İlahiyat Vakfı İlmi Araştırmalar Serisi 1 (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 169–70.

[56] أبو شكور محمد بن عبد السيد السالمي، التمهيد في بيان التوحيد، تحقيق عمر تركمان، (أنقرة-بيروت: وقف الديانة التركية- منشورات إسام، 2017)، 60.

[57] Orhan Şener Koloğlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Mezhebi*, 1st ed. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 32; Sönmez Kutlu, 'Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâturîdî', *Dinî Araştırmalar* 5, no. 15 (Ocak-Nisan 2003): 19–22.

[58] أبو اليسر محمد البزدوي، أصول الدين، ط1، (إسطنبول: قايهان للنشر، 1980)، 297.

[59] أبو شكور السالمي، التمهيد في بيان التوحيد، 49-56.

[60] المصدر نفسه، 60-61.

[61] Ramazan Altıntaş, 'MÂTÜRÎDÎ KELAM SİSTEMİNDE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ', *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5, no. 3 (31 December 2005): 242–43.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

-أبو زهرة، محمد *تاريخ المذاهب الإسلامية* .القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

-الأشعري، أبو الحسن .*رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام* .حيدرأباد: مكتبة السادة الأشراف، 1925.

-أمين، أحمد .*ضحى الإسلام* .القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1964.

-البربهاري، حسن بن علي .*شرح السنة* .تحقيق عبد الرحمن بن أحمد الجميزي. ط 1. الرياض: مكتبة دار المنهاج، 1427هـ.

-البزدوي، أبو اليسر محمد .*أصول الدين* .ط 1. إسطنبول: قايهان للنشر، 1980.

-التيمي، إسماعيل بن محمد .*الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة* . تحقيق محمد بن محمود أبورحيم. الرياض: دار الراية، 1999.

-ابن تيمية، تقي الدين .*درء تعارض العقل والنقل* .تحقيق محمد رشاد سليم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991.

-ابن تيمية، تقي الدين .*الرد على المنطقيين* .تحقيق شرف الدين القطبي. ط 3. لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1977.

-ابن تيمية، تقي الدين .*الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان* .تحقيق عبد القادر الأرناؤوط. دمشق: مكتبة دار البيان، 1985.

-ابن تيمية، تقي الدين .*مجموع الفتاوى* .تحقيق عبد الرحمن بن محمد قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2004.

-الجبائي، أبو علي .*كتاب المقالات* .ترجمة وتحقيق أوزكان شمشك وآخرون. إسطنبول: منشورات الأندلس، 2019.

-حلمي، مصطفى .*الإسلام والمذاهب الفلسفية* .بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

-ابن حنبل، أحمد .*الرد على الزنادقة والجهمية* .تحقيق دغاش بن شبيب العجمي. الكويت: غراس للنشر والتوزيع، 2005.

-ابن خلدون، عبد الرحمن .*كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر* .بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004.

-الرازي، فخر الدين .*معالم أصول الدين* .إسطنبول: منشورات رئاسة المخطوطات التركية، 2019.

-طاش كبري زاده، أحمد أفندي .*مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم* .ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

-عبد الإله، أحمد هجران، وزبير، عبد الجبار رعاء. "موقف المعتزلة والأشعرية من العقل ."*مجلة آداب الرافدين*، المجلد 51، العدد 85 (2021).

-العظمي، محمد مصطفى .*منهج النقد عند المحدثين* .الرياض: مكتبة الكوثر، 1990.

-علال، خالد كبير .*جناية المعتزلة على العقل والشرع* .الجزائر: دار المحتسب، 2012.

-القط، خالد علي عباس. "مظاهر الإلحاد في فكر إخوان الصفا وخلان الوفا: عرض ونقد ."*مجلة كلية العلوم الإنسانية والأدبية بجامعة طيبة*، العدد 22 (2020).

-القطاونة، محمد عبد الحميد. "التلفيق العقدي عند إخوان الصفا ."*مجلة الإنسانيات بجامعة حضرموت*، العدد 12/2 (ديسمبر 2015).

-السالمي، أبو شكور محمد بن عبد السيد .*التمهيد في بيان التوحيد* .تحقيق عمر تركمان. أنقرة-بيروت: وقف الديانة التركية- منشورات إسام، 2017.

-السيوطي، جلال الدين أبو الفضل .*صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام* .تحقيق علي سامي النجار وسعاد علي عبد الرزاق. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1970.

-الماتريدي، أبو منصور .*كتاب التوحيد* .تحقيق بكر طوبال أوغلو ومحمد عروشي. إسطنبول/بيروت: مكتبة إرشاد/ دار صادر، 2001.

-يونس، معالم سليم، وعبد الله، محمد رمضان. "مناهج الاستدلال الكلامية عند الأشاعرة ."*مجلة كلية العلوم الإسلامية*، م 8، العدد 20 (2014)، 1-53.

المراجع الأجنبية:

Abdül Hamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*. Translated by Mustafa Saim Yeprem. 1st ed. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Abrahamov, Binyamin. *İslâm Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık*. Translated by Emine Buket Sağlam. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Alper, Ömer Mahir. 'KİNDÎ, FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA AKIL-VAHİY/FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ'. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.

Altıntaş, Ramazan. 'MÂTÜRÎDÎ KELAM SİSTEMİNDE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ'. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5, no. 3 (31 December 2005): 233–46.

———. 'Mu'tezile'de Akıl Anlayışı', 311–22. Elaziğ, 2004.

Bozkurt, Mustafa. 'MATÜRÎDÎ'NİN BİLGİ SİSTEMİNİN TEŞEKKÜLÜNDE AKIL VE VAHYİN KONUMU'. In *İSLAM VE YORUM*, edited by Fikret Karaman, 1st ed., 1:165–75. Malatya İlahiyat Vakfı İlmi Araştırmalar Serisi 1. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Çelebi, İlyas. 'Hüsün ve Kubuh'. In *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 19:59–63. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999.

———. ‘MU‘TEZİLE’. İn *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31:391–401. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/mutezile.
Cengiz, Yunus. ‘KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR’IN BİLGİ SİSTEMİNDE ALGI-AKIL İLİŞKİSİ’. *Mukaddime* 2, no. 2 (2010): 1–22.
Dağ, Mehmet. ‘İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler’. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi* 5, no. 5 (June 1991): 3–36.
Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. 1st ed. İslam felsefesi Dizisi 23. İstanbul: Klasik, 2015.
Demirer, Hasan Basri. ‘Erken Dönemde Şîa-Mu‘tezile Etkileşiminin Tarihi Seyri’. *Turkish Journal of Shiite Studies* 3, no. 1 (June 2021). https://doi.org/10.48203/siader.844184.
Ehwany, Ahmed Fouad el-. ‘IBN RUSHD’. In *A HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY*, edited by M.M. Sharif, 1:540–64. WIESBADEN: OTTO HARRASSOWITZ, 1963.
Erzi, Mesut. ‘KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR’DA AKIL ve DİL’. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2022.
Karakuş, Mehmet. ‘İhvân-ı Safâ Risalelerinde Tanrı’nın Bilinmesi’. *Sosyal Bilimler Dergisi* 9, no. 17 (Haziran 2019): 44–55. https://doi.org/10.31834/kilissbd.559222.
Kaya, Haci. ‘İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem’. *Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 4 (2013): 13–34.
Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. Edited by Hüseyn Kahraman. 28th ed. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
Koloğlu, Orhan Şener. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Mezhebi*. 1st ed. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
———. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin yayınları, 2016.
Kutlu, Sönmez. ‘Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâturîdî’. *Dinî Araştırmalar* 5, no. 15 (Ocak-Nisan 2003): 5–28.
Mez, Adam. *The Renaissance of Islam*. Translated by Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth. 1st ed. Patna: Jubilee Printing & Publishing House, 1937.
Öztosun, Mâyide. ‘İhvân-ı Sâfâ’da Te’vil’. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
Rahman, Fazlur. ‘İbn Sîna’. In *A HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY*, edited by M.M. Sharif, 1:480–506. WIESBADEN: OTTO HARRASSOWITZ, 1963.
Şehristanî, Muhammed b. Abdülkerim eş-. *Dinler ve Mezhepler Tarihi ‘“el-Milel ve’n-Nihal”’*. Edited by Cüneyt Köksal and Said Aykut. Translated by Muharrem Tan. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. 1st ed. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Translated by Ethem Ruhi Fiğlalı. 1st ed. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
———. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

Yüceer, İsa. ‘KELAM İLMİNİN FELSEFELEŞMESİ SÜRECİ’. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, no. 3 (2000): 35–62.