

الأشعرية ونظرية المعرفة

جمال الدين بوقلي حسن¹

من المعلوم أن الأشعرية لم تكن يوما منعزلة عن المحيط السياسي العام الذي احتضنها، ولا بعيدة عن المناخ الثقافي والفلسفي الذي عاشت فيه. ولا شك في أنها من خلال اهتمامها بالدين والدفاع عنه، وتعايشها مع ثقافة الوافدين على الإسلام، واطّلاعها على تراث الحضارات المجاورة عن طريق ما ترجم منه إلى العربية، اضطُرت إلى إثراء رصيدها الفكري واللغوي، وذلك باستعمال أساليب جديدة تتعلق بالفلسفة، والمنطق الصوري، والمناهج العقلانية في الرد على المخالفين. واضطّارها إلى ذلك، لم يعرف الانقطاع في الزمان، ما دامت مذاهب الخصوم، تعود رواسبها عند أدنى فرصة سانحة لها.

ومن المفيد أن نبيّن كيف استمر، مع تعاقب العوامل الثقافية والسياسية، شعور الأشاعرة بضرورة الميل إلى المناظرات العقدية، وما استوجبه من مهارات لغوية، وفكرية لعقلنة العقيدة ومن جرأة في طرح القضايا الجديدة دفاعا عن الإسلام.

إن علم العقيدة يكتسي في تطوره، معناه الحقيقي عند ملازمته للمحيط العام الذي ينبثق منه، ومسائرته له في اهتمامات الناس وذهنياتهم. ولما كانت ثقافة العقل قد انتشرت بالموازاة مع نشوء هذا العلم، راح علماء الكلام الأشاعرة، يُعقلنون عقيدة التوحيد، ويتجرؤون إلى طرح قضايا فلسفية بروح إسلامية، ويتساءلون: هل حقيقة، يمكن معرفة الله تعالى؟ وإذا كان لا بد من معرفته، فهل يجب تدخل العقل فيها؟ للإجابة عن هذين التساؤلين، لا بد أولا، من

¹ أستاذ في الفلسفة، وأب من آباء الفلسفة في الجزائر، له مؤلفات عدة أهمها: قضايا فلسفية الكتاب الذي كان فانوسا لطلاب الفلسفة في الجزائر، وكتب عدة في التصوف، تأليفا، وتحقيقا، ورئيس لجنة إصلاح المناهج في الفلسفة

إبراز ارتباط علم العقيدة بمنعرجات حياة الناس المتغيرة ، ولماذا اهتدى أصحابه إلى عقلنة موضوعاته ؛ ولا بد ثانيا ، من التعرض إلى إقبالهم على طرح القضايا الفكرية الجديدة

ارتباط علم العقيدة في تطوره بالواقع الإسلامي وعقلنته
ولرد على السؤالين السالفين ، لا بد لنا من الإشارة إلى موضوع ارتبط علم العقيدة في تطوره بالواقع الإسلامي ، وموضوع تحصين العقيدة ونشرها .
أولا: ارتباط علم العقيدة في تطوره بالواقع الإسلامي في نزاعاته السياسية والفكرية

وتحت هذا العنوان، نقف عند ثلاث نقاط جوهرية:

1- أثر الفرق لا ينطفيئ كليا على مدى الأيام

إن الهجوم الذي تشنها بعض المذاهب أو الفلسفات ضد خصومها، لا يقضي بالضرورة على مواقف هؤلاء الخصوم قضاء تاما ؛ فقد يقوى نشاطها في فترة ما ، وقد يهدأ في فترة أخرى ؛ وإذا نبغت فرقة في مجال الفكر والدين على حساب غيرها، فهذا لا يعني أن أثر الفرق الأخرى ، قد تلاشى تلاشيا مطلقا .

فالهجوم الذي طال المعتزلة في عهد " المتوكل " مثلا ، وتبرؤ " الأشعري " منهم - هو وكثير من تلامذته - كلاهما لم يضع حدا للفكر المعتزلي الذي حمّله الفكر علنا أحيانا ، واحتضنته الصدور تقيّة أحيانا أخرى . والحلمة النقدية التي قادها " الغزالي " على الفلسفة - على مشارف القرن الثاني عشر الميلادي - لم تصل إلى النيل من انتشار آثارها، مشرقيا ومغربيا . فإذا كان بعضهم يضمرون توجهات اعتزالية بأساليب احتيالية ، ويحكم عليهم بسببها ، بالإعدام أو المنفى ، فإن هناك من عرّف أيضا ، نفس المصير ، بسبب ممارسته للتفلسف على مستوى شخصي تارة ، وإشاعته عن غير قصد على مستوى العوام ، تارة أخرى .

لقد عاصرت الأشعرية خلال مراحل تطورها ، عددا من رجال الكلام وأعلام الفلسفة الإسلامية ، وعرفت كيف تواجه هؤلاء وأولئك ، وكيف

تفاعل معهم . وعرفت من خلال تعاملها هذا ، تارة حالاتٍ من القبول والرضا ، وتارة حالات من اليأس والخيبة . وهي حالات عانت منها أيضا ، فرق بارزة أخرى ، وعلى رأسها المعتزلة.

2- الدعم السياسي للفرق:

ومرجع ظاهرتي الصعود والهبوط ، لا يتمثل لدى أصحاب الفرق في قوة أفكارهم، بقدر ما يتمثل في دعم سياسي . لقد كان للمعتزلة نفوذ في عهد " المأمون" و" المعتصم " و" الواثق " ، مدة تزيد عن أربع وثلاثين سنة (813-847 م) ، وصار لهم نفوذ ملحوظ عند هؤلاء الثلاثة ، واعتُبر القولُ بخلق القرآن الذي دافعت عنه المعتزلة ، معيارا لولاء رجال الدين للسلطة القائمة آنذاك . ولكن عند مجيء "المتوكل" (847-861 م) ، ساءت أحوال هذه الفرقة ، وتعرض أصحابها للملاحقة والاضطهاد، " وفقدوا الكثير من مواقعهم الفكرية في البلاد ، وخاصة في العاصمة ، وإن ظل لهم نفوذ معين خارج العراق".

بيد أن المعتزلة ظهروا من جديد على المسرح السياسي في عهد البويهيين (945-1055 م) حيث ازدهرت مدرسة القاضي " عبد الجبار الهمداني " (ت 1025 م) ، الذي تولى - بتعيينٍ من " الصاحب بن عباد " - " منصب قاضي القضاة " في مدينة الري " .²

وجابهت الأشعرية في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي ، بعض المصاعب ؛ فتوقف نشاطها نوعا ما ، في الوقت الذي أصبح أمراء الفرس من دولة بني بويه أسياد السلطة في الدولة العباسية ، وكان هؤلاء من الشيعة ، فأقاموا نوعا من التوفيق بين الفكر المعتزلي وبعض مظاهر الفكر الشيعي . ولكن ، ما كاد الأمراء السلجوقيون الأتراك - وهم ذوو ميول سنّية - يستولون على السلطة ، حتى تبدل الموقف ، واستعادت الأشعرية مكانتها في المجتمع الإسلامي ، وتمتعت

²- آرثور سعديف، د. توفيق سلّوم ، الفلسفة العربية الإسلامية ، الكلام والمثنائية والتصوف ، ص ، 30 .

بعطف السلطة الحاكمة ، لا سيما في أيام الوزير السلجوقي المعروف " نظام الملك " (ت 1093 م) .³

وقد اشتهر المذهب الأشعري في العراق حوالي سنة 990 م ، ثم انتقل إلى بلاد الشام؛ ولما ملك " صلاح الدين الأيوبي " مصر ، وكان على هذا المذهب منذ نشأته، فحمل الناس على التزامه ؛ ومن مصر ، انتشر في سائر أقطار العالم الإسلامي .

" ولاقت أفكار المعتزلة القبول والانتشار في أوساط الزيدية . وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ، راج مذهب الاعتزال في خوارزم .⁴ ومع الغزو المنغولي في النصف الأول من القرن الثالث عشر ، انحسر تأثير المعتزلة في الدوائر السنية بإيران ، وغيرها من مناطق المشرق الإسلامي ، وشارف على النهاية " .⁵

والمغرب الإسلامي، لم يسلم من بعض المحاولات الاعتزالية في عهد " ابن نحيس " مثلاً⁶، وعهد بعض العقابنة⁷ معاصري ابن يوسف السنوسي. وعندما

³- أسس " نظام الملك " جامعتين كبيرتين في بغداد ونيشابور حيث كانت تُدرّس فيها الأشعرية التي غدت بالتالي المذهب الرسمي للدولة العباسية . ولما قوي نفوذهم شرع الأشاعرة يهاجمون الفرق والمذاهب التي لا تتفق ومذهبهم الخفيف .

⁴-الخوارزميون، الخوارزمشاهات، أو شاهات خوارزم (بالفارسية)، هي سلالة تركية مسلمة سنية حكمت أجزاء كبيرة من آسيا الوسطى وغرب إيران بين سنوات (1077-1220). كانوا أتباعاً إقطاعيين للسلاجقة ثم استقلوا وأصبحوا حكاماً مستقلين في القرن 11 .

⁵- . أرثور سعديف ، د. توفيق سلوم ، الفلسفة العربية الإسلامية ، ص ، 30 .

⁶- الأديب الشاعر الصوفي المتفلسف " محمد ابن نحيس " ، تصدى له ولأفكاره ، بعض فقهاء تلمسان ، أمثال القاضي " ابن هدية القرشي " (ت 737 هـ / 1337 م) الذي كان له حظوة ونفوذ سياسي وأدبي في الدولة الزيانية . اتهم " ابن نحيس " بالكفر والزندقة ، لأنه ألف الرسالة المسماة (بالعلق النفيس في شرح رسالة ابن نحيس) . فوقف " ابن نحيس " أمام محكمة فاس ، ودافع بقوة عن آرائه وأفكاره فأخفم خصومه إلى درجة أنه لم يعد موجوداً في المناظرة ، سوى " ابن هدية أبو البركات " هذا ؛ وكان " ابن نحيس " يصمت في بعض الأحيان أثناء المحاكمة ، لا لأنه مسلوب الدليل ، كما وصفه " ابن هدية " ، وإنما لأنه انتبه للفتح الذي سبق أن أعده من قبل ، خصومه . و انتهى الأمر ، بإصدار حكم الإعدام ضد الشاعر ، إلا أنه استطاع الإفلات من

ظهرت الأشعرية ، فهمتها كانت منحصرة عموما ، في تصحيح العقيدة وثبيتها: نقول (تصحيحها)، لتصديها لمحاربة التقليد ، والتجسيم الذي عرف رواجاً في عهد المرابطين، وإبطال أفكارٍ معتزلية انتشرت انتشاراً سرياً ، في دوائر خاصة محدودة ؛ وجاء هذا الانتشار عن طريق ما نقل من كتب آتية من المشرق . ونقول (ثبيتها) ، لردّها على مخطط الاجتياح البرتغالي والإسباني ، لساحل إفريقيا الشمالية .

وفي المغرب الإسلامي أيضاً، ساعد على انتشار الفكر الفلسفي، الخليفان الفاطميان "الحاكم بالله" (985 - 1021 م) و"المستنصر بالله" (1035-1094 م)⁸، بحكم أنهما ساندوا الدعوة الإسماعيلية. وهي دعوة لا تمتق الفلسفة بتاتا، بل تشجع عليها. ولهذا، كان العلماء في مناقشاتهم للخصوم، يتطرقون بنوع من الحرية لمسائل عقدية ومنطقية وفلسفية، في منهجية جديدة. ومن هذه المسائل، النظر العقلي، وكيفية وصوله إلى المجهول، ثم الخلق من العدم، والجوهر الفرد، ومفهوم الزمان بين الأبدية والفناء.

3- مجالات القضايا التي عالجوها

قبضتهم بالفرار إلى تلمسان مسقط رأسه التي عاش فيها ، في عزلة وانزواء بحكم الاحتقان الذي كان يحاصره ، من طرف الحاقدين عليه ، وقد وصف هذه الحالة من الاضطهاد التي عايشها في الكثير من أشعاره. وعاش مجهولاً بين أهله. (للتفصيل، انظر، لسان الدين بن الخطيب ، الإحاطة ، ج2 ، ص 550-556) .

⁷- العقابنة أسرة أنجبت عدداً من العلماء أمثال " أبي عثمان سعيد العقباني " ، و" عثمان " ، و" قاسم بن سعيد " ، و"أبو سالم " ، و" أحمد بن قاسم " ، و" محمد بن قاسم " ... (ابن مريم المديوني ، البستان ، الفهرست الثاني ، في أسماء الرجال والنساء) . ويذكر " محمد الدسوقي " (ت 1815 م) أن أحدهم دون أن يذكر اسمه ، كان يعتقد أمورا فاسدة منها : أن كلام الله مركب من الحروف والأصوات ، وأن صفات الله ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ، لأن الذات أثرت فيها بطريق العلة . (حاشية على شرح أم البراهين ، المطبعة الميمنية ، مصر ، 1312 هـ) .

⁸- جاء الفاطميون إلى الحكم بعد أن طردوا "الأغالبة" وهم ملوك عرب إفريقيا عاصمتهم القيروان ، الذين سادوا بلاد إفريقيا الشمالية في عهد بني العباس في القرنين (9 و 10) م .

كان المتناظرون المختلفة مذاهبهم، يقرع بعضهم بعضا بالحجة المفحمة، وكان يتم ذلك بين أصحاب الفرقة الواحدة، وكذا بينها وبين غيرها من الفرق⁹؛ وكانت تثار فيها قضايا دينية وفكرية وفلسفية خطيرة، كمشكلة "خلق القرآن"، ومشكلتي "الوجود والمعرفة". وأهمُّ ما كان يُطرح في مناظراتهم، إلى جانب القضايا الدينية، معضلات فلسفية تتعلق بثلاثة مجالات: مجال الأنطولوجيا (أو مبحث الوجود) - يتساءلون فيه عن طبيعة الوجود وأصل العالم، والغائية وغيرها - ومجال الإبستمولوجيا (أو نظرية المعرفة) - يتطرقون فيه، لطبيعة المعرفة ووسائلها، ودور العقل في طرح المسائل - ومجال الأكسيولوجيا (أو مبحث القيم) - يبحثون فيه عن مصدر القيم الأخلاقية، وعلاقتها بالعدل الإلهي. كان ذلك في المشرق الإسلامي، وخاصة في بغداد والبصرة، وكان ذلك أيضا، بعد انتقاله إلى دول المغرب.

فعلم الكلام يبقى دائما هكذا، مرتبطا في تطوره بالواقع الإسلامي السياسي والثقافي¹⁰. وآثار الفرق التي خفق نجمها - بعد السمعة والنفوذ - تبقى بعض رواسبها حية، عبر فترات طويلة من الزمان. والسياسة في هذا السياق، لها أن تصنع لمعان نجم الفرقة أو كلوح أفوله، لمجرد اقتناعها بقضية عقدية أو فلسفية. وهذا يعني أن المحيط الإسلامي بكل امتداداته في العالم، لما كانت تغمره تيارات فكرية كلامية وفلسفية، داخلية وخارجية، كان باستمرار يشعر بالحاجة إلى تجديد علماء في المناظرات العقدية، يدافعون عن دينهم بوسائل التحاور والنقاش، ويتجروون في طرح مشكلات عقدية وفلسفية، تناسب مستوى التطور الذي بلغته الأشعرية. ومن هنا، لا غرابة في قوة المعضلات الفكرية التي يعالجونها، وفي الأساليب العقلانية التي يستعملونها لفهم العقيدة وتأويل نصوصها.

⁹ - في حلقات خاصة، ومحدودة جدا.

¹⁰ - ومن بين المؤلفات الهامة التي نُقلت إلى بلاد المغرب عن طريق الرحلة، "مختصر ابن الحاجب في الفروع" الذي جاء به إلى المغرب أبو علي المشدالي (ت. 646 هـ). كما أدخل الفقيه "محمد بن الفتوح التلمساني" (ت. 818 هـ / 1415 م) مختصر "خليل بن إسحاق" المالكي (1374 م) إلى بلاد المغرب.

ثانيا : عقلنة العقيدة قصد تعليمها وتحسينها ونشرها للمسلمين وغيرهم والأشاعرة إن هم سعوا إلى إضفاء الطابع العقلي على العقيدة وتطرقوا لمسائل فلسفية، فليس ذلك بغرض " التعقلن " والتفلسف ، وإنما كان هدفهم مناقشة الخصوم أمثال الفلاسفة والمعتزلة . إلا أنهم في أثناء مناقشتهم لهم ، تعلموا بعض أساليبهم في طرح المعضلات الفكرية ، واستفادوا من بعض نظرياتهم ، وقلّدوهم في مقدماتهم العقلية الممهّدة للعقيدة ، واستعاروا مصطلحاتهم ، وذلك في إطار خصوصيات أشعريتهم .

وهذا يعني أن الفلسفة التي كانت رائجة مع " الكندي " ، و" ابن سينا " ، و"الفارابي " ، في المشرق ، لم تندثر تحت انتقادات الأشاعرة ، وخاصة مع " الغزالي". فلقد رأيناها في بلاد المغرب الإسلامي في عهد الموحدين مع " ابن طفيل " ، و" ابن رشد " ؛ ولكنها هي الأخرى ، ما لبثت أن تعرضت قرنا بعدهما ، لهجمات شديدة من قبل الفقهاء ورجال الدين : فانتشر النفور منها ، في أوساط العوام والحكام ، وأبيح حرق كتب " ابن رشد " الفلسفية وغيرها .

ومع ذلك ، فإن مذهب الأشعرية ، لم يتوقف عن التعامل مع الفلسفة من خلال قراءة مؤلفاتها ، أو مناقشتها ، أو التأثير بها . والاحتكاك بها ، أدى أحيانا بعض الأشاعرة المتأخرين إلى المزج بينها وبين مذهبهم الأشعري العقدي ، أمثال " الفخر الرازي " ، و" البيضاوي " ، و" الإيجي " . " فتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ، ومسائله بمسائلها " . وكأن الفكر الفلسفي انتصر في وجه من الوجوه ، من حيث إن علم الكلام الأشعري ، أصبح يميل إلى ضرورة استخدامه .

ومؤلفات هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة ، انتقلت من عواصم الشرق إلى عواصم الغرب : فكانت الحركة مستمرة بين دمشق وبغداد والقاهرة وتونس وتلمسان وفاس وغرناطة .

II- إقدام الأشعرية على طرح القضايا الفكرية الجديدة ومعالجتها

ليست الأشعرية مجرد فرقة إسلامية ، تكتفي بطرح مسائل دينية محضة ؛ إنها تعالج أيضا ، قضايا فكرية يثيرها العقل الإنساني ، وذلك لارتباط هذه القضايا ، بمجال اهتماماتها .

ومعالجتها لهذه القضايا الفكرية ، حتمتها متطلبات الدين ، ومتطلبات الواقع اليومي . فكان لا بد في شأن عقيدة التوحيد ، أن تُقرَّها وتفهمها وتحصنها ، على أساس البراهين العقلية . وتحصينها لم يتم بمجرد حفظها عن قلب أو بمجرد المداومة على ذكرها وتكرارها ؛ فلقد كانت مهمة الأشاعرة — وخاصة لدى المتأخرين منهم — أعظم من حيث إنهم كانوا يسعون إلى عقلنتها ، قصد تيسير نقلها واستيقانها وإيقاف الخصم عند شبهاته . ويمكن لأي منا ، بالإضافة إلى ذلك ، اكتشاف مواقفهم من معضلات فكرية ، يعبرون عنها من خلال مناقشاتهم لأهل الزيغ والأهواء ، أمثال المعتزلة والفلاسفة وغيرهم .

ومن هذه المعضلات الفكرية ، نظرية المعرفة أو مبحث الإبستمولوجيا ، التي نطل عليها من خلال تمهيداتهم ومنطلقاتهم العقلية ، وذلك لتتطرق فيها لثلاث نقاط جوهرية: الأولى تتعلق بإمكان المعرفة ، والثانية تتعلق بالمعرفة من حيث إنها لا تتحقق بالتقليد ، والثالثة تنحصر في النظر العقلي .

إنهم في بحثهم للمعرفة ، لم يكونوا يستهدفون دراسة علمية مستقلة على طريقة العلماء الأخصائيين في المنطق وفلسفة المعرفة كما هو معروف في عصرنا هذا ، وإنما كان شغلهم الشاغل ، هو إثبات عناية الخالق سبحانه وتعالى ، بكل حركة من حركات الأشياء .

ونعالج فيها ثلاثة محاور كما مر بنا : إمكان المعرفة مع نقد الفرق المنكرة للمعرفة ؛ ثم المعرفة لا تتحقق بالتقليد ، وأخيرا ، المعرفة تتحقق بالنظر العقلي .

أولا : إمكان المعرفة مع نقد الفرق المنكرة لها

طرح الأشاعرة في مجال الإبستمولوجيا ، استفهامات على نمط المعتزلة والفلاسفة ، وتساءلوا :

هل المعرفة ممكنة ؟ وإذا كانت ممكنة ، فهل إنها تبُّلغ اليقين ؟ وإذا بلغت اليقين ، فما هي وسيلتها في ذلك ؟ فهل وسيلتها التقليد والاتباعية ؟ وهل وسيلتها هي الحس ، أو العقل ، أو الحدس ، أو الوحي ، منفردة أو متعددة ؟ ومهما كانت طبيعة هاته الوسائل ، فهل هي كفيلة بإدراك الأفكار المجردة ؟ وهل العلاقة بين المقدمات والنتائج تخضع لضرورة منطقية مستقلة ، أو تخضع لمشيئة الله تعالى وحده ؟

1- إيمان الأشاعرة بإمكان المعرفة

إن الأشاعرة يؤمنون منذ الانطلاق ، بمبدأ إمكانية المعرفة ، ويستبعدون كل المذاهب والوسائل التي تنكره ، ويؤكدون على استعمال النظر العقلي ، كوسيلة من الوسائل المعرفية لخوض العقيدة .

إنهم يستبعدون كل من يُنكر إمكان المعرفة في المجال الديني عموماً ، لأن هؤلاء يهدمون الطرق المختلفة التي تؤدي إلى معرفة الله تعالى ، ويستهزئون بما أنزله تعالى من وحي على رسله ، فالأوامر التي تدعونا إلى تطبيقها الشريعة والنواهي التي نتوجه إليها ، ومبدأ تكليف الإنسان ، كل ذلك يفقد حكمته ومبرراته في الوجود . وإذا تعلق الأمر بعقيدة التوحيد ، فإن الرسالة الربانية في هذا السياق ، تفقد معناها وغايتها التي حددها لها الله تعالى ، وهذا الإنكار لمعرفته تعالى ، عبث واضح .

2- نقد الفرق المنكرة لإمكان المعرفة

ولما كان الأشاعرة مقتنعين بالوصول إلى معرفة الله تعالى ، وبالوسائل المناسبة لها ، شعروا بواجب إبطال كل الفرق المتشائمة التي لا ترى في بلوغ الحقيقة الدينية ، مخرجاً . ومن هاته الفرق ، المذاهب السفسطائية والحسية ، والمشبهة¹¹

¹¹ - يذهب المشبهة إلى أن الله شيء ، ومعنى الشيء عندهم هو جسم ، وذلك بناء على مبدئهم القائل : كل موجود فهو جسم ، وعلى هذا الاعتبار ، فإن الله ما دام شيئاً ، فهو جسم . ويترتب على الجسم ، الفناء .

وغيرها . وأصحاب هذه الفرق هم أعداء إمكانية المعرفة ، وخصوم العلم النظري ، الذين زعموا أنه لا يُعلم شيء إلا عن طريق الحواس الخمس .¹²
أ- السفسطائيون

وفي الجملة، حمل الأشاعرة على مذاهب السفسطائيين والحسين والمشبهة وأمثالهم من المجسمة والكرامية¹³ والحشوية¹⁴، وانتقدوا أصحابها بعد الوقوف على آرائهم .

يقول " غورجياس " (Gorgias) وهو أحد زعماء السفسطائيين¹⁵ في العهد اليوناني: " إننا نشك في وجود الأشياء؛ وإن كانت موجودة ، فلا سبيل إلى معرفتها" . وإنكاره لإمكان بلوغ حقائق هاته الأشياء ، سببه افتقار الإنسان إلى أداء إدراك صحيح: فكل من الحواس والعقل خدّاع ، وهما المصدران الوحيدان للمعرفة. وكان أتباع " بيرون " (Pyrrhon) في هذا الاتجاه ، لا يُصدرون على الأشياء أي حكم جازم. فهم لا يقولون: إن الشيء هو كذا ، وإنما يقولون : " يظهر لنا أنه كذا، وربما كذا، ومن المحتمل كذا " ونحو ذلك . واشتهر عن " بروتاغوراس " (Protagoras) " أن الإنسان معيار كل شيء " : فما يراه الشخص أنه الحقيقة ، يكون هو الحقيقة . وهذا يعني أن الحقيقة تتغير بتغير الأفراد وأحوالهم في لحظات مختلفة ، ولا تستقر على حال . ووصل أمر بعض السفسطائيين إلى درجة ما يسمى " باللاأدرية "، ومن مآثر أقوالهم : " لست أدري ، ولست أدري أنني لا أدري " .

¹² - يقول أقطابهم : كيف يحصل العلم ، والحقيقة تتغير بتغير الأفراد ، وتتقلب بتقلب الزمان والمكان ، وفي الفرد الواحد من وقت إلى آخر . فهي حقائق متعددة ، وفي هذه الحالة يستحيل ، الوصول إلى الحقيقة المطلقة .

¹³ - الكرامية ، من المجسمين ، وهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام ، قالوا : إنها أبدية ممتنع فناؤها .

¹⁴ - الذين ينفرون من تأويل ظاهر الآيات ، وبوجه خاص ، ظاهر الأحاديث النبوية الشريفة .

¹⁵ - السفسطائيون هم الذين جعلوا الحقيقة نسبية ، وأنكروا الحقيقة المطلقة . فالشيء هو كما يبدو لي أنا ، وكما يبدو لك أنت ، والإنسان مقياس كل شيء ؛ وهم ينفون وجود المعرفة ؛ وفي نفس الاتجاه ، ينكر السُّمْنِيَّة الفكرَ المقيد للعلم مطلقا، وينكرون الحسيات .

ب- الحسيون

كما أن الأشاعرة حملوا على مذاهب الحسيين والمُشَبِّهة وأمثالهم .
فالحسيون لا يؤمنون إلا بما تدركه الحواس الظاهرة ، وأن " جميع معارفنا في رأيهم ، ناشئة عن الإحساسات ، وأن المعقول هو المحسوس " .¹⁶
ويزعم المشبهة أن الله شيء ، ومعنى الشيء عندهم ، هو أنه جسم بناءً على أن كل موجود فهو جسم ، ومن ثمة فهم لا يثبتون حكماً إلا لما هو جسم . وفي هذا الاتجاه ، إن الكرامية (نسبة إلى " ابن كرام ") ، قالوا - وتابعهم الحشوية في ذلك - بتجسيم الذات الإلهية ، لا لشيء إلا لأن الله فاعل ، وكل فاعل لا بد له من أن يكون جسماً . ولهذا ، تجرؤوا في تفسير آيات على ضوء تجسيمهم :
كقوله تعالى ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾¹⁷ و﴿ السَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ ﴾¹⁸ و﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾¹⁹ و﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾²⁰ و﴿ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾²¹ و﴿ وَجْوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾²² . كما أن المجسمة نسبوا إلى الله مواقف وأوصافاً حسية .

ورداً على السفسطائيين ، ذهب الأشاعرة إلى أن الأشياء ثابتة في ذاتها ، لأنها تخضع لمقياس العقل الإنساني . وهذا العقل كفيل بتنظيم فوضى الإحساسات ، واستخلاص الكليات الثابتة من الجزئيات المتغيرة . وأكدوا على أن المعرفة اليقينية هي المعرفة العقلية المستخلصة أساساً من مقدمات ضرورية تمثل المبادئ الواضحة الأولى للفكر .²³ أما المعرفة الحسية ، فهي معرفة ظنية تابعة

¹⁶ - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، جرّان ، دار الكتاب اللبناني ، 1982 ، ص ، 202 .

¹⁷ - سورة (ص) ، 75 .

¹⁸ - الزمر ، 67 .

¹⁹ - المائدة ، 64 .

²⁰ - القمر ، 14 .

²¹ - الرحمن ، 27 .

²² - القيامة ، (22-23) .

²³ - واستوحاها الأشاعرة من " أرسطو " .

للذات ، وهي قابلة للخطأ ، وذلك في مقابل المعرفة العقلية التي تدرك الحقائق الثابتة للوجود . ولما كان العقل أمرا مشتركا بين جميع الناس ، كانت الحقائق الخارجية المدركة ، ثابتة بالضرورة .²⁴

وأما انزلاقات أخذ الآيات على وجهها الظاهر والتي توحى بالتجسيم ، فيتكفلها التأويل على طريقة الأشاعرة ، القصد منه تنزيه الله تعالى الذي ليس كمثله شيء²⁵ .

ثانيا : المعرفة لا تتحقق بالتقليد

وقبل أن يذكر الأشاعرة ما هي الوسائل المساعدة على بلوغ المعرفة ، وضخوا موقفهم المعادي للتقليد ، وبينوا أنه لا يصلح في مجال العقيدة .

1- ضرر التقليد

والمقصود بالتقليد عموما هو الأخذ برأي الغير من دون حجج ، وهو بهذا يتعارض مع العقل . ولا يتيسر لصاحبه الوصول إلى المعرفة ، لأن هاته المعرفة تُكتسب بالنظر وبالاكتفاء الفكري . والفرق بينها وبين التقليد ، هو الفرق بين العلم والجهل .

ويصرح الأشاعرة أنه لا بد من محاربة التقليد ، لأنه لا يكفي في مجال العقائد ، ويدعون إلى تأسيس عقيدة التوحيد على النظر العقلي . ويقررون أن أول واجب على كل مكلف يبلغ درجة النضج العقلي ، هو معرفة الله ، ومعرفة تعالى

²⁴ - يرى "الفخر" أن العقل لا يعرف الشيء إلا إذا أحاط به ، وكل ما استحضره العقل ووقف عليه ، فذاك يصير محاطا . وهذا لا يصدق على معرفة الله لاستحالة إحاطة العقل به . إن الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة ، إنما تكون معرفته بآثاره وأفعاله . وكلها كانت أفعاله أشرف وأعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل أكمل .

²⁵ - الشورى ، 11 .

لا تقوم على الجهل ولا على الوهم أو الاعتقاد والظن ، وإنما تقوم على العلم ،
ويقصدون بالعلم النظر العقلي السديد .²⁶

إلا أنهم اختلفوا في الحكم على المقلّد من حيث نوعه ومن حيث مبدؤه .
فبعضهم يقول عن المقلّد عموماً ، إنه مؤمن ، وبعضه الآخر يقول إنه كافر ، وفئة
تقول إنه "بين وبين" .

وكان مؤسس فرقة الأشعرية - "أبو الحسن الأشعري" - قد بادر في عهده ،
بالقول بأن مفهوم الإيمان ، هو التصديق بالقلب واللسان . وحتى إذا ارتكب
الإنسان المسلم معصية ، فإنها لا تجعله كافراً ، بل إنه يظل مؤمناً مخطئاً . فالمؤمن
مؤمن بإيمانه ، عاص بمعصيته ، فاسق بفسقه . أما القول بأنه لا مؤمن ولا كافر
بأمر ، فهو مرفوض لديه . يقول "الأشعري" : " لو كان الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً
، لم يكن منه كفر ولا إيمان ، ولا كان موحداً ولا ملحداً ولا ولياً ولا عدواً . فلما
استحال ذلك ، استحال أن يكون الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً كما قالت المعتزلة " .

27

إلا أن هذا القول في الحكم على المقلّد ، لم يحظ بالقبول المطلق لدى تلامذته
لقد أنكر كثير من الأشاعرة التقليد وذهبوا المقلّدين ، لا بل كفّروا أهلهم ؛
واشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائماً على الاستدلال العقلي ، وليس على
التقليد والاتباعية .

يؤكد "الفخر الرازي" - أحد متأخري الأشاعرة - على ضرورة امتلاك
المكلف ، لليقين الذي به يكون تمييز الحق من الباطل . ويضع اليقين في مقابل
الظن . فإذا كان الظن يكفي في المسائل المتعلقة باباب الأعمال الإنسانية - سواء
أنظر إليها من الناحية الشرعية أو من الناحية العرفية والمصلحية - فإنه من

²⁶- يقول "الجويني" في مستهل كتابه "الإرشاد" : "أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو
الحلم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم" . (باب في أحكام النظر) .

²⁷- أبو الحسن الأشعري ، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تقديم وتعليق ، د . حمودة غرابه ،
مطبعة مصر ، 1955 ، ص ، 124 .

الضروري أن يتكفل اليقين بالمسائل الاعتقادية . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن " الفخر " يجعل الشك في مقابل اليقين ، عندما يصرح بقوله : " وسمي الشك حرجا ، لأن الشاك ضيق الصدر حرج الصدر ، كما أن المتيقن منشراح الصدر " .²⁸ ومن يريد النجاة من عواقب التقليد ، وأحكام العلماء عنه ، يسعى إلى طلب اليقين؛ وما الوسيلة في ذلك سوى النظر العقلي الذي هو عبارة عن ترتيب مقدمات ضرورية ، تنظمها مبادئ الفكر المنطقي الأرسطي ، وهي : مبدأ الهوية ، ومبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الثالث المرفوع .

2- وسائل بلوغ المعرفة

ويؤكد الأشاعرة على أن العلوم المختلفة قسمان رئيسيان : أحدهما العلم الضروري (أو البديهي) ، وهو الذي لا يحتاج صاحبه إلى استعمال النظر ، لأنه العلم المباشر البين بذاته ؛ والآخر مكتسب ، يستوجب استخدام النظر ، لأنه علم مكتسب . ومعرفة الله ، من قبيل القسم الثاني ، أي أنها متوقفة على النظر . والنظر يستوجب كما رأينا ، الاعتماد على المنطق الصوري الأرسطي من حيث إنه علم قوانين الفكر ، ويناسب المجالات التي يخوضون فيها . ويفضلون هذا المنطق الصوري عموما ، على المنطق الشرعي²⁹ لأنه أنفع في عمليات التفكير المجرد التي يتطلبها البحث في العقيدة . أما الإبقاء على المنطق الشرعي في هذا المجال التجريدي ، فتترتب عنه انزلاقات وقعت فيه مذاهب التجسيم ، وكان تأثيرها في العوام قويا ، أمثال المشبهة ، والحشوية والكرامية . ومرجع هذه الانزلاقات أيضا ، هو أن المنطق الشرعي قياس بشري معرفي لا يسمح بتصور الأشياء الغائبة إلا على ضوء ميزان الأشياء الحاضرة ، ومن ثمة ، فإن قياس الله - في ذاته وصفاته مثلا - (الغائب) على الإنسان - في ذاته وصفاته (الشاهد) - يوقع في تجسيم

²⁸ - عن محمد العربي ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي ، ص ، 129 .

²⁹ - وهو " الاستدلال بالشاهد على الغائب " في اصطلاح المتكلمين .

وتَأَسُّنُ الله الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾³⁰ . على أنهم - في قضية ضرورة تأسيس الإيمان على النظر العقلي - اختلفوا في الاعتبار بين أنها فرض عين ، وأنها فرض كفاية .

ويعتبر الأشاعرة المتواترات أحد السبل المؤدية إلى العلوم الضرورية . والمقصود بها العلوم التي نقلها قوم ثقات ؛ وتنقسم هذه العلوم إلى قسمين : القسم الأول يشتمل على العلوم التي أخبر بها جمع كبير من الرواة ، وبلغتنا على جانب من الصحة ، وباتت معه كأنها تراث الإنسانية المشترك ، وامتنع فيها الشك والارتياب . وهذا أحد أسباب "العلوم الضرورية" . ومثل ذلك ، فيما يذكر "النسفي" ، العلوم التاريخية عن الملوك الغابرين ، والمعارف الجغرافية الموثوق بها في البلدان البعيدة . وأما القسم الثاني ، فيشتمل على علوم وردت في الأصل ، إما من رسول دلت المعجزة على صدق أقواله ، وإما من شاهد أخبر بصدق نبئ ، وإما من أقوام ثقات صدقوا مثلاً ، أفعال رسول وأقواله . وهذا القسم من العلوم "مكتسب" ، لكنه من الصدق والصحة بحيث يتساوى مع العلم "الضروري" في إفادة اليقين . وظاهر أن هذا القسم هو الذي يرتد إليه القرآن والسنة المعترف أصلاً بكمال صحته .

31

ثالثاً : المعرفة تتحقق بالنظر العقلي

نعالج تحت هذا العنوان قضية المقدمات ونتائجها ، وهل استخلاص النتائج تحتاج بالضرورة إلى منطلقات تمهيدية ؟ وهل المنطق هو دائماً تصور معطيات يسلم بها العقل وتدعوه إلى بلوغ النتائج ، أم هناك منطق آخر ، يجد المنطلقات جاهزة بوجودها الله تعالى ، ليصل إلى حكم شرعي أراده تعالى ؟ وهل من تفسير في طبيعة التدخل الإلهي في كل هذه العلاقات الفكرية ؟

³⁰ - الشورى ، 11 .

³¹ - أما الأسباب التي يختلف في شأنها العلماء ، فهي عند "إخوان الصفا" ، ثلاثة "أولها في الترتيب ، هي الأمور المحسوسة ، وبعدها الأمور المعقولة ، وبعدها الأمور الإلهية المبرهنة" (رسائل إخوان الصفا ، ج 4 ، الأئيس ، الجزائر ، 1992 ، ص ، 180) .

1- طبيعة العلاقة بين النظر ونتائجها (أي بين النظر والعلم)

إن البحث في العلاقة بين هذا النظر (أي المنطلقات العقلية) ونتائجها ، قد أثارت مجادلات حادة بين الأشاعرة وغيرهم من الفرق الإسلامية والمتفلسفين ؛ وسبب هذه المجادلات ، محاولة الجواب عن هذا السؤال : هل بين المقدمات العقلية ونتائجها ، ضرورة منطقية مطلقة يتولاها العقل بذاته أم لا ؟ وقبل الرد على هذا السؤال ، حاول الأشاعرة تحديد مفهومي النظر والعلم الحاصل عنه ، ومن الضروري الوقوف عليهما .

أ- تعريف النظر والعلم

يقول " الباقلاني " في تعريف النظر : " هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة الظن " .³² ويقول " الفخر " إنه " ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر " .³³ وهو عند " الباجوري " ، " ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما إلى علم [كان] مجهولا " .³⁴ ولا شك في أن هذا الكلام يصح في الاستدلال الذي ينطلق من مقدمتين ، هما حدان ينتهي الحكم إليهما . إلا أن هذه التعريفات الثلاثة ، لم يفصح أصحابها عن طبيعة العلاقة بين المنطلقات العقلية ، وما يترتب عنها من نتائج .

وفي تعريف العلم نجد عددا من المحاولات المتنوعة ، نقتصر على ثلاثة نماذج منها:

يقول " إمام الحرمين " : " إنه معرفة المعلوم على ما هو به " ³⁵ ؛ ويقول " الرازي " فيه ³⁶ إنه " عَقْبُ النظر ³⁷ الصحيح " ؛ ويعبر عنه " الجرجاني " بأنه " الاعتقاد الجازم المطابق للواقع " .³⁸

³² - عن لويس غرديه - ج قنواي ، فلسفة الفكر الديني ، ج . 3 ، ص ، 99 .

³³ - نضر الدين الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، المطبعة الحسينية المصرية ، بدون تاريخ ، ص ، 23 .

³⁴ - عن لويس غرديه - ج قنواي ، فلسفة الفكر الديني ، ج . 3 ، ص ، 101 .

³⁵ - الجويني (إمام الحرمين) ، الإرشاد ، باب حقيقة العلم (ص ، 7) .

فالتعريف الأول تعريف فلسفي إنطولوجي يهتم بمعرفة الشيء أو الموضوع باعتبار حقيقته ؛ والثاني منطقي إبستمولوجي يربط العلم بالنظر باعتبار أن الأول ناتج عن الثاني؛ والثالث كلامي يتعلق بالتطابق الحاصل بين الاعتقاد التصديقي ، والواقع على سبيل المماثلة .

والمعلومات الذهنية ، يقسمها الأشاعرة بوحى من فلاسفة اليونان ، إلى قسمين : ما له تحقق في الخارج وهو الموجود ؛ وما ليس له تحقق في الخارج وهو المعدوم . فالموجود إن لم يكن له أول - أي لا يقف وجوده عند حد - يكون قبله العدم ، فهو القديم الأزلي؛ وإن كان له أول ، فهو الحادث . والحادث إما متحيز بالذات ، وهو الجوهر ؛ وإما حال في المتحيز بالذات ، وهو العرض . والملاحظ أن التعاريف التي اهتمت بتحديد النظر والعلم ، تبرز كلها التقارب بين الطرفين . إلا أن المشكلة الفلسفية ، تكمن في طبيعة هذا التقارب .

ب- طبيعة العلاقة بين النظر والعلم

فالمعتزلة يرون أن العلاقة بينهما هي علاقة باطنية ، أي أن النظر الصحيح عندهم، يولّد العلم اليقيني تبعاً لنظريتهم في توليد بعض الأفعال لبعضها الآخر ، وتبعاً لاعتبار الإنسان " خالقا لأفعاله " بوساطة ما يقابل هذه الأفعال من قدرة حادثة " تولّد ها " . وبتعبير آخر ، إن الاستدلال يولد المعرفة ، لأن الله زوّد الفكر البشري بملكة من أجل التفكير والاستنتاج والإبداع ، ولأن هاته الملكة في التفكير تولّد الأوليات أو تنتجها . وعلى هذا الأساس ، فالنظر أو الاستدلال هو " ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر " ، عن طريق الفعل البشري .

³⁶- الفخر ، المحصل ، ص ، 28 .

³⁷- وللّفخر في تحديد النظر أو الفكر تعريفان . يقول في المحصل : " النظر هو ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر " (المحصل ، ص ، 23 ، 30) . ويقول في مفاتيح الغيب ، " الفكر هو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة " . (ج . 2 ، في " علم آدم " ، ص 206) .

³⁸- علي بن محمد الشريف الجرجاني ، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، 1985 ، ص ، 140 ، حرف العين .

أما الأشاعرة - مهما كانت مصطلحاتهم متعددة للتعبير عن طبيعة العلاقة بينهما،³⁹ والرد على مذهب المعتزلة وأضرابهم - فإنهم يُقرُّون في جوابهم على أن الله تعالى هو الذي يخلق النتيجة ، وبالتالي يمنحنا العلم . ومرجع إقرارهم هذا ، يعود إلى نظريتهم في السببية .

إنَّهم يؤمنون بأنه لا سببية سوى السببية المطلقة التي هي سببية الله ، المسبب الواحد.⁴⁰ فليس النظر علة للعلم ، كما أنه لا يُولِّد ما دام النظر والعلم أمرين متضايفين؛ فالصلة العقلية " بين النظر والعلم" ، سببهما الله ، وليس العقل الإنساني .

2- النظر : أقسامه وعلاقته بالمنطق وجريان العادة

أ- أقسام نتائج النظر

وينبئ الأشاعرة إلى أن العلم (أي المعرفة المستنتجة) ينقسم عموما كما هو عند "الجويني" ، إلى ثلاثة أقسام : الضروري والبديهي والكسبي .

فالضروري هو المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، بينما البديهي، لا يقترب بضرر ولا بحاجة. والأشاعرة لا يقولون بوجود ضرورة حتمية أو قانون ثابت، وإنما الأمر هو اطرادات تجري في مستقر العادة. وأن ما يبدو لنا من مظاهر العلاقة بين النظر والعلم أو فيما بين الموجودات الطبيعية، فليس مصدره إلا ما أجراه الله من عادة، خلق بعضها عقب بعض. وهذا يلزم عنه: أن الله يستطيع أن يخلق النظر من غير علم، وأنه إذا حصل ذلك، فليس خرقا لقانون الخلق الإلهي ، وإنما هو خرق للعادة ليس أكثر.⁴¹

أما العلم الكسبي وهو العلم النظري ، فيعرفه " الجويني " بأنه " العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة " أي الله يحدث القدرة والمقدور معا. غير أن " الجويني " لم

³⁹- من هذه المصطلحات، العقب أو العقوب ، (بالنسبة لـ"نفر") الصلة العقلية والعادة (للغزالي) المجاورة ، والاقتران ، (للجويني) ضرورة من جهة الله ، أو التلازم العقلي ، (الباقلاني والجويني) .

⁴⁰- لويس غردييه - ج قناتي ، المصدر السابق ، ص ، 109-113 .

⁴¹- محمد العريبي ، المصدر السابق ، ص ، 145-147 .

يَقْصُرُ التتابع بين النظر والعلم على مجرد مجاورة ، بل جعله اقترانا ضروريا من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يولده .⁴²

ب- النظر بين المنطق الشرعي والمنطق الصوري

ويرى الأشاعرة بأن الانتقال من المقدمتين (أو القضيتين) إلى النتيجة، هو من تدخل الله تعالى. وهذا صالح في المنطق الصوري دون الشرعي . ففي المنطق الشرعي، حين يرى الفقيه مشابهة أمر لآخر في علة حكمه، فإنه يستنتج أن حكم هذا الأمر شرعا مماثل لحكم الأمر الآخر بمقتضى مشابھته له في علة حكمه ، لذلك يحكم بحرمة كل شراب مسكر قياسا على الخمر، لأن علة تحريم الخمر شرعا هي الإسكار. والمنطق الشرعي يسمى عند علماء أصول الفقه بالقياس، ويسمى عند علماء العقيدة، بالاستدلال بالشاهد على الغائب أو رد الغائب على الشاهد .

ولا يكون هذا الاستدلال طريقا للوصول إلى اليقينيّات المقطوع بها، بل هو طريق الوصول إلى الظنيات في الماديات، وفي الطبيعيات، وفي شؤون الحياة وأعمالها، وفي التربية ووسائلها. ويُشترط للاعتماد على دليل المنطق الشرعي (أو التمثيل)، إفادته الظن الراجح، في الأمور التي يصح الاعتماد فيها على الظن الراجح ، لأنه سبيل الحياة. والتمثيل لا ينفع في العقلیات التي يتطلب فيها اليقين . فهذا المنطق الإسلامي لا يهدف إلى البحث عن النتيجة، كما هو الشأن في القياس الأرسطي، وإنما كان هدفه البحث عن الحد الأوسط ، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفا، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة.

وتجدر الإشارة إلى أنه بعد انفتاح علماء العقيدة على الثقافات الأخرى وخاصة الثقافة اليونانية، استخدموا في مناظراتهم المنطق الصوري، وجعلوه في كثير من الأحيان أداة لتفكيرهم . ومن ثمة، وجدنا المنطق الأرسطي، يتغلغل في معظم العلوم اللغوية والدينية .

⁴² - محمد العربي ، المصدر السابق ، ونفس الصفحات .

فلا انتقل هنا من " الشاهد " إلى " الغائب " لأن الصلة أصبحت عقلية مُحَصَّنة. وإذا ثبتت بين الدليل والمدلول، صدقت على الشاهد والغائب معاً؛ وذلك يؤدي إلى استنتاج ينطلق من مبدأ كلي لما يتم بيانه .

وفي سياق فائدة المنطق الأرسطي، يرى " ابن حزم " أن " فائدة المنطق أمر لا يرتاب فيه منصف، لأنها فائدة غير واقفة عند حدود الاطلاع والرياضة الذهنية، بل تتدخل في سائر العلوم كعلم الديانة، والمقالات، والأهواء، وعلم النحو واللغة، والجبر، والطب، والهندسة " .

وقبول الأشاعرة بهذا المنطق الأرسطي في الموضوعات المتعلقة بالعقلية، لا يعني أنهم تخلوا عن المنطق التمثيلي، إذ بقي هذا المنطق في كثير من الأحيان، العمدة في القضايا المتعلقة بالسمعيات . ونجد المتأخرين منهم أمثال " الفخر " يمزجون بين لفظي النظر والاستدلال ، فيقسمون الاستدلال إلى استدلال بالعام على الخاص وهو القياس، أو الاستدلال بالخاص على العام وهو الاستقراء. وغاية هذه الحركة اقتناص الحد الأوسط الذي به يكون تحويل المجهول إلى معلوم .

ج- النظر وجريان العادة

وكان شأن فهم الأشاعرة للتلازم أو الاقتران بين النظر والعلم، هو شأن فهمهم لمبدأ السببية . فالعلاقة بين السبب والمسبب تتم بمجرد جريان العادة، والله يتولى عملية التأثير بينهما. ولهذا، فإن المعرفة تعقب النظر الصحيح بطريق جريان العادة؛ فالله تعالى يخلق النظر، ثم يخلق بعده علماً يعقبه . وتكون الصلة بين النظر والعلم مجرد علاقة " عادية " بالنسبة إلينا أو مجاورة من دون أن يؤثر النظر في وجود الآخر .

وفي النهاية ، إن الاقتران الضروري الذي أثبتته " الجويني " ، والصلة العقلية التي وضعها " الغزالي " بين النظر والعلم ، والعقوب الذي تصوره " الفخر " في الربط بين النظر الصحيح والعلم ، السبب في ذلك هو الله، وليس العقل الإنساني . وكل علم يحصل للإنسان عن حوادث الكون هو علم مخلوق لله ، ومع احترام هذه

الخلقية الربانية. هكذا، يكون النظر علة مُعدّة لحصول العلم وليس علة مؤثرة .
والواقع أن الله في حال التركيب بين الطرفين، لا يخلق الأول بدون الآخر، لأن
هذا مستحيل ما دام النظر والعلم أمرين متضايين. وكذلك القول في العلاقة بين
العرض والجوهر: فإن بينهما تضايفا .

هكذا إذن ، تفاعلت الأشعرية مع محيطها العام الذي حاصرها شرقا وغربا ،
واحتكت مع كل التيارات الفكرية ، الدينية منها والفلسفية ، مما حملها إلى إثراء
تجربتها الكلامية ، وتنويع أساليبها اللغوية والعقلية في الخطاب ؛ وذلك مسيرة
لمتطلبات الواقع المتجدد. ولا غرابة إن كان أقطابها يدعمون أبحاثهم العقدية
بالأفكار الفلسفية تارة، أو يمزجونها بها، تارة أخرى. وإن هم أثاروا بعض القضايا
الإبستمولوجية وغيرها من المضلات التي تغوص في أعماق الفكر الفلسفي، فليس
ذلك طمعا منهم في تحويل علم العقيدة إلى صناعة الفلسفة، أو لاستبداله بها، وإنما
للاطلاع على ما يجري في الساحة الثقافية، وعلى ما ينفع الدين ولا يضره، وبالتالي
لتحصين الإيمان التوحيدي، بالعلم والدفاع عن خصومه بالحجة الدامغة. فخاربوا
التقليد من غير هوادة، وأبطلوا أطروحات المنكرين لإمكان المعرفة ، وخاصة
المعرفة بالله تعالى؛ وشخصوا الدواء الإبستمولوجي المناسب؛ وأبدوا راحتهم في
ممارسة النظر العقلي لفهم الدين والإيمان به فهما عقليا، يليق بمقام رب العزة،
وتنزيهه من كل نقص. فهو صاحب الإرادة الشاملة في الخلق والتدبير، دون قيد
ولا واسطة.

ومهما كان الحذر من الفلسفة - معلنا كان أو مضمرا لدى بعض
الأشاعرة - فإن تحليل الخطاب الأشعري من حيث المجالات التي خاضوا فيها ،
واللغة التي تحدثوا بها ، يوقفنا على حقيقة ، وهي أنهم تعاملوا عموما مع المنهج
العقلاني ، وذلك في حدود مذهبهم الذي يسعى إلى تنزيه الله تعالى ، ورفع
الشبهات عنه . وأنهم ليسوا في تعاملهم مع الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم ، بعيدين عن
عتبة الفكر الفلسفي . شأنهم في ذلك ، شأن محترفي الحمامة - أثناء مرافعة

قضائية - يستعمل الاستدلال المنطقي دون أن يكون مختصا في علم المنطق . فإذا كان يجوز لنا القول في هذا السياق ، بأن المحامي يبدو رجلا منطقيا في إطار محاماته ، فإنه يجوز القول بالمثل ، بأن عالم الكلام الأشعري ، يظهر لنا رجلا متفلسفا في مجادلاته الكلامية .

وصفوة القول، إن العقيدة لا تقوم دون معرفة الله. ومعرفته تعالى ليست بالأمر البديهي، ولهذا، فلا سبيل لإثباتها إلا بالنظر العقلي . ولا مجال هنا، للمقارنة بين الإيمان المؤسس على المعرفة، وإيمان العوامّ الحاصل عن طريق التقليد.

المراجع

1. القرآن الكريم برواية "ورش".
2. ابن الخطيب (لسان الدين)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق وتقديم، محمد عبد الله عنان ، ط. 2 ، المجلد الأول، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة ، ج. 2 ، 1974 .
3. ابن مريم المديوني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، تحقيق محمد بن أبي شنب ، المطبعة الثعالبية ، الجزائر ، 1908 .
4. إخوان الصفا ، "رسائل" ، ج 4 ، الأونيس ، الجزائر، 1992 .
5. الأشعري (أبو الحسن) ، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشرة الأب رتشرد مكارثي اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1953 .
6. الجرجاني (علي بن محمد الشريف) ، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، 1985 .
7. الجويني (أبو المعالي)، الإرشاد ، تحقيق لوسيان ، المطبعة الدولية ، باريس ، 1938
8. الرازي (نخر الدين) ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الطبعة الأولى، المطبعة الحسنية المصرية ، بدون تاريخ .
9. الرازي (نخر الدين) ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، (ج. 2 ، في " علم آدم ")، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

10. د. سعديف (أرثور) ، د. توفيق سلّوم ، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمثنائية والتصوف ، ط. 1 ، دار الفارابي ، بيروت ، 2000 .
11. صليبا (جميل) ، المعجم الفلسفي، جزآن، دار الكتاب اللبناني ، 1982
12. د. العريبي (محمد) ، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، ط. 1 ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، 1992 .
13. غرديه (لويس) - ج . قنواقي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة، صبحي صالح والأب فريد جبر ، الجزء الثالث، 1969.
14. محمد الدسوقي " حاشية على شرح أم البراهين ، المطبعة الميمنية ، مصر ، 1312 هـ) .