

## العقل والدين في النسق الكلامي

جمال رجب سيدي \*

تمثل إشكالية العقل والنص، حجر الزاوية في النسق الكلامي، وليس أدل على هذا، من تأرجح المذاهب الكلامية بين هذا وذاك. لقد انطلقت كل فرقة كلامية تحدد مكانة العقل وغاياته داخل نسقها، مما جعل الأفكار تتوتر وتتصارع داخل المذهب الواحد أحيانا!، ومما جعل أيضا لخطاب العقل المقدمة الضرورية عند جل المذاهب الكلامية لفهم النص، ورغم هذه الفرضية -إذا زعمنا صحتها- تبقى مجرد فرض علمي حتى يتم البرهنة عليه في مضمار الواقع.

لقد ارتبطت إشكالية العقل والدين بالعديد من الموضوعات الأخرى، ونتج عنها الوسائل المختلفة ليتم الاتساق بينهما، مثل ضرورة الأخذ بالتأويل ليتم الاتساق بين النظر العقلي والإيمان الشرعي، وقياس الغائب على الشاهد الذي طبقه علماء الكلام ووقع منهم من وقع في أخطاء في ميدان التطبيق وخاصة أن هذا القياس في أصله قياس أصولي، كما ارتبط موضوع دراستنا بمدى نجاح هذه المدرسة أو تلك إقامة في تعادلية متزنة -إن صح التعبير- بين العقل والنص.

فلا بد أن نتمحور -إذن- حول هذه الآراء و الأفكار التي يفجرها هذا الطرح لنتمكن من معالجة هذه القضايا بطريقة موضوعية ونقدية في آن واحد.

## 1- مكانة العقل في النظر الإسلامي

نود أن نشير إلى أهميه العقل بإيجاز- في النظر الإسلامي، سيما أن المحافظة على العقل من المقاصد والغايات العليا للشريعة الإسلامية الغراء ولهذا نجد دعوة الإسلام العظيمة للاحتفاء به في مواضع عديدة من القرآن الكريم. ومن أجل هذا دعا الإسلام إلى تحطيم كل العوائق أمام العقل الإسلامي(1) كما دعا إلى نبذ التقليد الذي يعطل العقل عن أداء وظيفته وهذا ما جاء به القرآن الكريم ونبه إلى خطورة هذا المسلك، يقول المولى -تبارك وتعالى-: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)(2).

وقد اهتم الفلاسفة وعلماء الكلام بالتأكيد على هذا الأمر، فيرى حجة الإسلام الغزالي (450- 505هـ) إن العقل(أنموذج من نور الله)(3). وقال عنه الجاحظ (توفي عام 250هجري): إنه وكيل الله عند الإنسان(4).

## 2- جدلية النص والعقل عند علماء الكلام

من المعلوم أن ابن خلدون ذهب يعرف علم الكلام بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة، ويمكننا أن نستنتج التعريف بأن علم الكلام ينطلق في الأصل من النص الديني ثم يتم تعقل النص الديني من خلال الدليل العقلي وبين الدليل النقلى والعقلي كان اتجاه هذا المذهب أو ذلك؛ ومن هنا ذهبنا إلى جدلية النص والعقل بخلاف الفيلسوف الذي يختلف في نهجه وغاياته عن المتكلم، فالفيلسوف ينطلق من العقل ويرى أن هذا هو غايته ويتم التوفيق أحياناً بين العقل والنص، ويبدو أن هذا ما دفع ابن رشد إلى القول (فصل المقال الحكمة والشريعة من الاتصال) أو الفصل بين منهج الفيلسوف والطريق الشرعي فكلاهما فصل على مستوى المنهج واتصال على مستوى الهدف والغاية.

هذا في الوقت الذي نرى المتكلم يوازن بين العقل والنص وأحياناً يتوقف عند حدود النص كما هو الحال عند الظاهرية إلى حد كبير رغم أخذها بالتأويل أحياناً لعلاج الصفات الخبرية بخلاف المدارس الأخرى نرى جدلية الدليل النقلى والعقلي أو الاستفادة بهما معا مع ملاحظة أن هذه الجدلية هي التي أفرزت الاتجاهات الكلامية المختلفة والنتائج المترتبة أيضاً على معالجة القضايا والمشكلات.

### 3- دور العقل في المعرفة

أعطت المدارس الكلامية على اختلاف توجهاتها للعقل المكانة اللائقة في المعرفة والتدليل على الأصول الاعتقادية، فيرى التفتازاني أن أسباب العلم ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل يحكم الاستقراء، ووجه الضبط أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق والإنسان كان آلة غير مدرك، فالحواس والعقل وإنما الحواس والأخبار فطرق للعقل في الإدراك (5). الماتريدي قد أعطت للعقل مجالاً- فسيحاً، فأبو المعين النسفي، خير مناصر للمذهب الماتريدي يعتمد في منهجه على العقل والحواس السليمة والخبر الصادق طرقاً للمعرفة ويرفض استحسان القلب والإلهام (6).

وانتهت المعتزلة إلى قاعدة أساسية في معرفة الله، وهي أنه أول ما أوجب الله علينا هو النظر المؤدي إلى معرفته تعالى-. وهنا يفترق عنهم الأشاعرة الذين أوجبوا هذا النظر بعد المعرفة السمعية، بمعنى أنه ليس على المكلف أي واجب لأداء النظر إلا بعد أن يبعث الله الرسول بمعجزاته، فيجب على المكلف عندئذ النظر في هذه المعجزة ثم تحصل له المعرفة بالله بالضرورة والعادة (7).

يقول الإيجي: (النظر في معرفة الله تعالى- واجب إجمالاً، واختلف في طريق ثبوته عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل (8). وهذا ما أدى إلى اختلاف النظر إلى القضايا والمشكلات فالعقل عند الأشاعرة لا يحسن ولا يقبح، فلا ثبوت ولا عقاب قبل ورد الشرع في حين آمنت المعتزلة بالحسن والقبح العقليين 9، كما أن الماتريديّة اقتربت من المعتزلة في هذا الصدد بقدر ما ابتعدت عن الأشعرية في منهجها الشرعي للحسن والقبح العقليين. ورغم هذا الاقتراب نظن أن ما يفرق الماتريديّة عن المعتزلة في هذا الصدد هو أن العقل

عند الماتريديّة يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها لا- حسن وقبح جميع الأفعال بعبارة أخرى، مفهوم العقل عند الماتريديّة يختلف عن مفهوم العقل عند المعتزلة، فالمعتزلة يقولون: إن العقل بذاته مستقل بوجوب المعرفة في حين أن الماتريديّة يقولون إن العقل آلة لوجوب المعرفة بمعونة الله. وإن كانت معرفة الله واجبة بالعقل ففي الأمور التكاليفية الأخرى لا يستقل العقل بنفسه بل بمعونة الشرع. يبدو أن الشيخ محمد عبده اقترب كثيراً من الماتريديّة في هذا الصدد، بل أصبح ماتريدياً أكثر من الماتريديين أنفسهم، فهو يعقب على الآية القرآنية (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ) (11)؛ (والمعروف ما تعرف العقول السليمة حسنه، وترتاح القلوب الطاهرة له لنفعه وموافقة للفطرة والمصلحة بحيث لا- يستطيع أن يرده أو يعترض عليه إذا ورد الشرع به والمنكر هو ما تنكره العقول السليمة، وتتفر منه القلوب وتأباه على الوجه المذكور أيضاً، وأما تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة والمنكر بما نهت عنه - فهو من قبل تفسير الماء بالماء وكون ما قلناه يثبت مسألة التحسين و التقييح العقليين وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشعرية مرود إطلاقه بأننا نوافق كلا منهما من وجه ونخالفه من وجه اتباعاً لظواهر الكتاب والسنة وفهم السلف لهما فلا- ننكر إدراك العقول لحسن الأشياء مطلقاً ولا نقيّد الشرع بعقولنا، ولا نوجب على الله شيئاً من عند أنفسنا، بل نقول إنه لا سلطان لشيء عليه فهو الذي يوجب على نفسه ما شاء إن شاء كما كتب على نفسه الرحمة لمن شاء، وأن الشرع ما لم تعرف العقول حسنه قبل شرعه، وأن كل ما شرعه - تعالى- يطاع بلا شرط أو قيد (12). إذن لم تخرج المذاهب الكلامية عن هذا المنزع العقلي مع ضروره الإشارة إلى الاختلاف بينهم حول حدود العقل وضوابطه لدرجة أن ابن حزم المعروف بظاهريته يؤكد أن نهجه في إثبات العقيدة هو العقل يقول: المبادئ العقلية المقررة في براءة العقول يعتمد عليها في تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلي وفي إثبات النبوة ودلالة المعجزات (13). وقد أشار إلى هذه الحقيقة بوضوح وجلاء إبراهيم مذكور بقوله: أخذ بالمذهب الظاهري وطبقه على الفروع والأصول يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها، ولا يصرفها عن ذلك إلا إذا اقتضت ضرورة عقلية أو حسية وهنا لا مناص من التأويل (14).

#### 4- قياس الغائب على الشاهد

تبعاً لإيمان المذاهب الكلامية بالعقل ذهب البعض إلى تبني قياس الغائب على الشاهد، وكان ما كان من نتائج غير موضوعية في معالجة المشكلات الكلامية. وهذا القياس في أصله مفهوم أصولي فقهي وظفه الأئمة المجتهدون واشتغلوا به، ويعرف الأصوليون القياس بأنه (إسناد حكم الفرع إلى الأصل للتساوي في علة الحكم) (15)، ولكن الخطورة أن علماء الكلام أخذوا القياس بمعناه الأصلي وطبقوه على مجال الصفات والإلهيات في علم الكلام ونشأ ما نشأ من مشكلات جرت العديد من الانتقادات لمسلكتهم هذا. ويبدو أن قياس الغائب على الشاهد كان له نتائج مغالية عند علماء الكلام فنظرية الصلاح والأصلح

عند المعتزلة أن الله لما كانت أعماله معللة، ويقصد منها إلى غاية وهي نفع العباد، فالله يقصد في أفعاله إلى صلاح الأصلح. فكل عمل من أعمال الله على رأيهم لا بد أن يقصد به إلى خير العباد وصلاحهم، على كل حال فالمعتزلة أخطؤوا في قياس الله على الإنسان، فرأوا أن الإنسان لا- يفعل إلا لغاية، وأن الناس يتفاوتون في الغايات وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية. وكان أصح توجيهاً لأعماله إلى هذه الغاية فالله لا بد أن تكون له غاية، وأن يوجه أعماله إليها، وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم. ولو كانت له غاية كما يفعلون فكيف يجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغاية التي تخضع لها عقولنا، ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنساني(16).

ولم يسلم هذا القياس من النقد عند العديد من المذاهب الكلامية، فالإباضية ترى عدم قبول قياس الغائب على الشاهد في نهجها، وأنه قياس قام على غير صحيح من العقل والشرع، فالشيخ نور الدين السالمي يقول:

لو أنه مشابه في ذاته جاز عليه وصف مخلوقاته

إذ كل شبيهين بوجه لزما في الكل ما لذلك الوجه انتمى

ويعلق: نفي الأشباه عنه -تعالى- المصرح به في قوله ليس له شبه ولا نظير، وصورة البرهان لو أن للمولى - عز و علا- مشابها في ذاته لجاز عليه جميع ما يجوز عليه مشابهاه، وبيانه أنه متى كان الشبه متصفاً بصفة وشابهاه فيها غيره اتصف ذلك الغير بما يلزم تلك الصفة(17). كما أن ابن حزم كان واعياً بهذا المشكل ولذا قدم نقده لقياس الغائب على الشاهد لأنه كان: له منطقة الداخلي، والخاص به كنسق، بما يستلزم التأكيد على طبيعته المعرفية؛ قصد الوقوف على ما يسمح بوحدة النسق في الفقه والكلام والفلسفة.. ألا وهو صدوره عن مفاهيم أساسية يقوم عليها النظام الفكري الحزمي، وهي مفاهيم تمد هذا الأخير بأسس منهجية تستند إليها طريقته في تناول كل القضايا: كلامية كانت أم فقهية أم نحوية أم الطبيعية والشريعة مع رفض تسوية الخالق بالخلق والشريعة بالطبيعة وبالتالي إبطال القياس الغائب على الشاهد(19).

## 5- التأويل

هناك عوامل كثيرة أدت إلى ظهور التأويل كنزعة عقلية وخاصة كما يقول الدكتور النشار: ظهر أصحاب التفسير العقلي، لقد راعهم هذا الحشو الكبير الذي دخل الحديث، ضاقوا ذراعاً بمنهج السلف في محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط، بينما هذا الحشو لا- يعارض السمع فقط بل يعارض العقل، ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم، منهج التمسك بالظاهر، وعدم التأويل ولو كان التأويل تجيزه قواعد اللغة، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية(العقل) مقابل(النقل) والتأويل(مقابلاً) للتقليد(التوفيق مقابلاً) للتوفيق(والدراية) مقابلاً للرواية.

لقد تبنت جل المذاهب الكلامية التأويل في نسقها الكلامي للتوفيق بين العقل والدين.

فالمعتزلة قد تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية، واستبطن مرمى الوحي ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة. ولقد استندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضاً، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه ليس كمثل شيء، فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن ننفي عن ذاته: الجسمية والجهة والمكانية، ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور، فقول القرآن أن (يد الله فوق أيديهم) (21) أو (هو القاهر فوق عباده) (22). أو (الرحمن على العرش استوى) (23) إنما تفسر على أنه تعالى - مسيطر ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق في الكون لا على الصورة الملكية البشرية، بل بصورة إلهية لا تدرك حقيقتها، وتتفي معها كل آثار الجهة والجسمية. ويستدل المعتزلة على أن الله تعالى - ليس بجسم بقولهم: إن كل جسم إنما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة، وهذه كلها حوادث، فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثاً والله غير حادث، إذ هو قديم أزلي، ومن ثم فهو ليس بجسم، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التي تشعر بالجسمية بالنسبة لله، فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالأبصار لأن المرئي لا بد أن تكون له جهة وأن يكون في الضوء وأن تكون له لون، والله لا يتعلق بشيء من هذا، فهو إذا لا تدركه الأبصار (24). وقد جاء في الذكر الحكيم (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) (25).

ولقد التقت الماتريديّة مع المعتزلة في المنحى أو الأخذ بالتأويل، وإن افرقت عنها في النهج والتطبيق، فهم قد تمسكوا بالنظر العقلي إلا أنهم قد يلجؤون إلى التأويل، ففي تفسير القرآن يحمل المتشابه على المحكم فتؤول المتشابه على ضوء ما يدل عليه المحكم (26). ولعل الفرق بين منهج الماتريديّة والمعتزلة واضح فالمعتزلة يقرون أصولهم بدلائل العقل ثم يقدمون النصوص تأييداً لها، وإذا تعارضت النصوص مع أصولهم أولوا النصوص لجعلوها موافقة لأصولهم، أما الماتريدي فهو يثبت عقائد أهل السنة بالنصوص المحكمات، ثم يبرهن عليها بالدلائل العقلية على وجه الدفع والرد على شبهات المخالفين، ويرى أننا إذا فهمنا النصوص على ضوء الآيات المحكمات فلن يوجد اختلاف حقيقي بينهما وبين العقل السليم (27). ولقد اقتربت الإباضية من منهج الماتريديّة في هذا الصدد، لقد كان حرص الماتريدي شديداً بخصوص عدم التوسع في التأويل واستخدامه بحذر فيما تدعو إليه الحاجة، إدراكاً منه لمغربة التوسع فيه، ومن بعده نجد الغزالي يحذر كذلك من الذهاب إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبؤ عن الأفهام، وأن هناك مواضع لا وجه للتأويل فيها (28). كذلك نجد الإمام المحروقي من شيوخ المذهب الإباضي يقول: فاحذر أن تغتر بقول الملحدين بلفظ ظاهر الآيات بغير معرفة حقيقة اللغة فيها، واعلم أن معنى قول الله تعالى -: (وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ) (29). يريد عقوبته؛ لأنه ليس له نفس كنفوس المخلوقين، ومعنى الروح الأمين من قوله تعالى -: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ) (30). يعني به جبرائيل -عليه السلام- (31). ومن ثم نستطيع القول إن الإباضية التقت مع الماتريديّة والأشاعرة في هذا الجانب.

## الحواشي

- 1- انظر: عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص18.
- 2- سورة البقرة آية: 170.
- 3- الغزالي، مشكاة الأنوار، القاهرة 1964م، ص44.
- 4- نقلا عن: د: محمود حمدي زقزوق، دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، مكتبة وهبة، ص7.
- 5- التفتازاني، شرح العقائد النسفية مكتبات الكليات الأزهرية، تحقيق أحمد حجازي، القاهرة، ص15.
- 6- عبدالحى قابيل، أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية (رسالة ماجستير) مخطوط بجامعة القاهرة، ص70 وما بعدها.
- 7- مهري أبو سعده، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، تقديم الدكتور عاطف العراقي، الناشر دار الفكر العربي، ص165.
- 8- الإيجي، المواقف، ص28.
- 9- انظر: دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريديّة، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمينا 1998م، ص350.
- 10- انظر: الشيخ أبو زهرة، المذاهب الإسلامية ص170، مستجى زادة، المسالك في الخلافات بين الحكماء والمتكلمين، ص161، الروضة البهية لابن عذبة، ص34-39.
- 11- سورة الأعراف، آية 157.
- 12- الشيخ محمد عبده، تفسير المنار، المجلد الخامس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص196.
- 13- الشيخ أبو زهرة، ابن حزم، ص207.
- 14- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص33.
- 15- يوسف قاسم، أصول الأحكام الشرعية، دار النهضة العربية، ط3 سنة 1994م، ص165.
- 16- أحمد أمين، ضحى الإسلام (جزء ثالث) مكتبة النهضة المصرية، ط تاسعة، 1978م، ص47.

- 17- الإمام نور الدين السالمي، مشارق أنوار العقول، ج1، ص327.
- 18 - سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب وبلاد الأندلس، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986م، ص9.
- 19 - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام؛ جزء أول دار المعارف ص162-163.
- 20- سورة الفتح، آية 10.
- 21- سورة الأنعام، آية 16.
- 22- سورة طه، آية 5.
- 23- أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، ص163.
- 24- سورة الأنعام، آية 103.
- 25- انظر: الشيخ أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص168.
- 26- أبو الخير محمد أيوب، العقيدة الماتريدية (مخطوط)، جامعة القاهرة 1955م، ص282.
- 27- علي عبد الفتاح المغربي، أبو منصور الماتريدي وآرؤه الكلامية الناشر، مكتبة وهبة بالقاهرة، طبعة أولى 1985م، ص78-79.
- 28- سورة آل عمران، آية 28.
- 29- سورة الشعراء، آية 123.
- 30- انظر: الشيخ درويش بن جمعة عمر المحروقي، الدلائل على اللوازم والوسائل، ضبط وتحقيق: سليمان بن إبراهيم بابيز الوارجلاني، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ص36-37.