



القاضي عبد الجبار المعتزلي وآراؤه في المعرفة

رجب العقيلي

جامعة عمر المختار . البيضاء

Doi: <https://doi.org/10.54172/8yj1h433>

المستخلص : تتناول هذه الدراسة أهمية المعرفة في الفكر العربي الإسلامي، وتسعى لتحديد إن كان المفكرون الإسلاميون قد استطاعوا الوصول إلى جوهر المعرفة وحدودها، ومدى اليقين المتصف بها. كما تستعرض أساليب هؤلاء المفكرين في طرح المشكلات الفكرية ومعالجتها، وتسليط الضوء على قيمة آرائهم الفلسفية وعمقها في مجالات مثل الجواهر والاعراض والطبيعة والعالم والإنسان والمعرفة. يركز البحث أيضًا على دور العقل في الإسلام وأهميته في الاستدلال وتجنب الشرور والمعاصي. ويتناول البحث المعتزلة ودورهم في الدفاع عن الدين وتوظيف الحجج العقلية لمقاومة التيارات الخارجية والداخلية. كما يتم تسليط الضوء على القاضي عبد الجبار وآرائه حول المعرفة والاعتقاد، ودوره في صياغة مذهب المعتزلة واستخدامه المنهجي في الاستدلال والاثبات. يعد القاضي عبد الجبار أحد أبرز علماء المعتزلة، ويعتبر هذا البحث دراسة لآرائه ومساهمته في تطوير الفكر الاعتزالي.

الكلمات المفتاحية: العقل، المعرفة، الفكر، الاعتقاد، المفكرون

Judge Abdul-Jabbar Al-Mu'tazili and his Views on Knowledge

Rajab Al-Aqeeli

Omar Al-Mukhtar University - Albayda

Abstract: This study examines the importance of knowledge in Arab Islamic thought and seeks to determine whether Islamic thinkers have been able to reach the essence and limits of knowledge, as well as the level of certainty associated with it. It also reviews the methodologies employed by these thinkers in presenting and addressing intellectual problems, shedding light on the philosophical value and depth of their opinions in areas such as gems, souls, nature, the world, humanity, and knowledge. The research also focuses on the role of reason in Islam and its importance in argumentation, as well as avoiding evils and sins. It discusses the Mu'tazilites and their role in defending the religion and employing rational arguments to counter external and internal currents. Additionally, it highlights the views of Judge Abdul-Jabbar regarding knowledge and belief, and his role in formulating the Mu'tazilite doctrine and using a systematic approach in argumentation and proof. Judge Abdul-Jabbar is considered one of the prominent scholars of the Mu'tazilites, and this research serves as a study of his opinions and contributions to the development of Mu'tazilite thought.

Keywords: Reason, knowledge, thought, belief, thinkers.

هذا البحث يأتي ضمن دراسات متواصلة حول المعرفة وأهميتها في الفكر العربي الإسلامي ، وهي محاولة لبيان ما إذا كان مفكري الإسلام قد استطاعوا أن يتوصلوا إلي أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها ، أم انهم لم يضيفوا جديداً في هذا المضمار عن سبقوهم في هذا المجال من مجالات البحث ، كذلك لفهم أساليب هؤلاء المفكرين في طرح المشكلات الفكرية التي كانت مثارة آنذاك وكيفية معالجتها أو تقديم الحلول لها ، والتي يمكن الاستفادة منها في مواجهة المشكلات الفكرية المعاصرة وكيفية معالجتها .

ولاشك أن المعتزلة بغض النظر عن سبب تسميتها أو نشأتها * ، قد أدوا للفكر الإسلامي خدمة جليلة حين وقفوا يستخدمون الحجج العقلية في الدفاع عن الدين في براءة فائقة ضد التيارات الخارجية والداخلية التي لا تؤمن بالإسلام ، واستطاعوا أيضا في حلق تام أن يضمنوا لأنفسهم كثيرا من المؤيدين لآرائهم وعقائدهم⁽¹⁾ حول الله ، والكون ، والإنسان .

فهؤلاء وان اختلفوا عن الفلاسفة في المنهج والغاية واختيار الموضوعات ، إلا أننا نجد لديهم آراء فلسفية ذات قوة وعمق نلمسها بوضوح في الموضوعات التي عالجتها كالجواهر ، والاعراض ، والطبيعة ، والعالم ، والإنسان ، والمعرفة ، فهي كلها مسائل فلسفية أصيلة ، وليس هذا فحسب بل نجدها تفوق في قيمتها ما يناظرها لدى فلاسفة الإسلام لأنها تتميز بالإصالة والابتكار والتعبير عن صميم الفكر الإسلامي⁽²⁾ .

خاصة وان العقل عند هؤلاء يعد أول مقتنيات التكليف وأهم مظاهر اللطف، لأنه إذا فقد الإنسان العقل فقد زال عنه التكليف ، كما هو حال المجنون ، وإذا أودع الله في الإنسان الشهوة فقد أكمله بالعقل ، ولذا فإنه يجب علي الإنسان النظر العقلي المؤدي إلي معرفة تجنب الشرور والمعاصي ، والمعرفة هي الشرط الأول لإثبات العمل الصالح⁽³⁾ .

ولقد وضعوا المعتزلة الذين يختلفون فيما بينهم اختلافا متباينا ؛ أصولا يتفقون عليها تميزهم عن غيرهم من الفرق ، وهذه الأصول هي : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واعتبروا من لا يؤمن بهذا الأصول الخمسة وأن شاركهم أفكارهم ومنهجهم العقلي ليس من جماعة المعتزلة .

ولقد اخترنا دراسة القاضي عبد الجبار * وآرائه حول مسألة العلم والمعرفة ، باعتباره أحد متأخري المعتزلة واشهر علمائها ، الذي لا يمكن إغفال قيمته كمؤرخ للفكر الاعتزالي ، إذ يرجع إليه الفضل في صياغة مذهب

المعتزلة، فهو الذي قام بعملية الترتيب والتصنيف للآراء العقيدية الخاصة بها ، حول وحدانية الله ، و العدل الإلهي ، وحرية الاختيار الإنسانية ، مؤكدا بجانب ذلك على ضرورة الاستخدام المنهجي في طرق الاستدلال والاثبات الخاصة بها ، حيث يكون دليل وجود الله والطابع الحادث للخلق - على سبيل المثال - على النمط التالي : كل الذوات المحددة تخضع للاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون ، وبالتالي فهي ممكنة وطارئة وعارضة ، الجسم لا يسبق العناصر التي تكونه وهو بالتالي أيضا عارض ، كذلك فإن العالم يتكون من أجسام وهو أيضا عارض ، وبالتالي لا يمكن أن يكون أزليا ويحتاج لشيء غير عارض يجعله يوجد وهو: الله (4).

ويعتبر القاضي عبد الجبار في بداية أمره أشعريا في علم الكلام ، شافعيا في الفقه ، ولكن بعد أن نظر وتأمل رأى أن يتبع المعتزلة ، حيث انتقل إلي البصرة وهناك اتسع أفقه الفكري وأصبح في بيئة أهم ما تمتاز به سيادة الروح العقلية والدراسات الكلامية والاعتقادية ، وذلك عندما تعرف علي كبار رجال المعتزلة وعلى رأسهم (أبو إسحق بن عياش) الذي توفي في النصف الثاني من القرن الرابع ، و (أبو عبد الله البصري ت 369 هـ) ، وهنا ادرج على رأس الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة التي تنتمي إلي مدرسة البصرة ، يقول ابن المرتضي : " أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي ، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر ، عرف الحق فأنقاد له وانتقل إلي اسحق بن عياش ، فقرأ عليه مده ... حتى فاق الأقران وخرج فريد دهره " (5).

والقاضي عبد الجبار كان غزير العلم والمعرفة ، واسع الانتاج في شتي مجالات المعرفة ، فليس من اليسير حصرها في هذا المقام، إذ تقدر حوالي اربعمائة ألف ورقة في كل فن وعلم ، وبالتالي ما يمكن ان نذكره هنا هوأنها تعد مصدرا أوفى عن فكر المعتزلة واره رجالهم ، خاصة ما نشر منها - علي سبيل المثال لا الحصر- المجموع من المحيط بالتكليف ، وشرح الاصول الخمسة ، المنع والتمانع ، الدواعي والوارف ، والمغني الذي يعتبر موسوعة كبرى لا يبلغ حجمها مؤلف من مؤلفات علم الكلام السابقة، يشتمل علي مادة غزيرة ويعين علي استكمال حلقات مفقودة من اراء شيوخ المعتزلة ، ويأخذ عن بعض كتبهم (6).

وتعد مدرسة القاضي عبد الجبار وتلاميذه ذات أسلوب وطريقة في العرض والمناقشة تلمس فيها روح واسلوب المعتزلة ، ومن تلاميذه أبو رشيد النيسابوري ، وأبو الحسين البصري ، وأبو محمد الحسن بن متوية (7)، وهم من الشخصيات المتأخرة في حركة الاعتزال حيث انقرضت فرقة المعتزلة الحقيقية بعد هذه المدرسة أي في غضون القرن الخامس الهجري (8).

اولا: اهتمامه بالنظر والمعرفة (العلم الإنساني) :

إن موضوع النظر والمعارف استوقف الباحثين المسلمين فلاسفة كانوا أو متكلمين قبل القاضي عبد الجبار نحو قرنين أو يزيد ، والمعتزلة من بين هؤلاء تناولوا مسألة العلم والمعرفة ، وأن تأثروا بالتراث اليوناني في استنادهم علي الحجج والبراهين العقلية ، إلا أننا يمكننا القول بأن آرائهم حول العلم والمعرفة جاءت منبثقة من صميم المشكلات التي كانوا بصدد معالجتها في مواجهة الفرق والديانات الأخرى لتأكيد الاصول التي قامت عليها فرقهم وخاصة أصلي التوحيد والعدل⁽⁹⁾.

وبالتالي نجدهم قد عرضوا لهذه المسألة - العلم والمعرفة - في غير موضع من أفكارهم وأراءهم ولم تأخذ صورة مكتملة - عند المعتزلة - إلا علي يد القاضي عبد الجبار الذي افرد لها جزءا مستقلا من مؤلفه الضخم (المغني) في ابواب التوحيد والعدل وأعني الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف).

إن الناظر يجد نفسه ناظرا - عند القاضي عبد الجبار - لأنه يعقل الفرق بين أن يكون ناظرا ، وبين سائر ما يختص به من الاحوال؛ كما يعقل الفرق بين كونه معتقدا و مريدا ، ولا شيء أظهر مما يجد الواحد منا نفسه عليه ؛ لأنه في حكم المدرك ، في قوة العلم به ،فاذا صح ذلك ، وعلمنا أنه انما حصل ناظرا لمعنى ، لأنه قد حصل كذلك مع جواز أن لا يكون ناظرا ، فكما أنه يجب أن يكون مريدا لمعنى ومعتقدا لمعنى ، فكذا يجب كونه ناظرا لعله⁽¹⁰⁾.

والنظر مثله مثل الاعتقاد- كما يرى القاضي عبد الجبار - وذلك في تعلقه بالأشياء علي سائر وجوهها هذا من جهه، ومن جهه أخرى يخالف النظر الاعتقاد في أنه يتعلق بكون الشيء علي صفة ، والنظر لا يتعلق بصفة واحدة ، بل بما هو علي صفة أو علي ضدها ، أو ليس عليها ،اي يختص بأن ينظر في الشيء لغرض سواه ، فهو مقارب للإرادات التي تصير جهة الافعال ، لذلك لا يصح ان ينظر في الشيء إلا وهو يطلب بذلك الظن أو العلم أو غيرها ، فإذا علم أن النظر يولد العلم خاصة ، فلا يصح إلا أن يطلب ذلك دون غيره⁽¹¹⁾.

اذا لابد للنظر من موضوع هو المنظور ، تدعوا إليه الدواعي فتنبعث النفس نحوه ، ولما كان النظر فعلا كسائر الافعال فإنه يصدر عن ارادة العبد وقدرته ، وبذلك يجوز فيه القلة والكثرة يستحق الثواب والعقاب ، ويطبق عليه مبدأ الحسن والقبح ، ومادام النظر فعلا من افعال العباد ، امكن ان يتولد عنه فعل آخر وهو العلم ، وكل قيمته في هذا التولد⁽¹²⁾.

فالعالم يولد متى كان النظر من عاقل في دليل معلوم علي الوجه المطلوب ، وعلي هذا تكثر العلوم والمعارف بكثرة النظر وتقل بقلته ، ولا يجوز ان يولد النظر غير ذلك مما يخالف العلم والمعرفة وهو الجهل والظن .

والقاضي عبد الجبار يضع شروطا يجب توفرها في النظر الذي لا يولد عنه إلا العلم :

أ- العقل بمعنى ليس كل انسان مطالباً بالنظر وانما المطالب بذلك الإنسان المكلف العاقل الذي كمل عقله، عندئذ لابد أن يعرف وجوب النظر عليه في طريق معرفة الله عز وجل ، وان هذا العلم ضروري علي الجملة وان كان في التفصيل يحتاج إلي استدلال ،وهنا يفق القاضي عبد الجبار مع المعتزلة فيما ذهبت إليه من أن العقل أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف ، لأنه اذا فقد الإنسان العقل زال عنه التكليف كما هو حال المجنون .

ب- العلم بالدلالة علي الوجه الذي يدل ، بمعنى لابد أن يكون الناظر علي دراية ومعرف بما يدل عليه المدلول ، وهذا ما يفسر لنا عدم حصول العلم بالمدلول عند الطفل ، علي الرغم من وقوع النظر علي الدليل .

ج- العلم بالدليل علي الوجه الذي يدل ، لأن العاقل قد ينظر ولا يتولد العلم، وذلك لحصول شبهة قاذحة في الدليل ، فهي تمنع الناظر أن يكون عالما به، وبالتالي لا يحصل العلم لأنه لم يعمل علي الوجه الذي يولد، أما إذا كانت تلك الشبهة غير قاذحة في الدليل ، فأنها لا تمنع النظر من توليد العلم والمعرفة⁽¹³⁾.

وهذا ما رفضه أحد أعلام الاشاعرة أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) ، وإن كانت آراء هذا المفكر في المعرفة لا تختلف كثيرا عن آراء المعتزلة - خاصة- عندما أكد على ضرورة النظر العقلي والاستدلال وأهميتهما في إثبات وجود الصانع وحدث العالم ، إلا أنه لا يثبتها مولدة للعلم ، فلا معنى عنده لاقتضاء النظر للعلم ، لأنه قد ينقضي النظر ثم تعقبه آفة تضاد العلم فلا يتم العلم⁽¹⁴⁾.

ولعل ذلك يرجع إلي كون فكرة التوليد التي تعني توليد النظر للعلم اليقيني واللزوم عنه ، تتضمن فكرة الضرورة بين العلة والمعلول- كما سوف نشير إليه لاحقا - ، وهذا ما ترفضه الاشاعرة الذين يقولون بفكر العادة⁽¹⁵⁾، بمعنى أن القول بان العلوم يتوقف حصولها على النظر لا يعني اقتضاء النظر للعلم ، وإنما هو إطراد العادة .

ويضيف القاضي عبد الجبار بعد تحليله للنظر وبيان أهميته في توليد العلم ، بأن سبحانه وتعالى قد أوجب علي الإنسان المكلف الكامل العاقل النظر والمعرفة ، مادام أعلمنا باضطرار أو بدليل أن النظر في معرفته تعالى واجب وأن المعرفة واجبة بموجب النظر الذي يلتمس المعرفة ، وجعلنا علي صفة المكلفين ، فقد صح إضافة الإيجاب إليه سبحانه⁽¹⁶⁾.

والدعوة إلي ضرورة النظر للإنسان المكلف العاقل ، ليس الهدف منها الاقتصار علي مجرد النظر فحسب ، بل هناك غرض ألا وهو العلم والمعرفة المتولدة عنه ، يقول القاضي عبد الجبار : إن الله سبحانه وتعالى إذا أراد النظر من المكلف ، فلا بد من أن يريد المعرفة ، وإذا أمر بأحدهما فلا بد من أن يأمر بالآخر ، فالحكمة تقتضي أن إيجاب النظر يتضمن إيجاب المعرفة⁽¹⁷⁾.

وهذا كما يرى القاضي يعد لطفا من الله سبحانه وتعالى ، وذلك لأن المكلف اذا نظر فعرف التوحيد والعدل ، وعرف انه مستحق الذم والعقاب علي المعاصي ، ويستحق المدح والثواب علي الطاعات ، من قبل الله تعالى ، كان ذلك أقرب إلي اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، لما عرفه من حالهما من النفع والضرر فيهما⁽¹⁸⁾، فالمعرفة هي أساس العمل الصالح والفضيلة لان الإنسان اذا علم بعقله أن له في الفعل منفعة كان داعيا إلي فعله، كما انه اذا علم أن في الفعل ضررا فإن ذلك صارفا له عن اتيان هذا الفعل⁽¹⁹⁾، فالنظر له ضرورة عقلية في أنه يولد العلم والمعرفة ، وضرورة أخرى أخلاقية في أنه متى عُرف الخير والشر فإن علي الإنسان أن يتبع الخير ويتجنب الشر.

ثانيا :مبدأ السببية وأهميتها للنظر والمعرفة

إن حديث القاضي عبد الجبار عن النظر - كما لاحظنا سابقا - يتضمن القول بوجود علاقة تلازم وضرورة بين العلة والمعلول المعروف بمبدأ (السببية) ، عندما قرر بأن النظر له ضرورة عقلية في أنه يولد العلم والمعرف ، وهذا يدل علي أهمية مبدأ السببية لدى القاضي عبد الجبار ودورها في بناء العلم والمعرفة لدى الإنسان .

وفي الحقيقة أن مسألة السببية عند أعلام المعتزلة السابقين علي القاضي عبد الجبار في مسألة السببية، تمثل أهم المؤثرات التي وجهت فكر قاضي القضاة بصدد هذه المسألة ، حيث إنه قد وافق بعضها وخالف

بعضها الآخر ، وذلك كما سيتضح من خلال العرض التالي لآرائه حول مسألة السببية ودورها في تأسيس العلم و المعرفة .

فالمعتزلة - في العديد من مؤلفاتهم - يؤكدون بوجود علاقة ضرورية بين الاسباب ومسبباتها ، مستدلين علي ذلك بالعديد من الامثلة التي تثبت ذلك ، إذ يقول الخياط : " .. رجل نزع في قوسه يريد الهدف ، فلما خرج السهم عن قوسه أمت الله الرامي ، فنقول إن ذهاب السهم بعد الرامي (أي بعد موت الرامي) متولد عن رميته ، فهو منسوب إليه لا إلي غيره ، والدليل علي ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالا اربعا : إما أن يكون فعلا لله ، أو للسهم ، أو فعلا لا فاعل له ، أو فعلا للرامي... ولا يجوز أن يكون فعلا لله لأن الرامي لا يدخل الله - جل ثناؤه - في افعاله ولا يضطره إليها .. ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم ، لأن السهم موات ليس بحي و لا قادر ...و لا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له ، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كاتب لا كتابة له ، وفاعل لا فعل له ، وهذا محال . فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلي الرامي به دون غيره ، إذ كان هو المسبب له "(20)، فهو هنا يؤكد علي وجود علاقة ضرورية بين الأسباب المادية والبشرية وبين المسببات .

ومما هو جدير بالذكر هنا أن المعتزلة اثناء بحثهم مسألة السببية ، ربطوا السببية الكونية بالسببية الإنسانية ارتباطا شديدا - مع تسليمهم بالسببية الإلهية - ، وذلك لأنهم تناولوا السببية الكونية من خلال بحثهم للسببية الإنسانية المتعلقة بأفعال الإنسان حيث اثبتوا ان لبعض الحوادث مؤثرا غير الله ، وهذا يتفق مع قولهم بخلق الإنسان لأفعاله ، فلم يكن هناك مبرر يجعلهم ينكرون تأثير المادة في الأكوان (21).

فالإنسان فاعل محدث ومنشئ على الحقيقة دون المجاز، و الفعل الصادر عنه - في نظر المعتزلة- يكون إما بالمباشرة وإما بالتوليد أي الواسطة بين الفعل وبين الإنسان الفاعل ، والذي يدل بصورة ما علي تأثير الاسباب في مسبباتها ، حيث تشير بأن إرادة الإنسان حرة تجعله مسئولا عن الأفعال الصادرة عنه ، فهناك أفعال تقع بسببه وإن خرجت عن اختياره (22).

وعلى الرغم من أننا نلاحظ عند تحليلنا لآراء المعتزلة حول مسألة السببية ، نوعا من التردد والتذبذب وعدم القطع برأي حاسم وواضح ، خاصة عندما يرجعون بعض أفعال الإنسان إلى اسباب غير معلومة ، ولعل ذلك يرجع إلى أن طبيعة الآراء الجدلية لا تسمحوا إلي مرتبة البرهان اليقيني كما هو الحال عند الفلاسفة ؛ إلا أننا وبوجه عام نجد تأكيدا علي القول بوجود ضرورة وتلازم بين الأسباب والمسببات عند المعتزلة - خاصة -

عندما نتناول فكرة الفعل المتولد - كما أشرنا سابقا - الذي يعتمد على القول بالأسباب ، فالخالق قد وضع للكون نظاما وأودع في المخلوقات قوى تصدر عنها أثارها بطريق التوليد والسببية (23).

والحقيقة أن المعتزلة لم يفرقوا بين فعل التوليد والفعل المباشر ، فقد ذكر القاضي ذلك بقوله : " إنه لا يمتنع عندنا أن يستحق على الفعل المتولد الذم أو المدح ، والعقاب أو الثواب ، لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم بذلك ، وما له يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم في المتولد ، فالفرقة بينهما فيه لا تصح " (24).

وفعل التوليد * عند المعتزلة له جانبان : جانب يتعلق بالعلاقة التي يركز عليها قانون العلية وهي علاقة ضرورية تنتفي فيه الإرادة من حيث أنه يستحيل على الإنسان أن يترك السبب بعد فعل السبب، فإن أطلق إنسان سهما فقتل به طفلا دون قصد منه ، فإن قتل الطفل نتيجة إصابته بالسهم فعل ضروري... فلا سبيل إلى إنكار الضرورية في العلية عندهم (25)، وجانب يتعلق بالمسؤولية الدينية والأخلاقية والقانونية وهذا ما اختلف فيه المعتزلة (26).

والتوليد عندهم لا يقتصر على أفعال الإنسان غير المباشرة ومدى مسؤوليته عنها ، بل يشمل أيضا القوانين الطبيعية وما تتضمنه من ضرورة ، فالأسباب موجبة لمسبباتها ، فاذا تحققت الغاية المرجوة من العلة وهي المعلول تحقق قانون الترابط العلي بينهما ، فتولد أحدهما عن الآخر تولدا لازما، وهذا - كما اشارة أحد الباحثين - يعد تأكيدا من قبل المعتزلة علي اقرار قوانين الطبيعة (27).

وهذا ما لا نجده عند الأشاعرة الذين قاموا بنقد من يقول إلي حد كبير بالعلاقة الضرورية ، حيث ذهبوا إلي أن جميع الممكنات مستندة إلي الله ابتداءً بلا واسطة ، فهو الحق المطلق وإرادته تعد مطلقة غير مقيدة بضروريات أو قوانين ، وكل شيء ممكن بالنسبة له ، وكل تغير وكل حركة مصدرها الله ، فهو يخلق العالم من العدم بحيث لا يمكن هناك ما نسميه (بالعلة المادية) (28)، اذ نجد الباقلاني (ت403هـ) احد اعلام الأشاعرة - على سبيل المثال لا الحصر - اثناء حديثه عن صفات الله - وإن استند على دليل العلية لإثبات وجود الصانع إذ لا بد للعالم المحدث المصور من مصور - ؛ ينكر التلازم الضروري بين العلة والمعلول مبينا أن الله عز وجل لم يصنع العالم لغرض دعاه و لا لعله أوجبت الخلق ، وإنما يفعل عن إرادة حرة مستقلة لا بضرورة طبيعية ، وليس هذا فحسب ، بل ارجع ذلك التلازم في الطبيعة إلي ما يسمى (بفكرة العادة) ، وبذلك لا

تصبح معجزات الأنبياء خرقاً لقوانين الطبيعة ، وإنما تتسق مع الإمكان الذي يسمح به إلغاء الضرورة والقول بالعادة (29).

والمعتزلة لا تثبت الضرورة في العلية فحسب، ولكنها تثبت الطبع في الأجسام ، في مقابل الحرية للإنسان ، فكل جسم طبيعي مطبوع ، أو بالأحرى خاضع لقوانين حتمية إذا دفع الحجر أندفع ، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً (30)، وهذا ما عرف في كتبهم باسم (القول بالطبع) ، وعرفوا بسببه باسم (أصحاب الطبائع) ، حيث اعطوا أهمية كبيرة للدواعي والظروف الخارجية في عمل الطبيعة ، وبذلك اقتربوا كثيراً من النظرة العلمية للتأثيرات التي تحدثها القوانين الموضوعية للكون والوجود .

ولكن لابد لنا أن نشير إلى أن هناك نقطة خلافية- والتي يعرضها لنا القاضي عبد الجبار - بين بعض مفكري المعتزلة ، ، فهم وأن اتفقوا جميعاً على وجود علاقة ضرورية قائمة بين السبب والمسبب في حالة (الفعل المبتدأ)، نجدهم يختلفوا في ضرورة هذه العلاقة وذلك الارتباط في حلة (الفعل المتولد) ، حيث قال البعض- وهم الجاحظ ، والنظام ، ومعمّر - بالطبع ، وهو أن الإنسان إذا دفع حجراً فاستمر الحجر في السقوط حتى أصاب إنساناً مثلاً ، فإن علاقة السببية قائمة بين الإنسان الفاعل وبين اندفاع الحجر ، أما استمرار الحجر في الاندفاع فهو (طبع) طبع عليه الحجر ، ومن ثم فإن علاقة السببية غير قائمة بين فعل الإصابة التي أحدثها الحجر وبين الإنسان الذي دفعه أولاً، بينما الرأي الآخر ويمثله (ثمامة بن أشرس) ، يقر بأن فعل الحجر هو من باب الفعل الذي لا فاعل له .

ويلحق القاضي عبد الجبار على هذه الخلافات وينقضها ، بقوله: " وأما المتولدات ففيها نوع آخر من الاختلاف . ففي الناس من علقها بالطبع ... ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها. و الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل ، (ومنهم من) جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثاً لا محدث له ... ولو أنهم أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل ، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ، ولا يقع أخرى بأن لا اختيار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ... أن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب، بأن يعرض عارض فيمنعه من المتولد ، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي ، فإنه يحصل لا محالة ، فمن أين الفرق بينهما...؟" (31).

ولكن على كل حال أن ذلك يدلنا بشكل قاطع على وعي المعتزلة بأهمية قانون العلية في الطبيعة والعلم ،حيث يرتبط كل موجود بالموجود الآخر ،فالعالم لم يوجد عبثاً أو مصادفة ، بل أن الله تعالى قد خلق العالم على أحسن صورة ، ورتب العلاقات بين كل موجود وآخر ، مع عدم تجاهلهم للقدرة الإلهية إذ أن ذلك كله بموجب ما طبع الله الأجسام والموجودات عليه، وليس هذا فحسب ، بل أن أفعال الله هادفة إلى غايات محمودة فيها صالح العباد .

فالمعتزلة على الرغم من وجود اختلافات فيما بينهم حول بعض القضايا إلا أنهم يتفقون على ما يأتي :-

1- القول بالضرورة في مقابل فكرة العادة

2- القول بالاحتمية في الطبيعة طالما الأجسام تفعل بطباعتها

3- القول بالقدرة الإلهية التي سخرت الموجودات الطبيعية على ما هي عليه (32).

والقاضي عبد الجبار -كما أشرنا في مواضع سابقة - يتفق مع المعتزلة حول مسألة السببية ،إذ نجده يقرر في صراحة إن العلاقة بين الأسباب والمسببات تكون علاقة ضرورية بشرط عدم وجود موانع تمنع الأسباب عن إنتاج مسبباتها ، يقول : " إن من حكم السبب أن يولد المسبب على الوجه الذي يصح وجود المسبب عليه ، حتى إذا منع مانع من توليده على وجه ، وهناك وجه آخر يصح أن يولد عليه ، وجب توليده علي ذلك الوجه " (33).

وما يمكن ملاحظته من خلال الاطلاع على مؤلفات القاضي عبد الجبار أنه يطبق مبدأ السببية على جوانب كثيرة من مذهبه الكلامي ، اثناء حديثه عن مسؤولية الإنسان عن أفعاله ، وعن الأفعال الإلهية ، وكذلك الأمور الطبيعية ، وأيضا في مجال المعرفة عند حديثه عن ضرورة أن تكون المعرفة متولدة عن النظر ، متى كانت الدواعي والظروف الخارجية مواتية (فكرة الطبع) - التي اشارة إليها جميع المعتزلة -، حيث يرى أن الدواعي - خاصة في مجال المعرفة - إذا قويت لدى الإنسان كي ينظر وقع له النظر ، وإذا وقع له النظر وقعت له المعرفة بالضرورة ، إذ يقول أن المعارف : " .. تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة .. و(النظر) إنه ربما وقع طبعا واضطرارا ، وربما وقع اختيارا ، فمتى قويت الدواعي في النظر ، وقع اضطرارا بالطبع ، وإذا تساوت وقع اختياراً ، فأما ارادة النظر فإنه مما يقع باختيار ، كإرادة سائر الأفعال " (34).

فمن خلال هذا النص نلاحظ أن المعرفة عند القاضي عبد الجبار لا تقع للإنسان على الإطلاق إلا بالنظر في مصادر المعرفة وأسبابها ، فالحقائق والظروف الموضوعية الخارجية هي مصدر هذه المعرفة ، وهذا النظر في الأدلة هو فعل الإنسان المرید في كل الحالات ، وليس هذا فحسب ، بل أن تطور المعرفة البشرية ونمو القدرة الإنسانية على النظر - في نظر القاضي وأصحابه من المعتزلة - تكشف لنا العلاقة العلية بين هذه المسببات التي يحسها البعض (مصادفة) ، وبين اسبابها الخفية علينا أو على بعضنا (35).

وبالتالي اعتقاد القاضي وأعلام المعتزلة بالسببية ، وضرورة تقدم الأسباب في الوجود على المسببات ، جعلهم يرفضون فكرة الصدفة ، والاتفاق ، وراوا أنهما مسببات لأسباب قد تكون مجهولة لنا اليوم ، أو مجهولة لبعضنا ، إذ يقول : " فأما ما يقع من أفعال العباد على جهة الاتفاق ، من غير قصد ، نحو ما يلحقه من الفرع عند الأمارات ، مما لا تتقدم فيه الدواعي التي لا يقصد على بعض الوجوه ، فيدل ذلك على أنه فعله ، هذا إن جاز أن يقع من غير قصدنا " (36).

فهذا النص يشير بأنه إذا حدث من الإنسان فعل دون أن يقصد إليه من ظهر عليه الفعل ، فلا يعتقد أن هذا الفعل قد حدث مصادفة ، أي من دون سبب استجوبه ، لأنه لا بد أن يحدث عن الذي يستطيع ان يتمتع عنه ويفعل ضده بأخياره وإرادته ، ومن ثم يستطيع أن يفعله ، فالخفاء هنا لعدم التعرف على الأسباب واكتشافها وليس لانعدامها وانتفائها .

ويذهب القاضي عبد الجبار إلي أبعد من ذلك عندما انتقد التفكير الخرافي في تفسير الظواهر الطبيعية في تلك الفترة ، متبنيا نزعة عقلية تقوم - كما أشرنا - إلى أن لكل سبب مسبب، حيث رفض التجسيم المتمثل في النظر في الأجرام السماوية بهدف التعرف على تأثيراتها في العالم الارضي وخاصة الإنسان (37).

كذلك رفض فكرة حيوية الكون المتمثلة في الاعتقاد بأن جميع الأجسام التي يتكون منها العالم الطبيعي العلوي والسفلي إنما هي كائنات حية ، وفكرة التسبيح أي تسبيح السموات والارض حيث اعتبر القاضي عبد الجبار ان التسبيح يدل على توحيده تعالى وتنزيهه عن الأشياء (38).

انه ينكر كل ما يتعارض مع قوانين المنطق والعقل، فرفض أيضا السحر الذي يصرف الشيء عن حقيقته إلى غيره (39)، والكيمياء التي تهدف في نظره إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة ، وانكر اشياء كثيرة نجدها في مواضع متعددة من مؤلفاته .

إذاً مبدأ السببية - وكما يراه القاضي عبد الجبار - يعد مبدأً عقلياً عاماً ، فالعقل الإنساني يحاول دائماً أن يرد جميع الحوادث إلى أسباب معينة، مبتعداً عن ذلك التفكير الخرافي الذي لا يلتزم بمبادئ العقل وقوانين المنطق ، حيث يستند فيه الإنسان إلى أسباب أو علل غير صحيحة لا يكون مقدوره أن يحددها تحديداً دقيقاً ، أو أن يتحقق من علاقتها بمعلولاتها على وجه اليقين ، فهي دعوة إلى بناء العلم و المعرفة اليقينية وفق أسس ومبادئ عقلية ومنطقية .

ثالثاً: ماهية العلم والمعرفة وأهم طرقها :

يحاول القاضي عبد الجبار في بداية البحث في ماهية العلم والمعرفة ، أن يعرض لنا الآراء السابقة عليه ، التي تحاول تحديد مفهوم العلم ، وذلك لتحليلها وانتقادها وبيان القصور فيها ، إذ يقول : " قد اختلف الناس في حد العلم اختلافاً متبايناً .. (40) .

ومن هذه التعريفات التي تناولها القاضي عبد الجبار: هو حد العلم بأنه إدراك المعلوم ، ويعترض القاضي علي هذا التعريف وذلك لأنه يتضمن اتساع وشمول من حيث قد يدرك المرء ما لا يعلم ويعلم ما لا يدرك ، ويضاف الإدراك إلى ما لا يضاف العلم إليه ، والعلم إلى ما لا يضاف الإدراك إليه (41) .

وأما من حد العلم بأنه تثبيت الشيء علي ما هو به ، أو تثبيت الحقيقة و اعتقادها علي ما هي عليه ، أو إثبات الشيء علي ما هو به ، فذلك كله - كما يرى القاضي - يبعد عن حقيقة حد العلم ، ذلك لان الإثبات في حقيقة اللغة ما يصير به الشيء ثابتاً ، لذلك يقول القائل : أثبت السهم في القرطاس ، إذا أوجده فيه ، واستعمل ذلك في الخبر المفيد لثبات الشيء ووجوده (42) .

كذلك هناك من يحد العلم بأنه حركة في القلب عند وجود الشيء ، كما وجد وعرف ، وذلك - كما يقول القاضي - يبطل بأن الحركة هي التي تعبر به الجسم في محازاه بعد أن كان في غيرها والعلم يختص الحل دون المحل والحركة يضادها الانتقال إلى الأماكن ، وليس كذلك المعرفة .

ويشير أيضاً القاضي عبد الجبار إلى تعريف آخر ثم يقوم ببيان أوجه القصور فيه ، وهو حد العلم بأنه سكون القلب إلى الشيء الذي يوجد، إذ يقول : " فأما من حده (إي العلم) بأنه سكون القلب إلى الشيء الذي يوجد ، فغير صحيح ، لان السكون اذا علق بالقلب لم يفهم منه ما يفهم من سكون النفس ومتى علق سكون النفس بالنفس ، فالمراد به الجملة ، لأنه يعبر عنها بالنفس . ألا ترى أن الإنسان يقول : سكنت نفسي إلى ما

قلته ، ونفسي في هذا الأمر رغبة أو زاهدة ، فلذلك صح تعليق السكون بالنفس في تحديد العلم ولم يصح أن يعلق بالقلب "(43).

وأخر هذه التعريفات التي تعرض لها القاضي عبد الجبار يتمثل في القول بأن العلم بالمعلوم هو اعتقاد الشيء علي ما هو به ، وهنا أيضا نجده وهو متسلحا بمنهج نقدي تحليلي ، يرى أن هذا الأمر بعيد عن الصواب لأن المبخت والمقلد قد يعتقدان الشيء علي ما هو به ، ولا يكونان عالمين ، ولذلك يجدان حالهما كحال الظان والشاك(44).

ومما سبق نستطيع أن نلتمس وبسهولة أن القاضي عبد الجبار لديه نزعة نقدية واضحة ، ناتجة عن اتجاهه العقلي الذي تميز به مذهب المعتزلة على وجه العموم ، حيث كان في كل مسألة يورد آراء مخالفه وإن كانت من أعلام المعتزلة أنفسهم ، ثم يقوم بتحليلها و انتقادها انتقادات تتفاوت في عمقها وأصالتها لهذه الآراء .

والقاضي عبد الجبار بعد تحليله ونقده لكل هذه الآراء حول تحديد مفهوم العلم ، نجده يقول: اعلم أن العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلي ما تناوله وبذلك ينفصل عن غيره ، وإن كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقادا ، معتقده علي ما هو به واقعا علي وجه مخصوص ، لكن هذه الصفات لما جاز أن يحصل عليها و لا يكون علما ، وجاز أن يشاركه فيها غيره وكان فيها ما لا يرجع إلي نفس العلم وإنما يرجع إلى وجوه تعلم به ، لم يجب ان تدخل في حد العلم ، لأن من حق الحد أن يفيد ما يبين به المحدود من غيره (45).

إذاً من خلال هذا النص نلاحظ أن القاضي عبد الجبار يضع حدا للعلم وهو المعنى الذي يقتضي سكون النفس، نفس العالم إلي ما تناوله ، أي جعل سكون النفس للعالم لا إلي العلم ، لان العالم قبل أن يصل إلي المعرفة والعلم يكون في حالة من الشك والظن ، وإذا ما وصل إلي ما يسعى إليه سكنت نفسه إلي ما تناوله أو اعتقده ، وذلك تمييزا عن القول بسكون الإنسان بعد غضبه ، فهذا المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقادا، إذ يقول في موضع آخر لتحديد مفهوم العلم ، بأن : "الواحد منا يجد نفسه معتقدا للشيء ساكن النفس إلي ما أعتقده كالمدركات، ويفصل بين حاله كذلك وبين كونه مبختا ظانا مقلدا .." (46).

والقاضي عبد الجبار عندما يحدد العلم بأنه سكون النفس (نفس العالم) إلي ما اعتقده و ما علمه بحيث لا يجوز أن يرتاب فيما علمه ويلحقه فيه ما يلحق الظان والمبخت ؛ إنما أراد أن يميزها عن نفس الجاهل التي قد

تسكن إلي ما تعتقده ، إذ يرى أن ذلك تقدير الجاهل ، لا أنه ساكن النفس ، وليس كذلك حال العالم ، لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنه إلي ما علمه ، ولا فرق بين من قال بذلك (أي حال الجاهل) وبين من قال أن نفس المشاهد ساكنة إذا ظن السراب ماء ، والصغير كبيرا ، والكبير صغيرا ... فكذلك القول في حال الجاهل (47).

ومما هو جدير بالذكر هنا هل العلم والمعرفة شيء واحد وبالتالي ما ينطبق علي العلم ينطبق أيضا علي المعرفة ؟ أم أنهما مختلفان ولكل منهما معنى مختلف عن الآخر ؟ يجيب القاضي عبد الجبار عن هذا التساؤل بقوله أن : " المعنى الذي يقتضي سكون النفس يسمى معرفة ، كما يسمى علما ، ولا فصل بين فائدة هذين ، فلذلك يسمى كل عالم عارفا " (48).

وبالتالي كان العلم والمعرفة عند القاضي عبد الجبار اسمان يشتركان في معني واحد ، وهو المعنى الذي يقتضي سكون النفس ؛ وإن كان قد وسع من مفهوم العلم ليجعله تبينا ، وتحققا ، واستبصارا ، ودراية ، إذ يقول : " ويسمى العلم تبينا وتحققا واستبصارا اذا كان مستدركا بعد شك ، وقد يسمى دراية ، ولذلك يسمى العالم داريا " (49).

إذاً من خلال هذا العرض نلاحظ كيف أن القاضي عبد الجبار عندما حدد العلم والمعرفة بسكون النفس بعد حالة من الشك والظن ، أنه أكد علي أن الإنسان من حيث هو مكلف ضرورة طرد الاعتقادات والظنون السابقة علي التفكير و النظر ، لأن الاعتقادات المسبقة ليست إلا ظنا ولا يغني الظن علي الحق شيئا. فلا بد من الشك فيما وصل إليه الإنسان من علوم ومعارف عن طريق التقليد والمحاكاة حتى نصل إلي العلم والمعرفة اليقينية .

وهذا الشك ليس المقصود منه الشك الذي يبقى صاحبه علي حاله من الشك ، بل الشك المنهجي الذي يتحرر فيه الإنسان من التقليد والمحاكاة ليصل إلي معرفة تمكنه من أداء الواجبات العقلية والشرعية ، أي يصل إلي العلم الذي عنده تسكن النفس ، ومن ثم - كما يرى القاضي - فقد وجب الشك ووجب معرفة مواضع الشك وحالاته الموجبة له لتعرف بها مواضع اليقين وحالاته الموجبة له (50).

رابعاً: طرق المعرفة وأقسامها

بعد ذلك ينتقل القاضي عبد الجبار إلي البحث في طرق المعرفة ومصادرها، فنجدته يتفق مع المعتزلة في اعتبار الأولوية للمعرفة الحسية- التي تأتي عن طريق الحواس- في حصول العلم والمعرفة لدى الإنسان ، وتليها المعرفة العقلية ، والعلم الحاصل من المعرفة الأخيرة يحدث مباشرة بعد النظر العقلي (51).

ويشير إلي أهمية الحواس ودورها في تحصيل المعرفة ، بقوله إن العقل يستعمل في بعض الأشياء دون بعض وقد يحصل العلم في قلب غير العاقل ، ولا يوصف بالعقل ، والعقل محال أن يدرك الأشياء لانه عرض ، والمدرك منا من حقه ان يكون جسما حيا ، ولا يصح ان يدرك به ايضا كما يدرك بالحواس (52).

فالحواس لا تتناول كون الشيء صحيحا أو فاسدا ، وإنما يدرك بها الشيء علي ما هو عليه بذاته ويعلم عند ذلك كونه موجودا ، لأن صحة الشيء لا ترجع إلي نفسه و لا لصفة النفس به تعلق (53).

ولكن علي الرغم من أهمية الحواس ودورها في المعرفة عند القاضي عبد الجبار إلا انها في نظره قاصرة وحدها في الوصول إلي المعرفة اليقينية ، إذ يربط بين حال الجاهل ، وبين من اقتصرت معرفته علي الحواس حتى خيل له أنها الحقائق ، لذلك يجب ألا ننق في كل ما يبني علي الحواس ، وإنما يجب علي الإنسان أن يميز الشيء من غيره بعقله ، وان الإنسان يثق بالمدرجات ويعلمها ، وان الخطأ لا يجوز في الادراك (54).

لذلك كان العقل - في نظر القاضي - يلي الحواس في تحصيل المعرفة، ويمكن ان نتسأل هنا هل الإنسان يستطيع ان يصل للمعرفة عن طريق الحواس وحدها دون العقل ؟ أم يصل إلي المعرفة عن طريق العقل وحده دون الحس ؟ أم أن للحواس عمل ، كما ان للعقل عمل ولا يقضي احدهما عل الآخر ؟

ويجب القاضي عبد الجبار علي هذا التساؤل بقوله أن أكثر من تكلم في هذا الامر لم يعرف الغرض ، لان الحواس ليس لها تأثير في هذا ، وإنما المعتبر العلم بالمدرجات ، والعلم المتقرر في العقول باضطرار ، أو المكتسب عن نظر (55).

ويضيف أيضا بانه لولا العلم بما يدرك في الحواس ، لما صح أن يعلم الإنسان سائر الامور ، لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية علي علوم العقل ، بل يجب ان يقال إنها أصل لها (56).

وبذلك يتضح لنا أن القاضي عبد الجبار يؤكد علي التكامل بين الحس والعقل ، إذ لا ينكر المعرفة الاتية عن طريق الحواس ، بل يعتبر الحس أول العلم بالمدرجات ، إلا انه ينكر أن تكون الحواس أجلى وأقوى من العقل ، ذلك لأن الحواس إنما لا تضبط الوارد عليها عند لبس ، إذ يقول أيضا : "لسنا نسلم أن الحواس أقوى ، لان بالعقل نميز ما يدرك بالحواس ، ولولا ذلك لما نميز ، ولذلك لا تتميز للبهائم المدرجات كتميزها للعقلاء ، و لا نسلم أن العقل أضعف لأنه المعتمد في المعارف ، وإنما يصير الادراك طريقا للعلم اذا حصل مع غيره كان

عقلا ، ولا يجوز في العقل وفيما يتوصل به إلي معرفته الخطأ اذا وقع علي الوجه الصحيح ، وقد يجوز في العقل بعض ذلك (57).

إذا ضرورة الاعتماد- في نظر القاضي - علي سكون النفس في التمييز بين ما يصح ولا يصح ، والعقل هو المعيار علي الحواس ، وانه أصل فيما يوثق به ، وأن خطأ الحواس لا يمنع من الثقة بما يعلم العقل من المدرك وغيره .

إذا القاضي عبد الجبار يرى أن هناك تكامل بين الحس والعقل ، أو بين الادراك الحسي والادراك العقلي ، وبالتالي ادرك بأن الحواس هي السبيل إلي العلم بالعالم المادي المحسوس ، أي العلم بالجزئي، ثم يرتقي الإنسان ليدرك الكلي ، و بذلك اختلف هو واصحابه من المعتزلة مع أرسطو من حيث انه جعل الأولوية لا الأولوية للحس ، فضلا عن أن العلم عنده هو العلم بالكلي فحسب ، و لا علم بالجزئي من حيث هو جزئي (58).

إلا اننا نجده أيضا يتسأل : كيف نثق بالنظر العقلي ونحن نغير آراءنا من حين لآخر ؟ نعتقد مذهبا ثم نعدل عنه ، بمعنى أن العقل وهو آلة للنظر ، عرضة للضعف والنقصان كباقي الآلات (59).

من أجل ذلك يضيف القاضي عبد الجبار طريق آخر للمعرفة وهو نظر القلب ، الذي يمكن عن طريقه معرفة الله عز وجل ، حيث يمكن ان يحصل العلم في قلب غير العاقل ، فمعرفة الله تعالى ليست مبتدأه في العقول كالضروريات ولا تقتضي استدلالا عقليا لا يقوى عليه غير العلماء وأرباب الفكر ، انما بمجرد النظر البسيط (نظر القلب) يمكن التوصل إلي معرفة الله جملة : وجوده و وحدانيته وعدله (60).

وهنا تبرز أهمية القاضي عبد الجبار وتميزه عن اساتذته من المعتزلة ، حيث اتفق معهم علي أهمية المعرفة الحسية والعقلية ودورهما في تحصل العلم والمعرفة للإنسان ، ولكنه لم يقف عند هذا الحد بل أضاف إلي ذلك طريقا ثالثا وهو نظر القلب ، والذي يمكن عن طريقه معرفة الله عز وجل .

ثم بعد ذلك نجده يقسم العلوم إلي قسمين : ضرورية ومكتسبة ، وهذا ما أكدته المعتزلة وخاصة العلاف الذي يقول: أن المعارف ضربان : أحدهما بالاضطرار وهو معرفة الله عز وجل ، ومعرفة الدليل الداعي إلي معرفته ، أما العلوم الواقعة علي الحواس أو القياس فهي علوم اختيار واكتساب (61).

وطريق هذه العلوم والمعارف جميعا الإدراك سواء كان حسيا أم ذهنيا، إذ نجده يشرح لنا قول أبي هاشم الجبائي بأن الإدراك طريق العلم ، إذ يقول: أنه - يقصد الجبائي - لا يريد به انه يوجب العلم ، أو يصح وجوده وإنما يريد به ان العلم يقوي عليه ، وأنه لا يجوز عنده السهو عن المدرك مع السلامة ، وأن انتفاء العلم يوجب تناقض حاله⁽⁶²⁾.

ويضيف بأن المدرك لا يعلم الشيء علي الوجه الذي ادركه عليه فقط ، بل يدركه علي أخص أوصافه في حال الوجود ، لأنه لا بد ان يحصل له في حال الوجود اوصاف ، فالإدراك لا يتناول منها إلا ما يرجع إلي ما يرجع إلي ذاته ، كتخير الجوهر ، وكون السواد علي ما يختص به من الهيئة التي يفارق بها غيره ، وأن الإدراك لا يتناول الشيء من حيث كان موجودا و لا حادثا ولا متحركا ، إنما الإدراك اذا تناول الشيء علي صفة ، فالواجب ان يشيع في كل ما له تلك الصفة ، وذلك لا يصح إلا في أخص اوصافه⁽⁶³⁾.

وهكذا يؤكد القاضي علي أن الإدراك سواء كان حسيا أم ذهنيا طريق العلم ، وان هذا العلم إذا كان لا بد فيه من تقدم العلم بالوجود ، فهو طريق له ، كما أن العلم بالخطاب طريق لمعرفة القصد، وذلك لان العلم بوجود المدركات ، إنما وجب تقدمه ، لأنه من كمال العقل ، ولأنه أصل العلم بما قدمناه⁽⁶⁴⁾.

أما فيما يتعلق بالعلم المكتسب فيرى القاضي أن الواحد منا لا يجوز ان يفعله إلا عن نظر أو عند كونه عالما بالمعتقد ، أو عالما بأن ما أختص بصفة يجب أن يكون علي أخرى ، لا شيء من العلوم المكتسبة إلا ويرجع أصله إلي النظر ، لان ما يفعله عند ذكر النظر ولا تقدم النظر ، لم يكن علما، أما ما نعلمه مكتسبا بأن يفعل العلم لمعلومه ، فقد يكون علمه بذلك ضروريا ومكتسبا ، لكن الدواعي لا تدعوه إلي فعل ذلك من حيث لا يميز بين ان يكون علما لمعلوم بالشيء الواحد ، أو بعلم واحد ، ولان الغرض أن يصل ساكن النفس إلي معتقده ، دون الاستكثار من العلوم المتعلقة بالمعلوم الواحد ، فإذا صح ذلك ، وثبت كون النظر طريقا للعلم وموجبا له ، وأنه ليس بطريق الجهل ، فقد صح كل ما تدعيه في العلوم المكتسبة⁽⁶⁵⁾.

أخيرا وبعد ان تناولنا مسألة النظر والمعارف عند أحد أعلام المعتزلة القاضي عبد الجبار ، يمكن القول بأنه من أبرز مفكري الإسلام الذين تحدثوا عن العلم والمعرفة بشكل موسع يعتمد على التحليل والنقد ، إذ خصص له جزءا كاملا من مؤلفه (المغنى) - الذي اعتمدنا عليه في هذه الدراسة - والذي ان دل علي شيء إنما يدل علي انه علي معرفة عميقة بشتى العلوم و المعارف ، فهو وان تأثر بآراء مفكرين المعتزلة السابقين عليه في مسألة المعرفة خاصة عندما أكد علي دور الحواس والعقل في تحصيل العلم ، إلا أننا نجده يضيف المعرفة

القلبية التي تعتمد علي نظر القلب الذي يمكن عن طريقه معرفة الله عز وجل ،أي حصول العلم في قلب غير العاقل لم يوصف بالعقل ، وإن لم يوضح لنا هذا الطريق كما تحدث عن العقل والحواس .

كذلك نجده يقترب من آراء الفلاسفة عندما أقر مبدأ العلية في الطبيعة والعلم ، والذي يتعارض مع الصدفة والاتفاق ، حيث أكد على وجود علاقة تلازم وضرورة بين الموجودات أي بين الأسباب والمسببات ، مع عدم انكاره للقدرة الإلهية في خلق العالم ، وهذا بدوره يعد أساسا لبناء معرفة علمية يقينية واضحة تتفق ومبادئ العقل وقوانين المنطق .

وبالتالي لا يمكن النظر إلي مذهب المعتزلة نظرة أحادية تتسم بالعمومية ، وإنما لابد أن نقوم بدراسة آراء أعلام مذهب المعتزلة كل على حده حتى لا نطلق أحكاما عامة علي مذهب المعتزلة قد لا تتسم بالدقة .