

الفصل الأول

رأينا فيما سبق من الباب الثاني مظهراً من مظاهر العقلانية الإسلامية ومستوى من مستوياتها وذلك من خلال تتبعنا للنظر العقلاني المتجه نحو الجانب العملي للدين أي الجانب الخاص بأصول أحكام الشرائع العملية وهو ما كان مجال بحث علماء الأصول؛ وسنعرض هاهنا مظهراً ومستوى آخرين من مظاهر ومستويات هذه العقلانية ويتعلق الأمر بأصول الدين ولكن من حيث تناولها للأمور الاعتقادية وهو مجال علماء الكلام.

وقد عرّف علماء الكلام هذا العلم بعدة تعريفات منها: «هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه»⁽¹⁾، أو هو، كما عرّفه ابن خلدون (732-808هـ): «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁽²⁾. وذهب الفيلسوف الفارابي إلى أنه صناعة: «يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال»⁽³⁾.

(1) التهانوي، كشف اصطلاح الفنون والعلوم، ج1، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ص29.

(2) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون تاريخ، ص821.

(3) الفارابي، إحصاء العلوم، مطبعة السعادة، القاهرة، 1250هـ-1931م، ص71.

والظاهر من هذه التعاريف أنها تجمع على أن علم الكلام يقوم على النظر العقلي في الدين وهو يرمي إلى إثبات هذه العقائد أو نصرتها أو الحجاج عنها؛ وفي الوقت ذاته يرد ويدفع الشبه عنها ويزيف ما دونها من الأقاويل، فهو أي علم الكلام: «إزاء علم المنطق للفلاسفة...»⁽¹⁾ وهذا يعني أن علم الكلام وعلم المنطق سواء بسواء، مادة كل منهما المبادئ الفطرية للعقل، وإن كان هناك اختلاف فهو في الموضوع الذي يتناوله كل منهما.

غير أننا، ونحن نراجع ما قاله علماء الكلام، على اختلاف مذاهبهم، لاحظنا أنه بإمكاننا الذهاب إلى أبعد من ذلك لأننا وجدنا المتكلمين يجعلون من علم الكلام ليس فقط القوة التي يقتدر معها على إثبات العقائد الدينية على الغير بعد التسليم بها، بل يجعلونه المنطق الذي يتم به العلم بأصول هذه العقائد الدينية أي أصول المعرفة التي هي أصل هذه العقائد بحيث إن هذه الأصول لا تقوم إلا على أساس العقل حتى عند الأشاعرة فضلاً عن المعتزلة: «فمعرفة الله تعالى [عند الأشاعرة] بالعقل تحصل وبالسَّمْع تجب [وعند المعتزلة بالعقل تجب قبل ورود السَّمْع.. والتكاليف ألطاف إلهية أرسلت امتحانا واختياراً]»⁽²⁾. وهذه هي أولى لبنات العقلانية الإسلامية، وهي نقطة تقاطع فيها مع كل باقي العقلانيات الإنسانية.

فالإيمان بالله حاصل، وواجب بالعقل عند المعتزلة قبل أن يكون واجباً بالشرع وهذا لسبب منطقي مفاده أن الإيمان بالشرع متوقف على الإيمان بالله. فلو أجزنا توقف الإيمان بالله على الإيمان بالشرع لصار الأمر من الناحية المنطقية محالاً، لأنه لو توقف مثلاً (س) على (ج) و(ج) على (س) للزم عنه توقف (س) على (س) أو (ج) على (ج) أي لزم عنه توقف الشيء على نفسه وهذا محال عقلاً.

(1) عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، اسطنبول، 1286هـ - 1885م، ص 16.

(2) الشهرستاني، الممل والمحل، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1997، ص 35 - 36 - 81.

فإذا تقرّر عندنا هذا، أمكننا القول إن علم الكلام ليس إثباتاً لعقائد مسلم بها أو نصرة لها وفقط بل هو علم يعكس عقلانية إسلامية لم تكن لتؤمن ثم تستدل كما هو أساس بعض الأديان بل استدلت ثم آمنت وإيمانها المستدل عليه صار بمثابة المسلمات العقلية التي تحولت فيما بعد إلى أصول انبنت عليها فروع متشعبة لاحقة، وعلى هذا النمط الفكري بنت هذه العقلانية نسقها.

فحصول المعرفة هذه التي لا تتم إلا بالعقل هو إذن معرفة ضرورية في الأساس وهي أساس العقلانية الإسلامية ومنها استمدّ نسقها الفكري مشروعيتها. وقد ذهب محمد عبده (1849-1905م) رائد الإصلاح اليوم إلى أن: «...علم الكلام (...) مبناه الدليل العقلي (...) وقلما يرجع فيه إلى النقل، اللهم إلا بعد تقرير الأصول ثم الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع منها، وإن كان أصلاً كما يأتي بعدها (...) وتقرر بين المسلمين كافة (...) أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله»⁽¹⁾.

ثم إن الأشاعرة إن كانت تقول إن أصول المعرفة تحصل بالعقل ولا تجب إلا بالسمع فذلك لا اعتقادها أن القول بوجوب أصول المعرفة قبل ورود السمع مناف لقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً»⁽²⁾. والواقع أن هذه الآية-في اعتقادنا- قد لا تنافي الوجوب العقلي ويمكن أن تحمل معنى أن العقل وإن أوجب المعرفة فالأمر والنهي لا يقومان في الأمة- وإن أقامها العقل - إلا بسلطة الشرع أي أن الثواب والعقاب الأخروي لا يترتب إلا على أساس التكليف الشرعي، وأما ما كان عقلياً ووافق السمع في التكليف فهو كذلك، وما أوجبه العقل وسكت

(1) محمد عبده، رسالة التوحيد، تقديم الشيخ القاضي حسين يوسف الغزال، ط4، دار إحياء العلوم، بيروت، 1982، ص43-45.

(2) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 15.

عنه الشرع فالعمل به مصلحة والامتناع عنه كالمعدوم، ولو أن احتمال مخالفة العقل الصريح للشرع الصحيح، كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية، منعدم.

ومجمل القول أن المتكلمين، على اختلافهم، متفقون على أن علم الكلام يعتمد على العقل في أمر العقائد الدينية ثم هم منقسمون بين من يرى أن علم الكلام يثبت العقائد الدينية بالبراهين العقلية ليدافع عن هذه العقائد فيما بعد بنفس الأسلوب وقد أكدها الشرع لطفاً منه بالعباد وامتحاناً واختياراً لهم؛ هؤلاء هم فئة المعتزلة ويمثلون أبعد حدود ومستويات العقلانية الإسلامية، وبين من يرى أن علم الكلام ينحصر بمجوده في إثبات العقائد الدينية التي نص عليها الشرع بالبراهين العقلية، مع أنهم قالوا: إن أصول هذه المعرفة بالعقل تحصل. وهذه الفئة الأخيرة تريد أن تقول لنا أن العقلانية الإسلامية – بعد أن أوقفت الوجوب على الشرع – إنما هي عقلانية توكيدية دفاعية أي أن وظيفتها الإسلامية هي تأكيد للسمع ودفاع عن نصوصه بإثباتها أو دفع الشبه عنها؛ وقد وجدنا مصطفى عبد الرزاق (1302-1366هـ) يقول: «هذا الخلاف يرجع إلى الخلاف في أن العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع، وإنما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس بعد ذلك البراهين النظرية أو هي ثابتة بالعقل على معنى أن الأصول الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية»⁽¹⁾. ولعل هذا يكشف لنا عن مدى إعمال هؤلاء النظائر للعقل في تقريراتهم الكلامية.

ولما كانت المعتزلة والأشاعرة هما الفرقتان الأكثر تمثيلاً لهذين القطبين والأكثر بروزاً على مستوى تاريخ هذا العلم من غير أن نقلل من أهمية ومكانة باقي الفرق، ارتأينا أن نأخذهما كنموذجين نبرز من خلالهما، وبأكثر من

(1) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ص264.

التفاصيل، مظاهر العقلانية الإسلامية على هذا المستوى من الفكر العربي الإسلامي الأصيل.

ولعل أول ما يلفت النظر عند هؤلاء المتكلمين هو حرصهم الشديد على إظهار مشروعية النظر وأصالة الفكر والموضوع.

فأما الموضوع، فقد التزموا على اختلاف فرقهم، بما حدده القرآن من أصول عامة في الاعتقاد، وكذا مصطلحاتهم.. فهي جميعها اشتقت من صميم القرآن الكريم كمصطلح الأعراض والأجسام وفكرة الجزء الذي لا يتجزأ.

وأما استعمال العقل فقد أكد المتكلمون على أنه واجب في الدين وعارضوا المنكرين لذلك بالسمع والبرهان.

وجملة ما دَعَمُوا به قولهم الدعوة إلى الله ومجادلة ومحاوراة أهل الديانات والمذاهب على اختلاف مشاربهم بالتي هي أحسن، وقد امتثلوا في ذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽¹⁾. ودعوته - جلا وعلا - إلى استعمال العقل في البحث وتقصي أسرار الكون للاعتبار، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾⁽²⁾ وغيرها من الآيات التي تحث على التفكير والتدبر والنظر⁽³⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

(2) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآيتان: 190-191.

(3) انظر مثلاً: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج12 (النظر والمعارف)، نشرة وزارة الثقافة، مصر، ص181. / الماتريدي، التوحيد، دار الشرق، بيروت، ص11، 1. وغير هؤلاء من المتكلمين.

كما أخذ المتكلمون جل كلامهم في أصول التوحيد من القرآن نفسه حيث وجدوه لا يتعرض إلى إيمان إلا ويصاحبه نظر عقلي ولنا في أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام - على سبيل المثال - أسوة لما رفض أن يعبد الآفلين⁽¹⁾، كما وجدوا في قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»⁽²⁾. وفي غيرها من الآيات أساس براهينهم وحجاجهم في التوحيد المبنية على التدافع والتغالب، وكذا كان الأمر في غير هذه المسائل الاعتقادية. ولنا الآن أن نتعقب مظاهر النظر العقلاني عند كل فرقة من الفرقتين:

أ/ فرقة المعتزلة.

تعود نشأة المعتزلة عموماً إلى ظروف سببتها حملة فكرية معادية من الأديان على اختلاف اتجاهاتها والتي غلبها الإسلام على أمرها، وكان هدفها (المعتزلة) الرئيسي الدفاع والذود عن هذا الدين العالمي السموح بقوة العقل مصداقاً لقوله تعالى: «وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»⁽³⁾.

ولما وجدوا في القرآن، فضلاً عن العقل نفسه، ما يحثهم على استعمال العقل انتهى بهم البحث إلى تأسيس وتأسيس منظومتهم الفكرية بحيث الدارس لهذه الفرقة لا يتسنى له فهم مذهبها والوقوف على مدى إعمالها للعقل إلا بالرجوع إلى هذا الأصل القاعدي والذي مفاده أن النظر أو عموم التكليف - في نظرهم - واجب عقلاً قبل ورود السمع، والعلة في ذلك هي الضرورة التي تتلخص في أن معرفة الله مثلاً تحصيل بالعقل قبل السمع وإلا توقف الأمر على نفسه أو قل كنا

(1) انظر: الأشعري، استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد، الدكن، 1344، ص4.

ومن هذه الفكرة أخذ «مبدأ التغير» المفضي إلى حدوث العالم.

(2) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

مستدلين بفرع للشيء على أصله⁽¹⁾.. ونص الشرع على ذلك فمرّدّه إلى سبيل «التوكيد والترغيب»⁽²⁾.

ولهذا كان أول الواجبات التي تجب على الإنسان عندهم هو النظر المفضي إلى معرفة الله تعالى، والمخل بأداء هذا الواجب استحقّ الذم والعقاب كما يؤكد ذلك شيخهم أبو الهذيل العلاف (135 - 226هـ) بقوله: «إنه يجب عليه [المكلف] أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً»⁽³⁾.

وعند القاضي عبد الجبار (ت415هـ) تكون بالنظر من غير ضرورة لأن معرفته تعالى ليست معرفة ضرورية ولا حسية، وحاول إثبات ذلك وأورد الكثير من الأدلة منها أنه لو كان العلم بالله ضرورياً - على زعم الجاحظ⁽⁴⁾ - لوجب في العادم له أن يكون معذوراً، لأن ذلك راجع إلى الله تعالى، وينشأ عن هذا تعذر الكفار في تركهم هذه المعرفة.

وأيضاً لو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات، ومعلوم أنهم اختلفوا فيه فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه، واستشهد القاضي بواقع إنكار بعض المفكرين العلم بالله كابن الراوندي (205-245هـ) وأستاذه أبي عيسى الوراق. ولا يتم ذلك عن طريق المشاهدة الحسية لأن هذا محال

(1) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص41.

(2) عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج13 (اللطيف)، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1962، ص142.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، ط1، دار الفكر، بيروت، 1997، ص41.

(4) أنظر: عبد الجبار، المغني، ج12، (النظر والمعارف)، ص316.

في حق الله تعالى، وعلى هذا فلا سبيل إلى معرفة وجود الله إلا بالعقل، ولو أن الأدلة تعددت [عقلية وسمعية] فهي تستند جميعها إلى العقل أي أن صحة السمع تتوقف على العقل: فمعرفة وجود الله لا تنال إلا بحجة العقل وما عداها فهو فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله. فهي الأصل الذي 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 ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم، وهكذا الحال في الإجماع، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة أو إلى السنة، وكلاهما فرع على معرفة الله⁽¹⁾.

فلما تقرر لدى المعتزلة هذا، جعلوا دون تردد «النظر» أول واجبات الإنسان، ومن هنا جاء تقديمهم لهذا الأصل أي العقل على باقي الأصول لا على أساس تفضيلي بل على أساس ترتيبي، فقالوا: «إن العقل دلالة، لأن به يميز بين الحسن والقيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع؛ وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم: فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور، فهو مؤخر؛ وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل⁽²⁾، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة

(1) أنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 40 وما بعدها.

(2) يلجأ القاضي عبد الجبار إلى إثارة هذه الفكرة ليثبت من خلالها وجوب النظر ويرى أن الله لم يكن لينصب الأدلة على معرفته لغير العاقل لأن ذلك بداهة مناف للحكمة، فإذا نصبها، والآيات الكونية تشهد على ذلك، لزم أن يكون النظر واجبا على العاقل. أنظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج 12 (النظر والمعارف)، تحقيق د/ إبراهيم مذكور، القاهرة، 1962، ص 510.

وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب، وإن كنا نقول: إن الكتاب هو الأصل، من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام (...). ومتى عرفنا بالعقل إلها منفردا بالألوهية، وعرفناه حكيما نعلم في كتابه أنه دلالة، ومتى عرفناه مرسلًا للرسول ومميزاً له بالاعلام المعجزة من الكاذبين، علمنا أن قول الرسول حجة؛ وإذا قال ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ، وعليكم بالجماعة»، علمنا أن الإجماع حجة»⁽¹⁾.

وقد تبين لنا كل هذا، وعرفنا المنطلق أو الأصل الذي أقامت عليه فرقة المعتزلة منظومتها الفكرية والمبررات الفكرية والسمعية التي أَلجأتها إلى مثل هذا التأصيل التأسيسي، فلم يعد يخفى علينا البعد العقلاني لهذه الفرقة الاعتزالية من جهة وحرصها الشديد على أصالة هذه النظرة من جهة أخرى من خلال كشفها أن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول.

وأهم ما يلفت النظر في هذا الأصل هو القول فيه بفكرة «الوجوب» العقلي التي هي العصب الحركي في كل المنظومة الفكرية الاعتزالية، إذ هذا الأصل العقلاني القاعدي هو بداية النسق المنطقي الاعتزالي الذي ما يفتأ يتسع إلى ما يعرف عندهم بنظرية «التحسين والتقيح» العقلين، فهي نظرية ترتبط جوهرها بكل أصول المنظومة الفكرية الاعتزالية.

فإجماع المعتزلة على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع يلزم عنه بداهة القول بالتمييز العقلي بين الحسن والقبح - ومن غير شك أن معرفة هذه الأصول وفي مقدمتها معرفة الله بالدليل وشكر نعمه عين التحسين - ومن ثم فطلب الحسن واجتناب القبيح واجب عقلي كذلك⁽²⁾. ومنذ ذلك صار

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 139.

(2) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص 35-36.

«الوجوب العقلي» هو جواد المعتزلة الجامح والمعيار الذي تقاس به المسائل كلها. فالعقل عندهم قادر على اكتشاف ما في الأشياء أو الأفعال من قبح أو حسن، من فساد أو صلاح.. لذا قالوا: العقل يكشف الحسن والقبح ويأمر بهما.

وقالوا بأن العقل كاشف للحسن والقبح في الأشياء وليس بموجد لهما لأنهم أدركوا أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان فيهما ومن ثم قالوا بأن الشرع في أمره بالأشياء ونهيه إنما هو تابع لما في هذه الأفعال من حسن وقبح ذاتيين، ودوره الإخبار عنهما: وفي هذا يقول أبو الهذيل العلاف (135هـ-226هـ) بعد أن فرقت المعتزلة بين إرادة الله التي هي أزلية وبين موضوع إرادته الذي هو محدث: «إن إرادة الله للإيمان هي غير الإيمان وغير الأمر به، فالخير خير في ذاته، والشر شر في ذاته، وليس بموجب إرادة الله له، فالله يريد الخير لأنه خير، وينهى عن الشر لأنه شر في ذاته»⁽¹⁾.

وقد يكون القبيح مثلاً صفة زائدة على وجود الشيء، ويكون من الوجوب العقلي إذا وجدت فيه مثل الصفات التالية:

«فالكلام قد يقبح لأنه عبث، وقد يقبح لأنه أمر قبيح ولأنه نهى عن حسن (...) وإيجاب ما ليس بواجب (...) أو تكليف بما ليس له صفة زائدة على حسنه إذا لم يحصل له ضرب من الفائدة (...) والإرادة تقبح لكونها عبثاً وقد تقبح لكونها إرادة القبيح وإرادة لما لا يطاق (...) وأما الاعتقادات فتقبح لأنها جهل (...) وقد يقبح الاعتقاد لأنه تقليد»⁽²⁾.

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، ص146.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6، القسم 2 (الإرادة)، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، ص61.

والوجوب العقلي هاهنا يظهر بداهة من كون أن كل عاقل بمقدوره إدراك هذه الصفات في أي فعل أو كلام. فلا اختلاف في: «أن كل عاقل يعلم قبح الظلم متى كان علمه خاليا من النفع أو دفع ضرر، وتكليف ما لا يطاق إذا لم يحصل فيه نفع أو دفع ضرر»⁽¹⁾، ولهذا أيضا يجب أن نذكر أن العقل عند المعتزلة حين يدرك القبح في الشيء مثلا فهو لا يوجده بل، مثل الشرع، فهو يكشف عنه ويدل عليه وهذا لما في الأشياء من خصائص جوهرية وحقائق ثابتة.

والأوجه التي لأجلها يحسن الشيء هي نقيض الأوجه التي لأجلها يكون قبيحا، وكذلك سائر الأفعال إذ الفعل مثلا إنما يكون حسنا إذا انتفى عنه وجوه القبح وزاد في ذاته صفة أخرى هي صفة نفع الغير أو دفع الضرر عنهم⁽²⁾.

والعقل لا يتعارض في هذا مع الشرع فهو يحسن ويقبح أي يكشف ما حسن وقبح الشرع شريطة أن تتوفر للعقل دلائل وخصائص الفعل التي بها يحسن أو يقبح، وإحجابه عن ذلك إنما يبرر بعدم توفرها. وهذا هو الذي أشار إليه القاضي عبد الجبار (ت415هـ) حين قال: «إنما يكشف السمع عن حال هذه الأفعال كما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه لأننا لو علمنا بالعقل أن في الصلاة نفعا عظيما وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب ونستحق بها الثواب لعلمنا وجوبها عقلا، ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد لعلمنا قبحه عقلا»⁽³⁾.

ولهذا رأت المعتزلة أنه ليس الشرع هو الذي يحدث القبح أو الحسن في الشيء، وإنما هو يخبر عنهما فقط: «فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن، أو السمع لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك في حال الحسن أو القبح»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص67.

(2) المصدر نفسه، ص50-70.

(3) المصدر نفسه، ص56.

(4) المصدر نفسه، ص65.

ومنه فالقول بأن الله تعالى أوجب الشيء، فهو عند المعتزلة، إعلام بوجوب الواجب عقلاً وذلك بأن مكنا بمعرفته بنصب الأدلة؛ وفي هذا نكشف عن منتهى التطابق بين العقل والشرع كما نكشف فيه عن دفاع ضمني معقلن عن الدين وانطلاقاً من الدين ذاته.

وبعد أن استقام لدى المعتزلة أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع وصار الحسن والقبح كمبدأين أوليين واجبين بالعقل لزم عن هذا القول الأخير أن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يخلو فهمه من أن يكون فهماً عقلاً. فالأمر بالمعروف هو أمر بالحسن وجوباً لما في ذلك المعروف من صفات ذاتية، والنهي عن المنكر نهى عن قبح وجوباً لما في ذلك المنكر من صفات ذاتية، أي أن الأمر بالمعروف يكون تبعاً لما ندرك حسنه وصلاحه بالعقل والنهي عن القبح يكون تبعاً لما ندرك قبحه وعدم منفعة بالعقل، أو قل فالأمر والنهي دلالتان على حال الفعلين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر⁽¹⁾ وقد: «اجتمعت المعتزلة إلا الأصم⁽²⁾ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك».

ولما كانت المعرفة بالحسن والقبح العقليين كمبدأين أوليين هي من جملة الدواعي إلى فعل الشيء أو تركه، مثل أن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من توابع هذه المعرفة، فإنه يترتب على هذا تأكيد مبدأ حرية الإرادة الإنسانية ومن ورائها تأكيد العدل الإلهي والقول بمسؤولية الإنسان المطلقة في الفعل، فهو وحده المسؤول عن فعله خيره وشره. وحقيقة الثواب والعقاب في الدار الآخرة اللازمين

(1) انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم العثمان، ص 203.

(2) وهو أبو بكر بن كيسان الأصم ويعد من الطبقة السادسة للمعتزلة التي تشمل أعظم رجالها.

عن العدل الإلهي لدليل آخر على ذلك إذ كيف يعقل عندهم أن يحاسب الإنسان على أفعاله إذا لم يكن مسؤولاً عنها وقادراً على فعلها أو الامتناع عنها. فعدالة الله في حد ذاتها - فضلاً عن هذين المبدئين - تقتضي في نظر المعتزلة وجود إرادة حرة لدى الإنسان في مقابل التكليف الشرعي الأمر الذي يترتب عليه عدم التسوية بين الطاعة والمعصية وبين الإيمان والفسق، وعند ذاك يكون للأصل الآخر الذي يعرف بالوعد والوعيد معنى معقول ولهذا، ووفق هذه المعرفة أيضاً، كانت نظرتهن إلى يوم القيامة قائمة على أساس الاستحقاق والعوض.

ولما كان العبد قادراً على أفعاله نتيجة الحرية المطلقة التي يتمتع بها ومسؤولاً كل المسؤولية عنها فهو أصل أو مصدر خيرها وشرها. فالفعل فعله على الحقيقة لا على المجاز ومن ثم قالت المعتزلة بأن العبد خالق لأفعاله لأن الله منزه عن فعل الشر وفي فعله قبح فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فضلاً عن أنه لو خلق الظلم لكان ظالماً مثلما لو خلق العدل كان عادلاً - علماً أن المعتزلة تفرق بين الحسن والقبح من جهة والنفع والضرر من جهة أخرى، فليس كل ما هو نافع حسناً ولا كل ضار قبيحاً إذ ليس كل ما ينفر منه الطبع أو تكرهه النفس قبيحاً - ومنه أوجبوا أن الله يراعي مصالح العباد وأصلوا لهذا بالعدل الإلهي الذي هو الأصل الثاني بعد التوحيد، فكما أنهم نزهوا الله في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين كذلك نزهوه في أصل العدل عن الظلم، وجعلوا هذا الأصل دليلاً على صحة التحسين والتقبيح العقليين حيث يقتضي هذا الأصل من الإنسان أن يكون وراء التمييز بين الحسن لما فيه من صفات حسنة ذاتية وبين القبح لما فيه من صفات قبيحة ذاتية⁽¹⁾.

(1) أنظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج3، الإرادة، ص20-41-341. وكذلك: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص203-223. وكذلك: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص184-185-245-253-254-539=.

والمتمعن في هذه الآراء بجدها مبنية وفق نسق منطقي متكامل وتحسّد فيما يعرف عندهم بالأصول الخمسة، وهي تعكس بحق البعد العقلاني لهذه الفارقة وأصالته.

وإذا سلمنا بهذا البناء العقلاني الاعتزالي فإن السؤال الذي يبقى يحتاج إلى مزيد في الإيضاح ونريد طرحه على المعتزلة هو: ما الغرض من سن الشرائع في مثل هذه الحالات؟ تجيبنا المعتزلة بأن: «ورود التكليف ألطاف للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختياراً» **﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾**⁽¹⁾.⁽²⁾، لأن بعث الرسل لا يلجئ الإنسان إلى الإيمان وإلا ارتفع التكليف أمام هذه الدواعي والألطاف ولما كان هناك مبرر للحساب⁽³⁾. ثم لما كان الإدراك العقلي يسبق التكليف السمعي عند المعتزلة لضرورة وجوب معرفة الله أولاً ثم الوصول إلى معرفة ما كلفناه فيما بعد، فإن النص على ذلك إنما جاء - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - على سبيل التوكيد والترغيب. ثم إن القاضي عبد الجبار (ت415هـ) يؤكد ويثبت ضرورة السمع كطريق للاتصال والخلاص مؤكداً بذلك كون الله أكثر من مجرد ضرورة منطقية يتطلبها نسق فكري، كما هي الحال عند أرسطو مثلاً، الله عند عبد الجبار ليس

=وكذلك: الشهرستاني، الملل والنحل، ص35 وما بعدها. / وكذلك: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام (1) المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص119-172.

(1) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 42.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ص36.

(3) أنظر: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج1، وزارة الثقافة المصرية، بدون تاريخ، ص97-101.

إلهاً مستريحاً بل هو عناية ولا سبيل للاتصال به غير ذلك الذي رتبته، ولا مجال لنيل رضاه بغير ما أمر به⁽¹⁾.

هذا يجعلنا نخلص إلى القول إن العقل في نظر المعتزلة هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية، ثم إذا كانت الأخبار المتواترة والتقليد لا تخالف العقل فهي تقبل كأخبار صادقة وإن خالفت لجأوا إلى التأويل حتى تستقيم الأمور مع مبادئ العقل، ولذلك نجد أن المعتزلة تتخذ من المقدمات العقلية دائماً منطلقاً لها وترتب عليها أحكاماً. فهي تعتقد أن العقل قادر على كشف ما هو كائن من حسن أو قبح في الأشياء تماماً كما يكشف الشرع عن ذلك. وقد وجدت في الكتاب نصوصاً يعارض ظاهرها بعض ما ذهب إليه فلجأت، معتمدة في ذلك دائماً على العقل، إلى فكرة التأويل حيث أولت ما اعتقدته آيات متشابهات إلى ما يوافق مذهب العقل وما اعتقدته آيات محكمات من ذلك مسألة إبطال الرؤية بالأبصار في الآخرة، أو مسألة الاستواء على العرش الذي فهمت منه معنى الملك أو الاستيلاء أو الغلبة وإلا وصف الله بالجسمية.

هذه إذن لحظة عن مظاهر العقلانية عند المعتزلة التي تجلت لنا بكل وضوح من خلال نسقها العقلاني المتناسك، وغرضنا ينحصر في إظهار هذا الجانب وليس في نقد نسقها أو نقد نتائجه وهو نسق كما لا يخلوا من إيجابيات فكذا هو لا يخلوا من سلبيات، وهو مقال يعالج في مقام آخر.

ب/ فرقة الأشعرية:

وهي فرقة تنسب إلى مؤسسها أبي الحسن الأشعري (260هـ - 324هـ)، وكان هذا الأخير معتزلاً وخرج منه بعد مناظرة جرت بينه وبين أستاذه أبي علي

(1) حسني زنيه، العقل عند المعتزلة - تصور العقل عند القاضي عبد الجبار - دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص 127.

الجبائي⁽¹⁾ وقد دار موضوعها حول وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله. وقد جاء فيها أن الأشعري سأل أستاذه الجبائي: ما قولك في ثلاثة إخوة: مؤمن وكافر وصبي صغير؟ فقال الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل السلامة. فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا. يقال له إن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها. قال الأشعري: فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحيتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن. قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتك من قبل أن تنتهي إلى سن التكليف. قال الأشعري: فلو قال الكافر: يا رب قد علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله فأمتني صغيراً؟ فانقطع الجبائي.

والذي يهمننا من هذه المناظرة بالدرجة الأولى هو أنها نقطة هامة، تمكننا ليس فقط من تحديد وضبط آراء أبي الحسن الأشعري بل وحتى تطورات المذهب الأشعري برمته.

لقد رأينا كيف أن المعتزلة جعلت من العقل الحكم المطلق الذي ترد إليه كل الأمور فكانوا بذلك يمثلون العقلانية الإسلامية المطلقة، وكان من نتائجه أن قالوا بفكرة الوجوب العقلي في كل شيء ومن ذلك قولهم بفكرة وجوب مراعاة فعل الصلاح والأصلح على الله. ومعنى هذا أن أفعاله تعالى جميعها معلة وهو ما يجعل منها أفعالاً ضرورية.

فكان من هذه المناظرة أن دحضت فكرة الوجوب هذه على فعل الله أو تعليل كل أفعاله وقد جاء في محكم تنزيله: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»،

(1) هناك أسباب أخرى تذكر في خروج أبي الحسن عن الاعتزال منها ما ذكرنا لسبب موضوعي.

كما أنها نبهت أبا الحسن الأشعري إلى أن العقل البشري وإن كان حجة الله على عباده وسبيل المعرفة ولا تكليف بدونه فهو قاصر عن الإحاطة بالحكمة في كل أفعال الله ومن ثمة فهو لا يصلح لأن يكون بالمعنى المطلق ميزانا توزن به كل أفعال الله، وقد قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ. وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ. كَلَّا...﴾⁽¹⁾.

فلما تقرر هذا عند أبي الحسن الأشعري كانت له الأسس الأولى التي أقام عليها المذهب كله ليتطور فيما بعد ويتكامل مع تلامذته الأعلام.

ومن هذه الأسس أنه لما كانت صحة الشريعة والعمل بها يتوقفان على معرفة الله تعالى أولاً قال: «فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل...»⁽²⁾ ولم يقل «تجب» كما قالت المعتزلة ذلك أن القول بالوجوب في كل شيء أوقع العقل نفسه في الكثير من الحرج من ذلك المناظرة السالف ذكرها.

ثم إن الأشعري وإن اتفق مع المعتزلة على أن طريق معرفة الأصول هو العقل، وفي هذا إقرار بأسبقيّة العقل على الشرع أو النقل من حيث الرتبة الزمنية مع العلم أن المنقول لا يعارض العقول، فإنه لا يقدم هذه العقلانية على السمع من حيث إدراكها لما هو واجب، ولهذا قال: «والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً إيماناً منه أن لا حسن إلا ما حسنه السمع، ولا قبح إلا ما قبحه السمع وأن القول بأن العقل يحسن ويقبح إنما هو إقرار بوجود أكثر من مشرع واحد وقد علمنا أن لا مشرع إلا الله ولا موجب إلا ما أوجبه هو، ولهذا قال أبو الحسن - بعد أن قال أن معرفة الله بالعقل تحصل:»

(1) القرآن الكريم، الفجر، الآيات، 15-16-17.

(2) الشهر ستاني، الملل والنحل، ص81.

«وبالسمع تجب»⁽¹⁾. وقد دعم قوله هذا بقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»⁽²⁾. ويلزم من هذا جواز القول إن النظر العقلي واجب لكنه واجب بالسمع لا بالعقل.

وعند هذا الأصل تفترق المعتزلة والأشاعرة، ولو أن كليهما لا يتخليان عن العقل وقيمته. فبينما تقر المعتزلة بالوجوب العقلي، فنجد الأشاعرة تقر بالوجوب السمعي ولا تقر للعقل إلا بالمعرفة وعرضها بالحجة والبرهان.

وامتداد لهذا الأصل، فكما أن معرفة الله تحصل بالعقل ولكنها تجب بالسمع: «فكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل ولا يجب على الله تعالى شيء بالعقل، لا الصلاح، ولا الأصلح، ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضي نقيضه من وجه آخر»⁽³⁾.

وينبني على هذا، وعلى النقيض مما ذهبت إليه المعتزلة، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتزام الفضيلة والامتناع عن الرذيلة مرده إلى السمع لا إلى العقل، فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع والعقل مهمته تنحصر أساساً في أن يثبت ذلك ويؤكد كده كما ورد في النص بالحجة والبرهان.

وعلى العموم، فإذا كانت المعتزلة ترى أن العقل هو الموجب لكل أمر والسمع ألطاف بتوسط الرسل وتأكيده لما أوجبه العقل ومن ثم فالنقل تابع للعقل عند التعارض حيث يخضع النقل لمقتضيات العقل، فإن الأشاعرة تقلب الأمر رأساً على عقب في مسألة الإيجاب. فهي وإن اعترفت بالسبق الزماني للعقل على النقل

(1) المصدر نفسه، ص 81.

(2) القرآن الكريم، الإسراء، الآية 15.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 81-82.

في تحصيل معرفة الله، فهي لا تقر بوجوب هذه المعرفة إلا بعد ورود السمع، فالوجوب شرعي والتكليف شرعي ووجوب معرفته تعالى بالعقل شرعي.

والأشعري، وقد كان معتزلياً إلى سن الأربعين، أدرك أن الإيمان بفكرة العقل وفق النظرة الاعتزالية يؤدي إلى تبعية النقل للعقل وهذا ليس نصراً للدين بل هو استبدال عقيدة العقل بعقيدة النقل إذ العقل مرجح عند التعارض على النقل، فهل عقيدتنا عقيدة عن الله أم عقيدة عن العقل البشري فضلاً على أنه قد تبين له في الكثير من مناظراته قصور العقل في إدراك كل شيء؟

لهذه الأسباب رأى الأشعري أن يجعل العقل خادماً للنقل وقد أثبت الدين نفسه ضرورة النظر العقلي، فهو السبيل إلى معرفته تعالى وتوحيده ومعرفة صفات كماله من غير تشبيه ولا تجسيم ثم إثبات صدق رسله وما أرسلوا به. ثم إلى هذا كله يضاف ضرورة الدفاع عن هذا الدين ضد المنكرين ورد شبههم، ولا يتسنى ذلك لهم إلا بالعقل لأن النقل عندهم ابتداء محل إنكار.

وعلى هذا النمط من التفكير صنف الإمام الأشعري كتبه. فكان يقيم أدلته العقلية على الأدلة القرآنية وتارة يستمد الأدلة من الآيات القرآنية ثم يصوغها صياغة عقلانية والغرض من ذلك هو الانتقال بالنص من درجة السمع إلى درجة البرهان والإيقان.

ومن الأمثلة على ذلك أننا نجد الأشعري يستدل على وجود الله بإحكام الصنع والتدبير في العالم. فالمتبصر في ذاته هو يجدها قد انتقلت من طور إلى طور، فمن نقطة في الرحم إلى علقة إلى مضغة إلى لحم وعظام ودم. ولما كان الإنسان عاجزاً عن إحداث مثل هذا الانتقال في نفسه، وكما أنه لا يجوز أن يتحول القطن فيصبح غزلاً مفتولاً ولا ثوباً منسوجاً بغير غازل ولا ناسج. وكما من وجد قصراً منيفاً لا يتوقع أن يجد الطين قد انتقل بنفسه إلى حالة الآجر وينتضد على بعض

من غير صانع ولا بان، كذلك حال الإنسان⁽¹⁾. وهو دليل كان الأشعري قد استمده من القرآن الكريم، من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾⁽²⁾.

وإلى جانب اعتماد دليل النظر في النفس اعتمد تلميذه الباقلاني دليل النظر في آيات الله الكونية أو قل الاستدلال على وجود الله بآثاره وأفعاله الكونية أي: «الاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة»⁽³⁾، وهذا النظر فيما يبدو هو أول ما فرض عز وجل على جميع عباده وقد وجد في القرآن آيات كثيرة تحث على ذلك.

لقد أدرك المتكلمون وفقا لقانون السببية أن الصنعة تدل على صانعها كما أن الفعل يدل على فاعله، ورأوا أنه: «لابد للصورة من مصور، والبناء من بان، وإنا لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب، وصياغة لا من صانع وحياسة لا من ناسج، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صانعها، إذ كانت ألطف وأعجب صنعا من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصورات»⁽⁴⁾.

(1) أنظر: الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص3.

(2) المؤمنون، الآيات، 12- 13- 14.

(3) الباقلاني، الإنصاف، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط3، مكتبة الخانجي، مصر، 1993، ص22.

(4) الباقلاني، التمهيد، نشرة الأب مكارتي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، ص23.

ونذكر من نماذج أبي الحسن الأشعري أيضا ما يتبين لنا كيف كان يجعل من العقل خادما للنص. فبدأ في كتابه (الإبانة) بعرض ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة في العقيدة ثم ثبت ما ذكره من قول وفق مقتضيات النظر العقلاني المبني أساسا على الحجة والبرهان.

فمثلاً يتعرض إلى فكرة رؤية الله تعالى بالإبصار في الآخرة، فيقول: قال الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ يعني مشرقة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾⁽¹⁾ يعني رائية، وليس يخلوا النظر من وجوه نحن ذاكروها:

- إما أن يكون الله عز وجل عنى نظر الاعتبار، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾⁽²⁾.

- أو يكون عنى نظر الانتظار كقوله تعالى: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾⁽³⁾.

- أو أن يكون عنى نظر التعطف كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾⁽⁴⁾.

- أو يكون عنى نظر الرؤية.

ثم يبدأ الأشعري في عملية حذف لكل ما لم يكن الله قد عناه بالنظر في تقديره فيقول: فلا يجوز أن يكون الله عز وجل عنى نظر التفكير والاعتبار، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار.

(1) القرآن الكريم، سورة القيامة، الآيتان 22-23.

(2) القرآن الكريم، سورة الغاشية، الآية 17.

(3) القرآن الكريم، سورة يس، الآية 49.

(4) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 77.

ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار، لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه، فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما ذكر أهل اللسان نظر القلب، فقالوا: أنظر في هذا الأمر بقلبك، لم يكن معناه نظر العينين، ولذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب. وأيضا فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة، لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لهم «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت»⁽¹⁾ من العيش السليم والنعيم المقيم، وإذا كان هذا هكذا، لم يجوز أن يكونوا منتظرين، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع حضوره ببالهم.

وإذا كان ذلك كذلك، فلا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم.

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة، صح القسم الرابع من أقسام النظر. وهو أن معنى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنها رائية ترى ربها عز وجل⁽²⁾.

وهذا النوع من الاستدلال العقلاني هو ما يعرف بالسير والتقسيم والحذف حيث يقوم الناظر بحصر كل الفروض المحتملة الواردة في المسألة ليقوم بعدها باختبار صلاحية كل فرض على حده فيبطل كل ما تبين وتؤكد فساده بالعقل ولا يبقى في الأخير إلا ما يراه صالحاً.

ومن ذلك أيضاً جملة البراهين التي قدمها الأشعري على أن كلام الله غير مخلوق رداً على ما كانت قد قالت به المعتزلة، فيقول: «ومما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق، قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ

(1) مقطع من حديث رواه البخاري ومسلم في صحيحهما تحت رقم 3244 ورقم 189 على التوالي.

(2) أنظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ط3، مكتبة دار لبنان، دمشق، بيروت، 1996، ص58-59.

لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»⁽¹⁾. فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يكون مقولاً له: «كُنْ فَيَكُونُ»، ولو كان الله عز وجل قائلاً للقول «كُنْ» لكان للقول قول، وهذا يوجب أحد الأمرين.

إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق.

أو يكون كل قول واقعا بقول لا إلى نهاية، وذلك محال، وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولاً غير مخلوق.

وهذا برهان يقوم أساساً على مبدأ عقلي مفاده أن لكل حادث بداية ولكل حادث محدث تقف عنده المحدثات وهو ما يعرف عند الفلاسفة بمبدأ السببية، وخلاصته أن فكرة التسلسل في أن كل قول واقع بقول إلى ما لا نهاية، فيه استحالة عقلية ومن ثم فمن البديهي ومن الضروري الوقوف عند حد وفي ذلك الوقوف ثبوت أن لله عز وجل قولاً غير مخلوق؛ ويمكن صياغته على الصورة المنطقية الآتية:

كل شيء مخلوق بقول من الله.

وكلام الله قوله وقوله إما مخلوق بقوله أو غير مخلوق.

فإن كان قوله غير مخلوق لزم عنه أن كلامه غير مخلوق.

وإن كان مخلوقاً فهو مخلوق بقول وهذا يقتضي منا:

إما الصعود إلى ما لا نهاية وإما التوقف عند نقطة تكون هي البداية.

ولما كان التسلسل مستحيلاً ثبت أن قوله هو كلامه وأنه غير مخلوق.

وهذه صورة قياس الإحراج.

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 40.

وهي الصورة نفسها التي نجدها عند أرسطو أو القديس طماس في تدليلهما على وجود الإله انطلاقاً من فكرة الحركة، وخلصتها:

«كل متحرك فهو متحرك بغيره. وهذا يفسر وجود الحركة، ومثاله حركة الشمس. إذن الشمس متحركة لأن شيئاً ما يحركها. ولكن الذي يحركها فهو إما متحرك أو غير متحرك. فإن لم يكن متحركاً ينتج عنه بالضرورة فرض محرك لا يتحرك (يحرك ولا يتحرك) وهو الذي نسميه الإله. فإن كان متحركاً فمعناه أن محركاً غيره يحركه. وعند ذاك إذن إما متابعة التسلسل إلى ما لا نهاية وإما الوقوف عن محرك لا يتحرك. ولما كان التسلسل إلى ما لا نهاية مستحيلاً، فمن الضروري إذن التسليم بمحرك أول لا يتحرك»⁽¹⁾.

وقد طوّر تلامذة الأشعري منهم الباقلاني (ت403هـ) وعبد القاهر البغدادي (ت429هـ) والجويني (419-470هـ) وأبو حامد الغزالي (450 - 505هـ) وغيرهم نمط تفكيرهم بعد أن تيقنوا من أن العقل هو القوة المعول عليها في تأصيل أسس العقيدة.

(1) Gilson, Etienne , Le Thomisme, 5ème éditions, Vrin, Paris, 1948, P.90. Texte: « Tout ce que est mû et mû par quelque autre. Or, il tombe sous le sens qu'il y a du mouvement, par exemple le mouvement solaire. Donc le soleil est mu parce que quelque chose le meut. Mais ce qui le meut et mû ou ne l'est pas. S'il ne l'est pas, nous tenons notre conclusion, à savoir la nécessité de poser un moteur immobile que nous appelons Dieu. S'il est mû c'est qu'un autre moteur le meut, ou bien donc il faut remonter à l'infini, ou bien il faut poser un moteur immobile ; or on ne peut pas remonter à l'infini ; il est donc nécessaire de poser un premier moteur immobile ».

فلجأوا إلى تأسيس العقيدة على مقدمات عقلية تلزم عنها بالاستدلال إثبات أو تقرير أصول عقائدية⁽¹⁾ أولها الإقرار بثبوت الربوبية. فذهبوا إلى تقسيم الموجود إلى قسمين: قديم ومحدث، وهو التقسيم نفسه الذي ذهب إليه الفلاسفة المسلمون المشائيون وإن اختلفت المصطلحات وقالوا بواجب الموجود ويمكن الوجود. وهذه بداهة عقلية، فهي كما يقول الإمام الجويني: «قسمة بديهية نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها، فإنها مستندة إلى نفي وإثبات وليس بين النفي والإثبات رتبة»⁽²⁾.

ثم فرّع عنها الأشاعرة نتائج عقلية انتهت بهم بعد نظر واستدلال إلى أن العالم محدث لتعلق الأعراض به وأن لا وجود لها إلا بوجوده، وأن الله قديم والقدم أخص صفاته وهو منزّه عن الأعراض، وأنه لكل حادث محدث قديم هو الله، وهذا هو معنى نظرية الخلق عند الأشاعرة. وضرورة وجود هذا القديم يلخصها الباقلاني فيقول: «إن فاعل المحدثات لا يجوز أن يكون محدثاً، بل يجب أن يكون قديماً. والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثاً. وكذلك القول في محدثه، إن كان محدثاً، في وجوب حاجته إلى محدث آخر، وذلك محال، لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث، إذا كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء»⁽³⁾.

(1) أنظر مثلاً: كتاب الباقلاني، الإنصاف، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993م.

(2) الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وآخرون، دار المعارف الإسكندرية، 1969، ص139. وكذلك: الباقلاني، التمهيد، ص17 وما بعدها.

(3) الباقلاني، التمهيد، ص25.

وخلاصة دليل الباقلاني هذا، الذي قام على قانون عقلي صرف، أن لكل حادث محدث، غير أن سلسلة الحوادث هذه لا يمكنها عقلاً أن تعود إلى ما لا نهاية من محدثات بل تقف عند فاعلها الأول القديم الذي لا يجوز فيه الحدوث لأنه يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا ما كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا نهاية له من المحدثات شيئاً قبل شيء. ويمكن ضبط هذا الدليل في الصورة المنطقية الآتية:

الذي لا يحتاج إلى محدث فهو قديم وجوباً
وفاعل المحدثات لا يحتاج إلى محدث

إذن فاعل المحدثات قديم وجوباً.

وأما عن إثبات الوجدانية فقد لجأ المذهب الأشعري إلى حجج تؤول كلها إلى دليل الممانعة والتمانع⁽¹⁾، أو كما يسميه أبو حامد الغزالي بميزان التعاند⁽²⁾، وهو دليل انبنى أساساً على أهم وأوثق المبادئ العقلية وهو مبدأ عدم التناقض ومفاده أن العمل أو التدبير عن إلهين وفي اتجاهين مختلفين يلزم عنه وجوب تناقض صارخ، ومن ثم يؤدي هذا إلى نشوء خلاف بينهما ففساد في الكون فضلاً عن عجزهما معاً أو عجز أحدهما. ولما لم يكن هذا لزم عنه وجوباً أنه لا إله إلا الله، وهو دليل استمده الأشاعرة من قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ

(1) أنظر مثلاً: الأشعري، اللمع، تحقيق الأب مكارتي، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، 1952، ص2. وكذلك: الشهرستاني، نهاية الإقدام، تحقيق الفردجيوم، دار المعرفة، بيروت، 1975، ص92 وما بعدها.

(2) الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص65-75.

إِذَا لَا بُتَّغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا⁽¹⁾ ومن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽²⁾،⁽³⁾.

هذه إذن بعض النماذج التي تعكس لنا مظهراً آخر من مظاهر العقلانية في الفكر الإسلامي، وهي عقلانية قد شكلت النسق الأشعري مثلما شكلت من قبل النسق المعتزلي مع نسب متفاوتة في التوافق مع النقل؛ ومن غير أن نرجح عقلانية على أخرى لأن المقام ليس مقام تحكيم أو تقويم، نقول: إن المذهبين يتفقان على أن المعرفة العقلية سابقة على كل معرفة وواجبة على كل فرد وإن اختلفا في مصدر الإيجاب. فالمعتزلة تراها واجبة بالعقل قبل ورود السمع والأشاعرة تقول بالعقل تحصل لكنها لا تجب إلا بعد ورود السمع لأن التحسين والتقييح ليسا من اختصاص العقل عندها، ولهذا كانت مهمة العقل بعدها عند الأشاعرة هي إثبات المسلمات النقلية بالحجة والبرهان، وهو ما يمكن تسميته بعقلنة النقل، بيد أن المعتزلة بنحدها تبني نسقها الفلسفي منذ البداية على مقدمات عقلية بديهية كعدل الله وتنزيهه عن النقص.. (مع العلم أن الأشاعرة - التلاميذ هم أيضاً لجأوا إلى مثل هذه المقدمات لإقرار الأصول العقائدية) وسبب هذا الاختلاف كله يرجع إلى سبب واحد هو الوجوب: أهو عقلي أم نقلي؟ وقد رتبته المعتزلة على أساس أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان ومن ثم كان الوجوب عقلي. ورتبته الأشاعرة على أساس أنهما شرعيان فلزم عن ذلك أن كان الوجوب شرعياً، غير أنه لا يدخل في هذا الصنف المختلف فيه من التحسين والتقييح غير ذلك الذي يستحق فيه فاعل

(1) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 42.

(2) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) أنظر: الباقلاني، الإنصاف، تحقيق الكوثري، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993،

الفعل المدح أو الذم، إذ الحسن هو ما يعلّق بالمدح عاجلاً (مدح الناس) والشواب آجلاً (ثواب الله). والقبح هو ما يتعلّق بالمدح عاجلاً (ذم الناس) والعقاب آجلاً (عقاب الله). وهما بهذا المعنى يقعان وصفا للأفعال الاختيارية أما ما عدا هذا النوع من التحسين والتقبيح فالكل يجمع على أنهما عقليان معترلة كانوا أو أشاعرة كالأمور القطعية والتي لها واقع خارجي كالكمال والنقص والعلم والكرم.. أو كالأمور القطعية التي توافق الطبع أو تخالفه وهو ما يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة عن الفاعل وهي تختلف باختلاف الأذواق والأغراض كالشرب مع العطش فهو حسن ومع الارتواء فهو غير حسن⁽¹⁾.

والجدير بالملاحظة هنا هو أن كلتا العقلانيتين مع ما ظهر بينهما من اختلاف كانت غايتهم واحدة هو التأصيل العقلاني للدين والدفاع عنه ورفع كل تعارض ظاهري بين العقل والنقل، وهو أيضاً ما كان دأب كل مفكر مسلم أصيل مهما كان انتماءه المذهبي.

فابن تيمية مثلاً (661-728هـ) وهو يحسب على السلفية الحنبلية قد ذهب في كتاب له سماه (درء تعارض العقل والنقل) إلى أن العقل بوصفه غريزة فطرية: «ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له (...) وهي [الحياة والغريزة] أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علماً، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له»⁽²⁾.

(1) انظر: مفيد الفقيه، العقل في أصول الدين، الدار العالمية، بيروت، 1992، ص74-75.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتاب، القاهرة، 1971، ص89.

بل ذهب ابن تيمية إلى حد المقاربة بين المذهبين الاعتزالي والأشعري في فكرة التحسين والتقبيح حينما قال: وقد ظن بعض الناس أن من يقول بتحسين العقل وتقبيحه ينفي القدر، ويدخل مع المعتزلة في مسائل التعديل والتجوير، وهذا غلط.. وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع: أحدها أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك.. لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة كما اعتقد غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح إذا لم يرد شرع بذلك لأنه خلاف النص: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»⁽¹⁾.. والنوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع. والنوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه. أو لا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود، ففداه بالذبح⁽²⁾.

وكان مذهب ابن القيم الجوزية (691-751هـ) وهو تلميذ ابن تيمية مذهب الأستاذ نفسه، فهو يرى أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، والفرق بينهما كالفرق بين المشمومات والمرئيات والمطعومات. ومن ثم فالحسن والقبح عنده عقليان، وقد استدل على سبيل المثال بقوله تعالى:

(1) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 15.

(2) انظر: ابن تيمية، مجموع فتاوي ابن تيمية، الجزء 8، مكتبة المعارف، الرباط، 1374، ص 428-434-435-436.

﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾⁽¹⁾ ليقول: فأني نص أصرح وأوضح من هذا؟ أي أن الحلال كان طيباً قبل حله، وأن الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه. كما يستدل بقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمُ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾⁽²⁾. فأني شيء أصرح من هذه الآية في أن الحسن والقبح وصفان عقليان. غير أن ابن القيم، ورغم الذي قرره، يستدرك ليبين أن حل هذا وخبث ذلك لم يستند من نفس الحل والتحريم. فالحسن والقبح مع أنهما عقليان لا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الشرع لا يكون الفعل قبيحاً موجباً للعقاب مع كونه قبيحاً في نفسه، فالله سبحانه لا يعاقب أحداً إلا بعد إرسال الرسل، يقول تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾⁽³⁾. ويقول تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾⁽⁴⁾.

وإلى هذا يذهب بعض الأحناف والشافعية والمالكية⁽⁵⁾ إذ هم جميعاً يرون أن الحسن والقبح عقليان، وأن الحسن ما كان حسناً لذاته أو لصفة من صفاته، والقبح ما كان قبيحاً لذاته أو لصفة من صفاته، ولكن التكليف لا يكون إلا بعد إرسال الرسل، ولا عقاب قبل البعثة ولو كان الفعل قبيحاً لذاته. وقد زاد الأحناف على هؤلاء وجاروا المعتزلة في أن فعل العبد الاختياري حسناً كان أو قبيحاً يقتضي الأمر

(1) القرآن الكريم، سورة الاعراف، الآية 157.

(2) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 160.

(3) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 165.

(4) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 15.

(5) أنظر: الإمام القرافي، الذخيرة، ج1، ط1، تحقيق د/محمد حجي، دار الغرب الإسلامي،

1994، ص71.

أو النهي لكنهما اختلفا في أن العبد إذا أدرك حسن الفعل أو قبحه هل يعرف أمر الله فيه أولا؟ فأجابت المعتزلة بالإيجاب، وقال أكثر الأحناف: لا⁽¹⁾.

وهذا مظهر آخر من مظاهر العقلانية الإسلامية ومستوى من مستوياتها الذي هو أشبه ما يكون بطريق وسط بين العقلانية الاعتزالية من جهة والعقلانية الأشعرية من جهة أخرى، تجعل العقل الصريح الفطري مطابقاً لصحيح المنقول من دون أن تجعل منه ذلك العقل العارف بأوامر الله ونواهيه من الأفعال والموجب لها قبل ورود السمع؛ فالطيب طيب ومع ذلك فقد يجعل أمر الله بعضه منهياً عنه وذلك لسبب قد يدركه العقل وقد لا يدركه؛ وهذا ظاهر من قوله تعالى: ﴿فَبُظِّلِمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾⁽²⁾. فالحسن والقبح إذن ليسا بواجبين ما لم يوجبهما الشرع.

هذا ولا بد أن نشير إلى أن العقلانية الأشعرية قد عرفت - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - تطورات نوعية مع تلاميذ الأشعري حيث إن كل واحد منهم ساهم بقسط في تنامي وتكامل نسق هذه العقلانية وسأيرت هذه التطورات مفاهيم ومصطلحات جديدة اقتضتها المراحل المتعاقبة.

لقد رأينا مع العقلانية الاعتزالية كيف أنها بنت نسقها على أساس منطق ذي قيمة ثنائية: النفي أو الإثبات أي منطق قائم على أساس المبدأ الثالث المرفوع: القدم أو الحدوث، الوجدانية أو التعددية... فالصفات الإلهية مثلاً عندهم إما أن تكون هي عين الذات وإما ألا تكون حتى لا تنتهي إلى قديمين.

(1) انظر: محمد الصايم، قيمة العقل في الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1980، ص35/.

وكذلك: ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، القدر، ج8، ص428.

(2) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 160.

أما مع العقلانية الأشعرية فإننا نلاحظ، مع المؤسس الأول أنه بني نسق مذهبه على أساس منطق متعدد القيم أو على وجه التحديد ثلاثي القيم، فلم يعد هناك نفي أو إثبات فقط بل ظهر احتمال ثالث بين النفي أو الإثبات وهو ما يعرف بمبدأ التجويز عند الأشاعرة ومفاده أن ما لا حجة على امتناعه فليس فاسداً. فالصفات عندهم مثلاً ليست هي عين الذات ولا هي غيرها⁽¹⁾، فهي ليست عين الذات حتى لا يفضي بنا الأمر إلى إبطال صفات كان الله قد وصف بها نفسه، ولا هي غيرها حتى نلتزم قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»⁽²⁾.

ومما لا شك فيه أن ظهور هاتين العقلانيتين وفق هذين المنطقين ناتج عن الزاوية التي نظرت منها كل فرقة إلى المشكلة التي واجهتها وتواجه كل مفكر مسلم أصيل، وهي مشكلة العلاقة الجدلية القائمة بين النقل والعقل والكيفية التي تمت بها معالجتها. وظاهر أن نظرة العقلانية الأشعرية إلى هذه الثنائية هي مقلوب نظرة العقلانية الاعتزالية، فلا لبس عندهم في أن العقل رديف النقل كما يقول الغزالي (ت 505هـ) وخادم متفهم له «فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآداء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء (...) فالمعرض عن العقل مكثفياً بنور القرآن، مثاله المعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان (...) فالعقل مع الشرع نور على نوره»⁽³⁾.

وفي إطار هذه النظرة التأسيسية حيث العقل، بعد أن أصل الأصول لم يعد أمامه غير ضرورة فهم «النص» التفصيلي والعمل على عقلنته بالحجة والبرهان.

(1) أنظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، سوريا، 1996، ص 44-45. وكذلك: الشهرستاني، الملل والنحل، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1997، ص 76.

(2) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 11.

(3) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط 1، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1993، ص 28، 29.

وعندما كان العقل عند الأشعرية يسعى في هذا الاتجاه فقد أنشأ نسقه وطور مفاهيمه. فالباقلاني مثلاً (ت403هـ) انتهى إلى وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار كإثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول⁽¹⁾⁽²⁾. فكان بهذا تطور نوعي في النسق المنهجي أو البناء المنطقي للأفكار، كما يبدو أن الباقلاني هو أول من لجأ إلى الموضوعات الطبيعية تدعيماً للفكر الأشعري، وأثره واضح بين في كتابه «التمهيد» أو كتابه «الإنصاف».

ومن التلاميذ نذكر أيضاً الإمام أبا المعالي الجويني (ت478هـ) الذي اتبع آراء مؤسس المذهب واستفاض فيها، وكانت طريقته في العرض هي الطريقة التي استقرت عليها خاصة كتب الباقلاني أو عبد القاهر البغدادي (ت429هـ) من بعده. غير أن المذهب الأشعري أصبح معه يستند أكثر أو في الأغلب إلى أدلة العقل من غير أن ينحرف عن المذهب وهو ما يشير إليه عنوان أحد كتبه: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»، والعقل الأشعري هنا، قصد أم لم يقصد، وهو يرشد إلى قواطع الأدلة إنما هو يشرع للمعرفة ما ينبغي لها من شروط وأحكام.

وأما الغزالي (ت505هـ) الذي يرى أن القطعيات ثلاثة أقسام ويذكر الكلامية والأصولية والفقهية فهو يقول: «أما الكلامية فعني بها العقلية المحضة والحق فيها واحد ومن أخطأ الحق فهو آثم، ويدخل فيه حدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة وبعثة الرسل (...) وجميع ما الكلام

(1) هذه الفكرة لم تبق قائمة مع المتأخرين من الأشاعرة.

(2) أنظر: ابن خلدون، المقدمة، ط2، مكتبة المدرسة ودار الكتب اللبناني، بيروت، 1979، ص834-835.

فيه مع المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة وُحد المسائل الكلامية المحضة ما يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل قبل ورود السمع»⁽¹⁾. فإنه يكشف لنا من خلال قوله هذا عن مهمة العقلانية الإسلامية إذ بها يتم تأصيل الأصول والتقعيد للعقائد الإيمانية، كما أنه يعتبرها عقلانية مبيّنة للشرع ومدافعة عنه في مقابل المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة خاصة منهم الفلاسفة الإسلاميين حيث المعارضة معهم قد بلغت ذروتها لما ألف كتابه «تهافت الفلاسفة» وقد كان أستاذه عبد القاهر البغدادي قد مهّد لها لما قدّم أدلة على حدوث العالم وحول المعارضة من وجهة المعتزلة إلى وجهة هذه الفئة. فبعد أن كانت عقلانية أبي الحسن الأشعري تقول: هذا هو الحق فاتبعوه؛ نجدها مع عبد القاهر البغدادي تقول: هذا هو الباطل فاجتنبوه، لكن هذه العقلانية نجدها مع أبي حامد الغزالي تزيد في توسيع دائرة المواجهة لتعارض الفلاسفة فضلا عن غيرهم لأنها رأت فيهم أشد الفرق خطرا على العقيدة. وقد قصر أبو حامد هذه العقلانية على أهل الاختصاص دون العوام لاعتقاده أن: «إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة (...) ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم (...) فوجب أن يكون (...) قائم بالحق (...) يقاوم دعاة المبتدعة، ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة»⁽²⁾، ولا سبيل إلى هذا غير سبيل العقل.

غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن عقلانية الغزالي هذه ليست مطلقة بل ولها حد تقف عنده وذلك عند حد طور النبوة الذي هو طور فوق طور العقل، وكان من وراء هذا الطور أن اكتشف الغزالي معرفة أخرى غير المعرفة العقلية

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص 348.

(2) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط 1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1993، ص 43.

ومنهجاً غير المنهج العقلي، إنها المعرفة اللدنية التي تميّز بها الصوفيون والقائمة على أساس المنهج الذوقي، وهذا ظاهر من قوله: «ووراء العقل طور آخر (النبوة) تنفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب (...) العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات»⁽¹⁾، وهذا أمر لم تنظر له الأشاعرة من قبل.

وبعد الغزالي وابن تيمت (ت524هـ) والشهرستاني (ت548هـ) جاء دور علم الكلام الفلسفي مع الرازي (فخر الدين) (544 – 606هـ) حيث يجد النقل سنده في العقل بل نسجل معه ترجيح الظواهر العقلية على الظواهر النقلية لأنه في تقديره لا يمكن أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فالقدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً⁽²⁾.

ومن بعد عضد الدين الإيجي (ت756هـ) بلغ الكلام الأشعري مع الإمام محمد عبده (1266 – 1323هـ) وآخرين مبلغاً تواصلت فيه العقلانية الإسلامية تساوق أحياناً أو تواجه أحياناً أخرى أنواعاً من العقلانية الواردة على المسلمين من الحضارة الأوروبية التي أصبحت فيها العقلانية مرادفة للإلحاد والمادية.

تلك إذن لحظة عن مظاهر العقلانية في علم الكلام حاولنا استقراءها من خلال فرقتين هما من أكبر الفرق الكلامية الإسلامية تأثيراً المعتزلة والأشاعرة.

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص92.

(2) أنظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، طبعة الحسينية، 1323هـ، ص32.