أصول نظرية العلم

عند القاضي عبد الجبار

د. يوسف محمود الصديقي

كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسولنا الكريم محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين. و بعد :

تعد نظرية المعرفة واحدة من المسائل الفلسفية التي فرضت نفسها على ساحة الفكر قديماً وحديثاً، وطال فيها التفكير والنظر، وتشعبت حولها الآراء، واختلفت المناهج، وهذا البحث يحاول أن يعرض في شيء من البيان والتوضيح أصول نظرية العلم عند القاضي عبدالجبار«شيخ المتكلمين» من المعتزلة، ونظرية العلم هذه أو نظرية المعرفة كما تسمى حديثاً -واحدة- من أهم نظريات علم الكلام الإسلامي، وترجع أهميتها إلى أن حديث المتكلمين فيها ليس حديثاً فلسفياً خالصاً، بل هو نظر عقلي يعبر عن روح الإسلام المتمثلة في أخذهم وتقيدهم بنهج القرآن الكريم ، بقدر ما يبتعد هذا النظر العقلي عن منهج الفلاسفة الذين حبسوا تصوراتهم في إطار الفلسفة اليونانية، والمنطق الأرسطاليسي، ومزجوه بأبحاثهم واستدلالاتهم العقلية.

ويمكن القول بأن نظرية العلم عند المعتزلة بصفة عامة، وعند القاضي عبدالجبار وبقية المتكلمين إلى عصر ما قبل الإمام الغزالي بصفة خاصة- نظرية إسلامية نابعة من تحليل نظري عميق اضطلع به أئمة الكلام.

ولو تأملنا هذه النظرية بعد بيانها وتبويبها وتنظيمها لأتضح لنا أنها بحق نظرية معرفية كاملة البنيان.

وقد اتجهت النية منذ البداية إلى حصر دراسة هذه النظرية في فكر القاضي عبدالجبار، أملاً في السيطرة على الموضوع -رغم صعوبته والإلمام به وتحديده، وعدم تشعبه من جهة، ثم لصعوبة ومشقة تتبع مباحث نظرية العلم المتفرقة والمبعثرة في مؤلفات المتكلمين من جهة ثانية، ولعلي بعد دراستي لهذا الموضوع في شعاب مؤلفات القاضي عبدالجبار وكتبه استطيع تصويره كما هو- أو قريباً

مما هو عند القاضي، وكما أراده من حيث المحتوى والبيان والشكل والمضمون.

ورغبة أيضاً في السيطرة على محاور البحث آثرت أن أتناول بالدراسة مقدمة ومبحثين وخاتمة :

المقدمة : وتتضمن أسباب اختيار الموضوع ، ومنهجي في البحث وخطته.

المبحث الأول: في معنى العلم ، وحقيقته ، وأقسامه عند القاضي عبدالجبار، وما يتعلق بذلك من ردود واعتراضات وإجابات أوردها القاضي في هذا الصدد.

المبحث الثاني : في مدارك العلوم، وفيما تنحصر فيه، مع شيء من التفصيل في المصدر الثاني من مصادر المعرفة الذي هو الخبر، وبيان وجهة نظر القاضي في آحاديث الآحاد ، والآحاديث المتواترة.

أما الخاتمة : فتشتمل على خمس نقاط تمثل خلاصة موجزة لأهم ما تم التوصل إليه.

المبحث الأول

معنى العلم وحقيقته

تطالعنا المعلومات العديدة التي يوردها القاضي عبدالجبار وهو يبين حد العلم وحقيقته بأن حد العلم عند هو «المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله» [1]، كما عرفه في موطن آخر بقوله: «ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر، وطمأنينة القلب»[2] فهذا المعنى هو الذي ينطبق على العلم بمعنى اعتقاد الشيء على ما هو عليه في واقعه وحقيقته، ويقول القاضي أن هذا التعريف هو - تقريباً- نفس المقصود من التعريف الذي ذكره من قبله الشيخان : أبوعلي وأبوهاشم من قدماء شيوخ المعتزلة، فقد قالا في تعريف العلم «إنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس الذي يختص به العلم»[3]. . وقد يعترض على تعريف الجبائيين: أي علي وأبي هاشم بأنه يُعلِّل الشيء بعلتين ، وهو ممنوع في الحدود، لكن القاضي يدافع عنهما بأن الممنوع هو تعليل الشيء بعلتين من جهة المعنى، أما ما يتعلق بالعبارات فلا بأس بأن تذكر في الحد بعض العبارات التي تبين بعض الأحكام، والأحوال المتعلقة بمعنى الحد، وإن كان يرى أن تعريفه الذي يتضمن معنى واحداً وهو سكون النفس أولى من تعريف الشيخين، ويدل كلام القاضي على أن العلم والمعرفة والدراية كلها بمعنى واحد، ومدار معاني هذه المفردات كلها على اطمئنان النفس وسكونها إلى ما تعلم وتعرف، ويتضح هذا من قوله«وهذا المعنى الذي يقتضي سكون النفس يسمى معرفة، كما يسمى علماً، فلذلك يسمى كل عالم عارفاً، وقد يسمى دراية، ولذلك يسمى العالم دارياً. والشاعر قد قال : اللهم

---

(١) القاضي عبدالجبار: المغني، ج١٢، تحقيق د.إبراهيم مدكور، اشراف د. طه حسين، ص١٣، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، مصر، د.ت.

(٢) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبدالكريم عثمان، ص٤٦، طبعة مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، مصر.

(٣) المغني (١٢/ ١٥).

لا أدري، وأنت الداري»[1]

ولكن هل تطلق هذه المعاني والمترادفات على العلم في حالة الاستدلال الطبيعي والاستدلال بعد شك؟ هنا نجد القاضي عبدالجباريفرق بين الحالتين، ويسمى العلم المستدرك بعد الشك، «تبيناً وتحققاً واستبصاراً»[2] ولذلك لا يوصف الله سبحانه وتعالى بأنه متبين ولا يوصف الواحد منا بأنه تبين وجود نفسه، وكون السماء فوقه.

العلاقة بين العلم والاعتقاد :

ويبين القاضي أن العلم هو الاعتقاد، وإن كان يذكر في ذلك أن أبا الهذيل العلاف كان يقول بأن العلم «جنس برأسه غير الاعتقاد»[3] ، وكذلك أبو القاسم البلخي ينظر إلى العلم على أنه غير الاعتقاد ، وأن كلاهما جنس بمفرده، وهذا يعود إلى نظرته للعلم على أنه«علم لعينه»[4] والحقيقة أن وجهات نظر المعتزلة تختلف حول علاقة العلم بالاعتقاد، غير أن غالبيتهم قد جعلت الاعتقاد من جنس العلم، وحجتهم في ذلك «أن الواحد منا يجد نفسه معتقداً للشيء، ساكن النفس إلى ما اعتقده، كالمدركات وغيرها»[5] ومن هنا ذهب الشيخان: أبو علي وأبو هاشم إلى أن العلم من جنس الاعتقاد، وأن الاعتقاد «متى تعلق بالشيء على ما هو به، ووقع على وجه يقتضي سكون النفس كان عالماً، ومتى تعلق بالشيء على ما ليس به، كان جهلاً، ومتى تعلق به على ما

---

(١) القاضي عبدالجبار: المغني (١٢/١٦).

(٢) نفس المصدر (١٢/١٦).

(٣) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٨٨، ونلاحظ أن لأبي الهذيل رأياً آخر، منافياً لرأيه هذا حكاه عنه القاضي، حيث قال:«وحكى شيخنا أبو علي، رحمه الله ، في مسائل الخلاف، على شيخنا أبي الهذيل ، رحمه الله، أنه كان يقول في العلم: إنه اعتقاد . فهو قولنا: فإن قال: إنه جنس سواه، فهو مخالف لنا، وتكلم عليه في ذلك، ولم يقطع من قوله على أحد الأمرين» المغني (١٢/٢٥).

(٤) النيسابوري : المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق د. معن زيادة، ودكتور رضوان السيد، ص٢٨٧، طبعة معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٩م، بيروت.

(٥) القاضي عبدالجابر: المغنى (١٢/٢٣).

يقويه، ولم يقتض سكون النفس، لم يكن علماً ولا جهلاً»[1]

ولكن لماذا يرى جمهور المعتزلة أن معنى العلم هو الاعتقاد؟ ألا يجوز أن يكون للعلم معنى آخر غير الاعتقاد؟ يقول القاضي عبدالجبار في الإجابة على هذا التساؤل: «لأنه لو كان -أي العلم- معنى سواه-أي سوى الاعتقاد- لوجب كونه مخالفاً له، لأنه إن كان من جنسه فيجب أن يكون اعتقاداً، على ما نقوله، ولا يصح كونه ضداً له، لأن العالم يجد نفسه معتقدة لما علم، على حد ما يجد نفسه معتقداً لما يقلد فيه، وإنما تحصل له صفة زائدة تقتضي سكون النفس»[2].

وحجته في ذلك «أن العلم لو لم يكن من قبيل الاعتقاد لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول، فكان يصح أن يكون أحدهما عالماً بالشيء، ولا يكون معتقداً له ساكن النفس إليه، أو يكون معتقداً ساكن النفس إليه، ولا يكون عالماً به، والمعلوم خلافه»[3] ومن هذه المقدمة يستنتج القاضي عبدالجابر أن العلم من قبيل الاعتقاد، ويتضح لنا من الأصل الأول من فكرة القاضي عبدالجبار هذه أن العلم معنى من قبيل الاعتقاد، أو هو نوع منه، وكان الاعتقاد جنس ، والعلم نوع منه.. وقد مر بنا أن مذهب أبي الهذيل العلاف، يجعل العلم جنساً مستقلاً عن جنس الاعتقاد، حيث قال: «إن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد» كأنهما في نظر أبي الهذيل حقيقتان منفصلتان.. ولا شك أن هذا الذي ذهب إليه أبوالهذيل يتعارض جذرياً مع ماذهب إليه القاضي عبدالجبار في تحديد مفهوم العلم، ومن ثم كان على القاضي بعد أن بيّن مذهبه في هذه المسألة أن يتصدى لنقد مذهب مخالفيه، وعلى رأسهم شيخه أبو الهذيل، الذي وجه إليه سهام نقده في النص التالي: «وبعد فإنه لا يخلو -أي العلم- إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله، أو مخالفاً له، أو ضداً لا يجوز أن يكون مخالفاً له، لأنه كان يجب إذا طرأ عليها الجهل أن لا ينفيهما، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين

---

(١) المصدر السابق (١٢/ ٢٥).

(٢) المصدر السابق (١٢/ ٢٦).

(٣) نفس المصدر.

مختلفين غير ضدين، ألا ترى أن السواد إذا طرأ على المحل وفيه بياض وحلاوة، فإنه ينفي البياض دون الحلاوة ولا يجوز أن يكون ضداً، لأن الضدين لا يجوز احتمالهما معاً، فلم يبق إلا أن يكون من قبيل الاعتقاد»[1].

ثم يذكر القاضي شبهتين آثارهما أبو الهذيل قد تشوشان على الاستنتاج السابق، وهو كون العلم بمعنى الاعتقاد:

إحداهما: أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب في كل اعتقاد أن يكون علماً، ومعلوم أن اعتقاد التقليد والتبخيت ليس بعلم.

والشبهة الثانية : هو أن العلم لوكان من قبيل الاعتقاد لوجب في كل عالم أن يسمي معتقداً، ومعلوم أنه تعالى عالم ولا يسمى بذلك، فليس إلا أن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد على ما أقوله»[2] ، وقد أشرت من قبل إلى إجابة الجبائيين على مثل هذه الشبهات، وأبيّن هنا أن القاضي يكاد يكرر نفس الكلام بصدد الإجابة عن هاتين الشبهتين، أو الاعتراضين، يقول: «والأصل في الجواب عن ذلك -أي عن الشبهة الأولى- أنا لم نجعل مجرد الاعتقاد علماً حتى يلزم ما ذكرته، وإنما جعلنا العلم اعتقاداً واقعاً على وجه مخصوص، وليس كذلك اعتقاد التقليد والتبخيت فإنه غير واقع على ذلك الوجه، فلا يصح ما أوردته، والجواب عن الشبهة الثانية أن الذي ذكرته إنما وجب في الواحد منا لأنه عالم بعلم هو اعتقاد مخصوص، فسمي معتقداً، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته فلا يجوز أن يسمى معتقداً»[3]

وفي موضع آخر يجيب القاضي عبدالجبار عن هاتين الشبهتين بقوله: «والأولى أن يذكر في الجواب عنه ما ذكره الشيخ أبو عبدالله البصري، وهو أنه تعالى حاصل على مثل صفة الواحد منافي كونه معتقداً، إلا أنه لم يجز إجراء هذا اللفظ على الله تعالى، لأنه يوهم أن هناك قلباً وضميراً، و عقلاً»[4].

---

(١) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٨٩.

(٢) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٨٩.

(٣) نفس المصدر، ص١٨٩.

(٤) المصدر السابق، ص١٩٠. وإذا كان المعتزلة قد سووا بين مفهوم العلم ومفهوم الاعتقاد فإن الإمام الأشعري لا يرتضي ذلك، بل يرده وهو بصدد نقد تعريف المعتزلة للعلم، وهو=

العلم اعتقاد مخصوص :

ولكن هل يسوي المعتزلة بين العلم والاعتقاد تسوية مطلقة؟ بمعنى أن العلم هو الاعتقاد أو هو اعتقاد مخصوص مقيد بأوصاف وأحكام معينة؟

إن القاضي عبدالجبار في بيانه لهذا المعيار الذي يجعل الاعتقاد علماً بنطلق من تمييزه للعلم الذي هو اعتقاد بأنه اعتقاد مخصوص؛ أي من جنس الاعتقاد العام، يبين ذلك أنه وصف العلم بأنه الذي «يجري مجرى الفعل المحكم- لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص، فلا يتأتى إيقاعه على ذلك الوجه إلا ممن هو عالم به»[1]

وهنا تساؤل يطرح نفسه ؛ وهو إذا كان الاعتقاد من جنس العلم فما هي الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد ليصير علماً؟ أي ما هي مواصفات الاعتقاد المخصوص الذي يكون من جنس العلم أو يُسمَّى علماً؟

يبادر القاضي بالاجابة بقوله: «إن الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً كثيرة:

أحدها: هو أن يقع من الناظر في الدليل على الوجه الذي يدل، فإن الاعتقاد يصير علماً لوقوعه على هذا الوجه.

والثاني: هو أن يقع من متذكر النظر والاستدلال، وذلك كالاعتقاد الواقع من المتنبه من قدرته.

والثالث : هو أن يقع من العالم بالمعتقد، وذلك كالاعتقادات الواقعة من جهة الله تعالى فينا، فإن وقوعها من جهة العالم بمعتقدها وجه في كونها

= «اعتقاد الشيء على ما هو به» وذلك لأن «وصف العلم بأنه اعتقاد إنما هو مجاز لا حقيقة، وذلك لأن أصل العقد والاعتقاد إنما يتحقق بغير المعاني، وإذا استعمل ذلك فعلى التوسع»[2] أي أن معنى الاعتقاد وهو العقد إنما يستعمل -استعمالاً حقيقياً- في الأمور الحسية كعقد الخيط أو الحبل مثلاً، ولا يستعمل في الأمور المعنوية -كالعلم- إلا على سبيل المجاز والتوسع، ومن أجل ذلك أنكر الأشعري على المعتزلة أن يُعرِّفوا العلم بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به، اضافة إلى أن تعريف المعتزلة للعلم يعود إلى معنى ناتج عن العلم، وهو الاعتقاد ، لا إلى معنى العلم نفسه.

(١) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٨٨.

علماً»[1] وقد زاد أبو عبدالله على تلك الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً من وجهين آخرين:

١ - هو ما يحصل عند إلحاق التفصيل بالجملة، وذلك كأن يعلم أحدنا مثلاً قبح الظلم على الجملة، ثم يعلمه في شيء بعينه أنه ظلم، فيلحقه بتلك الجملة المقررة في عقله، أن كل ظلم قبيح.

٢ - تذكر العلم، فإن الاعتقاد الواقع عنده يكون علماً لوقوعه على هذا الوجه»[2]

والملاحظ على تعريف القاضي عبدالجبار للعلم[3] أنه لم يدخل الاعتقاد في حد العلم مع كونه ضرورياً لاكتمال معنى العلم، ويرى أنه ليس من الضروري ادخاله في تعريف العلم، مثله في ذلك مثل لفظ الحي الذي لا يدخل في تعريف القادر العالم، وإذا كان واجباً فيهما فقد عبر عن العلم بسكون النفس، ويظهر أيضاً من تعريف القاضي عبدالجبار للعلم أنه تخطى معنى المطابقة في تحديد العلم لسببين:

أولهما: لأن القول بالمطابقة بين الاعتقاد الجازم والواقع والتي تخلق سكون النفس، لا يحيط إلا بالأشياء. والعلم لا يقتصر على الأشياء فقط، بل يتعداها إلى كل ما هو معلوم حتى ولو كان معدوماً. فالمعلوم قد يكون شيئاً وقد لا يكون، والعلم يعلم به المعدوم والموجود»[4].

وثانيهما: إن جعل العلم معنى يقتضي سكون نفس العالم إلى ما يتناوله يؤكد على اهتمام القاضي عبدالجبار بالمعيارية الذاتية الراجعة إلى الإنسان، وهنا تبدو العلاقة الجدلية بين العلم من جهة والاعتقاد من جهة ثانية، فالعالم لا يتيقن من صحة علمه إلا بعد سكون نفسه إلى ما يعتقد كما أنه لا يصح، أن

---

(١) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٩١.
(٢) المصدر السابق، ص١٩٢.
(٣) انظر صـ من هذا البحث..
(٤) القاضي عبدالجابر: المغني (١٢/ ٢٠).

يكون معتقداً ساكن النفس لمعنى راجع إليه دون أن يكون عالماً»[1] وهكذا يتضح من اعتبار العلم اعتقاداً خاصاً، أن العلم -عند القاضي- أشمل من الاعتقاد، بحيث يصح القول بأن كل علم هو اعتقاد، وليس كل اعتقاد علماً، وبناء على هذا أوجب القاضي عبدالجبار تخصيص الاعتقاد بمعنى معين به يصبح علماً يقينياً، وهذا المعنى هو حصول «صفة زائدة تقتضي سكون النفس»[2] العالمة إلى ما تناولتها.

أقسام العلم :

ينقسم العلم فيما يرى القاضي، بل فيما يقول المتكلمون، إلى: ١- علم ضروري. ٢- علم كسبي.

والعلم المنقسم إلى هذين القسمين هو العلم الحادث لا علم الأول، أو علم القديم ؛ الذي هو صفة من صفات الله سبحانه وتعالى، فعلم الأول قائم بذاته لا ينقسم، ولا تختلف مصادره، وعليه فالعلم الحادث هو فقط ينقسم هذين القسمين، وهنا نطرح تساؤلاً نقول فيه: ما المقصود بهذين العلمين عند القاضي عبدالجبار؟

قبل أن يجيب القاضي عبدالجبار على هذا التساؤل مهد بكلام يبين فيه معنى الضروري والكسبي، وتعني الضرورة في أصل اللغة: «الإلجاء، قال تعالى: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾[3] أي ما ألجئتم إليه، أما في العرف فالضروري إنما يستعمل «فيما يحصل فينا لا من قبلنا، بشرط أن يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا، ولذلك يقال حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقدورنا»[4].

أما تعريف العلم الضروري اصطلاحاً فيقول فيه القاضي عبدالجبار: إنه «العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من

---

(١) د. سميح دغيم: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٥٨، طبعة دارالفكر اللبناني، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢م ، بيروت.

(٢) القاضي عبدالجبار: المغني (١٢/٢٦).

(٣) سورة الأنعام: الآية١١٩.

(٤) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٤٨.

الوجوه»[1].

ومن هذا التعريف يتبين لنا أن العلم الضروري هو العلم الذي ألجئنا إليه من غير أن يكون لنا دخل في حصوله فهو علم مخلوق فينا، بحيث لا يمكننا نفيه بوجه من الوجوه، وهذا بعينه ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من أن معنى الضروري ما جعل عليه الإنسان وأجبر عليه، ولو أراد التخلص منه لم يجد إليه سبيلاً[2].

وشرط العلم الضروري فيما يرى القاضي عبدالجبار أنه العلم الذي لا يجوز فيه الشبهة ولا يزيله الاعتقاد الفاسد، وهذا النوع من العلوم لا يدخل تحت التكليف وأنه ليس كالأعمال التي تقع تحت التكليف ويُكلف بها الإنسان، فالعلوم -فيما يرى القاضي عبدالجبار- مفارقة للأعمال وبعض هذه العلوم «لابد من أن يخلقه الله فيه وبعضها هو المأخوذ بتحصيلها»[3] وهذا الذي يخلقه الله هو الذي عبروا عنه بالضروري، وهو علم متقدم على باقي العلوم والأعمال التي يقع بها التكليف وتجري مجرى التمكين والإقدار واللطف. وهذا يعني أن التكليف -في فلسفة المعتزلة- لا يتم إلا بالعلوم الضرورية، فهي كالأساس الذي يبنى عليه التكليف، وهذا ما نبه عليه القاضي عبدالجبار بقوله: «كما لا يتم التكليف إلا بهذه الأمور فكذلك لا يتم إلا بتقدم هذه العلوم، وتجري هذه العلوم في وجوب حصولها أولاً ليتأتى التكليف بباقيها مجرى العلوم أجمع في وجوب تقدمها أولاً على الأعمال، فكما إذا لم يكن هناك علم لا يتأتى الاتيان بالعمل على ما كُلِّف فكذلك ما لم تتقدم هذه العلوم لا يمكن اكتساب العلوم الأخر»[4] وتستطيع أن تستنبط من كلام القاضي أن العلوم في جملتها تقوم على العلوم الضرورية، وهذه العلوم الضرورية منها ما يكمل به العقل، وهي الأمور البديهية الضرورية مثل العلم باستحالة أن

---

(١) نفس المصدر.

(٢) انظر في هذا الصدد ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص٢.

(٣) القاضي عبدالجبار: المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، ص١٦، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، د.ت.

(٤) القاضي عبدالجبار: المحيط بالتكليف، ص١٧.

يكون الجسم في مكانين معاً، واستحالة أن يكون الجسم موجوداً معدوماً في وقت واحد . . إلخ. ومنها ما يسميه القاضي عبدالجبار: «العلم بأصول الأدلة». وهذا العلم «يجب أن يكون ضرورياً، لأنه لو لم يكن كذلك للزم أن يكون على كل دليل دليل، وهذا يؤدي إلى ما لا نهاية له من الأدلة»[1] ومن هنا وجدنا العلم الضروري ينقسم بحد ذاته ومن حيث مادته وطرق حصوله فيما يقول القاضي عبدالجبار إلى قسمين: ١- بديهيات. و٢- مدركات.

أما البديهيات فهي المعارف التي تحصل فينا ابتداء ودون توسط الإدراك، وهو ما يسميه القاضي بالعلم الحاصل فينا ابتداء، وهو كالعلم «بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك»[2] وتسمى بالضروريات العقلية والموصوف بها يسمى عاقلاً، ويسميها أحياناً بالعقل، الذي يعرفه في موضع آخر بأنه «عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلَّف صح منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كُلِّف»[3] وتسمى كذلك «كمال عقل» حيث كان التكليف يحس عندها - أي- عند وجود العلوم الضرورية البديهية. ولتقريب تصور العلاقة القائمة بين العقل والعلوم الضرورية البديهية والتي لا يجوز أن ينفك أحدهما عن الآخر يقرر القاضي أن كل غيرين لابد من أن يصح على بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر، وإلا التبس حالهما -أي الغيرين- بحال المعنى الواحد«ولذلك قلنا: إن المحبَّة هي الإرادة، من حيث لا يصح كونه محبّاً إلا وهو مريد، ولا يصح كونه مريداً للشيء إلا وهو محبٌّ له»[4] وعليه فإن العقل لا يعد عقلاً إلا من حيث امتلاكه للبديهيات وانطلاقه منها.

فمن بديهيات العقل مثلاً معرفة بعض المُقبحَّات، وبعض المحسنات، وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لانفع فيه،

---

(١) نفس المصدر، ص١٨.

(٢) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٠.

(٣) القاضي عبدالجبار: المغني، ج١١، تحقيق الأستاذ محمد على النجار، د،عبدالحليم النجار، مراجعة د. ابراهيم مدكور، ص٣٧٥، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتاليف والأنباء والنشر، سنة١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م القاهرة.

(٤) نفس المصدر(١١/ ٣٧٦).

ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان، والتفضل، ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب ردّ الوديعة عند المطالبة والإنصاف، ويعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع، وحسن الذم على الاخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع وإنما يجب حصول هذه العلوم لأنها لو لم تجب لم يحصل للمكلف الخوف من ألا يفعل النظر، وابتداء التكليف متعلق به، ولأنه لا يصح منه العلم بالعدل إلا معه، لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن والقبيح لم يصح منه أن ينزه القديم تعالى عن المقبحات، ويضف إليه المحسنات، وكثير من الألطاف والمصالح لا تتم إلا معه»[1].

وهذه المعارف الأولية البديهية التي تعد أساس العقل عند المعتزلة تحصل في الإنسان ابتداء وبلا واسطة ولا ينظر إليها على أنها حاصلة قبل العلم بالمدركات الجزئية المفصلة، وهنا نتساءل: إذا كانت هذه المعارف كذلك، فهل هي غير ناتجة عن هذه المدركات الجزئية، وبالتالي تكون مجردة من التجربة الإنسانية؟ ذهب القاضي في هذه المسألة إلى أن العلم بهذه البديهيات تقع «ابتداء في العقلاء لا لأنها توجد ابتداء قبل العلم بالمدركات، لكن لأن العلوم المتقدمة لا تكون طريقاً لها»[2] وبهذا ينفصل العلم البديهي عن العلم المدرك، وأن ما يعلم بالإدراك لا يكون إلا مفصلاً، والعلم بقبح القبائح لا يكون إلا مجملاً، فالإدراك إذن ليس طريقاً للعلم بالأوليات، بل هي مما يقع اضطراراً. وهذه الأوليات التي تعد ضرورية لحصول العلم هل هي مخلوقة فينا أم أن الإنسان هو الذي يخلقها عن طريق التجربة وبالتالي لا يكون العقل كورقة بيضاء أو مجرد قوة على تجريد القضايا الأولية من الأمور الجزئية؟

يرى المعتزلة أن هذه الضروريات الأولية ليست بناتجة عن العلم بالمدركات الجزئية المنفصلة ، وإنما هي مخلوقة فينا، ويقول القاضي في هذا الصدد: «فإن العلم بقبح الفعل المختص ببعض الصفات على جهة الجملة إنما يحصل ضرورياً إذا كان للعقلاء طريق إلى معرفة تفصيل ذلك الفعل على بعض الوجوه، فأما إذا تعذر ذلك لم يصح الاضطرار منه، ألا ترى أن العلم بقبح كذب

---

(١) المصدر السابق (١١/ ٣٨٢).

(٢) القاضي عبدالجبار: المغني (١٢/ ٦٦).

مخصوص، وبقبح الظلم وتكليف ما لا يطاق، إلى ما شاكله إنما يصح كونه ضرورياً من حيث أمكن معرفة تفصيل ذلك على بعض الوجوه، وصح اختيار حاله، فيعلم باضطرار قبح بعض الآلام دون بعض، وبعض الأوامر دون بعض على الجملة، ولذلك لم يصح العلم بقبح شهوة القبيح، وحسن شهوة الحسن ضرورة: لمّا لم يكن له في الشاهد نظير يُعرف بالعقل على جهة التفصيل»[1].

أما المدركات التي هي القسم الثاني من العلم الضروري فهي على نوعين:

١ - ضروريات تعرف بالإدراك.

٢ - ضروريات تعرف بالاختبار والعادة.

أما الضروريات المدركة -التي هي علم- فطريق الوصول إليها الإدراك، أي : إدراك الحواس، أو كما يقول: «الإدراك طريق العلم، إذا كان المدرك عاقلاً واللبس عند المدرك زائلاً»[2]. وما يعلم بالإدراك لا يمكن أن ينفي عن النفس، والمُدرِك عندما يُدرك يسمى عالماً، لأنه يجد نفسه معتقداً للشيء، وساكن النفس إلى ما اعتقده، فكل ما يدركه الإنسان بحواسه فهو علم، لأنه لولا الإدراك لما وجد الإنسان نفسه عالماً، ويقول في موضع آخر «وقد علمنا أن المُدرِك إذا كان عاقلاً وكانت العلل ووجوه اللبس مرتفعة، فإنه يجد نفسه معتقداً لما أدركه ساكن النفس إليه، ولذلك يتصرف فيما علمه من ذلك على الوجه الذي يقتضيه الاعتقاد، لأنه إذا رأى النار يتوقاها، وإذا رأى الماء يتوقى المشيء عليه، وإذا رأى الأرض يمشي عليها، وإذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده، ويجري ذلك منه على طريقة واحدة»[3].

إذن فالإدراك الحسي عند القاضي عبدالجبار يولد العلم.

وإذا كان الإدراك الحسي يولد العلم فهل يعنى ذلك أن هذا الإدراك يثبت الأشياء على وجهها الصحيح دون الوقوع في الخطأ؟ هنا يؤكد القاضي عبدالجابر على أن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحاً أو فاسداً وإنما يدرك

(١) القاضي عبدالجبار: المغني (١١/١٩٩).
(٢) القاضي عبدالجبار: المغني(١٢/٥٩).
(٣) المصدر السابق ، (١٢/٣٦).

بها الشيء على ما هو عليه لذاته، ويعلم عند ذلك كونه موجوداً، لأن صحة ذلك الشيء لا ترجع إلى نفسه، ولا لصفة النفس به تعلق»[1] .

ويستدل القاضي على أن الإدراك الحسي ليست له هذه الوظيفة بأن الواحد منا قد يدرك بحواسه شيئاً و يعتقده، وبعد برهة يرجع عما اعتقده مثل «من يدرك السراب ويعتقده ماء ثم يرجع عن ذلك إلى أنه سراب»[2] وما يهدف إليه القاضي هو أنه لا يريد أن ينزع الثقة أو اليقين من إدراك الحواس، ولكن يهدف إلى هدم المذهب الحسي أو الحسيين الذين لا يثقون بالمعقولات أو بالإدراك العقلي، ويقصرون العلم اليقيني على مدركات الحواس فقط، وقد استدلوا على مذهبهم هذا بأن«العقلاء مجمعون على صحة ما تؤدي الحواس إليه، ووجدناهم يختلفون فيما نعلم بالعقل، ووجدنا أهل العقول يرجعون عن الاعتقاد إلى ضده، وعن صحة القول إلى فساده، ويزعمون أن فيما عدلوا إليه ثابتاً من الحجة»[3].

وملخص حجة هؤلاء أن الناس مجمعون على صحة مدركات الحواس، ولا يختلفون حولها، بينما يختلف الناس حول مدركات العقول، بدليل أن الناس يرجعون في معتقداتهم وأحكامهم إلى معتقدات وأحكام أخرى يرون فيها حجة آثبت، ودليلاً أقوى، ومعارضة القاضي لهؤلاء الحسيين إنما تقوم على اثبات أن إدراك الحواس يحدث فيه التراجع من مدرك إلى آخر، ويستدل على ذلك بمثال السراب السابق، وأمر آخر يهدم به القاضي فلسفة الحسيين هذه، هو أن صحة المدركات الحسية لا ترجع إلى الإدراك ولا يتعلق به وإنما يرجع إلى تحليل عقلي، ويعني به سكون النفس إلى نتائج الإدراك الحسي، فإذا كان الأمر كذلك وجب القول بأن اليقين في العقليات من هذا الباب أيضاً يقول القاضي: «وكيف يقال إن إجماعهم على صحة ذلك -أي صحة ما تؤدي إليه الحواس- يقتضي الثقة، مع أن صحته لا تتعلق بالإدراك أصلاً، ويحتاج فيه إلى دليل- أي دليل عقلي- أو إلى الرجوع إلى النفس، فيصير

---

(١) المصدر السابق (١٢/٥٦).

(٢) المصدر السابق (١٢/٥٦).

(٣) نفس المصدر (١٢/٥٤).

العلم بصحة ذلك من باب العقليات لا من باب الادراك، فإذا وجب القضاء به، وإن لم يتناوله الإدراك، فما الذي يمنع من القضاء بصحة العقليات إذا علمها الإنسان وإن لم يتناولها الإدراك»[1] وإذن فصحة الاعتقاد سببها سكون نفسه إلى ما اعتقده المدرك من أي جهة سواء أكان من جهة العقل أم من جهة الإدراك أم من جهة النظر، وهذا ما أكد عليه القاضي في أن سكون نفس المُدرِك هو مناط الحكم على المدرك بأنه صحيح أو غير صحيح يقول: «فأما تعلقهم بأن المُدرِك يسكن إلى أن السراب ماء، وأن العسل إذا غلب الصفراء عليه مُرّ، كسكونه إلى ساتر ما يدركه، ثم ينكشف له خلاف ما اعتقده، فما الذي نؤمنه من مثله في سائر المدركات التي يعلمها، فبعيد، لأن نفسه لا تسكن إلى أن ما رآه ماء وإنما تشاهده بصفة الماء لتشبهه به في البياض واللمعان، واضطرابه في الموضوع الذي أدركه. فما أدركه صحيح وإن أخطأ في اعتقاده ماء. وليس كذلك ما تعلمه من كون الماء ماء، عند مشاهدته له»[2].

أما القسم الثاني من العلم الضروري الذي يعرف بالاختبار والعادة فهو العلم الحاصل من خلال إدراك الأشياء والأشخاص وعلاقات العالم الخارجي، كالأفراد يعرفون أحوال بعضهم البعض بالمخالطة «فالعربي يعرف مقاصد العربي بالاختيار» ويعرف الأخرس بالإشارة من حال صاحبه ما لا يعرفه غيره، لأنه اختبر من ذلك ما لم يختبره غيره، والوالدة ربما عرفت من أغراض الصبي الصغير ما لا يفهم من القول وما لا يعرفه غيرها لفضل اختبارها»[3].

وما يقوله المعتزلة هنا يقول به الأشاعرة أيضاً في تقسيم العلم إلى ضرورة وكسب غير أن الشيخ الأشعري خالف المعتزلة بتجويزه وقوع علم لا هو ضرورة ولا هو كسب، أي للعالم أن يعلم علماً دون أن يقصده أو يستنبطه، وهو في الوقت نفسه غير مضطر ولا كاره له، وبهذا يكون الشيخ الأشعري قد خالف المعتزلة الذين رأوا «أن العلوم كلها لا تخلو من أن تكون ضرورة أو

---

(١) المصدر السابق (١٢/٥٦).

(٢) نفس المصدر (١٢/٤٥).

(٣) القاضي عبدالجبار: المغني، ج١٦، تحقيق الأستاذ أمين الخولي، ص٣٧، سنة١٩٦٠، القاهرة.

كسباً تطرّقاً بذلك إلى نفي علم الله تبارك وتعالى»[1] ، وكذلك نجد أن الأشعري قد أخذ بتقسيم القاضي للضروريات حيث أنه قد أدرج بديهيات العقل تحت قسم الضروريات ، وكذلك يجعل مدركات الحس.

أصحاب المعارف :

غير أن هناك جماعة يسمون بأصحاب المعارف يرون أن المعارف كلها بما فيها معرفة الله سبحانه وتعالى معارف ضرورية، وأن ليس هناك أي نوع من أنواع العلوم أو المعارف مكتسباً للإنسان، ومن بين القائلين بهذا«أبوعثمان الجاحظ ٢٥٥هـ» الذي كان يقول: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعبد كسب سوى الإرادة وتحصيل أفعاله منه طباعاً»[2][3] وقد ردَّ القاضي عبدالجبار هذا القول بكلام مطول أبطل به مقولتهم: إن معرفة الله وبقية المعارف كلها ضرورية، وذلك توطيداً لإثبات مذهب جمهور المعتزلة القائل بأن النظر طريق لكسب العلوم وسبيل لأداء أول الواجبات ؛ وهو معرفة الله سبحانه وتعالى، ويقول القاضي عبدالجبار إن الذي «يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضروري، وإنما هو اكتسابي، ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولداً عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضاً من فعلنا، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضرورياً، لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا»[4].

ولم يقتصر استدلاله على أن العلوم ليست ضرورية على هذا الدليل فقط، بل بسط القول في الاستدلال أن الله سبحانه وتعالى لا يعرف ضرورة بذكر أدلة عديدة:

---

(١) ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص١٢

(٢) يقصد الشيخ الأشعري نفي المعتزلة للعلم كصفة قديمة زائدة على الذات.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج١ ص٧٥، سنة ١٩٨٢م بيروت.

(٤) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٢ -٥٣.

- منها إنه تعالى لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل، وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه.

- ومنها أنه لو كان كذلك -أي لو كانت معرفته تعالى ضرورية لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو بشبهة. والمعلوم خلافه، ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز في الإسلام واشتهر به قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى، كابن الراوندي، وأبي عيسى الوراق.

- ومنها أنه لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يشترك العقلاء فيه، ومعلوم خلافه»[1] ومما يدل كذلك على أنه تعالى لا يعرف ضرورة أنه «لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يكون صفة للأمور المشاهدة، كما في العلم بأن الحَلْقاء تحترق بالنار، وأن الزجاج يتكسر بالحديد، وكالعلم بأن الظلم قبيح والعدل حسن ، ومعلوم خلافه»[2]

وإذن فالقاضي عبدالجابر لا يميز بين العقل والعلوم الضرورية، وإنما يجعل العقل هو جملة هذه العلوم المخصوصة المخلوقة فينا من خارج، وذلك بجعل هذه العلوم الضرورية متعلقة بالإنسان من حيث أنه يبتدئها بابتداء أسبابها مع كونها حاصلة فينا من قبل الله تعالى. ويترتب على ذلك أنها لا تدخل تحت التكليف، من حيث إنها لا تتعلق بإرادة الإنسان وقصده، بل تحصل بالاستقلال عنه، والقاضي عبدالجبار في نظرته هذه للعقل كان متأثراً برأي شيخه أبي علي الذي رأى أن العقل هو العلوم الضرورية، وأن هذه العلوم التي سماها عقلاً موجودة في فطرة الإنسان وأنها تنمو فيه وتتكاثر شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى درجة تمامها واكتمالها نتيجة لاحتكاكه بالأشياء التي تقع حوله ونظره فيها، وهكذا تكون العلوم المخصوصة عند القاضي عبدالجبار أساس العلم والنظر والتمييز عند الإنسان، وسبباً في القيام بما كلف به من الأفعال.

---

(١) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة. ص٥٤-٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥.

العلوم المكتسبة:

أما العلوم المكتسبة فهي التي تدرك بواسطة نظر واستدلال، وتقع العلوم الاستدلالية من العلوم الضرورية موقع الفرع الذي يُبنى على الأصل، وهذا ما أكد عليه القاضي عبدالجبار عندما عرَّف العلم المكتسب بأنه «لا شيء من العلوم المكتسبة إلا ويرجع أصله إلى النظر»[1].

فالعلوم المكتسبة فرع يستند إلى أساس العلوم الضرورية كاستناد العلم بالفعل القبيح على وجه معين إلى العلم الضروري الإجمالي بقبح القبائح، وحسن المحسنات. فالعلوم «يتعلق بعضها ببعض لخلال منها أن الطريق الواحد قد يجمعها، فمتى جمع العلوم الطريق الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بسائرها، ومنها أن بعضها قد يترتب على بعض ويكون أصلاً له، حتى لا يصح حصول الفرع إلا مع الأصل»[2]، وهكذا يبدو لنا أن العلم المكتسب عند القاضي عبدالجبار من حيث منهجيته وأصوله يرتد إلى النظر الذي هو فعل النفس.

---

(١) القاضي عبدالجبار: المغني، ج٦، تحقيق د.أحمد فؤاد الأهواني، ص٤٥، سنة ١٩٦٢، القاهرة.

(٢) القاضي عبدالجبار: المغني (١١/ ٣٧٩ - ٣٨٠).

المبحث الثاني

مدارك العلوم

أما مدارك العلوم أو مصادر المعرفة عند القاضي فهي تنحصر في :

أ - الحس. ب - الأخبار . ج - النظر.

(أ) والحس :

هو الحواس الخمس، وما يرد عن طريقها من علوم ومعارف تسمى عند القاضي إدراكات، فالسمع إدراك، والبصر إدراك، والشم والذوق واللمس إدراكات، ولكن هل الإدراكات تقع عن طريق واحد، هو طريق مماسات مخصوصة بجوارح أم عن طرق أخرى؟للإجابة على هذا التساؤل نقول: اختلف أهل الاعتزال حول طبيعة الإحساس ونوعيته وكيفية حصوله وسبب اختلافهم هذا يعود إلى اختلاف نظرتهم إلى الأجسام والأعراض، فالقائلون «بالأعراض كالعلاف والقاضي عبدالجبار يعتبرون الحواس «اعراضا غير البدن» [1] تحل فيه ، أي «أن العلوم الحسية مدركة من جهة الحواس الخمسة» [2] وهناك طائفة نفت الأعراض، وهؤلاء يعتبرون الإدراك الحسي تابعاً للنفس المدركة عبر الحواس، فالنفس «تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين»[3].

ومما هو جدير بالاعتبار هنا أن المدركات الحسية -فيما يراه القاضي عبدالجبار- ليست أموراً مكتسبة للإنسان، بل إن الإداك الحسي يعامل في نظرية العلم عند القاضي معاملة الاضطرار وأنها لا تقع بقدرة العبد، وليس له فيها كسب بوجه من الوجوه ، لأن «الرائي منا إنما يرى الشيء متى كانت حساته

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، ص٣٣٩ ، الطبعة الأولى، النهضة المصرية، سنة ١٩٩٥م ، مصر.

(٢) البغدادي: أصول الدين، ص٨، دار الكتب العلمية سنة١٩٨١م، بيروت.

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين، ص٣٢.

صحيحة والموانع مرتفعة، ولا يحتاج في كونه رائياً ومدركاً إلى عله بها يصير كذلك»[1]

وفي عمل الحواس يرى القاضي أن ليس بإمكان الحواس إدراك خاصية الشيء، بل أن ادراكها لا يتعدى معرفة ظواهر الأشياء، والأمور التي يعطيها الإحساس فينا مع وجود كمال العقل والآلات في الأفعال هي طريقنا للعلم، فالتأثير الحسي على الحواس لا ينتج معرفة ، بل يصدر عنه إدراك هو طريق المعرفة، «ولا يمكن أن يقال إن الحاسة يحتاج إليها لأنها طريق للعلم بالمدرك، وإن استغنى عنها في وجود العلم وكونه عالماً، وذلك لأن الحاسة لا تصح أن تكون طريقاً للعلم إلا على ما نقول من أنه يدرك بها الشيء فيعلمه من حيث كان مدركاً، لأن كونه مدركاً وعالماً يرجع إلى الحس، وما تختص به الحاسة من صفات المحل» [2] وعليه فالحاجة إلى الحواس كالحاجة إلى الآلة، لأنه «لو صح أن يقال إنه يصح أن يرى لا بحاسة لصح أن يقال إنه يفعل الكلام والكتابة والمشي بلا آلة»[3].

وهذا البحث يسلمنا إلى مسألة أخرى هي هل التأثيرات الواقعة على الحواس هي التي تؤلف المعرفة الحسية؟ ونقول في الإجابة على هذا التساؤل: ما أشرنا إليه من قبل من أن الأحساس عملية إدراكية، وهي لا تتم عن طريق الحس فقط ، بل في جانب أهم منه يعتمد على العقل ، والحواس تنقل إلينا الأشياء بما هي عليه، بينما الحكم هو عمل الإدراك العقلي، فالحاسة «لا يصح أن تكون طريقاً للعلم إلا على ما نقول منه أنه يدرك بها الشيء فيعلمه من حيث كان مدركاً، لأن كونه مدركاً وعالماً يرجع إلى الحي وما يختص به الحاسة من صفات المحل»[4]

و«النظّام» حل مشكلة انتقال التأثير الخارجي إلى إحساس داخلي، حسب نظريته الطبيعية التي تعتبر أن كل ما عدا الحركة جسم . فالمحسوسات على

---

(١) القاضي عبدالجبار: المغني (٤/ ٥٠).
(٢) المصدر السابق: (٤/ ٣٣).
(٣) المصدر السابق (٤/ ٣٦).
(٤) نفس المصدر: (٤/ ٣٣).

اختلافها كالألوان والطعوم والأصوات والآلام هي أجسام لطيفة، وبالتالي لا يكون إدراكها إلا بالحس حيث تتغلغل في مسام الحواس فتدرك.

فالمعرفة الحسية تحدث بمداخلة الحاسة في المحسوس عندما«يطفر البصر إلى المدرك فيداخله . . والإنسان لا يدرك المحسوس إلا بالمداخلة، والاتصال والمجاورة»[1].

والحواس عند غالبية المعتزلة أجناس مختلفة، وإن كانت أحكامها لا يخالف بعضها الآخر، فقال قائلون: «هي أجناس مختلفة، جنس السمع غير جنس البصر، وكذلك حكم كل حاسة جنسها مخالف لسائر أجناس الحواس»[2] ، فالاختلاف في أحكام الحواس لا يعود إلى جنسها، بل إلى اختلاف المؤثر، لأن لوكانت كل حاسة مخالفة للأخرى لاستحالت المعرفة الحسية، لأن كل تأثير خارجي على حس ما يكون متناقضاً مع تأثير نفس الشيء الخارجي على حس آخر، ومن هنا نظر القاضي عبدالجبار إلى أحكام الحواس على أنها كلها متشابهة، وأن كل حاسة من المحسوسات تأخذ ما يناسبها في جنسها. . وقال قائلون: «كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى ، ولا نقول هي مخالفة لها، لأن المخالف هو ماكان مخالفاً بخلاف، وهذا قول - أبي الهذيل- غير أن هناك من شق عن هذا وذهب إلى أن الحواس من جنس واحد، وهذاما ذهب إليه «عمرو بن بحر الجاحظ» من أن الحواس جنس واحد، وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع، ومن جنس سائر الحواس، وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس، وفي موانع الحساس، والحواس لا غير ذلك، لأن النفس هي المدركة من هذه الفتوح، ومن هذه الطرق، وإنما اختلفت فصار واحد منها سمعاً وآخر بصراً وآخر شماً على قدر ما مازجها من الموانع، فأما جوهر الحساس فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحسَّاس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد»[3].

ونخلص مما مضى أن الإدراك الحسي هو أوضح سبيل للعلم بالأشياء عند

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٣٨٤.
(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين، ص٣٨٤.
(٣) المصدر السابق(٢/ ٣٣).

القاضي عبدالجبار، لأنه من العلوم الضرورية، وإذا عرف به المدرك «شيئاً استغنى عن الدليل، لأنه نهاية ما يبلغه المستدل على إثبات الشيء أن يرده إلى المدرك»[1]

(ب) - الأخبار :

ويعرفها القاضي :«بأنه كلام مخصوص»[2] ويعرفه آخرون بأنه«الكلام الذي يصح فيه الصدق والكذب» وبناء على تعريفهم للخبر هذا قالوا: إن الخبر ما يصح السكوت عليه، لأن الفائدة تتم به.. وهذا التعريف الخاص بالخبر عند المعتزلة شبيه بتعريف القضية عند المناطقة، الذي عرفوه:«بأنه قول يحتمل الصدق والكذب» [3] والقضية المنطقية هي خبر، ولكن ما الغرض من حد الخبر على الشكل الذي حُدَّبه؟ هنا يجيب القاضي عبدالجبار بقوله:«الغرض بالحد ليس هو أن الخبر لابد من أن يتعاقب عليه الصدق والكذب، حتى يجب ذلك في كل خبر، وإنما المراد بذلك لابد من دخوله في أحد القبيلين، حتى لا ينفك منهما، إذا وقع على وجه مخصوص»[4].

وتنقسم الأخبار عند القاضي عبدالجبار إلى ثلاثة أقسام:

أحدها : ما يكون طريقاً للعلم الضروري.

الثاني : ما يكون دلالة على صحة ما تناوله.

الثالث : ما يكون مقتضياً للعمل الذي هو الظن، فيكون أمارة للأحكام التي هي الأخذ أو الترك؛ فيكون كالسبب في وجوب لك أو حسنه، بحسب ما تقتضيه الدلالة عقلاً، أو سمعاً»[5] وبتقسيمه الأخبار على هذا الشكل يكون

---

(١) القاضي عبدالجابر:المغني، جـ١٣، تحقيق د.أبوالعلا عفيفي، ص٢٣٠، طبعة المؤسسة المصرية العامة سنة ١٩٦٢م، القاهرة.

(٢) القاضي عبدالجابر: المغني(١٥/٣١٩).

(٣) الخبيصي: شرح التهذيب ، ص١٤٠، طبعة الأزهرية، الطبعة الثالثة، سنة١٣٤٦هـ ١٩٢٧م ، مصر.

(٤) القاضي عبدالجبار: المغني (١٥/٣١٩).

(٥) المصدر السابق (١٥/٣٣١).

قد حصر جهات الفائدة في الخبر، فما خرج عن هذه الأقسام لا تقع به للسامع فائدة، وقد قال القاضي عبدالجبار عن«الأخبار»: إنها من الأصول العظيمة في باب التكليف، لتعلق ما ذكرناه من الفوائد بها، وليس لهذه الفوائد قسمة رابعة، لأن ما يحصل لسامع الخبر من الفائدة ليس هو بإدراك الخبر، وإنما يحصل بالأمر الراجح إلى معنى الخبر ومضمونة»[1].

ومن ثم شرع القاضي عبدالجبار في بيان ما يتميز به كل واحد من هذه الأقسام من صاحبه. فبدأ بالخبر الذي هو طريق للعلم الضروري، واشترط فيه ضرورة أن يختص مخبروه بصفتين:

«**إحداهما**: أن يكونوا مخبرين عما علموه باضطرار، فيحصل لهم مع المخبر عنه هذه الحال المخصوصة. **الثانية**: أن يبلغ عددهم أكثر من أربعة»[2]

فمتى اختص المخبرون بهذين الشرطين كان خبرهم طريقاً للمعرفة، ولا معتبر بسائر صفاتهم، ثم يقول: «وجوَّزنا كذلك في المخبرين أن يكونوا كفاراً وفساقاً كما جوَّزنا كونهم مؤمنين، ومنعنا أن يكونوا حجة لا يغيرون ولا يبدِّلون، بل جوَّزنا ذلك عليهم ولم نفصل موصوفاً من موصوف، بل نعلم، بالعادة أنهم وإن لم يكونوا مؤمنين، فقد وقع العلم الضروري عند خبرهم، وأنه لا معتبر بسائر صفاتهم»[3].

والشيخ الأشعري يخالف القاضي عبدالجبار في تقسيمه للأخبار، وأيضاً لا يشترط الأشعري في ناقلي الخبر عدداً معيناً، غير أنه يتفق مع القاضي عبدالجبار في عدم تحديد صفات معينة لناقل الخبر، ومقياسه هو الاطمئنان إلى صدق المخبرين، وذلك بحصول العلم بهذا الصدق وزوال الجهل والشك عند متلقي الخبر، فإذا وجد السامع في نفسه شيئاً من الريبة أو الاتهام فلا حرج عليه أن يشك في صدق الخبر ويقينه، وإذا سكنت نفسه وزالت عنها علائم الريبة والتهمة فإن عليه أن يقطع بأن المخبرين صادقون، يقول ابن فورك في

(١) نفس المصدر (١٥/ ٣٣١).
(٢) نفس المصدر (١٥/ ٣٣٣).
(٣) القاضي عبدالجبار: المغني (١٥/ ٣٣٣).

نقل مذهب الأشعري في هذه المسألة: «وكان لايحدللمخبرين حداً بعدد مخصوص أو صفات مخصوصة، بل كان يقول: إن المعتبر في ذلك حدوث العلم وزوال الجهل والشك عن السامع عند سماع تلك الأخبار، وذلك بأن يراعي حال نفسه في سماعه الأخبار، فإذا وجدها على ريبة وتهمه لم يقطع بصدق المخبرين، وإذا زالت الريب والتهم عنه قطع بصدقهم»[1].

وإذن فالأشعري يرى أن حصول اليقين في النفس هو مناط اعتبار الأخبار طريقاً من طرق العلم، أما العدد فغير معتبر في حصول العلم ، بل يجوز عند الأشعري أن يحدث هذا من العلم الضروري، ابتداء أو بخبر الواحد، وهذا أمر طبيعي إذا كانت العلاقة بين الأخبار المتواترة وبين حدوث العلم الضروري هي في مذهب الأشعري علاقة عادية، أي علاقة غير حتمية ولا واجبة الوقوع.

أما القسم الثاني من الأخبار التي يُنظر فيها، ويستدل عليها فتُعرف صحة مَخْبرِه، فيرى فيها القاضي أنها لا تخرج عن أقسام ثلاثة:

أحدها: أن يكون واقعاً ممن نعلم أن الكذب لا يجوز عليه، ولا يختاره ، نحو خبر الكتاب والسُّنة.

والثاني : أن يقترن به تصديق من نعلم أنه لا يجوز الكذب بسبب استناده إلى خبر من لا يجوز أن يكذب فنعلم أنه صدق، نحو خبر الأمة لو خبرٌ من أخبر، صلى الله عليه وسلم، أنه لا يكذب ، ولا فرق بين أن يقع منه التصديق بالقول أو يحصل منه ما يجري مجرى التصديق.

والثالث : أن تقترن بالخبر حال لو كان كذباً لم تقترن به ، ولوقع على خلاف ذلك الوجه فيجب أن نعلم أنه صدق، لأنه إذا كان مقصوداً إليه- وعلمنا أنه لو كان كذباً لما كانت الحال هذه- فلابد من أن نعلم أنه صدق»[2].

ويذكر القاضي عبدالجبار هذه الطرق الخاصة بالقسم الثاني من الأخبار

---

(١) ابن فورك: مجرد مقالات ، الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص٥.

(٢) القاضي عبدالجبار: المغني (١٥/٣٣٨).

التي يُنظر فيها ويستدل عليها بصدق صحة مخبره يكون قد مهد طريقاً لإثبات معجزات النبي صلى الله عليه وسلم التي أخبر عنها، والتصديق بها.

أما القسم الثالث من الأخبار، وهو الذي يكون مقتضياً للعمل الذي هو الظن، فيكون أمارة للأحكام التي هي الأخذ أو الترك، فيكون كالسبب في وجوب ذلك أو حسنه، بحسب ما تقتضيه الدلالة عقلاً، أو سمعاً«فمن صفته أن يكون خبراً واقعاً ممن لا نعرف من قبلُ ، منه مجانه ولا خلاعة ، أو ما يُخرج خبره من أن يكون أمارة. فمتى كان هذه حاله كان طريقاً للظن، وأمارة فيه، وإن كان يختلف ذلك في قوة الظن بصفةالمخبر، ومزيد العدد، فإذا كان هذا حاله، وكان الباب الذي ورد الخبر فيه مما لا يجوز أن نعمل فيه غالب الظن بدليل العقل أو السمع، يمتنع أن نعمَل فيه بخبر الواحد إذا لم يكن هناك ما يمنع منه، لأن العمل به، إذا كان يتبع الظن، لم يمتنع أن يقوي غيره عليه، فيخرجه من كونه أمارة»[1] .

ونخلص من كل ذلك إلى أن العلم الواقع عند هذه الأخبار علم ضروري، وليس بمكتسب «لأنه لو كان مكتسباً عن النظر لوجب أن يكون ذلك النظر نظراً في أحوال المخبرين، وصفاتهم ، وكيفية العادة فيما يختارون ويتفق منهم أو يتعذر»[2] ولأن الخبر لو كان مكتسباً لوجب ألا يمتنع أن يسمع كثير من العقلاء الأخبار -كما نسمع- ولا تحصل لهم المعرفة من حيث لم ينظروا، ولم يستدلوا كما يصح مثله في سائر الأدلة . . . وفي امتناع ذلك منا، ومن غيرنا، فيما نسمعه من الأخبار عن البلدان والملوك في سائر الأحوال، دلالة على أن هذا العلم ضروري، وأنه ليس بموقوف على فعلنا واختيارنا ودواعينا»[3].

إذا رجعنا إلى أبي علي الجبائي في تأكيده على أن العلم الواقع عن الخبر ضروري، وجدناه يبدأ بمسلمة يقول فيها: إن من حق الضروري أن يكون أثبت في القلب، وألزم له، وأوضح من المكتسب ، لأنه لو «كان العلم بمخبر

(١) المصدر السابق (١٥/٣٣٩-٣٤٠).

(٢) المصدر السابق (١٥/٣٤٩).

(٣) نفس المصدر (١٥/٣٤٩).

الأخبار طريقه الاكتساب لوجب أن يكون العلم بأحوال المخبرين، وما منه يصح أن ينظر فيه ويُعلم المخبر، أقوى من العلم بنفس البلدان. وقد علمنا من أنفسنا أن العلم بالبلدان والملوك أقوى من جميع هذه المعارف التي جعلوها كالطريق لهذا العلم، وهذا بيين أن هذا العلم ضروري ، وليس بمكتسب»[1].

آحاديث الآحاد ، ومدى إفادتها لليقين:

أما أحاديث الآحاد، ومدى إفادتها لليقين، أو هل تعد مصدراً من مصادر المعرفة فإن النظام يمثل مَعْلماً بارزاً على اتهام المعتزلة بإنكار حجية الأخبار، فقد كادت تجمع المصادر على أنه أنكر أن تكون أحاديث الآحاد مصادر تفيد المعرفة اليقينية، ولم يكتف بذلك، بل نجد أن الأحاديث المتواترة أيضاً قد لقيت عنده نفس الأنكار، وأن شأنها في ذلك شأن أحاديث الآحاد. وقد نسب إليه أنه كان يقول: «يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ ، فإن الأخبار المتواترة لا حجة فيها، لأنها يجوز أن يكون وقوعها كذباً»[2] ولا يفرق النظام بين الطريق الذي ثبت منه حديث الآحاد، والطريق الذي يثبت منه الحديث المتواتر، ويرى أن السبب الذي من أجله يُرد الحديث الذي ينفرد بروايته شخص واحد -وهو تجويز الكذب وتجويز الخطأ على هذا الشخص- هذا السبب محتمل أيضاً وارد بالنسبة لرواة الحديث المتواتر.

ونخلص من ذلك أن الكثرة -فيما يرى النظام- ليست دلالة عقلية مفيدة لليقين، فالذي يجوز على الشخص الواحد يجوز على الجماعة.

وبناء على تجويز الكذب والخطأ على الواحد والجماعة جاء اتهام خصوم النظام بأنه كان يزعم أن الأمة يجوز عليها الاجتماع على الخطأ والضلال[3] ؛ وينقلون عنه أنه قال: «يجوز أن يجتمع المسلمون جميعاً على الخطأ ، وقال:

---

(١) القاضي عبدالجبار: (١٥/ ٣٥٢).

(٢) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، ص١٢.
والشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق البير نصري ، ص٩٨، دار المشرق، ١٩٧٠م، بيروت.

(٣) انظر: الخياط: الانتصار، ص٤٤، الطبعة الكاثوليكية، سنة١٩٥٧م، بيروت.

ومن ذلك إجماعهم على آن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة دون جميع الأنبياء ، وليس كذلك ، وكل نبي في الأرض بعثه الله تعالى فإلى جميع الخلق بعثه، لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ افاق الأرض، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدقه ويتبعه، فخالف الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: بعثت إلى الناس كافة وبعثت إلى الأحمر والأسود، وكان النبي يبعث إلى قومه، وأول الحديث ، وفي مخالفة الرواية وحشه، فكيف بمخالفة الرواية والإجماع لما استحسن»[1].

وتتفق المصادر في اتهام النظام بإنكار حجية الإجماع؛ وهذا يتسق مع فلسفته في إنكار قيمة الكثرة سواء فيما يتعلق بحديث التواتر أو فيما يتعلق بإجماع المسلمين على مسالة معينة[2] ورغم اجتماع المصادر على أن النظام قد أنكر حجية الأحاديث إلا أننا نجد على الجانب الآخر من دافع عن النظام، وأول من دافع عنه الخياط في كتابه «الانتصار» وهو يرد على ابن الروانديي الذي كان يزعم آنذاك أن النظام ذهب إلى «أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بأسرها قد يجوز عليها الاجتماع على الضلال من جهة الرأي والقياس، لا من جهة التنقل عن الحواس» يقول الخياط: «يقال له هذاغير معروف عن إبراهيم، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط، وقد أغفل في الحكاية عنه، وهذه كتبه تخبر بحلاف هذا الخبر»[3].

والدفاع الثاني مستمد من نص للإمام الأشعري ، الذي قال فيه: «فقال النظام على السامع أن يقف في عمومه حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار، فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً في القرآن وفي الإجماع ولا في الأخبار ولا في السّنة قضي على عمومه»[4] فقد دافع الدكتور أبو ريده عن النظام اعتماداً على النص السابق بقوله: «ولعل في هذا الذي يحكيه الأشعري ما يهدم التهم الكثيرة التي وجهت للنظام في أمر الأخبار، وفي أمر الحديث

---

(١) تاويل مختلف الحديث، ص١٦، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

(٢) انظر: الخياط: الانتصار، صـ١١٨.

(٣) الخياط: الانتصار ، صـ١١٨.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، صـ٢٧٦.

والإجماع، وما يدل على نزعته إلى التثبت»[1].

أما عن القاضي عبدالجبار فإن موقفه من النص الشرعي -المتمثل في القرآن الكريم والسّنة النبوية- واضح وضوحاً بيناً، وهو أن القاضي عبدالجبار يرى أن القرآن الكريم والأحاديث النبوية مصدران يفيدان اليقين، ولم يكتف بذلك، بل نجد أن الإجماع عنده يأخذ مرتبة شبيهة بمرتبة النص، إذ يعتبره مصدراً من مصادر المعرفة اليقينية، وهذا واضح في قوله القائل: «فاعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل والكتاب والسُّنة والإجماع، ومعرفة الله تعالى لاتنال إلا بحجة العقل»[2] والمتفحص في فلسفة القاضي عبدالجبار حول اعتبار الدلائل السمعية مصادر لليقين يجد علاقة قوية بين موقفه هذا وبين نظرته إلى طبيعة العلاقة بين العقل والنص، وهذه العلاقة حسبما يقرر القاضي لا يمكن أن تختلف أو تتناقض، لأن المصدر الذي نصب أدلة العقل هو نفسه المصدر الذي نصب أدلة الشرع، فإذا كان مصدر الدلالتين واحداً فمن غير المعقول في هذه الحالة أن تختلف إحدى الدلالتين عن الأخرى أو تتناقض معها ، ومن هنا كان علينا إذا رأينا خلافاً ظاهرياً بينهما أن نبحث عن تأويل للنص يجعله متفقاً مع العقل، وبحيث لا نجد بينهما في نهاية المطاف تعارضاً أو تناقضاً»[3] ويقول القاضي عبدالجبار: «إن دليل العقل إذا منع من شيء فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك أن نتأوله، لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل ، فلا يجوز فيهما التناقض»[4].

وعليه ففلسفة القاضي عبدالجبار تعتمد على الشرع كما تعتمد على العقل، والشرع متساوي مع العقل في الاعتماد عليه كدليل مقيد لليقين.

وهكذا تكون أصول الأدلة عند القاضي عبدالجبار: العقل ، والكتاب ،

---

(١) د. محمد عبد الهادي أبوريده: إبراهيم بن سيار النظام، ص١٧، لجنة التاليف والنشر ، طبعة القاهرة، سنة١٩٤٩م.

(٢) القاضي عبدالجابر: المغني (١٣/ ٢٨٠).

(٣) دكتوره: عائشة يوسف المناعي، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، ص٨٩، طبعة دار الثقافة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ -١٩٩٢م، قطر.

(٤) القاضي عبدالجبار: المغني ج١٣، ص٢٨٠.

والسُّنة ، والإجماع. وإذا كنا قد وقفنا على العلاقة القائمة بين العقل والكتاب فماذا عن السُّنة عند القاضي عبدالجبار؟

حديث القاضي عبدالجبار عن السُّنة النبوية الصحيحة، حديث واضح، فالحديث الصحيح الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم عند القاضي عبدالجبار حجة وأصل من أصول الأدلة، والحديث الذي يكون حجة في نظره هو الأحاديث المتواترة فقط، لأن أحاديث الآحاد لا ينظر إليه على أنه حجة في مجال الاعتقاد، ولعدم حجيته منع أن يسميه علماً.

وبدلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم يعتبر القاضي عبدالجبار الحديث المتواتر بمنزلة خبر الله تعالى؛ يقول: «فأما خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم فكخطابه عز وجل في أنه يجب أن ينفي عنه ما قدمناه من الكذب والتعمية، أو أن يكون واقعاً على وجه منفر، لأن المعجز قد صيّر خطابه بمنزلة خطابه عز وجل، فما يجب أن ينفي عن خطابه تعالى يجب كونه منفياً عنه، من حيث ثبت أن الحكيم لا يرسل الرسول وغرضه بإرساله البيان والتعريف ويعلم أنه يكذب عليه أو يعمّى أو يحرف أو يكتم أو ينفر، ومتى علم من حاله انتفاء جميع هذه الوجوه عنه صح الاحتجاج بسنته»[1].

ومن منطلق ثبوت الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن زاوية ضرورة أن يبلغ رواة الحديث فوق أربعة، نظر القاضي عبدالجبار إلى حديث الآحاد على أنه أقل مرتبة ولا يعتد به كمصدر للعلم، وحجته في ذلك أن كل واحد من رواة حديث الآحاد يجوز عليه الكذب أو الغلط، ويقول القاضي عبدالجابر: «إن جميع ما رووه وذكروه أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم، لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به، ويصح كونه كذباً فيه، ولا يجوز أن ندين ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه؛ لأنا لا نأمن بالإقدام على اعتقاده من أن يكون جهلاً ولا نأمن من أن تكون أخبارنا عنه كذباً، وإنما يعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين، وما يصح أن يتبع العمل به غالب الظن ، فأما ما عداه فإن قبوله فيه لا يصح،

(١) القاضي عبدالجبار: متشابه القرآن : تحقيق د. عدنان زرزور، ص٣٣، طبعة دار التراث سنة١٩٦٩م، القاهرة.

ولذلك لا يرجع إليه في معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين»[1].

ونخلص مما مضى أن أحاديث الآحاد لا يؤخذ بها في ميدان الاعتقاد «أصول الدين» أما ميدان العمل الذي هو فروع الدين فالاتفاق قائم على جواز الأخذ بحديث الآحاد شأنه في ذلك شأن الحديث المتواتر، وحجته في ذلك الدليل العملي الثابت «عن الصحابة -رضوان الله عليهم- أنهم كانوا يعملون بخبر الواحد أو الاثنين كما كانوا يعملون بالمتواتر وبالمسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم»[2].

(ج) - النظر :

إذا بدأنا بتعريف مصطلح النظر فإننا نجد القاضي عبدالجبار يردد معاني كثيرة تذكر في شرح حقيقة النظر:

فقد يذكر ويراد به تقلب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤية»[3]، وقد يذكر ويراد به الانتظار، وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة، وقد يذكر ويراد به المقابلة حيث تقول العرب: داري تنظر إلى دار فلان ؛ أي تقابلها. وقد يذكر ويراد به التفكير بالقلب، قال تعالى: ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾[4] ... »[5] والذي يميز هذه المعاني بعضها عن بعض هي القرائن والشواهد التي تضاف إلى النظر؛ كتقيد النظر بالعين فإنه لا يحتمل إلا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته.

والمراد من النظر عند المعتزلة هو «نظر القلب» ثم أن النظر بالقلب له أسماء ؛ منها: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية.

وينقسم النظر بالمعنى الذي ذكره القاضي قسمين:

---

(١) القاضي عبدالجبار: المغني، ج٤، ص٢٢٥.
(٢) القاضي عبدالجبار: ج١٧، ص٣٨٥
(٣) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٤٥.
(٤) سورة الغاشية: الآية ١٧.
(٥) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٤٥.

١ - النظر في أمور الدنيا، كالنظر في العلاقات والتجارات.

٢ - النظر في أمور الدين، وينقسم بدوره قسمين:

أ - النظر في الشبه التي تعترض العقل بهدف نقضها وردّها بشكل استدلالي صحيح.

ب - النظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة الصحيحة»[١]

وبعد أن بين القاضي عبدالجبار النظر بأقسامه أكد على أن المقصود بالنظر هو النظر في الطريق التي بها يتوصل الإنسان إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، والنظر بهذا المعنى هو أول الواجبات على المكلف.

وإذن فمعرفة الله سبحانه وتعالى عند المعتزلة مكتسبة، وذلك باستثناء أصحاب «الجاحظ» المعروفين بأصحاب المعارف، وهؤلاء دفعوا تكليف النظر والمعرفة، وقالوا: إن المعارف كلها، بما فيها معرفة الله سبحانه وتعالى ضرورية، كما قال استاذهم الجاحظ من قبلهم: «إنهما -أي النظر و المعرفة- يقعان منه بطبعه، فلا يجوز أن يكلف فعلهما»[٢].

وهذا القول ردَّه أبو علي الجبائي، وهو بصدد الكلام عن المعارف، فهذه المعارف إن كانت «تقع بالطبع، فما الحاجة إلى التدبر والنظر؟ لأنك تضيفها إلى أنها من جهة فاعل الطبع، وهو الله تعالى، وقد صح أنه فيما يفعله لا يحتاج إلى سبب وآلة عندك، فكيف قلت بالحاجة إلى النظر؟»[٣] وفي هذا الرد يلزم أبوعلي الجاحظ أن تكون الأدلة التي نصبها الله سبحانه وتعالى في كتابه للدلالة على التوحيد والعدل والنبوات ليست بذات فائدة ولا معنى لها، ثم يقول أبوعلي الجبائي في ردّه على الجاحظ: «كيف يصح أن يَذمَّ، تعالى، على الأعراض عن النظر والتدبر، ويبعث عليه ويحمد العاقل لأجله، على ما بينه تعالى، في كتابه بقوله: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾[٤]، ﴿أولم ينظروا في

---

(١) انظر: القاضي عبدالجبار: المغني (١٢/ ٤)
وشرح الأصول الخمسة، ص٢٥

(٢) القاضي عبدالجبار: المغني (١٢/ ٣٠٦).

(٣) المصدر السابق(١٢/ ٣١٩)

(٤) سورة النساء: الآية (٨٢).

ملكوت السماوات والأرض﴾[1] .. ولا يخلو الطبع من أن يرجع به إلى نفس المحل، أو معنى فيما وصفه له، لأنه لا يمكن أن يذكر ولا يرجع به إلى فائدة. فإن كان نفس المحل، فيجب فيما يقع منه بطبعه أن لا يختص وقتاً دون وقت، ولا بأن تقع الحركة يمنه أولى من أن تقع يسره، وكذلك الحال أن يرجع به إلى معنى فيه أو وصفه له ... ومتى قالوا: يرجع به إلى معنى، لزمهم في ذلك المعنى أن يقع بطبع آخر، ثم كذلك أبداً إلى ما لانهاية له ... وأن ذلك لا يلزمنا في القدرة، لأن الفعل يقع بها، وهي تقع من القادر لنفسه، وعندهم أن سائر ما يحل في المحل يقع بطبعه، فلزمهم إثبات ما لانهاية له دوننا .. والقدرة وأن تعلقت بالضدين ، فإنه يصح أن يقع أحدهما من جهة القادر، لأنه يفعله باختياره، لا على جهة الإيجاب، وليس كذلك الأمر فيما يقع بالطبع، لأنه لا يُختار، بل يُوجب»[2] ثم أردفه برد آخر، يقول فيه: «إن كان الأمر كما يقول -أي أبوعثمان الجاحظ- فما الأمان من أن تكون المعرفة تقع بالطبع للبليد، والبطيء الفهم وأصحاب المهن وأهل السواد، ولا تقع لأهل المعرفة بالأدلة، بل ما الأمان من أن تقع لغير المكلف في بعض الأوقات ولاتقع للمكلف ، لأن المحل محتمل»[3].

الناظر فاعل النظر:

والناظر هو مَن يجد نفسه ناظراً، لأنه يعقل الفرق بين أن يكون ناظراً، وبين سائر ما يختص به من الأحوال، كما يعقل الفرق بين كونه معتقداً ومريداً، ولا شيء أظهر مما يجد الواحد منا نفسه عليه، لأنه في حكم المدرك، وفي قوة العلم به»[4]. وبمعنى آخر فإن الإدراك بواسطة كان أو بدون واسطة يحصل فينا باضطرار. أما النظر فهو فعل للإنسان «وأنه يقع بحسب دواعي العبد وبحسب قصده وإرادته على حد ما يقع عليه قيامه وقعوده وسائر أفعاله التي يبتدئها، فكما يحب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلاً له، فكذلك القول

(١) سورة الأعراف: الآية (١٥٨).
(٢) القاضي عبدالجبار: المغني(١٢/ ٣٢٠ - ٣٢١).
(٣) المصدر السابق، (١٢/ ٣٢١).
(٤) المصدر السابق (١٢/ ٥).

في النظر»[1].

ونستخلص من بيانه للنظر أن إذا لم يعرف الناظر أن نظره يؤدي إلى معرفة مخصوصة لم يجز أن يدخل تحت التكليف، ولا أن يتعلق به ذم ولا مدح، ولهذا قال: (لا يستحق الذم على المعصية إلا بعد أن يعلم أنها موافقة لسخط الله تعالى، والطاعة لا يستحق بها الثواب إلا مع العلم بأنها توافق رضاه»[2].

وبهذا يتضح الفرق بين فعل النظر، وبين الأفعال التي تقع باتفاق وحدس ويلحق النظر بالأفعال الواجبة التي تتميز عند من وجبت عليه عن غيرها.

وبعد أن عرفنا النظر، بقي أن نعرف السبيل الذي به نعرف صحة النظر.

يجعل أبوهاشم علامة صحة النظر كونه مولداً للعلم، ويقول: «إن سكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده، ومفارقته للجاهل والشاك والظان، يقتضي صحة نظره، ولذلك يظهر من الناظر ما يقتضي سكون نفسه إلى الحق»[3]. وأما سبيل معرفة من لا يملك نظراً صحيحاً فهو اضطرابه، ومكابرته عند محاجته، وزوال سكونه: «ويجب على هذا القول، القول: إن في النظر ما يكون صحيحاً، ومنه ما لا يصح لأنه لايولد العلم، كالنظر في أمور الدنيا، وفيما ليس بدليل، وفيما لا يعلمه المستدل، وإن كان دليلاً لكنه لا يكون فاسداً»[4].

إذن فالوجه الذي به نعلم كون ما علمه علماً، وكون نظره صحيحاً إنما سكون النفس، فإذا علم أنه ساكن النفس إلى علمه هذا«وتقدم له العلم بأن ذلك يتبع العلم، علم أن ما علمه عِلمْ وأن ما ولدّه النظر صحيح، ولا يحتاج إلى نظر بعد نظر في ذلك»[5].

---

(١) نفس المصدر (١٢/ ٢٠٩).
(٢) نفس المصدر(١٢/ ٣٢٤).
(٣) نفس المصدر(١٢/ ٦٩)
(٤) نفس المصدر (١٢/ ٦٩).
(٥) نفس المصدر(١٢/ ٧٠)

يتضح لنا مما سبق أن النظر في حقيقة أمره كالاعتقاد ، من حيث أنه يجب أن يتعلق بغيره، غير أنه يختلف عن الاعتقاد، في أنه يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها، ذلك أن الاعتقاد يتعلق بكون الشيء على صفة «والنظر لا يتعلق بصفة واحدة، بل يتعلق بهل هو على صفة أو على ضدها، أو ليس هو عليها؟»[1].

والنظر في حقيقة أمره - من جانب آخر- كسائر الأفعال يصدر عن إرادة وقدرة، ويجوز فيه القلة والكثرة، والقائم به يستحق الثواب والعقاب.

ومن حق النظر أن يكون فيه ما يولدّ العلم: «إذا كان نظراً من عاقل في دليل معلوم له على الوجه الذي يدل، ويكون فيه ما لا يولد العلم، بل يقتضي غالب الظن في أمور الدنيا، وقد يكون فيه ما لا يحصل عنده الوجهان جميعاً، ولا يصح أن يكون فيه ما يولد الشبهة أو الجهل»[2].

ونخلص من هذا أن في النظر ما يكون صحيحاً وفيه ما لا يصح ، لأنه لا يولد العلم، كالنظر في أمور الدنيا، وفيما ليس بدليل، وفيما لا يعلمه المستدل وإن كان دليلاً لكنه لا يكون فاسداً، وقد دل الدليل على أن لا نظر يوجب جهلاً أو ظناً إذا كان صحيحاً ، لأن النظر الصحيح لابد من أن يولد العلم.

---

(١) نفس المصدر(١٢/ ١١).

(٢) نفس المصدر(١٢/ ١١).

الخاتمة

بعد هذه الدراسة عن أصول نظرية العلم عند القاضي عبدالجبار يمكننا أن نستخلص النقاط التالية:

١ - كانت نظرات القاضي عبدالجبار في دراسته للمعرفة منطلقة من ضرورة تحديد الاصطلاحات والمفاهيم، وقد ساعده ذلك كثيراً على الدقه من تناول الاصطلاح المعين من حيث تحديده بمعنى معين خاص به دون سواه، وذلك مثل أن العلم المستدرك بعد الشك يسمى عنده«تبييناً وتحققاً واستبصاراً»، وبه لا يوصف الله سبحانه وتعالى بأنه متبين ، وكذلك لا يوصف الواحد منا بأنه تبين وجود نفسه وكون السماء فوقه.

٢ - لم يدخل القاضي عبدالجبار-أثناء تعريفه للعلم- لفظ الاعتقاد في حد العلم مع كونه ضرورياً عنده لاكتمال معنى العلم ، وحجته في ذلك أن عدم ادخال لفظ الاعتقاد في حد العلم بديهي وهو أن العلم في حد ذاته لا يكون إلا اعتقاداً، وشأنه شأن لفظ الحي الذي لا يدخل في تعريف القادر العالم.

٣ - خلص القاضي عبدالجبار في تقسيمه للعلم الضروري إلى بديهي ومدرك إلى أن البديهي هو المعارف التي تحصل فينا ابتداء دون توسط الإدراك كعلمنا بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانين ومعتقدين وهذه تسمى بالضروريات العقلية والموصوف بها يسمى عاقلاً، وعليه فالعقل عنده جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف، سمي عاقلاً ويطلب منه النظر. . وقد قرب العلاقة القائمة بين العقل والعلوم الضرورية بالمثال التالي: إن المحبة هي الإرادة، من حيث لا يصح كونه محبّاً إلا وهو مريد، ولا يصح كونه مريداً للشيء إلا وهو محبٌّ له ، وعليه فإن العقل لا يعد عقلاً إلا من حيث امتلاكه للبديهيات وانطلاقه منها.

٤ - كل مايرد من طريق الحس عند القاضي عبدالجبار يسمى إدراكاً اضطرارياً لا عكسياً . . ويرى القاضي أن الحواس لا يمكن أن تدرك خاصية المدرك، وأن عملها لا يتعدى معرفة ظواهر الأشياء .

المصادر والمراجع

١ - القرآن الكريم.

٢ - الأشعري (أبو الحسن) مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين -تحقيق محيي الدين عبدالحميد - النهضة المصرية- الطبعة الأولى- ١٣٩٦هـ/ ١٩٥٠م، القاهرة.

٣ - ابن فورك «الإمام أبي بكر محمد بن الحسن» مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري - تحقيق دانيال جيماريه- دار المشرق، ١٩٨٧م ، بيروت.

٤ - ابن قتيبة (أبو محمد عبدالله بن مسلم) - تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث- دار الكتاب العربي- د.ت، بيروت.

٥ - البغدادي «الإمام عبدالقاهر البغدادي» - أصول الدين- دار الكتب العلمية - ١٩٨١م، بيروت.

٦ - الجويني «إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله» :

أ - الشامل في أصول الدين تحقيق هلموت كلوير - دار العرب - ١٩٨٨م- القاهرة.

ب-الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - تحقيق أسعد تميم- مؤسسة الكتب الثقافية- الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٧ - الخبيصي (عبيد الله بن فضل) شرح التهذيب - الطبعة الأزهرية - الطبعة الثالثة.

٨ - الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد - تحقيق دكتور فيبرج - الطبعة الكاثوليكية - ١٩٥٧م ، بيروت.

٩ - دغيم (دكتور سميح دغيم) فلسفة القدر في فكر المعتزلة - دار الفكر اللبناني - الطبعة الأولى- ١٩٩٢م- بيروت.

١٠- الشهرستاني (أبوالفتح محمد بن عبدالكريم) - الملل والنحل- تحقيق ألبير نصري- دار المشرق - ١٩٧٠م بيروت،

١١- عبدالجبار (القاضي أبي الحسن) :

أ -شرح الأصول الخمسة، تحقيق دكتور عبدالكريم عثمان- مكتبة

وهبه - الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، مصر.
ب - المحيط بالتكليف - تحقيق عمر السيد عزمي - مراجعة دكتور أحمد فؤاد الأهواني- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر -د.ت، مصر.
ج - متشابه القرآن - تحقيق د.عدنان زرزور - دار التراث - ١٩٦٩م - القاهرة.
د - المغني- ج٤ - تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، د. أبو الوفا الغنيمي، مراجعة د. إبراهيم مدكور، اشراف د.طه حسين- المؤسسة المصرية.
هـ - المغني-ج٦- تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني.
و - المغني -ج١١- تحقيق الأستاذ محمد علي النجار- د.عبدالحليم النجار، مراجعة د.إبراهيم مدكور- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م. مصر.
ز - المغني -ج١٢- تحقيق د. إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين - وزارة الثقافة والإرشاد القومي- د.ت. مصر.
ح - المغني -ج١٣- تحقيق د. أبو العلا عفيفي- المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٢م - مصر.
ط - المغني -ج١٥-
ي - المغني - ج١٦- تحقيق الأستاذ أمين الخولي- ١٩٦٠م - مصر.
ك - المغني -ج١٧-
٢٢- د. محمد عبدالهادي أبوريده - إبراهيم سيد سيار النظام- لجنة التأليف والنشر -القاهرة - ١٩٤٦م.
٢٣- المناعي (دكتوره عائشة يوسف) - أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية- دار الثقافة - الطبعة الأولى-١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. قطر.
٢٤- النيسابوري (أبورشيد سعيد بن محمد بن سعيد) - المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين - تحقيق د.معن زيادة- ودكتور رضوان السيد، معهد الإنماء العربي- الطبعة الأولى-١٩٧٩م - بيروت.