

علم الكلام
مشروعية النظر العقلى فى الدين
وطبيعته عند المتكلمين

- تعريف علم الكلام وموضوعه .
- مشروعية النظر العقلى فى الدين .
- طبيعة النظر .

مشروعية النظر العقلى فى الدين وطبيعته عند المتكلمين

رأينا فيما سبق الاتجاه العقلى للنظر فى الدين وأنه تناول الجانب العملى للدين ، وهو الجانب الخاص بأحكام الشرائع العملية ، وهو مجال بحث علماء أصول الفقه ، وكان تلبية للحاجة العملية للمسلمين ، ونجد هنا اتجاهها آخر للنظر العقلى فى الدين ، وهو يختص بأصول الدين ، وهو يتناول الأمور الاعتقادية ، وهذا مجال بحث علماء الكلام ، والذى سوف نعرض له بإيجاز ، ولقد سبق لنا البحث فى علم الكلام وتناول بعض موضوعاته وبعض الفرق الكلامية^(١) ، وفى هذا البحث سوف نشير إلى مشروعية النظر العقلى فى الدين عند المتكلمين ، وردهم على المنكرين ، وإثباتهم ضرورة النظر ، والإشارة إلى استخدامهم العقل فى إثبات القضايا الدينية الاعتقادية ، وكيف استندوا إلى النصوص الدينية محاولين فهمها عن طريق التأويل ، وسوف نشير إلى ذلك وغيره بإيجاز فيما يلى :

١ - تعريف علم الكلام وموضوعه : هناك عدة تعريفات لعلم الكلام ، وتجمع هذه التعريفات كلها على أنه يقوم على النظر العقلى فى الدين ، وأنه يرمى إلى إثبات العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، فيذكر الأيجى على سبيل المثال تعريف علم الكلام فيقول « علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه »^(٢) وأيضا ابن خلدون « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية »^(٣) .

وعلى هذا فموضوعه يتناول الأمور الاعتقادية وهى الإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر ، وهذه أصول الدين ، وهى فى مقابل فروع الدين وهى

(١) أنظر كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، وكتابنا : الفرق الكلامية مدخل ودراسة ، وكتابنا : الفكر الدينى الشرقى القديم وموقف المتكلمين .
(٢) الأيجى : المواقف ص ٧ . (٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢٣ .

الشرائع العلمية التى تختص بكيفية العبادات والمعاملات ، والتى يبحثها الفقهاء ، ولذلك فرق بين المجالين فالأول نظرى لا يختص بالعمل ، والثانى عملى يختص بالعمل

ولقد ظهر البحث فى تلك الأمور الاعتقادية ، نتيجة لعوامل داخلية وعوامل خارجية ، ونتيجة لتساؤلات العقل البشرى ذاته ، ولسنا بصدد عرض تلك العوامل لكننا نقول بالرغم من تلك العوامل التى أدت إلى نشأة علم الكلام ، فإنه لم يلق قبولا لدى فريق من المسلمين ، فعارضوه باسم الدين والعقل ، مما جعل المتكلمين يردون على تلك الاعتراضات محاولين إثبات مشروعية النظر العقلى فى الدين وسوف نتناوله بإيجاز فيما يلى :

٢ - مشروعية النظر العقلى فى الدين : أكد المتكلمون على أن النظر العقلى واجب فى الدين ، وعارضوا حجج المنكرين لذلك ، وحاولوا إثبات النظر العقلى ومشروعيته فى الدين ، وسوف نتناول ذلك فيما يلى :

(١) الرد على المنكرين : رد المتكلمون على حجج المنكرين للنظر العقلى فى الدين ، ولقد استندوا فى حججه على السمع والعقل ، محاولين إنكار النظر العقلى فى الدين ، وسوف نورد تلك الحجج السمعية والرد عليها فيما يلى ، مقتصرين على إيراد بعض النماذج لتلك الردود .

يحتج منكرو النظر فى الدين بالقول بأن الله تعالى أكمل الدين ، فلقد قال تعالى ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾^(١) - وأيضا بأن فى القرآن بيان لكى شيء ، وذلك لقوله تعالى ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾^(٢) ، فعلى هذا يجب بطلان انظر ، والرجوع إلى الكتاب إذ فيه بيان لكل شيء بحيث لا يدع مجالا للعقل .

ويرد القاضى عبد الجبار على ذلك ، بأن دلالة هذه الآيات لا تدل على أن الله قد بين كل شيء بالنص وحده . بل قد يجوز أن يكون مبينا لكل شيء بالنص والاستدلال معا ، فليس فى الكتاب تفصيل أحكام كل الفروع ، وأيضا

(١) المائدة آية ٣

(٢) النحل آية ٨٩

لأن الله تعالى قد بين في الكتاب وجوب النظر ونبه عليه بقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾^(١) وغير ذلك من الآيات التي توجب النظر^(٢) .

والقاضي عبد الجبار هنا يقيس النظر العقلي في أمور الاعتقاد على النظر العقلي في الفروع ، بل يرى إن النظر العقلي في أصول الدين أولى وأهم ، إذ أنه أصل تقوم عليه الفروع ، فإذا جاز النظر العقلي في الفروع التي لم يرد بها نص ، فإنه يجب ذلك النظر العقلي في الأصول التي تبنى عليها هذه الفروع ، إذ العقل يمكنه الوصول إلى معرفة الله وتوحيده ، وبوسعه أن يتأكد من صحة دعوى الرسل وتصديق ما جاءوا به ، فالعقل بذلك أصل يقوم عليه السمع ويقدم عليه ، لأن أصل الدين هو معرفة الله ورسله ، وهو ما تتأكد صحته عن طريق العقل ، أما الشرائع والعبادات التي جاء بها الرسل والتي يختص السمع بها ، فهي تبنى على ذلك الأصل ، فالعقل مقدم إلى السمع ، إذ هو سبيل صحته وصدقه ، وهذا هو الأساس الذي يعتمد عليه المعتزلة في ردودهم على المنكرين للنظر .

ولقد احتج المنكرون للنظر بأن النبي كان يتوقف فيما لاوحى فيه ، ويتنظر وصول الوحي إليه ، فيرد على ذلك القاضي عبد الجبار ، بأن توقف النبي عليه السلام كان في المسائل الشرعية التي ليس فيها نظر أما العقليات ، فلو لم ينظر فيها ، لما علم ما يقتضى كونه رسولا ، ولو لم يعلم ذلك ، لما علم صحة الوحي^(٣) .

والواقع أن أقوال النافين للنظر العقلي في الدين أو المثبتين له ، تغفل جانبا هاما ، وهو اختلاف طبيعة النظر وغايته في الأمور الفرعية عن طبيعة النظر وغايته في الأمور الاعتقادية ، ففي الأمور الفرعية يهدف النظر العقلي في الأحكام الشرعية إلى استنباط أحكام جديدة ، بينما يهدف النظر العقلي في الأمور الاعتقادية إلى إيجاد موافقة بين الأصول الاعتقادية التي جاء بها الدين وبين العقل ، أو محاولة إثبات تلك الأصول بالعقل ، ثم إن لكل منهما

(١) النساء : آية ٨٢ ، محمد : آية ٢٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى ج٢ ص ١٦٧ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى ج٢ ص ١٦٩ .

عوامل خاصة قد أدت إلى قيامه ، وكان كل منهما وليد الحاجة إليه والعوامل التي أدت إلى قيامه ونشأته . ولعل هذه التفرقة تفيد في القرب من الحقيقة ، فمن الثابت اجتهاد النبي والصحابة في الفروع ، ومن الثابت أيضا نهيمهم عن النظر العقلي في الأمور الاعتقادية ، وهذا يعني أن النظر العقلي في الأصول والفروع كان نتيجة لعوامل وظروف تبرره ، لذا لا يصح قياس أحدهما على الآخر بالإثبات أو النفي .

ويمكن القول بأن رد المعتزلة يعتمد كما قلنا على قولهم بأسبقية العقل على السمع ، وتوقف صحة السمع على العقل ، وهو كما سبق أن ذكرنا ، الأساس الأول الذي اعتمد عليه المعتزلة في ردهم على منكرى النظر .

ولقد استدل المنكرون للنظر بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ ۖ ﴾ (١) والقول بصحة النظر يقتضى السؤال عنه وعن أحواله فيجب بطلانه ، وأن الله تعالى حرم السؤال ، لذا يجب أن يحرم النظر .

ويحيب القاضى عبد الجبار بأن الله قد نهى عن السؤال عن أشياء ولم يحرم كل شيء ، فهو بذلك لم يمنع السؤال مطلقا ، إنما منع السؤال عن أشياء استأثر الله بعلمها ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ (٢) فهو تعالى قد بين أنه انفرد بعلم الروح وأنه يختص به ، فمثل هذا نهى الله عنه وهناك أشياء قد أباح الله السؤال ولم يمنع ذلك كالسؤال عن أمور الدنيا ، فكذلك لا يحرم السؤال عن أصول الدين .

ويبين القاضى عبد الجبار أنه لو حرم السؤال مطلقا لبطل العلم ، بذا تبطل معرفتنا بالله وبأصول الدين ، ويرى أن قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٣) - دليل على إضافة العلم وإن كان قليلا للإنسان ،

(١) المائدة آية ١١

(٢) الإسراء آية ٨٥

(٣) الإسراء آية ٨٥

وعلى هذا يمكن السؤال عن أشياء والسكوت عن الأشياء التى استأثر الله بعلمها^(١) .

ولعل هذا يشير إلى أن المعرفة العقلية فى مجال الاعتقاد ليست إطلاقية ، وأنها محدودة ، ولا يقدح كونها محدودة فى المعرفة العقلية ذاتها ، بل هو تحديد لها ، وضمان لسلامتها وصحتها ودقتها .

واستدل المنكرون للنظر بقوله تعالى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾^(٢) وكل ما يعلم بالنظر قد اختلف فيه ، فيجب الرجوع إلى النص دون النظر .

ويرد القاضى عبد الجبار على ذلك ، بأن المقصود بالجمع هو الجمع إلى أدلة الله بالنظر فيها ، وفى ذلك معنى الرجوع إلى الله ، والحكم بالنظر فى أدلة الله بمثابة الرجوع إلى النص ، لأنه لو كان الرجوع إلى ظاهر النص وكان النص مختلف فيه فذلك يقتضى الرجوع إلى نص آخر ، وذلك إلى ما لا نهاية له ، وهذا فاسد ، لذا فإن المراد هو الرجوع إلى النص إن كان منصوصا على الحكم ، أو يدل على المراد به بالقياس^(٣) ويلاحظ أن الاعتراض والرد عليه خاصان بالنظر فى الأحكام العملية ، ولقد أورد القاضى عبد الجبار الاعتراض ورد عليه ليثبت ضرورة النظر فى الأحكام الشرعية التى لانص فيها ، وإذا كان ذلك جائزا فى الأمور العملية ، فإنه من الأولى أن يكون كذلك فى الأمور الاعتقادية .

والأساس الثانى الذى يعتمد عليه القاضى عبد الجبار فى رده على منكرى النظر ، يعتمد على طبيعة النظر والثقة بصحته ، ولا يقدح فى صحة النظر احتمال خطأ الناظر وذلك أنه عندما يكون النظر فى الدليل ، يتبين الناظر الأدلة ، ويميز بينها ، وإذا حصل له العلم بالدليل ، سكنت نفسه كسكوت نفسه إلى المدركات ، وهذا يبطل قولهم بمنع النظر لأنه قد يحدث فيه البايين

(١) القاضى عبد الجبار : المعنى ج ١٢ ص ١٦٩ - ١٧ .

(٢) الشورى : آية ١٠ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المعنى ج ١٢ ص ١٧١ .

بعض الأحوال ، ويرى القاضى عبد الجبار أن ذلك لا يقدح فى صحة النظر ، لأن المعرفة بالضروريات قد تلبس ببعض الأحوال ولا يقدح ذلك فى صحة المعرفة بالضروريات .

ولقد أثار المنكرون للنظر هذا الاعتراض محتجين بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ ^(١) وهذا يعنى أن الله تعالى خص نفسه بأنه يعرف التشابه ويعلم من حال النظر أنه مشتبّه بالشبه غير متميز عنه ، فيجب أن يختص هو بمعرفته وأن يكون المتبع له فى حكم من يتبع التشابه فى أنه متبع للفتنة .

ويرى القاضى عبد الجبار أن ذلك لا يقدح فى صحة النظر ، لأنه لو وجب أن يقدح ذلك فى صحة النظر لوجب أن يقدح ذلك فى حسن النظر فى أمور الدنيا وفى صحة الاستدلال بالآيات المحكمة ، بل ويجب أن يقدح ذلك فى صحة معرفة الله سبحانه الذى هو المنزل للمحكم والتشابه ، والقاضى عبد الجبار هنا يحاول إثبات صحة النظر بصفة عامة ، دون تحديد له ، إلا ما حدده الله بأنه يستأثر بعلمه دون غيره .

ولذلك فإن القاضى عبد الجبار لا يسلم بقول المنكرين بأن الله تعالى خص نفسه بعلم التشابه وذلك لأنه كما يذكر القاضى عبد الجبار أنه لا يجوز أن ينزل الله كلاما وخطابا إلا وللمخاطب طريق إلى معرفته فى الوجه الذى قصد إليه ، ومتى دل ظاهره على الخطأ ، فلا بد من أن يجعل له طريقا إلى معرفة القرينة الدالة على المراد .

وهو هنا يمهّد للقول بأن العلماء يعلمون التشابه ويعلمون التأويل ، ويقرر ذلك صراحة فى قوله بأن المراد بالآية التى ذكروها عطف الراسخين فى العلم على ذكره تعالى ، وذلك على أنهم يعرفون تأويله ، والمراد به .

أى أن الظاهر من الآيات التشابهية يعلم تأويله العلماء القادرين على تأويله لأنه لو جاز أن يخاطب بما له ظاهر من التشابه ، ويريد ما لا يدل عليه

(١) آل عمران آية ٧

أو لا يريد به إلا الإيمان به ، لأوجب ذلك التعمية والالغاز عليه تعالى ،
ويقتضى ذلك بطلان الطريق إلى معرفة الله سبحانه .

ويسوق القاضى عبد الجبار الأدلة على تأويل الراسخين فى العلم
للمتشابه ، وأن الله لم يخص به نفسه فقط ، بل خص به أيضا العلماء ،
فكيف يجوز أن يقول تعالى لنبيه ﷺ : ﴿ اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ ﴾ ^(١) وفى
جملته ما لا يصح أن يعرف معناه فيتبع ؟ وكيف يقول تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ
يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ ﴾ ^(٢) وفى جملته ما لا يصح
أن يعرفوا معناه ، وكيف يصح أن يمتن عليهم بأنه خاطبهم بلسان العرب ، وفى
جملته ما لا فرق عندهم بينه وبين الزلجى فى أنه لا يصح أن يعرفوا معناه ؟
وكيف يجوز أن ينزل تعالى كلاما ، والغرض به الإيمان به دون معرفة
معناه؟ ^(٣)

كل هذه التساؤلات يثيرها القاضى عبد الجبار للرد على المنكرين للنظر
الذين يقدحون فى صحته ويبنى تلك التساؤلات على السمع وهو نفس ما
احتج به المنكرين ، لكننا إذا وازنا بين أدلة المنكرين وردود المتكلمين عليهم
والتي أوردنا نماذج منها عند القاضى عبد الجبار ، نجد أن أدلة المنكرين لا تقوى
على الصمود ، وذلك لأنها تقوم فى جانب كبير منها على الخوف من النظر
وأن الأصول الاعتقادية تعلو فوق نطاق العقل ، لكن كما سبق الإشارة بأن
هناك أمور لا يستطيع الإنسان العلم بها ، لكن ذلك لا يقدح فى إمكانية العلماء
فى تأويل المتشابه ، فالأمور التى استأثر الله العلم بها ، فقد طلب الله تعالى
بالكف عن السؤال عنها لأنه لا مصلحة للمكلف فى معرفتها ، فلامخافة من
النظر ، ولا إبطال له ، طالما لا يتطرق إلى مسائل نهى الله عنها لأنه استأثر
بعلمها ، فعلى سبيل المثال أن النظر العقلى يودى إلى إثبات وجود الله تعالى
وصفات الكمال اللازمة له ، لكنه ليس بوسعه أن يعرف أو يبحث عن كيفية
الله تعالى ، إنه بعبارة موجزة يستطيع أن يدرك مبادئ الاعتقاد لكنه لا يستطيع
أن يعرف تفاصيل تلك المبادئ وكيفياتها .

(١) الأنعام : آية ١٠٦ . (٢) العنكبوت : آية ٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ج٢ ص ١٧١ - ١٧٨ .

واعتمد المنكرون للنظر على بعض الأحاديث النبوية وتعلقوا بها ، فذكروا أن النبي ﷺ قد أمر بالكف عن النظر والمناظرة في العقائد ، مثل قوله « إذا ذكر القدر فأمسكوا ، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا وإذا ذكر أصحابي فأمسكوا » وقوله « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في الله » وأن في تلك الأقوال منع من النظر في معرفته تعالى .

ويرد القاضي عبد الجبار على ذلك ، بأن المنع من ذكر القدر إنما بما لا يصح أن يضاف إليه ، ولا أحد يمنع من أن يقال إنه تعالى قد قدر الخير ورزاق العباد ، وقدر أقوات البهائم وأن الموت والحياة ، بقضائه وقدره ، ويلاحظ أن القدر بهذا المفهوم لا يتناول أفعال العباد .

وكذلك منع الرسول عليه السلام من التفكير في الله تعالى لأن التفكير إنما يجب أن يقع في أفعاله تعالى ليستدل لها على ما يختص به ، أما فيه تعالى فمحظور ، لأنه ليس بحادث على وجه يتعلق بغيره ، فيستدل به على ذلك الغير ، أي أن العقل يتفكر في آثار الله وأفعاله ولكن لا نتفكر في ذات الله تعالى وكيفية ، فلا نتصوره تعالى كما نتصور الأجسام في النفس ، كما يفعل المجسمة ، فهو تعالى لا يصور في النفس بصورة الخلق ، وهذا هو المنهى عنه ، أما التفكير في خلق الله تعالى فهو المأمور به والواجب^(١) .

وفي هذا يحدد القاضي عبد الجبار كيفية التفكير في آثار الله وأفعاله دون التفكير في ذات الله ، معتمدا في ذلك على أن إدراك العقل محصور في الحادث الذي يقع في الزمان والمكان ، ولما كان الله غير حادث ولا يحده زمان ولا يقله مكان فإنه ليس بوسع العقل إدراك القديم الذي يند عن الزمان والمكان ، لكن بوسعه أن يدرك آثار الله وأفعاله في الكون الحادثة والمحسوسة ، وأن يستدل بها على وجود الله تعالى وصفاته .

لكن قد يقال إن المتكلمين لم يلتزموا بذلك ، وإنما تطرقوا في أبحاثهم في أشياء تعلو نطاق العقل وإدراكه ، كالبحث عن علاقة ذاته تعالى بصفاته فهل الصفات عين الذات أم شيئا مستقلا عن الذات ، ولسنا نخوض في تفاصيل تلك المسائل ، لكننا نقول إن هذه الأبحاث لم يبحثها المتكلمون لذاتها

(١) القاضي عبد الجبار المغنى ج٢ ص ١٧٨ - ١٨١

بل لقد جرهم إليها الخصوم ، وكانت نتيجة عوامل أدت إلى قيام تلك الأبحاث والتفصيلات ، ولعل تطرق المتكلمين لهذه التفصيلات فى البحث العقلى فى أصول الدين كانت سببا فى الحجة التى ساقها المنكرون للنظر والتى سوف نذكرها فيما يلى :

فلقد ذكر المنكرون للنظر أن أبحاث المتكلمين نوع من الضلال ، لأنها لو كانت خيرا لما فات النبى عليه السلام وأصحابه أن يتكلموا فيها ، لأنه ليس يخلو ذلك من وجهين : إما أن يكونوا علموا الخير فى هذه الأبحاث وسكتوا عنه ، وإما لم يعلموه بل جهلوه ، فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضا نحن السكوت عنه لما وسعهم السكوت عنه ووسعنا ترك الخوض فيها كما وسعهم ترك الخوض فيه ، ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه ، وإن كانوا لم يعملوه وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله^(١) .

ويبدو أن أصحاب هذا الموقف يؤثرون التقليد ، وثقل عليهم النظر وعدم تحمل مشقته فطعنوا على من بحث فى أصول الدين ونسبوه إلى الضلال .

ولقد رد المتكلمون على ذلك ، فذكروا أن النبى عليه السلام قد علم هذه الأبحاث لكنه سكت عنها ، لأنه لم يكن هناك حاجة إليها ، وحاول الأشعرى أن يثبت أن هذه الأبحاث موجودة فى القرآن والسنة جملة لا تفصيلا^(٢) .

ولم يكتف المنكرون للنظر بالاعتماد على الكتاب والسنة فى إبطال النظر بل حاولوا أن يقدموا أدلة أخرى فطعنوا فى صحة النظر ، وأنه لا يوصل إلى العلم ، فذكروا أنه لو كان النظر مولدا للعلم فلن يختلف حكم العقلاء فى ذلك ، لكن علماء الكلام يخالف بعضهم بعضا ، فالمتقدم فى علم الكلام يخالف المبتدىء فيه ، والذكى يخالف البليد ، والسريع يخالف البطيء ، وجليل الكلام يخالف حكم دقيقه ، فلو كان النظر مولدا للعلم ، لما اختلف ، لأن المتولد عن الأسباب لا يختلف إذا اتفقت الأسباب .

(١) الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٤ .

(٢) الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٤ . ومنعروض لتفصيل ذلك

فيما بعد

ويرد القاضى عبد الجبار عن ذلك بالقول بأن النظر يحتاج إلى قدرات واستعدادات وملكات معينة ، وهذا يكون بالفطرة ، وأيضاً يحتاج إلى الاكتساب وهو استخدام تلك المواهب والاستعدادات الفطرية ومعرفة الأحوال والأدلة ومراتبها وطرقها ، وفى هذا يكون التفاوت بين الناس ولا يعنى ذلك عدم حدوث العلم عند أحدهم ، بل يحدث بالقدر الذى يستطيعه كل منهم نتيجة لاكتسابه ، فإدراك الذكى أقوى من البليد وحصوله على العلم بدرجة أكبر منه ، وذلك للتفاوت بينهما ، لكن لا يعنى هذا انعدام العلم عند البليد بل يكون بدرجة أقل ، وكذلك القول فى الأسرع فى الفهم والابطأ ، لكن لو تساوت شروط النظر فى الدليل ، فلا بد من حصول المعرفة لهما جميعاً على سواء .

وكذلك يختلف جليل الكلام عن دقيقه ، وذلك لأن أدلة جليل الكلام ضرورة وهى تتناول الأصول ولا يحتاج فيها إلى مقدمات كثيرة ، وهو بهذا يعنى أنها معرفة فطرية مغروزة فى النفس ، أما دقيق الكلام وهى تتناول الأدلة الخاصة بالأمور الطبيعية كحدوث العالم والجسم والجوهر وغير ذلك ، فهى تحتاج إلى مقدمات ، وقد تكون عرضة للشبه والاختلاف ، لكن ذلك الاختلاف لا يقدح فى صحة النظر^(١) .

ولعل القاضى عبد الجبار يشير هنا إلى التفرقة بين العقل الفطرى الغريزى والعقل المكتسب ، فهناك حد أدنى يدركه العقل مثل الأوليات والبدهييات ، وفى هذا الحد يتساوى الناس جميعاً ، أما الاكتساب وهو الاستدلال فيتفاوت فيه الناس تبعاً لاستخدام قدراتهم وملكاتهم العقلية ، وهذا واقع مشاهد فى تفاوت المعارف بين الناس ، فليست كل المعارف ضرورية بل منها المكتسب ، ولا يقدح ذلك الاختلاف فى صحة النظر .

ويورد المنكرون للنظر دليلاً آخر يعتمدون فيه على التلازم الضرورى بين العلة والمعلول وعدم تراخيها ، فقالوا لو كشف النظر عن حقيقة ، وأنه يؤدى

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ج٢ ص ١٣٧ - ١٤٤ .

إلى علم ، لوجب أن يكشف عن ذلك فى حال وجوده أو فى تأنيه ، لأن السبب لابد من أن يوجب المسبب فى هذين الوقتين ، لكننا نجد المفكر يمتد له الفكر ويقطع ، ثم يراجع الفكر ، فلا يقع له العلم إلا بعد وقت طويل ، أو ربما وقع له من غير أن يخطر بباله وعند اليأس منه ، وعلى هذا فإن النظر لا يوجب العلم .

ويرد القاضى عبد الجبار على ذلك بالترفة بين التذكر والتفكر ، فالتذكر هو الذى يقع دون أن يخطر بالبال ، أى يقع العلم بالشئ عن طريق التذكر دون أن يخطر بالبال ، وهذا الشئ الذى يمكن معرفته عن طريق التذكر ، هو الأمور الضرورية ، وعلى هذا يمكن القول بأن القاضى عبد الجبار يقول بأن من المعرفة ما هو تذكر وهى المعرفة الضرورية الأولية أما التفكير وهو يعنى النظر والاستدلال فلا يقع دون أن يخطر بالبال ، بل يحتاج فيه المفكر إلى مداومة النظر والفكر ومراجعة الدليل حتى يصل إلى العلم ، وفى هذه الحالة التى يصل فيها إلى النظر الصحيح يكون تلازم العلة مع معلولها أى يحصل العلم مباشرة ، والقاضى عبد الجبار يشير هنا إلى خطوات البحث العلمى من حيث فرض الفروض ومرحلة التثبت منها إلى أن يصل إلى العلة المؤثرة حقيقة فتتلازم مع معلولها وهو ما عبر عنه بمداومة الفكر ومراجعته حتى يتفق له النظر فى الدليل فلا تتأخر معرفته به^(١) .

ولقد أورد المنكرون حجة أخرى تعتمد على جوار الخطأ على العقل ، فهذا يؤدى إلى عدم الثقة بالنظر وأنه يؤدى إلى العلم .

ويرد القاضى عبد الجبار بأن وقوع الخطأ من العاقل لا ينكر ، ولكن ذلك لا يؤثر فى صحة العقل وأحكامه ، وذلك كما لا يؤثر إقدام العاقل على القبيح لشهوة غالبية فى صحة علمه بقبح ذلك^(٢) .

أى أن الخطأ ليس أمراً ذاتياً فى العقل ، وإنما هو شئ عارض يرجع إلى الناظر ، فقد تعرض له عوارض ، أو تحدث له دواعى ، تؤدى إلى خطئه فى

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ج١٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ج١٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

النظر ولا يقدح ذلك فى أحكام العقل ، وذلك كالأذى تغلبه الشهوة ولا يؤثر ذلك فى كون معرفة أن هذا الفعل لا أخلاقيا - فالخطأ ليس بسبب العقل وإنما بسبب العاقل الذى لم يحسن فعل انظر على وجهه الصحيح .

ويوردون اعتراضا آخر يقوم على أن الحس هو أصل المعرفة العقلية ، وما هو غائب عن الحواس لا يصح إدراكه بها أو بالعقل الذى يقوم عليها .

ويرد القاضى عبد الجبار بالترقية بين المعرفة الحسية وغير الحسية ، فالمعرفة الحسية مصدرها الحس ، أما ما غاب عن الحس فهو لا يدرك بالحس وذلك لتعذر تناوله بالحس بل يدرك بالنظر العقلى ، فالعقل بذلك يعلم ما غاب عن الحس بطريق الاستدلال ، لذا يصح أن يعلم بصحة الفعل كون فاعله قادرا وإن لم يجز أن يدرك بالعين كونه قادرا^(١) .

وهذه نماذج من حجج المنكرين لعلم الكلام ولقد أوردناها كمجرد أمثلة ، وأوردنا ردود المتكلمين عليها ، ولقد أفاض أصحاب هذا الرأى فى ذم الكلام والمتكلمين^(٢) ، مما أدى بالمتكلمين إلى القيام بالرد على المعارضين للنظر العقلى فى الدين ، وحاولوا إثبات ضرورة ذلك النظر وذلك تأكيدا لمشروعيته وأنه واجب بدعو إليه الدين ، وسوف نحاول أن نعرض بإيجاز إلى رأى المتكلمين فى إثبات النظر بإيراد نماذج للدلالة على رأيهم فيما يلى :

(ب) إثبات النظر :

لقد رأينا فى معارضة المتكلمين لمنكرى النظر ما يحمل ضمنا إثبات النظر ، لكن المتكلمين لم يكتفوا بالرد على المنكرين ، بل قدموا أدلة كثيرة لإثبات ضرورة النظر ووجوبه ، وليس بوسعنا فى هذا المجال أن نعرض لتلك الأدلة فى تفصيلاتها ، بل سوف نقتصر على مجرد الإشارة إلى نماذج منها ، وذلك للدلالة على رأيهم فى وجوب النظر . ولقد اعتمد المتكلمون فى إثبات

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ح ١٢ ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : السيوطى : صون المنطق ص ٣٣ - ٢٠٠ حيث عرض بإفاضة لأقوال المنكرين لعلم الكلام، وأنظر أيضا: طاش كبرى رادة: مفتاح السعادة ج ٢ ص ١٥٤ أو ما بعدها حيث عرض لموقف أئمة الفقه الأربعة من علم الكلام .

النظر على القرآن وما ورد فيه من آيات كثيرة تحث على النظر ، واستندوا إلى تلك الآيات وجعلوها أساساً لتبرير بحثهم في الأمور الاعتقادية ، بل أيضاً أساساً استقوا منها أدلتهم العقلية على ما سنعرض بعد .

ولقد ذكر المتكلمون أن الآيات التي تعلق بها المنكرين للنظر آيات محتملة أما الآيات التي تدعو إلى النظر فهي آيات صريحة ، أمر الله تعالى بالنظر ، وحث عليه وندب إليه ووبخ في خلافه ، وذم على تركه ، كقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ ^(١) فأمر بالتدبر وبين وجه التدبر ، وقال : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ ، أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ ^(٢) وقال : ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ ^(٣) وقال : ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ ^(٤) ووصف القرآن بأنه ﴿ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾ ^(٥) وغير ذلك من الآيات التي تند عن الحصر - ولقد سبق أن أشرنا إلى بعضها في الفصل الأول ^(٦) .

ولقد أورد المتكلمون كثيراً من الأدلة العقلية على وجوب النظر ، وهم يتفقون على وجوبه ، وإن اختلفوا في مصدر وجوبه ، فالأشاعرة يرون أن الشرع قد أوجب النظر ، بينما يقول المعتزلة إن العقل هو الذي يوجب النظر ، ولا يمثل ذلك الخلاف حول مصدر وجوب النظر في الاتفاق على وجوب النظر ^(٧) وسوف نعرض لأراء بعض الفرق الكلامية في إثبات وجوب النظر العقلية في الدين .

(١) النساء : آية ١٢ . (٢) الذاريات : آية ٢١

(٣) الأعراف : آية ١٨٥ . (٤) الرعد : آية ١٩

(٥) البقرة : آية ٢

(٦) لمجد هذا الاستدلال بالآيات القرآنية على وجوب النظر عند سائر المتكلمين ، انظر على سبيل المثال من المعتزلة القاضي عبد الجبار المغني ج ١٢ ص ١٨١ - وللأشاعرة الباقلاني الإنصاف فيما يجب اعتقاده ص ٢ ٢٢ ومن الماتريدية

الماتريدي التوحيد ص ١ ١١

(٧) الجويني الإرشاد ص ٨

يرى المعتزلة أن أول الواجبات التي تجب على الإنسان هو النظر إلى معرفة الله تعالى ، وأن من أحل بأداء هذا الواجب ، استحق الذم والعقاب

والنظر هو الطريق الوحيد المؤدى إلى معرفة الله تعالى عندهم ، وذلك لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالفكر .

ولقد حاول القاضى عبد الجبار ، إثبات أن الله يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، وأورد الكثير من الأدلة على ذلك ، نذكر منها على سبيل المثال قوله : بأنه لو كان العلم بالله ضروريا لوجب فى العادم له أن يكون معذروا ، لأن ذلك موقوف على الله تعالى ، ومعنى هذا أن الكفار معذورون فى تركهم معرفة الله تعالى « لأن معرفة الله تعالى لا تكون بعقلهم بل بفعل الله يجبرهم ويلجئهم إليها وهذا الإجبار والإلجاء هو معنى الضرورة - وأيضا قوله بأنه لو كان العلم بالله تعالى ضروريا لوجب أن لا يختلف العقلاء كما فى سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه ، فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه .

كذلك لا يعرف الله عن طريق المشاهدة ، لأن طريق المشاهدة يعنى الإدراك الحسى ، وهذا محال فى حق الله تعالى .

وعلى هذا فلا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بالعقل ويدلل القاضى عبد الجبار على ذلك بالبحث فى أنواع الأدلة وأنها تستند على العقل ، فيذكر أن أنواع الأدلة أربعة هى حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع ، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ، وذلك لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله ، فلو استدللنا بشيء منها والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشئ على أصله ، بذلك لا يجوز ، ومعنى كلام القاضى عبد الجبار أن صحة السمع يتوقف على العقل ، معنى هذا أن معرفة الله تعالى التى تنال بالعقل هى الأساس والأصل الذى تقوم عليه حجة السمع من كتاب وسنة وإجماع ، فالكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب ، وذلك فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله ، وأما السنة إنما تكون حجة متى ثبتت أنها سنة رسول عدل حكيم ، وهكذا الحال فى

الإجماع ، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة أو إلى السنة ، وكلاهما فرع على معرفة الله تعالى^(١) .

ويرى الأشعرى أن معرفة الله تحصل بالعقل ولكنها تجب بالسمع ، ولقد قال بذلك لنفى الوجوب التكليفى بالعقل لا لنفى حصول معرفة الله بالعقل^(٢) .

ويرى الماتريدى وجوب معرفة الله بالعقل ، وهو يتفق إلى حد ما مع موقف المعتزلة ، لكنه يفترق عنهم فى أنه لم يبن على ذلك الوجوب العقلى ما بنته المعتزلة عليه والوجوب عنده لا يعنى أن العقل موجب ، بل الموجب هو الله وأن معنى أن معرفة الله واجبة بالعقل أى بسبب العقل^(٣) .

وهكذا يؤكد المتكلمون على اختلاف اتجاهاتهم على ضرورة النظر العقلى وأنه طريق معرفة الله تعالى ، وأنه واجب سواء أكان موجبه الشرع أم العقل .

ويفرق المتكلمون بين إيمان المقلد وإيمان المستدل فالمقلد لا يملك حجة على صحة إيمانه ، إذ هو يؤمن بدون نظر أو استدلال عقلى على إيمانه ، وهذا يجعله أكثر عرضة للخطأ ، ولا يصل إلى مرحلة الثبوت واليقين فى اعتقاده ، فهو لا يملك دليلاً على صحة اعتقاده ولا حجة يدافع بها أو يستند إليها ، لذا فهو عرضة للشك ، أما المستدل فهو يملك الدليل على صحة اعتقاده ولديه الحجة التى يدافع بها الشبه والشكوك وإبطال حجج خصومه^(٤) ويرون أنه لا عذر للإنسان فى التقليد ، لأن الله أعطاه العقل وهو أداة النظر ولكنه أثر تركه ، وركن إلى التقليد ، وموقفهم يستند إلى ما ورد فى القرآن من نبذ التقليد .

يرى المتكلمون أن الله تعالى قد نص على أصول الأدلة فى كتابه وأمر

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٤٠ - ٧٠ والبالقلانى : الإنصاف ص ٢١ - ٢٢ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٣٧١ .

(٣) انظر لتفصيل موقف الماتريدى كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ص ٢٠١ - ٢٠٦ .

(٤) الايجى : المواقف ص ٨ .

بالاستدلال بها ، نحو استدلال إبراهيم عليه السلام على التوحيد ، ونفى التشبيه بما يحدث فى الأجسام من التغير ، ونحو ما ذكره من التنبيه على دلالة الإعادة ، وما ذكره فى دلالة النبوات ، وكل ذلك يدل على صحة النظر^(١)

وهذه بعض نماذج لأدلة المتكلمين على ضرورة النظر العقلى فى الدين ، وإنه سبيل إدراك معرفة الدين ، إذ عن طريقه تتم معرفة الله تعالى ووحدانيته وصفات الكمال التى تليق به تعالى ، ونفى التشبيه والتجسيم ، وأيضاً إثبات صدق الرسل ، وما أتوا به من شرائع وعبادات ، وأيضاً الدفع عن الدين ضد المنكرين باستخدام سلاح العقل ، ورد شبههم العقلية ، إذ أن مجادلة هؤلاء المنكرين لا بد أن تقوم على العقل ولا يمكن مناقشتهم على أساس السمع الذى ينكرونه أصلاً ، ولقد أبلى المتكلمون بلاء حسناً فى مناقشة المنكرين للعقيدة ورد حججهم وإثبات بطلانها ، ولقد كانت مهمتهم الأولى الدفاع عن العقيدة ضد هؤلاء المنكرين ، لذلك نجد فريقاً توسط بين المعارضة المطلقة والتأييد المطلق لعلم الكلام وهؤلاء يرون أن علم الكلام مباح عند الحاجة إليه فى إزالة الشكوك فى أصول العقائد ، والزود عن الدين ضد شبه المبتدعين ورد حججهم ، فأنشأ الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين وحرك دوافعهم لنصرة السنة الماثورة بكلام مرتب يكشف عن تليسات أهل البدعة المحدثه ، وعلى هذا فعلم الكلام مباح عند الحاجة ، ويجب أن يؤخذ منه بقدر الحاجة وأن يقتصر فيه على الجلى الظاهر وعدم التعمق فى الأبحاث والتفريعات^(٢) .

وعلى هذا فإن الإنكار المطلق لعلم الكلام أمر يصعب قبوله إن لم يكن مستحيلاً ، وذلك لأن النظر العقلى مؤيد من القرآن - كما سبق أن ذكرنا فى الفصل الأول - وإهمال لدور العقل الذى جعله الله حجة ، وهو ضرورى للدفاع عن الدين ضد منكريه ، ولقد كانت إحدى مهام علم الكلام الرئيسية الدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية ضد منكريها .



(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ج٢ ص ١٢١

(٢) الفزائلى : إحياء علوم الدين ج١ ص ٩٧ - ٩٩ ، طاش كبرى رادة مفتاح

السعادة ج٢ ص ١٥٧ - ١٦١

٣ - طبيعة النظر :

أ - اعتماد المتكلمين فى أدلتهم على القرآن والسنة أشرنا فيما سبق إلى قول المتكلمين بأن الله تعالى قد نص على أصول الأدلة فى كتابه ، ونشير الآن إلى محاولة المتكلمين إقامة أدلتهم على الأدلة القرآنية ، ومحاولة استخراجهم أدلة من الآيات القرآنية - وصياغة تلك الأدلة صياغة عقلية ، ونذكر نماذج من ذلك فيما يلى :

حاول المتكلمون أن يثبتوا موافقة النقل للعقل ، وذلك بالقول بأن أدلتهم مأخوذة من القرآن ، وكذلك مصطلحاتهم الفنية التى استخدموها يمكن استخراجها منه ، وذلك ليثبتوا أن موضوعات بحثهم ومصطلحاتهم ذات أساس قرآنى .

فمسألة حدوث العالم ، والقول بالحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق دليل على حدوث العالم وأن له محدث هو الله تعالى وذلك أصل التوحيد ، ويقولون إن أصول هذه الأشياء موجودة فى القرآن جملة غير مفصلة ، ويحتجون فى ذلك بما ورد فى قصة إبراهيم عليه السلام وأقول الكواكب ، ولقد استدل إبراهيم عليه السلام بما يطرأ على الكواكب من تغير وزوال أنها لا تصلح أن تكون إلها ، بل هى حادثة وأن لها محدث هو الله^(١) .

ولقد حاول المتكلمون أن يشتقوا من القرآن معانى مصطلحاتهم كالأعراض والأجسام التى يتكون منهما العالم ، فيذكر الباقلانى أن الأعراض هى التى لا يصح بقاؤها ، وهى التى تعرض فى الجواهر والأجسام وتبطل فى ثان حال وجودها ، والدليل على أن هذا وصفها بأنها أعراض قوله تعالى : ﴿ تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ﴾^(٢) فسمى الأموال أعراضا إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان . . . ومنه أيضا قول الله تعالى إخبارا عن الكفار فى اعتقادهم فيما أظلمهم من العذاب أنه عارض لما اعتقدوا فيه أنه مما لا دوام له ﴿ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطَرُنَا ﴾^(٣) والجسم ماله حد ونهاية

(١) الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٤ .

(٢) الأنفال : آية ٦٧ . (٣) الأحقاف : الآية ٢٤ ، الباقلانى :

التمهيد ص ١٨ .

وأيضا القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، وذلك فى قوله تعالى « وكل شىء أحصيناه » ومحال إحصاء ما لا نهاية له ومحال أن يكون الشىء الواحد ينقسم لأن هذا يوجب أن يكون شيئين^(١) .

وتقوم أدلة المتكلمين فى حدوث العالم على فكرة التناهى التى حاولوا أن يوجدوا لها أصلا قرآنيا ، إذ أنها تقوم على أن لكل شىء مقدار وحد ، وعلى قابلية كل شىء للعد والحصر ، وهذا ما نجده فى آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾^(٢) . وقوله : ﴿ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴾^(٣) .

ويحاول المتكلمون أن يستخرجوا من القرآن أدلة على حدوث العالم ، على الرغم من أن القرآن لم يذكر مسأنة حدوث العالم أو قدمه ، بل تحدث فقط عن خلق الله للعالم وعنايته به ، لكن المتكلمين يربطون خلق الله للعالم ربطا وثيقا بالحدوث ، فيرون أن خلق الله للعالم يعنى حدوثه ، فقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾^(٤) يعنى أن الآية تخرج على اعتبارات : الأول : بيان منتهى العالم ، والثانى : إدخال كل ذلك مع عبور درجاتها وجلالة أقدارها فى الأعين حتى لا أحد ينظر إليها إلا بعين الاعتبار ، بل لقد عبدت من دون الله تعظيما فصيرها الله داخله تحت الأرمنة والمدد ، ليعلم أمانة الحدث وعلامة الحاجة^(٥) .

ولقد سلك المتكلمون فى استدلالاتهم على وجود الله تعالى ووحديته مسلك القرآن وذلك ما نجده فى الغالب فى أدلتهم فادلة القرآن فى إثبات وجود الله تقوم على النظر فى العالم وتأمل النفس ، وهذا يعنى الاستدلال على وجود الله بآثاره وأفعاله فى الكون والنفس ، ولقد كان هذا أساس أدلة المتكلمين ، وهم يرون أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد ، النظر فى آياته ، والاعتبار بمقدوراته ، والاستدلال عليه بآثار قدرته ، وشواهد

(١) الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٧ .

(٢) الرعد : آية ٨ . (٣) مريم : آية ٩٤ .

(٤) هود : آية ٧ .

(٥) الماترىدى : تأويلات أهل السنة ج ١ ص ٦٥ وأيضا ج ٢ ص ٨٢ .

ربوبيته ، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ، ولا مشاهد بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة^(١) .

ومن هنا كانت أدلة المتكلمين تقوم على النظر فى العالم أحواله ودلالته على فاعله ، وذلك وفقا لقانون العلية الذى يسرى فى الكون ، وأن الصنعة تدل على صانعها والفعل يدل على فاعله ، ولنتنظر إلى أحد هذه الأدلة التى قال بها المتكلمون ، « لا بد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور ، والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصور ، والبناء من بان ، وإنا لانشك فى جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لامن كاتب ، وصياغة لامن صائغ وحياسة لامن ناسج ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ، إذ كانت الطف وأعجب صنعا من سائر ما يتعذر وجوده لامن صانع من الحركات والتصويرات^(٢) .

وأیضا يعتمدون فى إثبات وجود الله على النظر والتأمل فى خلقه الإنسان وتطور هذه الخلقة منذ أن كان نقطة ثم مضغة ، ثم لحما وعظما ودما إلى أن صار إنسانا كامل الخلقة ، وتطور مراحل الإنسان منذ أن كان طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا ، هذا التنقل والتغير من مرحلة لم يكن بيد الإنسان ، ولو كان بيده لزال عن نفسه الكبر والهرم وردها إلى حال الشباب ، وهذا كله يبين أن هذا كله ليس بنفسه ، بل لا بد له من ناقل نقله من حال إلى حال^(٣) .

ولقد اعتمد المتكلمون فى إثبات وحدانية الله تعالى على قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٤) وأيضا قوله تعالى : ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^(٥) وقد بنى المتكلمون على هذا دليل التمانع المشهور عندهم ، وهو مبنى على الخلاف بين الإلهين ، لأن الاثنين لا يجرى تديرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما ، ولسنا نخوض فى ذكر هذا الدليل

(١) الباقلانى : الإنصاف ص ٢٢ ولقد سبق أن أشرنا فى الفصل الأول إلى

الآيات القرآنية التى تدعو إلى النظر فى الكون والنفس كأساس للاستدلال على وجود الله تعالى .

(٢) الأشعرى : اللمع ص ٦ .

(٣) الباقلانى : التمهيد ص ٢٣ .

(٤) الإسراء : فى آية ٤٢ .

(٥) الأنبياء : الآية ص ٢٢ .

وتفاصيله الذى أخذ مكانة خاصة عند المتكلمين على كافة سائر اتجاهاتهم ولم يكن أيضا بمنجاة من النقد من بعض المتأخرين من المتكلمين أنفسهم أو من الفلاسفة ، وفى هذا المجال يكفيها الإشارة إليه ، كدليل على استناد المتكلمين فى أدلتهم على القرآن^(١)

ولقد وردت صفات لله تعالى عن طريق ورود الخبر الصادق بها ، وهى الصفات الخبرية ، فلقد وردت آيات تثبت الوجه والعين واليد فى صفات ذاته ، والاستواء على العرش والإتيان والمجيء والتزول ونحو ذلك من صفات فعله^(٢) ، فما هو موقف المتكلمين من هذه الصفات ؟

وللإجابة على ذلك يمكن أن نعرض بصفة عامة دون دخول فى تفصيلات إلى اتجاهين رئيسيين هما المعتزلة والاشاعرة ، وقبل أن نعرض لهذين الاتجاهين ، يمكن القول بأن المتكلمين يقولون بنفى التشبيه والتجسيم ويتمسكون بقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾^(٣) . وهذا يقتضى تأويل الآيات التى قد توحى بالتشبيه أو التجسيم ، لكن الأخذ بالتأويل ودرجاته اختلف بين الفريقين ، والتأويل كما يعرفه الجرجاني فى الأصل هو الترجيح ، وفى الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى : ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ ﴾^(٤) إذا أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا ، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر ، أو العالم من الجاهل ، كان تأويلا^(٥) . ونعرض فيما يلى لبعض نماذج من تأويلات المعتزلة وموقف الاشاعرة من الآيات المتشابهة التى قد توحى بالتشبيه التجسيم .

(١) الأشعرى اللمع ص ٢ - والشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٩٢ وما بعدها والقاضى عبد الجبار المغنى ج ٤ ص ٢٦٧ وما بعدها وأبو المعين النصفى تبصرة الأدلة ص ٥٠ - وللنقد الذى وجه إليه أنظر ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٧ - ١٥٩ ، التفاترانى : شرح العقائد النسفية ص ٦٣

(٢) البيهقى الأسماء والصفات ص ٨٥

(٣) الشورى آية ١١ (٤) الأنعام آية ٩٥

(٥) الجرجاني التعريفات ص ٣٤

بالنسبة للمعتزلة نجدهم قد تمسكوا بالصورة التنزيهية المطلقة لله تعالى ، ونفى كل صور التجسيم أو التشبيه أو التوحى بذلك من قريب أو بعيد عن الله تعالى^(١) ، حتى أنهم سمو أنفسهم أهل العدل والتوحيد ، وذلك لتمسكهم بالتنزيه المطلق لنفى الشبه فى صفات الله تعالى ، ونفى الظلم عن أفعاله تعالى .

وعلى هذا فلقد أول المعتزلة الآيات التى قد توحى بالتجسيم أو التشبيه ، وعلى سبيل المثال فلقد أولوا قوله تعالى : ﴿ وَيَقْنَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ﴾^(٢) على أن المقصود بالوجه الذات ، والوجه يعبر عن الجملة والذات ، ومساكين مكة يقولون : أين وجه عربى كريم ينقذنى من الهوان؟^(٣) .

وأیضا المقصود بقوله تعالى : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾^(٤) ليس عين الجارحة بل المراد بالعين العلم .

وكذلك المراد باليد القوة وليس يد الجارحة فى قوله تعالى : ﴿ لَمَّا خَلَّصْتُ يَدَيَّ ﴾^(٥) .

وأیضا تأويل الآيات التى قد توحى بالمكان ، فقله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ، فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾^(٦) ليس المراد بهما المكان ، ولكن المراد أن هناك يوجد رضا الله ، قول القائل من شغلك أن تصلى لوجه الله أى طلبا لمرضاته لاعلى وجه الرياء والسمعة ، ولو كان المراد بذلك المكان لوجب أن يكون تعالى فى وقت واحد فى أماكن بحسب صلاة المصلين^(٧) .

(١) أنظر لتفصيل رأى المعتزلة فى نفى التجسيم والتشبيه عن الله تعالى ، الأشعرى مقالات الإسلاميين ج١ ص ٢٦٥ .

(٢) الرحمن : آية ٢٢ . (٣) الزمخشري : الكشف ج٤ ص ٤٦ .

(٤) طه : آية ٣٩ .

(٥) سورة ص : آية ٧٥ ، القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٦ - ٢٣٠ .

(٦) البقرة : آية ١١٥ .

(٧) القاضى عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٣ .

ويؤولون الآيات التى قد يفهم من ظاهرها جوار الإتيان والمجىء على الله تعالى ، فقلوه تعالى ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ (١) .

لا يعنى جوار الإتيان عليه ، بل المراد إتيان الملائكة أو متحملى أمره كما قال تعالى : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ ﴾ (٢) وهذا كقلوه : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ (٣) والمراد ربك (٤) .

وايضا نفى الحالات الانفعالية عن الله تعالى ، ونفى المكر والخداع والاستهزاء عن الله تعالى ، وعلى سبيل المثال قلوه تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾ (٥) لا يعنى إضافة الخداع إلى الله تعالى ، فقلوه تعالى : ﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ ﴾ أى يفعلون ما يفعل المخادع من إظهار الإيمان وإبطان الكفر ، وقوله : ﴿ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾ أى وهو فاعل بهم ما يفعل الغالب فى الخداع حيث تركهم معصومى الدماء والأموال فى الدنيا ، وأعد لهم الدرك الأسفل من النار فى الآخرة ، ولم يخلهم فى العاجل من فضيحة وإخلال ويأس ونقمة ورعب دائم (٦) .

وبالنسبة للأشاعرة فنراهم يشتون ما ورد فى الكتاب بخصوص هذه الصفات الخيرية ، لكنهم لا يقولون بكيفياتها ، فالصفة مثبتة بلا كيف ، ولا يعنى إثباتها أنها مجسمة أو مشبهة بل ينفون عنها التجسيم والتشبيه ، فله تعالى يد كما ورد فى التنزيل لكنها ليست جارحة ، يقول فى ذلك الباقلانى نص تعالى على إثبات أسمائه وصفات ذاته ، وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضى الماضيات ، كما قال عز وجل : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ (٧) وقال :

(١) البقرة : آية ٢١ - (٢) النحل : آية ٣٣ -

(٣) الفجر : آية ٢٢ -

(٤) القاضى : عبد الجبار - تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٨

(٥) النساء : آية ١٤٢

(٦) الزمخشري - الكشف حا ١ ص ٥٧٣٢

(٧) القصص : آية ٨٨

﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾^(١) واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله عز وجل : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾^(٢) وقوله : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ ﴾^(٣) وأنهما ليستا بجارحتين ، وذوى صورة وهيئة - والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام ، فقال عز وجل : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾^(٤) و﴿ تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا ﴾^(٥) وإن عينه ليست بحاسة من الحواس ، ولا تشبه الجوارح والأجناس ، وإنه سبحانه لم يزل مريدا وشائيا ، ومحبا ، ومبغضا ، وراضيا ، وساخطا ، ومواليا ، ومعاديا ، ورحيما ، ورحمانا ، ولأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إرادته في عباده ومشيتته ، لا إلى غضب يغيره ، ورضى يسكنه طبعه له ، وضيق وغيط يلحقه ، وحقد يجده ، إذ كان سبحانه متعاليا عن الميل والنفور^(٦) .

فهذا الموقف لا يؤول الصفات ، لكنه ليس تجسيما أو تشبيها ، لأن الصفات بلا كيف ، ولا تعنى المماثلة بصفات المخلوقين ، لكن هذا الموقف لم يرض عنه متأخري الأشاعرة ، فأخذوا بقدر من التأويل ، واقتربوا بذلك من المعتزلة ، فنجد الرازى على سبيل المثال يذكر صعوبة أخذ ما ورد في القرآن من ذكر الوجه والعين والأيدي والساق على ظاهره ، لأن ذلك يؤدي إلى التشبيه والتجسيم ومنافى للتنزيه ، وهذا ما يرفضه العقل بالبديهة ، فالآيات التي تدل على المعية لا تعنى القرب الحسى ، إنما تعنى القرب والعلم والقدرة ، والمراد من قوله تعالى : ﴿ وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴾^(٧) فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية ، فأما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة أنه لا يحصل بالسجود^(٨) .

(١) الرحمن : آية ٢٢ .

(٢) المائدة : آية ٦٤ .

(٣) سورة ص : آية ٧٥ .

(٤) القمر : آية ١٤ .

(٥) الباقلائي : الإنصاف ص ٢٣ ٢٤ .

(٦) العلق : آية ١٩ .

(٧) الرازى أساس التقديس ص ٩٩ ٤ ٢ .

وهكذا يتقارب موقف متأخرى الأشاعرة والمعتزلة في الأخذ بالتأويل ، وإن كان كلا الفريقين بعيد في حقيقته عن التجسيم والتشبيه

ولقد احتل التأويل مكانا هاما في فكر المتكلمين ، إذ هو يمثل الفهم العقلي للآيات القرآنية ، لذا نجد عندهم ذلك الجانب واضحا مع ملاحظة اختلاف درجات الوضوح فيما بين الفرق الكلامية .

وإذا كان المتكلمون قد استندوا في أدلتهم على الآيات القرآنية ، وأخذوا بالتأويل ، فلقد اختلفوا في الآيات التي تؤول والآيات التي لا تؤول وتؤخذ على ظاهرها ، بل لقد اختلفوا في كيفية التأويل للآية الواحدة ، ولقد كان وراء تلك الاختلافات محاولة كل فريق مناصرة رأيه وتأييده استنادا على فهمه للآيات القرآنية ، وسنعرض فيما يلي لنماذج من ذلك :

لقد حاول كل فريق من المتكلمين أن يورد الآيات المؤيدة لموقفه وأن يأخذها على أنها آيات محكمة وواضحة وصريحة أما الآيات التي قد تخالف رأيه فهي الآيات المتشابهة والتي تحتل التأويل ، يتضح ذلك من مواقف المتكلمين وسنورد مثلا لذلك :

فالمعتزلة تقول بنسبة الأفعال إلى العباد وأن الله لم يخلق أفعال العباد ، لذا تمسكوا بالآيات القرآنية التي تؤيد ذلك الموقف ، فعلى سبيل المثال تمسكوا بقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ ^(١) - وقوله : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ ﴾ ^(٢) - وقوله : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ، وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ ^(٣) .

أما الآيات التي تقول بالجبر ، فقد أولها المعتزلة وفقا لمذهبهم في حرية إرادة الإنسان واختياره وأن الله لا يخلق أفعال العباد ، فقوله تعالى : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ، وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ^(٤) المراد بها أن الله

(٢) المدثر : آية ٣٨

(٤) الصفات الأيتان ٩٥ ، ٩٦

(١) الكهف : آية ٢٩

(٣) يونس : آية ٨

تعالى أضاف إلى العباد فعل العبادة والنحت ، فقال أتعبدون ما تنحتون ، وذهبهم على ذلك ، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حس إضافته إليهم وذهبهم على ذلك ، ولا يجوز إضافة ذلك إلى الله تعالى ، فإنه تعالى لو قال أتعبدون ما تنحتون وأنا الذى خلقت فيكم عبادته ونحته لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته ، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية ، فيقال إن المراد بقوله : وما تعملون ، أى وما تعملون فيه ، وذلك جاء فى اللغة كثيرا وفى القرآن ، كقوله تعالى : ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ ﴾ ^(١) فإنه لا تتعلق بهم المحارِب لكونه أجساما ، والمراد به العمل فى المحارِب ، كذلك الأمر هنا ^(٢) .

وأيضا قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ ^(٣) لا يعنى فى رأى المعتزلة أن الله خالق أفعال العباد ، ويقول القاضى عبد الجبار فى تأويل تلك الآية ، أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق ، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية ، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقا لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم ، فلا يحسن التعلق بظاهره ، ويقول بتأويلها بما يوافق الدليل العقلى ، فيذكر أن المراد هو أن الله خالق كل شيء أى معظم الأشياء ، لا كلها ، قال الله تعالى فى قصة بلقيس : ﴿ وَأَوْتَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ ^(٤) مع أنها لم تؤت كثيرا من الأشياء ^(٥) - وقد يمكن الاعتراض على هذا التأويل إذ فيه ما يوحى بقياس الفعل الإلهى بالفعل الإنسانى ، وهو ما لم يقل به المعتزلة ، ولستأ بصدد مناقشة ذلك ، إنما نكتفى بالإشارة إلى أن الحرص على تأويل ما يخالف موقف المعتزلة من عدم خلق الله لأفعال العباد ، قد أدى إلى بعض التعسف فى التأويل وأنه قد يأتى أحيانا مخالفا للموقف العام الذى يراه المعتزلة ، على أن قول القاضى عبد الجبار بأن الآية ترد مورد المدح ،

(١) سبأ : آية ١٣

(٢) القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٢٨٢

(٣) الزمر : آية ٦٢ (٤) النمل آية ٢٣

(٥) القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٣

لكن إضافة أفعال العباد على ما فيها من قبح ، يفقدها معنى المدح ، هذا القول أقرب إلى الحقيقة ولا يتنافى مع الموقف العام للمعتزلة لأنهم لا ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى لأن فيها شرور والفعل الإلهي منزّه عن الشر .

وبالنسبة للأشاعرة فإنهم يتمسكون بالآيات التي تؤيد موقفهم فى إضافة خلق أفعال العباد إلى الله تعالى وأن العباد تنسب إليهم الأفعال عن طريق الكسب ، فالخلق لله والاكسب للعبد ، يؤولون الآيات التي تضيف الأفعال إلى الإنسان .

ومن تلك الآيات التي تؤيد إضافة أفعال العباد إلى الله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ^(١) - وأيضا قوله تعالى : ﴿ وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ، سِيرُوا فِيهَا لِيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ ﴾ ^(٢) - والتقدير منه هو خلق الشيء وجعله على مقدار ما وإيقاعه بحسب قصده وإرادته ، وأيضا قوله تعالى : ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ ^(٣) فنفى أن يكون خالقا غيره ^(٤) .

ويؤول الأشاعرة الآيات القرآنية التي استدل بها القائلون بنسبة الأفعال إلى العباد ، ومنها على سبيل المثال فيذكر الباقلاني أن استدلوا أى القائنين بنسبة الأفعال للعباد بقوله تعالى : ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكَآ ﴾ ^(٥) فالجواب عنه أنه تعالى عنى « أنكم تخلقون كذبا » أى تنخرصون وتكذبون كذبا ، فالخلق يكون بمعنى الكذب والاختلاق ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ ﴾ ^(٦) و ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا خَلْقُ الْأَوَّلِينَ ﴾ ^(٧) يعنون كذبهم ، وقولهم ، هذا حديث مخلوق يريدون به هذا المعنى .

وإن استدلوا بقوله تعالى : ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَآوُتٍ ﴾ ^(٨) - فكيف يجوز أن يكون خالقا للكفر والقبائح ، وهى أفعال

(٢) سبأ : آية ١٨ .

(١) الصافات : آية ٩٦ .

(٤) الباقلاني : التمهيد ص ٣٠٤ - ٣٠٩ .

(٣) فاطر : آية ٣ .

(٦) سورة ص : آية ٧ .

(٥) العنكبوت : آية ١٧ .

(٨) الملك : آية ٣ .

(٧) الشعراء : آية ١٣٧ .

فاسدة متفاوتة ؟ يقال لهم إن الله تعالى خبر أنه لا يرى في خلق السموات من تفاوت ، لأنه قال خلق سبع سموات طباقا ، يعني بعضها فوق ﴿ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ ﴾ ^(١) يعني السموات والأرض ، ثم قال ﴿ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ﴾ ^(٢) يعني في السماء ﴿ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴾ ^(٣) يعني من صدوع وشقوق ، يريد الإخبار عن إتقان فعلها وعجيب صنعها والكفر لا فطور فيه ولا شقوق .

وإن استدلوا بقوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى ﴾ ^(٤) - قيل لهم : معنى ذلك أن قوما من أصحاب ثمود آمنوا فاهتدوا ، ثم ارتدوا عن الإيمان وكفروا واستحبوا العمى على الهدى ، ويمكن أن يكون أراد أنه هدى فريقا من ثمود فاستحب فريق منهم آخر العمى على الهدى ، لأن الله تعالى أخبر أنهم فريقا : فقال عز من قائل : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴾ ^(٥) .

ولا يخلو تأويل الأشاعرة من ضعف أحيانا حيث ينسب الباقلاني معنى التفاوت وهو التصدع والشقوق وهما معنى حسي إلى الكفر وهو فعل غير حسي ، وينفيه عن الكفر كما نفاه عن السماء والأرض لينسب كل الأفعال إلى الله ، الطبيعية منها والإرادية معا ، ولعل الضعف في تأويل الأشاعرة يرجع إلى أنها تنسب قدرا من حرية الإرادة للعبد متمثلا فيما تسميه بالكسب ، وهو قول تكتنفه بعض الصعوبات .

ونجد كلا الفريقين يعطى تأويلا مختلفا للآية الواحدة بما يؤيد رأيه ومثال ذلك اختلافهم في إثبات رؤية الله في الآخرة أو نفيها ، وتمسك كلا الفريقين بآية واحدة ، يقول المبتنون إنها تعني الإثبات ، ويقول النافون إنها تعني النفي فقلوه تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ ^(٦) - تعنى عند

(١) (٣، ٢، ١) الملك آية ٣ (٤) فصلت آية ١٧

(٥) النمل آية ٤٥ ، الباقلاني التمهيد ص ٣١ ، ٣١٣

(٦) الأنعام آية ١٣

الاشاعرة إثبات الرؤية ، وذلك لأنهم يفرقون بين الإدراك والرؤية ، فالإدراك يعنى الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الرؤية فلا تعنى الإحاطة بالمحدود ، لذا يجوز أن يرى الله ، ولا يجوز أن يدرك لتعالیه عن الحد^(١) .

بينما يرى المعتزلة أن هذه الآية تعنى نفى الرؤية ، لأن فيها نفى الإدراك بالأبصار ، وأن الإدراك إذا قرن بالصر أفاد ما تفيد رؤية البصر ، فكل شيء يوصف الإنسان بأنه أدركه يبصره يوصف الإنسان بأنه رآه يبصره^(٢) .

وهكذا أتاح التأويل العقلى لكل فريق من المتكلمين أن يورد من الآيات القرآنية ما يؤيد وجهة نظره ، ولا يعنى ذلك اختلافا فى القرآن ذاته ، إنما الخلاف حول فهم النص .

ومن المفيد أن نلقى بعض الضوء على طبيعة التأويل العقلى عند المتكلمين ، وسوف نعرض لذلك بإيجاز فيما يلى :

على الرغم من أن التأويل قد احتل مكانا بارزا عند المتكلمين ، إلا أنهم لم يستخدموه استخداما مطلقا بل استخدموه استخداما مقيدا ، فالتأويل عندهم لا يتناول القرآن كله ، لأن ذلك يؤدى إلى هدم الدين باسم التأويل ، وهذا ما نجده عند الباطنية التى ترى أن لكل ظاهر باطن ، وأن لكتاب الله تأويل^(٣) فأدى بهم ذلك إلى الخروج بعيدا عن روح النصوص الدينية ، وتجاوزهم للمعانى الظاهرية لتلك النصوص ، مما يفتح المجال لنزعاتهم وآرائهم أن تنفذ وتتحرك وتؤثر ، وتصطبغ بصبغة دينية ، حيث إنهم لا يرفضون النصوص بل يؤولونها بما يتفق وآرائهم ومعتقداتهم .

أما عند المتكلمين فإن التأويل لا يتطرق إلى كل الكتاب ، بل إن هناك

(١) الجوينى : الإرشاد ص ١٨٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ج٤ ص ١٤٤ - ١٦١ حيث أورد كثيرا من

الحجج ورد على اعتراضات الخصوم .

(٣) ناصر خسرو : جامع الحكمتين ص ١٧٧ ، وأنظر للتأويلات الفاسدة

ابن الجوزى : تلبیس إبلیس ص ١٠٩ .

بخصوص ثالثة لا يجور تطرق التأويل إليها ، وهى الأصول الثابتة التى تتناول أصول الدين ، وهى الإيمان بالله وكتبه وملائكته ورسله واليوم الآخر ، بل تناول التأويل عندهم بعض الفروع . وهذا مما جعلهم يتفقون حول أصول العقيدة ، وخلافاتهم حول الفروع فى حقيقتها لا تمثل خلافا جوهريا حول الأصول ، فعلى سبيل المثال لاخلاف بينهم فى وجود الله تعالى ووحدانيته وتزييه تعالى عن صفات النقص والتشبيه والتجسيم وإثبات الكمال المطلق لله تعالى ، وإن اختلفت طرقهم فى إثبات ذلك ، لخلافهم فى علاقة الذات بالصفات ، ولسنا نخوض فى تفصيل ذلك ، لكننا ندعو إلى البحث فى حقيقة الخلاف بين المتكلمين ، وما يهمنى الآن هو القول إن خلافاتهم حول التأويل لا يمثل خلافا حول أصول العقيدة التى لا يتطرق إليها التأويل عندهم .

ثم إن تأويلات المتكلمين يقبلها العقل ويحتمل تصديقها والاعتناع بها . فهى ليست خروجاً عن المعنى الذى يمكن تصوره بالعقل ، فلا نجد عندهم تأويلا رمزيا كالذى نجده عند غلاة الشيعة أو التصوف ، فعلى سبيل المثال نجد من غلاة الشيعة من فسر القرآن تفسيراً خاصاً كالغيرة بن سعيد بما يوافق هواه وجعل كلمات القرآن تشير إلى الرجال كأبى بكر وعمر ، ولقد استغلت هذه الفكرة فيما بعد أسوأ استغلال عند غلاة الشيعة وغيرهم من المتطرفين^(١) .

كذلك لا نجد فى تأويلات المتكلمين محاولة التوفيق بين القرآن وما جاء فيه وبين الفكر الفلسفى اليونانى على النحو الذى نجده عند معظم فلاسفة الإسلام على نحو ما سنعرف بعد . لذا لم يصطبغ التأويل عندهم صبغة فلسفية معينة بل كان التأويل عندهم محاولة للفهم العقلى العام للآيات المحتملة للتأويل ، دون محاولة إيجاد اتفاق بينها وبين تلك الأفكار الفلسفية ، وهذا ما يفرق طبيعة التأويل عند المتكلمين عن نفس المحاولة عند فلاسفة الإسلام .

حقاً قد نجد عند المتكلمين محاولة لإيجاد أساس قرآنى لرأيهم فى الحدوث أو لبعض مصطلحات فنية كالجسم والعرض لكن هذا لا يجعلنا نقول بأن تأويلاتهم كانت تأويلات فلسفية ، وذلك لتغاير تلك المعانى عند المتكلمين عن معانيها عند الفلاسفة ، بل كانت محاولتهم فى ذلك هى إعطاء وصفا إسلاميا لتلك الأمور

(١) انظر لتفصيل قول المغيرة الأشعرى مقالات الإسلاميين ١ ص ٧٢ ٧٣

وضع المتكلمون ضوابط للتأويل بحيث لا يفتح باب التأويل على مصراعيه ، ولا يؤول القرآن كله ، ولا يقوم بالتأويل إلا من هو أهل له ، ولا يكون التأويل إلا عند قيام دليل أو قرينة على أن اللفظ الظاهر ليس هو المراد بل هناك معنى آخر يحتمله ، وأن لا يكون التأويل لا يقره العقل ولا يحتمله المعنى اللغوي ، وغير ذلك من الضوابط ، والتي تشير إلى أهمية التأويل وخطورته في نفس الوقت^(١) .

وبالنسبة إلى العام والخاص أجمع المعتزلة على أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله : ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾^(٢) وقوله : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾^(٣) . فليس بجائز إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصا أو مستثنى منه والخبر ظاهر الأخبار ، والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصا وقد جاء مجيئا عاما إلا ومع الخبر ما يخصه أو تكون خصوصية في العقل ، ولا يجوز أن تأتي الخصوصية بعد الخبر^(٤) .

ووفقا لهذه القواعد لا يصرف العام إلى الخاص ، ولا يستثنى منه ، ما لم يكن معه ما يخصه ، والأخبار التي وردت في الوعيد وردت بأنفاظ العموم ، ولم يرد ما يخصها أو يستثنى منها .

ولقد أورد القاضي عبد الجبار كثيرا من الآيات التي وردت في الوعيد وبين أنها عامة ، ونذكر منها استدلاله بقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾^(٥) . فالله تعالى قد أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها ، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر

(١) انظر الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ١ ص ١٩٨ - ١٩٩ ، ٣٦٤ - ٩٧٧ ،
والتوحيد ص ٧٤ - حيث بين ضوابط لتأويل وانظر أيضا للمواقف من التأويل
الغزالي قانون التأويل

(٢) الانفطار - آية ١٤ (٣) الزلزلة آية ٧ ، ٨

(٤) الأشعري مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٣٦

(٥) النساء آية ١٤

جميعا فيجب حمله عليهما ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه ، ولو أراد بقوله ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾^(١) الكافر فقط لكان الفاسق لا يتعدى حدود الله^(٢)

أما بالنسبة للأشاعرة فلقد عارضوا هذا الموقف وقدموا الكثير من الأدلة على آيات الوعيد تحمل على الخصوص لا العموم ، ومن هذه الأدلة ما يقوم على قياس الغائب على الشاهد ، ففي الشاهد يستحيل أن يكون من خدم غيره وبلغ جهده دائما في رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ، ثم بدرت منه بادرة واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وإن كان الثواب والعقاب متنافين ، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب ، بأن يسقط والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ، فأحباط العقاب أحق ، فلقد قال الله تعالى . ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(٣) .

والآيات الواردة في الوعيد في حق الكافرين أو المستحل للكبيرة ، وليست في حق المؤمن العاصي غير المستحل لها ، ويستدلون على ذلك بتأويل ابن عباس لقوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾^(٤) ، بأن المقصود من يقتل مؤمنا مستحلا قتله ، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ، أما من يعتقد أن القتل أعظم الكبائر ، ويغلبه هواه ، فلا يقدم على الأمر إلا خائفا وجللا ، وعلى هذا فالآية تخص الكافر المستحل للكبيرة والدليل على ذلك أن الله تعالى لما ذكر القصاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود في النار ، وحيث ذكر الخلود ، لم يتعرض لوجوب القصاص ، وهذا دليل على أن المقصود بالتوعد بالخلود للكافر المستحل^(٥) .

ولقد عقد الباقلاني فصلا في كتابه « التمهيد » عن الخصوص والعموم

(١) النساء : آية ١٤

(٢) القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧

(٣) هود آية ١١٤ ، الجويني الإرشاد ص ٣٨٦ ٣٨٧

(٤) النساء آية ٩٣

(٥) الجويني الإرشاد ٣٨٧

فى آيات الوعد والوعيد ، وذكر أن آيات الوعيد يقابلها آيات الوعد ، ولا يمكن أن يناقض القرآن بعضه بعضا ، وعلى هذا فلا تؤخذ آيات الوعيد على العموم ، بل هى خاصة بالكافر أو المستحل للكبيرة^(١)

هذه بعض نماذج أوردناها للدلالة على اعتماد المتكلمين على القرآن الكريم فى أدلتهم ، وطبيعة ذلك النظر العقلى فى الدين واتجاهاته ، وتناوله لقضايا الدين الأساسية محاولين إثباتها عن طريق النظر العقلى ، ورأينا كيف اختلفت النظرة العقلية عند فرق المتكلمين وتفاوت الأخذ بها ، لكنها فى معظمها لم تخرج عن نطاق العقل وبالنسبة إلى السنة النبوية ، فنجد نفس الاتجاه والمنهج العقلى عند المتكلمين لذى اتبعوه بالنسبة للقرآن ، وسنكتفى بمجرد الإشارة إلى موقف كل من المعتزلة والاشاعرة بالنسبة إلى الأحاديث النبوية .

فالمعتزلة لم يقبلوا إلا المتواتر والمشهور من الأخبار وذكر أبو الهذيل أن المتواتر حجة أما المشهور خبر الواحد فلا يفيدان العلم ، وينسب البغدادى إلى النظام أن رفض حجية المتواتر مع قوله بأن من أخبار الأحاد ما يوجب العلم الضرورى^(٢) - ويدافع القاضى عبد اجبار عن رأى النظام فيذكر أن النظام قد جعل السبب شرطا لاقتران الخبر بوقوع العلم ، فيجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارنه سبب ، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب^(٣) - وهذا يبين رأى المعتزلة فى ضرورة تحرى الدقة فى قبول الأخبار ، وأيضا دور العقل فى قبول الخبر .

وهذا يتضح من موقفهم من الأحاديث التى أورها المثبتون للرؤية ، فلقد حاول المعتزلة الرد عليها بأنها أحاديث آحاد وشككوا فى روايتها ، وأوردوا أحاديث أخرى تنفى الرؤية ، وأولوا بعض الأحاديث التى قد يسلمون بصحتها مثل قوله ﷺ « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون » فقالوا بأن المراد بقوله « ترون ربكم » أى تعلمون ربكم لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة^(٤) .

(١) الباقلانى التمهيد ص ٣٥٥ ٣٦٤

(٢) البغدادى الفرق بين الفرق ص ١٢٥ ١٤٢

(٣) القاضى عبد الجبار المغنى ج ٢٥ ص ٣١٢

(٤) القاضى عبد الجبار المغنى ج ٤ ص ٢٣١

وبالنسبة لموقف الأشاعرة من الأحاديث النبوية ، فلقد ذكر الباقلاني
صدق الخبر المتواتر وأنه يوجب العلم والعمل وأن خبر الآحاد يوجب العمل
ولا يوجب العلم^(١)

(ب) ملاحظات على النظر العقلي في الدين عند المتكلمين :

كما سبق عرضه من موقف المتكلمين واستخدامهم العقل في فهم
النصوص الدينية يمكن أن تنبئ عدة ملاحظات نجملها فيما يلي :

لقد حاول المتكلمون أن يقيموا توازنا بين السمع والعقل ، وذلك بإثبات
عدم تعارضهما ، وإمكان تحقيق التوافق والانسجام بينهما ، وبذلك وسعوا
دائرة المعرفة الدينية بحيث تشمل العقل بجانب السمع .

لكن هذا التوازن ليس أمرا سهلا وميسورا ، لأنه توسط نظري
اعتباري ، لا بد فيه من الميل إلى جانب دون الآخر لذا نجد مواقفهم قد
اختلفت من حيث الميل إلى جانب العقل أحيانا أو إلى جانب السمع أحيانا
أخرى ، لكن هذا الميل لا يعنى الاكتفاء بأحدهما دون الآخر ، لذا أخذوا بهما
معا مع ملاحظة درجات الأخذ فيما بين المتكلمين ، وحاولوا التوفيق بينهما .

ولقد ساعدهم التأويل على تحقيق ذلك التوافق بين النص والعقل ،
فعندما يصطدم النص بالعقل ويوحى ذلك بالتعارض بينهما ، نجد المعتزلة
يخطون خطوة أوسع من غيرهم في تأويل النص وفقا لمقتضيات العقل حتى
لا يتعارض ، بينما نجد الأشعرى ليس على استعداد للتضحية بالنص في سبيل
مقتضيات العقل ، وإن اختلف موقف الأشاعرة من بعده فأفسحوا مجالا أوسع
للعقل وإن لم يلحقوا بالمعتزلة .

ولقد كان لمحاولة التوفيق بين العقل والنص ما يبررها إذ أنها مطلب
إنساني ، فالإنسان يسعى إلى تحقيق الانسجام بين ما آمن به بقلبه وما يقتضى
به أحكام عقله ، فالعقل البشرى يطرح تساؤلات تتصل بقضايا الدين الأساسية
وأصوله ويريد أن يفهم إجابات الدين حول تلك التساؤلات ، وأن يزداد ثقة
في تلك الإجابات التي تعرضها عليه العقيدة ويسلم بها كمؤمن وأن ما سلم به

(١) الباقلاني - التمهيد ص ٣٨٢ ٣٨٦

بقلبه لا يحيله عقله ، بل إن عقله يفترضه ويقبله ، وهذا كله يتطلب النظر والتأمل ليوفق بين ما سلم به بقلبه ويرتضيه عقله ، فلا يجد تعارضا بينهما .

ولقد استطاع المتكلمون أن يضعوا أساسا للمعرفة يقوم على الحس والعقل معا ، واعتمدوا فى ذلك على الآيات القرآنية ، واستخلصوا منها طريقا للمعرفة ، يستشهد بالواقع ويجعل من الحس نقطة ارتكاز ينطلق منها إلى ما هو معقول وغير محسوس ، ولقد ظهر ذلك واضحا فى أدلتهم التى تقوم على التجربة والعقل معا أكثر من قيامها على الصورة العقلية المجردة والتى ظهرت عند المتأخرين منهم .

وبالنسبة لمجال النظر العقلى عند المتكلمين فى الدين فإنهم لم يكتفوا بمجرد إثبات قضايا الدين لأصولها إثباتا عقليا ، بل تطرقوا إلى تفصيلات وتفريعات ، أى لم يقتصروا على منهج القرآن فى إثبات تلك الأصول ، بل زادوها تفصيلا وتدقيقا ، فهم لم يكتفوا بإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، بل بحثوا فى علاقة ذاته تعالى بصفاته وهل هى الذات أم غير الذات ، وهل هى حادثة أم غير حادثة ، وخاضوا فى تفصيلات ذلك كله ، كان ذلك مثار خلافات بينهم تكونت بسببها مذاهب كلامية والتف حول كل رأى فريق من المتكلمين ، يعادى بعضها البعض إن لم يكفره فى بعض الأحيان ، ولعل هذا كان سببا فى موقف فريق من المسلمين فى رفضه لعلم الكلام .

ولا شك أن ذلك أمر عارض وليس أمرا ذاتيا فى علم الكلام ، وبسبب مناقشات المتكلمين لخصومهم من أصحاب الديانات الأخرى المخالفة للإسلام ، تطرقوا إلى تلك الأبحاث ودون أن ندخل فى تفصيلات كثيرة حول هذا الموضوع ، يكفى القول إن مناقشاتهم لخصومهم هو الذى أدى بهم إلى البحث فى هذه الموضوعات وبدفعهم إلى ذلك محاولتهم إعطاء صورة تنزيهية لله تعالى تبعد من قريب أو بعيد عن أى صورة توحى بالتشبيه أو التجسيم .

وإذا كنا نرى بعض العذر الذى يبرر للمتكلمين تطرقهم لتلك الأبحاث ، فليس لهم العذر فى أن يجعلوا للاختلاف فى رأى حول هذه الموضوعات سببا فى معاداة كل فريق لغيره أو تكفيره ، لأن هذه الأمور لا يستطيع العقل البشرى أن يحيط بها علما .

أيضا ، تطرق المتكلمون فى أبحاثهم النظرية إلى تفصيلات وتفريعات ، وتناولوا بعض الموضوعات هى تعد من باب التعرف العقلى ، فهى ليست كائنة بالفعل بل هم يفترضونها مع قولهم بأنها ليست حادثة ، فهم يبحثون هذه الموضوعات من حيث الجواز لامن حيث الوقوع ، وذلك مثل بحثهم فى هل يجوز لله تعالى أن يكلف الناس ما لا يطيقون أم لا ؟ مع إيمانهم جميعا بأن الله قد كلف الناس ما يطيقون بالفعل - ولاشك أن فى ذلك استفاد للطاقة العقلية فيما لا يفيد ، فضلا عن ذلك يوسع الهوة بين الفكر والواقع .

وأيضا يمكن القول إن منهجهم يقوم فى جانب كبير منه على الجدل ، الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإسكاته وغلبته والانتصار عليه ، وهذا يبعد البحث عن أسسه العلمية الموضوعية ، فلا يكون الغرض هو الوصول إلى الحقيقة ، بل يكون الغرض هو الدفاع عن رأى سابق ومحاولة هدم غيره من الآراء ، ولقد كان الجدل سببا فى اتساع هوة الخلافات بينهم .

ولكن هذا كله لا يقلل من قيمة علم الكلام والحاجة إليه فإلى المتكلمين يرجع فضل انتعاش الحركة العقلية عند المسلمين ، ولقد أدوا دورا واضحا سواء فى توضيح العقيدة وإقامتها على أساس عقلى ، وأيضا فى الدفاع عنها ضد المنكرين ، ولا يخالجننا شك فى استمرار فائدة علم الكلام حيث إن موضوعاته تتصل بالعلاقة بين الله والإنسان ، وتلك علاقة ليست مقتصرة على زمان معين ، بل هى ممتدة عبر الأزمان ، لكننا ندعو إلى تطوير العلم بحيث يصلح لمخاطبة عقل المؤمن المعاصر ، ولا يكون ذلك إلا إذا اتخذ منهج العلم ومنطقه الذى يسود العصر ، ولقد سبق أن أشرنا إلى ذلك بشئ من التفصيل^(١) .



(١) أنظر كتابنا : الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة : ص ٧ ١ ١١٧ .