إشكالية الإيمان بين العقل والعقيدة

إعـــــداد

د. إيمان محمد محمد عمران

مدرس الفلسفة الإسلامية

قسم الفلسفة والاجتماع

كلية التربية – جامعة عين شمس

المستخلص:

تتناول هذه الدراسة مناقشة حقيقة الإيمان وإشكاليته الفلسفية، فالإيمان مشيئة تقود إلى الارتماء في معنى قضية على أنَّها حقيقة، لا تكون مصداقيتها ذات بيّنة بواسطة تجلّي واقعة معيَّنة، إمَّا بواسطة التسليم بفكرة أو بشخص، كما أنَّ الإيمان قد يكون تعبيرًا لفظيًا عن اعتقاد داخلي، يتخذ شكل صلاة بواسطة حركات وطقوس عملية، أي هو تعبير عن الانتماء إلى الاعتقاد، فيكون عبر الإعلان عما تكتنفه الروح أو النفس البشرية، أي عبر إعلان الإيمان ، ففي موسوعة "لالاند الفلسفية" ورد أنه عندما نصدّق أي شيء على ذمة الآخر، فإمَّا أن يكون الله هو الذي نؤمن به، وعندها يكون هذا الإيمان إلهي، وإما أن يكون الإنسان، وعندها يكون هذا الإيمان بشري، وهذا الموضوع شائك في الفكر الإسلامي، ولعله أحد اهم اسباب نشأة مجال من أهم مجالات الفكر والثقافة الإسلامية الا وهو علم الكلام، وكذلك أخذ جزءاً كبيراً من التصوف، وكذلك من المعرفة الفلسفيّة فحاولت الدراسة عرض وجهات نظر عدد من الفرق الكلامية ،و نظر نماذج للمفكرين المسلمين، والقاء الضوء علي نماذج من الفكر الصوفي، فحاولت الباحثة أن تأتي الدراسة عملاً تحليلاً منهجيّاً لهذه المسائل والنقاشات والمفهومات الرّئيسة التي عبّرت عن قضية الإيمان، ولخّصت أُطُر التفكير فيها .

الكلمات المفتاحية : الإيمان ، الخوارج، العقلانية المرجئة ،الكرامية ،المعتزلة ، التصوف

Abstract :

This study deals with the discussion of the truth of faith, belief as a will that leads to the implication of the meaning of an issue as a fact, the credibility of which is not evident through the manifestation of a specific fact, either by acknowledging an idea or a personk, Likewise, faith may be a verbal expression of an inner belief that takes the form of prayer through practical movements and rituals, that is, it is an expression of belonging to the belief and it is through declaring what the soul or human soul encompasses, that is, through the declaration of faith. According to the other, Either God is the one we believe in, and then this faith is divine, or man is, and then this faith is human, and this issue is thorny in Islamic thought, and perhaps one of the most important reasons for the emergence of one of the most important fields of Islamic thought and culture, which is the science of theology As well as taking a large part of Sufism, as well as from philosophical knowledge, the study tried to present the views of a number of theological groups, to look at examples of Muslim thinkers, and to shed light on models of Sufi thought. She expressed the issue of faith, and summarized the frameworks for thinking about it.

Key words: Faith, alkhawarij, Rationality,almarajaa, alkirmia, almuetazila, altswf.

المقدمة:

يعد مفهوم الإيمان تاريخيًّا هو المفهومَ الأوّلَ والأهمَّ بين المصطلحات والمفاهيم الإسلامية؛ وذلك لكونه قد أثار في القرون الأولى من عمر الفكر الإسلامي كثيرًا من المسائل والنقاشات المهمّة، فهو إشكال أشار إليه الخطاب القرآنى نفسه فى عدد من الآيات، ومثار هذا الإشكال أن الإيمان يتضمن عدد من القضايا عن علاقة الإنسان بالله وتلك مسألة قلبية باطنية، فليس لأحد أن يُجزم في مدى صدق إيمان إنسان ما، فهذا بعد معرفي اعتقادي عن علاقة الإنسان بالله، وكذلك علاقة الإيمان بالقول والعمل من القضايا التي تضمنتها مناقشات هذا المفهوم، وهذا يعد البعد السلوكي لمفهوم الإيمان؛ لأنه يعبر عن علاقة الإنسان بالإنسان وبالمجتمع الذى يحيا فيه، إن مفهوم الإيمان هو مفهوم كلامي يعكس ويكشف الطبيعة الحقيقية للإيمان بوصفه حدثاً وجوديًا فعلم الكلام الإسلامي لا يعدو أن يعالج معالجة شاملة مسائل الإيمان، التي شغلت الفكر الإسلامي على امتداد العصور، وهذا يعني أن المعالجةَ الكلامية المدرسية لمفهوم الإيمان أقربُ إلى ملامسة الجانب الخارجي الشكلي للمسألة، ذلك لأنها معالجةٌ عقليةٌ لمسألةٍ وجدانيةٍ ضاربةِ الجذور في أعماق النفس، لكن هذا الخارجي الذهني، فيما يُرى، تجلٍّ ذاتيٍّ للداخليّ، فالإيمان في الجانب الاعتقادي، يتعلق بالميتافيزيقيا، وقد أوضح كانط، في كتابه نقد العقل المحض، أن القضايا الميتافيزيقيّة لا يمكننا أن نعرفها، لأن ما يمكننا أن نعرفه هو ما يعد من الظواهر، وليس الجواهر، ومن هنا كانت معرفتنا بالأمور الميتافيزيقيّة محدودة؛ لأنّها تتخطى تماماً قدرة العقل".[1] فلقد أراد كانط في كتابه نقد العقل المحض أن يضع للمعرفة حدودًا من أجل أن يُفسح مجالاً للإيمان.

ولأن مسألة الإيمان من المسائل الإشكاليّة، التي دار حولها خلاف فكري وعقائدي كبير بين المدارس الفكرية المختلفة في الثقافة والفكر الإسلامي، وانقسمت الأفكار

[1]) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، الطبعة الأولى، 2012، ص 155.

وتعارضت بصورة أخذت طابعًا أكثر عمقًا مع نشأة الفرق وصراعاتها المختلفة، لذلك سعت الدراسة لعقد موازنة فكرية بين مفهوم الإيمان في العقل والعقيدة، وابتدأت بالمفهوم العقلي عند ابن رشد وابن تيمية بوصفهما من أكثر المتحدثين عن المفهوم من وجهتي نظر مختلفتين، فالأول سعى لتأصيل المفهوم عقليًا، والثاني أسس له من الوجهة العقائدية.

وكشفت الدراسة عن أن الاختلافات لا تعدو أن تكون اختلافات في الرؤى الشكلية دون جوهر مفهوم الإيمان، ثم تطرقت الدراسة إلى المفهوم ذاته عند بعض الفرق الكلامية المختلفة، التي تبنت الوجهة العقلية مثل المعتزلة، والفرق التي كانت تؤسس للمفهوم عقائديًا، وأكدت الدراسة على أن المفهوم يتلاقى في كثير من أفكاره عند تلك الفرق رغم الاختلاف بينهما والصراع العقلي والشرعي، وربطت الدراسة بين هذه الفرق والفرقة الصوفية التي أعلت من الروحانية في ذلك المفهوم.

إن كل وجهات النظر التي قالت بها الفرق والتوجهات الفلسفية العقلية والعقائدية، أسست لتنوع واضح في الفكر، أثرى المدارس الفلسفية الإسلامية، وأضاف تنوعًا واضحًا في مفهوم الإيمان؛ حتى أضحى هذا المفهوم أكثر شمولًا ووضوحًا رغم كونه أمرًا داخليًا يخص ذات الإنسان وعلاقته بربه، لكن لم تفت الدارسة أن تشير إلى أن الإنسان يوظف مفهوم الإيمان في كل جوانب حياته؛ حتى تلك التي لا تتعلق بالعقيدة.

اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي القائم على الرصد الفلسفي وتأملاته في الوقوف على كنه هذه الإشكالية، ومن خلال هذه الرؤية ستحاول هذه الدراسة طرحَ عددٍ من هذه الرؤي حول حقيقة الإيمان من خلال عدة مباحث وهي كالتالي:

المبحث الأول: مفهوم الإيمان.

المبحث الثاني: حقيقة الإيمان فلسفيًا.

المبحث الثالث: حقيقة الإيمان في الفكر الكلامي.

المبحث الرابع: حقيقة الإيمان في الفكر الصوفي.

وفي النهاية جاءت الخاتمة التي استعرضت كافة النتائج التي توصلت إليها الدراسة من خلال تحليل الرؤي الفلسفية لإشكالية الإيمان بين العقل والعقيدة في الفكر الفلسفي الإسلامي.

مفهوم الإيمان:

الإيمان لغةً: وهو مصدر آمَنَ يؤمن إيماناً فهو مؤمن".[1] ، وأصل آمن أأمن بهمزتين لُينت الثانية، وهو من الأمن ضد الخوف قال الراغب: "أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف".[2] وهذا في قوله تعالي :" الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ "(قريش: 4)، وذهب البعض إلى أنَّ الإيمان في اللغة هو التصديق، وهذا في قوله تعالى: "قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ"(يوسف:17)، أي: بمُصدِّق، فصدَّقت وآمَنت معناهما عندهم واحدٌ، فهو التصديق مطلقًا.

أمّا مفهوم الإيمان اصطلاحًا: فقد اختلف فيه العلماء على قولين؛ فمنهم من قال إنّ الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، فيشمل الأعمال الظاهرة: كالصّلاة والصوم والزكاة وغيرهم، وقال آخرون إنّ الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، فلا يتضمن العمل بالجوارح، وهذا الخلاف في مفهوم الإيمان خلاف نظري لا يترتب عليه أي أثر عملي.

ومن أهم تعريفات الايمان: تعريف الجرجاني أن «الإيمان في اللغة: التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو الاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان ".[3]، ويعرفه ابن قيم الجوزية

---

[1]) ابن منظور، لسان العرب ، مادة آمن

[2]) أبو الراغب الاصفهاني :المفرادات في غريب القرآن ، دار القلم ، بيروت ، 2009، ص 35

[3]) الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان ،ط1، 1983 ، ص261.

"الايمان له ظاهر وباطن، وظاهره قول اللسان وعمل الجوارح، وباطنه تصديق القلب وانقياده ومحبته؛ فلا ينفع ظاهر لا باطن له وإن حقن به الدماء وعُصم به المال والذرية، ولا يجزىء باطن لا ظاهر له إلا إذا تعذَّر بعجز أو إكراه وخوف هلاك؛ فتخلف العمل ظاهرًا مع عدم المانع دليل علي فساد الباطن وخلوه من الإيمان ونقصه دليل نقصه وقوته دليل قوته؛ فالإيمان قلب الإسلام ولبه، واليقين قلب الإيمان ولبه، وكل علم وعمل لا يزيد الإيمان واليقين قوة فمدخول. وكل إيمان لا يبعث على العمل فمدخول".[1]

ويذهب ابن خلدون في تعريفه إلي:" أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف كلها وينبوعها، هو بهذه المثابة وأنه ذو مراتب: أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية، من ذلك الاعتقاد القلبي، وما يتبعه من العمل، مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح. وتندرج في طاعتها جميع التصرفات، حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني، وهذا أرفع مراتب الإيمان، وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة؛ إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين، أن ملكة الإيمان إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها".[2]

مفهوم الايمان فلسفيًا:

كيف يمكن أن تكون العلاقة بين الفلسفة والإيمان؟ فيبدو أن هناك ثمة اختلاف بين الإيمان والفلسفة، ولكن هذا الاختلاف ليس معناه التعارض بل معناه التكامل، فالفلسفة هي محبة الحكمة، وتعني هذه الحكمة المعرفة، وتبدأ هذه المعرفة من معرفة الموجودات؛ لتأخذ طريقها إلى معرفة الله، ولكن عن طريق الإيمان، اللاهوت يبدأ من الله، وينتهي بالإنسان، أما الفلسفة فتبدأ من المحسوس إلى المعقول.

فلا تناقض ولا تعارض بين الفلسفة والإيمان؛ لأن الفلسفة تدعو إلى إعمال العقل، وكذلك الله أمرنا بإعماله والتفكر في آياته كما جاء في قوله تعالى : " أَفَلَا

---

[1]) ابن القيم الجوزية: الفوائد : دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1973 ،ص86.

[2]) ابن خلدون: المقدمة ، تحقيق: علي عبد الواحد ،دار نهضة مصر، ج1،ص266.

يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَت " (الغاشية: 17 : 22) وهذا لإدراك عظمته وقدرته من خلال النظر في مخلوقاته وتأملها؛ حتى يكون الإيمان مستندًا إلى اليقين لا إلى التقليد، فلقد باتت الفلسفة وإعمال العقل رمزاً لامتناننا لإمكانية الحوار المتواصل مع التقليد، فالإيمان الفلسفي يُجل التقليد، ولكنه لا يُنصاع له؛ لأن الإيمان الفلسفي لن يتمكن مع تطلعه لخرافة أو تقليد أن يعلن انتمائه إلي عقائد دوغمائية، فينبغي أن يظل الحقل الموضوعي في حركة مستمرة ودائمة .

النظر العقلي في الفلسفة: عملت الفلسفة على صياغة قضايا الإيمان، حيث توصل كثير من الفلاسفة إلى الكثير من حقائق الإيمان مثل إثبات أدلة الوجود والبعث ودار الخلود، في حين أنكرها آخرون، واعتبرت الفلسفة أن الظاهرة الإيمانية مجرد معرفة خبرية لا برهانية.

ابن رشد:

لقد برع ابن رشد في كثير من العلوم إلى جانب الفلسفة مثل الطب والفلك وغيرهما، لكن أثره بلغ أقصاه في الفلسفة، لا سيما فيما يتعلق منها بالدين والشريعة، في وقت كانت هناك ضرورة لوجود أداة تسمح بالتوفيق بين الفلسفة والدين، وهي قضية أساسية دفعت البعض إلى محاولة رفض الفلسفة وتحريمها، ولكن أفكار ابن رشد كانت حاسمة؛ لايجاد الصلة بينهما، حيث كان في غالب الامر يوضع الإنسان في موضع تناقض بين عقيدته وعقليته.

تبدو العلاقة متناقضة بين العقل والدين إذا ما قامت على أسس فكرية مرتبطة بأن الدين جامع مانع، ولا حاجة للعقل للدخول في العقيدة، وفق ما أورده مفكرون عظماء، مثل ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي الذي نقض الفلسفة، في كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة"، مؤكداً أن طريق معرفة الله هو درب روحي يربط بين الإنسان وربه"[1] وقد رد ابن رشد علي ذلك الإدعاء موضحاً قيمة العقل، ودوره في الإيمان، من

[1]) فرح انطون: ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت 1981، ص47- 48.

خلال كتابه "تهافت التهافت"، ذلك إلى جانب كتابه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، توضيحًا لدور العقل في الإيمان، بدأت فكرة ابن رشد على أساس واضح، هي أن الله حق، والحق حقيقة لا خلاف عليها، ومن ثم، فالقرآن الكريم هو أيضاً حقيقة، وبالتالي فلابد أن يتوافق مع حقائق أخرى توصل لها العقل ، فالتوصل إلى الحقيقة عبر العقل يستحيل أن يتعارض مع النقل، فكلاهما حقيقة، وفي حالة ما إذا كانت هناك اختلافات بين النص والعقل، فإن الأمر مرتبط بفهمنا الخاطئ للنص الإلهي الذي لا غبار على صدقه وقدسيته.([1])

يذهب ابن رشد إلي وجود ثلاث طرق للتصديق لدى البشر وفقاً لقدراتهم العقلية، إما من خلال الخطابية، أو الجدلية، أو البرهانية، فالخطابية: تمثل غالبية العامة، وهم غالبًا ما يؤمنون بالظاهر، ويرفضون الباطن، أما الطريقة الجدلية: فهي تمثل المجموعة التي لديها معتقدات تدافع عنها، ولا يمكنهم إدراك الباطن، أم البرهانيون: فهم قلة ومن أهل التأويل اليقيني من أصحاب العقول المُدِركة، وهذا التأويل عند ابن رشد يُميِّزه عن التأويل لدى الطبقتين الأوليين، الذي أفسد دينهم رأيه، وهذه الفئة الثالثة هي الحكماء والفلاسفة، وهنا يرصد ابن رشد واحدة من أعظم جمله على الإطلاق بالتأكيد على أن "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما (متحابان) بالجوهر".([2])

عمل ابن رشد علي شرعنة النظر العقلي في الوجود، وحق العقل في الوصول إلى الحقيقة، وهذا لا يتحقق إلا بالتأكيد على غياب التناقض بين النظر العقلي والشريعة ذاتها، استنادًا إلى النص الشرعي الأساسي ألا وهو القرآن فكان كتابه فصل المقال يقول ابن رشد: "فإن الغرض من هذا القول – ويقصد فصل المقال–أن نفحص على جهة النظر الشرعي: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع أم محظور أم مأمور به؟ إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب. فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها،

---

[1]) ابو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ص 19

[2]) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دينا ، القاهرة بلا تاريخ ص792.

وأنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبين أن ما يدل عليه هذا الإسم إما واجب بالشرع أو مندوب إليه"[1]

إذًا التفكر في المخلوقات ومعرفتها لتكون المعرفة بالله أتم واجب على الشرع ومندوب إليه، فالمخلوقات تدل على الله، فهدف الفلسفة أن تكون المعرفة بالله معرفة عقلية، قد يكون الفيلسوف متيقنًا من وجود الخالق، كما لا يشك من أنه صانع الموجودات، ولكن المعرفة ستكون أتم، إذا وصل عقليًا لماهية الصانع وعلاقته بالموجودات.

هنا يذكر ابن رشد عددًا من آيات القرآن التي تدعو للنظر العقلي: مثل " فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ"(الحشر: 2) وقوله تعالي :" أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ" (الأعراف: 185) ، فالنص إذًا هو الذي يدعو إلى ضرورة النظر العقلي، وبهذا ذهب ابن رشد إلي أن النظر في الموجودات واجب بالشرع، ووجوب استعمال القياس العقلي أو القياس العقلي والشرعي، وبما أن القياس هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه، فواجب أن نجعل نظرنا بالقياس العقلي، والقياس العقلي هو البرهان، وإذا كان البعض قد أساء استخدام الحكمة فلا ينتج من ذلك رفضها. وإذا كان الشرع حقًا ويدعو للنظر المؤدي إلى الحق، فمن المعلوم أن النظر البرهاني لا يؤدى إلى مخالفة الشرع فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه".[2]

ذهب ابن رشد إلي أن الشريعة طريق للحق، وأن الفلسفة طريق آخر إليها، طريق الفلسفة هو البرهان، وإنما تظهر المشكلة لا بموافقة البرهان بما نطقت به الشريعة، فإن خالف البرهان هذا النطق، وجب تأويل ما نطقت الشريعة به؛ ليصبح موافقًا للبرهان، وهنا

---

[1]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، بيروت 1979، ص46.

[2]) المرجع السابق: ص 139

تبدو فكرة التأويل، التي تعني عند ابن رشد " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في أصناف الكلام المجازي، ويرد ابن رشد على من يقول إن النظر في القياس العقلي ما هو إلا بدعة؛ لأنه لم يكن في بداية الإسلام، بأنه لو كان القياس العقلي بدعة؛ لكان القياسي الفقهي أيضًا بدعة،؛ لأنه هو الآخر لم يكن في البدايات"[1]؛ ومن أمثلة ما قام به ابن رشد باستخدام القياس العقلي تأويله لقوله تعالي: " وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"(آل عمران: 7)، فالراسخون بالعلم هنا هم من يعلمون التأويل، التأويل هو الذي يقود إلى الإيمان، والإيمان عن طريق القياس العقلي والبرهان. وإذا كان البرهان، فلا يكون إلا على العلم بالتأويل"[2]

فالشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، والظاهر منها فرض الجمهور، والمؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور: ففرضهم فيه حملهم على ظاهره، وترْك تؤيله، وأنه لا يحل للعلماء أن ينصحوا بتأويله للجمهور، فابن رشد أراد أن يحصر مهمة التأويل في الراسخين في العلم وحدهم، حيث إنهم القادرون عليه، بسبب تمكنهم من صناعة الفلسفة، فهم من يستطيع أن ينزع التناقض بين الشريعة والفلسفة أو بين العقل والنقل".[3]، وننتقل إلى رأي ابن رشد في الطريقة المثلي لإثبات وجود الله، فذهب إلي إن هذا الطريق ينحصر في جنسين وهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجل ذلك ، ويسميه ابن رشد "دليل العناية".

الطريق الثاني: ما يبدو من اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحياة والإدراكات الحسية والعقل، ويطلق عليه ابن رشد دليل الاختراع".[4] وذهب إلي إن الأدلة على وجود الخالق منحصرة في دلالة العناية ودلالة الاختراع، وهما بعينهما طريقة الخواص أي العلماء وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، فالجمهور

---

[1]) السابق: ص 139: 141

[2]) ابن رشد :كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال ،تحقيق محمد عمارة، دار المعارف ،ط2 ، ص38.

[3]) المرجع السابق: ص 44

[4]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت 1979، ص: 98.

يقتصرون على المعرفة الأولى، والعلماء يزيدون على ما يدرك بالحس، ما يدرك بالبرهان".[1]

وبعد إثبات وجود الله بهذه الطريقة تكلَّم ابن رشد في وحدانية الله، فأثبت ذلك على الطريقة الشرعية بآيات قرآنية كقوله تعالي :" لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا"(الأنبياء: 22) وقوله :" سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا "(الاسراء: 43)، " وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا"(الاسراء: 44)، وقد تناول ابن رشد هذه الآية وأخرج منها ردًّا قاطعاً على الأشعرية، حيث إنهم يستنبطون منها دليل الممانعة، وهو دليل لا يقدر الجمهور على فهمه؛ لأن دليل الممانعة هذا يعرف عند أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في المنطق بالشرطي المتصل.[2]

وانتهي ابن رشد إلى نتيجة مفادها أن من نظر في كلمة "لا إله إلا الله"، وصدَّق بالمعنيين الواردين فيها؛ وهما الإقرار بوجود الله، ونفي الإلهية عمن سواه، وكان تصديقه بالطريقة المذكورة آنفًا، فهو المسلم الحقيقي وعقيدته إسلامية، أما الصفات الإلهية فيذهب فيها إلي أنها أوصاف الكمال الموجودة للإنسان؛ وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، ثم ذهب ابن رشد إلي الحديث في تنزيه الخالق عن النقائض، فأورد الأدلة الشرعية والعقلية على التنزيه، ثم حديثه في قضية خلق العالم وبعث الانبياء والقضاء والقدر.

إن هذا المبحث هو أكبر المباحث شأنًا، فقال عن خلق العالم إن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مخلوق لله، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه، وقد سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل الطريق البسيط القليل المقدمات، التي نتائجها

[1]) المرجع السابق: ص 141

[2]) السابق: ص 144

قريبة من المقدمات المعروفة بالبداهة، فقد لجأ الشرع إلى دليل قطعي بسيط، مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع، الأول: أن العالم بجميع أجزائه موافق لوجود الإنسان ولوجود جميع الموجودات".[1]

والأصل الثاني: أن كل ما يوجد موافقًا في جميع أجزائه لفعل واحد ومسددًا نحو غاية واحدة فهو محدث له خالقًا. ثم انتقل إلى الكلام على بعث الرسل، فأثبت ابن رشد بالمنطق وبآيات القرآن أن الرسل موجودون، وأن الأفعال الخارقة موجودة لهم، وأن تلك الأفعال الخارقة أو المعجزات دليل على تصديق النبي؛ ثم انتقل إلى القضاء والقدر، وقد سلَّم من أول وهلة أنها أصعب مسائل الشرع؛ لأن دلائل السمع والعقل فيها متعارضة، ففي القرآن آيات تدل على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبر على أفعاله، وفيه آيات تدل على أن للإنسان مكتسبًا لفعله، وأنه ليس مجبرًا على أفعاله وقد أوردها، فالأفعال خارج الإرادة فهي أما متممة للأفعال التي نود فعلها، أو عائقة عنها على مقتضى الحال، وهي كذلك السبب الذي يدفعنا للرغبة في أحد المتقابلين أي أحد شيئين مختلفين،

فالإرادة إنما هي رغبة تحدث لنا عن تخيل ما، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور، بمعني أنه إذا ورد علينا أمر مرغوب من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار؛ فتحركنا إليه، وكذلك إذا واجهنا أمرًا مهروبًا عنه من خارج؛ كرهناه باضطرار؛ فنفرنا منه، ويقول ابن رشد في ذلك: "ولما كانت الأسباب التي تجري من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، وليس يوجد هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب الموجودة في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة؛ أعني التي لا تحل هو القضاء والقدر، الذي كتبه الله على عباده، وهو اللوح المحفوظ وعلم الله بالأسباب هو العلة في وجودها، وعلمه بها هو علمه بالغيب الذي انفرد به وحده."[2]

---

[1]) السابق: ص 145

[2]) محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر. مركز دراسات الوحدة العربي بيروت 1998: ص67.

وانتقل ابن رشد إلى الكلام عن العدل والظلم، الذي يري فيه أن أفعال الإنسان تُوصف بأنها عدل أو ظلم، لكونه مكلفًا بالشرع، وأما من ليس مكلفًا ولا داخلًا تحت حجر الشرع فلا يوجد في حقه فعل هو ظلم أو عدل، بل كل أفعاله عدل، وهذا الرأي في ذاته صحيح؛ لأن الأفعال بوصف كونها أفعالًا مجردة من قيود الأوصاف الشرعية، لا يجوز أن تنسب إلى شيء دون آخر، فضلًا عن أن الأفعال يجب تقديرها من وجهة النظريات نسبيًّا بحسب مقتضيات حدوثها".[1]

وفي مسألة المعاد، قال ابن رشد إنه مما اتفقت على وجوده الشرائع، واختلفت فيه الشاهدات، التي مُثلت بها للجمهور هذا الحال الغائب، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيًّا، أي للنفوس، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معًا، وأن الشريعة رأت أن التمثيل بالمحسوسات هو اكثر إيضاحًا، والجمهور إليها وعنها أشد تحركًا، فأخبرت أن الله تعالى يعيد النفوس المطمئنة إلى أجساد تنعم فيها أبد الدهر بأشد المحسوسات تنعيمًا، وهو مثلًا الجنة، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقيَّة إلى أجزاء تتأذى فيها أبد الدهر بأشد المحسوسات أذى وهو مثلًا النار.

تتفق الشرائع كلها على أن للنفوس بعد الموت أحوالًا، وذكر ابن رشد اختلاف الأراء حول هذه القضية إلى ثلاث فرق، وأن بعض هذه الثلاث قد انقسم إلى طائفتين ثم قال: "والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد أن لا يكون نظرًا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه، فهذا كله ينبني على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك"[2]، فحقيقة الأمر أن محاولة ابن رشد لإيجاد لغة حوار بين معتقداتنا وعقولنا، كانت محاولة توفيقية، جديرة بالتوقف أمامها، ففي رأيه لن يتناقض كتاب الله مع العقل الذي وهبنا

[1]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت 1979،ص123.

[2]) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، دار الكتب العلمية، 1986 ، ص201.

إياه، وفضَّلنا به على كل المخلوقات، فالوصول إلى الله والإيمان به عن يقين هذا هو المقصد الأساسي.

حقيقة الإيمان عند ابن تيمية:

ننتقل في مناقشة حقيقة الإيمان من ابن رشد إلي ابن تيمية؛ حيث بداية الخلاف بين السلفية والعقلانية، فقد كان ابن رشد وابن تيمية عقلين شكلا جزءاً عريقاً من منظومة الثقافة الإسلامية، طالب الأول ابن رشد بإعلاء قيمة العقل، والمزاوجة بينه والدين، فيما طالب شيخ الإسلام إبن تيمية بتقديم النقل والانكباب على الدين.

فيذهب ابن تيمية إلى أن الإيمان قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح والتصديق ليس بالقلب واللسان معًا وإنما بالقلب واللسان والجوارح، يقول تعالي :"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ "(البقرة: 277)، فالأعمال الصالحات من ذكر الله تعالي واتكال عليه، وإقامة الصلاة، وإنفاق مما رزق حلال كلها من الإيمان، فالإيمان قول وعمل وكل الطاعات كالصلاة وغيرها من الإيمان، والإيمان عند ابن تيمية –يزيد وينقص–يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية".[1]

ومن الأدلة على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية قول رسول الله صلي الله عليه وسلم:" مؤمن أعطي لله ومنع لله، وأحب لله وأبغض لله، وأنكح لله، فقد استكمل إيمانه([2]) وهذا دليل على أن الإيمان ينقص ويكمل وأن العمل من الإيمان، وليس لأحد أن يُكفِّر أحدًا من المسلمين، وإن أخطأ؛ حتى تقام عليه الحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك.

---

[1]) ابن تيمية : مجموع الفتاوي، تحقيق سيد حسين وخيري سعيد ، المكتبة التوفيقية ج 7، ص 507

2) أخرجه أبو داود (4681)، والطبراني (159/8) (7613)، وابن عدي في((الكامل في الضعفاء)) (314/6)

ورغم تداول مفهوم الإيمان لغة بالتصديق، فإن لابن تيمية رأيًا في هذه المسألة، أورده في كتاب الإيمان، وحاصله أن هناك فرقًا بين الإيمان والتصديق:

أولاً: أن بينَهما فرقًا من جهة التعدي، وهو فرق في اللفظ، وذلك أنه يقال للمخبر: صدَّقَه، ولا يُقال آمَنَه بل آمن به أو آمَن له، كما قال تعالى: "فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ" (العنكبوت: 26)، وقال: "فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ"(يونس: 83)، فالصدق يتعدى بنفسه بخلاف الإيمان، فلا يقال آمنته، إلا من الأمان الذي هو ضدُّ الخوف.

ثانيًا: أن الإيمانِ ليس مُرادفَ التصديق في المعنى، فإن كلَّ مُخبر عن مشاهدة أو غيب يقال له في اللغة: صدقت، وكذلك يقال: كذبت، وأما لفظ الإيمان فلا يُستعملُ إلا في الخبر عن غائبٍ، وذلك أنه مشتق من الأمن، فإنما يستعمل في خبرٍ يُؤتمن عليه المخبر، كالأمر الغائب، ولهذا لم يوجد قط في القرآن وغيره لفظ آمن له إلا في هذا النوع."[1]

ثالثًا: أن الإيمان في اللغة لم يقابَلْ بالتكذيب كلفظ التصديق، بل المعروف في مقابلة الإيمان الكفر، يقال هو مؤمن أو كافر، والكفر لا يختص بالتكذيب، بل لو قال: أنا أعلم أنك صادقٌ لكن لا أتبعك، بل أعاديكَ، لكان كفرُه أعظمَ، فلما كان الكفرُ المقابل للإيمان ليس هو التكذيب فقط، عُلم أن الإيمانَ ليس هو التصديق فقط".[2]

رابعاً: أن الإيمانَ في اللغة مشتقٌ من الأمن الذي هو ضد الخوف، فهو متضمن مع التصديق معنى الائتمان والأمانة كما يدل عليه الاستعمالُ والاشتقاقُ، أما التصديق فلا يتضمن شيئًا من ذلك، فإن أصلحَ تعريف للإيمان من جهة اللغة هو الإقرارُ لا التصديق، والإقرارُ يتضمن أمرين اثنين هما: قول القلب وهو التصديق، وعمل القلب وهو الانقياد، أي تصديق الرسول فيما أخبر، والانقياد له فيما أمر، فكان تفسيره بلفظ الإقرار أقربَ من تفسيره بلفظ التصديق، مع أن بينهما فرقًا، " فمعلوم أن الإيمان هو الإقرار؛ لا مجرد التصديق، والإقرار ضمن قول القلب الذي هو التصديق، وعمل القلب الذي هو الانقياد".[3]

---

[1]) ابن تيمية، الإيمان، تحقيق محمد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، عمان ، 1996، ص30.

[2]) المرجع السابق: ص 33

[3]) السابق: ص 34

وبذلك يكون ابن تيمية قد أراد أن يوضح مفهوم الإيمان، والتأسيس له، بعيدًا عن قضية البحث عن إثبات وجود الله، فمنطلقه كان التعامل مع ما أقره الإسلام من مفاهيم من خلال القرآن والسنة، ورفع اللبس عن بعض الأمور التي استغلقت على أفهام العامة.

حقيقة الإيمان لدي المتكلمين:

الخوارج:

ينقسم الخوارج في قضية الإيمان إلي قسمين القسم الأول من غير الإباضيين يقول في الإيمان أنه لا يزيد ولا ينقص، فهو إما أن يبقى كله، وإما أن يذهب كله".[1]، وذهاب الإيمان يكون بنقص بعض الأعمال، أو ارتكاب بعض الكبائر، وعلى هذا فإن نقص البعض يؤدي إلى ذهاب الكل في نظر الخوارج، أي أنه ليس هناك زيادة ولا نقص فيه.

فرأي الخوارج هو القول بذهاب الإيمان جملة عن أهل الذنوب، وأنهم متى خرجوا عن الإيمان خرجوا عن الإسلام أيضًا، إذ لا فرق بين الإسلام والإيمان عندهم".[2] وذلك يعني أن الإيمان عندهم لا ينقص بالمعصية، ولكن الإنسان يخرج عن الإيمان، ويحبط ما قدم من أعمال بمجرد أن يرتكب كبيرة؛ لأن الإيمان إما أن يبقى جملة أو يذهب جملة، فلا زيادة فيه ولا نقص ولا مغفرة لكبيرة، فهي تُضِيع الإيمان لا تنقصه([3]).

أما القسم الثاني من الخوارج والمقصود الإباضية كما قلنا – فإنهم يرون أن الإيمان يزيد وينقص، وهم بذلك يخالفون عامة الخوارج، ويتفقون في هذا القول مع مذهب السلف، ومن يذهب إليه من غيرهم من المتكلمين.

يقول علي يحيى الإباضي: "يرى الأشاعرة أن الإيمان يزيد وينقص، ويرى الحنفية وإمام الحرمين أنه لا يزيد ولا ينقص، ويتفق الإباضية مع الأشاعرة في هذه المقالة"[4] .

---

[1]) ابن تيمية: مجموع الفتاوي، ج7ص 185.

[2]) ابن تيمية: الإيمان: ص 43

[3]) السابق: ص 55، وكذلك انظر: سالم بن حمود السيابي، أصدق المناهج في تمييز الأباضية من الخوارج، تحقيق، د. سيدة إسماعيل الكاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان 1979م، ص 33: 39

[4]) علي يحيي معمر، الاباضية بين الفرق الإسلامية، دار الحكمة، 2006، ص 441.

إن الإباضية مع موافقتهم في القول بزيادة الإيمان ونقصه لأهل السنة، أنهم وإن لم يحكموا على مرتكب الكبيرة بالكفر، كفر ملة كبقية الخوارج فأنهم يخالفون أهل السنة، فيحكمون عليه بالكفر، كفر نعمة، ولقد كان مقتضى القول بزيادة الإيمان ونقصه أن لا يخرج مرتكب الكبيرة عن حقيقة الإيمان عند الإباضية، وهذا هو ما ذهبوا إليه كما ذهب أهل السنة، إلا أن الإباضية خالفوهم، فقالوا بالحكم عليه بالكفر، وإن لم يكن كفر ملة كما قلنا، وبغض النظر عما وضحه الخوارج من أحكام على ما يقرونه في مسألة زيادة الإيمان، فإنه يتبين أنهم يذهبون في هذه القضية إلى رأيين:

الأول هو القول بعدم زيادته أونقصه، بل هو إما أن يبقى كله أو يذهب كله بذهاب بعضه، وهذا رأي عامة الخوارج، أما الثاني وهو القول بزيادة الإيمان ونقصه، وهو ما تقول به الإباضية منهم، والواقع أن الحق الذي يؤيده الكتاب والسنة، ويشهد له صحيح المعقول، وتؤكده أقوال السلف في هذه القضية، هو القول بزيادة الإيمان ونقصه، فإن الناس يتبيانون في أداء الأوامر واجتناب النواهي، ففي بعض الأوقات يشعر الإنسان أن إيمانه وثقته بالله أقوى منها في أوقات أخري".[1]

وهذا يتفق مع قوله تعالي :"إِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ" ، وقال تعالى في وصف المؤمنين عندما رأوا الأحزاب من حولهم: "وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلاَّ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا" (الأحزاب: 22)

والآيات وإذا ثبتت الزيادة فيها، فإن في مقابلها النقص فهو ثابت أيضًا، أما نقص الإيمان بالمعاصي، فقد وردت عدة أحاديث فيها ذكر مجموعة من المعاصي، تنقص

[1]) ابن حزم، الاحكام في أصول الاحكام، تحقيق إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة بيروت، 1983، ص123

إيمان من ارتكب منها واحدًا، كما ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه وهو أن رسول

الله صلى الله عليه وسلم قال: " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن"[1] إلا أن هذا الحديث وما في معناه ليس المراد به نفي الإيمان مطلقًا كما تقول الخوارج، ولكن المقصود به نفي كمال الإيمان.

المُرجئة:

المرجئة لغة من الإرجاء: وهو التأخير والإمهال، قال تعالى: " قَالُوا أَرْجِهِ وَأَخَاهُ" (الأعراف: 111)، أي: أمهله، ومن الرجاء ضد اليأس وهو الأمل، قال تعالى: " أُوْلَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ" (البقرة: 218). "فهم يقولون: الإيمان قول بلا عمل ، واستقر المعنى الاصطلاحي للمرجئة عند السلف على المعنى الثاني (إرجاء الفقهاء) وهو القول بأن : الإيمان هو التصديق، أو التصديق والقول، أو الإيمان قول بلا عمل، فالمرجئة يسقطون الأعمال من مفهوم الإيمان، فالإيمان لدي المرجئة هو مجرد التصديق القلبي دون تتحرك الجوارح بالأعمال، وبذلك فالعبد يكون مؤمنًا لمجرد ذلك حتى لو لم ينطق لسانه بما يؤكد إيمانه، فيؤمنون أن الإيمان هو معرفة الله، ومعرفة الانبياء، فمن عرف ألَّا إله إلا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله فقد آمن، فلا يشترط العمل مع الإيمان، فالإيمان مجرَّد تصديق القلب ، وإنَّ الكفرَ هو الجهل به، فالايمان لا يزيد ولا ينقص".[2]

لكنّ ما ذهبت إليه المرجئة يخالف صحيح الدين، وما جاء به القرآن والسنة، ويخالف ما يعرفه العقل والمنطق الإنساني، فأي إيمان لا بد أن يتبعه عمل، يؤكد ذلك الإيمان والاعتقاد، فلو تصورنا أننا نؤمن بأمر دنيوي أو مكلفين بعمل ما، هل يكفي أن نؤمن به أو نحبه فقط دون أن نسعى في التأكيد عليه بعمل يؤسس له، ويعلي منه

[1]) الراوي عبد الله بن عباس، المحدث البخاري، المصدر صحيح البخاري، الرقم 6782.

[2]) حمد ابن أبي عز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق ناصر الدين الألباني، دار الفكر العربي ج2، ص 478.

داخلنا أو في محيط حياتنا، حقيقة لا بد من ذلك، لذلك فالدراسة ترى أن مفهوم الإيمان لدى المرجئة مفهوم لا يتفق مع الرؤية العقدية ولا العقلية.

الكرامية:

إن حقيقة الإيمان تعني عند الكرامية قول باللسان فقط، وأنه شيء واحد لا يزيد ولا ينقص، ولا يستثنى فيه، قال الأشعري فيهم: "الكرامية، أصحاب محمد بن كرَّام، يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانًا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان"، الكرامية تسمي المنافق مؤمنًا، ولكنهم يحكمون بأنه مخلد في النار".[1]

قال شيخ الإسلام في مذهبهم: " والكرامية توافق المرجئة والجهمية في أن إيمان الناس كلهم سواء، ولا يستثنون في الإيمان، بل يقولون: هو مؤمن حقًا، لمن أظهر الإيمان، وإذا كان منافقًا فهو مخلد في النار عندهم، فإنه إنما يدخل الجنة من آمن باطنًا وظاهرًا، ومن حكى عنهم أنهم يقولون: المنافق يدخل الجنة، فقد كذب عليهم، بل يقولون: المنافق مؤمن؛ لأن الإيمان هو القول الظاهر، كما يسميه غيرهم مسلمًا؛ إذ الإسلام هو الاستسلام الظاهر".[2]

وتتفق هذه الفرقة مع المرجئة فيما ذهبت إليه، ويزيدون بجملة من التناقض، عندما يتحدثون عن المنافق الذي يصفونه بالإيمان، فكيف يكون الإنسان مؤمنًا ثم يدخل النار، إن هذا يتناقض مع السائد في كل الأديان السماوية وغير السماوية،

---

[1]) ابن تيمية: الإيمان الاوسط ضمن مجموع الفتاوي، ج7 ،ص 508.

[2]) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، محمد رشاد سالم، ط1، مؤسسة قرطبة، 1986 ج3، ص 462.

فالإيمان شرط رئيس لحصول المكافأة أو الجائزة التي تعني الجنة أو الفوز بما يسعى إليه الإنسان.

المعتزلة:

تناول المعتزلة حقيقة الإيمان في سياق عرضهم للأصل الرابع من الأصول الخمسة وهو المنزلة بين المنزلتين، فهذا الأصل هو نقطة البدء في نشأة المعتزلة، وسبب تسميتهم؛ حيث أنه سبب الاختلاف بين واصل ابن عطاء والحسن البصري ؛ حيث أتى واصل برأي خاص في مرتكب الكبيرة، مفاده أنه فاسق في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان ، وعلى إثر هذا الرأي ترك مجلس الحسن البصري، فاعتزل في سارية من سواري مسجد البصرة يقرر هذا الرأي على من انضم إليه واستحسن رأيه، فلقبوا من ذلك الحين بالمعتزلة، وبدأ مذهبهم يظهر إلى الوجود بصفة مستقلة وقوية".[1]

وفي سياق الحديث عن المنزلة بين المنزلتين، وهي منزلة الفاسق في الدنيا عندهم، التي تعني أنه لا يُسمى مؤمنًا ولا يُعد كافرًا، كان ذكر حقيقة الإيمان حيث كان تعليل المعتزلة لتلك المنزلة الوسطى التي أنزلوها لمرتكب الكبيرة، أن الإيمان لو كان موجودًا لعصم صاحبه من الكبائر، ورغم أن تعليلهم للأمر كان مصدره ما حكم به العقل من عدم فصل الإيمان عن العمل، فالإيمان هو معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، وأن كل عملاً إنما يدخل تحت الإيمان".[2]

واستدل المعتزلة بالآيات القرآنية التي تحث على العمل الصالح وقرنته بالإيمان أنها دليل على ركنية العمل كجزء من الإيمان، ومن ذلك قوله تعالى: " إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ" (العنكبوت:45)

---

[1]) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق احمد فهمي محمد دار الكتب العلمية 1992، ج1 ص 52

[2]) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة،1996، ص 697.

فالمعتزلة يرون في النصوص التي قرنت الإيمان بالعمل الصالح، وقد تفرّد المعتزلة بهذا الرأي، فكان مخالفة من المعتزلة لاعتقاد الخوارج بأن الفاسق غير مؤمن، ومرتكب الكبيرة كافر، والذي على أساسه كفّر الخوارج المسلمين وخاضوا في دمائهم، وكذا كان فيه مخالفة من المعتزلة لأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية الذين لم يكفروا أصحاب الكبائر، ولم يحكموا بتخليدهم في النار، بل اعتبروهم مؤمنين فاسقين، أمرهم إلى الله. كما خالفوا المرجئة الذين قالوا: لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة، وحكموا بنجاة كل من نطق بالشهادتين".[1]

سعى المعتزلة في رأيهم في الإيمان إلى التأسيس العقلي لحقيقة الإيمان، وسايروا نظرتهم العقلية العامة بالاستدلال بالآيات القرآنية التي تعضد من وجهة نظرهم في حقيقة الإيمان، لذلك جاءت نظرتهم مخالفة للفرق الكلامية الأخرى.

أهل السنة والجماعة:

إن الإيمان عند أهل السنة يتركب من ثلاثة أركان الاعتقاد والقول والعمل اعتقاد القلب، وقول اللسان وعمل الجوارح، والأعمال من الإيمان وركن فيه، ومن الأعمال ما يزول الإيمان بزوالها، ومنها مالا يزول الإيمان بزوالها لأن مراتبه ثلاث :أصل الإيمان، والإيمان الواجب، والإيمان المستحب ولا يزول الإيمان إلا بزوال أصله فهو أصل وشعب، والقول قولان قول القلب، وقول اللسان، والعمل عملان عمل القلب وعمل الجوارح ، فالإيمان من أصول الاعتقاد وحقيقته أنه قول وعمل؛ يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، كما ذكر ابن تيمية ذلك في قوله " أَنَّ الدِّينَ وَالإِيمَانَ قَوْلٌ وَعَمَلٌ، قَوْلُ الْقَلْبِ وَاللِّسَانِ، وَعَمَلُ الْقَلْبِ وَاللِّسَانِ وَالْجَوَارِحِ. وَأَنَّ الإِيمَانَ يَزِيدُ بِالطَّاعَةِ، وَيَنْقُصُ بِالْمَعْصِيَةِ".[2]، القول يرجع إلى القلب وإلى اللسان، والقلب له قول واللسان له قول أما القلب فقوله هو اعتقاده، ومعرفته للحق، وتصديقه، وإقراره، وإيقانه به؛ وهو ما عقد عليه القلب، وتمسك به، ولم يتردد فيه، قال تعالى:" وَالَّذِي جَاء بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ لَهُم مَّا يَشَاءونَ عِندَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاء الْمُحْسِنِينَ"(الزمر: 33-34) "، أما قول

[1]) شرح العقيدة الطحاوية ،ج 1ص 222.

[2]) ابن تيمية، مجموع الفتاوي ، تحقيق سيد حسين وخيري سعيد، المكتبة التوفيقية ج 7 ص 506.

اللسان فهو إقراره والتزامه أي: النطق بالشهادتين، والإقرار بلوازمها قال تعالي : "قُولُواْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ"(البقرة: 136) ، وعمل القلب هو النية وعمل اللسان هو ما يجب أن يتكلم به المرء في عباداته، والجوارح عملها بما يتصل بعمل اليدين وسائر الجوارح، وهذا في صلة هذه الكلمات فالقول والعمل والنية هو القول والعمل، فإذا قلنا إن الإيمان (قول وعمل) فعند أهل السنة فالعمل هو عمل القلب واللسان والجوارح وعمل القلب هو النية فالإقرار ركن الإيمان، والقول ركن الإيمان، وأن الفعل ركن للإيمان، فالإيمان يزيد وينقص فهو عقيدة ميسورة، وعمل دؤوب، فالإيمان قول وعمل إنه الاعتقاد الجازم، والعمل الجاد، بلا مصطلحات منطقية، ولا إجراءات فلسفية.

حقيقة الايمان في الفكر الصوفي:

تتعدد في الفكر الصوفي تعريفات الإيمان، ويأتي تعددها لاختلاف السياقات التي وردت فيها، ودليل ذلك أنّنا قد نجد عدد كبيرمن التعريفات، من ذلك أنّ أبا القاسم الجنيد، يرُوى عنه عدد من التعريفات، فقد عرفه مرّة: بأن "الإيمان هو التصديق والإيقان، وحقيقة العلم بما غاب عن الأعيان"[1]، وهنا نجده مقترناً بماهية الإيمان.

وقال في موضع آخر إن: الإيمان هو الذي يجمعك إلى الله، ويجمعك بالله، والحقّ واحد، والمؤمن متوحّد"[2] وهنا تعريف موضح لوظيفة الإيمان.

وفي موضع آخر يعبر عنه بأنه سؤالٌ لا حقيقة له، ولا معنى ينبئ عن مزيد من علم، إنّما هو الإيمان بالله جلّ ثناؤه مجرّدًا، وحقيقته في القلوب مفردًا، وإنّما هو ما وقر في القلب من العلم بالله، والتصديق بما أخبر من أموره في سائر سمواته وأرضه؛ ممّا

[1]) الإمام الجنيد سيّد الطائفتين: مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه ورسائله، تحقيق، احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت ط1، 2006م، ص260

[2]) المرجع السابق: ص 260

ثبت في الإيقان، وإن لم أره بالعيان".[1] ،وهذا تعريف يتناول فيه أركان ومكونات هذا الإيمان.

وهذه التعريفات توضح أهمّيّة السياقات التي تكون هي المحدّد لحقيقة ودلالة المفهوم، فقد يرد الإيمان مقابلاً للكفر، وقد يستخدم مقابلاً للمعصية".[2]

ويتردد تعريف لغوي يبدو حوله اتفاق من قبيل تواتر استحضار معنى التصديق، وهذا ما أكّده أبو حامد الغزالي في قوله: "الإيمان عبارة عن التصديق وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا" (يُوسُف:17) بمعني بمصدّق. [3]

وبهذا المعنى، سيرتبط عديد الاصطلاحات الصوفيّة التي ستؤسس معنى الإيمان في أشكاله، ومكوّناته المختلفة.

هذا، فضلاً عن وحدة المصادر التي تم الاعتماد عليها في اشتقاق حقيقة الإيمان، وتبريرها؛ إذ يكاد يتفق الصوفيّة على محاولة تأصيل وتأسيس تعريفهم للإيمان في عدد من النصوص المستمدّة من القرآن والحديث، وهذا ما أثبته أبو الحسن الديلمي في تمييزه بين صنفين من الإيمان بقوله: «الإيمان الشرعي، وهو ثلاثة أشياء : قول وعمل ونيّة"[4]، والإيمان اللغوي هو التصديق بمعني التمييز بين الأصل والفرع في فهم دلالة الإيمان، من خلال قيامه باستعراض جملة من الشواهد القرآنيّة؛ التي تؤكّد اختلاف المعنى بتغيّر المقام، والسياق.

وهذا الأسلوب متداول في مؤلفات الصوفيّة من خلال تناولهم الآيات، أو الأحاديث؛ التي استخدمت الفعل (آمن)، أو مشتقّاته، أو أشارت به، فيعرّف القشيري الإيمان، استناداً إلى ما ورد في قوله تعالي:" قالَتِ الأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا

---

[1]) السابق: ص 260

[2]) شقيق البلخي، وابن عطاء الأدمي، ومحمّد بن عبد الجبّار النفّري، تحقيق نويا بولس، نصوص صوفيّة غير منشورة بيروت، دار المشرق، 1973م، ص292.

[3]) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الشعب، (د.ت)، ج2، ص203.

[4]) أبي الحسن الديلمي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق حسن الشافعي وجوزيف نورمان، دار الكتاب المصري ، 2007،ص94.

أَسْلَمْنا" (الحُجرَات:14)، الإيمان هو حياة القلب، والقلب لا يحيا إلّا بعد ذبح النفس، والنفوس لا تموت ولكنّها تغيب، ومع حضورها لا يتمّ خير، والاستسلام في الظاهر إسلام، وليس كلّ من استسلم ظاهرًا مخلصًا في سرّه، قال تعالى: "وَلَمّا يَدْخُلِ الإيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ"(الحُجرَات: 14) في هذا دليل على أنّ محلّ الإيمان القلبُ، كما أنّه في وصف المنافقين قال تعالى:"فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ" (البَقَرة: 10) ومرض القلب والإيمانُ ضدّان، وهو بمثل هذا التفسير يضبط مقرّه القلب، وسبل تحقيقه بتطهير النفس، مستحضرًا ما درج في أدبيّات الفكر الصوفي من تصوّر يقضي بسلبيّة النفس البشريّة، وضرورة تطهيرها، ومقاومتها". [1]

وكذلك بن منصور الحلّاج، يُقدّم تصوراً للإيمان، في ضوء قوله تعالى :"شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ" (آل عمران18) ينبني على فكرة التسلسل ابتداء بالله نفسه، فهو أوّل المؤمنين، وعنه تصدر سائر تجليات الإيمان، ومعانيه، وذلك يوضحه في قوله: "شهادة لنفسه أن لا صانع غيره، آمن بنفسه قبل أن يُؤْمَن به بما وصف من نفسه، فهو المؤمن لغيبه، الداعي إلى نفسه، والملائكة مؤمنون، أي: شاهدون، وبغيبه داعون إليه، والمؤمنون به مؤمنون به وبغيبه، داعون إليه، وكتبه، ورسله، فمن آمن به فقد آمن "[2]، واستنادًا إليه يوضح التمييز بين الثابت فيه والمتغير، فالإيمان من الله لا يزيد ولا ينقص، ومن الرسل يزيد ولا ينقص، ومن غيرهم يزيد وينقص".[3]

لقد شكلت هذه النصوص مصدرًا أساسيًّا ارتكز عليه الصوفيّة في توضيح مفهوم الإيمان، وضبط مقوّماته، وشروطه، وخصوصيّاته.

ويرد في كتاباتهم كثيرًا توضيح الفرق بين الإسلام والإيمان، والإحسان، وهذا الأكثر ذكراً في مقالاتهم، فقد خاضوا في دلالات مفهوم الإيمانِ ، ووقع التلميح في أكثر من موضع إلى دعائم الإيمان استناداً إليه، بل لعلّه أحدث نوعًا من الغموض في فهمه أحياناً، لتقارب المعني. وهذا ما قام أبو حامد الغزالي، بتوضيحه لإزالة الغموض عن حقيقة معني الإيمان والإسلام ومدي الترادف بينهما.

---

[1]) أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، ط2، 2007م، ج3، ص223.

[2]) قاسم محمد عباس، الحلّاج الأعمال الكاملة، رياض الريس للكتب والنشر، ط 1 ، 2002 م .ص111.

[3]) المرجع السابق: ص 243

ولتوضيح الخلاف والاتفاق حاول الغزالي تحديد حقيقة الإيمان والإسلام، من خلال ثلاثة سياقات فبحث عن موجب اللفظين في اللغة، وبحث عن المقصود بهما في الشرع، وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة؛ فالسياق الأوّل لغوي، والثاني تفسيري، والثالث سياق فقهي شرعيّ، فبموجب اللغة الإسلام أعمّ وأشمل، والإيمان أخصّ، والحقّ فيه أنّ الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف، وعلي سبيل الاختلاف، وورد على سبيل التداخل".[1]

وينتهي إلى أنّ الإيمان اسم مشترك يطلق من عدة أوجه: الأوّل: أنّه يعني التصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد، وهو إيمان الإنسان العادي، بل إيمان الخلق كلّهم إلّا الخواص الثاني أن يراد به التصديق والعمل، الثالث أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الحدس الكشف.

ويقيم الغزالي، بذلك، مفاضلة بين مراتب الإيمان، عبر تمييزه بين إيمان العوام القائم على مجرّد التقليد والاعتقاد، وهو وفق تحليله، يحتلّ المرتبة الدنيا في سلّم الإيمان، أمّا الثاني فيضاف إليه العمل، وهو في درجة وسط، أمّا المرتبة العليا فيحتلّها الإيمان المؤسّس على اليقين والكشف، وهو الذي يذهب إليه الصوفيّة، ويدّعون إدراكه، وتفرّدهم به، من ثمّ، عن سائر المؤمنين".[2]

فهناك فرق بين إيمان الإنسان العادي حيث من الممكن أن يكون إيمانه قائم على التقليد والاعتقاد أو ما يطلق عليه إيمان العوام، الذي يعد الأدنى، وقد يعلو مكانة

فيضاف إليه العمل، وهو في الوسط، أمّا المرتبة الاعلي فيحتلّها الإيمان المؤسّس على اليقين والكشف".[3] وفكرة مراتب الإيمان واردة في كتابات التصوّف، وتختلف من مصنّف إلى آخر وفق زاوية تناوله للموضوع، وفي تحديد أقسام الإيمان، وإن وافقه في

---

[1]) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، ص203-207.

[2]) المرجع السابق: ص 210

[3]) السابق: ص 211: 213

وجود ثلاث مراتب، وذلك استنادًا إلى أداته، أو مصدره، فنجد الإيمان القائم على التأمّل والنظر، ثم الإيمان القائم على البيان وهو نور من الله، فالإيمان القائم على الكشف .

وكذلك منصور الحلّاج حين يقرّر التمايز نفسه بين ظاهر وباطن في الإيمان، ويثبت له في ذلك مقامات بصيغة الجمع، تؤكّد التفاوت والتفاضل بينهما، فيقول: من تكلّم بعلم عن تعليم يجوز عليه الغلط والسهو، وربّما يخطئ ويصيب، وهذا من مقامات ظاهر الإيمان، ومن تكلّم عن الأنوار المشرقة من الصفات الإلهيّة خرجت ألفاظه تامّة، شافية، ناطقة بما في الضمائر من حضور عينه، ودنوّ ما بعُد، وصرف عنه كلّ شكّ، وغفلة".[1] والفرق بين الإيمانَ الظاهر والباطن هو إمكانُ الخطأ في الأوّلِ الظاهرِ المقترنِ بالتقليدِ، في حين لا خطأ في الثاني القائم علي المشاهدة، فهو قرين الاكتمال واليقين.

ويكون الإيمان الكامل، من الله لعبده، ومكانه القلب، وصفته الثبوت، فلا مجال للرجوع عنه، وهو أفضل المراتب، وبه يُدرك جميع المقامات، فصورة الإيمان الحقيقي في الظاهر هو صورة واحدة، وحقائقها متباينة.

ومن ثمّ فإنّ الإيمان، في الفكر الصوفيّ، يقتضي نظرًا، وبحثًا في النصّ من جهة، وفي الوجود من جهة أخرى، فلا صحّة له، ما لم يجد له سندًا، يعمل الإنسان على تحصيله، معتمدًا على ما توفر لديه من دلائل، حتي يترقّى إلي مصافّ الإيمان، وهذا ما دفع إلى تمييز المؤمن من العارف، واعتبار العارف أرقى درجة لقربه من الله، فالفرق بين المؤمن والعارف المؤمن ينظر بنور الله، والعارف ينظر بالله".[2]

الخاتمة:

إن الإيمان مسألة اعتقادية، مرتبطة كلّ الارتباط بالإنسان وعلاقته بالله، فالإيمان مسألة خاصة مرتبطة بكلّ إنسان علي حدة، ومن المستحيل فرضه على الجميع وفق مقياس محدد، أي وفق اعتقاد وأفعال محددة، بل يظهر أنّه من العبث فرض الإيمان على الأشخاص، لأنّ الإيمان هو اعتقاد قلبيّ، فموضوع الإيمان في الفكر الإسلامي إشكالية صعبة التناول؛ إذ يُعَدُّ أدقّ معنى، من المعاني التي يمكن أن يدلّ

---

[1]) محمد قاسم، الحلّاج الأعمال الكاملة، ص252.

[2]) أبو بكر محمّد بن إسحاق الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلميّة، بيروت ، ط1، 1993م، ص147.

عليها مفهوم الإسلام، وهي إشكالية أشار إليها القرآن نفسه في عدد من الآيات؛ التي حاول، من خلالها، تنبيه المسلمين عامّة، والمؤمنين خاصّة، إلى ضرورة الحذر في التعامل مع العقائد ومع المخالفين لها، إلا أن المتتبع للفكر الفلسفي الإسلامي سيجد محاولات فكرية لعقلنة الإيمان، تلك العملية التي واصل بها المفكرون محاولة الوصول إلى تبصُر تحليلي وعقلانيٍ دائمًا في ماهيّة الإيمان، كما انعكس ذلك في وعيهم، هذا بالاضافة إلي البعد الروحيّ العميق للإيمان، وهذا ما حاولت الدراسة طرحه من خلال مناقشة الرؤي الفلسفية والكلامية والصوفية وتوصلت للنتائج التالية:

1- الإيمان ضرورة عقلية، فالإيمان بوجود الله تعالى ليس خيارًا متاحًا للإنسان للقَبول أو الرفض؛ ذلك لأن وجودَ الله تعالى قيمةٌ ضرورية يقتضيها منطق العقل، وتتطلَّبها الفطرة، وتقتضيها الأخلاق، وتُوجِبها حكمة الحياة، ويَستلزمها نظام الكون.

2- إن قضية العلاقة بين العقل والدين كانت محورية، وهذا ما جعل بعض المفكرين ينظرون إلي ابن رشد باعتباره الأداة الفكرية التي مهدت لاستخدام العقل والوصول لمعرفة الله بطريقة عقلية منطقية.

3- واقع الأمر أننا لا نزال نقع في شرك العلاقة المتناقضة بين العقل والدين على أسس فكرية مرتبطة بأن الدين جامع مانع، ولا حاجة للعقل للدخول في مسرح العقيدة.

4- اختلف المسلمون كثيرًا، ولا زالوا يختلفون، في أمر المؤمن العاصي في الدنيا والآخرة، وهل العمل ركن من الإيمان أم لا؟

5- أن الإيمان يزيد وينقص وهذا ما يذهب إليه أهل السنة والجماعة، أن الإيمان يزيد وينقص، وأن أهله يتفاضلون فيه، ولذلك هو ما يشهد به العقل ويثبته الواقع، إذ أن من أول البديهيات التي تدل على تفاضل الناس في الإيمان ما يشاهد من إخلاص البعض في احتمال أوامر الله ونواهيه، بينما نرى البعض الآخر لا يؤدي ما أوجبه الله عليه.

6- إن مفهوم الإيمان هو مفهوما كلاميًا يعكس ويكشف الطبيعة الحقيقية للإيمان بوصفه حدثاً وجوديًا، فعلم الكلام الإسلامي لا يعدو أن يعالج مسائل الإيمان التي شغلت الفكر الإسلامي على امتداد العصور معالجة شاملة.

7- إن الإيمان في الفكر الصوفيّ، يقتضي نظراً، وبحثاً في النصّ من جهة، وفي الوجود من جهة أخرى، فلا صحّة له، ما لم يجد له سندًا، يعمل الإنسان على تحصيله، معتمداً على ما توفر لديه من دلائل، حتى يترقّى إلى مصافّ الإيمان.

المصادر والمراجع:

- ابن القيم الجوزية: الفوائد: تحقيق، محمد عزير شمس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1973.
- ابن تيمية: الإيمان، تحقيق محمد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، عمان، 1996.
- ابن تيمية: مجموع الفتاوي، تحقيق سيد حسين وخيري سعيد، المكتبة التوفيقية ج 7.
- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، مؤسسة قرطبة، 1986 ج3.
- ابن حزم، الاحكام في أصول الاحكام، تحقيق إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة بيروت، 1983.
- ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد، دار نهضة مصر، 1960، ج1.
- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت 1979.
- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، بيروت 1979.
- ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دينا، القاهرة بلا تاريخ.
- ابن رشد: كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط2.
- أبو الحسن الديلمي: عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق حسن الشافعي وجوزيف نورمان، دار الكتاب المصري، 2007.
- أبو الراغب الاصفهاني: المفرادات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت، 2009.
- أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت –لبنان، ط2، 2007م، ج3.
- أبو بكر محمّد بن إسحاق الكلاباذي: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1993م.

- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الشعب، (د.ت)، ج2.
- أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر، 1966.
- الإمام الجنيد: سيّد الطائفتين: مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه ورسائله، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت ط1، 2006م.
- إيمانويل كانط، الدين: في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، الطبعة الأولى، فبراير 2012.
- سالم بن حمود السيابي، أصدق المناهج في تمييز الأباضية من الخوارج، تحقيق، د. سيدة إسماعيل الكاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان 1979م
- الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط1، 1983.
- شقيق البلخي: وابن عطاء الأدمي، ومحمّد بن عبد الجبّار النفّري، تحقيق نويا بولس، نصوص صوفيّة غير منشورة بيروت، دار المشرق، 1973م.
- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية 1992، ج1
- علي يحيي معمر: الاباضية بين الفرق الإسلامية، دار الحكمة، 2006.
- فرح انطون: ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت 1981.
- قاسم محمد عباس، الحلّاج الأعمال الكاملة، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 2002م.
- القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة ،1996.
- محمد ابن أبي عز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق ناصر الدين الالباني، دار الفكر العربي ج2.
- محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر. بيروت 1998: مركز دراسات الوحدة العربي.
- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، دار الكتب العلمية، 1986.