مناهج البحث عند المتكلمين

يمثل المنهج أحد الأركان الرئيسية لقيام أى علم من العلوم ، بل هو أهم هذه الأركان ، فالعلم منهجا أكثر منه موضوعا ، وبالنسبة لعلم الكلام فلقد استندت مذاهبهم إلى المنهج ، لأن المذهب ما هو إلا تطبيق للمنهج ، ومن المعروف أن مذاهب المتكلمين مختلفة يعارض بها البعض ، وهذا يجعل من الصعب تحديد منهج واحد لهم ، وهذا يجعلنا عند الحديث عن منهج عام للمتكلمين أن نراعى فيه إبراز السمات العامة للمنهج مع مراعاة الاختلاف فى تطبيق قواعد هذا المنهج بين المتكلمين ، لذا فى عرضنا للمنهج عند المتكلمين نشير إلى الأسس العامة وعرض اختـلافاتهم فى تطبيق هذه الأسس وذلك فى النقاط التالية :

١ - العقل والنقل « وجوب النظر » :

يقوم منهج المتكلمين على دعامتين أساسيتين هما العقل والنقل ، فلقد ذهبوا إلى عدم تعارضهما ، وأدخلوا عنصر العقل فى المعرفة الدينية وبذا لا تقتصر على النقل وحده ، ودافعوا عن النظر كأحد مصادر المعرفة وأهمها ، ضد المنكرين له من السمنية المقتصرين على الحس ، والسوفسطائية المشككين فى المعرفة العقلية ، والحشوية المكرين لاستخدام العقل فى الدين والواقفين عند ظواهر النصوص .

ولم يكتف المتكلمون بذلك بل قرروا وجوب النظر ، وإن اختلفوا فى مصدر وجوبه هل الشرع أم العقل ، يقول الجوينى : « النظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبه بالشرع ، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية » ، والمعتزلة تقول : « إن العقل يتوصل إلى درك الواجبات ومن جملتها النظر فيعلم وجوبه عندهم عقلا »[١] .

ويستدل الجوينى على وجوب النظر من جهة الشرع بإجماع الأمة على

---

(١) الجوينى . الإرشاد ، ص ٨ .

وجوب معرفة الله تعالى واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر ، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب[١] .

وهناك خلاف حول أول الواجبات على المكلف ، فالأكثر ومنهم أبوالحسن الأشعرى على أنه معرفة الله تعالى ، إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية ، وقيل أول واجب هو النظر فى معرفة الله ، وبالنظر تحصل المعرفة وهو متقدم عليها ، وهذا مذهب جمهور المعتزلة وأبو اسحاق الاسفراينى ، وقيل هو أول جزء من النظر لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه ، فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة ، وأول جزء من النظر هو القصد إلى النظر ، لأن النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه ، وقال به القاضى واختاره ابن فورك وإمام الحرمين [٢] .

ولقد ذكر الآمدى قول من يقول إن أول واجب على المكلف هو الشك ، إذ أن وجوب النظر والقصد إليه يستدعى سابقة الشك فى الله وإلا كان النظر فى تحصيل الحاصل ، والشك سابق على إرادة النظر . ويذكر الآمدى ما قيل فى إبطال ذلك أن كل واجب مأمور به فلو كان الشك فى الله واجبا لكان مأمورًا به : والأمر بالشك فى الله يستدعى معرفة الله . ومعرفة الله مع الشك تتناقض [٣] وهذا اعتراض جدلى يقوم على اعتبار قول الخصم بالشك المطلق ، وهو بعيد عن حقيقة موقف الخصم ، ولقد ذكر أحد الباحثين المعاصرين أن المقصود بالشك هنا الشك الإرادى المنهجى ، أى القلق الداعى إلى الشروع فى البحث للتحقق من جلية الأمر وإزالة الشك فى أمور العقيدة [٤] .

ولقد لاحظ الرازى أن الخلاف حول أول الواجبات - المعرفة أو النظر - خلاف لفظى وأيضا ذكر ذلك الايجى، لأنه لو أريد أول الواجبات المقصودة

(١) الجوينى . الإرشاد ، ص ٨ .
(٢) الايجى . المواقف ، ص ٦٣ .
(٣) الآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ١٧ .
(٤) د . حسن محمود عبد اللطيف ، من قضايا المنهج فى علم الكلام بحث منشور فى مجلة دراسات عربية وإسلامية العدد الأول ص ٢٦ .

أولا وبالذات فهو المعرفة ، وهذا ما اتفق عليه ، وإن لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقا فالقصد إلى النظر لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقا ، فيكون واجبا أيضا [١] .

ولما كان النظر واجبا وأنه لا تعارض بينه وبين النقل فإننا نجد المتكلمين قد أقاموا أدلتهم على أساس العقل و لنقل ، وأصبح إقامة الدليل ركنا أساسيا من منهجهم .

* * *

٢ - الدليل :

يرى المتكلمون أن الحق لا ينال إلا بالدليل وإقامة الحجة ، فعن طريقهم يعرف الحق ويتوصل إليه [٢] ، والدليل هو ما يراد به إثبات أمر أو نقضه وقد يستعمل بمعنى الحجة [٣] .

ولقد قسم الايجى الدليل إلى ثلاثة أقسام :

الأول : دليل عقلى محض لا يتوقف على السمع ومقدماته عقلية محضة ، كالقول : العالم متغير ، وكل متغير حادث .

والثانى : نقلى محض ، وهو لا يثبت إلا بالعقل ، وهو أن ننظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد إثباته بالنقل دار وتسلسل ، ومقدماته نقلية وهو كقولنا : تارك المأمور به عاص لقوله تعالى: ﴿ **أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي** ﴾ [٤] ، وكل عاصى يستحق العقاب نقوله: ﴿ **وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ** ﴾ [٥] .

والثالث : مركب منهما ، أى تكون مقدماته مأخوذة من العقل أو بعضها مأخوذة من النقل ، وقولنا : هذا تارك المأمور به ، وكل تارك للمأمور به عاصى .

---

(١) الرازى، محصل أفكار المتقدمين ، ص ٢٨ - الايجى، المواقف ، ص ٦٣ .
(٢) الماتريدى ، التوحيد ٣٠٥ .
(٣) د . مراد وهبة وآخرين ، المعجم الفلسفى ، ص ٩٥ .
(٤) طه : ٩٣ . (٥) الجن : ٢٣ .

وأضاف الايجى أن هناك من المطالب ما لا يمكن إثباته إلا بالنقل ، لأنه غائب عن العقل والحس معا ، ويستحيل العلم بوجوده إلا بقول صادق ، ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب ، فهى تعلم بأخبار الأنبياء عليهم السلام ، ومنه ما لا يعرف بالدليل العقلى كحدوث العالم ووجود الصانع قبل ورود السمع ، ومنه ما يعرف بكل واحدة من الطريقتين كخلق الأفعال ورؤية الله تعالى (١) .

وفى هذا إشارة إلى أنواع الأدلة والمطالب التى تستفاد منها ، ولقد حصر الايجى هذه الأقسام الثلاثة فى قسمين ، هما : الأدلة العقلية المحضة ، والأدلة المركبة من العقلى والنقلى لأنها تتضمن النقل والعقل معا ، وسنعرض فيما يلى للأدلة العقلية والأدلة النقلية ، وموقف المتكلمين منها ، وسنذكر التأويل باعتباره تفسير عقلى للآيات واستدلال بها .

* * *

● **الأدلة العقلية :**

وهى الأدلة التى لا تستند على السمع أصلا وهى متمثلة فى صور الأقيسة العقلية التى تقوم على مقدمات تلزم عنها ولذاتها نتائج معينة ، وطبيعة القياس الذى استخدمه المتكلمون ، هو القياس الجدلى ، وهو الذى تكون مقدماته من المسلمات والمشهورات ، والمسلمات عبارة عما أخذ من القضايا على أنه مبرهن فى نفسه ، والمشهورات فهى القضايا التى أوجب التصديق اتفاق الكافة عليها كحسن الشكر وقبح الكفر (٢) ، وهو فى مقابل القياس البرهانى الذى يستخدمه الفلاسفة والذى يقوم على مقدمات أولية (٣) .

والقياس الجدلى وإن كان دون القياس البرهانى إلا أن له أهمية كما ذكر صاحب المنطق ، وهى حمل كل واحد من الناس على ما يليق به من الرأى بمقدمات مشهورة عندهم ، وعند من يتفق أن يسمع القول معه ، فذلك مما

---

(١) الايجى ، المواقف . ص ٧٨ ، والآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ٢٦٨ .

(٢) الآمدى . المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، ص ٩٠ - ٩٢ .

(٣) أرسطو ، المنطق ، جـ٢ ، ص ٤٦٩ ، وابن رشد ، تلخيص الجدل ، ص ٣٤ .

يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالمآخذ البرهانية لصعوبتها ، والقياس الجدلى هو رياضة للأذهان وتقويتها على النظر من حيث يمكن أن تحصل به قياسات كثيرة فى مسألة واحدة [١] – على أن هذه المقدمات المشهورة التى يتكون منها القياس الجدلى ، لا تخلو من أن تكون منها مقدمات يقينية مع كونها مظنونة أو مشهورة [٢] .

ونعرض لبعض صور الأقيسة عند المتكلمين :

(أ) **قياس الغائب على الشاهد** : ومن أشهر الأقيسة التى شاعت بين المتكلمين هو القياس التمثيلى ، وهو ما يسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد ومعناه أن يوجد حكم جزئى معين واحد ، فينتقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه [٣] .

والشاهد قد يدل على مثله فى الغائب ، فإذا وجب الحكم والوصف للشىء فى الشاهد لعلة ما ، فيجب القضاء على أن كل من وصف بتلك الصفة فى الغائب فحكمه فى أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها فى الشاهد ، لأنه مستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها ، فكما أن العالم إنما كان عالما لوجود علمه ، فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم [٤] .

ودلالة الشاهد على مثله فى الغائب تستلزم شرط المساواة بين كيفية وصف الشاهد والغائب .

وكما يدل الشاهد على مثله فى الغائب فهو يدل أيضا على خلافه فى الغائب ، بل ذهب بعض المتكلمين إلى أن دلالته على الخلاف أوضح من دلالته على المثل ، فالعالم حادث ويدل على محدث وهو خلافه ، ولا يدل على كيفية وماهية المحدث [٥] .

---

(١) أرسطو ، المنطق ، جـ ٢ ص ٤٧٢ ، وأبو البركات البغدادى ، المعتبر فى الحكمة ، جـ ١ ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧

(٢) ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٣٢ .

(٣) الغزالى ، معيار العلم ، ص ١٦٥ . (٤) الباقلانى، التمهيد، ص ١٢ .

(٥) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٢٨ – ٢٩ .

ولقد وضع المتكلمون طرقا لاستخدام قياس الغائب على الشاهد ، ولقد اختلفت تلك الطرق من فرقة إلى أخرى،وسنعرض لما ذكره القاضى عبد الجبار من المعتزلة ، وما ذكره الشهرستانى من الأشاعرة على سبيل المثال :

يذكر القاضى عبد الجبار رأى أبو هاشم فى أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب من وجهين : أحدهما : الاشتراك فى الدلالة ، والثانى : للاشتراك فى العلة ، وزاد القاضى : الاشتراك فيما يجرى مجرى العلة ، وأما أن لا تكون هناك علة ولا ما يجرى مجراها لكن بتعلق الحكم فى الشاهد بأمر ثم يوجد فى الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر .

ولقد ضرب القاضى عبد الجبار أمثلة لاستخدام تلك الأوجه الأربعة :

فالأول : وهو الاشتراك فى الدلالة ، هو الدلالة على صفاته تعالى ، لأنه إنما يجب كونه قادرا هو ثبوت صحة الفعل منه ، فثبوت صحة الفعل دلالة على كونه قادر ، وأكثر مسائل التوحيد تجرى على هذا الحد .

والثانى : وهو الاشتراك فى العلة ، فكثير من مسائل العدل مبنية على ذلك ، وذلك مثل القول بإنه لا يجوز أن يكون الله فاعلا للقبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه ، وبرده إلى الشاهد ، تبين أن العلة فى أن أحدنا لا يختار القبيح حاصلة فيه تعالى ، وتبين أن الغائب كالشاهد فى ذلك .

ويفرق القاضى عبد الجبار بين الوجهين « الاشتراك فى الدلالة ، والاشتراك فى العلة » بأنه فى الوجه الأول أن الدلالة واحدة فى الشاهد والغائب ، لأنك تستدل فى كلا الموضعين على كونه قادرا بصحة الفعل ، فيكون الحكم فى الموضعين معروفا بدلالة ، أما الثانى : فالحكم يعرف فى الشاهد بضرورة ، ويحتاج إلى الدلالة على التعليل ، ثم يرد الغائب إليه للمشاركة فى العلة ، وما عرف الحكم فى الغائب إلا بهذا التعليل وبطريقة الرد ، وهذا يشير إلى أن الاشتراك فى الدلالة أوضح وأيسر من الاشتراك فى العلة التى تحتاج إلى الدلالة على التعليل ، فهى عملية مركبة ، وسوف نرى عند عرض رأى الأشاعرة أن المعتزلة قد اعترضوا على طريقة الأشاعرة فى تطبيقهم شرط العلة .

أما الثالث : وهو ما يجرى مجرى العلة ، فهو أن تعرف أن يكون أحدنا مريدا حكيما ، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا ، ثم عند معرفتك

بحكمها ، ومعرفتك بثبوت هذا الحكم فى الغائب، أثبت الصفة فى الغائب ، وهذا يختلف عن الوجهين السابقين ، فى أنه لم يسلك طريقة التعليل ، وأيضا اختلاف معرفة الصفة فى الشاهد عن الغائب · فقد عرفت فى الشاهد ضرورة · وفى الغائب بدلالة ·

أما الرابع : وهو ما لا يكون هناك علة أو ما يجرى مجراها ، فهو ما نقوله فى حسن تكليف من يعلم من حاله أنه لا يقبل أن يقال : قد ثبت فى الشاهد العلم والظن يستويان فى كل ما طريق حسنه المنافع ودفع المضار ، بل إذا حسن مع الظن ، والعلم أقوى منه ، فيجب أن يحسن مع العلم ، ويبدو أن ما يقوله القاضى عبد الجبار هو صورة من قياس الأولى ، على نحو ما سنعرفه بعد ، وليس فى هذا النوع علة تجمع بين الشاهد والغائب (١) .

ويبدو فى شروط القاضى عبد الجبار لدلالة الشاهد على الغائب المساواة بين الشاهد والغائب ، خاصة فى شرط الاشتراك فى العلة ، فإذا اتحدت شروط العلة فى الشاهد والغائب أمكن الحكم بالمساواة بينهما ، ولقد نبه أيضا إلى شرط العلة كأساس للمساواة بين الشاهد والغائب ، وليس مجرد الاشتراك فى الصفة ، فيقول فى موضع آخر : إنه ليس كل صفة يستحقها الواحد منا لمعنى أو لوجه آخر يستحقها القديم على ذلك الحد · وإنما يجب بالاشتراك فى الصفة الاشتراك فيما أثر فى تلك الصفة عند أمور ثلاثة : الأول : أن تكون حقيقة الصفة هى العلة ، والثانى : أن تكون مجرد الصفة تقتضى العلة ، والثالث : أن ما دل على الصفة دل على العلة · وهذا يعنى مغايرة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين ، فالله تعالى قادر لكنه ليس كالقادرين ، فصفة القدرة عند الله تعالى ليست من جنس صفة القدرة عند العبد ، لكن العلة فى كون أحدنا قادر هى نفس العلة فى كونه تعالى قادر (٢) ·

ولعل استخدام الاشتراك فى العلة فى إثبات أصل العدل عند المعتزلة يفسر لنا قياسهم الفعل الإلَهى على الفعل الإنسانى ، وقولهم بوجوب رعاية الحكمة وغير ذلك على أساس قولهم فى الاشتراك فى العلة بين الشاهد والغائب ·

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ١٦٧ - ١٦٩

(٢) القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ١٨٧

وننتقل إلى رأى الأشاعرة كما وضحه الشهرستانى فى حديثه عن منهج الأشاعرة فى إثبات العلم بالصفات الأزلية ، وكيفية رد الغائب إلى الشاهد فيقول : « قالت الصفاتية ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهى : العلة ، والشرط ، والدليل ، والحد »[1] ، ويشرح هذه الشروط فيقول : « أما العلة فنقول : قد ثبت كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر ، فلو جاز تقدير العالم عالما دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما ، فاقتضى الوصف الصفة ، كاقتضاء الصفة الوصف ، فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها ، وكذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له »[2] .

والأشاعرة هنا يقولون بالتلازم العقلى بين العلة والمعلول ، فاقتضاء الصفة الوصف أمر عقلى لا ينفك ، فى حين قالوا بانتفاء التلازم بين العلة والمعلول فى العلل الطبيعية ، كاقتضاء النار الإحراق ليس بلازم ، بل يجرى ذلك مجرى العادة .

ولقد اعترض المعتزلة على قول الأشاعرة فى الجمع بالعلة ، فقالوا إن تعليل الأحكام بالعلل نوع من الاحتياج إلى العلل ، وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الحكم ممكنا أى جائز الوجود وجائز العدم ، فيعلل الحكم بجوازه فى الشاهد ، وكون البارى تعالى عالما واجب ، وهو يتعالى عن الاحتياج إلى التعليل فلا يعلل الحكم بوجوبه فى الغائب ، أليس كل حكم واجب فى الشاهد غير معلل أصلا مثل تحيز الجوهر وقبوله للعرض ، ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه إلى المحل [3] .

ويرد عليهم الشهرستانى مبينا حقيقة موقف الأشاعرة ، فإن الأشاعرة لا يعنون بالتعليل الإيجاد والإبداع ، حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ، ويمنعه الوجوب والاستغناء ، ولكنهم يعنون به الاقتضاء العقلى والتلازم الحقيقى ،

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٨٢

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٨٢

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص١٨٣

بشرط أن يكون أحدهما ملتزمًا والآخر ملزمًا ، والوجوب والجواز لا أثر لهما فى منع الاقتضاء والتلازم ، فلا يمتنع عقلا تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز(١) .

وواضح من موقف المعتزلة شروطهم التى سبق ذكرها فى اتحاد حكم العلة فى الشاهد والغائب ، فلا يكون حكم العلة فى الشاهد الجواز وتكون فى الغائب الوجوب ، وخلاصة الموقفين : أن المعتزلة تنظر إلى المسألة من نظرة أنطولوجية أى من حيث الوجود المتحقق الفعلى ، والأشاعرة تنظر إلى المسألة نظرة أبستمولوجية ، أى من حيث الوجود الذهنى العقلى .

أما الجمع بالشرط ، فقد مثلوا له بأن العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذلك غائبا ، وبيان ذلك ، أنه يجب طرد الشرط شاهدا وغائبا ، فإن كون العالم عالما لما كان مشروطا بكونه حيا فى الشاهد وجب طرده فى الغائب(٢) .

أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والأحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا ، فيجب طرد ذلك غائبا ، وتفسير هذا ، أنه يجب طرد الدليل شاهدا وغائبا، فإن كون التخصص ، والأحكام دليلا على القدرة فى الشاهد وجب طرده فى الغائب (٣) .

أما الجمع بالحد والحقيقة فمثلوا له بحد العالم فى الشاهد أنه ذو العلم والقادر ذو القدرة والمريد ذو الإرادة ، فيجب طرد ذلك فى الغائب ، والحقيقة لا تختلف شاهدا أو غائبا (٤) .

ومع تمسك المتكلمين بهذا النوع من القياس . إلا أنه قد لاقى اعتراضات كثيرة خاصة من متأخرى المتكلمين وغيرهم،فعلى سبيل المثال عارض ابن تيمية استخدام القياس التمثيلى فى العلم الإلهى لأنه لا يجوز أن يستوى فيه الأصل

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٨٤

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٨٦

(٣) د . على سامى النشار ، مناهج البحث عند المسلمين . ص ١٠٤

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ١٩٠

والفرع ، لأن الله ليس كمثله شيء ، ويرى أن المتكلمين والفلاسفة لما سلكوا هذه الأقيسة والمطالب الإلَهية لم يصلوا إلى اليقين وتضاربت أدلتهم [1] ، ولكن هذا الاعتراض يصدق على القول بالمساواة بإطلاق بين الشاهد والغائب ، وأن الشاهد يدل على مثله فى الغائب ،لكنه لا يصدق على القول بأن الشاهد قد يدل على الغائب وهو خلافه ، فإن دلالة الخلاف تخلص من هذا الاعتراض : وذلك لأن دلالة الخلاف فيها تفرقة بين الأصل والفرع .

ولقد نقد الايجى هذا القياس مشيرا إلى صعوبة اليقين فى العلة المشتركة بين الشاهد والغائب ، فيقول بإن إثبات كون العلة مشتركة بين الشاهد والغائب بطريق اليقين أمر مشكل جدا ، لجواز كون خصوصية الأصل الذى هو المقيس عليه (وهو الشاهد) شرطا لوجود الحكم فيه ، أو كون خصوصية الفرع الذى هو المقيس (الغائب) مانعا من وجوده فيه ، وعلى كلا التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة بطريق اليقين [2] وهذا الاعتراض يقوم على التفرقة بين الغائب والشاهد فى حقيقتهما ، فحقيقة الغائب خلاف حقيقة الشاهد فحكم العلة فيهما تختلف .

(ب) **قياس الأولى** : ويقوم هذا القياس على أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه . وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم ، فالواجب القديم أولى - وكل كمال للمخلوق فقد استفاده من خالقه ، فخالقه أحق به منه ، وكل نقص وعيب فى نفسه ، وهو ما تضمن سلب هذا الكمال ، إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات ، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى [3] .

ولقد ذكر ابن تيمية أن قياس الأولى كان يستخدمه الأنبياء فى الاستدلال على الرب سبحانه وتعالى ، وهم لم يستخدموا قياس الشمول ، الذى تستوى أفراده ، ولا قياس التمثيل ، فإن الرب تعالى لا مثيل له ، ولا يجتمع هو

---

(١) ابن تيمية ، درء التعارض بين العقل والنقل ، جـ ١ ص ٢٩

(٢) الايجى ، المواقف ، ص ٣٧

(٣) ابن تيمية ، درء التعارض ، جـ ١ ص ٢٩ - ٣٠

وغيره تحت كلى تستوى أفراده ، بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته له بطريق الأولى ، وما تنره عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى [1] ومعنى هذا تفضيل ابن تيمية لذلك النوع من القياس عن غيره ، لأنه يسلم من الاعتراضات التى وجهت إلى غيره .

ولقد استخدم المتكلمون هذا النوع من القيـاس فى إثبات صفات الله تعالى ، فعلى سبيل المثال فى إثبات صفة الكلام لله تعالى، أن الكلام فى الشاهد صفة كمال وأن عدم الكمال يكون عن آفة ، فعلى هذا فالله تعالى منزه عن الآفات وأحق وأولى بصفة الكلام التى هى صفة كمال للمخلوق ، فالخالق بذلك أولى ، وكذلك القول فى نفى الآفة عنه تعالى لأنها صفة قبح [2] .

(جـ) قياس الإحراج : يقوم هذا القياس على أن الاختيار يتحتم بين بديلين كلاهما مكروه ، ولقد استخدم المتكلمون هذا القياس لإفحام الخصم وإبطال حجته ، واستخدموه فى مناظراتهم للفرق غير الإسلامية من ثنوية وغيرها ، واستخدموه أيضا فيما بينهم ، فكل فرقة تستخدمه لإحراج وإبطال حجة مخالفيها ، وعلى سبيل المثل استخدم الماتريدى هذا النوع من القياس فى العديد من مناظراته للثنوية فى إبطال الامتزاج بين النور والظلمة ، فالامتزاج لا يخلو من أن يكون شرا أو خيرا ، فإن كان خيرا ، لا يخلو من أن يكون من الظلمة فيكون منها الخير ، وبطل قولهم بالاثنين من حيث لا يكون من الشر خير ولا من الخير شر : وإن كان شرا فقد شاركه الخير فى القبول فصار شرا ، وإن كان ذلك من النور ، فالوجهان قائمان به [3] .

وقياس الإحراج يلائم طبيعة المنهج الجدلى عند المتكلمين ، الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإبطال حجته .

(د) التلازم : ذكر الغزالى حد التلازم بأن كل ما هو لازم للشىء فهو

---

(١) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ١٥٠

(٢) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٥٧ ، ٥٨

(٣) د . زكى نجيب محمود ، المنطق الوضعى ، جـ ١ ص ٣٠

تابع له فى كل حال ، فنفى اللازم يوجب بالضرورة نفى الملزوم ، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم ، أما نفى الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما ، ويذكر الغزالى أن هذا الميزان وهو ميزان التلازم مأخوذ به فى البراهين النظرية ، فإن كانت صفة العالم وتركيب الآدمى مرتبا عجيبا محكما فصانعه عالم ، وهذا فى العقل أولى ومعلوم أنه عجيب مرتب ، وهذا مدرك بالعيان ، فيلزم منه أن صانعه عالم ، ثم نرتقى فنقول : إن كان صانعه عالما فهو حى ، ثم نقول : إن كان حيا عالما ، فهو قائم بنفسه وليس بعرض ، وهكذا ننتقل من صفة تركيب الآدمى إلى صفة صانعه وهو العلم ، ثم نعرج إلى الحياة ثم منها إلى الذات[1] .

ومعنى هذا التلازم أنه يلزم من وجود الشيء وجود شيء آخر ، وهو صورة من صور قياس الغائب على الشاهد ، وهو انتقال من المشاهد المحسوس إلى الغائب وهو معرفة الله وصفاته،وهو منهج قرآنى فى الاستدلال على وجود الله وصفاته ، وقد استخدمه المتكلمون كثيرا ، واعتمدوا عليه فى إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، كاستدلالهم بحدوث العالم على وجود محدث له ثم إثبات صفاته قياسا على الشاهد،مع التفرقة بين صفات الله والمخلوقين[2] .

(هـ) **الإلزام** : وهو إلزام الناس لوازم أقوالهم ، وإضافتها إليهم إضافة أقوالهم أنفسهم ،ولقد اختلفت المواقف من الإلزام ، فهل يصح أن نجعل لازم المذهب مذهب ، أم أن لازم المذهب ليس بمذهب ، ولقد قال ابن تيمية فى أحد فتاويه : إن اللازم نوعان : لازم قوله الحق ، فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه فإن لازم الحق حق ، ويجوز أن يضاف إليه ، إذا علم من حاله أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره ، وكثيرا ما يضيف الناس إلى مذهب الأئمة من هذا الباب .

والثانى : لازم قوله الذى ليس بحق ، فهذا لا يجب التزامه ، إذ أكثر

---

(١) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٣٥ .

(٢) الغزالى،القسطاس المستقيم، ص٣٤ - ٤٠ ضمن مجموعة القصور العوالى .

ما فيه أنه تناقض ، وقد ثبت أن التناقض واقع من كل عالم غير النبيين عليهم السلام ، ثم إن من عرف من حاله أنه يلتزمه بعد ظهوره فقد يضاف إليه ، وإلا فلا يجوز أن يضاف إليه قول لو ظهر له لم يلتزمه لكونه قد قال ما يلزمه ، وهو لا يشعر بفساد ذلك القول ولا بلازمه ،فما كان من اللوازم يرضى القائل بعد وضوحه فهو قوله ، وما لا يرضاه فليس قوله وإن كان متناقضا ، وهو الفرق بين اللازم الذى يجب التزامه مع الملزوم ، واللازم الذى يجب ترك الملزوم للزومه ، وهذ متوجه فى اللوازم التى لم يصرح هو بعدم لزومها . فأما إذا نفى هو اللازم ، لم يجز أن يضاف إليه اللازم بحال [1] .

وهذا يعنى أن الذى يضاف إلى المرء ما قاله أما تقويل الإنسان ما لم يقله وإلزامه إياه . وأخذ نتائج منه ، فهذا ما لا يدل عليه منقول ، ولا يؤيده معقول . ولقد أساء المتكلمون استخدام الإلزام ، وأصبحت كل فرقة تلزم مخالفها نتائج أقوالهم وهم لم يقولوا بها ، ولعل طبيعة المنهج الجدلى التى ترمى إلى إفحام الخصم بكل الطرق مشروعة أم غير مشروعة أحيانا ، هى التى ساعدت على ذيوع الإلزام بينهم، ومن أشهر هذه الإلزامات على سبيل المثال ، إلزام الماتريدية والأشاعرة للمعتزلة بالقول بقدم العالم لقولهم بشيئية المعدوم ، والمعتزلة هم أول من قاوم القائلين بقدم العالم ، وقالوا بحدوثه ودورهم فى ذلك معروف ، بل إن أدلتهم على ذلك قد استفاد منها خصومهم الذين اتهموهم ، ونضالهم فى التوحيد والتنزيه وأنه لا قديم مع الله معروف ومشهور ، لذا فالإلزام يبعد منهج المتكلمين عن الموضوعية أحيانا .

(و) **الاستدلال بالآيات القرآنية** : يفرق ابن تيمية بين القياس والاستدلال بالآيات القرآنية ، بأن الآية هى العلامة التى هى الدليل المستلزم عين المدلول فى الطرد والعكس ، ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول ، فهو العلم باستدلال جزئى على جزئى ملازم له ، حيث يلزم وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه ،

(١) نقلا عن كتاب : الجهمية والمعتزلة ، للقاسمى ، ص ٤٤ - ٤٦ .

فطلوع الشمس آية على وجود النهار ، ﴿ وَجَعَلْنَا اَلَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ، فَمَحَوْنَا آيَةَ اَللَيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ اَلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾[1] فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

ولقد اعتمد المتكلمون على الاستدلال بالآيات ، ورأوا أنها أصدق أنواع الاستدلال ، وذلك لأن الدليل عندهم يستلزم المدلول ، واستدلال الآية استدلال جزئى معين بجزئى آخر معين لا يشمل معه آخرين ، فهو صورة من صور التلازم فى الوقوع بين الدليل والمدلول .

فالعلم بمعجزات النبى محمد عليه الصلاة والسلام آية على نبوته ، والعلم بثبوت نبوة محمد ﷺ لا يوجب أمرا كليا بينه وبين غيره ، لأن هذه المعجزات خاصة به وحده ، وقد يكون أيضا استدلال كلى بكلى . فيستدل بجنس النهارعلى جنس الطلوع ، فيكون بكلى على كلى [2] .

(ز) الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه : ويمثلون له بقياس الألوان على الأكوان فى استحالة تعرى الجواهر عنها ، ولكن هذا الطريق ليس شيئا آخر غير قياس الغائب على الشاهد ، ويعرفه إمام الحرمين فى تقاسيمه للنظر الشرعى بأنه « إلحاق المختلف فيه بالمجتمع المتفق عليه » ولكن المتأخرين لا يقبلون هذا الطريق كأحد طرق الاستدلال فى المعقولات ، لأن المطلوب فى المعقولات العلم اليقينى ، ولا أثر للخلاف والوفاق فى المعقولات [3] .

(ح) ما لا دليل عليه يجب نفيه : وهو الذى عرفه الباقلانى بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، ويتكون هذا الطريق من مرحلتين : الأولى : أن نتلمس أدلة المثبتين للشىء ، ونثبت ضعفها وكذبها بحيث لا نجد دليلا آخر على ثبوت الشىء سواها ، والثانية : أن نحصر الأدلة ثم ننفيها أى ننفى وجود الاستدلال . ولا شك أن هذه العملية راجعة إلى الأولى ، لأن نفى الدليل معناه إبطال جهة الاستدلال به [4] .

---

(١) الإسراء : ١٢ .

(٢) د . على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ص ٢١٦ .

(٣) د . على سامى النشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٠٧ .

(٤) د . على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٠٩ .

ولقد اعترض متأخرو المتكلمين على هذا القول وهو : بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، وذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ، وأيضا لو سلم عدم الدليل فى نفس الأمر ، لا يدل على عدم ذلك الشىء فى نفسه ، فإن الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا ، وأيضا أن عدم الدليل لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشىء فى نفس الأمر ، وإلا لزم على العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التى لا يعلمون دليلا على ثبوتها ، كما يلزم أيضا علم الكفار الجاحدين للصانع بكونهم عالمين بانتفاء الأمور التى ليس لها أدلة عندهم (١) .

ولقد كان لتمسك أوائل الأشاعرة بهذا الدليل ، أثر فى صياغة الأشعرى للدليل العقلى على إثبات رؤية الله تعالى فى الآخرة ، اعتقادا بصحة القول بأن ما لا دليل يجب نفيه ، وعند المتأخرين منهم الذين أثبتوا بطلان القول بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، مالوا إلى الأدلة السمعية فى إثبات الرؤية لأنها أقوى .

(طـ) **استخدام صيغ جدلية** : يستخدم المتكلم صيغة فى الجدل ومناظرة الخصم ، تتيح له استقصاء كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها، ويرد عليها فلا يدع لخصمه حجة أو دليلا يستند عليه، وهذه الصيغة هى « فان قال .... قيل له .... » وهذه الصيغة كثيرا ما نجدها فى مناقشة كل متكلم لخصمه والأمثلة عليها عديدة (٢) .

(ى) **الاهتمام بوضع المصطلحات الكلامية** : لكل علم من العلوم مصطلحاته الفنية الخاصة به ، وهو يحدد مفاهيم ومدلولات الكلمات المتداولة فى العلم ، ويمكن أن نسميه أنه اللغة الخاصة بالعلم ، ولكل علم لغة خاصة به ، أى مصطلحاته الفنية التى بدونها لا يستطيع الدارس له أن يفهمه ، ونجد

---

(١) الايجى ، المواقف ، ص ٣٧ ، وقد أشار ابن خلدون إلى نقد المتأخرين من المتكلمين لهذا الدليل ، المقدمة ، ص ٤٣١

(٢) د . إبراهيم مدكور ، المنهج الأسطى فى العلوم الفقهية والكلامية ، ص ٣٥

عند المتكلمين اهتماما بوضع المصطلحات الخاصة بعلم الكلام ، فلقد صنفوا كتبا خاصة بتلك المصطلحات وشرحها ، منها على سبيل المثال كتاب الزينة لأبى حاتم الرازى(سنة ٣٢٢ هـ)،وكتاب الحدود لابن فورك (سنة ٤٠٦ هـ) . والحدود والحقائق للشريف المرتضى (سنة ٤٣٦ هـ) ، والمقدمة للألفاظ المتداولة بين المتكلمين للشيخ الطوسى (سنة ٤٦٠ هـ) ، والمبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدى [١] .

والملاحظ على مصطلحات المتكلمين وإن كانت متأثرة بالمصطلح الفلسفى إلا أن بينهما فرقا ، مما جعل المصطلح الواحد يختلف فيما بين المتكلمين والفلاسفة ، وعلى سبيل المثال : معنى القدم والحدوث يختلف عند كليهما ، تعريف الجسم ، وغير ذلك من التعريفات ، مما يؤكد استقلال كل علم بمصطلحاته الخاصة به .

* * *

● التـأويل :

يعرف الجرجانى التأويل بأنه فى الأصل يعنى « الترجيح » وفى الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسنة [٢] ، وبالنسبة للمتكلمين فإنهم يعرفون التأويل بأنه «صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله اللفظ » ونجد من بينهم من فرق بين التأويل والتفسير ، فالتفسير هو القطع على أن المراد من اللفظ هذا ، والشهادة على الله سبحانه وتعالى أنه عنى باللفظ هذا ، أما التأويل فهو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة [٣] .

وهذه المعانى التى ذكرها المتكلمون تشير إلى أن التأويل لا يخرج عن المعنى المحتمل للفظ ، بحيث يتعارض مع المعنى اللغوى ، ولعل هذا الشرط

---

(١) د . حسن محمود عبد اللطيف ، مقدمة تحقيق كتاب الآمدى « المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين » . (٢) الجرجانى ، التعريفات ، ص ٤٣ .

(٣) الرازى ، أساس التقديس ، ص ٢٩ ، ملا كاتب جلبى ، كشف الظنون ، جـ ١ ص ٢٤٣ .

هو الذى ميز بين تأويلات المتكلمين وغيرهم من المتطرفين كغلاة الشيعة والباطنية وغلاة الصوفية ، حيث خرجوا عن هذه القاعدة ، وقالوا بتأويلات تنبو عن الأفهام ولا تستسيغها العقول ، وبعيدة كل البعد عن المعانى اللغوية التى يحتملها اللفظ (١) .

والتأويل يتعلق بالآيات المحكمة والمتشابهة فى القرآن، إذ أنه يحتوى على آيات محكمة وأخرى متشابهة ، يقول الله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ (٢) ، ولقد اختلف فى معنى المحكم والمتشابه والموقف منهما ، وادعى كل فريق على غيره الوقوع فى المتشابه وحمل المحكم على المتشابه ، أو حمل المتشابه على المحكم ، ونشير فى إيجاز إلى معنى المحكم والمتشابه ، فلقد ذكرت معانى كثيرة لهما ، لكن المعنى الذى هو شبه اتفاق ، هو أن الآيات المحكمة هى الآيات التى لا خلاف عليها ، فإذا ذكر قول فى تحديد هذه الآية بأنها محكمة لا تجد هذه الآية بعينها متشابهة عند الآخر ، وأما المتشابه فهو الذى اشتبه على الناس ، لاختلاف الألسن ، أو لما يؤدى ظاهره إلى غير ما يؤدى باطنه ، فعلق بعضهم بالظاهر فقالوا به ، وتعلق آخرون بالباطن لما رأوا ظاهره جورا أو ظلما أو تشبيها ، مع اتفاقهم على نفى الجور والظلم عنه (٣) .

والتشابه لا يعنى الاختلاف ، فالقرآن لا يضاد بعضه بعضا ،ولقد وصفه الله تعالى ، بأنه يصدق بعضه بعضا ، وهو عكس المتضاد والمختلف المذكور فى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾ (٤) .

ولقد ذكر المتكلمون أن العلة فى وجود المحكم والمتشابه فى القرآن ، هى

---

(١) علاء الدين البخارى ، كشف لأسرار ، جـ ١ ص ٤٥

(٢) آل عمران : ٧

(٣) الماتريدى ، تأويلات أهل السنة ، (مخطوط) ، جـ ١ ص ١٩٧

(٤) النساء : ٨٢

الدعوة إلى النظر والتأمل والتفكر ، والامتحان والابتلاء ، فالله تعالى يمتحن الإنسان بالتسليم مرة وبالطلب ثانيا ، وعلى الإنسان أن يسلم بما يحتاج إلى التسليم ، وأن يبحث فيما احتاج إلى الطلب والبحث [1] .

ولقد ذهب المتكلمون إلى أنه لا يجوز أن يحصل فى كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به ، واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ **أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً** ﴾ [2] . فكيف يأمرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفى التناقض فى الاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ، وأيضا أن المقصود من الكلام الإفهام ، ولو لم يكن مفهوما لكان عبثا [3] .

ووفقا لهذا فإن المتكلمين أجازوا تأويل الآيات المتشابهة ، ولقد احتلت قضية التأويل مكانا بارزا عند المسلمين بصفة عامة ، واختلفت المواقف ، أوجزها الغزالى فى خمسة مواقف نوجزها فيما يلى :

الفرقة الأولى: ترفض التأويل وتصدق بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا .

الفرقة الثانية : لم تكترث بالنقل واعتمدت على العقل ، وبذا توسعت فى التأويل .

الفرقة الثالثة : جعلوا العقل أصلا وضعفت عنايتهم بالمنقول ، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وكذبوا راويه .

الفرقة الرابعة : جعلوا المنقول أصلا ولم يغوصوا فى المعقول .

الفرقة الخامسة : الفرقة المتوسطة الجامعة بين المعقول والمنقول الجاعلة لكل واحد منهما أصلا والمنكرة لتعارض العقل والشرع [4] .

ومع إقـــرار المتكلمين بالتأويـــل إلا أنهم اختلفوا فى تطبيقه ، ونكتفى

---

(١) الماتريدى ، التوحيد، ص ٢٢١، الزمخشرى ، الكشاف ، جـ ١ ص ٤١٢

(٢) النساء : ٨٢ . (٣) الرازى ، أساس التقديس، ص ٢١١ .

(٤) الغزالى ، قانون التأويل ، ص ٦ - ٩ .

بالإشارة إلى موقف المعتزلة والأشاعرة بإيجاز ، كمثال على الاختلاف فى التأويل .

فالمعتزلة قد بنوا أصولهم اخمسة على أساس عقلى ، وهذا يعنى أنهم قد فهموا النصوص الدينية فى إطار العقل ، وأدى بهم ذلك إلى التأويل للنصوص التى قد يبدو ظاهرها مخالفا للعقل ، ولقد توسعوا فى التأويل ، ليتفق النص مع العقل ، فالألفاظ المتشابهة إنما هى لتقريب الصورة المغيبة إلى الذهن ، وليست مقصودة لذاتها ، لذلك أولوا كل ما يوحى بالتشبيه والتجسيم معتمدين فى ذلك على أن الله تعالى ليس كمثله شىء وذلك لتحقيق التنزيه المطلق ، ووفقا لهذا نفوا وجود صفات قديمة لكى لا يتعدد القدماء ، وأولوا الصفات الخبرية ، والتى جاء فيها ذكر اليد والوجه وغير ذلك ، وسوف نرى من خلال عرضنا لآراء المعتزلة نماذج لتأويلاتهم ، وإنما نكتفى بالقول بأن المعتزلة جعلت المعقول أصلا وتحرزوا فى الأخذ بالمنقول .

والجدير بالذكر أن تأويلات المعتزلة لم تذهب بعيدا عما يحتمله اللفظ ، كتأويلات الغلاة الفاسدة ، وإنما كان ذلك لأنها تريد من وراء هذه التأويلات تحقيق صورة تنزيهية لله تعالى يرتضيها العقل .

وفى مدرسة الأشاعرة نجد أن هناك موقفان بالنسبة للتأويل ، موقف الأشعرى وأوائل الأشاعرة ، ثم موقف المتأخرين منهم .

ونجد الإمام الأشعرى قد حاول فهم النص على ضوء العقل ، لكنه لم يضح به إرضاء لمقتضيات العقل ، فهو لم يعرض عن العقل والبراهين العقلية كلية ، واستخدم العقل فى فهم النص ، لكنه لم يرض عن استخدام المعتزلة للتأويل ، فهاجم تأويلهم للصفات لأن هذا يؤدى فى رأيه إلى التعطيل ، وكذلك عارض قولهم بخلق القرآن ورؤية الله تعالى باسم العقل ، وقولهم بأن أفعال العباد اختيارية ، وتأويلهم الآيات التى تضيف أفعال العباد إلى الله ، وشن عليهم حملة فى مؤلفه « الإبانة » ونقد فيه تأويلاتهم ، وإن خفت حدتها فى مؤلفه « اللمع » حيث نجد ميله إلى العقل حيث يكثر من إيراد الأدلة

العقلية ، وهذا يشير إلى تغاير طبيعة منهجه فى اللمع عن الإبانة. لكن الأشعرى لم ينقض فى اللمع رأيا أو قولا ذهب إليه فى الإبانة ، ومنهجه العام يقول على التسليم بما ورد فى التنزيل من صفات لكن بدون تحديد كيفية ، أو تأويلها بإخراجها عن معنى اللفظ الذى ورد فى التنزيل ، فله تعالى أيدى كما ورد فى التنزيل لكنها ليست جارحة وليست كالأيادى ، لكنها ليست النعمة أو القدرة على ما قالت المعتزلة .

أما موقف متأخرى الأشاعرة كالجوينى والرازى وغيرهما فقد ابتعدوا عن منهج الأشعرى ، ولم يقفوا عنـــد الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة بدون تأويل ، واقتربوا من مذهب المعتزلة ، فتأولوا النصوص الواردة فى صفات الله تعالى على وجوه تليق بذات الله تعالى ، وبما ينبغى له من التنزه عن مشابهة الحوادث ، فيقول الجوينى « ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل ، والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود »(١) .

وذهب الرازى إلى أنه إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا فى معنى فإنما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل منفصل ، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مقيدا ولخرج القرآن من أن يكون حجة ، ومن قول الرازى نلاحظ جواز التأويل لكنه لا يفتح باب التأويل على مصراعيه ، فلا يجب أن نترك الأخذ بالظاهر إن لم يقم دليل يقضى بتركه (٢) .

* * *

● **الدليل النقلى « السمعى » :**

وهو الدليل الذى يكون من جهة النبى ﷺ أو من جهة غيره ، وهو فى عرف المتكلمين الكتاب والسنة والإجماع (٣) .

---

(١) الجوينى ، الإرشاد ، ص ١٥٥

(٢) الرازى ، أساس التقديس ، ص ٢٢١

(٣) الآمدى ، ابكار الأفكار ،ص ٢٦٢

والكتاب هو القرآن المنزل على النبى ﷺ والمنقول إلينا تواترا ، والسنة لغة هى الطريقة والعادة ، وفى الشرع العبادات النافلة وما صدر عن الرسول من قول وفعل وتقرير ، والإجاع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ (١) .

فما هو موقف المتكلمين من الدليل النقلى ومصادره ؟

يأخذ المتكلمون بالدليل النقـــلى ويجعلونه حجة على ما ذهبوا إليه من آراء ، لكنهم يختلفون فى كيفية الأخذ به ، ويرجع هذا الخلاف إلى مدى توغل الجانب العقلى والتمسك به عند كل فرقة ، ولقد رأينا أثر ذلك فى موقفهم من التأويل ، والذى ينصب على فهم كل فرقة للمحكم والمتشابه ، وسنعرض لثلاثة مواقف تمثل المعتزلة والأشاعرة والماتريديه من الدليل النقلى :

المعتزلة : يعتمد المعتزلة على القرآن الكريم فى أدلتهم ، لكنهم كما رأينا من قبل توسعوا فى تأويل الآيات المتشابهة وذلك لتحقيق التنزيه المطلق لله تعالى ، ولقد سبق الإشارة إلى ذلك .

أيضا يتصل بهذا موقفهم من آيات الوعد والوعيد ، ويتصل به موقفهم من العموم والخصوص أو المطلق والمقيد ، والمطلق أو العام هو ما دل على شائع جنسه ومعناه الشمول ، والمقيد أو الخاص بخلافه ويطلق على ما أخرج من شياع ومعناه الافراد (٢) ولقد رأى المعتزلة أن آيات الوعيد أحق بالعموم لأنها أبلغ فى الزجر ، فى مقابل رأى المرجئة أن آيات الوعيد أحق بالعموم ، لأنها أحق بما عرف من صفات الله بالرحمة والعفو .

وترى المعتزلة أنه لا وجه إلى القول بالتخصيص ، لأن حقيقة العموم تعنى الإشارة إلى كل فرد باسمه الخاص ، والتخصيص لا يكون إلا بدليل يدل على أن المخصوص غير داخل فى العموم ، وعند انعدام الدليل تعنى إرادة العموم (٣) .

---

(١) ابن الحاجب ، منتهى الوصول والأمل ، ص ٣٤ - ٣٧ .

(٢) البغدادى ، أصول الدين ، ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٥٣ .

وبالنسبة للأحاديث النبوية فلم يقبل المعتزلة إلا المتواتر والمشهور من الأخبار ، وذكر أبو الهذيل أن المتواتر حجة أما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم ، وينسب البغدادى [١] إلى النظام أنه رفض حجية المتواتر مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى [٢]. ويدافع القاضى عبد الجبار عن رأى النظام ، فيذكر أن النظام قد جعل السبب شرطا لاقتران الخبر بوقوع العلم ، فيحوز 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 .

أما بالنسبة للإجماع فلقد رد النظام حجة الإجماع وقال بجواز أن تجتمع الأمة فى كل عصر وفى جميع العصور على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال [٤] لكن يبدو بعض التغير فى موقف المعتزلة بعد ذلك فى الأخذ بالإجماع فيذكر القاضى عبد الجبار أن أنواع الأدلة أربعة هى :العقل والكتاب والسنة والإجماع [٥] .

وبالنسبة للأشاعرة : فلقد أخذوا بالقرآن واعتمدوا عليه أيضا ، وفيما يتصل بتأويل الآيات فلقد سبق ذكره ، وبالنسبة للموقف من العام والخاص فلقد قال الأشعرى بان عموم الوعيد يتناول كل فرد من أفراد العموم كأنه نص عليه باسمه الخاص ، إلا أن الله تعالى يخلف فى الوعيد ، والخلف فى الوعيد كرم ، ويقول أيضا بعدم حمل آيات الوعيد على العموم ، فلقد يذكر العام ويراد به الخاص ، فقوله تعالى :

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ والإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [٦] أنه أراد بعض الجن

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٢٥ .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ١٥ ص ٣١٢ .

(٤) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٣

(٥) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة،ص ٨٨ (٦) الذاريات:٥٦ .

والإنس وهم العابدون لله منهم، لأن الله تعالى قال فى موضع آخر : ﴿ **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ** ﴾[1] ، والقرآن لا يتناقض ، فوجب أن يكون الله تعالى خلق لجهنم كثيراً وأنه خلق بعضهم للعبادة ، وأيضا على ذلك القول أتباعه من بعده ، فإذا تعارضت الآيات فى الوعد والوعيد ، خصصوا آيات الوعيد بآيات الوعد أو جمعوا بينهما ، فيعذب العاصى مدة ثم يغفر له ويدخل الجنة [2] .

وبالنسبة للأحاديث فلقد ذكر الباقلانى صدق الخبر المتواتر وأنه يوجب العلم والعمل ، وأن خبر الآحاد يوجب العمل ولا يوجب العلم [3] .

وبالنسبة للإجماع فلقد عده الأشاعرة حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم [4] .

وبالنسبة لموقف الماتريدية : فيأخذون بالقرآن الكريم كحجة ودليل ، وبالنسبة لموقفهم من العموم والخصوص ، فلقد رأى الماتريدى أن العموم قد يذكر ويراد به الخصوص ، وليس فى عموم اللفظ عموم المراد ، ولا فى خصوصه خصوص المراد [5] .

ويرى الماتريدى عدم القول بالعموم فى آيات الوعيد والقطع به ، فهى لا تصرف للعموم لمجىء أخبار العفو وألايكون متناقضا ، وبذا يثبت الخصوص ، وإذا احتمل العموم والخصوص فحقه الخوف لا القطع[6] .

ولقد ذكر أبو المعين النسفى أن الماتريدى يرى أن الصيغة المتعرية عن دليل الخصوص أو القيد ليست بدليل إرادة العموم والإطلاق ، أى إذا خلت صيغة

---

(١) الأعراف : ١٧٩

(٢) الأشعرى ، اللمع ، ص ٦٨ ، والبغدادى ، أصول الدين ، ص ٢٤٣

(٣) الباقلانى ، التمهيد ، ص ٣٨٢ - ٣٨٦

(٤) الآمدى ، ابكار الأفكار ، ص ٢٨٦

(٥) الماتريدى ، تأويلات أهل السنة ، جـ ١ ص ٤٥٤

(٦) الماتريدى ، التوحيد ، ص ٣٦٣

العموم من أى دليل للقيد والتخصيص فهى لا تعنى إرادة العموم ، ولقد أنكر البعض هذا القول وسموا الماتريدى بالواقفى فى هذه المسألة ، ويرد أبو المعين مبينا حقيقة موقف الماتريدى وهى أن من مذهبه أن العمل بالعموم وبمطلق الصيغة واجب ، والواجب هو ما ثبت بدليل غير مقطوع به ، وهو دليل الظاهر ، فأما ما يثبت بدليل مقطوع به فهو الفرض ، ولم يروا عن قدماء أصحـابنا أنهم قالوا : مطلق الأمر فرض أو العموم فرض ، بل قالوا : مطلق الأمر واجب ومطلق العموم واجب ، وهو قول الماتريدى ، أما الواقفى هو من يقف فى ذلك قولا وعملا (١) ، وعلى هذا فالماتريدى لا يقطع بالعموم فى الوعيد لأنه يحتمل الخصوص ، وليس عدم القطع توقفا ، وعدم القطع بالعموم يعنى إمكان المغفرة لصاحب الكبيرة ، وهو ما ذهب إليه الماتريدى .

ولقد كانت السنة أساس من أسس إقامة الأدلة عند الماتريدية . وقالوا بضرورة صدق الخبر المتواتر وأنه يوجب العلم والعمل . أما خبر الواحد فإنه يوجب العمل ولا يوجب العلم (٢) .

وأيضا قالوا بإن الاجماع حجة مستشهدين بقوله تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ (٣) ، ففى الآية دلالة على أن الإجماع حجة ، لأنه أمر بالكون مع الصادقين فى دين الله فلو لم يلزمهم قبول قولهم لم يكن للأمر بالكون معهم حجة (٤) .

* * *

● **اليقين فى الأدلة العقلية والنقلية :**

فيما سبق رأينا أن المتكلمين قد أخذوا بالدليلين العقلى والنقلى ، لكنهم اختلفوا فى مدى الأخذ بهما ، ولم يكن الأخذ بهما متوازنا عند كل الفرق ، وجعل أحدهما الأصل والآخر الفرع ، ويرجع ذلك إلى تقدم أحدهما على

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة ، ص ٤٥٥ - ٤٥٧ .

(٢) الماتريدى ، التوحيد ، ص٨،٩،وتأويلات أهل السنة جـ ١ ص ٩٩ ، ٤٤٠

(٣) التوبة : ١١٩ (٤) الماتريدى ، تأويلات أهل السنة ، جـ ١ ص ٧٨٥ .

الآخر ، وإلى درجة اليقين فى كل منهما ، وسنعرض لموقف المعتزلة والأشاعرة والماتريدية فى ذلك ·

المعتزلة : يرى المعتزلة أن العقل هو أصل الشرع ، إذ أن صحة الشرع متوقفة على العقل ، فلا يمكن أن نستدل على أصل التوحيد والعدل بدلالة السمع ، بل نستدل عليهما بالعقل ، لأن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ، ولأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله · فالقرآن الكريم لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق فى أخباره ، وأنه لا يكذب ، ولا يجوز عليه الكذب ، وذلك متوقف على كونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح ، وذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالما بقبح القبيح مستغن عنه ، وهذه الأصول الاعتقادية لا يجوز الاستدلال عليها بالسمع ، لأن إثباته متوقف على ثبوت تلك الأصول ، وفى هذا نكون مستدلين بفرع الشىء على أصله ، وذلك لا يجوزلأن فيه دور واضح ، لتوقف كل منهما على الآخر ، وينتهى القاضى عبد الجبار إلى أن طريق معرفة الله وإثبات أصل العدل والتوحيد طريقه العقل لا السمع · والعقل متقدم على السمع فى ذلك (١) .

لكن هناك أمور سمعية لا مجال للعقل فيها ، وهى كيفية العبادات · وكيفية الثواب والعقاب ،والدليل فيها هو السمع ، فعلى سبيل المثال : كيف يدل الدليل العقلى على أن الصلاة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى القبيح (٢) .

لكن بالنسبة لدلالة اليقين ، فلقد قال المعتزلة باليقين فى الأدلة العقلية ، أما فى الدليل السمعى ، فدلالته ظنية وليست يقينية ، وذلك لتوقف كونه مفيد

(١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ، المغنى ، جـ ١٥ ص٢٦ - ٢٩ ·

(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، جـ ١٥ ص ٢٧ ·

اليقين على لعلم بالوضع ، أى بوضع الألفاظ المنقولة عن النبى ﷺ بإزاء معان مخصوصة ، وأيضا على الإرادة أى العلم بأن المعانى مرادة له [١] .

أما بالنسبة للأشاعرة : فإن معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل وذلك لقوله تعالى : ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً** ﴾ [٢] ، ولقد اعترض المعتزلة على ذلك واحتجوا بأنه لو لم يثبت الوجوب إلا بالسمع الذى لا يعلم صحته إلا بالنظر العقلى ، فللمخاطب أن يقول إنى لا أنظر حتى لا أعرف كون السمع صدقا ، وذلك مفض إلى إفحام الأنبياء ، لكن الرازى يرد على هذا الاعتراض بأن ذلك الاعتراض يلزم المعتزلة ، لأن وجوب النظر وإن كان عندهم عقليا ، لكنه غير معلوم بضرورة العقل ، لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، وأن النظر طريق إليها ، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وكل واحد من هذه المقدمات نظرى ، والموقوف على النظرى نظرى فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا ، وفى هذا يحاول الرازى أن يتخلص من الدور ، لكنه سوف يسلم به فيما بعد فى رأيه فى ظنية الدليل السمعى [٣] .

وبالنسبة لمسألة إفادة الدليل السمعى اليقين أو الظن ، نجد اختلافا فى موقف الأشاعرة الأوائل منهم والمتأخرين ، فالأشعرى يعلن تمسكه بالكتاب والسنة وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ومتابعته للإمام أحمد بن حنبل [٣] ، ولقد حاول الأشعرى التوازن بين السمع والعقل ، وإن غلب عليه تقديم السمع .

لكن بدأ ظهور فكرة الدور عند المتأخرين وبلغت أوجها عند الرازى ، فقال بظنية الدلالة فى الدليل السمعى ، وأنها يقينية فى الدليل العقلى، فقال : إن قبول الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات ، ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار ، وعدم النقل ،

---

(١) لايجى ، المواقف ، ص ٧٩ (٢) الإسراء : ١٥

(٣) لرازى ، المحصل ، ص ٢٨ (٤) الأشعرى ، الإبانة ، ص ٩

وعدم التقديم والتأخير ، وعدم التخصيص، وعدم النسخ ، وعدم المعارض العقلى ، وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم ، والموقوف على المظنون مظنون ، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية ، وأن العقلية قطعية ، والظن لا يعارض القطع[1] .

وهكذا ينتهى متأخرو الأشاعرة إلى جعل العقل أصل للشرع ، وأنه لا يصح الاستدلال على الأصول الاعتقادية كمعرفة الله تعالى وصفاته بالسمع ، بل يستدل عليها بالعقل ، وأن صحة السمع متوقفة على العقل ، وأن يكون العقل هو الأصل والسمع هو الفرع ، ولا يجوز الاستدلال بالفرع على الأصل لأن فى ذلك دور واضح ، وهو نفس ما انتهى إليه المعتزلة .

وبالنسبة للماتريدية : فيرى الماتريدى بأن الله قد فطر الناس على معرفة وحدانيته بما ركب فيهم من عقول ودلائل ما لو تفكروا فيها لوصلوا إلى معرفته ، وليس للناس على الله حجة ولو لم يبعث رسولا ، وأن صحة السمع موقوفة على العقل ، إذ أن العقل يدلل على صدق المعجزة ، ومعرفة الله تعالى وشكره تتم بالعقل ، وذلك لما أسداه من نعم ، ولا يجوز فى العقل إسداء هذه النعم إلى ما لا يعرفها ، فلزمهم بالعقل معرفة المنعم ، وأيضا يقضى العقل بوجوب الأمر والنهى بضرورة العقل .

وهذا يعنى أن وجوب النظر بالعقل لا بالسمع ، إذ أن صحة السمع متوقفة على العقل ، لكن هذا لا يجعل الماتريدى متفقا تماما مع موقف المعتزلة ، إذ أنه لم يبن على القول بالوجوب العقلى ما بنته المعتزلة على ذلك مثل اللطف وفعل الأصلح ووجوب الحكمة فى أفعاله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب [2] وهذا ما يجعلنا نقول إنه قد حافظ على التوازن بين العقل والسمع وأن أفسح مجالا للعقل أكثر من الأشعرى الذى كانت له نفس المحاولة .

---

(١) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ٩

(٢) الماتريدى ، تأويلات أهل السنة ، جـ ١ ص٤٤٤ ، والتوحيد ص ١٧٨ ، الصابونى ، البداية ، ص ١٤٩

وبالنسبة لليقين فى الأدلة العقلية ، فيرى الماتريدية أنها يقينية ، وبالنسبة للأدلة السمعية فيرون أن بعضها يقينى وبعضها ظنى ، وردوا على حجج المعتزلة والأشاعرة فى ظنية الدليل السمعى والتى سبق أن ذكرناها ، فبالنسبة لوضع الألفاظ المنقولة عن النبى عليه الصلاة والسلام وأنها ذات معان مخصوصة ، يردون على ذلك بأن معانى الألفاظ المتداولة فى عصر النبى ﷺ هى نفس المعانى المتداولة الآن ، وبانضمام القرائن المتواترة المنقولة إلينا إلى العلم بمعانيها يحصل القطع بحيث لا تبقى شبهة فى النصوص الواردة فى إيجاب الإيمان بالبعث وغيره والصلاة والصوم وغيرهما ، وبالنسبة للاعتراض القائم على عدم العلم بأن تلك المعانى مرادة ، ويردون عليه بأن العلم بالإرادة يحصل بمعرفة القرائن المتواردة بحيث لا تبقى شبهة ، وبالنسبة للمعارض العقلى ، يردون على ذلك بالقول بأن العلم بالمعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر وذلك لأن العلم بتحقق أحد المتنافين يفيد العلم بانتفاء الآخر (١) .

ويعتمد الماتريدية فى نقدهم للقائلين بظنية الدليل السمعى ، بأن ذلك يؤدى إلى التشكيك فى الشريعة ، وأنه لا مانع من دلالته اليقين إذا اقترن بقرائن تؤيده ، وأيضا بقرائن متواترة فإن ذلك ينفى الاحتمالات ، وهذا ما انتهى إليه الايجى حين قال بأن القول بأن الأدلة السمعية ظنية فيه تشكيك وسفسطة (٢) .

وقول الماتريدية بأن بعض الأدلة السمعية يفيد اليقين وبعضها يفيد الظن ، يمكن تفسيره بأنهم يرون أن الأحكام العملية الشرعية تفيد اليقين لأن الشرع مبنى عليها ، ويمكن حصرها فى الآيات المحكمة ، أما الظن فهو فى الآيات المتشابهة لأنها لا تفيد اليقين ، فلقد ورد فيها إضافة صفات لله تعالى كاليد والرجل والمجىء وغير ذلك من الأوصاف الحسية ، فالقول بأن هذا يفيد اليقين

---

(١) الشيخ زادة ، نظم الفرائد ، ص ٤٢ ، ٤٣

(٢) الإيجى ، المواقف ، ص ٨٠

معناه تحقيق التجسيم والتشبيه لله تعالى ، وهذا لا يجوز فى حق الله تعالى ، لذا وجب القول فيها بالظن وذلك حتى يمكن تأويلها ، وعدم إضافة تلك الأوصاف الحسية ، وتحقيق التنزيه لله تعالى ، وعلى هذا يمكننا أن نفهم حقيقة موقف الماتريدية الذى هو أكثر اتساقا من المعتزلة والأشاعرة فى قولهم بظنية الدلالة السمعية ، فهو قول يقع فى الوسط ويقرر ما هو يقينى غير قابل للظن وبين ما هو ظنى ولا يمكن فيه اليقين ، وذلك تمهيدا لتأويله ، ورأوا صعوبة اليقين مطلقا أو الظن مطلقا، إذ أن الأول يؤدى إلى تحقيق التشبيه والتجسيم ، والثانى يؤدى إلى هدم الشريعة كلها .

* * *

هذه بإيجاز بعض الملامح الرئيسية لمنهج البحث عند المتكلمين ، وفى الختام نشير إلى حقيقتين هامتين هما :

١ - أن هذا المنهج تشيع فيه الروح العلمية فى البحث ، من حيث الاعتماد على الواقع ، والعقل ، والموضوعية ، وروح النقد ، ورفض التقليد، وتلك سمات رئيسية للبحث العلمى .

٢ - رغم تأثر المتكلمين بالثقافات الأجنبية ، ممثلة فى الفلسفة اليونانية خاصة المنطق الأرسطى ومنطق الرواقيين ، فقد كان لهم ابتكاراتهم الخاصة فى ذلك ، ووقفوا موقف المعارض لمنطق أرسطو ، ويمكن أن نجد لديهم مع علماء أصول الفقه منطقا آخر ، ونكتفى بالإشارة إلى ذلك دون خوض فى تفصيلات لأن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل [١] .

* * *

(١) انظر الكتاب القيم الـــذى ألفـه الأستاذ الدكتور على ســـامى النشار بعنوان « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » .

obeikandl.com