



الأصول وعلاقتها بنظرية المعرفة عند المعتزلة

خالد سعد العلام

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة عمر المختار

Doi: <https://doi.org/10.54172/ea8knt15>

المستخلص: تُعد نظرية المعرفة أحد فروع الفلسفة التي تبحث في أصل وبنية ومناهج المعرفة، وتهتم بالإجابة عن عدد من الأسئلة. كيف نعرف؟ وهل لمعرفتنا حدود؟ وما درجة موثوقية معرفتنا؟ ونظرية المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أيًا ما كانت الحقيقة المعروفة. ومن المعروف أن نظرية المعرفة كمبحثاً فلسفياً متخصصاً لم تعالج إلا في الفلسفة الحديثة، على الرغم من أن موضوعاتها ومناهجها واتجاهاتها الرئيسية العامة قد بحثت قديماً في تاريخ الفلسفة، إلا أنها كانت تبحث ضمن موضوعات أخرى. وبالنظر إلى الفكر الإسلامي نجد أن موضوع المعرفة كان من الموضوعات الرئيسية التي اهتم بها المسلمون. يقول إبراهيم مذكور: إن الفلسفة الإسلامية بحثت في نظرية المعرفة، ففرقت بين النفس والعقل، والفطري والمكتسب، والصواب والخطأ، والظن واليقين. وبالتالي يهدف هذا البحث إلى دراسة الأصول وعلاقتها بنظرية المعرفة عند المعتزلة.

الكلمات المفتاحية: نظرية المعرفة، مناهج المعرفة، الفلسفة.

The Origins and Its Relationship to the Theory of Knowledge of Mu'tazilah

Khaled Saad Al-Alam

Department of Philosophy, College of Arts, Omar Al -Mukhtar University

Abstract: Knowledge theory is one of the branches of philosophy that examines the origin, structure and curricula of knowledge, and is concerned with answering a number of questions. How do we know? Do you know the limits? What is the reliability of our knowledge? The theory of knowledge of the philosopher is his opinion on the interpretation of knowledge whatever the known truth. It is known that the theory of knowledge as a specialized philosophical research was dealt with only in modern philosophy, although its subjects, curricula and main public trends have been searched in the past in the history of philosophy, but it was looking within other topics. Looking at Islamic thought, we find that the issue of knowledge was one of the main topics that Muslims took care of. Ibrahim Madkour says: Islamic philosophy searched in the theory of knowledge, and it separated the soul and the mind, the innate and the acquired, the right and the error, the suspicion and certainty. Consequently, this research aims to study the origins and their relationship to the theory of knowledge of Mu'tazila.

Keywords: Knowledge theory, Curricula of knowledge, philosophy.

تمهيد:

تُعد نظرية المعرفة أحد فروع الفلسفة التي تبحث في أصل وبنية ومناهج المعرفة، وتهتم بالإجابة عن عدد من الأسئلة. كيف نعرف؟ وهل لمعرفتنا حدود؟ وما درجة موثوقية معرفتنا؟ ونظرية المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أيّاً ما كانت الحقيقة المعروفة⁽¹⁾.

ومن المعروف أن نظرية المعرفة كمبحثاً فلسفياً متخصصاً لم تعالج إلا في الفلسفة الحديثة، على الرغم من أن موضوعاتها ومناهجها واتجاهاتها الرئيسية العامة قد بحثت قديماً في تاريخ الفلسفة، إلا أنها كانت تبحث ضمن موضوعات أخرى.

وبالنظر إلى الفكر الإسلامي نجد أن موضوع المعرفة كان من الموضوعات الرئيسية التي اهتم بها المسلمون. يقول إبراهيم مذكور: إن الفلسفة الإسلامية بحثت في نظرية المعرفة، ففرقت بين النفس والعقل، والفطري والمكتسب، والصواب والخطأ، والظن واليقين⁽²⁾.

وإذا ما أردنا أن نحدد صورة عامة لنظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، فيجب أن نتناولها ليس في كتب الفلاسفة فحسب، بل وفي كتب المتكلمين والأصوليين أيضاً. فإذا كان الفلاسفة المسلمون قد بحثوها متأثرين بالفلسفة اليونانية، فإن المتكلمين والأصوليين قد أفردوا لها مباحث مستقلة تبوّأت مكان الصدارة منذ كتاب التمهيد للباقلاني (ت403هـ) الذي خصص مباحثه الأولى للعلم وأقسامه، كما أن رسالة الحارث المحاسبي (ت245هـ) في العقل هي أقدم تاريخياً من رسالتي الكندي والفارابي اللتين خُصصتا لشرح آراء أرسطو في العقل. كما نجد أن من المتكلمين من خصص مجلداً ضخماً للمعرفة كالفارابي عبد الجبار (ت415هـ) الذي خصص الجزء الثاني عشر من موسوعة المغني للنظر في المعارف، كما نجد الأيجي (ت756هـ) قد تناول موضوع المعرفة وأنواع المعارف وحد العلم وإمكان المعرفة، ويرجع إليه الفضل في إعطاء صورة عامة عن مواقف مفكري الإسلام حول مشكلة المعرفة⁽³⁾.

والجدير بالملاحظة أن البحث الفلسفي الفكري قد ارتبط بالدين وقضاياها، فأرادوا به تثبيت وتفسير صحة المعرفة بالنقل. كما تتميز اتجاهات الإسلاميين في نظرية المعرفة بحقائق منها أن مشكلة العلاقة بين العقل والشرع كانت إحدى أبرز المسائل التي عالجها مفكرو الإسلام، واتفقوا مبدئياً على أن لا تناقض بين العقل والوحي، فنجد المعتزلة باعتبارهم أصحاب اتجاه عقلي فسر الوحي بالعقل، وفي المقابل أهل النص الذين أنكروا النظر العقلي في دائرة مباحث أصول الدين النظرية، كذلك تجدر الإشارة إلى أن المعرفة الحسية تبوّأت مكانة هامة عند المتكلمين، حيث عدها بعضهم ضمن المعارف الضرورية التي لا خلاف حولها. والملاحظ أن قول

بصفته مصدراً مهماً للمعرفة لم يكن على أساس إهمال المعرفة الحسية، فبتأثير النزعة التجريبية العامة للفكر العربي الإسلامي لم ينكروا ما للمعرفة الحسية من دور في المعرفة الإنسانية بالتلازم مع العقل بصفته مصدراً للقضايا والأحكام العامة في المعرفة⁽⁴⁾. وهذا ما سنبينه عند المعتزلة خاصة في هذا البحث.

ويمكن القول أن هناك عوامل أثرت في بحث مسألة المعرفة عند المسلمين أهمها أن الكتاب العزيز دعا إلى النظر العقلي وإلى اعتماد العقل، فالكتاب الكريم يزخر بالآيات التي تدعوا إلى النظر العقلي، بل وتأمّر به، والثابت أن هناك قناعة مؤكدة وعامة عند مفكري المسلمين مفادها أن أسس الدين وحقائقه مؤيدة بالعقل، علماً بأن دعوة الكتاب الكريم إلى النظر العقلي قد اعتمدها ودافع عنها كثيرون من المفكرين، منهم القاضي عبد الجبار المعتزلي في (المغني)، وكذلك الفيلسوف ابن رشد في (فصل المقال). يقول أبورية: لا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل؛ على قواعد الفكر الملزمة، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه⁽⁵⁾.

وفي الوقت نفسه لم يثبت في الفكر العربي الإسلامي إلزام العقل الإنساني بنظريات دون أخرى، كما يقرّ المستشرق الفرنسي هنري كوربان: "فليس في الإسلام جمود عقائدي ولا سلطة جبرية تحدد العقائد، بل إن إثارة النزعة العقلية تعود بجانب أساس منها إلى القرآن الكريم"⁽⁶⁾. ويقول أبورية: "لم يكن هناك محيص عن البحث النظري من المسلمين، لأن القرآن يستحث العقل على التفكير استحثاً شديداً"⁽⁷⁾، كذلك فإن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما ثبت عند المسلمين⁽⁸⁾. إن ظهور النزعة العقلية على شكل اتجاهات كلامية كان يرجع إلى عوامل منها التصدي لمشاكل فعلية واجهت المجتمع الإسلامي.

عوامل ظهور فرقة المعتزلة وأصولهم:

لم يكن ظهور المعتزلة منفصلاً عن الاتجاهات الكلامية من قدرية وجبرية، ففي هذه الاتجاهات الأصول الأولى للاعتزال، فقد واصلت قول القدرية بحرية الإرادة الإنسانية، وعن الجبرية والقدرية ورثت القول بنفي الصفات وإيجاب المعارف بالعقل⁽⁹⁾.

ولقد نشأت المعتزلة في خضم التصدي لخصوم الإسلام من الفرق المعروفة التي كانت تعج بها البلدان المفتوحة، وفي الصراع الفكري مع هذه الفرق لا يمكن الاكتفاء بالأدلة السمعية؛ لذا اعتمد العقل في محاجبتهم، ولأسيما أن البلدان المفتوحة كانت حافلة بتراث فكري عقدي لا يُستهان به، فضلاً عن تمرسها بأساليب الفلسفة التي كان على المسلمين اعتماد النظر العقلي وبراهينه في خوض هذا الصراع الفكري. هذه الظروف كانت من العوامل المهمة التي دفعت المعتزلة إلى تعظيم العقل الإنساني وإطلاق دوره في تفسير الوحي، والإسلام دين يدعو إلى الاستدلال بالعقل، وهكذا كان العقل الأساس الذي قام عليه التفكير الديني في الإسلام.

إن مذهب المعتزلة يقوم على الاستبصار بالعقل في ما يعملون من الأعمال وما يعتقدون من أمر الدنيا والآخرة، وكان من الأسئلة المهمة التي أجاب عليها المعتزلة، هل يجوز للإنسان أن يفكر في ما جاء به الدين؟ وقد كان جوابهم بالإيجاب⁽¹⁰⁾.

إن مسألة العلاقة بين العقل والشرع أخذت أهمية ملحوظة مع ظهور الجبرية والقدرية، وهما تمثلان أوائل الفكر الكلامي، بسبب أن كل واحد من هذين الفريقين كان لا يعدم حجة من القرآن الكريم. وقد روي عن واصل بن عطاء (ت131هـ) أنه هو الذي دل الجهم بن صفوان على استخدام الدليل العقلي للبرهنة على وجود الله تعالى لما عجز الجهم من صفوان عن رد حجة (السمنية) في حوارهم؛ إذ سأله: من أين تسني لك معرفة خالقك، وأنت لم تتحسس بمشاعرك وبحواسك الخمس⁽¹¹⁾.

كذلك بسبب معالجة مسألة العلاقة بين العقل والشرع كان انفصال واصل بن عطاء (ت131هـ) عن حلقة الحسن البصري (ت110هـ) في مسجد البصرة⁽¹²⁾، الذي كان إيذاناً بظهور مدرسة الاعتزال التي أعطت للعقل دوراً كبيراً في النظر إلى الشرع بلغ حداً أصبح العقل معه قادراً لوحده على تقرير دوافع وأفعال الإنسان ونتائجها. وقد اشتهرت المعتزلة بقاعدتها النظرية ((معرفة الله واجبة عقلاً))⁽¹³⁾.

فالمعتزلة اسم نشأ بمعناه الحرفي عندما اعتزل واصل بن عطاء أستاذه الحسن البصري لخلاف بينهما في الرأي، لكنه بات اسماً يطلق على نهج فكري ذي طابع خاص، مؤداه أن يُنظر إلى مسائل الدين بالعقل وما يتبعه من بيان حجة وإقامة برهان، لا بمجرد الاستناد إلى رواية عن القواعد التي وضعها السلف⁽¹⁴⁾.

إن إعطاء المعتزلة هذه المكانة للعقل في علاقته مع الشرع ارتبط بجملة عوامل واقعية، منها أن الرد على خصوم الإسلام في البلدان المفتوحة المتمرسين في أساليب البحث والجدل الفلسفي، دفع المعتزلة إلى التعرف على الفلسفة وأبحاثها بدافع الاستعانة بمناهجها وأدلتها للدفاع عن الإسلام. فنجد إبراهيم النظام (ت230هـ) الذي عُرف عنه أنه: " طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة"⁽¹⁵⁾. لقد كان على المعتزلة أن ينظموا وسائلهم الاستدلالية لمواجهة هذه التيارات والرد عليها بشكل مقنع، وإذا كانت هذه الأديان والعقائد تسندها فلسفات لها قدر من العمق والشمول النظري، فقد كان من الضروري للمعتزلة أن يتخلوا عن أدلتهم الدينية المستمدة من الكتاب والسنة، وهي لا تقنع الخصم إلى أدلة جديدة لا يجد الخصم بداً من التسليم بها، أي كان على المعتزلة أن يميزوا بين أدلة العقل وأدلة الشرع⁽¹⁶⁾.

وقد عُرف المعتزلة بأصول ومبادئ مشهورة اعتمدوا عليها في بناء نسقهم الفكري، وعلى الرغم من اختلافهم وافتراقهم حول بعض المسائل، إلا أن أصولهم الخمسة كانت العامل المشترك بينهم. قال البغدادي: إن المعتزلة افرقت فيما بينها اثنتين وعشرين فرقة، يجمعها كلها أمور حصرها الخياط في (كتاب الانتصار) في خمسة لا يعتبر معتزلياً إلا من قال بها جميعاً:

1 - التوحيد. 2- العدل. 3- الوعد والوعيد. 4- المنزلة بين المنزلتين. 5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽¹⁷⁾.

ويمكن القول أن هذه المبادئ الفكرية للمعتزلة يمكن تلخيصها في مبدئين رئيسيين هما (التوحيد والعدل)، فإن باقي أفكار المعتزلة يمكن أن ترتد إلى هذين المبدئين، وخلصتهما أن الله واحد.. وأنه العدل في قضائه الرحيم بخلقه⁽¹⁸⁾.

المعرفة والإيمان:

لقد ارتبطت قضية المعرفة وهي أساس البحث في العقل منذ نشأة الفرق الإسلامية بقضية الإيمان، وذلك على يد المرجئة، وانقسم المرجئة إلى جبرية على رأسهم جهم بن صفوان (ت123هـ)، وإلى قدرية وعلى رأسهم غيلان الدمشقي (ت99هـ)، وإذا كانوا جميعاً قد اتفقوا على تحديد الإيمان بأنه معرفة الله " وزعموا أن الكفر هو الجهل به"⁽¹⁹⁾. وقد اختلفوا حول قدرة الإنسان على المعرفة بناءً على اختلافهم في الجبر والاختيار، وإذا كان جهم قد ذهب إلى إنكار أي قدرة للإنسان على الفعل، وذلك حتى يثبت القدرة لله وحده، سعيًا منه إلى إقامة مبدأ التوحيد ونفي مشابهة الله للبشر، فإن غيلان الدمشقي متسقاً مع مبدئه في القدر ذهب إلى " أن الإيمان بالله هي المعرفة الثانية"⁽²⁰⁾، والمعرفة الثانية هي المعرفة الناتجة عن النظر، وذلك للفرقة بينها

وبين المعرفة الأولى التي يجدها الإنسان في نفسه دون نظر أو استدلال، وهو ما يعرف باصطلاح المتكلمين المعرفة الضرورية. ومعنى ذلك أن معرفة الله عند غيلان الدمشقي تُعد نتيجة لفعل إنساني هو النظر، وهو فعل يقع تحت مقدور الإنسان وبحسب إرادته، ونلاحظ هنا ارتباط قضية المعرفة بالإيمان من جانب وارتباطها بالقدرة الإنسانية وحرية الاختيار من جانب آخر في مرحلة مبكرة.

وظلّ هذا الارتباط بين المعرفة والقدرة والإيمان قائماً عند أبي هذيل العلاف، حتى اشترط لقدرة الإنسان على الشيء أن يكون عارفاً لكيفيته وما لا يعرف كيفيته لا يقدر عليه⁽²¹⁾، وهذه التفرقة بين ما يقدر الإنسان عليه وما لا يقدر ترتد إلى المعرفة الإنسانية، وقدرة الإنسان نفسها هي قدرة من الله القادر على كل شيء. وواضح أن أبا هذيل العلاف كان يفرق بين قدرة الإنسان وقدرة الله، ويبدو أنه كان يحاول رفع التناقض الذي ظلّ قائماً بين القول بقدرة الإنسان على الفعل، وبين الإيمان بقدرة الله الشاملة وإرادته النافذة، ذلك الإيمان الذي يُعد أساس التوحيد المطلق عند المسلمين، ولكن أبا هذيل العلاف ظلّ رغم ذلك معترفاً بأن المعرفة فعل أنساني، وأن القدرة التي يمنحها الله للإنسان تتعلق بهذه المعرفة، كما يرى أن المعارف نوعان: " أحدهما باضطرار وهو معرفة الله عزّ وجلّ، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس، فهو علم اختيار واكتساب"⁽²²⁾.

وهو بذلك يقف موقفاً وسطاً بين جبرية جهم في المعرفة، واختيارية غيلان الدمشقي، ولكن جبريته في معرفة الله عن طريق اعتبارها معرفة ضرورية يُعد أمراً غريباً، ولكنه من جانب آخر يكشف عن ذلك التصادم بين أهم مبدئين من مبادئ المعتزلة، وهما (العدل) و(التوحيد)⁽²³⁾.

ويستمر نقاش هذه المسألة عند كل من إبراهيم النظم (ت230هـ) والجاحظ (ت255هـ)، فقد أراد النظم أن ينفي عن الله القدرة على الظلم والكذب وسائر القبائح، وغالى في ذلك حتى أخضع الفعل الإلهي لقانون أخلاقي صارم. والغاية التي كان يسعى لها النظم من إخضاع الفعل الإلهي للقانون الأخلاقي هي نفي مشابهة الله للبشر الذي يقع منه الظلم؛ غير أن نفي قدرة الله على فعل من الأفعال كان من شأنه أن يخل بمبدأ التوحيد الذي يسعى النظم لتأكيد، وذلك كان على النظم أن يؤكد خيرية الله المطلقة في مواجهة الإنسان الذي يتأتى منه الخير والشر.

بعد ذلك نجد الجاحظ لا يختلف عن أستاذه النظم كثيراً في منحاه الفكري العام، وفي موقفه من قضية المعرفة والقدرة والطبع، أيضاً يتميز الإنسان عند الجاحظ عن غيره من الكائنات الحيوانية بقدرته واستطاعته على الفعل والاختيار، ويترتب على القدرة والاستطاعة وجود العقل. إن الفرق الذي بين الإنسان والبهيمة،

والإنسان والسبع والحشرة، إنما هو الاستطاعة والتمكين، ومن وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة، وليس يوجب وجودهما وجود الاستطاعة⁽²⁴⁾.

فالعقل عند الجاحظ تابع من توابع الاستطاعة، والمعرفة نتيجة لها؛ بمعنى أن انعدام القدرة والاستطاعة يلغي فاعلية العقل ويهدم أساس المعرفة، وعلى ذلك تُعد الاستطاعة أساساً لوجود العقل الذي يترتب على وجوده وجود المعرفة.

والجاحظ يربط المعرفة والعقل بالحاجة الإنسانية وضرورتها، وبهذا الربط كان من الطبيعي أن يعتبر الجاحظ المعرفة ضرورة من ضرورات الوجود البشري، ولما كانت فكرة الصلاح والأصلح وهي الفكرة التي وضع النظام أساسها الفلسفي تقتضي أن يفعل الله ما فيه خير البشر ونفعهم وصلاحهم، كان من الطبيعي القول بأن المعرفة فعل الله، غير أن إسناد المعرفة لله من شأنه أن يخلّ بمبدأ القدرة الإنسانية التي اعتبرها الجاحظ أساس وجود العقل والمعرفة، لذلك يلجأ الجاحظ لحل هذا التعارض إلى فكرة (الطباع)، ومن ثم يذهب إلى أن "المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعبد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعاً"⁽²⁵⁾. ويؤكد القاضي عبد الجبار ما يرويه البغدادي والشهرستاني عن الجاحظ وغيره من المعتزلة من اعتبار كل أفعال الإنسان من فعل الله، وإن وقع من الإنسان بطبعه باستثناء الإرادة التي يعدها هي الفعل الإنساني الذي تترتب عليه مسؤولية الإنسان عن فعله، ومن ثم استحقاقه للثواب والعقاب. يقول "ومنهم من قال إن الإنسان إنما يفعل الإرادة فقط دون ما عداه، وهو قول ثمانية والجاحظ"⁽²⁶⁾.

ويترتب على القول بضرورة المعرفة وربطها بقانون الطباع عند الجاحظ وغيره من المعتزلة نوع من الجبرية في الإيمان تؤدي إلى القول بأن الكافر ليس قادراً على الإيمان، لأنه مما لا يحتمله طبعه الذي هو من خلق الله فيه، ولكن الجاحظ يحاول إنكار هذه النتيجة، وذلك عن طريق القول بأن الكافر قد وقعت له المعرفة الضرورية بالله وصفاته، ولكنه كفر بعناده وإنكاره وإصراره على هذا العناد والإنكار "والكفار عنده ما بين معاند وعارف وقد استغرقه حبه لمذهبه"⁽²⁷⁾.

ويمكن القول أن قضية المعرفة ارتبطت في أصولها الكلامية بقضية الإيمان من جانب، والقدرة الإنسانية من جانب آخر. ومن السهل أن نرد كل محاولات مفكري المعتزلة رفع التناقض بين القول بقدرة الإنسان، والقول بضرورة المعرفة إلى رغبتهم في رفع التناقض بين (التوحيد) و(العدل)، ذلك التناقض الذي كان يطرحه خصوم المعتزلة دائماً في وجوههم لدرجة اتهامهم بالشرك، لأنهم يجعلون مع الله خالقاً آخر هو الإنسان⁽²⁸⁾.

دور العقل والحواس ومراحل المعرفة عند المعتزلة:

تُعد مسألة الكسب والقدرة من القضايا التي شغلت المتكلمين، فحاول كل فريق إثبات رؤيته بآيات وبراهين، وكان من أشهر هذه الفرق الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن الفعل الإنساني مخلوق من الله ولا يمكن اعتبار الإنسان خالقاً، ويكتسب من جهة العبد بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله فيه مقارنة للفعل، "فهو منه خلق وللعباد كسب"⁽²⁹⁾. وتُعد هذه النظرة رغم مقولة الكسب أقرب إلى الجبر منها إلى الاختيار، وبذلك يصبح مفهوم العقل عندهم غريزة جعلها الله لمعرفة الأدلة، وقد عدّوا الأدلة الشرعية هي أساس المعرفة، وهي سابقة للدليل العقلي، وبالتالي ذهب الأشاعرة إلى أسبقية الشرع على العقل⁽³⁰⁾.

أما المعتزلة فقد أعطوا للعقل دوراً أولياً وسابقاً على الشرع، كما جعلوا الدليل السمعي تابعاً للدليل العقلي ومرتباً عليه؛ أي أنهم جعلوا الدليل العقلي أصلاً، والدليل الشرعي فرعاً عنه. ويعود هذا الفصل بين الدليل العقلي والدليل الشرعي، وتقرير أسبقية الأول على الثاني إلى الجبائين أبي علي وأبي هاشم اللذين اتفقا على "أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية"، وأثبتنا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر⁽³¹⁾؛ بمعنى أن العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الأحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد والعدل ووجوب شكره، كما أنه يعرف الحسن والقبح على الجملة، وتختص الشريعة بأنها تكشف له عن الطرائق التي يستطيع عن طريقها أن يؤدي هذه الواجبات العقلية. تختص الشريعة بأن تعرف العقل مقادير الطاعات كالصلاة والصوم والزكاة - ومواقيتها، وهي أمور لا يستطيع العقل أن يعرفها⁽³²⁾.

غير أن القول بأسبقية الدليل العقلي على الدليل الشرعي، واعتبار الأول أصل والثاني فرع، لا يعني وجود التعارض بينهما، فهما متفقان ومتطابقان؛ إذ "ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقل ويوافقها، إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب"⁽³³⁾.

غاية الأمر أن المعتزلة حاولوا الاحتكام إلى العقل وحده واعتبروه أساساً لفهم الشريعة، واعتبروا الشريعة مؤكدة لما في العقول ومتفقة معه، ولكي يؤكد المعتزلة هذا الاتفاق بين العقل والنقل، كان عليهم تحديد ماهية العقل والتعرف على الوسائل التي يمكنه عن طريقها الوصول إلى المعرفة اليقينية.

وتتحدد ماهية العقل عند المعتزلة بناءً على تحديدهم لطبيعته وظيفته وحاجة الإنسان الضرورية له، فإذا كان الله قد خلق الإنسان لا لعلّة إلا لنفعه ثم جعل التكليف وسيلته إلى هذا النفع. فمن الطبيعي أن يزوده بكل الوسائل التي تعينه على أداء ما كلفه به⁽³⁴⁾.

وكما زوده بالقدرة التي يستطيع بها مزاوله الفعل أو الامتناع عنه، فقد زوده أيضاً بالقدرة على معرفة ما كلفه به وتمييزه، وذلك حتى يتأتى منه الفعل على وجه الاختيار الناتج عن العلم بأحواله، وهذا الاختيار القائم على المعرفة والعلم هو مناط الثواب والعقاب والمسؤولية، وهكذا يصبح العقل ضرورة من ضرورات التكليف الإلهي للبشر، وهو ضرورة بحكم مسؤولية الإنسان وقدرته على الفعل.

العقل عند المعتزلة ضرورة للمكلف حتى يستطيع أداء ما كلفه الله به، والمعرفة التي يحتاج إليها المكلف تنقسم إلى ضرورية، ومكتسبة، والمعارف الضرورية هي التي يخلقها الله في العبد، كما أنه يحسن أن يمكنه من العلوم المكتسبة، ولما كانت العلوم الضرورية مقدمة للعلوم المكتسبة وتمهيداً لها. لم يفصل القاضي عبد الجبار بين العلوم الضرورية والعقل، وعرف العقل بناءً على ذلك بأنه "عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت من المكلف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلف"⁽³⁵⁾. والمعتزلة يحرصون على عدم الفصل بين العقل والعلوم الضرورية، وذلك لإيمانهم بتساوي البشر في هذه العلوم الضرورية، أي تساويهم فيما وهبهم الله من عقل، ومن هذه العلوم الضرورية ضرورة العلم بالمدرّكات. والقاضي عبد الجبار يحدد الغاية من التكليف ومن المعرفة معاً، وهي معرفة الله ومعرفة صفاته من التوحيد والعدل للتوصل من وراء ذلك إلى معرفة التكليف وأدائه، وبناءً على هذه الغاية تتحدد طبيعة العقل، أي العلوم الضرورية التي لا بد للمكلف من معرفتها، وأول هذه العلوم هو العلم بالمدرّكات، والعلم بالمدرّكات لا يصح أن يختلف عليه اثنان، بل لا بد أن يتساوى فيها البشر إذا لم يكن هناك لبس، وهو من هذه الزاوية يُعدّ علماً ضرورياً لا يحتاج لإثبات⁽³⁶⁾.

الإدراك الحسي: تعطي المعتزلة دوراً أساسياً للحواس في مجال المعرفة ويعتبرونها مرحلة من مراحل المعرفة المهمة، وهذا ما نجده بجلاء عند القاضي عبد الجبار الذي يقول: "أعلم أنه لا طريق للعلم بالشئ أو صحّ من الإدراك"؛ فمعنى تناول الإدراك شيئاً فقد استغنى في إثباته عن دليل، لأن نهاية ما يبلغه المستدلّ على إثبات الشئ أن يرده إلى المدرك، فإذا حصل الشئ مدركاً فالواجب في إثباته أن يكون أصلاً وإن يستغني عن دليل، وبهذه الجملة لم يحتج في إثبات السواد إلى دليل⁽³⁷⁾؛ ومعنى ذلك أن المعرفة الإدراكية أو الحسية تختلف عن المعرفة الاستدلالية في أنها أكثر منها وضوحاً وبياناً. ويقول القاضي: ولكن هذه الثقة في الإدراك الحسي قد يعترض عليها معترضون زاعمين أنه لا حقيقة للأشياء في نفسها وحقيقتها، وأن المدرك هو الذي يحدد حقيقة

الشيء حسب ما يعتقده ويدركه؛ بمعنى أن الأشياء ليس لها وجود مستقل عن مدرك يهبها وجودها الذي ينفصل أو يستقل عن معتقداته وأفكاره، ويتصدى القاضي عبد الجبار للفصل بين المدرك والشيء المدرك على أساس أن عملية الإدراك لا دخل لها في تحديد طبيعة الشيء أو تحديد صفاته، وهذا الفصل بين طرفي الإدراك هو ما يثبت عند المعتزلة وجود الواقع الخارجي، ويثبت نتيجة لذلك عملية الإدراك، ومن ثم يهبها موضوعيتها.

وتجدر الإشارة هنا إلى سبق المفكرين المسلمين وخاصة المعتزلة في تناول مسألة حقيقة الوجود الخارجي وعلاقة الذات العارفة بالشيء المعروف، حيث انقسمت حياها المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة إلى ما يعرف بالمثاليين والواقعيين حول طبيعة طرفي المعادلة، فمنهم من رأى أنه لا وجود للطرف الخارجي ولا حيلة لنا في الوصول إليه لنعرف أنه موجود حقاً أم غير موجود، وفريق آخر بتر الطرف الداخلي واكتفى بالطرف الخارجي؛ بمعنى أن الشيء الكائن في الطبيعة هو الأساس، ثم يدركه الإنسان بحواسه، ولو لم يكن هناك إنسان ولا حواس لظلّ الشيء قائماً في الطبيعة على حاله.

إذن فالمعتزلة يقرون بالمعرفة الحسية وينتقدون من يتجاهلها، ونجد القاضي عبد الجبار يرد على من يسميهم (أصحاب التجاهل) الذين يعتمدون في نفي المعرفة الحسية على ما هو مشاهد من خداع الحواس، ويؤكد على شروط صحة المعرفة الحسية، أو الإدراك، وهي سلامة الحاسة وارتفاع الموانع.

بناءً على ذلك فالمعرفة الحسية معرفة صحيحة بشرط سلامة الحاسة وارتفاع الموانع التي قد تخدع الحواس أو تضللها، وإذا كانت الحاسة سليمة، والموانع مرتفعة، وجب إثبات ما ندركه ونفي ما لا ندركه " إذا ما كان طريق العلم به الإدراك بالحواس وجب نفيه إذا لم يدرك مع سلامة الحاسة وارتفاع الموانع المعقولة لعدم الطريق الذي يتوصل إلى معرفته"⁽³⁸⁾.

هذا الحرص على إثبات الإدراك الحسي، واعتباره علماً ضرورياً عند المعتزلة يُعد مسألة هامة وضرورية لإثبات العالم الخارجي الذي يُستدل بوجوده على وجود الصانع⁽³⁹⁾، غير أن المعرفة الحسية ليست الطريق الوحيد للمعرفة، بل هي أول طريق المعرفة، فالحس " إنما نعبر به عن أول العلم بالمدرجات"⁽⁴⁰⁾.

علاقة المعرفة الحسية بالمعرفة العقلية:

إذا كانت المعرفة الحسية هي أول المدرجات عند المعتزلة، فما هي العلاقة بينها وبين المعرفة العقلية؟ يعرف القاضي عبد الجبار العلم بأنه " المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله"⁽⁴¹⁾. فكل معرفة أدت إلى سكون النفس إلى ما عليه المعلوم اعتبرت علماً، سواء أكانت علماً بالمدرجات أم علماً ضرورياً، أم علماً مكتسباً. ومن هذه الزاوية تُعد هذه العلوم علوماً منفصلة لا يقضي صحة أحدها على صحة الآخر.

غير أن هذه العلوم من جانب آخر تتصل اتصالاً وثيقاً. فالعلم بالمدرجات الحسية يُعد مقدمة للعلوم الضرورية، وهذه بدورها تُعد مقدمة للوصول إلى العلوم المكتسبة عن طريق النظر والاستدلال، فهذه العلوم ترتبط ببعضها البعض ارتباطاً بالنتيجة، ولا يقضي الإدراك الحسي على العلوم العقلية ولا يحكم بصحتها، والصحيح أن علوم العقل هي الحاكمة على علوم الإدراك الحسي، وهذا ما عبر عنه الجاحظ بقوله: " للأمر حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة"⁽⁴²⁾، ويعني بهذا أن الانفصال والاستقلال لا يمنع أن يكون العقل حاكماً على الحس.

وإذا كان الإدراك الحسي يُعد أول العلم بالمدرجات كما قرر القاضي عبد الجبار، فإنه أيضاً يُعد مقدمة للعلوم الضرورية التي هي من كمال العقل، ومن كمال العقل أيضاً أن يعرف بعض المقدمات، وبعض المحسنات، وبعض الواجبات، وكان يهدف هو ومن قبله مشايخه بوضعهم كل هذه المعارف في إطار العلم الضروري، كانوا يسعون إلى تأكيد أفكارهم العقلية في العدل والتوحيد تأكيداً يلزم خصومهم التسليم بها⁽⁴³⁾.

واعتبار العقل هو كل هذه العلوم الضرورية لإثبات التوحيد والعدل، يُعد تعريفاً يخلط بين المعرفة نفسها وبين مفهوم العقل باعتباره أداة للمعرفة ونشاطاً متميزاً للوصول إلى المعرفة. ويذهب القاضي عبد الجبار إلى اعتبار كل هذه العلوم بديهية وفطرية، ومن كمال العقل؛ بمعنى أنها علوم لا ينفك عنها العاقل المكلف ولا تؤثر فيها عوامل الزمان والمكان والبيئة. " إن العلم بالمدح والذم واستحقاقهم على الأفعال .. من كمال العقل، وليس بموقوف على أن ذلك قد وقع"⁽⁴⁴⁾. وعلى هذا فالعقل شرط في التكليف، رأي الإنسان الخير والشر متجسدين أم لم يرهما، والعقل وحده يستطيع أن يعرف ما يستحق المدح من الأفعال وما يستحق منها الذم، دون أن يعرف الأفعال نفسها، وهذا ما يلخص بقولهم (إن العقل مناط التكليف).

الشك كوسيلة للمعرفة:

يُعد النظر أو الاستدلال هو الوسيلة الأساسية للانتقال من مرحلة العلوم الضرورية التي يتساوى فيها البشر إلى مرحلة العلوم النظرية، أو الاكتسابية، التي يتفاوت فيها البشر نتيجة تفاوتهم في قدراتهم على النظر والاستدلال، والنظر هو أول مراحل التكليف العقلي، ويتم هذا التكليف عن طريق باعث أو داع أو خاطر يسلطه الله على نفس المكلف، "وتلك الأمانة هي تنبيه الداعي والخاطر، لأنهما يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر، ويدلانه على ما ترتب في عقله من الخوف الذي يجده فاعل القبيح والنقص الذي يختص به، فإنه لا يأمن من مضرة عظيمة تستحق به، فيخاف عند ذلك"⁽⁴⁵⁾.

ويقوم تخويف الداعي والخطر على ما ترتب في العقل من ضرورة حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع، فيخشى الإنسان، إن هو لم يستجب للداعي والخطر في حسن النظر، أن يكون بترك النظر واقعاً في قبيح يستحق عليه الذم، ويدفعه هذا الخوف من الوقوع في القبح إلى النظر ليصل بذلك إلى المعرفة.

وللنظر عند القاضي عبد الجبار شروط حتى يؤدي إلى العلم والمعرفة، ومن هذه الشروط (الشك)، وكأنّ الشك يُعد بذلك مقدمة طبيعية وضرورية للفكر المؤدي إلى النظر. يقول: "ومن حق النظر ألا يصح إلا مع الشك في المدلول"⁽⁴⁶⁾. وتُعد فكرة الشك فكرة أساسية عند جميع المعتزلة تقريباً، على اعتبار أن الشك ترجيح بين احتمالات مختلفة أو وجوه متعددة، ومن شأن هذا الشك أن يثير التأمل ويحرك الفكر، مما يجعل الشاك أقرب إلى معرفة الحقيقة ممن يثق بظنه، وتلتقي فكرة الداعي والخطر مع فكرة الشك والتجوز وإثارة الاحتمالات المختلفة في الذهن، تلك الاحتمالات التي تكون مثيراً يدفع للنظر والفحص والاستدلال.

ويؤكد الجاحظ العلاقة بين الشك والوصول إلى اليقين فيما يرويه عن أستاذه النظام "نازعت من الملحدين الشاك والجاحد فوجدت الشاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود ... الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهم حال شك"⁽⁴⁷⁾.

فالداعي والخطر يثيران الشك في الإنسان، ويخيفانه من أن يكون على باطل، ومن أن يكون جاهلاً بالحقيقة، وهذا الخوف يدفعه للتأمل والاستدلال والنظر حتى يصل إلى الحقيقة التي تسكن إليها نفسه ويهدأ لها باله. وعلى ذلك تقوم المعرفة عند القاضي عبد الجبار على أساسين: أساس نفسي وهو الخوف من أن يكون على خطأ، وأساس معرفي هو الشك فيما يعتقده، وبناءً على هذين الأساسين تتحدد الغاية الدينية للمعرفة، وهي غاية ذات شقين: غاية دينية أخلاقية هدفها أن تجنب الإنسان القبيح الذي يترتب عليه استحقاقه للذم، وتؤدي به إلى فعل الحسن الذي يستحق المدح، وغاية أخروية هدفها خلاص الإنسان من العذاب نتيجة جهله بخالقه، وتقصيره في أداء ما كلف به⁽⁴⁸⁾.

الأدلة المعرفية:

للأدلة دور كبير في نظرية المعرفة عند المعتزلة، فهي السبيل إلى حصول اليقين بعد الاستدلال، وتتحدد أنواع الأدلة بناءً على تحديد الغاية من المعرفة. فنجد عند القاضي عبد الجبار مثلاً أن غاية المعرفة هي الوصول إلى معرفة المكلف بكل صفاته من التوحيد والعدل، ثم الوصول بعد ذلك إلى معرفة أوامره ونواهيه حتى يمكن أداء التكاليف الشرعية التي تؤدي إلى الثواب وتعصم من العقاب. ومن هنا تنقسم الأدلة تبعاً لذلك إلى:

أدلة تعرف بها قضايا التوحيد، ثم أدلة تعرف بها قضايا العدل، وثالثه تعرف بها النبوات والشرائع، وهكذا تنقسم الأدلة إلى أنواع ثلاثة يختص كل منها بمرحلة من مراحل المعرفة " فمنها ما يدل على الصحة والوجوب، ومنها ما يدل على الدواعي والاختيار، ومنها ما يدل بالمواضعة والقصد، ورتبنا كل واحد من هذه الوجوه بأن بيّنا: أن المقدم على ما يدل من حيث الصحة، وهو الذي يتطرق به إلى معرفة التوحيد، ثم يتلوه ما يدل بالدواعي، وهو الذي يُعرف به العدل، ثم يتلوه ما يدل بالمواضعة وتعرف به النبوات والشرائع" (49).

يختص النوع الأول من الأدلة بأنه يعرف به التوحيد، فهذا النوع يدل على الصحة والوجوب؛ بمعنى أن وجود الفعل أو وقوعه يدل وجوباً على وجود الفاعل. وتستند هذه الدلالة في حركة العقل الفكرية للنظر والاستدلال إلى العلوم الضرورية القائمة في الذهن والتي اعتبرها القاضي من كمال العقل، وأول هذه الحركة الاستدلالية البدء بالضروريات، وأهمها أن الفعل يتعلق بالفاعل.

أما النوع الثاني من الأدلة، وهو ما يدل بالدواعي والاختيار، فهو النوع الذي يتوصل به إلى معرفة (العدل)، وهذا النوع يقع في الترتيب تالياً للنوع الأول؛ بمعنى أننا إذا عرفنا الله بصفاته وأنه ليس جسماً ولا عرضاً، إذا عرفنا ذلك أمكننا أن نعرف ما يختاره من الأفعال وما يمتنع عنه، وما دمنا علمنا أنه عالم، وينتهي بنا كل ذلك إلى العلم بكونه عدلاً حكيماً، وأن أفعاله كلها حسنة، فبهذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والعدل (50).

والنوع الثالث من الأدلة وهو الذي يدل بالمواضعة وتعرف به النبوات والشرائع، أي هو الوحي، الذي نستطيع عن طريقه معرفة الشريعة، غير أن علينا أن نلاحظ أن القاضي قد رتب الأنواع الثلاثة من الأدلة ترتيباً بحسب أهميتها المعرفية، فأدلة التوحيد أولاً، ثم أدلة العدل فأدلة الشرع. ومن هنا لا نستطيع معرفة الشرع إلا بعد معرفة التوحيد والعدل؛ إذ أن معرفة الشرع فرع عنهما.

وبهذا وجدنا أن أصول المعتزلة خاصة التوحيد والعدل قد لعبت دوراً أساسياً في فلسفتهم، لاسيما في بحثهم لنظرية المعرفة التي تحددت وظيفتها عندهم بأنها معرفة الله بصفاته كالتوحيد والعدل، ثم معرفة أوامره ونواهيه، وذلك حتى يستطيع أداء ما كلفه الله به من الأعمال التي تؤدي به إلى الثواب وتجنبه العقاب، وقد اعتمدوا لإثبات ذلك على العقل الذي حاولوا جادين رفع التناقض بينه وبين الشرع.

هوامش البحث:

1. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969م، ص8.
2. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية- منهج وتطبيقه، دار المعارف، مصر، ط2، القاهرة، 1968م، ج1، ص20.
3. الأيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، 1979م، ص14.
4. ناجي حسين جودة، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجيل، بيروت، 1992م، ص21.
5. انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبورية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص69، (هامش المترجم).
6. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مرو، حسن قبيسي، منشورات عويدات، ط1، بيروت، ج1، 1966م، ص40.
7. محمد عبد الهادي أبورية، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، 1950م، ص34.
8. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1944م، ص26.
9. ناجي حسين جودة، دراسة في مشكلات المعرفة، ص26.
10. عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العصرية، بيروت، 1989م، ص66.
11. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م، ص34.
12. المصدر السابق، ص3.
13. الأيجي، المواقف في علم الكلام، ص31.
14. زكي نجيب محمود، المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، مصر، ط5، ص124.
15. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، مصطفى الباب الحلبي، القاهرة، 1967م، ج1، ص56.

16. نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط7، 2011م، ص45.
17. تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري - خليل الجر، دار الجيل، بيروت، ج1، ط3، 1993م، ص145.
18. الخياط، الانتصار في الرد على ابن الراوندي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957م، ص13-14.
19. الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، دار الحديث، 1985م، ج1، ص214.
20. المصدر السابق، ج1، ص217.
21. علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف، مكتبة الحسين التجارية، ط1، 1949م، ص90.
22. البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة صبيح، بدون تاريخ، ص129.
23. نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص48.
24. الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي، ط1، القاهرة، 1943م، ج5، ص542.
25. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص75-76.
26. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، حقق بإشراف طه حسين وإبراهيم مذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1960م، ج9، ص11.
27. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص175-176.
28. نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص52.
29. الباقلاني، الأنصاف، تحقيق: السيد عزت عطار، مكتب نشر الثقافة الحديثة، 1950م، ص127.
30. انظر الباقلاني، الأنصاف.
31. الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص81.
32. نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص60.
33. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، ج16، ص403.
34. القاضي عبد الجبار، المغني، ج11، ص93.

35. القاضي عبد الجبار، المغني، ج11، ص375.
36. نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص62.
37. القاضي عبد الجبار، المغني، ج13، ص229-230.
38. القاضي عبد الجبار، المغني، ج4، ص326.
39. نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص63.
40. القاضي عبد الجبار، المغني، ج12، ص16.
41. القاضي عبد الجبار، المغني، ج12، ص58.
42. الجاحظ، الحيوان، ج1، ص207.
43. نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص64.
44. القاضي عبد الجبار، المغني، ج11، ص483-484.
45. القاضي عبد الجبار، المغني، ج12، ص387.
46. القاضي عبد الجبار، المغني، ج12، ص11.
47. الجاحظ، الحيوان، ج6، ص35.
48. نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص67.
49. القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ص349.
50. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة، 1966م، ص66.