التأويل في قرائنه الكلامية" في الفكر العربي الإسلامي "

ا.د.عبد القادر فيدوح.

المبحث الأول :مذهب السلف/ مرجعية النص

أ ـ الأصول / التأويل :

التأويل الممدوح هو ما يراد به العلوم والدراية، وتنزيه لله تعالى، ودفع لشبهة التشبيه ، على خلاف التأويل المذموم الذي تبنته الباطنية عن غير علم ، وبقسط وفير من التحريف والزيادة ، والذي لا يتفق مع ما اهتدى إليه الشرع . وقد كشفت آراؤهم على هذا النحو لأسباب مختلفة حتى تعددت الفرق الإسلامية وتوزعت بحسب الآراء والأهواء ، وبشكل منظم للعمل على تسرب مواقفهم من خلف ما يزعمون ، وبغرض تحقيق الأهداف الطامعة من وراء التستر بهذه الفرق ، مستندين في ذلك إلى تأويل آيات من الذكر الحكيم للتبرير على أن ما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن يدل عليه في مثل قوله تعالى : "**وذَروا ظاهر الإثم وباطنه**" (الأنعام 120) ، وقوله : " قل **إنما حّرم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطَن**" (الأعراف 33).

لقد كانت هذه الفرق الغالية تبحث في القرآن لتجد ما يبرر مواقفها، حتى ولو اقتضى الأمر إلى التحريف بحمل كلام الله على أهوائهم . من هنا وجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع بحسب رأي الغزالي، و كذلك يجب تكفير من قال منهم : إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، أو لا يعلم إلا الكليات،فأما الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص فلا يعلمها[1]، ولعل في رأي الغزالي ما يشير إلى تكفير التأويل في الأصول كالوجود الإلهي والصفات الثبوتية ، ومسألة التشبيه والتنزيه ،

[1] ينظر : عبد الله سلوم السامرائي : الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، دار واسط، ط 3، 1988، ص 150.

لأن الخوض في أصول العقائد قد يوقع صاحبه في الخروج عن سنة الشرع ، ويدخله في شبهات المسائل ، ما لا تكاد تحصى. ومن هنا يكون التأويل الغالي "هو الذي يقع في تأويل الأصول والعقائد ، تأويلا يخرجها عن مدلولاتها الحقيقية ، وبعبارة أدق إنه التأويل الذي يقع في المبادئ الأساسية للعقيدة الإسلامية بشكل يبعدها عن حدودها ، كأن يحول مبدأ الألوهية ، ووحدانية الإله إلى تفاسير تؤدي إلى تعدد الآلهة ، أو تأويلا لذات الله يجعله قابلا للصعود أو النزول والحدث و التغيير"[2].

أمام مثل هذه المجازفات جاء السلف*، من تابعي الصحابة جيلا بعد جيل ، لمحاربة مزاعم الفرق الغالية ، والتصدي لكل من عارض الإسلام في مبادئه. وقد ظهر مصطلح السلف للإشارة إلى من يتبع الكتاب والسنة في ظاهرهما ، كما يستند السلفيون إلىآراء الصحابة والتابعين منهم ، ولايبالون للجدل ، إيمانا منهم أن الإسلام في سيره ليس بحاجة إلى الجدل الحقيقي أو البرهان الفلسفي. وعلى الرغم من ذلك فقد حاولوا إيجاد نهج للمجادلات وإطار لأفكارهم ، لمقاومة الفرق الضالة . أضف إلى ذلك أنهم "محدثون وفقهاء أساسا ، اشتغلوا برواية الحديث واستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، ولم يكن لهم اهتمام بإثارة المسائل العقائدية، خلافا للشيعة، والخوارج ، والمعتزلة ، الذين كان همهم الأكبر الخوض فيها ، والجدل بها، والسبب أن أهل السنة (من السلفيين) رووا نصوصا تنهى عن الخوض في القدر وعن الجدل في ذات الله وصفاته ، وعن البدعة على نحو ما روي عن أبي هريرة (ت 57 هـ) . أن الرسول صلى الله عليه وسلم خرج علينا ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمّروجهه، ثم قال : أبهذا أمرتم ؟ أم بهذا أرسلت إليكم ؟، إنما أهلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت

---

[2] المرجع نفسه، ص 150.

*تطلق على كل من يتبع الكتاب والسنة وآراء الصحابة . وقد خطأ السلفيون كل المذاهب الكلامية، واعتبرت آراءهم حائدة عن السنة ، واشتهر المصطلح تباعا بابن تيمية (ت 728 هـ) ومن تبعه ممن أرادوا الرجوع بالإسلام إلى ما كان عليه قبل ظهور الأشعرية، وما زال أنصاره إلى يومنا هذا.

عليكم ألا تنازعوا"[11]. وتأسيسا على هذه الحقيقة التي استشهد بها أبو هريرة ، فإن تقديم الشرع على العقل كان من المسلمات التي نهجها السلف ، وهو المنهج الذي ينتهي إلى التسليم بظاهر النص مخافة التأويل ، امتثالا لقوله تعالى : "**ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات**"[آل عمران105)،وهو ما يشيرإلى إمكان تجنب المقاصد الشرعية بالنظرالعقلي والاكتفاء ، في فهم النص، بالنظر البياني ، واعتماد الجزئيات على الكليات ، على اعتبار أن فقه النص مستمد من فقه اللغة ، وهو الشعور الفقهي السائد حينذاك ، من حيث إن اللغة تكفي لتبين النص ، وبيانه كما جاء على لسان ابن خلدون ، أن السلف كانوا في غنى عن التنظير للأصول كفن من الفنون المستحدثة ، لأن استفادة المعاني من الألفاظ لا تحتاج فيها إلى أزيد من الملكة اللسانية ، وهو الشعور الذي يتسق تماما مع رؤية النص كبناء من الألفاظ والجمل والتراكيب[1]، وهذا ما جعل النشاط الفكري ـ آنذاك ـ يتداخل بين عالم اللغة وعالم الفقه من حيث التعامل مع ظاهر اللفظ ، حتى أصبح الفقيه بمثابة المرجع الأساس المتاخم للنص.

لقد ركزت جل الدراسات ـ متقدمها ومتأخرها ـ على أن التيار السلفي لم يستعمل التأويل باطنيا في تأييد طروحاته ، بقدر ما كان هذا الاستعمال حاصلا بالوضع عن طريق الاستدلال ، وبهذا كفّروا كل من تصور أمرا بغير قرينة نصية ، أو فسر آية إلى تصور آخر بالتأويل كما عند المتكلمين . ومن هنا نفهم أن تأويلاتهم كانت تتسم بالبساطة وتتصف بالثبات والمحدودية بغرض إعطاء إمكانية توافق النص مع الواقع ، وهي إمكانية تحيل المسلم إلى التصديق بأن النص لا يقول إلا حقا، على أساس من التطابق بين التصديق والتسليم . ومن هنا ـ أيضا ـ وجه الخلاف بينهم وبين المتكلمين الذين يجوّزون التأويل بصرف اللفظ إلى معنى من المعاني ،مع زيادة ما يحتمله هذا المعنى من تأويل ، وهو ما يرفضه السلفيون ، من

---

[1]-د.عبد المجيد بن حمدة : المدارس الكلامية بإفريقيا إلى ظهور الأشعرية، دار العرب، 1986، ص .24

[1]- ينظر : عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1998، ص 37 .
و انظر أيضا : مقدمة ابن خلدون، ص .288

ذلك خالفوا أي لون من ألوان التدبر والتفكر في النص ، وأن كل تأويل هو تقول على الله "**ولكم الويل مما تصفون**"(الأنبياء 18)، كما كفّروا كل من تعرض إلى أية مسألة من مسائل الدين سواء منها الأصول أم الفروع ، فاتخذوا نهج التسليم سبيلا لهم من حيث إن كل ما هو واضح من النص آمنوا به تصديقا ، وكل ما استعصى عليهم فهمه آمنوا به تسليما، لذلك تجنبوا عملية التعمق والاستدلال الخاضعة لقواعد التأويل. وتفاديا لكل شبهة استدلوا بالآيات بعضها ببعض من خلال التناظر القائم بينها ، إيمانا منهم بأن القرآن جامع لما يحتاجه المسلم ـ في دينه و دنياه ـ من غير حوار ولا جدال ولا تفلسف .

لقد شكلت مدرسة السلف وعلى رأسها الشافعي "محمد بن إدريس (ت 204هـ") مرجعية نصية تعنى بالإخبار أكثر مما تعنى بالتدبر بالرأي من خلال تقنين "**الإجماع**" كمصدر تشريعي ، كان الشافعي يسجل وثيقة اعتماد شرعية لمرجعية التاريخ السابق أي لمرجعية "**الماضي**" من خلال "**القياس**" الذي جعل منه الشافعي الشكل المعتمد الوحيد للاجتهاد بالرأي . كان الشافعي يغلق على العقل المسلم آفاقا واسعة للحركة ، يمكن له من خلالها أن يتعامل مع النص ، ومن خلال الإجماع و القياس كليهما، كانت دائرة المباح تتقلص باستمرار أمام دائرة الإلزام التي راحت تتضخم من تراكم الأحكام المستفادة من المصدرين[1].

وإذا كان الشافعي قد أخذ ينظر إلى النص بما ينقدح في ذهنه تحت ضوء القرآن والسنة فلأنه كان يعتمد "**التفسير الفقهي**" في مرجعيته الفرعية، على اعتبار أن مخالفة النص بالرأي قد يجر صاحبه إلى الانحراف عن تعاليم الشرع ، لذلك جاءت ردود الشافعي على أصحاب الرأي قوية بشأن ما يجب لله تعالى وما لا يجوز عليه بإقامة الحجج من المنقول على حد قوله : "لم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم نص قبله"[1]، وهنا يصبح الماضي بصريح لفظه ، على

---

[1] عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام، ص 61.

[1] الشافعي محمد بن ادريس : الرسالة تحقيق أحمد شاكر دار المكتبة العلمية بيروت ص 477.

حسب أحد الدارسين المعاصرين*، جهة العلم الوحيدة في الإسلام ، فلا يحل لجيل أن يحكم أو يفتي أو يفكر لنفسه، إلا أن يكون مستندا إلى حكم فتوى أو فكر الأجيال السابقة عليه ، إنه تنصيب صريح للماضي على وجه الدوام ، يعود الشافعي إلى تأكيده في كتاب الأم بقوله : "لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ، ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم"[2] ،والخبراللازم في مفهوم الشافعي هو نفسه الماضي.

لقد اتسعت شقة الخلاف بين الفرق والمذاهب ، و أخذ كل فريق يوافق معتقده ، في وقت كانت فيه العقول أكثر استعدادا "**للاستسلام**" لما لها من أفق ضيقة ، ومبادئ محدودة من العلوم ، حينئذ كرس عقل السلطة جهده لاستيعاب عقل التشريع خدمة لمصالحه ، وهو ما عبر عنه أحمد أمين بقوله : "كان للحكومات دخل كبير في نصرة أهل السنة ، والحكومات عادة إذا كانت قوية وأيدت مذهبا من المذاهب تبعها الناس بالتقليد ، وظل سائدا إلى أن تزول الدولة"[3] ، كما كان الشأن بالنسبة لحكومة المتوكل العباسي حين حارب المعتزلة في سبيل نصرة السلفيين المتمسكين بظاهرالنص الذي كثيرا ما وظف لخدمة مآربها . من هنا كان **نقل النص وعقل السلطة** متلازمين لوجوب التزام **المشرع / الفقيه** للحاكم وارتباطه به ، أخذا بمبدأ طاعة أولي الأمر، امتثالا لقوله تعالى : **"أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"** النساء (59).

ولذلك، فإن للطاعة ـ هذه التي لم تفهم على حقيقتها ـ أثرا كبيرا في تعطيل آلية الاجتهاد والأخذ بالرأي . ومن هنا تغلبت قوة العقيدة (**النقلية**) على قوة الاستدلال في سبيل تكريس الصياغة النقلية (**النصية**) على حساب الصياغة العقلية (**التأويلية**) وهو ما استوجب تكفير من يستعمل صياغة الحجج والبراهين وإقصاء "**الرأي**" مهما كانت قوته وإطاره الفكري دونما اهتمام بما ستسفر عنه نتائج التقبل

---

*عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام.ص 61.

(2)- دار المعرفة، بيروت، المجلد الرابع، ج 7، ص 298.

(3)ظهر الإسلام، 96/4.

تباعا ، ما دام الأمر يخدم مصلحة آنية ، ومهمة تأصيل الحكم بوصفه السلطة القادرة على فرض تعاليم الإسلام ، وكأن وجوب بما أنزل الله هو نفسه وجوب الحكم بما يفرضه الحاكم ، وأن الخروج عن نظام الحكم هو خروج عن تعاليم الشرع مما يؤدي إلى الكفر. لذلك فإن أي رأي فكري لا بد وأن يأخذ تسويغه من السلطة الحاكمة ، الأمر الذي استحال على رجال الدين أن يتجرأوا باتخاذ باب الاجتهاد أو التأويل سبيلا لهم مما أدى إلى الانفراد بالأحكام الواردة في ظاهر النص ، ومن ثمة فلا حاجة إلى النظر المتعمق في معرفة العقائد في الإسلام ، لأنه مثار للشبهات والشكوك والجدل ، ولأن أكثر أقيسته وطرقه لا تفيد اليقين الذي هو ركن أساسي في الاعتقاد ، فمن فتح قلبه للعقيدة ، مع صدق ورغبة في الحـق هيأالله له اليقين بالعناية ، وأنار عقله بما يقوي إيمانه[1] ، كما قال عز وجل : "**والذين اهتدوا زادهم هدىً وأتاهم تقواهم**"(محمد 17).

إن لعامل الزمن أثرا كبيرا في تطور الحركة الفكرية ، فكلما تباعد الزمن عن مهد الإسلام كلما استعصى على أهل الشرع مواجهة طبائع الناس و أفكارهم "وكلما امتد الفتح أثارت شعوب جديدة مختلفة العناصر، لها نظمها وأحكامها الخاصة، مسائل جديدة لم يرد في شأنها حكم صريح في القرآن ولا في التعاليم السمعية . فلم يكن بد من نصب المقارنات واللجوء إلى القياس والاجتهاد بالرأي ليُطبَع بطابع الإسلام كل حق كان ينبغي أن يطبّق الشرع الإسلامي عليه"[1]، فازدادت بذلك قوة العالم في الكلام بعد تأثر المسلمين بديانات وحضارات الأمم المفتوحة ، وهو ما عبر عنه المستشرق جولدزيهر قائلا : ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى ، كالمسيحيين ، دخل في هذا التأثير، ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف حول القضـاء و حرية الإرادة لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه

(1) _التهامي نقرة : الاتجاهات السنية والمعتزلة في تأويل القرآن ، 132.

1- لويس غرديه (و آخر) : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية، ترجمة صبحي الصالح (و آخر)، ج1، دار العلم للملايين، ط 1، 1967، ص 72.

المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصي وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، تسرب إليهم بواسطة النقل الشفوي أكثر من الترجمة والنقل[2]، وهذا ما أدى إلى النزاعات الشديدة بين السلف والوافدين من الموالي ، ومن تبنى أفكارهم ، فاشتد الصراع في المسائل الكلامية ، فما كان من علماء السلف إلا أن تصدوا لأصحاب الرأي، فضلا عن كونهم معتصمين بالورع والتقوى، وهو ما دفعهم إلى عدم السكوت عن بيان الحق الذي جاء الشرع الإسلامي في أصول فقهه*، ومن هنا كان اختلاف السلف مع أصحاب الرأي في علم الكلام دون تميز في ذلك بين المسائل الأصلية من المسائل الفرعية ، فما كان من السلف إلا أن حرموا كل رأي واعتبروه من البدع الضالة . ولعل رائدهم في ذلك ابن تيمية الذي أصدر فتوى بحرمة الكلام و المنطق ، لأن المتكلمين في نظره "أدخلوا في أصول الدين ما لم يأذن به الله العليم الحكيم ، وأوقعوا الناس في شبهات وضلالات جعلتهم ينحرفون عما جاء به كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه و سلم ، وهو يرى أن هؤلاء المغالطين (من الجهمية ، والمعتزلية ، والأشاعرة) قد أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية ، وصاروا أحزابا يتكلمون في جنس النظر و جنس الدليل ، وجنس العلم بكلام اختلط فيه الحق بالباطل"[1].

ب ـ تفويض المتشابه :

لقد كان السلف ينهج طريق الاستدلال بالنص ، أي تأويل القرآن بالقرآن ، أو تأويل القرآن بالسنة ، وإلا كان ذلك التأويل عن طريق أقوال الصحابة أو التابعين ، ومن ثمة لم يحظ التأويل عندهم إلا بالقدر اليسير، يكاد يكون غير ذي بال خشية أن يقعوا في شبهة التجسيم والتشبيه من حيث لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله ، مفوضين أمرهم إلى النص ، والتسليم بما فسره السلف الصالح من الصحابة ،

---

[2] محاضرات في الإسلام، طبع هيدليرج، 1925، و أورده كذا باحث، ينظر، أبو الوفا الغنيمي التفتزاني : علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، 1987، ص 20.

* هي : القرآن / السنة / الإجماع / القياس / الاستصحاب / المصالح المرسلة.

[1] ينظر : عبد القادر محمود : الفكر الإسلامي و الفلسفات المعارضة في القديم و الحديث، ص 348.

وهو الذي رجحه الأئمة من التابعين الذين أرجعوا أمرهم إلى التفويض ، ورد الأخبار المتواترة إلى أصحابها بدون زيادة أو نقصان ، أو تحريف ، أو تأويل ، كما جاء على لسان السيوطي في الإتقان:[1] "ومن المتشابه آيات الصفات ... وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها ، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى ، ولا نفسرها مع تنزيهها له عن حقيقتها ". فمن هنا تعين على أهل السلف دحض من يوجب التأويل في المتشابه بحمل اللفظ على ظاهره ، على خلاف ما يستوجبه التأويل من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي لقرينة استدعت ذلك ، وهو المسلك المأمون عند السلف الذين تحاشوا تأويل الآيات المتشابهات التي خاض فيها المجسمة والحوشية على وجه الخصوص ممن يفسرون الآية ثم يفسرون نقيضها ، مما أنكره عليهم معظم الفرق الكلامية. فقد كان دأبهم أن جعلوا الآيات الظاهرة متشابهات إذا ظنوها على خلاف ما برهنوا عليه فكانت الآية الواحدة محكمة عند فرقة ، ومتشابهة عند أخرى ، وكان الإمام الرازي وصفهم في قوله: "اعلم أن هذا موضع عظيم فنقول : إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، و أن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة"[2].

لقد كان الحديث عن علم الكلام عند السلفيين بمثابة الخروج عن التعاليم الإسلامية لما في الإسلام من معنى التسليم بما جاءت به الرسالة المحمدية ، مما جعلهم يتصدون لأصحاب النظر والاستدلال الذين ملأوا الدنيا بما لاكته ألسنتهم من الباطل ، معتبرين أن "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه (أي على المسلم) إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد القياسي[1] ، والحال هذه أن العقلية السلفية هي عقلية تفويضية ، وذلك بتجنبهم

---

[1] الإتقان، 6./2

[2] عبد الحميد الفراهي : التكميل في أصول التأويل، الدار الحميدية (الهند)، 1991، ص .23

[1] ينظر : الشافعي : الرسالة (مرجع سابق)، 477، و أنظر أيضا عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام، .62

الخوض في القضايا العقائدية التي تناولها علم أصول الدين بالدراسة التي يمكن التوصل إليها عن طريق النقل لا عن طريق النظر و الاستدلال ، كمن لجأ إلى الاتهام وكيل الإفك في مسألة اعتقاد التجسيم للبارئ تعالى ، فما كان منهم إلا أن دحضوا أباطيل القائلين في الله بالجسمية ولوازمها على نحو ما ورد في الذكر الحكيم "**ليس كمثله شيء**" (الشورى 11) وقوله تعالى "**أفمن يخلُق كمن لا يخلُق**" (النحل 17) واعتبروا أن من وصف الله وشبه صفاته بصفات أحد من خلقه فهو كافر بالله العظيم ، والحديث عن أسماء الله وصفاته يندرج عندهم في ثلاثة أصول:

1- الإيمان المطلق بالأسماء والصفات سواء منها التي أثبتها الله لنفسه ونفى كل ما نفاه عن نفسه ، أم ما أثبتها له ، أو نفاه عنه رسوله الأمين في إثبات وتأكيد أن لا أحد أعلم بالله من الله "**أأنتم أعلم أم الله**"(البقرة 140).

2- تنزيهه عن مشابهة صفاته بصفات خلقه "**ولم يكن له كفؤا أحدا**" (الإخلاص 4).

3 بطلان إمكان التطلع إلى معرفية "الكيفية" لصفاته تعالى، و ذلك غيب لا يعرفه إلا الله "**يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما**"طه110.

ويجدر بنا أن نقف مع أحد رجالات السلف المعارضين للمتشبهة وهو شهاب الدين أحمد بن يحي الكلابي (ت 73هـ) بالرد على من تزعم القول بالجهة قوله : إن الذي دعا إلى تسطير هذه النبذة ما وقع في هذه المدة مما علقه بعضهم في إثبات الجهة واغتر بها من لم ترسخ في التعليم قدمه ولم يتعلق بأذيال المعرفة ، ولا كبحه لجام الفهم ، ولا استبصر بنور الحكمة ، فأحببت أن أذكر عقيدة أهل السنة والجماعة ثم أبين فساد ما ذكره (المتشبهة) ... وأن مذهب الحوشية في إثبات الجهة مذهب واه ساقط يظهر فساده من مجرد تصوره ...ومذهب السلف إنما هو التوحيد والتنزيه ، دون التجسيم و التشبيه[1].

[1] - سلامة القضاعي : البراهين الساطعة (مرجع سابق)، 215-222.

لقد كان معظم حديث السلفية في الرد على من أسموهم بأهل البدعة بدفع الشبه على من شبه وتمرد من المتكلمين ، فأجمعوا على تنزيه الله تعالى عن الجسمية و لوازمها، مستدلين على ذلك ببيان صراحة القرآن نحو قوله تعالى : "**الله خالق كل شيء**" (الرعد16) ، والخلق في هذه الآية معناه في نظرهم ـ على خلاف الشيعة ـ إيجاد الأشياء على القدر الذي سبق به علمه واقتضته مشيئته في حجمها ، وشكلها ، وزمانها ، ومكانها، وهذا الكلام العزيز في هذا الإيجاز الرفيع والإعجاز البديع هو صريح في أن كل ماله قدر فهو حادث بعد عدم ، ومخلوق بعد أن لم يكن ، فكونه على قدر مخصوص من صغر أو كبر، وشكل مخصوص في تدوير أو تربيع أو غيرها، وصفة مخصوصة من نحافة أو سمن أو طول أو قصر، ومكان مخصوص من علو أو سفل ، إلى ما يشبه ذلك ، فهو سمة من سمات حدوثه ، ولازم من لوازم كونه مخلوقا ، وبرهان من براهين كونه ممكنا ، لا واجبا ، وأن ذلك ظاهر للنظر بأدنى تأمل ، فلا بد له من خالق ، وأن خالقه هو الله الذي يتعالى عن سمات الحدوث لوازم الإمكان ، وحده لا شريك له ، أما قوله تعالى : "**وخلق كلّ شيءٍ فقدّره تقديرًا**" (الفرقان2)، فإنها في نظرهم عطف على ما سبق ، من حيث هي أصرح البيان ، لأن كل مقدر مخلوق ، فيتضح منه أتم اتضاح أن الخالق هو ليس بمخلوق يتعالى في ذاته عن الحدود والمقادير، امتثالا لقوله تعالى: "**قد جعل الله لكل شيء قدرا**" (الطلاق3)،أي أن كل ذي قدر فهو مجعول ، وأن الله وحده هو الجاعل له ، ولقدره فمن جوّز عليه تعالى أن يكون جسما، والجسم لا محالة ذو قدر فقد جوّز عليه أن يكون مجعولا لامخلوقا . **تعالى عن ذلك علوا كبيرا.** ومن لوازم الجسمية التركيب والأجزاء على نحو ما وصف به الله تعالى الإنسان : "**في أي صورة ما شاء ركبك**" (الانفطار8)، أي أن كل متركب لا بد له من مركب جعله كذلك ، أي أن كل ما هو جسم فهو حادث ، بل كل ما هو ذو قدر ولو في غاية الصغر فهو حادث، الله أحدثه[1].

1- المرجع السابق، 215-222.

لقد اختلفت جميع الفرق الكلامية في مسألة التجسيم ، وهي أهم ما وقع النزاع والاختلاف فيه ، وما بري قلم عند المتكلمين على النظر والاستدلال مثل ما بري على التجسيم ، وأفرط كل فريق منهم في كيل التهم بعضهم لبعض على جواز هذا التفسير دون الآخر، وبأشكال مختلفة ، غير أن أكثر التركيز كان على رأي هشام بن الحكم الذي التزم بهدي المذهب الشيعي ، واعتبر أن البارئ تعالى شأنه "جسم لا كالأجسام" حتى ألصقت به التهمة من معظم الفرق الكلامية على خلاف الشيعة التي برأته ، من حيث إن مقولته لا تدل على التجسيم المعنوي ، بقدر ما كان يريد من كلمة التجسيم معنى "الشيء" و "الموجود" ، ومن ثمة فهو في نظرهم لم يخالف في مقولته التوحيد. غير أن هذا الرأي تنفيه مزاعم هشام في مقولته في ضوء تأويلات الفرق الكلامية الأخرى، على نحو ما سيتضح في حينه تباعا.

والسلف حتى وإن اعتمدوا التأويل نهجا لهم فإنهم لا يتعدون ما رسمه الشرع في المتشابه الذي استأثر به الله جل شأنه ، ومن ثمة لا يعلم تأويله إلا هو "**وما يعلم تأويله إلا الله** "(آل عمران7) ، وهذا الرأي هو الذي استقر عليه السلف الصالح خلافا لما ذهب إليه الحوشية والشيعة المتطرفة ، من أن أهل السلف قالوا أيضا بالتجسيم ، وهو ما تنفيه الدراسات القديمة . غير أن بعض الدراسات الحديثة حمّلت السلفيين الخوض في الاعتقاد بالتشبيه ، وهذا لا يتناسب مع تبنيهم التفويض ، وإن اجتمع في بعض الأحيان مع التأويل الذي يعتمد المجاز اللغوي والتعابير البلاغية . أما عدا ذلك فهو تحريف للحقيقة بهدف تشويه وجه الحق ، وأكثر الاختلاف نابع من هذه الوجهة . لذلك رأى السلف أن ما في الكتاب والسنة مندوحة عما سواها ، لأن الحجة تمت بها، فامتنعوا عن الخوض في المتشابه ، ليكف من لا يعرف قواعد التأويل وشروطه عن الخوض فيما لا يحسنه ، فإنه إذا سمع تأويلا لكلمة يحب صرفها عن ظاهرها سوغ لنفسه أن يقول في القرآن بغير علم فسَدّوا الذريعة، وأوصدوا الباب في وجه العوام ، حتى لا يتهجم أحد على حرمة الآيات الممنوعة على أمثاله ، لعدم أهليته التي تمكّنه من

التفريق بين ما يجوز من التأويل وما لا يجوز، ولذلك كان بعضهم يقول : تفسيرها قراءتها. و يقول أمرُّوها جاءت من غير كيف ، وهم إذ ينهون عن التأويل لا يمنعون صرف الآية عن المعنى الظاهر، ولو منعوا صرفها عن ذلك كما يصرح به الحوشية من أدعياء السلفية لما نفوا الكيف[1]، و هو ما أوجبه السلف ببيان براءة الذات العليا ، وتقدسها عن الأجزاء والتمسك بأصول الكتاب والسنة ، والإيمان بصفات الله وأسمائه التي وصف بها نفسه ، ملتزمين في ذلك بهدى الصحابة الذين أجمعوا على تنزيه الله سبحانه عن مشابهة المخلوقات في ذاته وصفاته وأفعاله ، ومن ضرورة ذلك صرف الألفاظ المستعملة في الخلق عن معانيها المتعارفة بينها ، إلى معان تتسامى عنها نسبة تلك الألفاظ إلى الله سبحانه على مقتضى قوله تعالى : "**ليس كمثله شيء**"(الشور 11) ، وهو تأويل إجمالي ، وأما تعيين تلك المعاني المتسامية فما يختلف مبلغ انتباه أهل العلم إليه على اختلاف ما أتاهم الله من الفهم ، وأما من رأى خلاف ذلك فقد جسم ، وخالف البرهان العقلي ، والدليل الشرعي ، وضرورة الحس[2].

إن ظاهرة التأويل في نظر القدامى بخاصة عند علماء السلف يمكن إرجاعها إلى التفويض المستمد من عقل العبادات والاعتقادات التي أسستها التيارات المذهبية بفرقها المتشعبة في تعاملها مع المعرفة ـ على وجه العموم ـ بما هي أحكام نقلية ووقائع إخبارية ، الأمر الذي جرهم إلى تغليب عقل النقل على عقل التدبر والتفكر، فتعطلت قوة الإسلام في فهمه ، وتضاعفت قوة أدعياء المسلمين بفعل تعطيل الاجتهاد مما أثر على باقي النتاج المعرفي ، وابتعدت الهوة بين النص ـ أيا كان نوعه ـ وبين قارئه، فأصبحت العلاقة علاقة جوار ومساكنة مع المؤول الذي غالبا ما أصبح يجنح إلى التفويض ، بخاصة ، في كيفية الصفات لا في معانيها، وهو ما يوضحه الإمام مالك في جدال له حين سئل عن : "**الرحمن على العرش استوى**"(طه

---

[1] ينظر ، سلامة القض اعي : فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، بيروت 1358 هـ ، ص 94 ، و أنظر أيضا التهامي نقرة : الاتجاهات السنية والمعتزلة في تأويل القرآن، ص .141

[2] ينظر ، الكوثري : تكملة الرد على نونية ابن القيم .عن تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية للحميري، دار السلام، القاهرة، ط 1998،ص 88.

5)، كيف استوى ؟ فأجاب : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا مبتدعا ، ثم أمر به فأخرج من المسجد.

وفي هذا ما يؤكد نهج علماء السلف في التأويل على بينات أهمها :

1- أن معاني صفات الله وأسماءه معلومة.

2- البحث في كيفية صفات الله باطل ، من منظور أن كيفية صفات الله مجهولة ليست من خصوصية البشر، لا ينبغي السؤال عنها.

3- الإيمان بصفات الله واجب شرعا.

المبحث الثاني : التأويل بين النقل والعقل

أولا ـ العقل الوسط :

جاءت فرقة الأشعرية* نسبة إلى صاحبها أبي الحسن الأشعري (260873هـ) في وقت اشتد فيه النشاط العلمي، و احتد الصراع الفكري بالمناظرات و المماحكات بخاصة في مسألة خلق القرآن التي تبناها المعتزلة، ونفرت كثيرا من أنصارها، و كان الأشعري سنيا على مذهب أهل الحديث، قبل أن يصبح معتزليا، منبحرا في علم الكلام من أستاذه الجبائي الذي تتلمذ عليه ، ثم ما لبث أن تفوق عليه في مناظرات كثيرة. و بعيدا عن المزايدات التي قيلت بشأن تحوله عن عقيدة الاعتزال تبعا للروايات المختلفة و الكثيرة سواء برغبة كراهية الشعب للمعتزلة بمناظراتهم المجحفة في كثير من الأحيان، واستغلال الأشعري هذه الكراهية أم بما حيك حوله من تعليلات لأغراض شخصية ، مفادها أن تحوله هذا ليس إخلاصا للشريعة بقدر ما كانت رغبته في لفت الأنظار إليه ، بعيدا عن كل ذلك فقد أجمعت الدراسات على أن الأشعري لو ظل معتزليا فإنه لن يحظى بمكانة

*إذا كنا قد قدمنا رأي الأشعري على الرأي المعتزلي فذلك بعد اعتزاله المعتزلة وإعلانه التوبة عنهم فاستعاد مرجعيته من مذهب أهل السنة ، وجعلنا التحاقه في العقائد بالإمام أحمد (السلف الصالح) ، محاولا تصحيح ما وقع فيه المعتزلة من تجاوز وتعديل وتهذيب ما انحرفوا عنه ، وما قام به من العملية العقلية، وإن أغضب ثلة من الحنابلة وأهل الحديث حتى أن كبير الحنابلة (البربهاري) في ذلك الوقت لم يقبل دفاع الشيخ الأشعري عن عقائد أهل السنة بالبرهنة والاستدلال ، ولكن النفوس المستعدة المتنورة تأثرت بمنهج الإمام الاشعري ، وزاد الإقبال عليه، وتوفر الثناء في فكره. ينظر جعفر السبحاني : في الملل والنحل (دراسة في موضوعيته مقارنة للمذاهب الإسلامية) ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، سنة 1414، جزء 1، ص 325.111 .

متميزة ، بخاصة و أنه بدأ يتفوق على أستاذه ورفقائه ، فحول تيار حياته إلى الجهة التي يستطيع أن يظهر فيها[1]، أضف إلى ذلك أنه استطاع بفضل مكانته العلمية وذكائه الوقاد أن يستميل قلوب عامة الناس ، فضلا على أن غاية ما في الأمر أن الأشعري كان يهتم اهتماما شكليا بعض الشيء بأن يحسن التدبير حتى يمسي خصومه هم الذين يطرحون أسئلتهم عليه ، فيصبح هو كالمدافع عن ذاته . ولم يعرف في مقاومته هوادة . وهو الذي أعلن أيضا في مواقف عديدة انفصاله عن الذين كانوا بالأمس أصحابه فوقف يوما في الجمع المحتشد في جامع البصرة ونادى بأعلى صوته : " كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائلهم ومعايبهم"[2].

وحتى أوائل القرن الرابع الهجري لم يبرز ما يضاهي المعتزلة في أفكارهم و باستثناء ما يطلق عليهم بأهل الحديث و السنة فلم تكن هناك فرقة في مستوى حجم فرقة المعتزلة إلى أن نبغت شخصية أبي الحسن الأشعري فشكلت مذهبا فكريا يضاهي الفكر الاعتزالي بعد أن تمرد عليه ليعلن حجية العقل و استقلاليته من منظور استخدام المنطق في أصول الدين.

ومما شجع الناس على تبني الفكر الأشعري هو استعمال المعتزلة حق النفوذ في فرض عقيدتهم بقوة السلطان، بخاصة في واقعة "المحنة" التي راح ضحيتها جملة من الأبرياء بين قتيل وسجين وهوماأدى إلى نفور الناس منهم.

لقد جاءت آراء الأشعرية في بداية الأمر لفهم بيان أصول الدين بالمنطق والاستدلال مستمدين ذلك من الآراء الكلامية السابقة ، متخذين حلا وسطا بين أصحاب الحديث وأهل السنة من جهة ، ومذهب المعتزلة من جهة أخرى ، باستعمالهم العقل في دقة حججهم بالرد على المعتزلة الذين رجحوا مقولة "**النظر واجب بالعقل**" من حيث هو مصدر الإلزام لمعرفة الله ، وبالرد أيضا على أهل

---

[1] محمد خليل الزين : تاريخ الفرق الإسلامية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط 2، 1985، ص 152.

[2] -لويس غردية (و آخر) : فلسفة الفكر الديني (مرجع سابق)، ص 94-.95

النص من السنة ، وأهل الحديث الذين يميلون إلى الإيمان بالشرع لا غير. ومن هنا كانت آراء الأشعرية الكلامية قائمة على الجمع بين العقل والإيمان "فشقت طريقا وسطا بين هذين الطريقتين ، جاهدة في تعيين الميدان الخاص بالعقل والميدان الخاص بالإيمان ، فإذا كان الصواب أن نقول بأن كل حقيقة روحية يمكن إدراكها عن طريق العقل كما يمكن ذلك عن طريق الإيمان ، فلا يجب أن يغرب عن بالنا أن لكل من هاتين الحالتين نوعا من الإدراك تختلف شروطه عن الآخر، بحيث إننا لا نستطيع أن نخلطهما معا، ولا أن نقيم واحدا منهما بدلا عن الآخر، ولا أن نثبت أحدهما وننفي صاحبه"[1]. وبذلك يكون الأشاعرة قد مزجوا ما بين الشرع والعقل في النظر إلى معرفة الله ، ولعل في هذا المزج ما سمح لخاصة الناس وعامتهم أن يلتفوا حول أفكاره حتى ظن كل نصير أنه يناصر مذهبه الذي كان عليه قبل اقتناعه بأفكار الأشعري ، فكان في نظر بعضهم سنيا مالكيا، بينما كان في نظر آخرين حنفيا ، أما الأغلبية فيطيب لهم أن يروه شافعيا.

وفي هذه الليونة ترجيح لميل أغلبية الناس حول أفكاره التي اتخذت شعاره : كل مجتهد مصيب، وكلهم على الحق ، لم يختلفوا في الأصول و إنما اختلفوا في الفروع ، فأدى اجتهاد كل منهم إلى شيء ، فهو مصيب وله الأجر والثواب على ذلك[1] .

وعلى الرغم من كل هذا ، فإن الأشعري لم يضف جديدا ، إلا من حيث كونه ربط الموضوع المتناول من السنة و أهل الحديث والمعتزلة بآليات جديدة أكثر ما تعتمد على التعديل والليونة فيما بين الرأي في الكلام والأصل في الشرع.

لقد استطاع الأشعري بفضل نبوغه الفكري وإلمامه المعرفي الواسع أن يستثمر نقائص ـ هذه ـ الفرق متبعا نهج الاستدلال العقلي ، استهدف من خلاله إقناع الناس لمرونة أطروحته الفكرية ، ومن ثمة لا سبيل إلى تأويل النص في نظره ، إلا بحصول "**العقلالوسط**" الذي يستند إلى النص بالنظر التداولي المعتمد من السنة وأهل الحديث ، أو إلى إعلاء شأن العقل على حساب الشرع ، من منظور

---

[1] هونري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 195.

[1] ينظر : لويس غردية : فلسفة الفكر الديني، ص 97-98

المعتزلة، وفي هذه الحال يكون الشرع متساوقا مع العقل عند الأشعري ، وما تحصيل ذلك سوى تمكنه من آراء المتكلمين وقدرته على بلورتها ومن هنا استطاع أن يخلق لنفسه شيئا من التوازن الداعي إلى التسامح في التزاوج ما بين "**العقل و الشرع**"، هذا التسامح هو الذي سهل عليه جمع أهل السنة حول مذهبه ، بحيث ادعى أنصاره أنهم لا يشكلون فئة جديدة في الإسلام ، أو بدعة جاءت بعد غيرها من البدع بل يرون أنهم المسلمون حقا ، وأن تعليمهم هو مذهب السنة في الإسلام : فإن عددتم القول بالتنزيه وترك التشبيه تشعُّرا فالموحدون بأسرهم أشعرية[1] . وعلى الرغم من هذا التصريح الظاهري لكسب مشاعر أهل السنة إلا أنه يحمل في خلفيته ضرورة العقل في تقبل النص وتعزيزه العلاقة الجامعة ما بين العقل والنص ، وهي علاقة غالبا ما كان يبني عليها أحكامه عن طريق الاستدلال الاستنباطي بالتسليم للوصول إلى مقدمات المعرفة اليقينية ، غير أن هذه المعرفة في نظره ، تستمد صدقها من صدق البرهان الذي يرتكز في جذوره على العقل والنص الشرعي ، سواء في براهين وجود الله ، بإثبات ذاته تعالى ، وفي إثبات وحدانيته ، أم في صفات واجب الوجود . إلى غير ذلك من أركان أصول الدين المتعلقة بالتوحيد ، وهو مطلبنا في هذا المقام بغرض التعرف إلى كيفية استخدام البرهان في جعل النص الشرعي منسجما مع العقل بعد الإقرار بوجود لمحات اختلافية مع المعتزلة.

ثانيا ـ إثبات الوجود :

مر بنا أن الأشاعرة قد مزجوا النقل بالعقل في مسألة الإيمان على اعتبار أن للعقل الدور الأساس في التوصل إلى الحقائق ، ظنا منهم أن هذه المعرفة المتوصل إليها مصونة من كل خطأ، غير أن الأمر في مسألة بيان مراتب التوحيد لا يحتاج إلى دليل عقلي ، أكثر مما هي بحاجة إلى رؤية كونية دينية لا تحصل إلا بالقلب الذي من شأنه أن يوصلك إلى الاعتقاد بالدين، والإيمان برسالته ، لأن العقل مهما بلغ

[1] المرجع السابق، ص 98.

من درجة التفكر أقصر من أن يعلو إلى مرتبة ما وراء الكون ليثبت أو ينفي معرفة الله ، وهو ما يتعارض مع النظرة التي يتميز بها الدين الحنيف في خلقه ، من حيث إن هذه المعرفة لا تحتاج إلى إثبات من الإنسان الذي خلق بفطرته على معرفة الله لقوله عز وجل : "**فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**"[1] . أضف إلى ذلك أن كل محاولة لمعرفة الله بالعقل فهي معرفة نظرية قد تجر صاحبها إلى افتراضات فلسفية لا توصله إلى المراد ، ومن ثمة يكون إثبات معرفة الله لا يحتاج إلى دليل ، و لا يمكن معرفته إلا بتعريف نفسه لنا بمخلوقاته ، " **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحقّ أوَ لَمْ يكفِ بربك أنه على كل شيء شهيدُ ، ألا إنهم في مِرْيةٍ من لقاء ربّهم ألا إنه بكل شيء محيطُ** "[2] ، فإنه سبحانه وتعالى يدل على ذاته بذاته لذوات الخلق ، أو الاستدلال بالآثار على المؤثر، وفي ذلك أشار الأشعري في كتابه "**اللمع**" إلى إثبات وجود الله بالمدركات العقلية ومصادر الدين المعتبرة حين رد على من يبحث في الاستدلال على كيفية صنع الخلق معتبرا "الدليل على ذلك أن الإنسان هو في غاية الكمال والتمام"، إذا فكر في خلقته من شيء ابتدأ ، وكيف دار في أطوار الخلقة كورا بعد كور، حتى وصل إلى كمال الخلقة وعرف يقينا أنه بذاته لم يكن ليدير خلقته، ويبلغه من درجة إلى درجة ، و يرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعا ، قادرا ، عالما ،مريدا ، إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في النظرة وتبين آثار الأحكام والإتقان في الخلق فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالما ، قادرا ، مريدا ، دلت على العلم والقدرة والإرادة، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا[1] ، بمعنى أن الاستدلال بالنظر والتدبر والفكر يؤدي بصاحبه ـ حتما ـ إلى معرفة ذات الحق بموجب ما فيه من آيات كونية ، تدل على

1– الروم ، 30.

2- فصلت، 53-.54

1- الشهرستاني : الملل و النحل، 127/1، 128

موجودها ، وإذا ثبت ذلك في ذهن المؤمن أمكن أن نسميه عبادة الله بطريق صيغة البرهان ـ العقلي و النقلي ـ المستمد من آيات الله وشواهده ودلائله المنظمة في أرجاء الكون ، التي تدل على قوة حكيمة أوجدتها وتتحكم في تسييرها ، ومما يدل على ذلك في نظر الأشعري هو نظام وجود الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام بوصفه آية ودليلا على نظام الكون الكبير الذي يدبره الإله بتدبيره الحكيم ، مبرهنا على أنه ـ أي إنسان ـ كان نطفة ، ثم علقة ، ثم مضغة ، ثم لحما، وعظما، ودما. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله ، لا بقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ، ولا أن يخلق لنفسه جارحة . يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز، لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في حال الكمال عليه أقدر، وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز.ورأيناه طفلا، ثم شابا، ثم كهلا ، ثم شيخا . وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم ، لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب ، لم يمكنه ذلك ، فدل على ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال ، وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال ، ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر[1].

إن الأشعري في هذا الموقف يحاول أن يثبت أن ذات الحق متحققة في ذات الخلق ، وهو اعتقاد لا تميل إليه بعض الفرق الأخرى*لعدم اشتراك

دلالة الصنع على صانعه . غير أن القصد عند الأشعرية هو استلزام بينونة ظهور الحق في صورة الخلق ، وفي هذا اشتراك مجازي ، وهو ما استوجبته الأدلة العقلية والنقلية لإثبات وجوده تعالى عن طريق التأمل في آيات الله وصنائعه التي يحتفل بها هذا الكون بكل ما يحمله من أسرار، امتثالا لقوله تعالى : "**ذلكم الله فأنّى تُؤفَكُونَ** "(الأنعام95) ، وفي هذا إشارة ، أيضا ، إلى تبيين أسرار الخلق ، يمكن

[1] من كتاب اللمع، نقلا عن عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج 1، دار العلم، ط 3، 1983، ص 535.
*الشيعة مثلا.

الاستدلال بهاعن وجود الله إما بمقتضيات الفطرة الإنسانية ، أم بالتأمل والتفكر، وبذلك فإن معرفة الله عند الأشعرية "بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب " للبرهنة على أن ذاته مساوية لغيره من الذوات ، وقد خالفتهم الشيعة في ذلك من حيث إن الأشياء المتساوية يلزمها لازم واحد، لا يجوز اختلافها فيه ، فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها في اللوازم ، فيكون القدم ، و الحدوث ، والتجرد ، والمقارنة ، إلى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله ، **تعالى عن ذلك علوا كبيرا**، ومعنى ذلك أنه تعالى مخالف لغيره بذاته[2] ، ولا يتصور وقوعه في أية مرتبة من المراتب ، غير محتاج إلى علة ، وإنه هو العلة بوجود الممكنات التي تبرهن على إثبات الكمال المطلق للذات الإلهية ولا يحصل ذلك إلا بثبوت مقتضيات وجوده من خلال ما ورد عنه بالمقال ، أو بما ظهر منه بالحال ، وفي ذلك دليل على أن ذات الحق تتصف بمجموعة صفات مختصة به ، وتميزه عن مخلوقاته.

ثالثا ـ صفاته بلا كيف :

مّر بنا أن الأشاعرة ، على خلاف المعتزلة ، بينوا ذاته تعالى بالمدارك العقلية والنصوص الشرعية سواء في مسألة توحيد الذات ـ المتفق عليها من كل الفرق والمذاهب ـ أم في مسألة الصلاح والأصلح من خلال المناظرة التي جرت بين الأشعري وأستاذه الجبائي في أمر الإخوة الثلاثة*فنجم عن ذلك أن تعمق الفارق في النظر بين الصفاتية والمعطلة ، بخاصة الأشعرية والمعتزلة ، في بيان صفاته وما

---

[2] ينظر : الحسن بن يوسف المطهر الحلي: نهج الحق و كشف الصدق، دار الهجرة، قم، إيران، 1407 هـ، ص 54.

* سأل الأشعري أستاذه الجبائي عن ثلاثة أخوة كان أحدهم برا، تقيا، والثاني كان كافرا، فاسقا شقيا. والثالث كان صغيرا. فماتوا فكيف حالهم ؟ قال الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات ، وأما الكافر ففي الدركات ، وأما الصغير فمن أهل السلامة . قال الأشعري : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له ؟ قال الجبائي : لا، لأنه يقال له : إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات . قال الأشعري : فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة . قال الجبائي : يقول الباري جل وعلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، وصرت مستحقا للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك . قال الأشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين ، كما علمت حاله فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته دوني ؟ قال الجبائي : إنك مجنون.

يجوز عليه ، وأن الوجود في الأعيان صفة للمظهر، على اعتبار أن ذاته تعالى ـ في نظرهم ـ ظاهرة في جميع أنحاء الظهور.

أما السلف الصالح فقد تبرأ من كل تشبيه وتعطيل ، معتبرين أن الله تعالى واحد في ذاته وفي صفاته ، كما أثبتها الشرع لنفسه بالنص ، امتثالا لقوله تعالى : "**ولله الأسماءُ الحسنى فادعوهُ بها وذَروا الذين يُلحِدون في أسمائهسيُجْزَونَ ما كانوا يعملون**" (الأعراف 180) ، معنى ذلك أن مسألة "**الذات والصفات**" عندهم مما اختص الله به من غير تفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ، والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات. ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله ، فإذا كان معلوما أن إثبات رب العالمين ـ عز وجل ـ إنما هو إثبات وجود لاإثبات تحديد وتكييف ، فإذا قلنا لله يد، وسمع، وبصر، فإنما هو إثبات صفات أثبتها الله تعالى لنفسه ، ولا نقول : إن معنى اليد القدرة ، ولا أن معنى السمع والبصر العلم ، ولا نقول إنها جوارح ، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات الفعل ، ونقول إنما ورد إثباتها لأن التوقيف ورد بها ووجب نفي التشبيه عنها[1] لقوله تبارك وتعالى : "**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**" (الشورى11) وقوله عز وجل : "**ولم يكن له كفؤا أحد**" (الإخلاص 4).

وإذا كان الأمر كذلك عند السلفيين ، فإن المعتزلة فلسفوا قضية الصفات الإلهية حتى أصبحت عندهم من أعقد المسائل الكلامية ، ويزداد الأمر صعوبة وتعقيدا عندما تطرح القضية للموازنة بين جميع الفرق الكلامية، وقد نجم عن ذلك نفيهم للصفات على نحو ما ورد عن النظام قوله : إن صفات الله إنما هي صفات سلبية، لا تقتضي للذات شيئا زائدا عليها، فإذا قلت إنه عالم أثبت لله علماهو ذاته ، ونفيت عن ذاته الجهل ، ودللت على أن عن ذاته العجز، و دللت على أن هناك مقدورا له[1].

---

[1] - ابن قدامة المقدسي (الإمام موفق الدين) : ذم التأويل، تحقيق بدر الدين عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، طبعة أولى، 1986، ص 15.

[1]أحمد أمين : ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، 1969/ جزء 4 ، ص 75.

أما الأشعرية فكان من أهم ما ركزوا عليه هو مسألة إثبات صفات الله تعالى المختصة به ، التي تميزه عن مخلوقاته ، أو هي معان زائدة على الذات، لازمة لها ، ومعنى ذلك أنها قديمة بقدمها ، وهذا يختلف عن رأي المعتزلة الذي يرى نيابة الذات عن الصفات وهو محال في نظر الشيعة التي اعتبرت أن لازمة فقدان الذات للكمال وهي فياضة لكل كمال باطل في نظرهم، غير أن الأشاعرة يسلكون طريقا آخر لإثبات صفاته تعالى بوصفه العلة الموحدة للكون توجد فيه كل كمالات الخلقة ، ولتبيين ذلك هناك صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والإرادة لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا[2].

وفي إثبات هذه الصفات ما يشير إلى تجاوزهم الإيمان المطلق واعتبار التأويل جزءا من إمكان معرفة الله بالعقل ، أملا في التوصل إلى حل مقنع يتماشى مع توحيد الذات وتوحيد الأفعال لذاته جل وعل ا، معتبرين أن صفاته مغايرة لذاته ، وأنها جميعا قديمة مثل ذاته العلية ، أي أن ما كان صفة له عز وجل لا يكون إلا قديما ، وكل من تجاوز هذا إلى تأويل آخر فهو **معطل** حيث أفرط جهم* في النفي حتى قال إن الله ليس بشيء ، أو "**مشبه**"**بحسب زعم "مقاتل" الذي أفرط في الإثبات حتى جعل الله تعالى مثل خلقه ، وهو ما تحاشته الأشاعرة فيما يجب له سبحانه وتعالى من الصفات التي أثبتها النقل والعقل ، من حيث إنه ليس في ذاته تعدد جهة ولا تغاير حيثية ، ولا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا ، وهو ما ذكره الأشعري في كتابه اللمع مستشهدا على ذلك بالبرهان العقلي وبالأدلة السمعية كما في

---

[2] الملل و النحل، 128.

* هو أبو محرز جهم بن صفوان الرمذي و كان ظهوره في أيام ظهور واصل بن عطاء، قال بالإرجاء في الإيمان و بالجبر في الأعمال، كما رأى أن الإنسان لا إرادة له و لا اختيار و لا استطاعة و إنما هو مجبور على أفعاله و كان يكفر أهل التشبيه تكفيرا صراحا و يقول بنفي التشبيه و يظهر القول بخلق القرآن و يكفر من خالفه في ذلك.

** هم الذين حملوا الصفات على مقتضى الحس الذي يوصف به الأجسام حتى قالوا إن لله تعالى بصرا كبصرنا و يدا كأيدينا و يشبهون صفات الله بصفات المخلوقين، و رووا عن رسول الله صلى الله عليه و سلم أنه قال : لقيني ربي فصا فحني و صافحته وكافحني وكافحته ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله. وأمثال هذا كثير في كتب التراث، و قد دخل في جملة هذا الاتجاه بعض من الأشاعرة، ينظر : عبد الله سلوم السامرائي، الغلو و الفرق الغالية، 267.

قوله : لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها. ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات، أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان مُحْدَثا مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان مُحْدَثا من حيث أشبهها و يستحيل أن يكون المُحدَثُ لم يزل قديما[1]، امتثالا لقوله تعالى : "**ليس كمثله شيء**" وقوله جل و علا : "**لم يكن له كفؤا أحد**"، و ملزم هذا أنه لا شبيه له ولا ند ولا ينقسم في ذاته إلى أقسام ، ذلك أن أسماء صفاته وأفعاله صادقة على الله تعالى صدقا حقيقيا بوصفها أصلا في الذات ، من حيث إمكانية الكمالية وموجوداته الإرادية ، وكون وجوده تعالى في أشكال واعتبارات مختلفة هو مصداق للإبداع ، والخلق ، والصنع ، والرحمة.

إن البحث في الصفات الإلهية يعد من أصول العقائد ، لأنه يتعلق بما يجب لله عز وجل ، من حيث صدق الظواهر، دون الاستفسار عن كيفية هذا المصداق ، وهذا ما فسر قول الأشعري : "**باللاكيف**"، حفاظا في الآن نفسه على تنزيه الله وعلى ما ورد في القرآن نصا ، أما الجويني فإنه يجاوز ذلك : فهو يقسم الصفات إلى نفسية و معنوية ، كما ورد في قوله : "أما صفة النفس في حقيقتها ، فكل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة في الموصوف ، والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، وهي معللة بعلل قائمة بالموصوف" ، ثم يثبت الإمام صفات الله النفسية وهي وجوده ، وقدمه ، وقيامه بنفسه ، ومخالفته للحوادث وعدم قبوله للأعراض ولا سيما الإمتداد ، وذلك يؤدي إلى وجوب التأويل بالإشارية كل ما ورد في القرآن بمعنى الامتداد[1].

لقد عد الأشاعرة الصفات على ما ورد عنهم سبع : **الحياة / العلم / القدرة / السمع / البصر / الإرادة / الكلام.** وهي الصفات الثبوتية التي تعني كل مقتضيات وجود الكمال لله تعالى ، وبما هي كذلك ، فهي صفات وجودية من حيث كون الثبوت يعني الوجود ، وفي ذلك يقول الأشعري : الباري تعالى عالم

---

[1]- اللمع : ص 7.عن عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين، ج 1، ص .537

[1]- ينظر : لويس غردية : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية، ج 1، ص 116-117.

بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع، بصير ببصر، وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هي هو، ولا غيره ، ولا لا هو، ولا لا غيره[2].

والحقيقة أن الله تعالى متصف بكل كمال إلهي ، ومتنزه عن كل نقصان ، إلا أن الاشاعرة وصفوا ذات الحق بشيء يجعله شبيها بخلقه. وهذا منافي لما ورد في القرآن الذي تبرأ من وصفه تعالى الله بالأبعاض والجوارح ، وأن كل ما يدخل في الأعيان من الحواس لا يمكن أن ندرجها ضمن سياق صفات الله ، وإلا كان ذلك تحت طائلة التشبيه ، أو ـ تحت ـ شيء من لوازمه ، **تعالى عن ذلك علوا كبيرا** ، فهو منزه عن الاتصاف بشيء منه ، أي أن جميع صفات الله قديمة خلافا لقوم ، فالله تعالى خالق قبل أن يخلق ، ورازق قبل أن يرزق ، فالصفة شيء وآثار الصفة شيء آخر، وقد خلّط من جعل فعل الصفة "أي أثرها" عين الصفة ، لأن فعل الصفة من الأحياء والإماتة والإيجاد وغير ذلك حادثة ، لها تعلق صلوحي قديم ، أي لها تعلق بالصفة القائمة بذات الله تعالى أزلا وجميع ما ورد من الأخبار الإضافية الموهمة للتشبيه تعود إلى الصفات القديمة المحكم معناها ، فاليد تعود إلى صفة القدرة ، والقدرة أصل لكثير من النعوت الإلهية كالإيجاد ، والنصرة والرزق والكرم ، فكلها بقدرة الله تعال ، والعين تعود إلى صفة العلم والبصر وهكذا...[1]، وهذه كلها في نظرهم صفات أزلية ينكرها عنهم المعتزلة، معتبرين أن لله صفاته هي عين ذاته، أي قادر بذاته ومتكلم بذاته خلافا للأشعرية الذين رأوا في هذه الصفات أنها تليق بذاته ولا تشبهه صفات الحوادث . وإذا كان الأشاعرة قد أفاضوا في الأدلة العقلية والنقلية الدالة على ما جوزوه تأويلا لبعض الصفات ، فإن ذلك في نظرهم لا يمكن حمله علىالحقيقة ، بقدر ما يؤول على المجاز، على نحو ما يتضح عندهم في هذه الصفات العينية الكمالية التي تليق بذات الله تعالى :

2-الملل و النحل، 95./1

[1] عيسى الحميري : تصحيح المفاهيم العقيدية في الصفات الإلهية، 32./31

أ- الحياة / القدرة :

إذا كانت الحياة مرتبطة بطبيعة النمو، من منظور أن الشيء النامي هو بحاجة إلى كمال ، المنسوب إلى الأشياء والطبيعة باستلزامه الوجودي، فإن الحياة الإلهية صفة ثبوتية بمعناها اللازم لمبدأ الإدراك والفعل، أي مبدأ العلم والقدرة ضمن مستلزمات الوجود المجرد الذي تتصف به الذات العليا من حيث كونها مجردة غير جسمانية، وإذا كان ذلك كذلك فهو تعالى واجد بذاته للحياة، بوصفه يفيض الوجود على مخلوقه بفعل القدرة، لذلك اعتبر الأشعري أنه "لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من حي قادر، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم ، و هم عجزة موتى ، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله تعالى حي قادر"[1]، فهو قادر بنفس ذاته ، مختار في فعله بذاته.

بـ - الإرادة :

تعد مسألة الإرادة من أكثر الصفات ، تعقيدا عند المتكلمين ، التي تفرعت في أحكامها و لوازمها، ومع كل ذلك فإن هناك شبه إجماع على أنها صفة فعلية ، تتعلق من الله سبحانه وتعالى من جهة الكمال والخير في الأشياء، فإذا كان الأشاعرة يعتبرونها صفة زائدة على الذات، فقد عدتها طائفة عين الذات ، في حين اعتبرتها طائفة أخرى أنها من عوارض الذات، إلى جانب بعض الاختلافات الأخرى ، من مثل : هل هي من الصفات الذاتية أم من الصفات الفعلية ؟ وهل هي إرادة واحدة أم متعددة ؟ حادثة أم قديمة ؟

و إذا كانوا قد اتفقوا حول إرادة الله ، فإنهم اختلفوا أيضا حول معناها مما نتج عن ذلك الجدل الحاد حول تأويل معناها بين الفرق الكلامية ، فإذا هي في نظر المعتزلة علمه تعالى بما في الشيء من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ، فإن معناها في نظر الأشعرية صفة زائدة على العلم ، مغايرة للقدرة، قديمة مرجحة ، فهي بذلك معنى زائد على الذات ، وكما أنها تتعلق بالخير، تتعلق أيضا بغيره من ضرر، وفي

[1]- اللمع : ص 10-11. عن مذاهب الإسلاميين (عبد الرحمن بدوي) ص 540.

ذلك معنى مشيئة الخلق على حسب قول الأشعري نفسه : "إن الحي إذا كان غير مريد لشيء أصلا وجب أن يكون موصوفا بضد من أضداد الإرادات من الآفات: كالسهو، والكراهة، و الإباء ، و سائر الآفات ، كما وجب أن يكون الحي إذا كان غير عالم بشيء أصلا موصوفا ـ بضد من أضداد العلوم من الآفات : كالجهل والسهو والغفلة أو الموت أو ما أشبه ذلك من الآفات ، فلما استحال أن يكون الباري تعالى لم يزل موصوفا بضد الإرادة ، لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئا على وجه من الوجوه ، وذلك أن ضد الإرادة إذا كان الباري تعالى لم يزل موصوفا به يوجب قدمه ، محال عدم القديم ، كما هو محال حدوث القديم ، فإذا استحال عدمه ـ وجب ألا يريد الباري شيئا ويقصد فعله على وجه من الوجوه . و ذلك فاسد ، وإذا فسد هذا صح وثبت أن الباري تعالى لم يزل مريدا "[1] و قد أجمعت الدراسات على أن الله سبحانه و تعالى مريد لتخصيصه الممكنات بالإيجاد، و أنه يريد كل ما وقع في الوجود لما يختار لقوله تعالى : "**وربك يخلق ما يشاء ويختار**"(القصص 68) ، وقوله أيضا:"**فعال لما يريد**"(البروج 16)، ومفاد ذلك أن وجوده متعين بكيفية خاصته ، وكل ما هو مخلوق فباختياره دون إكراه في ذلك . ومن هنا أول الأشعري إرادة الله ، وجعلها صالحة لكل شيء يجوز أن يراد ولم يحدها بحدود ولا ضوابط ، لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات فيجب أن تكون عامة في كل ما يراد على الحقيقة ، كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه بكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته، وأيضا فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء ، حادث لا يجوز أن يخلق ما لا يريده ، لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمرين : إما إثبات سهو وغفلة ، أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده ، فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده[1]، وفي هذا شواهد صدق عل ثبوت الإرادة المطلقة بلا كيف ، من حيث هو يريد كل ما وقع في الوجود ،

---

[1]- اللمع، ص 18، عن مذاهب الإسلاميين، 540-.541

[1]– اللمع: ص34، عن المرجع السابق، 541-.542

خلافا للمذاهب الأخرى ـ بخاصة الشيعة الإمامية ـ التي ارتأت أن الله يريد الطاعات ويكره المعاصي سواء وقعت أم لا، على عكس الأشعرية التي جوزت الإرادة في كل شيء ، سواء أكانت طاعة أو لا، معارضين المعتزلة في قولهم بوجوب فعل الأصلح على الله ، موضحين أن الله مطلق الحرية في مشيئته دون قيد ولا شرط ، فله أن يؤلم الأطفال في الآخرة ، ويعاقب على الجرم الصغير بعقوبة لا تتناهى، وله أن يخلق من يعلم أنهم سيكفرون ... وكل ذلك عدل منه إن فعله ، ... والدليل على أن كل ما فعله فله فعله ، أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ، ولا آمر، ولا زاجر، ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم ، وحد له الحدود[1].

وإذا كان متقدمو الأشعرية قد اعتبروا أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله من حيث هو يفعل كل شيء ، بما في ذلك القبائح التي هي ـ في نظرهم ـ من قضاء الله على العبد ، فقد ذهب الأشاعرة المتأخرون إلى أن كل ما خلقه الله لحكمة وغرض ، سواء أدركنا هذه الحكمة أم لم ندركها ، وأن عدم إدراكنا لها لا يوجب عدمها، ولكنهم لم يذهبوا إلى مثل ما قاله المعتزلة في اللطف والأصلح، لأنه لا يجب على الله شيء[2]، لذلك خالف الغزالي الأشاعرة الأوائل معتبرا أن وجوده تعالى واجد لكل كمال، فكيف تكون بعض الصفات بما يرضي الله وهذا ما يجب بطلانه على حد قوله : "وقد غلط بعض الباطلين المغترين، وزعم أن المعاصي والفجور والكفر من قضاء الله وقدره عز وجل فيجب الرضا به...وهذا جهل بالتأويل وغفلة عن أسرار الشرع"[3]، والغزالي في هذا يميل إلى نهج الجمع بين المعقول والمنقول ، ومنه لزم تصديق العقل للشرع في مسألة اتصاف الواجب تعالى بالإرادة من حيث هو مختار لما يفعل بمشيئته ، ومنه كانت إرادته لفعله من قبيل قوله تعالى : "**إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون**"(يس82) ، وملزم هذا لا يكون شيء إلا ما

---

[1]– اللمع: ص 7، عن التهامي نقرة : الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، 260.
[2]التهامي نقرة : الاتجاهات السنية و المعتزلة في تأويل القرآن، 261.
[3]إحياء علوم الدين، 4/351-352.

شاء الله وأراد ، كما ورد في الحديث القدسي: ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء ، بقولي أديت فرائضي ، وبنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سميعا وبصيرا قويا ، ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ، وذلك إنما بحسبانك أولى منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، وذلك إني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون[1]، وفي هذا تعدد معنى المشيئة والإرادة بما ينبغي أن يكون عليه نظام الكون من الكمال ، وفوق ذلك تكون إرادته بعلمه ، يكون الفعل خيرا ، ولما هو أصلح للممكن ببعض ما يجوز عليه تعالى ، وملزم هذا أن الكمال المطلق لا يتحقق إلا في صفاته ، نافذا الإرادة في جميع الممكنات ، لا يخرج ممكن من قبضته إلا بمشيئته ، وهو الذي أحسن كل شيء خلقه ، وما شاء منه كان ، وما لم يشأ لم يكن.

ج- الكلام الإلهي :

لقد أجمعت كل الفرق الإسلامية على أن كلام الله من الصفات ، غير أنهم اختلفوا في تأويل صفة الكلام وكيف تميزه عن مخلوقاته ، وهل هي عين الذات أو غيرها ، وبمعنى آخر هل هي من الصفات الذاتية على حد رأي الأشاعرة ، أم من الصفات الفعلية كما أقرت بذلك المعتزلة والشيعة ، وقد ازداد الخلاف على أشده في إمكان اعتبار كلامه تعالى قديم أم حادث ؟ وهل هو مخلوق أم غير مخلو؟ فاحتد الصراع ، ونشط كل فريق من المتكلمين لتأكيد مزاعمه حتى كفر بعضهم بعضا ، وتراشقوا بالتهم المفتعلة ولا سيما بعد أن وجد المعتزلة من يناصرهم ويتبنى آراءهم من الحكام ... وحينما وجدوا أن المأمون العباسي متجه إليهم ومقتنع بمناهجهم ونزعاتهم الفكرية استغلوه لصالحهم ووجدوا من فكرة خلق القرآن ما يساعدهم على التنكيل بأخصامهم الذين رموهم بالزندقة والإلحاد ، واستطاعوا إقناعه بأن القول بعدم خلق القرآن يضاهي قول النصارى في المسيح ويؤدي إلى القول

[1] - حسين العصفور البحراني : محاسن الاعتقاد في أصول الدين ، مجمع البحوث العلمية ، البحرين ، 1414 هـ ، ص 34.

بتعدد القدماء[1]، وفي هذا مؤشر على تعميق الخلاف بين المتكلمين في ماهية حقيقة

الكلام بعد أن أجمعوا على أنه جل شأنه متكلم غير أنه منزه عن الكلام على الحقيقة ، وأما قوله تعالى : "**و كلم الله موسى تكليما** "(النساء164) وقوله:" **و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربُّه**" (الأعراف143)" فإن كلامه هنا في رأي المعتزلة صفة فعل مخلوقة ، وأنه كلم موسى بكلام أحدثه في الشجرة. وقال أحمد ومن تبعه كلام الله هو علمه ، فحمل عليه بخلق القرآن ، وقالت الأشعرية : كلام الله صفة ذات لم يزل وهو ليس بمخلوق ، وهو غير علم الله، واعتبرت قوله تعالى :"**وكلم الله موسى تكليما**" أن الله تعالى هيأ سيدنا موسى عليه السلام في وقته وأسمعه كلامه بأن كشف له عن صفته القديمة القائمة بذاته فسمعه من كل الجهات بجميع مسامع ذرات جسده من غير صوت ولا حرف ولا كيف ولا واسطة ، فسيدنا موسى عليه السلام قد سمع كلام ربه الذي هو الخطاب النفسي المتوجه إلى جميع ذرات الوجود السفلي والعلوي ، وذلك بكشف الحجاب عن ذلك الخطاب ، لأن كل إنسان موجود هو في الحقيقة يسري عليه ذلك الخطاب إلا أن بينه و بين الخطاب حجاب لم يكشف كما كشف لسيدنا موسى عليه السلام[2]. فالكلام في هذه الحال عند الأشاعرة قائم بذاته ، فتكون الصفة هنا على أنه الأليق بكمال التوحيد، في حين ذهب المعتزلة والشيعة الإمامية والحنابلة إلى أن كلام الله حروف وأصوات وردت في التوراة والإنجيل والقرآن ، وكونه تعالى متكلما ، أي أنه أوجد حروفا وألفاظا دالة على معان غير، أنه عند الأشاعرة يطلق على المعنى النفسي بوصفه الكلام الأزلي القديم الذي لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات[1]، فيكون بذلك مغايرا للحروف والأصوات الدالة عليه ، وهذا ما أنكرته الشيعة الإمامية من حيث إنه تعالى متكلم على معنى ، أنه أوجد حروفا وأصواتا

---

[1] - ينظر ، هاشم معروف الحسيني : الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، دار القلم، ط 1، 1978، ص 160-161.

[2] ينظر ، عيسى الحميري : تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية، 261-262.

[1] ينظر : التهامي نقرة : الاتجاهات السنية و المعتزلية في تأويل القرآن، 286.

مسموعة قائمة بالأجسام الجمادية ، كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فأوجد فيها الحروف و الأصوات[2].

وإذا نحن أمعنا النظر في هذه الأراء وجدنا الخلاف على أشده في إمكان معرفة معنى الكلام ، وهل هو في دلالة اللفظ المعبر على معنى ما أو على المعنى القائم في النفس ، والألفاظ التي يشير إليها الأشاعرة ليست كلاما منطوقا ، وإنما هي دوال على المعنى القائم في النفس ، مستشهدين في ذلك بالحديث الصحيح عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد سأله رجل فقال : إني لأحدث نفسي بالشيئ ، لو تكلمت به لأحبطت أجرى ! فقال صلى الله عليه و سلم : "لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن..." فسمي حديث النفس كلاما[3]، كما استشهدوا بما قاله الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهذا خلافا لمعظم الفرق الإسلامية الأخرى التي ارتأت أن المقصود بالكلام هو الكلام اللفظي المألوف بين الناس ، والمتكون من الأصوات والحروف، إضافة إلى كونه قائما بغير الذات المقدسة فكان ردهم ـ بخاصة الشيعة الإمامية ـ على رأي الأشاعرة أنه لا يكون الكلام النفسي هذا معقولا ، لأن كونه تعالى متكلما ، فإنه بذلك يكون أوجد حروفا وأصواتا دالة على معـان، ويتوجه السامع لمعاني كلام المتكلم . أما احتجاج الأشاعرة على إثبات المعنى النفسي المقابل للفظي فإنه لا يخلو بحسب رأيهم أن يكون واحدا من الأمور التالية :

1 ـ أن يكون هذا الوجود الذهني من حيث إن الألفاظ تدل على المعنى الذهني ، أي الوجود في الذهن فاستبدلوا النفس بالذهن ، وهذا محال في رأي الشيعة الإمامية.

2 ـ أن يكون شيئا آخر غير الوجود الذهني له سمته وطابعه الخاص به ، بناء على ما استشهدت به الأشاعرة كونه تعالى : "لا يشبه كلامه كلام غيره ، كما لا يشبه

---

[2] - ينظر : الحلي : نهج الحق (مرجع سابق)، ص 60.

[3]- التهامي نقرة : الاتجاهات السنية (مرجع سابق)، 286.

وجوده وجود غيره"، وهذا مما لا يتعقل ولا يتصور في نظر المذاهب الأخرى بخاصة الشيعة الإمامية والمعتزلة.

3 ـ أن يكون مقصودهم من الكلام "**التكلم**" مما يعني أنه وصف. غير أن الكلام بما هو أثر لا يمكن الاتصاف به ، لذا يقال : "**الله المتكلم**" ولا يقال "الله كلام" وهذا هو الأقرب في تحليل وبيان مراد الأشاعرة من الكلام النفسي[1].

والمتمعن في آراء الأشاعرة يدرك أن إصرارهم على الكلام النفسي إنما مرده إلى ما أوضحه الأشعري في قوله : إن كلام الله يتصف بالأمر والنهي والخبر منذ الأزل ، ولا يمنع من ذلك أن المخاطبين بالأمر والنهي والخبر غير موجودين قبل وجودهم ، لأن المعدوم مخاطب بالأوامر والنواهي والأخبار على تقدير وجوده ، أي أن الخطاب بذلك كائن أزليا، وهو موجه إلى من سيوجد ، وعند وجوده لا ينشأ خطاب جديد ، بل هو ذلك الخطاب نفسه الذي كان منذ الأزل مقدرا أن يتوجه إليه في الوقت الذي يوجد فيه ،وقد عبر الجويني "إمام الحرمين" وهو من زعماء الأشعرية(478هـ/ 1085م) عن رأي الأشاعرة بقوله : " إننا نجوّز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود ، وإذا وجد تحقق كونه مأمورا"[1]، فيكون بذلك أن كلام الله هو الكلام النفسي القديم ، وحقيقته معنى قائم بالذات أو صفة من صفات ذاته ، وكل ما هو كذلك فهو قديم.

لقد خالفت الأشاعرة معظم الفرق الإسلامية من حيث جعلهم كلام الله تعالى أزليا ، بالإضافة إلى أنه لا يجوز أن نعتقد أن صفة الكلام منفصلة عن ذات الله ، ومن هنا كان الخلاف ـ عندهم ـ على اشده مع المعتزلة والشيعة الإمامية ، وبعض التيارات الفكرية الأخرى التي تبين لها أن التكلم من صفات الله الفعلية الإضافية ، وأن كلامه جل شأنه حادث على ذات اللفظ الدال على معنى ، في حين هو عند الأشاعرة المعنى الأزلي المعبر عنه بالكلام النفسي، ومنه جاء إصرارهم بعدم خلق

---

[1] - ينظر : عبد الهادي الفضلي : خلاصة علم الكلام، دار التعارف للمطبوعات، 1988، ص 120-.121

[1]- ينظر : حسين مروة : النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابي، ط 5، 1985، جزء 1، ص 693.

القرآن ، وهذا يعني أن كلام الله صفة ذاتية مردها في تأويلهم أن كلام الله غير مخلوق ، مستشهدين في ذلك بقوله تعالى: "**وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقَلوه وهم يعلمون**"(البقرة75)، وقوله أيضا : "**وإن أحد من المشركين استجارك فأجِرْه حتى يسمع كلام الله**"(التوبة6)، لذلك تجنب الأشاعرة تأويل الكلام النفسي بالكلام اللفظي ، لأنه لا يؤدي بهم إلى القول بحدوث القرآن وأنه مخلوق وهو ما يرفضونه ، على اعتبار أن كلام الله أزلي ، ومنه جاءت فكرة الكلام النفسي ليحافظوا على أزلية القرآن الكريم التي أصبحت معلمة كلامية عند الفرق الإسلامية شأنها في ذلك شأن معركة خلق القرآن.

لقد تجنبت الأشاعرة فكرة خلق القرآن لتفادي أن يكون كلامه تعالى محلا للحوادث ، وما دام الأمر كذلك فهو إذاً مكتوب في مصاحفنا ، محفوظ في قلوبنا ، مقروء في ألسنتنا ، مسموع بآذاننا ، غير حالٍّ* فيها[1]، وقد استشهدوا على ذلك بدلائل نقلية وعقلية. من الدليل النقلي:

أ/ كما في قوله تعالى : "**إنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون**" (النحل40)، فلو كان القرآن مخلوقا لكان مخلوقا بكن ، ويستحيل أن يكون قوله تعالى لشيء بقول ، لأنه يوجب قولا ثانيا وثالثا، فيتسلسل وهو فاسد.

ب/ في قوله تعالى : "**الرحمن ، علم القرآن ، خلق الإنسان**"(الرحمن1-3)، فخص القرآن بالتعليم لأنه كلامه وصفته ، وخص الإنسان بالتخليق لأنه خلقه و مصنوعه ، ولولا ذلك لقال : خلق القرآن والإنسان.

ج/ في قوله تعالى : "**وكلم الله موسى تكليما**"(النساء164) ، من حيث لا يجوز أن يكون كلام المتكلم قائما بغيره.

د/ في قوله تعالى : "**وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب**"(الشورى51)، على اعتبار أنه لوكان لا يوجد إلا مخلوقا في شيء مخلوق، لم يكن

---

*أي أن الكلام الدال غير الكلام المدلول عليه، لأن الأشاعرة يذهبون إلى أن العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلي . ينظر عبد الهادي الفضلي : خلاصة علم الكلام ص.126

[1]- ينظر : عمر بن محمد النسفي : العقائد النسفية عن خلاصة علم الكلام، 126.

لاشتراط الوجوه المذكورة في الآية معنى ، لاستواء جميع الخلق في سماعه عن غير الله ، فبطل قول الجهمية أنه مخلوق في غير الله[1].

أما مجمل ما استدلوا عليه بالعقل فكان على النحو التالي :

أ/ أن الكلام من صفات الكمال فلو كان محدثا لكانت الذات الإلهية خالية من صفات الكمال قبل حدوثه ، والخالي من كمال ناقص ، وذلك على الله محال.

ب/ أن الكلام لو كان حادثا لكان :

أولا : إما أن يقوم بذات الله ، ولو كان كذلك لزم كونه محلا للحوادث و هو محال.

ثانيا : أن يقوم بغير ذات الله ، وهو أيضا محال لأنه لو جاز أن يكون متكلما بكلام قائم بغيره لجاز أن يكون متحركا بحركة قائمة بغيره ، وساكنا بسكون قائم بغيره ، و هو محال

ثالثا : لا يقوم كلام الله بمحل ، أي أنه إن وجد ذلك الكلام لا في محل فهو باطل بالاتفاق[1].

مما تقدم يتبين لنا أنه تعالى لا يجب له من ذاته شيء مما هو عليه من وجود ، وقدر، وشكل ، وصفة، كما يتعالى جنابه عن الاتصاف بالصغر أو الكبر، أو الشكل ، أو اللون ، أو أي شيء من خواص هذه الماديات ، فهي منافية لوجوب الوجود ، وكلها نقائص ، يتعالى عن الاتصاف بها واجـــب

الوجود ، والنقص عليه محال ... و منه وجب عليه الوحدانية بأسمى معانيها، وأعلى جلالها في ذاته العلية وصفاته المقدسة ، يتعالى في أن يحصره زمان، أو يحويه مكان ، أو يحل في شيء ، أو يحل فيه شيء ، أو يكون له شبيه في حقيقة من حقائق صفاته أو لازم من لوازمها ، ويتنزه عن أن يتحد بغيره ، أو يتحد به غيره ... وتوضيحه أن ما في الكائنات من الصفات على **قسمين** :

---

[1] ينظر : الأشعري : لمع الأدلة، ص 10 وانظر أيضا عيسى الحميري : تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية، 272-.273

[1] ينظر : خلاصة علم الكلام، 126-127.

أحدهما ما ينافي وجوب الوجود، كالحدوث والجسمية ولوازمها وسائر الصفات التي لا تكون إلا لما هو جسم أو جسماني ، والحق منزه عنه لا يتصف منه بشيء أصلا.

والثاني هو ما كان في ذاته ولا نقص فيه إلا من حيث نزوله من المرتبة العليا في كماله **كالوجود ، والحياة ، والعلم ، والإرادة، والقدرة، والسمع، و البصر، و الكلام**، فهو للحق جل جلاله أصالة في أتم درجاته وأسمى معانيه وأبعدها عن النقص وما يستلزمه ، فهو في كل ذلك وغيره لا شريك له، و لا يستحق العبادة سواه[1]

[1] ينظر : أهمية هذه الآراء في كتاب : البراهين الساطعة (مرجع سابق) بخاصة خاتمة الكتاب، 486، 501.

المبحث الثالث :التأويل البياني و الجدل الكلامي

أ- العقل مصدر اليقين :

لقد ارتبط منهج اليقين بظهور طلائع الحضارة الإسلامية من خلال نشاط المعارف والحركات الفكرية في مجالات العلوم والفلسفة ، كما أن المقولات التي تنبني عليها العلاقات اليقينية مستمدة من مقولات البرهان الذي يستند إلى الاستيفاء ويقينية المبادئ في جذورها الفلسفية ، وفي ظل الجهود المضنية من المفكرين العرب والمسلمين ساد منهج اليقين بفضل ما وقف عليه القدامى من آراء في هذا المجال ، وسلك نهجه العميق جميع المفكرين ، سواء من الذين حكّموا العقل وأعطوا شرعية الاختيار عند الإنسان ، أو بين المشائيين الذين اعتمدوا البرهان والحس معاً في دراساتهم ، أو من قبل الإشراقيين الذين كانوا يعتمدون على تهذيب النفس وإعدادها لتلقى الحقائق من عالم الغيب ، والكل من أنصار اليقين وإن كانت دروبهم إلى المعرفة اليقينية مختلفة.

وليس هناك شئ أدل على تجوز الاستدلال بالنظر والسمع مما قاله جل شأنه: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"(النحل 78).فذكر السمع والأبصار كنموذج يعرفنا على موقف أدوات الحس ، كما أن ذكر الأفئدة يعرب عن مقام الفؤاد، وهو العقل في مجال المعرفة ، وفي هذا دليل على أن وجوب النظروالاستدلال بالعقل مصدره منهج القرآن الهادي إلى الحق ، ومن هنا تأتي ضرورة التسليم للحق ، وهو ما يجعل العلاقة وثيقة بين العقل واتباع سبله.

وإذا تأكد أن العلاقات اليقينية في المنظور المعرفي حاصلة في التصورات والتصديقات ، لزمنا القول أنه ليس بين السمع ما يعارض أحكام العقل ، وسداد الرأي ، امتثالا لقول صدر المتألهين في الجمع بين السمع والعقل، وأن كلا منهما يتمم الآخر يحسب رأيه : "فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي ، تُعِدّ النفس للإطلاع على تلك الصور العقلية المجردة ،

والاحساسات إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ، ودفع الشرور والمضار، والتصديقات الأولية، ثم يمتزج بعضها ببعض ، ويتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لانهاية لها"[1].

إن الحديث عن إبراز قيمة العقل ومنزلته في استنتاج الأحكام مرتبط بوجوب النظر والاستدلال بمسألة التركيب العقلي في خطاب الفكر العربي لاستنباط الأحكام والاهتداء إلى معرفة الله ، ويتضح هذا من خلال النظر الموصل إلى المعارف، بوصفه واجباً، والسبيل المفضل في حقل المعرفة، بغرض اهتداء الرأي ، و سبل تحصيله بما يملك الحجة على صحة قولنا، وفي ماله مساس بمسئوليتنا عن أفعالنا النابعة من صحة مداركنا من حيث هي واجبات ذات قيم مثلى ، وفي هذا اعتبار مستمد من استنباط الأحكام ، وإدراك المعارف في القرآن ، من خلال العقل الصحيح الراشد الذي يدعونا إلى تدبر الأمر بما يدعو إليه الحق الذي ثمنه الشرع ، "وليس المقصود بالعقل هنا تدبر القرآن أو تأويله وإنما المراد من العقل هنا اتخاذه مع النقل والسمع طريقا إلى المعرفة ، بل اتخاذه دون النقل والسمع المنهج الأول إلى سواء السبيل[2] وإذا كان ذلك كذلك فإن صحة معلوماتنا تعتمد على التسليم للعقل الذي من شأنه أن يهدينا إلى استنتاج حكم جزئي موضوعي نقوم بتشخيصه من حكم آخر يكون كلياً ، وهذه القضية يظهر صدقها بالبرهان ، أو كما أطلق عليه الفلاسفة : "**القياس البرهاني**" بوصفه المرجع الأساس للدلالة ، وبما أن الأحكام نابعة من الحجة والدلالة فإن عملية الاستنباط لا تتم إلا من خلال تقديم العقل على النص في نظر المعتزلة وهو ما اعتبروه قاعدة للفهم والتأويل، على حد ما عبر عنه القاضي عبد الجبار:

[1] جعفر السبحاني : نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، ط1، 1990، ص 91.

[2] الهادي الجطلاوي : قضايا اللغة في كتب التفسير ، نشر كلية الآداب ، ط1 ، 1998 ، ص 228 .

"متى ورد الخطاب وأمكن حمله على ظاهره وكان الخطاب ظاهراً في وقع اللغة أكان عاماً أو خاصاً ، فالواجب حمله على ما يقتضيه ولحق بالباب الذي يستقل بنفسه، ومتى امتنع حمله على ظاهره ، فالواجب النظر فيما يجب أن يحمل عليه، والنظر هو بأن تطلب القرائن ... فإن كان السامع قد تمهدت له الأحوال وعرف العقليات وما يجوز فيها وما لا يجوز، وعلم ما يحسن التكليف فيه ولا يحسن ، وعلم من جمل اللغة ما يعرف به أقسام المجاز ومفارقتها للحقائق، حمله على ما أريد به في الحال ، وإلا احتاج إلى تكلف نظر عند سماعه ذلك، فإن تكاملت الآلات له أمكنه النظر في الحال، وإلا احتاج إلى التشاغل بما في الأصول حتى تتكامل آلاته ويصير من أهل الاجتهاد فيمكنه أن يحمل الخطاب على حقه[1].

والعقل إنما يرى الأشياء في حقيقتها متى علمها في ذاته ، ثم بعد ذلك يستطيع أن يقيس معرفته بما يطلبه البشر بمساعدة أمور خارجية ، ولعل السبب الوحيد إلى معرفة العقل بذاته هو شدة إثارته حتى يتنبه إلى نفسه ويعي مكنونات ذاته بذاته ، وقد تبدو هذه الحقيقة مستعصية **لأمرين** :

أ ـ أن الإنسان تعود أن يعرف الأشياء بمعرفات خارجية عنها، كمعرفة اللون بالعين ، ومعرفة العين بالإحساس ، ومعرفة الإحساس بالعقل، أما معرفة الشيء بذاته فلم يتعودها البشر، فهي مستعصية عليه ، لعدم العادة فيه.

ب ـ إن جميع توجيهات البشر الفلسفية تقيس معرفة العقل بمعرفة أي شيء آخر، وتحاول الحصول عليها بمساعدة أمور خارجية ، ولذلك فإن طريقة القرآن جديدة عليها ومباينة من حيث الأساس مع الرواسب الفكرية لكل من له خبرة بالفلسفة البشرية أو نصيب من توجيهها[2]، فالعقل البشري في مثل هذه العملية ينتقل من معرفة الشيء بذاته ، أي بحصول الصورة ووجودها في الذهن ، إلى معرفة الشيء الآخر بالمساعدة الخارجية من حيث إن لكل شيء علة تخرجه من العدم إلى

---

[1] ينظر، متشابه القرآن 34 وما بعدها عن: محمد الحداد: تعقل العقل في التراث الإسلامي – مجلة دراسات عربية ع6/5 – 1998 ص.51

[2] محمد تقي المدرسي : بحوث في القرآن الكريم . دار البيان العربي ، ط3 ، 1992م ، ص102 .

الوجود ، ولن يتم هذا إلا بفضل ما حصله بالبرهان الذي يفيد علم الشيء على ما هو عليه في صورته المدركة
بالعلاقة الاستيفائية. ومن هنا تكون العلاقة بين مكنونات العقل في ذاته ومكنونات العقل في ذات الآخر (أي شيء) علاقة مرتبة ترتيباً انصهارياً استدلالياً من حيث هي علاقة يقينية ، والترتيب هنا أثر فعال للعقل بواسطة الصورة ، أي بدلالة الأثر على المؤثر، كدلالة الدخان على النار، لوجود العلاقة و الملازمة الذاتية بين الدال و المدلول، و هذا من الواجبات التي يقضي العقل بموجبها استكشاف الأشياء من خلال ذاته، فيما تبقى ذات العقل دوماً في حاجة إلى المزيد من الاتكشاف ، و من هنا "يزداد وعي العقل لذاته ويقظته على مكنوناته ، وتشتد ثقته بقدراته ، ويقتدر على كشف حقائق جديدة... وهي الظاهرة التي فشلت في تفسيرها فلسفات البشر، فقال أرسطو : المعلومات تكشف عن مجهولات جديدة ، في الوقت الذي لا يمكن ـ إن نظرنا بدقة ـ أن تكون المعلومات التي كانت حتى قريب مجهولات وبحاجة إلى الكاشف ، تكون كاشفة لغيرها بل الممكن . والواقع هو أن المعلومات تزيد العقل قدرة على كشف حقائق جديدة ، فالعقل، لا المعلومات ، يكشف كل شيء، وإنما المعلومات تزيده قدرة ، وقال بعض الفلاسفة : إن **وعي أنا** شرط **لوعي سوى أنا**، وإنما العلم يبدأ من جمع أنا وما سوى أنا ، فمراحل العلم (**أنا ـ غير أنا وأنا + غير أنا = العلم**)، الذي هو حصول الصورة المطابقة لواقع الشيء من الصورة الحاصلة في العقل من حيث إن حصول الصورة بما هي واردة في الخارج ، لا يحصل إدراكها ما لم يبلورها العقل بما يقتضيه البرهان بالمطابقة.
ولما كانت الأشياء ـ في صورتها ـ تميل إلى التنظيم المحكم في طبيعة الحياة ، فقد وجب على العقل أن يهتم بقيمة التميز، يستطيع الإنسان من خلالها معرفة حقيقة الكون ، وتصور الخالق له ، وهنا يكون للعقل دوره في الحفاظ على صيرورة الحياة بالصورة التي يرتئيها كي يؤكد دوره فيها، سواء من حيث إعادة التركيب ، أو بما

يمكن التكهن به ، بعد معالجة فهم طبيعة الحياة ، وربط الأشياء بعضها ببعض . أضف إلى ذلك أن العقل قادر على تحول هذه المدركات إلى حقائق بالاتجاه الذي تراه ملائماً ، وفي هذا اعتقاد من الفكر أن العقل الذي يفسح المجال للتحول هوعقل - بالضرورة - لا يستسلم للأشياء بما هي عليه تبعاً لقدرته التصورية اللامتناهية في التحليل والاستنباط ، ومن هنا كانت دعوة المفكرين - أو على الأقل أنصار الفكر الحر - إلى أن الإنسان حر في اختيار أفعاله ، واعتبروه مخلوقاً ، عاقلاً كيانياً ، وفقاً لنظام الحرية الفردية ، في مقابل دعاة القول بنظرية الجبر، واعتماد القدر دليلاً لهم على أفعال العباد الاختيارية.

فالحياة لا يمكن إلا أن تكون - أولا - تجربة ذاتية يتفاعل معها المرء بكامل وعيه وحريته ، وبالقدر الذي تؤهله إرادته ، وإذا ما كان الأمر كذلك فقد كان للعقل دوره في توجيه هذا المسار صوب كشف حقائق جديدة مستمدة من التحرر، من الرواسب والمخاوف ، التي من شأنها أن تحول دون سداد الفكر، والإرادة العقلية ، الخاضعة للمشيئة الإنسانية بما يهدي الحق.

والحديث هنا يقودنا إلى أصل معقولية هذه المشيئة ، أو لاَمعقولية حصولها ؟ أو بالأحرى : هل حصول المشيئة فعل في الإنسان ؟ أو فعل خارج عن إرادة الإنسان ؟ من هنا وقع الخلاف بين الكلاميين في تحقق معنى المشيئة المرتبطة بمسألة "**الجبر والاختيار**" في منظورها الكلامي - كما سيتضح ذلك لاحقاً بالتفصيل - عند المعتزلة الذين اعتمدوا اليقين الذاتي[1]، الذي يعني جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها ، أي التصديق بأعلى درجة ممكنة ، سواء أكان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا. هذا في مقابل اليقين الموضوعي - عند الأشاعرة - الذي يعني التصديق بأعلى درجة ممكنة ، على أن تكون هذه الدرجة

[1] ينظر ، محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء . دار التعارف ، ط4 ، 1982م ، ص 323 - 325

متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية التي توصل صاحبها إلى الجزم .

ب ـ الواجب العقلي :

يعد البحث في تحديد المصادر اليقينية للمعرفة من الأمور التي سلط عليها الضوء مفكرونا القدامى، بخاصة عند الغزالي في كتابيه "**معيارالعلم**" و"**مقاصد الفلاسفة**" في أثناء تعرضه للتمييز بين المعرفة اليقينية والمعرفة غير اليقينية ، ولما كان التأويل وسيلة من وسائل التحليل المفضي إلى نمو المعرفة ، فإن العلاقة الجامعة بينهما هي علاقة البحث في الوجود بعلة معقولة ، وتبعاً لذلك يكون التأويل العقلي صورة من صور اليقين ، بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان المرتبط بالعقل ، على نحو ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف ـ مثلا ـ بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر "أي من غير تبليغ"... أو كما جاء في قول النظام : فإنه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال" ...وقال أيضا بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله : إنه لابد من وجود خاطر بين أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر بالكف ، وبذلك يصح الاختيار.

كما رأى بشر بن المعتمر في المسألة ذاتها أن القول في معرفة الله بالعقل واجب من حيث إن المفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال[1]، والآراء التي ترجح تحسين العقل وتقبيحه بما يتصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وبما تمليه عليه سلطة العقل المطلقة كثيرة يمكن الرجوع إليها في مضانها بخاصة ما ذكره الشهرستاني في الملل و النحل[2].

إن الحديث عن إبراز قيمة العقل ومنزلته في استنباط الأحكام مرتبط بوجوب النظر والاستدلال في عقيدة علماء الكلام ، بما يدرك عقل ا، بغرض الاهتداء إلى

---

[1] ينظر ، أبو الوفا الغنيمي التفتازني : علم الكلام ، ص155 .

[2] ج 1 ص 52 وبعدهما .

معرفة الله ، ويتضح هذا من خلال النظر إلى المعارف ، بوصفه واجباً لإثبات حقيقة الوجود .إن هذا يفضي بنا إلى قيمة العقل في الإنسان من حيث هو مقياس للفكر السليم ، وبما هداه الله ، امتثالاً لقوله تعالى : "**فبشّر عبادي ، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله، وأولئك هم أولوا الألباب**"(الزّمر17-18)، وقوله : "**ووجدك ضالا فهدى**(الضحى7)، ولن تتحقق الهداية هنا إلا بتحقق استجابة الإنسان إلى السبيل الذي تدعو إليه حكمة العقل الراجحة ، وفي هذه الحالة يأتي التأويل العقلي من منظور العلم بالشيء عن طريق العلة الموجبة لوجوده وليس لكونه أمراً عارضاً.

لقد انحصر الطريق إلى وجوب الاستدلال عليه تعالى بالعقل ، لدى المدارس الكلامية على الإطلاق ، ومن ثم كان الإطار العام لعقيدتهم هو أن أي رأي لا يمكن إرجاعه إلا إلى العقل ، على قدر من التفاوت في وظيفة هذا العقل وآلياته بين اتجاه وآخر، سواء ممن يستعمل العقل في إطاره المستقل ، أم ممن يجعل ضرورة للتسليم إلى النص ، وهو ما أسماه محمد أركون بـ : "**العقل الديني**"[1] في اختلاف وظيفته عن العقل المستقل الذي يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة المحددة سلفاً ، في حين يشتغل "**العقل السلفي**" استبدالاً بالعقل الديني ، داخل إطار المعرفة الجاهزة ، ويستخرج كل معارفه استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة ، وقد دار الخلاف على أشده بين أهل النقل وأهل العقل ، وما يزال قائما إلى يومنا هذا على نحو ما أورده محمد أركون.

ومن هنا يجدر بنا أن نقف عند ما ذكره النّسفي الذي قارن بين الحالتين على هذا النحو : والعلم (يقصد عند أهل السنة) أفضل من العقل، وعقل الأولياء لا يكون كعقل الأنبياء ، وعقل الأنبياء لا يكون كعقل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، بخلاف ما قالت المعتزلة : الناس في العقل كلهم سواء ، وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صانعاً ، كما استدل إبراهيم عليه السلام ،

[1] محمد أركون : الإسلام والحداثة ، مجلة مواقف "لندن" ، ع60/59 – 1989م ص 26 .

وأصحاب الكهف رضي الله عنهم حيث قالوا " ربنا رب السماوات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذا شططا"(الكهف14) أي قولا بعيدا عن الحق[1]. إن النص يشير إلى مسألة في غاية الأهمية وهي الخلاف الدائر بين أهل النقل وأهل العقل ، وليس بين العقل والنقل. والحقيقة أنه ليس بين القرآن الكريم أدنى ذرة من التعارض بينه و بين أحكام العقل الصريح الراشد، كذلك ليس ثمة أدنى ذرة من تعارض أو اختلاف بين السنة المحققة الصحيحة ، وبين أحكام هذا العقل ، وإذا بدا أي اختلاف أو تعارض بين نصوص الوحي وبين العقل ، فإنما يكون ذلك لأحد الأسباب الآتية :

* تفسير خاطئ للنص يؤدي إلى مفهوم غير صحي ينسب إليه.
* خطأ مقررات العقل التي يحاكم إليها المفهوم الصحيح للنص.
* مفهوم غير صحيح للنص يحاكم مقررات عقلية خاطئة.

أما إذا استقام مفهوم النص ، وسلمت مقررات العقل وأحكامه،فإنه يستحيل أن يند بينها أدنى تعارض أو اختلاف[2].

إن الاختلاف في وظيفة العقل بين أهل النقل وأهل العقل أمر لا غرابة فيه ، وأكثر من ذلك ، فهو أمر كان لابد من وقوعه لإرساء منهج جديد قوامه تعميق فهم النص واتساع مداه ، بالإضافة إلى الدور الفعال الذي يقوم به هذا المنهج في استكشاف حقائق الكون وتنظيمه، بحسب ما تقتضيه الإرادة العقلية، وهي المنهجية العقلانية التي اتبعتها المعتزلة ، كان الغرض منها توحيد مباحث الوجود ، و حرصهم على مفهومي **العدل** و **التوحيد.**

لقد كان المعتزلة ينطلقون في تأسيس معتقداتهم بما يمليه مقتضى الحال ، وما يتفق و العقل ، على نحو ما ذهب إليه الزمخشري في الكشاف، أو ما كان يعتمده الجاحظ في كتاباته بخاصة كتابه : " الحيوان " في إقراره الدراية محل الرواية ، وكان سبيل ذلك ترجيح مقولة اللغة لما فيها من إشارات ورموز تقوم على التجوز، الذي

---

[1] ينظر ، المرجع السابق ، ص157 .

[2] فاروق دسوقي : القضاء والقدر في الإسلام ، ج2 ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، 1984م ، ص 78- 79 .

يكون مداه العقل بقرائن دالة . ومن هنا كان الجاحظ ـ مثلا ـ يفضل مقولة الإعرابي على أراء الفلاسفة، لما تكشفه لغة هذا الإعرابي من دلالة قوامها العقل بوصفه مناط التكليف ، لذا كان اعتماد المعتزلة على العقل في إدراكه الحقائق من قبيل الحكم القطعي، وهو ما لم يكن موجوداً على هذا النحو قبل ظهور المعتزلة بحسب ما ذكره جولد تسيهر :" إن المعتزلة وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصرا مهماً أخر قيماً ، وهو العقل الذي كان حتى ذلك الحين مبعداً بشدة من هذه الناحية[1].

وإذا كانت جل الدراسات تؤكد على أن استعمال العقل للنظرفي معرفة الله قبل الواجب الشرعي ، هو من صميم ابتكار المعتزلة لأسباب تاريخية ومعرفية ـ كثيرة ليس المجال إلى ذكرها هنا ـ أهمها أن المبادرة جاءت لمعارضة الفكر الجبري الذي ينفي حرية الاختيار عن الإنسان ، إذا كان الأمر كذلك ، فقد تبين أيضاً أن لأصحاب التأويل العقلي ـ من غير انتماء إلى الفكر الاعتازلي ـ دوراً في إبراز قيمة العقل حين كانوا يعللون منهجهم بحشو بعض الأحاديث الموضوعة وهنا يكون ليس من الإنصاف إهمال من له دور في هذا المجال ، ونخص بالذكر هنا : الجهم بن صفوان تلميذ الجعد بن درهم الذي أخذ عنه التأويل العقلي ، مما نشأ في أحضان هذا المنهج عقيدة الجبر كمذهب لتفسير العلاقة بين الله والإنسان ، غير أن جهم بن صفان يغالي كثيراً في استعمال منهج التأويل العقلي المتعسف ، البعيد ، الذي أوصله في النهاية إلى ـ ما قرره من ـ أن المعارف واجبة بالعقل قبل ورود السمع، حيث يجوز أن يقرر بعقله مستقلاً عن النص ، أن هذا حسن ، وهذا قبيح ، وكان هذا أصلاً فيما بعد لما أسمته المعتزلة بالحسن والقبيح العقليين[1].

ومن ثمة تكون معرفة الباري تعالى ـ بحسب رأي جهم ـ واجبة بالعقل دون الشرع ، لأن العقل في نظره يورد ما في الأشياء من صلاح وقبح، وحسن وفساد ، وهو وحده المؤهل للتميز بين الحسن والقبح ، وهذا اعتراض على حكم صادر

---

[1] ينظر ، جعفر السبحاني : بحوث في الملل والنحل ، ج3 ، الدار الإسلامية ، 1991م ، ص 169 .

[1] ينظر ، فاروق دسوقي : القضاء والقدر في الإسلام ، 2 / 80 – 81 .

مسبقاً ، مصدره الاختلاف في الرأي ، أدى به إلى الاعتقاد بأن الإنسان غير قادر على أي شئ ، مجبور بأفعاله ، ولا اختيار له في ذلك ، وأكثر من هذا فالأفعال تخلق في الإنسان ـ بحسب ظنه ـ كما تخلق في الجمادات ... إلى غير ذلك من الآراء التي أدخلت في المسلمين شكوكاً ، أثرت آثارا مشينة كان غرضها التأويل المؤدي إلى التعطيل.

لا أحد ينكر ـ بخاصة من أصحاب البراهين ـ الاختلاف في مسألة كشف الحقائق بفضل ما جهز به العقل من أدوات المعرفة ، وذلك تأكيداً من أن الوجود في عالم المدركات هو عينه حاصل في الذهن ، وفي مقابل هذا الافتراض يعتبر ما ينطوي عليه الدليل السمعي مضاداً في نهجه لما يرسمه العقل بوجوب النظر من حيث هو السبيل الوحيد إلى معرفة هذه الحقائق، ولأجل ذلك كان المعتزلة يهتمون بمنهج اليقين في ترجيح العقل على النقل، كما حكموا أركان هذا المنهج بالبحث في مسألتي **العدل** و**التوحيد** ، كما سيأتي الحديث مفصلاً تبعاً.

إن مرجع العقل عند المعتزلة هو الاعتقاد الثابت الذي يمثل طريق الحق عن طريق المعرفة اليقينية بالتأويل ، خلافاً للمعرفة غير اليقينية التي تمثل طريقاً ظاهرياً ظنياً ، والتي استند إليها الأشاعرة في تأويلاتهم . وليس ثمة ما يدعو إلى الحيرة ـ عند المعتزلة ـ مادام العقل يربط الصلة بين الظواهر المختلفة،أو التوحيد بين الأشياء على حسب رأي برغسون (مؤخرا).

لقد خطأ كثير من المتكلمين والباحثين المعتزلة في اجتهاداتهم بالتأويل، نظراً لتباعدهم عن الخط السليم لأهل السلف ، واقترابهم من الفكر الحر، بوصفه مصدر الإلزام في وجوب النظر والاستدلال بالعقل المحض ، على نحو ما أورده أبو بكر بن العربي (الأشعري) في أثناء رده على من يزعم أن العقل قادر على التوصل إلى معرفة الله دون الشرع بقوله : " هذه طائفة لم تعلم العقل ولا عقلته ، وأفرادها مختلفون فيما بينهم حول معناه ... العقل في لسان العرب العلم ، لا فرق عندهم

بين عقلت وعرفت وعلمت... والخلق كما قال الله عز وجل "**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً** "(النحل 78)،

ثم يخلق لهم **العلم ، العقل ، المعرفة ، التمييز، الإدراك ، التفطن ، الذكر**، إلى آخر الخطط والأسماء ، رتبة بعد رتبة ، وشيئاً بعد شئ ، وليس فيه استعداد لذلك من عند الله فيه إلا ما ينشئه له كما ينشئه في الشجر والحجر وطرف الظفر والأنملة ، لا يختص ببنية ولا يلزم بحاله ، فإن جرى شئ من ذلك على صنعته فهي عادة لا عل، وحالته عارضة باتفاق من صنع الله ، وإرادته لا واجبة في مخلوقاته[1]، وابن العربي في هذا النص يقرن العلم بالعقل ـ وهو محال ـ ظنا منه أن الصورة الحاصلة في الذهن تقابل ابتغاء حصول الصورة عن طريق الاكتساب التي يراد بها العلم المتعلق بشيء موجود يجب الوصول إليه بالمدركات الحسية ، وإذا كان الأمر كذلك عند ابن العربي، ومن سار في فلكه من الأشاعرة ، فإن المعتزلة يفرقون بين العلم والعقل من حيث إن العلم هو : اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع سكون النفس إليه [2] بينما يكون العقل مصدر الإلزام والوجوب في قضية النظر ...وبالعقل يتوصل إلى درك واجبات من جملتها النظر، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً، وبذلك جعلوا حجة العقل قبل الكتاب والسنة والإجماع ، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل كما قال القاضي عبد الجبار[3].

وإذا كانت بعض الفرق الكلامية ، ومن ضمنها الأشاعرة ، يخطئون سند مذهب المعتزلة في ترجيح العقل على النقل ، من منظور تعسفهم في جلب النص وإخضاعه إلى العقل المطلق بالتأويل الخارج عن المدلول الصريح في نظر من سبقهم ، إذا كان الأمر كذلك، فإن المعتزلة لم يغفلوا النص الشرعي ـ جملة وتفصيلاً ـ في طرائق نقله ، بل حاولوا أن يجدوا في معالجتهم النصوص القرآنية و

---

[1] أبو بكر بن العربي : العواصم من القواصم ، تحقيق عمار طالبي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1981م ، ص215 – 220 . وانظر أيضاً التعليقات على هذه الآراء عند محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ط 3 ، 1990م ، ص 213 – 214 .

[2] ينظر، عبد القاهر البغدادي : أصول الدين 5 ، عن جعفر السبحاني : نظرية المعرفة 19 .

[3] ينظر ، عائشة يوسف المناعي : أصول العقيدة ، دار الثقافة، قطر 1992م ، ص74

السنية سنداً و براهين منها، حتى وأن أخطئوا ـ في كثير من الأحيان ـ في تعسفاتهم التأويلية ، ومن هنا جاء رأي المتأخرين على لسان أحمد أمين قوله : وعندي أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية الإرادة ، والغلو فيهما خير من الغلو في أضدادهما ، و في رأيي أنه لو سادت تعاليم المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التأريخ ، غير موقفهم الحالي ، وقد أعجزهم التسليم وشملهم الجبر وقعد بهم التواكل[1]، كما أورد في حق أحد مؤسسي الفكر المعتزلي ، إبراهيم بن سيار (النظام) قوله : " أما ناحيته العقلية ففيها الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في (أوربا) وهما الشك والتجربة ، وأما الشك فقد كان يعتبره النظام أساساً للبحث فكان يقول : الشاك أقرب إليك من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك ، وأما التجربة فقد استخدمها كما يستخدمها الطبيعي أو الكيماوي اليوم في معمله[2].

إن مرجعية الدين في توصيله ، دوما، مرجعية نقلية ، في حين تكون مقروئيته حاملة الحجة العقلية والبراهين الملزمة لفهم مقاصد الشريعة ، وصحة ذلك مبني على التمكن من الاستنباط الذي يفضي إلى ترجيح العقل، من منظور " أن **الشرع لا يخالف العقل** "، وإذا كان ذلك كذلك في المنظور السليم ، فإن هيمنة العقل لدى المعتزلة تبدو واضحة في معالجة النص ، لأن في الأصل ـ عندهم ـ كل مؤول ومتبصر الحكمة والمعقول يكون مرجعه الأول هو النقل ، بينما يكون موقع العقل الذي أمرنا الله بإعماله هو التعمق في فهم مقاصد الشريعة ومراميها ، فكان التأويل دافعاً من دوافع ترجيح العقل المطلق ، في مقابل الذين يتعاملون مع النص الثابت دون سبر معانيه ، من حيث تغليب الرواية على الدراية ، وإزاء هذا التضاد تفجر الصراع بين دعاة الحرية التي أثارها المعتزلة ، وأنصار الحتمية الإلهية بإرجاع كل المتوالدات إلى الله سبحانه وتعالى ، في مقابل المعتزلة الذين ينسبون هذه المتواليات

---

[1] ضحى الإسلام . دار الكتاب العربي ، 3 / 70 .
[2] نفسه ، 3 / 112 .

عن فعل الإنسان إلى تلك القدرة التي أحدثها الله فيه وهو ما يعني أن القدرة الإنسانية على الفعل والتأثير هي خاصية مفطورة في الإنسان بحكم الجبلّة وناموس الخلق ، وليس ذلك شيئاً آخر غير الطبع. وهو ما قرأناه صريحاً لدى الجاحظ ، وثماتة بن الأشرس الذي يقول " بألا فعل للعباد إلا الإرادة ، وأن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً[1].

ولئن كان الأمر كذلك ، فإن كل مدرك للدين هو بالضرورة واثقاً بعقله، وكل واثق بعقله يجوزله ما لا يجوز لغيره في اقتران الأدلة السمعية بالأدلة العقلية ، ما لم تتعارض مع الشرع في الإثبات القطعي . فالعقل يحدد الممكن الذي

تتقدم معرفته على العلم بكلام الله ، وهو يحدد الممكن أيضا الذي هو جائز ثبوته فيما غاب عنا ، وإذ ذاك فإن معرفته لا تتم إلا بطريق السمع ، وأما ما يدرك سمعا وعقل ، ومثاله جواز رؤية البشر الله ، وإثبات استبداد البارئ تعالى بالخلق والاختراع ، فإن طريق الثبوت في ذلك هو الوعد الصدق والقول الحق ، لا الاستدلال المنطقي والنظر العقلي[1].

لقد كانت فاعلية الفكر الاعتزالي قائمة على أن حكمة المعارف واجبة بالعقل المحض ، ماأدى بهم إلى الابتعاد عن حجة السمع في عملية الاستدلال بالعقل من حيث هو أول الواجبات الشرعية لمعرفة الله بالتفكر والنظر على خلاف من أثبتوا معرفة الله ضرورة وبالمشاهدة ، وإرجاع سلطة وجوب الواجب إلى السمع ، وإذا قيل ذلك ، دل على العلم المستند إلى الإدراك بالحواس ، وليس من الممكن ولا الجائز معرفة الله بالمشاهد الحسية ، فالله منزه عن الجسمانية ، وموضع هذا الاقتناع نفي الرؤية لدى المعتزلة ، ومن ثم تكون معرفة الله عن طريق الاكتساب بما يمليه علينا النظر والتفكير "وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا ، فيجب أن تكون المعرفة أيضاً

---

[1] - ينظر ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، عن ،عبد الجواد ياسين :السلطة في الإسلام ص111 .

[1]عادل العوا: المعتزلة والفكر الحر،دار الأهالي ،1987، ص83

من فعلنا، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب ، فإذا كان من فعلنا فلم يجز أن يكون ضرورياً ، لأن الضروري هو ما يحصل فينا من قبلنا[2].

حقيقة إن المعتزلة حين يجهدون أنفسهم فحصاً وتدقيقاً فذلك لأنهم كانوا يرون الأمور الشرعية والدنيوية مبنيةعلى التعسفي التفسير،واعتبارأي اجتهاد في الرأي واستعمال العقل هو اعتراض على إرادة الله ، وهو ما لم يشدد عليه الشرع كما جاء في قوله تعالى :

* "**كل نفس بما كسبت رهينة**". المدثر 38.

* "**من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها**". فصلت 46.

* "**هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت**". يونس 30.

*"**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**"الكهف 29.* "**قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها**". الأنعام 104. وغير ذلك من هذه الآيات التي تؤكد أن سند نشر معتقداتهم التوحيد القائم على العقل قبل القرآن والسنة ، على خلاف ما تدعو إليه العقيدة الإسلامية في توحيدها باعتمادها القرآن والسنة الصحيحة ، "وهذه شهادة من معتزلي يرويها عنه معتزلي أيضاً: (قال الخياط سأَلت جعفر بن مبشر عن قوله تعالى: "**يضل من يشاء و يهدي من يشاء**"(النحل93)، وعن الختم والطبع، فقال : أنا مبادر إلى حاجة ، ولكن ألقي عليك جملة ، تعمل عليها ، أعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها ، ولا أن ينهي من قاذورة ثم يدخل فيها ، وتأوّل الآيات بعد هذا كيف شئت[1] . وفي هذا أكبر دليل على مغالاة المعتزلة في تأويل القرآن بما يخدم عقيدتهم حتى ولو كان هذا التأويل على خطأ ، مع الإشارة هنا إلى أن موقف المعتزلة من الحديث هو نفسه موقفهم من القرآن في التأويل بمقررات عقلية سابقة ، مع فارق ، هو أن حريتهم في القرآن حرية تأويل عقلية ، بينما حريتهم في الحديث مطلقة ، بين تأويلها أو ردها ، وأن الحديث في هذه الحال قابل عندهم

---

[2] المرجع السابق 77

[1] فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام ، ج 2 ، ص 120-121

إلى الصحة و الفساد ، غير مبالين بالسند الذي وثقه ، كما هو الشأن في هذه القصة : سأل البركاني أبا علي فقال: ماتقول في حديث أبي يزيد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم : "لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها" أخرجه البخاري، فقال أبو علي: هو صحيح ، فقال البركاني: بهذا الإسناد نفسه نقل حديث : "احتج آدم وموسعند ربهما فقال موسى : أنت آدم الذي خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته ، وأسكنك في جنته ، ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض ، فقال آدم : أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه ، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شئ ، وقربك نجياً ! فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق ، قال موسى بأربعين عاماً ، قال آدم : فهل وجدت فيها : "وعصى آدم ربه فغوى"؟ قال: نعم ، قال: أفتلومني على أن علمت عملا كتبه الله على أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فحجّ آدم وموسى (رواه الخمسة).

فقال أبو علي : هذا الخبر باطل ، فأجابه البركاني : حديثان بإسناد واحد صحت أحدهما ، وأبطلت الآخر، فرد عليه أبو علي قائلاً : لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل... أليس إذا كان هذا عذراً لآدم يكون عذراً لكل كافر وعاص من ذريته وأن يكون من لامهم محجوجاً؟.

فانظر كيف أنه لم يلتفت إلى الحديث رغم أن سند الراوي موثوق عنده لأن متنه يصدم تبكرة المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية بصورة مطلقة ومتنه يدل على أن الإنسان مسير غير مخير[1] ، وعلى هذا الرأي يقف المعتزلة في مواجهة المعادي لحرية الفكر العقلي ، ولحرية الاجتهاد ، وإبداء الرأي ، في مقابل من يصدر أحكاماً جاهزة انطلاقاً من مسلمات لا تناقش ، وهو ما يسميه أصحاب المنطق : "**مصادرة على مطلوب**" من قبيل اعتبار المقدمة هي النتيجة . كما كانت إجابات البركاني في نظر أبي على الذي اعتبر أن فعل الإنسان في حرية إرداته هو نتيجة لاختياره الحر.

[1] محمد الصاوي الجويني: مناهج التفسير، 114- 115. عن، التهامي نقرة: الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن ، 333-334

فإذا كان أهل النقل يطالبون العقل في تقديرهم له بالارتباط بمرجعية الأصول الإسلامية ـ دون سواها ـ فإن أهل العقل يقعون في الخطأ نفسه في مطالبتهم استعمال العقل المطلق ،ما أدى بهم ـ الأمر في كثير من الأحيان ـ إلى إلغاء سند القرآن والحديث ، كما هو الشأن عند العلاف عندما قاربه الموت قال : اللهم إنك تعلم إني لم أقصر في نصرة توحيدك ، ولم أعتنق مذهباً إلا سند التوحيد[2] وهو بذلك يعطي أولوية لكمال الاعتقاد بالعقل دون سواه ، من دون أن يؤدي وظيفة يشتغل بها اتباعه ، إلا فيما يميله عليه العقل في معارفه النظرية الصرفة قد لا يعمل بها . ومن هنا يقع أهل العقل في خطأ انشغال العقلانية النظرية بوجودها في نفسها ، غير ناعتة أو مؤثرة في غيرها من العقول ، ولا تتفاعل بعقل كمال غيرها ، فمتى كان العقل الذي هو بغيره ، كان متخطي الوجود في ذاته ، ممكن الوجود في الآخر الذي قد يحمل معه معارف لا عقلانية ، مسموعة ، سواء من حيث الواجب الاعتقادي أم من حيث الواجب الاشتغالي ، أم مما هو حاصل من المعلوم الخارجي في العالم الحسي.

ومتى كان العقل كذلك كان "**عقلاً اعتبارياً**"، بحصوله على غاية التفاعل مع غيره من العقول ، لأن العقل إذا اقترن بالوظيفة التي يرمي إليها أفاد الآخر في التقرب إليه ، وعمل به ، وإلا كان عقلا نظريا صرفاً ، غير قائم بغيره ، وليس له مصداق خارج الحدود النظرية التي رسمها لنفسه ، والمعرفة المتعلقة بهذا العقل معرفة وهمية لا معرفة اعتبارية.

نقصد "**بالعقل الاعتباري**": موعظة العبرة من خلال الرواية التي يمكن أن يفيد منها الآخر، وتحويلها من حيز الإمكان إلى حيز الحقيقة ، لتصبح يقيناً مكتسباً، من خلال التصور الذهني بوصفه طريقاً لاستكشاف العلاقة الملازمة بين الصورة ومدلولها بالقياس تأويلا، وبحصول العقل الاعتباري يحصل منه الطريق السليم،

[2] فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام ج120/2

واعتماد هدي العبرة، بما هي منهج في كل مرفق من مرافق الحياة ـ على حسب ما يقتضيه الشرع ـ وبحصول ذلك تتضح الحقائق والأمور.

إن "**العقل الاعتباري**" في إسناده إلى التأويل يهدف إلى ما استنبطه التصور الذهني ، وهذا موقوف على العلاقة بين الشيء ومدلوله ، والملازمة الاعتبارية بينهما ، من حيث القرنية الجامعة التي تتعلق بانتقال المعنى من تصور أمر في ظاهره إلى تصور أمر آخر في باطنه ، يستلزم استنطاقه . ومن هنا استوجب اعتماد هدى القرآن ، وتدبر مدلول ذكره الحكيم ، على نحو ما قاله علي بي أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ في إحدى خطبه: "ذلك القرآن فاستنطقوه ، ولن ينطق لكم ، ولكن أخبركم عنه : ألا إن فيه علمَ ما يأتي ، والحديثَ عن الماضي ، ودواءَ دائكم ، ونَظْمَ مابينكم"[1]، وأن هذا التدبر والاستنطاق لا يكون إلا من قبيل تجوز : "**ما يعلم بالعقل وما لا يعلم إلا بالشرع**" من خلال **العقل الاعتباري** ، لاستلزامه إفادة المعنى الوضعي من المعنى الحقيقي المستعمل مجازاً بقرينة الملازمة الذهنية التي تدل على المقصود بدلالة الكناية على المكنى عنه ، وبهذا يتبين أن الأخذ بالعقل الاعتباري يستدعي التبصر في ظاهر النص بباطنه للوصول إلى العبرة الكامنة وراء الظاهر، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بالنظر المستنير لتبرير أحكام الشريعة ، بما هو مطلوب في موضعه ، من خلال تدبر وتأمل قوى الإنسان العاقلة.

أما أن يحكم المعتزلة العقل تحكيماً مطلقاً في دعوتهم إلى النظر في طريق معرفة الله ، وأن ذلك هو أول الواجبات العقلية ، فهم بذلك قد بالغوا بالنظر العقلي المحض على أدلة الوجود الإلهي ، بتخريج براهين متعسفة ، قد لا تحتاج إلى كل هذه الصور الاستدلالية العقلية ما دام الأمر مرتبطاً بالمعتقدات والمقاصد ، كما "أن صحة الدليل المنطقي ليست ـ دوماً ـ شرطاً كافيا للبرهنة على وجود الله تعالى ، ذلك أنه قد يستقيم الدليل ولا يحصل الإثبات الوجودي ، والمثال على ذلك ، هذا البرهان الصحيح :

---

[1] نهج البلاغة خطبة 158

إما أن الكون غير موجود ، أو أن الله موجود

لكن الكون موجود

فإذن الله موجود

فهذا الدليل وإن صحت صورته لا يعد إثباتاً لوجود الله سبحانه وتعالى، ولا يقتنع به أحد ، لأن مقدمته الأولى أخفى من النتيجة ، وأحوج منها إلى التدليل[1]، والعقل في مثل هذه الحال غير كاف ـ لتقريب الإنسان من معتقداته ـ بحكم محدوديته ، "ومحدودة قوته مهما سمت ونمت بحدود لا تتعداها ، ولذلك كان محدود الإدراك ، ومن هنا كان لابد أن يقصر العقل دون إدراك ذات الله ، وأن يعجز عن إدراك حقيقته ، لأن الله وراء الكون والإنسان والحياة ، والعقل في الإنسان لا يدرك حقيقة ما في الإنسان ، ولذلك كان عاجزاً عن إدراك ذات الله"

إن كل تأويل عقلي يخالف مقاصد الشرع لا يمكن أن يصبح حجة للاستدلال به ما دام يتعارض مع وظيفة الشرع المستمدة من القدرة الإلهية ، ومن ثمة يكون تغليب المنهج العقلي المطلق مستحيلاً إلا بما يسوغ سمعاً، والعقل لا يمكن أن يدرك حقيقية ماوراءه إلا باستعانته بما يجوز إدراكه سمعاً و تبصيراً ، وهنا يكون الحكم عقليا بوصفه ممكنا ، وإلا كان حكماً عقلياً غير متحقق بوجود خواص الواقع ، وهو ما وقع فيه المعتزلة خطأ في تسليمهم بإثبات العقل المطلق في تأويلاتهم المغالية ، شأنهم في ذلك شأن الشيعة الإمامية ، على خلاف ما ذهب إليه الأشاعرة بتقديم الشرع على العقل.

من هذا المنظور يقدم المعتزلة أصولهم الخمسة التي تعتبر أول نسق فلسفي نابع من المعطيات الدينية والفكرية ، الخالصة من الآثار الأجنبية ، ويعتمدون في أكثرها على العقل ، وهي من اعتقاداتهم الراسخة التي لا يصح لأحد صفة الاعتزال إلا إذا اعتقد بها ، فاشتهروا بها ، بوصفها مبادئ رئيسة، فإذا أكملت في أحدهم فهو

[1] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل. المركز الثقافي العربي ، ط ، ثانية، 1997، ص28- 29.

معتزلي ، ومن خالفهم فيها فليس منهم ، وهي مرتبة بحسب أهميتها كما يلي : **التوحيد ، العدل ، الوعد ، الوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر.**

والحديث عن هذه الأصول يقودنا إلى الحديث عن اتجاه المعتزلة العقائدي ، أضف إلى ذلك أن هذه الأصول الخمسة قد درست دراسات مسهبة، ضمن سياق عرض القضايا الكلامية التي بحثت في شأن التوحيد الإسلامي و تصور الألوهية.

من هذا المنظور سوف نعرض عن بعض هذه الأصول ، وبخاصة أننا لن نأتي في هذا بجديد مهم ، وحسبنا أن نتعرض إلى ما اهتدى إليه المنهج المتبع في هذا البحث الذي بين أيدينا ، وسنكتفي ـ هنا ـ بالتطرق إلى ماله علاقة بموضوعنا : "**التأويل البياني والجدل الكلامي**" وهو مسألة : "**العدل**" لما للعدل من أهمية في نظر المتكلمين الذين اعتبروه من الأصول الاعتقادية مع التوحيد . وعلى الرغم من ذلك ، فإن المنهجية تقتضي منا مناقشة "**العدل عند المعتزلة**" بما هو صفة للفعل الإلهي ، ولما كان الفعل الإلهي هو الكون بما فيه الإنسان ، اكتسبت صفة العدل تلك الأهمية من حيث ارتباطها بهذا الإنسان من جهة ما يراد به ، أوْ لَه ، من قبل الله سبحانه وتعالى . وما يراد به ، أوْ لَه ، من قبل الله يجب أن يظلله العدل من جانبه سبحانه[1].

وإذا كان أصل "**المنزلة بين المنزلتين**" يثبت بالنص فقط، و"**الوعد والوعيد**" و"**النهي عن المنكر**" يثبتان بالنص والعقل فإن "**العدل**" شأنه في ذلك شأن "**التوحيد**" لا تنالهما إلا بالعقل الذي ندرك من خلاله صحة ما يمكن القيام به بالاستناد إلى الصفات القائمة بالأفعال، سواء في مجال قدرته وفاعليته تعالى ، أم في ما هو من قبيل الكيفيات الاختيارية الإنسانية ، ومثل هذا الأمر لا يمكن نسبته إلى الله جل وعلا ـ في نظر المعتزلة ـ لأن الذات الإلهية منزّهة ومبرّأة من فعل القبيح ، كما أن هذه الذات لا تخل بالواجب ، من منظور أن جميع أفعاله حكمة وصواب.

[1] محمد جعفر شمس الدين: دراسات في العقيدة الإسلامية – دار التعارف ، ط ثالثة، 1986 – ص.203

فكل إرادة لابد لها من قوة تلائم ما يمكن القيام به حتى يستطيع الفاعل مواجهة هذا الفعل ، والاندفاع نحوه بغاية يراها ملائمة . وفي هذا اختلاف مع إرادة الله التي هي عين علمه ، وأن علمه عين ذاته . لذا يستحيل أن تكون له غاية خارجة عن ذاته . وهنا يشير علماء الكلام إلى أن ذاته سبحانه وتعالى هي الفاعل والغاية في الوقت ذاته ، ولو كان العكس لاحتاج إلى غيره، وهذا محال ، وعلى هذا الأساس تكون ذات الله علة تامة لوجود الفعل، ولا غاية لفعله إلا علمه بما يراه مناسبا لنظام الكون من الكمال والتمام.

ج - تأويل الفاعلية:

اختلف علماء الكلام حول مسألة أفعال العباد ، والنظر في إمكان نسبتها إليهم ، أم نسبتها إلى مشيئة الله وإرادته ، من حيث لا مؤثر في الوجود إلا الله ، كما يقول الاشاعرة ، من أن الذات المقدسة هو الفاعل المحض ولا فاعل سواه قطعاً ، خلافاً للفاعل المحض الذي هو الإنسان في رأي المعتزلة في قولهم بالتفويض ، بينما جاءت الشيعة الإمامية فاعتبرت الفاعل أمراً بين أمرين ، بمعنى أن كلا من الذات المقدسة والإنسان فاعل بالقدر المناسب له من الفاعلية ، على أن يكون لإرادة الإنسان مقدمة إعدادية لصدور الفعل من الله ، وهذا ما ينم على أن الإنسان مريد لأفعاله ، فاعل لها بنفسه، وإذا كان المعتزلة والشيعة الإمامية اتفقوا على أن الأفعال منسوبة إلى العباد بحسب قصودهم ودواعيهم، فقد اختلفوا في مدى قوة تأثير فعل الإرادة، إذ قال المعتزلة : إن لا تأثير لله على أفعال العباد ، في حين رجح الشيعة الإمامية تأثيرها من الله باعتبار أسبابها ، على اعتبار أن أفعالنا هي حقيقة منا تحت وقع العلة الطبيعية للكون ، وتحت تأثير قدرتنا واختيارنا ، لكنها مع ذلك فهي مقدورة لله ، وداخلة في سلطانه ، بوصفه مفوض الوجود ومعطيه، وتبقى القدرة والاختيار فيما نفعل ونقدم عليه بمشيئتنا.

والحديث عن إرادة الإنسان ، وكون الأفعال مستندة إليه يستلزم الحديث عن مسألة "**الجبر و الاختيار**" التي تعد من أهم بحوث علم الكلام ، وأقربها صلة بالعدل

، في محاولة إثبات صفة العدل لله ، ونفي الظلم عنه ، ومن هنا يكون موضوع الجبر والاختيار مصدرا للبحث ، بوصفه موضوعاً إلهياً ، وإنسانيا ، وطبيعيا ، " فإذا كان موضوع بحثنا الإنسان أهو مختار أم مجبور ؟ فذلك موضوع إنساني ، وإذا كان البحث منصبا على موضوع القضاء والقدر، وإرادة الله سبحانه وتعالى ، أهي قد تركت الإنسان حراً أم جعلته مجبوراً ؟ فتلك مسألة إلهية . وإذا كان البحث متجهاً إلى نظام العلة والمعلول والعوامل الطبيعية الأخرى ، أهي سلبت حرية الإنسان أم احترمت إرادته ؟ فتلك مسألة طبيعية[1].

من أجل هذا يكون الفعل الإرادي في نظر المعتزلة هو ذلك الفعل القائم على أساس فعله ، محدث له . ومن ثمة تعتبر حدوث المشيئة من ضروريات مذهبهم الذي يدعو إلى تفويض الأفعال إلى أصحابها ، إيمانا منهم أن قدرة الفعل من الله لو كانت كذلك لكانت حادثة ، وأن نسبة الأفعال إليه تعالى تستلزم نسبة النقص إليه ، وهذا محال . أضف إلى ذلك أن القـادر ـ في نظرهم ـ كما يقدر على الفعل فهو قادر على الترك ، فكيف إذن ننسب قدرة فعل الإنسان إلى الله ؟ على اعتبار أن أفعال العباد موصوفة بين حسن وقبيح.

وهذا ما يؤدي بنا الى البحث في مسألة العدل ، لما هناك من صلة بين الاختيار والعدل من جهة ، والجبر ونفي العدل من جهة أخرى" أي عندما يكون الإنسان مختارا فإنه يصبح للجزاء والمكافأة العادلة مفهوم و معنى ، أما الإنسان المسلوب الإرادة والمحروم من الحرية ، أو الذي يقابل الإرادة الإلهية أو العوامل الطبيعية مغلول اليدين مغمض العينين فإنه لا معنى للتكيف ولا للجزاء بالنسبة إليه[1]

وبإقرارهم العدل من هذه الجهة يكون المعتزلة بذلك قد خالفوا "**التوحيد الأفعالي**" الذي ينكر صدور الأفعال من الإنسان ويرجعها إلى الخالق، وأنه متفرد في إيجادها ، وأن كل شئ لا يتم إلا بتدبير منه ، والحاصل منه أن كل شئ دخل في حيز إلا مكان لابد له من فاعلية ، التي هي صفة من صفاته تعالى الفعلية ، المتوقفة

---

[1] مرتضى المطهري: العدل الإلهي – الدار الإسلامية – ط ثانية، 1985 ص.20

[1] المرجع السابق ص.21

وجودها عليه ، وهذا ما دعاهم إلى مخالفة **"التوحيد الأفعالي"** والأخذ بالحرية والاختيار في خلق فعل الإنسان، فدافعوا عنه بشدة ، خلافاً للأشاعرة الذين أنكروه.

لقد عرض المعتزلة مسألة خلق الأفعال من منظورها الطبيعي للوصول إلى القدرة التي للعبد ، وإرادة مشيئته من خلال طروحاتهم الكثيرة سواء ما تعلق منها في الإلهيات من أغراض أفعال الله ، ومشيئته الإلهية ، وعدله ، أو ما تعلق منها في الطروحات الإنسانية المرتبطة بخلق الأفعال والعدل الإلهي من منظور حرية الإنسان واختياره أفعاله ، وامتلاكه القدرة والاستطاعة ، وغير ذلك من الطروحات التي تتوقف على مسائل عديدة تأتي في مقدمتها ما اهتدوا إليه في تأويل الإرادة إلى الإنسان.

لقد جاء الفكر الاعتزالي ليعارض الفكر الجبري كالجهمية الذين اتبعوا جهم بن صفوان الذي ينفي حرية الاختيار، حيث لا خالق إلا الله ، وأنه هو الفاعل ، وكل ما في الأمر أن أفعال العباد مخلوقة ، وأنها صادرة منهم على سبيل المجاز، مستندين على ذلك بقولة تعالى: **"هل من خالق غير الله"** (فاطر3).

وهذا مرده أن الخالق هو الذي يخلق الملكات الإنسانية بما فيها الأفعال.

ومن هنا كان رد فعل المعتزلة بإعطاء حرية الاختيار للعبد في مراد فعله على سبيل الاستقلال من دون سواه ، مبعدين من تفكيرهم المقولة الفلسفية الشائعة : **" إن الشيء ما لم يجب لم يوجد"** وكأنهم في ذلك ينفون وجود الصلة بين أفعال العبد والله سبحانه وتعالى ، أي إبعاد صلة الخالق بأفعال العباد ، من قِبلِ أنه إذا كان في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فإنه يستحيل عليه تعالى أن يصدر منه ذلك ، مما يرجح نفيهم الأفعال بأنها غير مخلوقة فيهم ، وإنما هم محدثون لها ، وإنها متعلقة بالإنسان ، غير مخلوقة لله، وأن من قال أن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه بحسب رأي القاضي عبد الجبار[1] لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد

[1] ينظر، المغني في أبواب التوحيد والعدل ج الثامن ص3، 43. عن ، المعتزلة والفكر الحر ص.86

مفعولاً لفعلين ومقدورا لقادريين ، وأثراً لمؤثرين ، وإذا وصف **الإنسان** بأنه "**فاعل**" لأفعاله فإنما يوصف بذلك على جهة الحقيقة لا على جهة المجاز، ذلك أن العقلاء كافة يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتي أفعاله بحسب قصده ودواعيه ، كما أنها تنتفي بحسب الكراهة لها ، والصوارف عنها ، والموانع التي تمنع من مباشرتها، و إذا كان وقوعها مشروطاً بقصد الفاعل لها ودواعيه إليها. كما أن عدم وقوعها مشروط بكراهته لها، والصوارف والموانع التي تصرفه عنها وتحول بينه وبينها ـ كانت لا محالة فعله هو لا فعل غيره ، حتى ولو كان هذا الغير هو الله تعالى ، وبذلك تكون أفعال العباد مخلوقة خلق تكوين لا خلق تقدير، من حيث إن الإنسان متفرد في إيجادها باختياره ، ومن غير أمر، معتبرين أن الفعل الذي ينشأ من الإرادة حاله حال الأمر في مشيئة الله التي يوجد معها قدرة الإنسان ، مستدلين على ذلك بأنه تعالى حكيم ، لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب ، ولا يريد المعاصي لعباده ، لأن المعاصي قبيحة والإنسان مفطور على القبيح ، والله منزه عن صفات القبح ، لذلك لم يأمر بها، ولو أرادها لكان ذلك . في حين اعترض أهل السنة على هذه الإرادة من حيث كونها ليست قبيحة ، وإنما القبيح اكتساب القبائح والاتصاف بها.

تعتبر مسألتا "**الحسن والقبح**" باعتبارهما وصفين للفعل ، من الموضوعات التي شغلت بال الكلاميين لتنزيهه تعالى عن كل فعل يريد به الظلم لعباده ، أو يجوز في قضائه ، أو يخيف في حكمه ، فكان هذا من شأنه أن أسهم في تعزيز مقولة المعتزلة الداعية إلى عدله سبحانه وتعالى ـ وهو ما يدرك بنتائج حكم العقل في نظرهم ـ من حيث الحسن والقبح ، أو ما يتجنبه كقبح الكذب ، وإذا كان ذلك كذلك ، فإن اختيار الإنسان لأفعاله إنما توصف بالحسن على جهة الإباحة أو الندب أو الوجوب ، كما توصف بالقبح على جهة الكراهة أو التحريم ، أما أفعال الله تعالى فإنها لا توصف إلا بالحسن على جهة التفضل[1] ومتى علم الإنسان ذلك بعقله كان

[1] ينظر، عائشة يوسف المناعي: أصول العقيدة ص.227

الفعل منه بالضرورة ، لكونه اختياراً من صاحبه ، وهذا من جملة ما يستحسنه العقل ويميزه في الإقبال على التحسين والتقبيح ، وهو ما عبر عنه الشهرستاني في قوله : "اتفق المعتزلة على أن الحسن والقبيح يجب معرفتها بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك"[1] لما هو سائد في هذا العالم من شرور وقبائح لا تليق إلا بفعل الإنسان ، وهذا النوع لا يقع في أفعاله تعالى مادام صاحبه يستحق الذم أو المدح ، فالقبح ما استحق المتصف به الذم ، والحسن بخلافه ، وهما عقليان ضرورة . خلافاً للأشاعرة الذين تجردوا عن لبس شعار العقل[2]، لهذا السبب تبنى المعتزلة حرية الإنسان في اختياره أفعاله ضمن نطاق القدرة التي خلقها الله له على جهة التفضيل عن غيره من الكائنات ، فما كان منهم إلا أن رجحوا حكم العقل على حكم الشرع في جعل الواجب عندهم حكما عقليا بحتاً ، على نحو ما ورد عن القاضي عبد الجبار قوله : إن العاقل يعلم الواجب واجباً ، وإن لم يعلم أن من لم يفعله يفعل تركا أو قبيحاً أو انصرافاً، أو أن هناك آمراً وناهيا ، أو أن فيه مصلحته في المستقبل[3].

لذلك ربط المعتزلة حرية الإنسان بالعقل وضوابطه في استقلالية المبادرة ، واتخاذ القرار، من حيث إدراك حسن أو قبيح الأشياء ، وهذا يعني أن الإرادة موافقة للعقل ، وكلما وجد العقل وجدت معه الإرادة.

والإنسان عندما يريد فعل شيء ما يكون نتيجة تفكر وتدبر بمقدار ما في هذا الشيء من مصالح ومفاسد . أضف إلى ذلك أن فعل هذا الشيء قبل أن يصدر الله حكماً في شأنه له حسن أو قبح ذاتيين ، فالصدق ، والأمانة، والعفة ، والتقوى ، بحد ذاتها حسنة ، والكذب ، والخيانة ، والفحشاء ، سيئة ذاتيا، ومن هنا تكون الأفعال في ذاتها[1]، لذلك صح أن تكون في الأفعال المنسوبة إلى العباد فضائل كما

---

[1] الملل والنحل ، ص.59

[2] ينظر، حسن العصفور البحراني: محاسن الاعتقاد ، مجمع البحوث العلمية ، البحرين 1414هـ ، ص ،56

[3] ينظر، المغني، 43/6 عن محمد الحداد: تعقل العقل في التراث الإسلامي، مجلة دراسات عربية ع1998/6/5-ص.47

[1] ينظر، مرتضى المطهري: علم الكلام – دار المحجة البيضاء ، ص، 29 .

تكون منهم قبائح ، وليس في ذلك أدنى شك بنسبة هذه القبائح إليه تعالى ، فهو منزه عن كل شيء ، عن الظلم ، وعن فعل كل ما هو قبيح ، وفي مقابل ذلك فهو حكيم ، فلابد أن يكون فعله متساوقاً مع مقتضى نظام مصلحته الإنسانية ، وأن الله تعالى ـ فيما اتفق عليه المعتزلة ـ لا يفعل إلا الصلاح والخير، لذلك يجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد[2] ، ولا يكلف عباده مالا يطيقون عليه . وقد ذهب القاضي عبد الجبار[3] في الاستدلال على ما ذهبوا إليه ، ويعتبرونه من المحكم الذي ينبغي حمل ما خالفه في الظاهر عليه ، قوله تعالى، في إضافة الحسنة إلى نفسه لطفاً ، وإضافة السيئة إلى الإنسان عدلا : "**ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك**" (النساء79) فكأنه قال : ما أصابك من الحسنات والسيئات فكله من عند أنفسكم ، وقوله تعالى في حرية اختيار الإنسان أفعاله : "**فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله**" (الإنسان29-30) ، ومعنى قوله تعالى كذلك ، أنه يشاء اتخاذ السبيل، وسلوك طريق الحق إلا أن يشاء الله ذلك بالتكليف والأمر والنهي.

والأدلة على ذلك عندهم كثيرة كقوله تعالى على سبيل المثال:

"**وما هو من عند الله**" (آل عمران 78)

"**قل هو من عند أنفسكم**" (آل عمران 165)

"**قل كل يعمل على شاكلته**" (الإسراء 84)

كما أضاف للعبد فعله بأقوى وجوه الإضافة كقوله: **تفعلون** * **تصنعون** * **تعملون** * **تكسبون ـ وتخلفون إفكاً** (العنكبوت 16).

غير أن المتعمق في تفسير هذه الآيات ـ وما دل عليها ـ وغيرها كثير، مما استشهدوا به ، يوضح مغالاة استنباط المعتزلة الخاطئ المتعمد بغرض تبرير قصودهم ، كون

---

[2] ينظر، الشهرستاني: الملل والنحل ، ص،59.

[3] ينظر، متشابه القرآن، 199/1، 672/2. عن ، التهامي نقرة: الاتجاهات السنية والمعتزلة في تأويل القرآن ص.254

الإنسان ذا فعل بالاستقلال والانقطاع عن إرادة الله إلا فيما أودعه من قدرة على الفعل "ويمكن القول إن كل أدلة السمع التي أوردها القاضي عبد الجبار على لسان المعتزلة ، مبتورة لا تدل دلالة قطعية ، أو ظنية ، على أن العبد خالق لفعله ، بل بالعكس فإن هناك الآيات العديدة والمباشرة والصريحة التي تثبت عكس زعمه وتفرد الله سبحانه وتعالى بشكل قاطع بالخلق وحده لكل شيء في الوجود حتى الأفعال ، مثل قوله : (**خالق كل شيء**)، (**هل من خالق غير الله**)، (**والله خلقكم وما تعملون**)الصافات96، إلى غير ذلك من أدلة السمع التي أوردها المعتزلة مبتورة، والتي حجبت عنا كثيراً من الحقائق[1].

لقد جاءت مزاعم المعتزلة ـ بشأن تحرير الإرادة الإنسانية ـ بعيدة عن صلتها بالقدر، بل على العكس من ذلك تجدهم يغالون في إخضاع الإرادة الإلهية لضرورة العلية الطبيعية بين الأشياء ، فيكون ـ جل شأنه ـ قد رفع قدرته وقضاءه عن هذه الإرادة ، اعتقادا منهم أن نسبتها إليه تعالى تستلزم نسبة النقص إليه وهو محال ، وأدلة الإثبات على هذا كثيرة في أراء المعتزلة والتي تبرهن على حدوث الفعل من الفاعل على وجه الحقيقة وليس على سبيل المجاز، كما يزعم المجبّرة ، فيرد عليهم القاضي عبد الجبار بأن الفعل ـ على حد قولهم ـ إذا كان واقعا بنا ومخلوقا لله وهو الذي يحدثه ، فهذا يعني أن تعلق الفعل بنا تعلق حلول ، كفعل اللون في الإنسان ، حيث الانسان ليس سوى المحل الذي يجري فيه اللون ، ويدحض ذلك بقوله : إن فعل غيرنا لا يحدث بنا ، كما أن فعلنا لا يحدث بغيرنا. وبذلك يكون الحدوث بنا، لا فينا، ولو طابق الفعل دواعي وقصود وأحوال الغير لكان فعله ولو كنا محلا لذلك الفعل ، ويؤكد ذلك التطابق بين الفعل وأحوال الفاعل في النفي والإثبات "حتى إذا كانت كان الفعل ، وإذا لم تكن لم يكن الفعل"[1]

لقد جاءت الدراسات ، في نظر أهل الحديث والأشاعرة بما فيهاالدراسات الحديثة ، علماً نه تعالى الفاعل الحقيقي لأفعال المخلوقين التي نسبت إليهم على سبيل التجوز،

---

[1] ينظر، فاروق دسوقي: القضاء والقدر، ص ،255 – 261.

[1] ينظر، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص343 عن فاروق دسوقي: القضاء والقدر 2/.224

و مرد ذلك أنه - جل شأنه – الفاعل المستقل في فعله على الإطلاق ، والقائم بذاته في إيجاده وعليته ، ولا خالق سواه ، كما أنه فيض المبدأ الأول ، ولا مؤثر في الوجود إلا هو، وفي مقابل ذلك أن الوجود ـ أيا كان ـ لا يستطيع أن يحل محل الخالق بوصفه العلة الأولى التي تنتهي إليها جميع العلل الأخرى العائدة إليه ، مسخرة له . وعلى أساس هذا التصور يكون الإنسان مؤتمراً بأمره ، منفذا لمشيئته تعالى طبقاً لمصالح العباد في نفس أفعالهم ، فما كان منهم صالحاً كان واجبا ، وما فيه المفسدة البالغة نهى عنه سبحانه و تعالى.

وفي ضوء ذلك يكون الإنسان منسلخاً عن فاعلية هذا الفعل بالمرة ، وإنما الإنسان مُحَلُ قابل ، من قبيل ما يفعله النجار في الخشب ، فإن الفعل فعل النجار، لا فعل الخشب ، بل الخشب هو مجرد قابل للفعل ، وهنا كذلك، فالإنسان مجرد قابل للفعل ، وإنما الفعل ، فعل الله سبحانه محضاً، وليس للإرادة ومبادئ الإرادة القائمة بالإنسان أي دخل فاعلي ، وأي تأثير في وجود هذا الفعل ، وإنما هي مجرد مصادفة تتكرر دائماً ، والإنسان مجرد مستودع لفعل الله وإرادته وليس لإرادته أي تأثير في الفعل رأسا ، و لكن هذا الاقتران هو مجرد مصادفة في المقام دون علية أو سببية[1].

لعل الغرض من إفراط المعتزلة في مسألة "**الحرية والاختيار**" للعبد ماثل في حرصهم الشديد على إثبات العدل الإلهي ، لما له من صلة بين الاختيار والعدل من جهة ، والجبر ونفي العدل من جهة أخرى ، لهذا حافظوا على "**العدل**"، وباعتباره أيضا وصفا من أوصافه تعالى ، ومن هنا نفوا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله ، أي أن الله أقدر عباده بخلق أفعالهم خلق تقدير لا خلق تكوين ، فهي منهم له سبحانه وتعالى ، والله أمدهم في إحداثها من غير إجبار، لأن الإجبار يتعارض مع عدله ، وحيث إن مبنى نفي العدل عنه ساقط فإنه كان عليهم التبرير لذلك من خلال الفاعلية البشرية على نحو ما يتفق ومبادئهم ، فما كان منهم إلا أن اهتدوا إلى

[1] حسن عبد الستار: دليل المختار في الجبر والاختيار – مؤسسة العروة الوثقى ط الأولى 1994 ص.18

التأويلات المسرفة باستعمال العقل للنظر في معرفة خلق الفعل الذي أرجعوه إلى الإنسان بتدبير منه بالاستطاعة التي جعلها الله في عباده وهو ما أظهر تأويلاتهم ضمن سياق نتائجهم العقلية مضطربة ، بخاصة عندما اصطدموا بطائفة من المفاهيم القرآنية كالثواب ، والعقاب ، والبر، والإثم ، التي تنطوي على مفهوم التبعية بوضوح والتي من شأنها أن تبطل مفهوم العدل الإلهي ، ولما اعترضهم ذلك راحوا يبحثون في صيغة عقلية لمشكلة الفعل البشري على وجه يتفق مع هذا المفهوم ، ولكي يحققوا هذا الغرض كان من الكافي أن يضيفوا أن الإنسان قادر على التقرير الحر، أي على الفعل في عالم الإرادة وحسب ، ولكنهم ما إن تطرقوا إلى تعليل خروج الفعل إلى عالم الطبيعة ، حتى وجدوا أنفسهم أمام نظام من الجواهر والأعراض يستحيل إثبات الاستمرار الحق في إطاره بين الإرادة والفعل الخارجي[1].

ويبقى بعد هذا ، ماذا أضاف المعتزلة إلى **التفكير الديني/الفلسفي**؟ بمثل هذا الطرح الاستفساري نستنتج أنهم حاولوا معالجة أصولهم ، التي بنوا عليها نظرياتهم الفكرية ، فاتسمت مواقفهم بدافع حرصهم الشديد على إثبات ما يلي:

* اهتمامهم بالعدل والتوحيد.
* اهتمامهم بالتفكير الخلقي الديني.
* قولهم بالتفويض، من أن الله فوض إلى الإنسان الاختيار، خلافا لمعنى الجبر عند المعتزلة.
* عدم وجود الصلة بين الإنسان ـ في أفعاله ـ والله سبحانه وتعالى.
* إثباتهم الوحدانية في وجه المانوية والصفاتية، وهو ما ألجأهم إلى التعطيل.
* تصورهم لمفهوم العلية في مجالهاالطبيعي.
* تنزيه الله عند إيجاد القبائح والشرور.

[1] ينظر، ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي – دار النهار 1970 ص79-86.

وإذا كانوا قد اشتهروا بأهل التوحيد والعدل ، فلأنهم يعتقدون أنهم خرجوا من شرط التشبيه في مسألة التوحيد ، وإذا كان الأمر كذلك حقاً، فقد سقطوا عن حكم التنزيل ، لأن ظاهر التنزيل يدل على التشبيه والتمثيل، ولا يصح تحريف التوحيد إلا بالتأويل التعسفي ، ومن خرج عن حكم ظاهر التنزيل من غير معرفة التأويل ـ بالإخبار عن حقيقة المراد ـ دخل في التعطيل.

أما اهتمامهم بالعدل فإنه نابع من اعتقادهم الراسخ أنهم خرجوا من حدِّ الإجبار، والإجبار عندهم جور، فإن كان الإجبار عندهم جوراً، و كذلك القول بالقدر عند المجبرة جور وإن جاز لهم أن ينسبوا إلى العدل لخروجهم عن حد الإجبار فقد جاز للمجبرة أن ينسبوا إلى العدل لخروجهم عن حدِّ القدر، لأن القدر عندهم جور (كعمى العين) لأن كلا المقالتين عدل للأخرى ، و الطائفتان جميعاً عدلان متكافئان ، فهؤلاء هم أهل العَدل لا أهل العِدل، لأن الجور هو الميل إلى أحد الطرفين[1] . ومن هنا جاءت مقولة الشيعة الإمامية التي اعتبرت أن من قال بالإجبار فهو جائر ومن قال بالقدر فهو جائر، فصح بذلك في نظرهم أن يكون "**أمر بين أمرين ، لا جبر ولا تفويض**" من حيث إن أفعال العباد من جهة تحت قدرتهم واختيارهم، وهي من جهة ثانية مقدورة لله وداخلة في شأنه بوصفه مفوض الوجود ، وهو العدل الحقيقي في نظرهم.

لقد كانت تأويلات المعتزلة من خلال معظم سماتهم ـ التي مرت بنا ـ ضمن سياق نتائجهم العقلية مضطربة فما كان من استنباطاتهم ـ هذه ـ إلا إلى مزيد من الشك في الإيمان والتناقض في الأحكام التي وصلوا إليها ، ما أدى بهم إلى الانقسام ، من حيث إن أحكامهم نابعة من التحليل المنطقي بغرض تأكيد آرائهم ، وتأييد مزاعمهم لكسب ودّ السلطة ، والنخبة المثقفة، بخاصة في عصر المأمون الذي تبنى آراءهم وقربهم إلى مجالسه .

[1] ينظر، عبدالله سلوم السامرّائي – الغلوم والفرق الغالية ، ص ،274 – 275.

والحقيقة أنهم أبعدوا الفهم الحقيقي للشرع ، فابتعدوا بذلك عن روح المعالم الإسلامية التي لا تتجاوز كونها متممة لشريعة العقل ، وأكثر من ذلك فقد خالفوا تأويل الوحي بما يخدم مصالحهم النابعة من أحكامهم العقلية، المفرطة ، وهذا قمة الطغيان بآرائهم المتعسفة ، وإلا كيف تكون وظيفة النص المقدس موضحة استنتاجات العقل ؟ . من هنا حاولوا تأويل النص بما يخدم مصالحهم فضلوا و أضلوا أو كما قال عنهم ابن رشد أنهم "أوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق[1].

[1]فصل المقال – تقديم سميح دغيم – دار الفكر اللبناني ، 1994 ص،65.