

من الاعتزال إلى الاعتزالية الجديدة: في تجربة التأسيس العقلاني لفلسفة الدين

مصطفى حنفي
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى بحث نظرية الاعتزال من حيثية مقاربتها لمسألة التأسيس العقلاني للقضايا الدينية. ولم يتوقف الباحث في تحليل النظرية الاعتزالية على ميراثها الماضي، بل انتقل بالنظر والبحث إلى تحليل المقاربات الكلامية التي تدرج ضمن الاعتزال الجديد. فكانت هذه الدراسة مزوجة بين النظر إلى الفكر الاعتزالي في تأسيسه التراثي وبين حضوره في الجدل العقدي والفلسفي المعاصر.

ولتناول الموضوع توسع الباحث في بسط محددات الحركة الاعتزالية التي بدأت في التشكل بدءاً من لحظة نشأتها، ثم تتبعها خلال لحظات تطورها، مركزاً على المحدد المنهجي والمفاهيمي. وتقوم الأطروحة المركزية لهذه الدراسة على "أنّ تاريخ علم الكلام في الإسلام هو تاريخ "النظر" الفلسفي في الدين".

وبما أنّ الفكر الاعتزالي عاش في سياق جدلي معرفي ثري، فإنّ ميزة هذه الدراسة هي أنها لم تفصل تبلور النظرية الاعتزالية عن سياق تعاشيها وصراعها مع النظم الكلامية للفرق الأخرى، بل اعتبرت ذلك الجدل جزءاً منها، ولا سبيل إلى فهم الاعتزال دون استحضارها.

تقديم:

لا جدال في صعوبة الإحاطة بالقضايا الفكرية الدينية التي تطرحها إشكالات الدرس الكلامي المعتزلي في دائرة الفلسفة العربية الإسلامية، خاصة عندما ينتقل فيها الحديث من مستوى سلوك سبيل الوصف التقريري في التعرف على أصول هذا المذهب ومناظراته الدينية مع الفرق الأخرى وأتباع الديانات من أهل "الأهواء والملل والنحل"، بعبارة الشهرستاني¹، إلى مستوى سلوك الطريق الأخرى في بناء النظر العقلاني في فلسفة الدين بمباحثها الإلهية والأخلاقية والسياسية في الفعل والسلوك.

وثمة أمر آخر ساهم بدوره في صعوبة هذا الموضوع، ويتعلق بالحضور "الباهت"، إن صحّ التعبير، كماً وكيفاً، للإرث الفلسفي الديني للفكر الاعتزالي في مصنفات الفرق وكتب التراجم والطبقات في تاريخ الثقافة العربية في عصرها الكلاسيكي، أمام الحظوة الكبيرة من الكمّ الهائل الذي قلّ نظيره من المدونات الكلامية في أصول الدين التي عنيت بالتأريخ والتدوين لمصادر وأصول المذهب الأشعري من أهل السنّة والأشاعرة. وهو الأمر الذي ساعد على بروز إشكالات كلامية مركبة ساهمت في تأجيج معارك الجدل الديني والاختلافات المذهبية في القضايا الكلامية والعقائدية بين الفرق الإسلامية. فلا نعرف في الإبانة عن مكونات الخطاب المعتزلي وعن جوانب القوة في المنهج والآليات التي تحكم هذا الخطاب وتوجهه في مباحثه الفلسفية الدينية الكبرى، غير ما تواتر في كتب المؤرخين "المتقدمين" في أصول الدين، أو "المتأخرين" من بعدهم من كبار المتكلمين الأشاعرة وأصحاب الرأي والمقالات والجوامع. مما كانت نتيجته توارى الكلام الفلسفي المعتزلي خلف حجب الخطاب الأشعري²، يحمل بصماته ويعكس أثره، ليكون تأريخاً غير مباشر لعلم الكلام الاعتزالي، ينفرد بجملة خصائص ومكونات بها يتحدد ويظهر، بكل صعوبات ذلك التأريخ وإشكالاته وبكافة مظاهر الإيجاب والسلب فيه.

ويبدو أنه يلزمنا أن نضيف، من جهة أخرى، أنّ الانطلاق من هذه المصنفات من الكتب والمقالات في دراسة اختلاف تعاليم المتكلمين المعتزلة مع الفرق والمذاهب الأخرى تتضاعف صعوباته عندما نضع الجدل الكلامي الفلسفي للمعتزلة بجوار العقائد المخالفة من أتباع الديانات الفارسية القديمة، وخاصة المانوية، ليتخذ ملامح جدل ديني كانت له، حسب عبارة أحد الدارسين، "نتائجه في تكوين فكر فلسفي ديني حجاجي في المناظرة العقائدية، حاول اللجوء إلى "العقل" كوسيلة للتحكيم ولتبرير سلامة المعتقد"³، تكويناً امتدّ تأثيره

¹ - الشهرستاني أبو الفتح محمد عبد الكريم: الملل والنحل. تحقيق عبد العزيز الوكيل. جزآن في مجلد واحد. مؤسسة الحلبي. القاهرة. 1968

² - حسني زينه: العقل عند المعتزلة. دار الأفاق الجديدة. بيروت. 1987. الطبعة الأولى. ص ص 10/9

³ - علي أومليل: في شرعية الاختلاف. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية. الرباط. الطبعة الأولى 1991. ص 8

المنهجي والتاريخي ليشمل مختلف الاجتهادات الكلامية والمواقف الفلسفية، التي كانت "أغياراً" متنوعة الكيف للكلام المعتزلي في عصره الكلاسيكي. بل ربّما كان القول بحضور هذا النموذج الاعتزالي في أدب "الرسائل" الكلامية الجديدة في خطاب الإصلاحية الإسلامية في عصر النهضة العربية الحديثة، وخلف أنماط القول الفلسفي الديني المعاصر، هو ما يجسّد هذا التأثير ويعطي لهذا النموذج المعتزلي بُعداً تاريخي، ليس في الماضي فحسب، بل في الحاضر أيضاً.

تضعنا إذن مقدمات هذا التمهيد في قلب موضوعنا: تضعنا من وجه أول أمام فرقة المعتزلة، منشأً وتاريخاً، وعلى طريقتهم في الاستدلال وتقرير قواعد الاعتقاد الديني، وتضعنا من وجه ثانٍ أمام تاريخ تطور التفكير النظري للممارسة الكلامية الفلسفية في الفكر الإسلامي، انطلاقاً من أنّ تاريخ علم الكلام في الإسلام هو تاريخ "النظر" الفلسفي في الدين.

وهكذا، فنحن عندما نطرح هنا موضوع الاعتزال هذا النوع من الطرح فإننا لا نريد أن نسوّد مرحلة من تاريخه على أخرى، أو نسعى إلى المفاضلة بين رأي وآخر، أو الانتصار لمذهب على آخر، وإنما نتجنب هذه الوجهة اجتناباً للإبانة عن مكونات النظام الكلامي المعتزلي من خلال الوقوف على الكلي المشترك في أقوال الفرق وطريقتهم في الاستدلال لنصرة العقيدة، ليتأتى لنا فيما بعد البحث في مدى حضور هذا النظام ومدى تعايشه أو صراعه مع النظم الكلامية للفرق الأخرى، معتبرين ذلك الحضور داخلياً فيها وجزءاً منها. وسيكون أول ووقفنا هو التعرف أولاً على المحطات الرئيسية لنشأة وتطور علم الكلام المعتزلي.

1- في البدء كان "الخلافاً"

تكاد تجمع أغلب المصادر التاريخية التي عيّنت بالتأريخ للفرق الإسلامية، أنّ أول مشكلة واجهت المسلمين بعد وفاة الرسول هي مشكلة الخلافة أو الإمامة. ويتضح من استعراض المادة التاريخية في هذه المصادر على اختلافها وتعددتها أنّ ابتداء ممارسة "التكلم" والخوض في "الكلام" إنما ارتبط بعوامل سياسية دينية في عهد علي بن أبي طالب أدت إلى ظهور "الخلافاً" في الرأي بين المسلمين.

ذلك ما يعرض له الشهرستاني في قوله:

"انقسمت الاختلافات من بعده إلى قسمين: أحدهما الاختلاف في الإمامة، والثاني الاختلاف في الأصول". أما الاختلاف في الإمامة، وهو "أعظم خلاف في الأمة"، فقد انحصر كما يقول في تيارين كبيرين: تيار يقول إنّ الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار (وهو رأي من سيعرفون بأهل السنّة)، وتيار يقول بأنها تثبت

بالنص والتعيين (وهو رأي من سيعرفون بالشيعة). أما الاختلاف في "الأصول" فيحدد الشهرستاني تاريخ ابتدائه بـ "آخر أيام الصحابة"، أي ما يطابق عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان على وجه التقريب)، ويربطه الشهرستاني بظهور "بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر: أي قدرة الإنسان على إتيان أفعاله، أو خلقها، خيرها وشرها، وإثبات مسؤوليته عنها وذلك بدل إضافة الخير والشر إلى القضاء والقدر. ثم بعد أن يوجز تطور هذا الخلاف مع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المؤسسين لـ "الاعتزال" كمذهب، على نحو ما سنرى لاحقاً، يضيف قائلاً: "ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام."⁴

لنسجل إذن أنّ هذا الترابط الذي يقيمه الشهرستاني بين بداية "الكلام"، وبداية "الفلسفة"، انطلاقاً من التاريخ لـ "الخلاف" في الإسلام، ترابط منهجي حقاً: إنه إذ يمكننا من مدّ العلاقة بين ظهور الكلام وظهور "الخلاف"، يوفر لنا إمكانية التعرف على الحلقات المجاورة لها كعلاقة تحديد متبادل تمتد على خط صاعد، حقيقي أو مصطنع، وذلك عندما صار التكلم في قضايا الكلام، أي الدين، يعتمد أساساً الخطاب العقلاني المنظم المكتوب الذي تبني مقالاته بوسائل منهجية علمية قابلة للتصنيف والتبويب. وبالتالي فالشهرستاني هنا إذ يقيم مثل هذا الترابط، فإنما يعمل في الحقيقة على إقامة استمرارية بين جيل المتكلمين الأوائل الذين تزامنت مقالاتهم الكلامية مع "انتشار أقاويل الفلاسفة"، وبين جيل المتكلمين الفلاسفة الذين اختلطت مناهجهم كما يقول الشهرستاني بكتب المنطق والفلسفة اليونانية.

ومن دون شك فإنّ هذا الذي سجله الشهرستاني بصدد تطور علم الكلام في أطواره المتقدمة، أي بعد اصطدامه بالعقائد المخالفة من "الملل والنحل" والفلسفات الوافدة، يصدق أيضاً على ما لاحظته ابن خلدون من بعده، وهو يعيد ترتيب حلقات هذا التاريخ من موقع يفرد فيه فصلاً لعلم الكلام وموضوعاته ومباحثه، ويأتي فيه بنظرة إلى تطوره في أرض الإسلام إلى انتهى به الأمر عند أبي الحسن الأشعري ثم تلامذته من بعده مع أبي حامد الغزالي وفخر الدين الرازي، ممّا كانت نتيجته تدشين مرحلة أخرى في تاريخ "الكلام"، سمّاها صاحب المقدمة "طريقة المتأخرين" تمييزاً لها عن "طريقة المتقدمين".⁵

وفيصّل التفارقة بين الطريقتين، فيما يذكره ابن خلدون، هو النفور من صور الأدلة والأقيسة المنطقية اليونانية عند الأولين، وهو الإقبال، على العكس من ذلك، على المنطق اليوناني عند المتأخرين.

⁴ - الشهرستاني: مصدر مذكور. ج 1. ص ص 29/25

⁵ - ابن خلدون: المقدمة. مطبعة محمد عاطف. (دب) القاهرة. ص ص 348/347

من هنا إذن يجب أن نلتمس المدلول البعيد والتاريخي لتلك البداية التي أقامها الشهرستاني بين ظهور "الكلام" انطلاقاً من ظهور "الخلاف"، وكأنّ الأمر يتعلق بتطور داخلي يفسر السابق منه اللاحق، كما سنرى في الفقرات التالية.

2- المعتزلة: "أرباب النظر" وأرباب "الكلام"

تفيدنا النصوص والشواهد التاريخية أنّ "الكلام" في شؤون العقيدة أو الدين وما ارتبط به من قضايا الإيمان والاعتقاد حول ذات الله وصفاته وأفعاله، إنما صار علماً منظماً، أي فناً باصطلاح القدماء، مع المعتزلة. فهم بشهادة واحد من أكبر خصومهم وهو أبو الحسن المظني: "والطائفة السادسة من مخالفي القبلة هم المعتزلة، وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل، والتمييز، والنظر، والاستنباط، والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم"⁶.

وفي السياق نفسه يذكر أبو حيان التوحيدي، ما بيانه: "... وكان شيخنا يحيى بن عدي يقول: نحن المتكلمون ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر وصحّ وظهر، كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل الكلام."⁷

ويقول ابن خلكان: "ولفظه متكلم تطلق على من يعرف علم الكلام وهو أصول الدين. وإنما قيل له علم الكلام لأنّ أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله، أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فتكلم الناس فيه، فسُمّي هذا النوع من العلم ما اختص به، وإن كانت العلوم كلها تنشر بالكلام."⁸

ويذكر أبو الحسين الخياط: "الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس، أنك عند ذكر بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً، وإنما سأل بعضهم بعضاً، فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها، لتعلم أنّ الكلام لهم دون من سواهم"⁹.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو أننا شئنا أن نستعين بصورة أخرى، لتوضيح ما نريد بيانه عن نشأة المعتزلة من زاوية تاريخ الفرق الإسلامية، فإننا سنجد أنّ خط السير فيما تنقله تلك المصادر، وإن تعددت

⁶- أبو الحسن المظني: المتوفى سنة 377هـ: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. القاهرة. 1949. ص 40

⁷- أبو حيان التوحيدي: المقابسات. القاهرة. 1947. ص المقابسة. 48. ص 223

⁸- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. القاهرة. مكتبة النهضة. 1948. ص 609

⁹- أبو الحسين الخياط: كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد. النص العربي مع الترجمة الفرنسية. نشرها ألبير نادر. المطبعة الكاثوليكية- بيروت 1957. ص 57

رواياتها عن الميلاد الرسمي لفرقة الاعتزال، لا يخرج عن مدار التفسير الذي يربط نشأة الاعتزال بعوامل دينية وسياسية. فالمسمّى واحد وإن تعددت التسمية، والقصد واحد وإن تعددت السبل المؤدية إليه.

وهكذا لو طلبنا لنشأة المعتزلة واقعة معلومة في كتب الفرق، لقلنا إنّ حادثة ميلادها الرسمي كانت حادثة انفصال تلميذ عن أستاذه: اعتزال واصل بن عطاء مجلس شيخه الحسن البصري. ولعلنا نجد الإفصاح عن هذا فيما يرويه الشهرستاني من: "أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم عبيدة الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من أركان الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكّم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن إطلاقاً ولا كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل. فسُمّي هو وأصحابه معتزلة."¹⁰

فعلاً، لقد كان هذا الانفصال العقدي إيذاناً تاريخياً بالميلاد الرسمي للمعتزلة كفرقة كلامية ذات أصول محددة بلورها واصل بن عطاء. غير أنّ الميلاد السياسي لـ "الاعتزال" قد حدث قبل ذلك على صورة انفصال سياسي. وحسب المصادر التاريخية القديمة ذاتها يسوق أبو الحسن الملطي رأياً في الموضوع، مفاده: "هم سمّوا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي - عليه السلام - معاوية وسلّم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس. وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي فلزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشغل بالعلم والعبادة فسمّوا بذلك معتزلة"¹¹.

والواقع، سواء صحّت هذه الروايات أم لم تصح، والتي ترجع نشأة الاعتزال إلى موقف سياسي من تسليم الحسن بن علي إلى معاوية سنة (40هـ)، أو رجحنا الروايات الأخرى التي تربط الميلاد الرسمي لفرقة المعتزلة بواصل بن عطاء وانفصاله العقدي بمعوية ملازمه عمرو بن عبيد عن مجلس شيخهما أبي الحسن البصري، فإنّ الأمر يتعلق في جميع هذه المناسبات بالارتفاع بالموقف من مستوى الفعل السياسي المباشر إلى مستوى النظر الكلامي. إنه المستوى الذي يبدن فعلاً ومع أحد كبار المؤسسين لمذهب الاعتزال من بعده أبو الهذيل العلاف، الحلقة الرئيسية في سيرورة بناء علم الكلام المعتزلي في الفكر الإسلامي.

¹⁰ - الشهرستاني: مصدر مذكور. ص 47 / 48

¹¹ - أبو الحسن الملطي: مصدر مذكور. ص 36

3- جهود المعتزلة في التأصيل المنهجي لعلم الكلام

تتنزل كتب الفرق والمقالات نصيب واصل بن عطاء، شيخ المعتزلة وقديما الأول، في التأصيل النظري لمذهب الاعتزال، منزلة عميد المذهب الاعتزالي في زمانه الذي توحدت في مدرسته ومن خلال مناظراته الكلامية منهجية تقرير قواعد الاعتقاد على مقتضى مبدأ التوحيد الإسلامي. فقد صار الكلام في التوحيد قضية أساسية وتمثيلاً للكلام الاعتزالي في مرحلة من مراحل عطائه الخصب وإقباله على الاحتكاك والجدال مع العقائد غير الإسلامية المخالفة من أتباع الديانات الفارسية وأصحاب الملل والنحل الذين هاجموا الإسلام من خارجه. وذلك كله في عصر هو عصر انتشار الفلسفة الهلنستية وما إليها في حواضر الإسلام الكبرى، وانبعثت ثقافات وعقائد الموروث الوثني القديم في صورة مذاهب مثنوية، مجوسية وسمنية ومانوية تقول بالهين اثنين: أحدهما للخير والثاني للشر. ولأنها كذلك، فقد ركز واصل ابن عطاء وتلامذته، من مشايخ أهل الاعتزال من بعده خاصة المعتزلي أبو الهذيل العلاف والقاضي عبد الجبار، جهودهم للتصدي بالرد والتقويض لإبطال عقائد المانوية المشركين وغيرهم من الذين يقولون بالتعدد في الألوهية وفي الذات والصفات والأحوال.

كان لا بد أن يدفع الجدل في هذا الموضوع، من منظور إسلامي يقوم على فكرة التوحيد، إلى التشديد على مسألة وحدة الإله: وحدته العديدة ووحدته الكيفية. الله واحد بالعدد ولاشريك له، وواحد لا تركيب فيه "ليس كمثل شيء" (الشورى 11). يصدق هذا على وحدة الذات الإلهية، كما يصدق أيضاً على وحدة الصفات. فالله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وهكذا في سائر الصفات التي يصف بها الله نفسه لذاته، أي الصفات التي يوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها، مثل العلم: يوصف الله به لذاته ولا يوصف بضده أي الجهل.¹² أو لنقل بتعبير آخر يلخص ما يعيننا من إشارة، إن نفي المعتزلة للصفات وردّها كلها إلى الذات هو تمسك منهم بجوهر التوحيد، أما خلاف ذلك فلا يوجد توحيد حقيقي.

وبالفعل، لقد كان العصر العباسي الأول، عصر الكلام مع المخالفين من المانوية والمجوس، وكان أيضاً عصر الترجمة والاقْتباس والرد، فكان لا بد أن يقع التركيز عند المعتزلة على مبدأ التوحيد الذي جعلوا منه المبدأ الأول الذي تعرف به تسميتهم بأهل الاعتزال، أي كما يقولون عن أنفسهم إنهم: "أهل التوحيد والعدل".

¹² - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. جزآن في مجلد واحد. مطبعة النهضة المصرية. القاهرة 1969. ص 245

نعم لقد اعتبر الموروث العقدي للمانوية الزنادقة بمختلف منازلها الدينية والفلسفية الغنوصية الهجينة، عقيدة دخيلة على عقيدة الإسلام، ولا شرعية رسمية لها، وهذا صحيح. ولقد قدّم هذا الموروث على أنه الصورة العالمية لما يحمله ذلك "الدخيل" من آراء ومعتقدات أفلاطونية محدثة غير إسلامية لم يعترف بها الإسلام كدين. وبما أنّ الأساس المعرفي الذي كانت تعتمد المانوية هو الغنوص، وهو بالوحي أشبهه، فلقد كان لا بدّ أن يتجه الكلام المعتزلي إلى السلاح المضاد للغنوص، أي إلى الجدل والمنطق.¹³ وهذا نفسه هو ما ذهب إليه المستشرق هنيرش بيكر في قوله:

"يستطيع المرء أن يدرك - اليوم - أنّ المانوية والزرادشتية كانتا له (أي الإسلام) عدوتين خطيرتين كالمسيحية على أقل تقدير، وأنّ غنوص المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطيرة على الإسلام خطراً مباشراً، ولذلك نرى أول مدرسة كلامية في الإسلام ونعني بها المعتزلة قد استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية."¹⁴

ليس هذا وحسب، بل إننا متى ربطنا هذا القول بصنف النتاج الكلامي الذي ألفه شيوخ الاعتزال على امتداد القرنين الثاني والثالث الهجريين في إبطال فساد العقائد الثنوية للمانوية، لنبين انشغالهم بها والتعرف والتعريف بها وكذلك مجادلتها، فإننا سنجد أنّ فورة المواجهة بين عقيدة الإسلام، وبين العقيدة المانوية عكست نوعين من التأليف: من جهة كتب "الملل والنحل" أي تلك التي تبسط العقائد وتعرف بها، ومن جهة أخرى نشوء أدب المجادلة الفلسفية الدينية كأدب متميز في الثقافة الإسلامية، وقد مثلته الكتب التي سميت بكتب "المقالات"، أو كتب الرد والنقض، ويبرز فيه اسم المعتزلة على وجه الخصوص. وكما يشير إلى ذلك صاحب كتاب "الفرق بين الفرق"، فقد كان كتاب "المقالات" لأحد معتزلة بغداد، وهو جعفر بن حرب (ت. 580/236) هو أول كتاب دشن هذا الفن.¹⁵ أما ما جاء عرضه وتفصيله في كتاب القاضي المعتزلي عبد الجبار الهمداني "تثبيت دلائل النبوة"، وكذلك في الجزء الخامس من سفره الموسوم "المغني في أبواب العدل والتوحيد"، فإنّ المرء لا يملك إلا أن تأخذه الدهشة أيّما مأخذ وهو يقف على مستوى النقاش الفلسفي الرفيع لمقالات ومعتقدات المانوية. إنه لا يكتفي إزاءها بالرفض الديني المجمل فيحكم عليها بالشرك المحض وحسب، بل إنّ القضية تصبح لديه قضية فكرية كلامية كبرى لا تقبل التسوية كما يقال. ومن هنا يجد المتكلم القاضي نفسه مضطراً

¹³ - هاملتون جيب: دراسات في حضارة الإسلام. ترجمة إحسان عباس وآخرين. دار العلم للملايين. بيروت. 1964. ص 16

¹⁴ - كارل هنيرش بيكر: تراث الأوائل في الشرق والغرب. مقالة ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. عبد الرحمن بدوي. دار النهضة. 1965. ص 8

¹⁵ - ورد ذكره في كل من: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق. مكتبة صبيح. القاهرة. ص 154. والشهرستاني: الملل والنحل. مؤسسة الحلبي. القاهرة. 1967 المجلد الأول. ص 68. وأبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين. ص 254

لكي يجادلها، إلى أن يلتزم لرودده سناً من "الشاهد" والعقل في طرق المتكلمين الجدالية، ومن الاطلاع على أصول المانوية وعقائدهم الثنوية ذات المنحى الميثولوجي في تفسير العالم وإنكار النبوة¹⁶ أفقاً جدالياً للتعرف والتعريف في إبطال معتقداتهم المخالفة، وذلك بالمعنى الذي يجعل "الأسطورة" اعتقاداً مطعوناً فيه بمعيار المشاهدة والعقل. ومن دون الدخول في تفاصيل الجدل الكلامي الذي أثاره القاضي ضد المانوية، نكتفي بالإشارة والتلميح هنا إلى أنه حصر آراءهم في مسألتين اعتبرهما أصلي عقيدتهم:

الأولى: حول مسألة وجود الشر في العالم وكيف يبرر؟ والثانية: تخص اعتقادهم في أصلين لوجود العالم. وإذا عرفنا أن ما كان يهّم المتكلم المعتزلي في المرتبة الأولى هو وحدة الربوبية، أي أنّ الله رب هذا العالم وخالقه، وهو المحيط بعلمه، وهو المرید لكل ما يحدث فيه خيره وشره (وتلك مقدمات عقديّة لا تسلم بها المانوية)، أدركنا كيف أنّ حجة القاضي هنا تدور كلها حول وحدة الخالق حتى فيما يتعلق بما يجده الناس من شرور في هذا العالم. فإله، كما يقول عبد الجبار، لا يفعل الشر وإن كان في استطاعته ذلك. وليس هناك ما يبرر في رأيه افتراض خالق آخر للشر بدعوى أنّ خلق الشر وفعله لا يليقان بالله. فما هو شر بمقياس البشر لا يلزم أن يكون كذلك بمقياس الله¹⁷.

أما الأصل الثاني الذي يردّ عليه القاضي فهو مبدأ الثنوية نفسه، وبدل أن يسلك فيه القاضي مسلك الرد الإسلامي الذي يكتفي بإدانة هذا المبدأ بدعوى أنه شرك، فإنه يختار طريق الجدل الكلامي في قضايا هي من صميم فلسفة الدين الإلهية: الذات والصفات، والقدم والحدوث، والجواهر والأعراض، كلام الله وخلق القرآن، وغيرها من القضايا الكلامية المتداولة في أصول الكلام المعتزلي.

تلك هي الاعتبارات الفلسفية الكلامية التي قادت "أهل العدل والتوحيد" في معاركهم النصية والسياسية وبدعم من سلطة الدولة العباسية، إلى ردّ هجمات الخصوم وإرغامهم على الاحتكام إلى "العقل"؛ العقل البياني الذي يعتمد الحس والمشاهدة من جهة، كما يشير إلى ذلك صاحب "تكوين العقل العربي"، ومن جهة أخرى استطاع أهل الاعتزال من خلال مشاداتهم الكلامية مع أهل السنّة أن يحدثوا تطوراً مهماً وأساسياً داخل الكلام السنّي نفسه، فكانت الأشعرية والماتريديّة¹⁸ فلنجعل من هذه النتيجة إحدى مطالب هذا البحث، ونمضي بعدها

¹⁶ - يلخص الشهرستاني في الملل والنحل مقولات الثنوية في قوله: "إنّ الثنوية اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر، والنفع والضار، والصالح والفساد، يسمون أحدهما النور والآخر الظلمة، وبالفارسية يزدان واهرمن... ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين اثنتين: إحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة" مصدر مذكور. ج2. ص ص 49/37

- وفي السياق نفسه يراجع: عبد الستار الراوي: العقل والحريّة. دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت. الطبعة الأولى 1980

¹⁷ - القاضي عبد الجبار: المعنى. تحقيق محمود الخضيرى. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. المجلد الخامس. ص ص 32/22

¹⁸ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. دار الطليعة. بيروت. الطبعة الأولى. 1984. ص 151

لنرى ما عسى أن يبين عنه نظرنا في تأثير الاعتزال الكلامي على النظام الفكري الأشعري في أصول الدين وفي عمل التأصيل لأصوله.

4- الكلام الأشعري: مظهر عقلائي من مظاهر الاعتزال

حفظت لنا كتب الفرق والطبقات كثيراً من الروايات التي تمدنا بصور من العلاقة التي نسجها الأشاعرة مع المعتزلة. ويهمننا في هذا المقام أن نعرض للصور التاريخية والمعرفية التي نعتقد أنها تأسيسية في الحكم على مدى تغلغل المنهج الاعتزالي داخل النظام المعرفي لفرقة الأشاعرة.

1-4 - نمدّ يدنا إلى المصادر التي يعتبر كل منها عمدة في أصول الدين، وحجة في تقرير قواعد الاعتقاد على المذهب الأشعري وننصفحها، من حيث صلة مؤسسها أبي الحسن الأشعري (260-324هجرية) بالاعتزال، فنخلص إلى أنّ كتب الطبقات تورد روايتين تكشف من خلالهما لقاء الأشعري بالمعتزلة. أقدمها ما حكاه صاحب "الفهرست" ابن النديم من أنّ أبا الحسن الأشعري كان:

"من أهل البصرة، وكان أولاً معتزلياً ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن، في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة رقي كرسيّاً ونادي بأعلى صوته: "من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي: أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأنّ الله لا يرى بالأبصار وأنّ أفعال البشر أنا أفعالها. وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة". فخرج بفضائهم ومعابهم"¹⁹.

أمّا ابن عساکر، وقد اهتمّ بالمسألة، فنجده في أجزاء متفرقة من نصوصه يضيف إلى هذه الرواية رأياً يذهب فيه إلى حد القول إنّ الأشعري قال في إعلانه ذلك على الملأ في المسجد: "اشهدوا عليّ أنّي كنت على غير دين الإسلام، وأنّي قد أسلمت الساعة وأنّي تائب ممّا كنت فيه من القول بالاعتزال"²⁰.

وإذا تذكرنا أنّ الناظم بين هذه الروايات التي تسوقها المصادر عن "توبة" أبي الحسن الأشعري، واحد وإن تعددت، أدركنا كيف أنّ الصيغ المختلفة التي تروى المصادر عن مغادرة الأشعري لمعسكر المعتزلة لا تنال في شيء من الرواية الشهيرة التي تصف ما حدث عقب المناظرة التي جرت بينه وبين أستاذه أبي علي الجبائي. ومفادها: "قال الأشعري لأستاذه الجبائي: أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي؟ فأجاب الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة". فقال الأشعري: فإن

¹⁹ - ابن النديم: الفهرست. طبعة فلوجل. ص 181

²⁰ - ابن عساکر: تبیین کذب المفتری. طبعة دمشق. 1374. ص 40

أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات، هل يمكن؟ قال الجبائي: لا. يقال له: إنَّ المؤمن إنما ينال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها". قال الأشعري: فإن قال: التقصير ليس مني. فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن" قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف". قال الأشعري: فلو قال الكافر: يا رب، علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟ فانقطع الجبائي.²¹

2-4 - يبدو أنّ في وسعنا، منذ الآن، أن نبدي ملاحظة عامة أولى تتعلق بهاتين الروايتين في علاقتهما خاصة بنوع الصلة التي نسجها الأشاعرة مع الاعتزال. وملاحظتنا هي أنّ الخطاب الكلامي غالباً ما يخفي القضية الفعلية التي تكون مثاراً للجدل، لأنها تعبّر عن مصدر الاختلاف الأصلي. فقضية القول في وجوب حرية الإرادة البشرية وخلق الأفعال كما تقول بذلك المعتزلة، وما ينتج عن إبطال مفعول ذلك الوجوب بحسب رأي الأشعري من وجوب تعلق الأمر الإلهي بالصلاح والأصلح، والجبر والاختيار، تصبح إشكالات كلامية شديدة التعقيد، وجدلاً كلامياً يجنح بطبيعة القول الكلامي نحو التجريد والبعد عن تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية كما يقال. وفي السياق الذي نحن بصدده، يلون الهمّ السياسي المباحث الكلامية بأساليب الإيدولوجيا وطرقها في النظر إلى الموضوعات ومعالجتها. وهكذا، ففيما وقفنا عنده، في الروايات السابقة، من قصد يراد إثباته في مناظرة الأشعري لشيخه الجبائي، يؤكد أنّ الاختلاف حول قضايا الكلام كثيراً ما ينقلب الجدل فيها إلى خلافات سياسية يتوارى خلفها التعبير السياسي ويمرّ عبر التعبير الديني. وقليل من الحفر والنبش في أبواب الكلام وفصوله يدل على ذلك ويؤكد. فعلى أي نحو قد كان ذلك؟

أما أن تكون القواعد والأصول الكلامية العقلية التي قررها المعتزلة في مجال الألوهية دفاعاً عن عقيدة التوحيد، هي التي قادتهم إلى الجدل مع خصومهم المانويين القائلين بالتعدد، فهذا ما تؤكد المناظرات الدينية لآراء المعتزلة في التوحيد. لقد قادهم الجدل فعلاً إلى نوع من التنزيه يصطدم مع ظاهر كثير من الآيات في القرآن، فاضطروا إلى تأويلها بما يبعد عنها أية مشابهة بين الله ومخلوقاته.

وأما أن يكون مبدأ "العدل" الذي ورثه المعتزلة عن أسلافهم القدرين الذين وقفوا في وجه عقيدة الجبر التي كرّسها الحكام الأمويون، أي المبدأ الذي يقضي بأنّ الله لا يفعل إلاّ الصالح والأصلح، وأنّ الشر بجميع صنوفه هو من الإنسان لا من الله، وأنّ الإنسان هو بالتالي مختار و"خالق لأفعاله" مسؤول عنها وأنه سيجازى عمّا فعل، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، وأنّ ذلك هو وعد الله ووعدته، والله لا يخلف وعده ولا وعيده، فهذا ما

²¹- يراجع: السبكي: طبقات الشافعية. ج2. ص 250

لا يقبله الكلام الأشعري ويدفع بالتالي إلى إعادة ترتيب العلاقة بين المعتزلة والأشاعرة في الميدان ذاته الذي يصدر عنه الفريقان. فالمعتزلة مع أنهم كانوا يستندون في كل قواعدهم وحججهم العقلية إلى آيات القرآن، فقد كان هناك دوماً مجال آخر لمعارضتهم بالاستناد إلى آيات أخرى يفيد ظاهرها عكس ما كان يقرره المعتزلة، مثل تلك التي تنسب الفعل كله لله وتسلب المشيئة والاختيار من الإنسان، ومناظرة الأشعري مع أستاذه الجبائي حول مصير "الصبي" لعلها تدخل هي نفسها في هذا الإطار، حيث يبدو "الصبي" مسلوب الإرادة والاختيار. إنَّ هذا يعني، من بين ما يعنيه على الأقل بالنسبة لموضوع العلاقة بين الاعتزال والأشاعرة، أنه بقدر ما ارتفع الجدل والكلام المعتزلي بفكرة الألوهية في التوحيد والتنزيه إلى درجات عليا من التجريد والشمول، حيث موضوع علم المتكلم هو الله وتوحيده والألوهية قمته، بقدر ما ابتعد المعتزلة بذلك عن ظاهر النصوص وأفهام الجمهور. وبقدر ما ارتفعوا كذلك بالعدل الإلهي إلى أسمى مقامات العقل والإيمان، بقدر ما بدا ذلك يتعارض مع فكرة أن الله حرٌّ حرية مطلقة يفعل ما يريد وقادر على كل شيء، وكأنَّ الحرية والقدرة لا يمكن أن تنسبا إلى الإنسان إلا على حساب المقام المطلق للحرية والقدرة الإلهيين.

تلك هي مشكلة الاعتزال على نحو ما سيتنبه لها الأشاعرة من بعد. مشكلة هؤلاء إذ، أنهم ضاعوا بين موقعين كما يلاحظ ذلك أحد الدارسين²²: "موقع علمهم الديني الذي لا بدَّ أن يعني جميع الناس لعمومية الدين، إلا أنَّ دقائق علمهم ليس في الإمكان أن يخوض فيها إلا خاصة العلماء". ويجب ألا نقلل من أهمية هذا المظهر المفارق، فقد كان في الواقع بالنسبة إلى المعتزلة هو الوجه الآخر الذي كان يؤسس لعمق الامتداد "الشعبي" للكلام الأشعري وللأشاعرة الذين سلكوا بالمسألة مسلماً جامعاً بين الفقه والكلام بذكاء تاريخي خاص.

وهكذا لو أنا سألنا النصوص العقائدية الأشعرية عن معاني هذا المسلك، وأجملنا السؤال عن حقيقة الصلة بين العقل والنقل، لوجدنا للأشاعرة، وفي أقوالهم ذاتها وعلى لسان مؤرخهم ابن خلدون، ما يفيد أن أبا الحسن الأشعري إنما ثار على مذهب المعتزلة لينشئ مذهباً "وسطاً". إنَّه مذهب يريد إقامة التوازن بين الطرفين: بين التنزيه الذي يقتضيه "العقل" بالمعنى الاعتزالي الذي يقوم على مواجهة أصحاب الاثنين والقائلين بالثلاثية والمجسمة بمختلف أصنافها، وبين كثير من آيات القرآن التي لا يستقيم إيمان الجمهور ولا تتوطد العقيدة في نفوسهم إلا بأخذها على ظاهرها، من جهة، وبين حرية الله وقدرته المطلقتين وبين درجة ما من الحرية والقدرة لا بدَّ من نسبتها إلى الإنسان لجعله "يكسب" أعماله ويتحمل مسؤوليته، من جهة أخرى. إنها فكرة "الكسب" التي جعلها أبو الحسن الأشعري بديلاً لـ "حرية الإرادة" المعتزلية لفكرة "خلق الأفعال".

²²- علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة العلمية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الثانية. 1998. ص 20

تلك هي الصورة التي يقدمها ابن خلدون عن إمام المتكلمين الأشاعرة الشيخ أبي الحسن الأشعري في علاقته مع الاعتزال، واصفاً هذا التوسط في قوله: "... فتوسط (أي الأشعري) بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، فأثبت الصفات المعنوية الأربع (العلم، والحياة، والإرادة، والقدرة) والسمع والبصر والكلام القائم في النفس، بطريق العقل والنقل، وردّ على المبتدعة (أي المعتزلة) في ذلك كله وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقييح، وكمل العقائد في البعث وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، وألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية من قولهم إنها من عقائد الإيمان".²³

وهكذا فإذا كان الخصم الأول والجلي الذي لا تجد الأشعرية مفراً من تسميته باسمه الحقيقي والمباشر وهم المعتزلة، فإن ما كان يعين للأشعرية مواقعها من القول الاعتزالي ويجعل منها خاصية من خصائص الخطاب المعتزلي إجمالاً، هو القول المباشر في الإمامة والمعارك النصية الكلامية التي اضطر المتكلم الأشعري أن يخوضها ضد خصمه الباطني بكل سلاح وسبيل، أي القول إنّ الخلافة تكون عن طريق "الاختيار وليس بواسطة "العهد والوصية". الأمر الذي اضطرت معه الأشعرية إلى الإغلاء من شأن العقل وما يرتبط به من مسائل وموضوعات قادت الأشاعرة إلى امتصاص المنهج المعتزلي امتصاصاً في دفاعها لنصرة المذهب الأشعري. ذلك ما نقف عليه كرهة أخرى في نص ابن خلدون وهو يستعرض هذا التطور الكلامي على مستوى المنهج قائلاً: "وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلاميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبيها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأنّ العرض لا يقوم بالعرض، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول (...). ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني فأملى في الطريقة كتاب "الشامل" وأوسع القول فيه، ثم لخصه في كتاب "الإرشاد"، واتخذة الناس إماماً لعقائدهم".²⁴

وهكذا فإذا كان لا بدّ من التماس علاقة ردّ الفعل بين الفرقتين، الاعتزالية والأشعرية، فإنّ أقرب الأمور إلى الصحة في نظرنا هو القول إنّ العقلانية الكلامية المعتزلية هي التي عادت إلى الظهور وطففت إلى السطح مرة أخرى بمجرد ما نروم إكراه الخطاب الأشعري في تطوره وسيروته على البوح بالخلفيات السياسية

²³- ابن خلدون: المقدمة. ج.3. ص 1046

²⁴- المصدر نفسه. ص 1047

الثاوية في ثنايا كلامه ومعاركه ضد الغنوص المانوي والعرفان الباطني الشيعي. نعم إن مضمون النظامين الاعتزالي والأشعري ليس واحداً، ومع ذلك فهذا الاختلاف لا يفرق بين الفرقتين، بل يجمع بينهما على صعيد المنهج. وعلم الكلام في حقيقته كما يسجل بحق المفكر المغربي عابد الجابري لم يكن مجرد كلام في العقيدة، بل كان ممارسة للسياسة في الدين.²⁵ فلنجعل إذن من هذه النتيجة إحدى قواعد النظر في المنزلة التي تحددت بها علاقة المعتزلة بفرقة الأشعرية في أصول الدين، ولنتابع فنرى ما عسى أن يبين عنه النظر ذاته فيما بقي متواصلًا طوال القرون التي تلت في العالم الإسلامي، من تأثير المدرسة الاعتزالية في الفرق الأخرى. وليكن وقوفنا في هذه الخطوة أمام وجهة في الفكر والتاريخ لا يتم الالتفات إليهما عادة عند التفكير في مسارات المعرفة الكلامية للمذهب المعتزلي في الغرب الإسلامي بأرض إفريقيا في المغرب الكبير.

5- الاعتزال في مصادر التراث الإسلامي الإفريقي

من المفارقات التي تلفت النظر في تاريخ الحركة المعتزلية والتي كان لها بدون شك أثر بالغ في تواصل حضور أطياف الفكر الاعتزالي في القرون الأربعة الأولى في التراث الفكري الإسلامي بإفريقية²⁶، أنّ هذه الحركة نجحت فكرياً حيث فشلت سياسياً. لقد فشلت فرقة الاعتزال كحركة دينية بعد أن استحالت إلى عقيدة خاصة تعتنقها قلة من النخبة. وحتى في ذروة مجدها ونفوذها في الدولة في العصر العباسي، فإنها ظلت عقيدة نخبة ولم تتعداها إلى العموم. بينما كان إنجازها العقلاني على مستوى المنهج الكلامي خطوة هامة في تقدم الفكر الديني الإسلامي²⁷. وهذا ما حدث بالفعل، ليس فقط في المشرق، مهد الاعتزال على عهد الدولة العباسية، بل إنه نفسه ما حدث في "إفريقية"، في القيروان والمغرب. وحسب ما تذكره مصادر السير وكتب الرجال والطبقات، فقد ارتبط ظهور المعتزلة في حواضر إفريقية الكبرى منذ القرن الثاني بمبعوث واصل بن عطاء الداعية عبد الله بن الحارث وبرجال من أصحابه وتلامذته يدعون إلى مذهبه.²⁸ كان منهم من قصد المغرب ونشر الاعتزال فيه من تاهرت إلى طنجة، حتى أنه يقال إنّ إدريس بن عبد الله مؤسس الدولة الإدريسية إنما تمكن من النجاح بفضل ما كان قد نشره دعاة واصل من أصول الاعتزال، وكانت ذات توجه معارض للحكم

²⁵ - محمد عابد الجابري: مرجع مذكور. ص 347

²⁶ - يتعلق الأمر هنا بالرقعة الترابية من القارة المغاربية التي تشمل بلاد تونس والجزائر وليبيا، وقد تأسست على أرضها مدينة القيروان منذ أواسط القرن الأول/ السابع، وأصبحت عاصمة لها وللمغرب كله في عصر الفتوحات، ثم قفي عهد الولاة، وقد اتسع عمرانها حتى أضحت من أكبر مراكز الثقافة الإسلامية خلال القرون الأربعة الأولى.

²⁷ - د/ حسن عيسى الحكيم: بيت الحكمة وأثره في دور العلم البغدادي. نشر ضمن أبحاث الملتقى الاحتفاني "بيت الحكمة العباسي: عراقة الماضي ورؤية الحاضر" منشورات بيت الحكمة/ بغداد 2001/ المجلد الأول. ص 423

²⁸ - أبو القاسم البلخي: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين. ضمن كتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد. تونس الدار التونسية للنشر. 1974. ص 99

الأموي فوجدت صدى واسعاً لدى المغاربة الذين كانوا يشتكون من عسف هذا الحكم. كما انتشر الاعتزال كغيره من المذاهب والدعوات الوافدة من المشرق، عن طريق الدعاة أو العرب المبعوثين في مهمات ومسؤوليات. وكما تشير إلى ذلك المصادر ذاتها، فقد تسرب الاعتزال إلى جهات مختلفة من بلاد البربر، فقد كانت هناك جماعات قوية من أهل زناتة وأصلية المذهب، وقد أشار بعض المؤرخين في هذا الصدد إلى المناظرات التي دارت بين الواصلية والإباضية من فرقة الخوارج. فقد ذكر قدامى الإباضية أنّ أصل بن عطاء كان يتمنى لقاء أحد أقطابها الأوائل وهو أبو عبيدة بن كريمة ومناظرته، وقد التقيا بالمسجد الحرام فبادر وأصل أبا عبيدة بقوله: "أنت الذي بلغني عنك أنك تقول: إنّ الله يعذب على المقدور. ثم سألت أبو عبيدة وأصلاً قائلاً وأنت الذي بلغني عنك أنك تقول: إنّ الله يُعصى بالاستكراه. قال الإباضي فنكس وأصل برأسه ولم يجب بشيء. ثم التف به أصحابه فقالوا: كنت تتمنى لقاء أبي عبيدة، سألته فأجاب، وسألك فسكت، فقال لهم وأصل: ويحكم بنيت بناء منذ أربعين سنة فهدمه وأنا قائم فلم أقعد ولم أبرح مكاني"²⁹.

وفي السياق نفسه يذكر أبو العباس الشماخي (ت 928/ 1521) "أنّ أهل نفوسة قاموا بمساعدة إباضية تاهرت في مناظرتهم للواصلية عندما تغلب الأخيرون عليهم"³⁰. وطبيعي أنّ هذا الأفق الثقافي الرحب كان يعكس طبيعة الحضور المعتزلي في مجال العقيدة، وأنه كان معبراً عن التأثير الاعتزالي وما يفتعل عند دعاة المذهب الإباضي فيه من مواقف ومناظرات لصياغة ما يرومونه من مثل أعلى في النظر والعمل. وكان من نتيجة ذلك أن ألبست الإباضية الكلام في الإلهيات لبوساً اعتزالياً اشتركت فيه مع المعتزلة في الأصول الخمسة: في التوحيد، والوعد والوعيد، ونفي الرؤية، والقول بخلق القرآن، والجبر والاختيار. وقد يستحسن في هذا المقام أن نعرض بإيجاز لبعض جوانب هذا التأثير الاعتزالي في فعله وانفعاله بكلامية شيوخ الإباضية بالمغرب الإسلامي الكبير.

5-1: الكلامية الإباضية والاعتزال:

لو طلبنا كتاباً دقيقاً في التنظير لقواعد الجدل الكلامي في المسائل العقديّة عند شيوخ فرقة الإباضية بشمال إفريقيا، وأردنا منه أن يكون معبراً عن الالتقاء والتقاطع بين سجل أول تمثله أصول الكلام الاعتزالي، وسجل ثان يشهد بالتأثير الذي خضعت له أصول الكلام الإباضي في العقيدة، لما تردنا في القول إنّ كتاب "الرد على جميع المخالفين" لمؤلفه العالم المتكلم الإباضي الحامي أبو خزر، هو من أقدم المؤلفات الكلامية في إفريقية تفصيلاً للمسائل الكلامية الإباضية خاصة ما تعلق منها بمناقشة المعتزلة في خلق الأفعال، والاستطاعة،

²⁹- أبو العباس الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب. تحقيق إبراهيم طلاوي. قسنطينة. مطبعة البعث (د.ت). المجلد 2. ص 246

³⁰- أبو العباس الشماخي: شرح مقدمة التوحيد. القاهرة. 1953. ص 154

والإرادة. فقد ضمّ جملة من القضايا العقدية الموصولة بتأسيس أقاويل المعتزلة في الذات الإلهية، والصفات، والإيمان، وخلق القرآن.³¹ وهي في مجملها تخرج عن المؤلف من الكلام الأشعري السنّي على مقتضى مبدأ السمع أو النقل. فمعرفة الله فيما تراه مدونات الكلام الإباضية، إنما تكون بمعرفة الموجودات التي هي على نوعين: قديم ومحدث. فالقديم هو الله المنفرد بالوحدانية والألوهية والربوبية. والمحدث ضربان: جسم وعرض، وتحتهما أنواع الموجودات المصنوعة المخلوقة، وهي جميعها محدثة بدليل ما يعتورها من الحدث والعجز والحاجة، ولا بدّ لها من محدث أحدثها وخالق خلقها، لأنّ الصنعة دالة على صانعها ومحدثها، وهذه حجة يوجبها العقل.³² بل إنّ القارئ يجد أدلة معتزلية أخرى على ذلك منبثة في تضاعيف أقوال الكلام الإباضي، فتكون طوراً كلاماً في طرق المعرفة، وطوراً آخر في أقسام العقل يذكر فيها أنه ثلاثة أقسام: واجب، كمعرفة الفاعل بعد ثبوت الفعل، وثبوت القدرة لمن ثبت له الفعل، وثبوت العلم لمن ثبتت له القدرة، وثبوت الحياة لمن ثبت له العلم، وثبوت الوجود لمن ثبتت له الحياة. والقسم الثاني هو المستحيل كاجتماع الضدين، ووجود شيء واحد في كائنين، وتحرك الجسم إلى جهتين. ويستحيل وجود فاعل غير قادر، وقادر غير عالم، وعالم غير حي، وحي غير موجود.. وأمّا القسم الثالث فهو الجائز، وهو ما لم يكن واجباً ولا مستحيلاً بل جاز في العقل وجوده وعدمه.³³

ليس هذا وحسب، بل إنّنا متى أمعنا النظر ثانية في مناحي التجديد الكلامي الذي قام به أحد مجددي الكلام الإباضي في الصفات، خاصة مع الورجلاني، فإننا سنجد بعد أن يشير إلى بطلان الأقسام الثلاثة الموصولة بمذاهب النافية المعطلة، ومذاهب المثبتة للصفات الحادثة، ومذاهب الأشاعرة أصحاب المعاني القديمة المغايرة لذات الله، يقرر أنّ صفات الله ليس هناك معنى غيره أو شيء يلزمه أو يفارقه. فالله موجود معناه ليس له هناك وجود غيره، يخالفه أو يوافق، والله حي معناه أننا نخبر عن ذات الله أنها ليست بميتة بل حي وله التصرف في الغير، والله قادر معناه أنه ليس عاجزاً ولا يعوزه شيء. وكذلك بالنسبة لكل الصفات.³⁴ والورجلاني في تقريره هذا واضح كل الوضوح، فلا يقصد بنفي هذه الأمور عن الذات أنّ ذلك يستلزم شيئاً غيرها، يقاومها فيضاهيها، أو شيئاً غيرها تستعين به ويكون جزءاً منها، فذلك محال عن ذات الله. والله قديم، والقديم من سبق الحدث

³¹- أبو خزر الحامي: كتاب الرد على جميع المخالفين. تحقيق عمرو خليفة النامي. نسخة مرقونة. وقد ورد ذكره في: كتاب: سالم الحارثي: العقود الفضية في أصول الإباضية. دار البيضة. د.ت.

³²- نحيل هنا على أحد منظري المذهب الإباضي أبوزكرياء الجنائوني: كتاب الوضع. نشر إبراهيم اطفش. القاهرة. مطبعة الفجالة الجديدة. د.ت. 1962. ص 5

³³- المصدر نفسه. ص 6

³⁴- أبو يعقوب الورجلاني (ت 471/1078): الدليل لأهل العقول لبಾಗಿ السبيل بنور العقول. القاهرة. المطبعة البارونية. 1306/ج1/ص46 وللورجلاني نص كلامي مشهور ألفه في علم الكلام اسمه: عقيدة التوحيد (وتعرف بعقيدة أهل نفوسة). وقد نشرها الباحث الفرنسي بيير كوبرلي في أطروحته لنيل دكتوراه الدولة في جامعة السربون بباريس سنة 1982 تحت عنوان: مدخل لدراسة علم الكلام الإباضي.

والعجز والحاجة. ومن حصلت له اسم القدم حصلت له الألوهية والصفات الكاملة، وذلك عن غير الله منفي، ولا قديم إلا الله ولا إله إلا الله.³⁵

إنه ولاشك تقويم جديد لأصل عقدي كلامي يتعلق بالذات والصفات من جانب المتكلم الإباضي بالشكل الذي يضفي عليه المشروعية "الاعتزالية" الإباضية. وسيطول هنا بنا المقام لو أننا تابعنا الكلام الإباضي في بقية القضايا الكلامية الأخرى، كجنوحهم إلى القول بخلق القرآن، أو نفيهم لرؤية الله بالأبصار، أو ردودهم على أهل السنة الأشاعرة في الميدان ذاته، وهي عديدة ومستفيضة. وإنما نريد أن نخلص إلى تقرير نتيجة نعتقد أنها أصبحت تفرض نفسها علينا فرضاً، وهي أنّ ما اعتبرته الإباضية مذهباً جديداً في علاقة الذات والصفات، هو في الحقيقة لا يعدو أن يكون توليفاً وتأثراً للإباضية بالأصول الكلامية للمعتزلة القائلة بالعينية بين الذات والصفات. وقد تفلسف فيها المتكلم الإباضي الورجلاني بالجمع بين آراء المعتزلي أبي الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام في بناء كلامي متكامل لا يختلف في حقيقته عما تقرر في كلام المعتزلة من آراء في الذات والصفات. فقد نحا العلاف في محاولته تلك - كما يسجل الشهرستاني - إلى اعتبار "أنّ الله عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حي بحياة، وحياته ذاته، وبهذا تكون الصفات أحوالاً أو أوجهاً للذات. ولشرح هذه الأحوال التي هي عين الذات يورد الأشعري أنّ العلاف يرى أنّ معنى الله عالم، أنه قادر، ومعنى أنه حي، أنه قادر، ومعنى أنه قادر أنه حي. فصفاته على هذا الأساس هي هو، وذاته هي نفس صفاته، والاختلاف بين الصفات عنده راجع إلى اختلاف المعلوم والمقدور، وليس هو بالاختلاف الحقيقي."³⁶ ليس هذا وحسب بل نجد المتكلم المعتزلي النظام يذهب بمسألة عينية الصفات الإلهية إلى إحكامها في أبعد مداها وذلك بتفسير صفات الذات وهي السمع والبصر والحياة والقدرة، تفسيراً سلبياً. فمعنى كونه عالماً إثبات ذاته ونفي صفة الجهل عنه. وبهذا الاعتبار ينتفي بأن يكون العلم ملحوظاً كصفة مستقلة، أو توحى بالاستقلال، وعنده ليس هناك فرق بين اتصافه بالعلم والقدرة مثلاً إلا من حيث ما ينفي عن الذات في اتصافها بهذه أو تلك. فالتعدد إذن في الأضداد المنفية وهي الجهل والعجز والموت على سبيل المثال.

من هنا إذن يجب أن نلتزم المدلول البعيد للأثر المعتزلي في الكلامية الإباضية في طريقة تقريرها للعقيدة، انطلاقاً من الجمع المركب بين آراء المتكلمين والاعتزال. ولعل الصياغة المحكمة التي قام بها عميد المذهب الإباضي الورجلاني في إعادة بناء الكلام في المسائل الإلهية خاصة في الذات والصفات، تؤكد هذه الموافقة تأكيداً وهي: "ليس هناك شيء غير الله".

³⁵ - المصدر نفسه. ص 47

³⁶ - الشهرستاني: مصدر مذكور 1. ص 53

على أن الذي يجب ألا يغيب عن انتباهنا هو الأهمية القصوى التي يكتسبها الحضور العقلاني لمنهج الاستدلال المعتزلي في المنازعات الكلامية وتأثيره في تطور الدرس الكلامي الأشعري في صورته المذهبية في تطوير عقائد أهل السنة ببلاد المغرب، خاصة إذا عرفنا أن إفريقية لم تكن بمنأى عما يدور في بلاد المشرق من خلافات كلامية وفقهية، في مسائل الإيمان والصفات والتشبيه وخلق القرآن. وقد كانت الفروق الزمنية يسيرة بين ما يثار من مسائل في المشرق، وما يثار في بلاد المغرب من أهل القيروان والمغرب من موضوعات الجدل ومجالس المناظرات منذ القرن الثالث الهجري.

وبهنا أن نقف لحظة مع هذا الحضور، وتحديدًا مع من اعتبرتهم كتب الطبقات في "إفريقية" فاتحة عهد تطور المذهب السني فيها: محمد بن سحنون (ت256/869) وسعيد بن الحداد (ت302/915) وابن أبي زيد القيرواني (ت386/996).

حقاً يمتنع محمد ابن سحنون بمكانة مرموقة بين فقهاء ومتكلمي أهل السنة في القيروان. فقد خصه الخشني بالتعريف عن سيرته الروحية والعلمية وعن رحلاته إلى المشرق وشيوخه في العلم. كما ذكره القاضي عياض في "ترتيب المدارك" من بين من اشتهر في زمانه بالمناظرات الفقهية والكلامية والردود على المخالفين، وفي مقدمتها: "كتاب الحجة على القدرية" و"كتاب الحجة على النصارى" و"كتاب الرد على البكرية" و"كتاب الإيمان والرد على أهل الشرك" و"كتاب الرد على أهل البدع" و"كتاب الإمامة"⁴¹.

على أن أكثر المتكلمين شهرة في هذه الفترة كذلك، أبو عثمان سعيد بن الحداد. وحسب ما أورده عياض وابن حزم، فقد امتاز الرجل بحدة ذكائه وقوة ذاكرته وحذقه لعلوم شتى، فهو إخباري، ولغوي، ونحوي، ومفسر، ومجتهد في الفقه ومتكلم. اشتهر بمناظراته وبردوده على المبتدعة، وكان غزير التأليف، له كتب في الكلام والجدل والفقه. وأهم مؤلفاته ما كان في الرد على الملحدين، منها كتاب "الاستواء"⁴².

كما يعتبر أبو زيد القيرواني إمام المالكية الذي انتهت إليه رئاسة المذهب في زمانه. ويذكر من بين تلامذته أبو بكر بن الطيب الباقلائي. فقد ألف أبو زيد كتباً كثيرة منها: "كتاب الاقتداء بأهل السنة" و"رسالة في الرد على القدرية" و"مناقضة رسالة البغدادي المعتزلي" و"كتاب الاستظهار في الرد على البكرية"، و"رسالة في أصول التوحيد". وحسب ما يستفاد من المصادر التاريخية، فقد اشتهر أبو زيد القيرواني بردوده على أهل الأهواء والبدع، وإقامة الحجة عليهم في كتبه التي خصصها لمناقضة آراء المخالفين.

⁴¹ - القاضي عياض: ترتيب المدارك. ص ص 106/104

⁴² - ابن حزم: جوامع السيرة. وخمس رسائل أخرى. القاهرة. د.ت. ص 335. يراجع كذلك: الخشني في طبقات علماء إفريقية. ص 149

ومع أنّ ما يذكره عياض هنا لا يخرج، من حيث الغاية والقصد، عن دائرة التقليد السنّي في كتب التراجم والطبقات في دعم ما قام به أهل السنّة في المغرب والقيروان من جهد في الرد على مخالفيهم في مجال العقيدة، فإنّ اختبار قوة الجدل الأشعري والإبانة عن كيفية الاستدلال السنّي في جوانب قوته أو مناحي ضعفه في ردوده على الخصم المتكلم من الملة أو من غير الملة، لا تمنع من ترتيب الخصوم درجات ومراتب. ونحن نعلم أنّ القاعدة التي يأخذ بها الأشاعرة، بل والمبدأ الذي قد لا يعارضه عموم المتكلمة أنّ "الخصم، وإنّ خطأه، لا نخرجه من علماء الكلام" بتعبير الإيجي.⁴³ ذلك ما نقف عليه في أكثر من مسألة من مسائل الجدل الكلامي الذي قامت عليه بناء المقدمات العقلية ذات المنزاع الاعتزالي في طريقة الاستدلال التي تبناها متكلمو السنّة في القيروان مع ابن سحنون وابن الحداد في مناظرة آراء المعتزلة في مسألة الصفات الإلهية وخلق القرآن. ونحن هنا نكتفي بالإشارة إلى ما أوردته على سبيل المثال كتب التراجم من مناظرات كلامية في مجالس أمراء بني الأغلب حول مسألة دقيقة من مسائل الكلام الاعتزالي، وهي مسألة كلام الله أقدم هو أم حادث؟ وبالتالي هل القرآن قديم أو حادث أي مخلوق؟ ولما كان المجال لا يتسع هنا لعرض آرائهم من خلال نصوصهم فإننا سنكتفي بفقرات من العرض المركز الذي يقدمه عنها صاحب "رياض النفوس". يقول: "... حضر محمد بن سحنون مجلس مناظرة عند الوزير علي بن حميد، وكان بالمجلس أبو سليمان النحوي، وهو شيخ أقبيل من المشرق، يذهب مذهب المعتزلة، فقال علي لابن سحنون: لقد تناظر هذا الشيخ مع جماعة، فهل لك في مناظرته؟ فقال ابن سحنون للشيخ: تقول أيها الشيخ أم تسمع؟ فقال الشيخ: قل يا بني، فسأله ابن سحنون، رأيت كل مخلوق، هل يذل لخالقه؟ فسكت الشيخ ولم يدل بجواب. ثم سأل ابن سحنون الشيخ عن سنّه، فأخبره بأنه في الثمانين، فقال ابن سحنون: اختلف العلماء في الصلاة على الميت بعد سنة من موته، إذا دفن ولم يصل عليه، والرأي الغالب أنه لا يصل على الميت، وهذا الشيخ له ثمانون سنة وهو في عداد الأموات. وسئل سحنون عن جواب سؤاله فقال: إن قال كلّ مخلوق يذل لخالقه فقد كفر، لأنه جعل القرآن ذليلاً على مذهبه الذي يرى القرآن مخلوقاً. والله يقول: "وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد" (فصلت 42/41). وإن قال إنه لا يذل فقد رجع إلى مذهب أهل السنّة الذي لا يرى خلق القرآن".⁴⁴

والرواية الثانية التي يوردها صاحب "رياض النفوس" عن سعيد بن الحداد في المسألة نفسها، مؤشر له دلالة في هذا الصدد: "ذكر أنّه دخل على الأمير إبراهيم الثاني (وهو الأمير التاسع من أمراء الدولة الأغلبية) وكان بمجلسه قاضيه عبد الله بن هارون بن الكوفي، وعبد الله بن الأشج، وجماعة آخرون. قال فتقدمت، فأدنانني الأمير منه، ثم قام بعض المعتزلة وقال: أيها الأمير كثر التشبيه وفشا بالقيروان. وفهم ابن الحداد أنّ هذا يريد

⁴³ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام. عالم الكتب. دت. بيروت. ص 7

⁴⁴ - المالكي: رياض النفوس. مصدر مذكور. 351/350

تحريك الأمير لإثارة مواضيع يصل من ورائها إلى ضرب السنّة. ثم جرى الحديث عن كلام الله، فسأل ابن الحداد، ممّن سمع موسى الكلام؟ قال ابن الأشج: من الشجرة. فقال له ابن الحداد: من ورقها أو من لحائها؟ فسكت ابن الأشج، ويبدو أنّ الأمير وحده من دون جميع الحاضرين هو الذي فهم مراد ابن الحداد من سؤاله، فأمر ابن الأشج بالسكوت خوفاً عليه من أن يجيب، فيجيب عليه بالكفر. وسئل أبو عثمان الحداد عما قصده من سؤاله فقال: كلّ من زعم موسى سمع من الشجرة على الحقيقة فقد كفر، لأنه يعني أنّ الله لم يكلم موسى ولم يفضل به بكلامه.

ثم توجه الأمير إلى ابن الحداد وقال له: أقول لك ما قلته لابن طالب (وهو أحد تلامذة ابن سحنون الذين تولوا القضاء بالقيروان)، لا أقول مخلوقاً ولا غير مخلوق. فقال له ابن الحداد: لم تقول هذا القول؟ فرد عليه: لأنّ الله تعالى قال كلامي، ولم يقل مخلوقاً ولا غير مخلوق. فقال له ابن الحداد: فإن قال غيرك مثل ما قلت في علم الله؟ فقال إن الله لم يقل مخلوقاً ولا غير مخلوق، وسلك في العلم مسلكك في الكلام، فقال له أبو عثمان: ولم؟ فرد عليه الأمير لأنه لو كان مخلوقاً قبل أن يخلق العلم لكان جاهلاً، لأنّ ضدّ العلم الجهل. فقال ابن الحداد، وكذلك لا يقال في الكلام مخلوق، لأنّ الكلام لو كان مخلوقاً لكان موصوفاً قبل خلقه بضده وهو الخرس، وما لزم في العلم لزم مثله في الكلام (.....).

ثم يضيف: "(....) وهنا تبسم الأمير وأظهر لابن الحداد انه فهم ما يقصده من تحليل رأيه، وما كان من أدلته. أما ابن الأشج فكان يلح على القول بالوقوف. ثم حسم الأمير الخلاف وتوجّه بقوله إلى أبي عثمان: أنت لا تضطرنني إلى مذهبك وأنا لا أضطرك إلى مذهبي."

وبعد، فسيطول بنا المقال إذا نحن رحنا ننتبع الآثار الاعتزالية، آثار طرق الاستدلال العقلاني على قضايا العقيدة، عند متكلمي المغرب والقيروان وعند فقهاءهم من أهل السنّة الأشعريين. فلنكتفِ بالإشارات السابقة، خصوصاً أننا لا نهدف هنا إلى التأريخ للكلام ولا لبيان تطور الدرس الكلامي المعتزلي فيه. إنّ ما يهمنا هو تأكيد الدعوى التي افترضناها سابقاً، والتي قلنا فيها إنّ الاعتبارات الدينية الكلامية التي قادت الإباضية ومتكلمي المغرب والقيروان إلى الخوض في "دقيق الكلام" لجعله أساساً للبرهنة والاستدلال على صحة ومعقولية عقائدهم في الله، والإنسان، والأفعال، والقدر، أي أقاويلهم في "جليل الكلام"، إنما ترجع بحق إلى المفاهيم والمقدمات العقلية التي أدخلها المعتزلة في تأصيلهم للنظر العقلاني في قضايا العقيدة، وتركيز جهدهم بمنطقهم الحجاجي في هذا المجال على الدفاع عن "التوحيد" وإبطال الشرك والتعدد في الألوهية. ويبدو أنّ الإثباتات السابقة تكفي لجعلنا نتعرف على مضمون هذا التأثير الاعتزالي وأبعاده، ومن ثمّة على أشكال حضور "العقلانية الكلامية" في الثقافة العربية الإسلامية.

ذلك مظهر من مظاهر الاعتزال المتموج في الفكر الإسلامي الذي يفرض علينا التنقل بين لحظاته، ذهاباً وإياباً، حتى نستطيع أن نتبين فيه معنى ونكتشف فيه تاريخاً. ويهمننا الآن أن ننتقل إلى مظاهر أخرى نقوم برصدها وتحديد موقعها داخل مجال الفكر الإصلاحية الحديث.

6- الاعتزالية الجديدة في الفكر الإصلاحية الحديث

إذا كان علم الكلام قد نشأ في تاريخ الفكر الإسلامي استجابة لمتطلبات الدفاع عن عقيدة الإسلام لمواجهة التشكيك والظعن في النبوة، فإنّ متطلبات الدفاع عن الإسلام أمام تعاضم انتشار الفلسفات الوضعية في العصر الحديث لم يعد من الممكن التصدي لها بمنطق إسلامي ذاتي، والذي جرى عليه دعاة الإصلاح قرناً قبل التدخل الأوروبي الحديث في بلاد المسلمين⁴⁵. ونحن نقصد بذلك المنطق المعهود للإصلاح الذي يعتبر أنّ الخلل آتٍ من المجتمع الإسلامي نفسه حين تتفاقم الهوة بينه وبين الإسلام المعياري فيكون عليه أن يرتد إلى ذاته وحدها لكشف الخلل وطلب الإصلاح. مثل هذا المنطق إذن لن يعود ممكناً مع وقوع البلاد الإسلامية تحت ضغط وتدخل الأجنبي منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر. فبين طريقة النظرة السلفية ودعوتها للدين على منهج التقييد بالنقل ودليل الكتاب والسنة لإصلاح معاطب التاريخ العقدي للمسلمين، وبين تعلق الإصلاحيين المحدثين بالدعوة إلى استرجاع حضور الإسلام بعقيدته في التوحيد الإلهي عن طريق مخاطبة العقل النظري وتمكينه من مدافعة الشكوك والشبهات التي تعمل على توهين العقيدة الدينية باسم العلم الوضعي، فرق بين بذاته. ونحن نجد صدق هذا الاتجاه التنويري في الفكر الإصلاحية الحديث في العديد من المحاولات التي وجد فيها المجددون أنفسهم، بمختلف مناهجهم، وجهاً لوجه أمام ضرورة تجديد الفكر الديني واسترجاع العقيدة الإسلامية. فمنهم من قام على أساس تجديد علم الكلام المعتزلي، وذلك بتوسيع أفق الاستدلال العقلي فيه بما يفيد من معطيات الفكر والعلوم الحديثة، ومنها محاولات قامت على استثمار نتائج العلم الحديث في خدمة العقيدة الدينية لتحقيق هدفين: هدف أول يسعى إلى الجمع بين الدين والعلم في تركيب واحد، وهدف ثانٍ يسعى إلى جعل العقيدة الإسلامية قادرة على استيعاب حقائق العلم الحديث، وكان قوام هذه المحاولة هو مخاطبة العقل أولاً وأخيراً، وذلك بجعل النقل مجرد مؤيد ومشخص للحقائق الكونية⁴⁶.

ويهمننا هنا أن نتعرف على مضمون هذا التجديد في صورته الاعتزالية الجديدة، وما ارتبط به من وظائف وفعالية في مدونات الخطاب الإصلاحية الحديث.

⁴⁵- علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1985. ص 18

⁴⁶- يراجع الدكتور محمد الكتاني: جدل العقل والنقل في الفكر الإسلامي الحديث. دار الثقافة. الدار البيضاء. 2000. الطبعة الأولى. ص 162

6-1: الكلامية الجديدة وانبعاث عقلانية التوحيد

يتميز الموقف الإصلاحية المعبر عن طبيعة هذا الانبعاث بقناعته الذاتية وميله الواضح إلى المنهج العقلاني الذي انتهج في التعبير عن أفكاره الإيمانية ومسائل العقيدة. وهو توجه في الفكر والخطاب معاً يستند إلى النظر العقلي والجدل الكلامي في بلورة مقالة قوية في الإصلاح يخاصم فيها تيار التقليد، ويجادل فيها خصومه من المستشرقين وأرباب الفكر المسيحي. هو إذن موقف يحيلنا إلى أفق مجدد في "الكلام" مغاير للمواقف الكلامية القديمة.

وقبل مباشرة عملية بناء الأسئلة التي تطرحها هذه المقالة الإصلاحية، نشير هنا إلى أنّ زاوية النظر في عينات النصوص الإصلاحية الحديثة التي اخترناها لتأملاتنا تتجه صوب معاينة المرجعية الاعتزالية الناعمة لعقلانياتها في معارك الحاضر الإسلامي وعلى مختلف الواجهات. وذلك لاعتقادنا بأنّ القيمة النظرية لتلك النصوص المؤسسة، نصوص جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، مروراً بجمال الدين القاسمي والشيخ حسين الجسر، توضح كيفيات استعادتهما لعقيدة التوحيد في إعادة بناء القول الديني، وهو يتجلى في نمط كتابة الرسائل الكلامية ونظامها العقلاني الموصول بالروح الفلسفية الاعتزالية في الدفاع عن العقيدة الإسلامية في مواجهة الخصوم، وبأنماط الاستدلال والحجاج العقلي الذي يلقي على تلك الرسائل أضواء كاشفة. ولذلك فإنّ ما ننشد الوقوع عليه من نماذج تمثيلية قد يجيزه ويحتمله.

فما الشأن الآن في هذه الرسائل وقد تعلق بناؤها وترتيبها باسترجاع التوحيد أولاً، وما ينجم عنها في مجال الكلام الفلسفي في الدين ومنهجه معاً من مواجهة لشتى الشبه العالقة بها ثانياً؟

نمدّ يدنا إلى النصوص التي يعتبر كلّ منها عمدة في الإصلاح الديني وحجة في الدفاع عن عقيدة التوحيد على طريقة المنهج الاعتزالي وتنصفها، من حيث تبويبها لموضوعات الكلام الجديد وقضاياها، فنخلص إلى أنّ الشيخ محمد عبده يكشف عن ذلك في كتابه الموسوم: "رسالة التوحيد"، وذلك تطبيقاً منه لقولته الشهيرة في الإصلاح: "ارتفع صوتي بالدعوة إلى (...) تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم كلمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني. وأنه على هذا الوجه يعدّ طريقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالنعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل. وكلّ هذا أعدّه أمراً واحداً. وقد خالفت في الدعوة إليه رأيي

الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة، طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب علوم هذا العصر ومن هو في ناحيتهم"⁴⁷.

واضح أننا أمام مشروع إصلاحى يتوخى منه رائد النهضة الإسلامية الحديثة الشيخ الإمام تحقيق هدفين متكاملين، نبرزهما على النحو التالي:

● محاربة التقليد المذهبي والفكري بجميع صورته وأشكاله.

● فهم الدين على طريقة سلف الأمة، والاعتداد بدور العقل في بناء هذا الفهم، باعتبار الدين من موازين العقل البشري.

هذه الصيغة المركزة لتجديد الكلام في العقيدة الإسلامية على هذا النسق الجامع بين العقل والدين، تضع منهج الشيخ محمد عبده ضمن خانة الفلسفة الكلامية الجديدة في أوثق صورها ارتباطاً بأثر الاعتزال. وهو يعرض لهذا المنهج بالتفصيل في مختلف العقائد الإيمانية التي طرقها سواء في "رسالة التوحيد" أو فيما كتبه في "رسالة الواردات" أو "حاشيته على شرح الدواني للعقائد العضدية"، إلى جانب عدة مقالات منها "درس عام في العلم الإسلامى والتعليم" و"الإسلام دين العلم والمدنية" و"العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية"⁴⁸. وإذا كنا لا نرى ضرورة لتلخيص "رسالة التوحيد" التي تركت أثراً ملموسة في تجديد علم الكلام في هذا العصر، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى ما نعتقد أنه يفي بالقصد والغرض. ذلك ما يبدو واضحاً لنا من تناول محمد عبده لمجمل القضايا الفلسفية الدينية التي يعرض لها في الرسالة. فهو يقول في مسألة التوحيد: "إنّ ذات الله وأفعاله واحدة، وكذلك صفاته وذاته واحدة"⁴⁹. وهو في تقسيمه للعلوم نجده يستند إلى براهين عقلية يستدل بها على إثبات وجود الله والصفات وذلك انطلاقاً من التقسيم المعتزلي المأثور للعلوم: الممكن والواجب والمستحيل. كلّ هذا بعد أن يعرف التوحيد قائلاً: "إنّه علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفاته، ومهمته إثبات الوحدة لله في الذات والفعل وفي خلقه الأكوان"⁵⁰.

أمّا العدل، وهو الأصل الثانى المساوي لأصل التوحيد، فقد تنزل في نطاق رسالة الشيخ محمد عبده منزلة الكلام في الأفعال الإلهية من ثواب وعقاب للتدليل على العدل الإلهي وحكمته في تدبير شؤون الكون

⁴⁷- محمد عبده: رسالة التوحيد. طبعة دار إحياء العلوم. بيروت. 1979. ص 5

⁴⁸- يراجع الأعمال الكاملة لمحمد عبده. إعداد وتقديم محمد عمارة. بيروت. 1972

⁴⁹- محمد عبده: رسالة التوحيد. ص 10. الأعمال الكاملة. ج3. ص357

⁵⁰- المصدر نفسه. ص 355 (قسم الإلهيات)

والخلق. والاستدلال العقلي الذي يقدمه هنا محمد عبده: "أنّ الظلم نقص وهذا ما لا يجوز على موجود الكمال. والقرآن يؤكد عدالة الله تأكيداً جازماً وينفي عنه الظلم والشر نفيّاً قاطعاً." ⁵¹ ومن دون شك فإنّ تأكيد محمد عبده للعدل الإلهي مشابه من هذه الناحية هنا تمام الشبه للاستدلال الكلامي الذي قدّمه الاعتزال من قبل. فمع أنّ الله حر في أفعاله فهو لا يمكن أن يصدرها إلا عن حكمة تنبع من العدل الذي هو في ذاته، ومنها في معاملاته لعباده. فالله عند المعتزلة، كما أعلن عنه شيوخ الاعتزال: "لا يأمر بما يتنافى مع العقل ولا يفعل شيئاً غير آبه بمصالح مخلوقاته، لما يلزم عن ذلك من إخلال بعدله تعالى وحكمته، كأن يعذب البريء ويثيب الجائر، لا لشيء إلا لأنه الله، وهو محال". وكما يقول العلاف: "الله قادر على الظلم والكذب وما إلى هنالك، ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ورحمته وعدله." ⁵²

أمّا الجبر والاختيار، فنجدته يرتبط عند الشيخ محمد عبده بإنسانية الإنسان. ولقد نحا فيه هذا المصلح المتكلم والفقيه منحى عقلياً كلامياً تبدو فيه بوضوح معالم التأثير الاعتزالي. فما يميز الإنسان في نظره عن الحيوان هو القدرة على اختيار أفعاله بعمله وتفكيره، فالإنسان مخير يستطيع القيام بعمل ما بعد التفكير فيه وتقريره بمحض إرادته الفردية الحرّة، ومع ذلك فإنّ الله محيط بما يقع للإنسان بمحض إرادته. وبناء على اختياره وعمله ذاك يحدّد الله الثواب والعقاب، كما يقول محمد عبده. ⁵³ فمع إقرار الشيخ محمد عبده بأنّ الله هو الأول والآخر في خلق الأفعال الإنسانية، فهو يحتمل الإنسان تبعات أفعاله خيراً وشرها. وبذلك يكون الإنسان مخيراً "لا ينتقص هذا من إيمانه لأنّ الطريق الوحيد هو الاستدلال وليس الاعتقاد، والاتباع فقط، والله محيط ومدرك لهذه الأفعال ونتائجها لا هو يمنعها ولا يسهل لها (...). ولذا يتحمّل الإنسان نتائج هذه الأفعال" ⁵⁴.

ومن دون شك فإنّ هذا الذي رامه الشيخ محمد من استدلال عقلي معتزلي النزعة على حرية الأفعال الإنسانية، يصدق كذلك فيما تكلم فيه عن باقي الأصول الكلامية الأخرى، كالقضاء والقدر، والذات والصفات، والعلم الإلهي، والخير والشر، والوحي والنبوة. بل إننا نجد محمد عبده يردّ في أكثر من موضع من رسائله على أولئك الذين يقولون إنه لا سبيل إلى العقل أن يدرك النافع والضار والحسن والقبيح إلا بدليل الشرع، فهؤلاء لاحق لهم في إنكار ما اهتدى إليه العقل الإنساني في تاريخ الإنسانية من اهتداء إلى كثير من الحقائق والعمل بكثير من المناهج التي حققت للإنسانية التقدم والتطور نحو الأصلاح والأنفع والأبقى. وربما اهتدى من الفلاسفة والعلماء وكبار المفكرين ممن لم تبلغهم الشرائع الإلهية إلى كثير من حقائق التوحيد. ويستدل محمد عبده على

⁵¹- المصدر السابق. ص 382

⁵²- يراجع ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية. الدار المتحدة للنشر. بيروت. 1974. ص 83

⁵³- محمد عبده: الأعمال الكاملة. ج3. ص 389 وما بعدها.

⁵⁴- المصدر نفسه. ص 396

هذه القضية قائلاً: "أي مانع عقلي أو شرعي يحظر على الإنسان أن يقول بحكم عقله إن معرفة الله واجبة، وإن جميع الفضائل وما يتبعها من الأعمال مفروضة، وإن الرذائل وما ينشأ عنها محظورة، وأن يضع لذلك ما يشاء من القوانين ليدعو البشر إلى الاعتقاد بمثل ما يعتقد، وإلى أن يأخذ من الأعمال بمثل ما أخذ به حيث لم يوجد شرع يعارضه؟"⁵⁵

وبعد، فقد تطول بنا الاستدلالات الكلامية ذات المنحى الاعتزالي التي ساقها الشيخ محمد عبده في تقرير قواعد الاعتقاد والإيمان دفاعاً عن عقيدة التوحيد. فلقد عوّّل محمد عبده على العقل في إثبات أصل الأصول، وهو الوجود الالهي والنبوت، كما عوّّل على النقل فيما يترتب على التصديق بالنبوت، وهو إثبات ما ورد به النص القرآني من "سمعيات". كلّ هذا من أجل شئٍ حملته على التقليد السائد في عصره. فالمبادئ القائمة على تقليد الإسلام من غير استدلال ولا توهج في الضمير، هي في نظره عقيدة خامدة لا طاقة فيها تبعث النفس على التغيير والملاءمة بين السلوك والعقيدة. بهذا المعنى إذن هاجم الشيخ معاصريه من المقلدة واصفاً إياهم بأهل الاتباع قائلاً: "ولم يكفهم الإلزام باتباع مذهب خاص في المعتقد نفسه، بل ذهب بعضهم إلى أنه لا بدّ من الأخذ بدلائل خاصة للوصول إلى ذلك المعتقد، فيكون التقليد في الدليل كالتقليد في المدلول، وكأنهم بذلك جعلوا النقل عماداً لكل اعتقاد. وباليته كان النقل عن المعصوم، بل هو النقل ولو عن غير المعروف من العلماء. فتقررت لديهم قاعدة: إن هذه العقيدة أو تلك صحيحة لأنّ كتاب فلان يقررها أو يأخذ بها. ولما كانت الكتب قد تختلف أقوالها صار من الصعب أن يجد الواحد منهم لنفسه عقيدة قارة صافية، غير كدرة ولا متزعزعة."⁵⁶ إنه اليقين الذي لا يبني ولا يحصل بمجرد قراءة الأدلة وخبزها في الأذهان، وإنما يحصل بالاستدلال الصحيح وإدراك العقل لوجه الدلالة من نفسه بدون تقليد. وذلك عند محمد عبده غاية للبيان والوضوح في القول إن دور العقل في تحقيق الفائدة من هذا العلم، علم التوحيد، هو أنّ وظيفته: "أن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين، يقنع بذلك الطالب ويردع المنكرين على وجه لا تنزير العقل عن درجته في إدراكه وحسه."⁵⁷

ذلك تقدير محمد عبده واعتقاده في المبدأ الذي ينهض عليه الاجتهاد العقلي ودوره في بناء العقيدة. وبالتالي فمتى أمسك المرء بهذا المعيار جيداً، وتمسك بموازينه وموجبات أحكامه، فإنه ينتهي بالضرورة إلى الاعتراف بأنّ الاعتماد على العقل هو استجابة لدعوة الدين ذاته، لتجديد معارف وعلوم الدين، ما دام ما ينادي به القرآن هو استخدام الأدلة العقلية لتأييد القواعد الدينية. ومن أجل ذلك يؤكد الشيخ الإمام على أنّ الإسلام لا

⁵⁵- المصدر نفسه. ص 389

⁵⁶- رشيد رضا: تاريخ الإمام محمد عبده. ج 1. ص ص 943/945

⁵⁷- محمد عبده: مقالة العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية. ضمن الأعمال الكاملة. ج 3. ص 15

يعول في الدعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده إلا على "تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح. وأطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي تسنه له الفطرة بدون تقييد".⁵⁸ ومن هنا فإذا كان الدين يعطي للعقل هذا الدور الفاعل في أصول الاعتقاد، فإنه سيصبح من غير المعقول أن يسلب منه هذا الدور في أي طور من أطوار الدين نفسه. إن هذا يعني أنّ هناك منذ البداية تأخياً وتآلفاً بين الدين والعقل من دون التضحية بأحدهما لحساب الآخر. وبعبارة مكافئة إثبات أنّ "الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد"، توحيد ينأى عن التواكل الذي أذكاه الإيمان بكرامات الأولياء، وقدرة المشايخ على خرق الطبائع والنواميس، وشرك المستشرقين. وقد يكفي لإبراز هذه النتيجة أن نقول إنّ هاجس التوحيد الذي كان يملك على الشيخ الإمام جماع فكره، يكشف عن نزعة عقلانية اعتزالية في اتجاه صاحبها لردّ الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي تكاثفت عليه عبر قرون من الانحطاط ونير التقليد. وبطبيعة الحال، لم يكن من شأن هذه "العقلانية الكلامية" أن تحسم التعارض بين محمد عبده وخصومه الجدد. فقد كان الأمر يتعلق بما هو أكثر صرامة من ذلك، ويحتاج إلى مزيد من الصياغة المنهجية لتلك العقلانية في صورتها الاعتزالية الجديدة. وهو ما حصل لاحقاً، وكان ممّن ساهم في بلورة هذه الصياغة المصلح السوري الشيخ حسين الجسر (المتوفى سنة 1327هـ / 1909م). فقد أصدر رسالته "الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية" بعد ظهور "رسالة التوحيد" للشيخ محمد عبده بعقدين من السنين. ومع ذلك فنحن هنا لا نرى كما أشار من قبلنا إلى ذلك الباحث المغربي محمد الكتاني، إلى أنّ الشيخ محمد عبده قد ذهب في هذا الاتجاه أبعد مما ذهب إليه الشيخ حسين الجسر..⁵⁹ صحيح أنهما كانا من مدرسة كلامية اعتزالية واحدة، معاصرين للأحداث الاجتماعية والسياسية نفسها التي عصفت بالمجتمع الإسلامي نتيجة التدخل الأجنبي، وسياسة الاستبداد العثماني، ولكن ما هو أصحّ كذلك، أنّ البناء الكلامي الذي أحكم صياغته الجسر في ردوده الكلامية الجديدة وتصديه للعلمية الوضعية وتيارات الفكر المادي والاستشراقي، فرضا عليه معرفة أكثر عمقاً بعقلانية العلم الحديث، وأبعد إدراكاً ممّا تعرّف إليه الشيخ الإمام محمد عبده.

لقد ركز حسين الجسر في تأليفه المذكور على ثلاث مقدمات فلسفية دينية أساسية جامعة وهي:

1- أنه لا يجب الاعتقاد إلا بما قام عليه دليل العقل، أو دليل النقل من مستوى النص القطعي الثبوت.

2- أنّ النصوص التي يعتمد عليها في الاعتقاد هي القرآن والسنة.

⁵⁸ - محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية. ص 48

⁵⁹ - محمد الكتاني: جدل العقل والنقل في الفكر الإسلامي الحديث. دار الثقافة. الدار البيضاء. 2000. الطبعة الأولى. ص 187

3- أنّ الدين الإسلامي لم يأت إلا لهداية الإنسان إلى عقيدة التوحيد، وبين الأحكام التي يقتضيها القيام بعبادة الخالق، وتحقيق السعادة في الدارين.⁶⁰

تجتمع هذه المقدمات لتؤلف مجتمعة وبطريقة فلسفية دينية لا تخلو من أثر الفكر الاعتزالي المجدد، مختصر "تقرير قواعد الاعتقاد الإسلامي على مقتضى النظر العقلي في الدين، وذلك انطلاقاً مما تقرره المقدمة الأولى من أنّ "المعتمد في العقائد الإسلامية هو الدليل العقلي القاطع لا الدليل العقلي الظني"⁶¹. ولا بدّ هنا من الإشارة كذلك إلى أنّ النزعة الاعتزالية الحاضرة في تضاعيف موقف الشيخ حسين الجسر من تجديد النظر العقلي في العقائد، اعتبرت في وقتها انفتاحاً على واقع الفكر الفلسفي والعلمي في عصره، ومحاولة جريئة منه لنقل معارك الجدل الكلامي على أرضية العلم السائد في القرن التاسع عشر، خصوصاً ما تعلق منه بنظرية النشوء والارتقاء الداروينية ومن انساقوا من المقلدة إلى الأخذ بالنظريات العلمية المصادمة للدين الإسلامي القائم على النقل المقطوع بثبوتها. إنّ هذا يعني في المجال الذي يتحرك فيه الشيخ حسن الجسر، أنّ تقرير حقائق التوحيد بالأدلة العقلية أصبح واقعاً يفرضه العصر، كما فرضته العصور السابقة على المسلمين. وبالتالي فقد أصبحت الحاجة إلى تجديد علم الكلام استجابة لمطلب الحجاج عن العقائد، وأنّ إثباتها بالأدلة العقلية صار هو أيضاً مطلباً متجدداً بتجدد ظواهر الطعن في الدين، والتشكيك في العقيدة تارة باسم الفلسفة، وتارة أخرى باسم العلم.

ذلك ما يخوض فيه صاحب "الحصون الحميدية" بروح كلامية منافحة لدحر الخطر الآتي من الصورة النشوية للوضعانية المادية الحديثة المعارضة لأساس الدين. وهو يعرض للمسألة على هذا الوجه:

"إنّ لقدمائنا في أصل هذا العالم وتكون تنوعاته من سماويات وأرضيات مذاهب شتى. ولكن الذي قرّ عليه الأمر الآن وكشفه لنا الاختيار والدليل أنّ أصل هذا العالم من سماويات وأرضيات أمران: المادة وقوتها (حركتها)، وهما قديمتان متلازمتان من الأزل لا يتصور انفكاك إحداهما عن الأخرى. أما المادة فهي الأثير المالى الخلاء، وهو الهبولى في أبسط ما يمكن تصورها. وأما القوة فهي حركات أجزاء الفردة المتماثلة في الذات المتخالفة في الصفات المتغيرة في الأشكال. ونقول إنه ليس لتلك الحركة سبب إلا نفسها. ثم إنّ الأجرام السماوية، وهي الكواكب والكائنات الأرضية من جمادية وحيوانية ونباتية، تكونت من المادة بواسطة حركتها،

⁶⁰ - الشيخ حسين الجسر: الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية. طبع أول مرة في مصر سنة 1910 (مطبعة الميمنية) حسب ما هو مثبت في غلاف الكتاب. ص ص 116/117

⁶¹ - المصدر نفسه. ص 116

يراجع في هذا الصدد الدراسة القيمة للباحث الأردني فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام. المؤسسة العربية للنشر بيروت. 1981. الطبعة الأولى. ص 211

وحدثت بعد أن لم تكن، حدوث المعلول عن علته بمقتضى الضرورة. وليس للمادة ولا لحركتها إدراك وقصد في تكوين شيء منها. فبتجمع تلك الأجزاء على كفاءات مخصوصة حصل مادة سديمة، أي أجسام صغيرة، وتجمعت على بعضها بناموس الجاذبية وتكونت كرة وذرات على محورها والتهمت بمقتضى نواميس أخرى فكانت تلك الكرة في الشمس. ثم أخذت بقية الكواكب تنفصل عنها بمقتضى دورتها وتتكون كرات وتدور على محاورها، ومن جعلتها أرضنا التي نحن إليها(.....) وبعد ذلك أوصلنا البحث والاكتشاف ومشاهدة أعمال الكيمياء إلى أنه بتجمع أجزاء المادة بواسطة حركتها تكونت العناصر التي تزيد على الستين. وبتجمع بعضها وامتزاجه على نسب مخصوصة تكونت المعادن والأجسام الحيوية. وأول مكون لهذه هو مادة زلائية مكونة من عدة عناصر بين الجامد والسائل لها قوة الاغذاء والانقسام والتوالد سميها بروتوبلازما (أي المكون الأول). وبنقسامها تكونت الخلايا التي تتركب منها الأجسام العضوية وحدث بتجمعها أبسط الحيوانات وأبسط النباتات. وما الحياة إلا ظاهر من ظواهر تفاعل تلك العناصر وامتزاجها الكيماوي وليست شيئاً آخر تحل في الجسم كما يقول به الحيويون منا، وليس للحيوان روح غير حياته هذه. ثم أخذت تتوالد وتتكاثر تلك الحيوانات والنباتات البسيطة بما لازمها من نواميس (....) أما القضايا التي تضمنتها الشريعة الإسلامية من بعث الإنسان بعد الموت ووجود دار للنعيم ودار للعذاب ووجود الملائكة والجن والسموات والعرش والكرسي واللوح والقلم وأفعال الملائكة العظيمة وأمثال ذلك، فيرى الماديون النشوئيون أنه لا دليل عليها في علومهم. وما يبدو منها خارقاً للنواميس الطبيعية ترفضه هذه العلوم وتراه ممتنعاً.⁶²

أثبتنا هذا النص على طوله، ليس فقط لكون صاحبه يمتنع عن الانتصار للمادية على نقيض الاعتقاد في الدين والشريعة في بيان أصل العالم، والقول بحدوث المادة، والخلق من عدم، بل أيضاً لكون العدة العلمية والمفاهيمية التي يبني عليها النص، تحيل عند صاحبها إلى نوع من الكلامية الفيزيائية، إن صح التعبير، الموصولة بكلام ومفاهيم العقلانية الاعتزالية عن الجواهر الفردة، وعن أصل العالم، واجتماع العناصر الطبيعية كما خاض فيها من قبل كل من أبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام والقاضي عبد الجبار. ومن هنا فيكفي في نظر الشيخ الجسر لإسقاط المذهب المادي اللجوء إلى برهان الخلف وذلك بالتدليل على صدق القضية المناقضة، أي القول بحدوث المادة بإحداث إله خالق لها من عدم، فيرتفع القول بالقضية الأصلية، أي بالقدم. مما يستتبع معه القول بعد ذلك التصديق بجميع المسائل التي أقرتها الشريعة الإسلامية مما تأبى علوم الماديين التسليم به.⁶³

⁶² - الشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية. ص 154. وقد أوردتها فهمي جدعان في كتابه المذكور سابقاً ص ص 218/217

⁶³ - فهمي جدعان: مرجع مذكور. ص 219

بهذا المعنى إذن يمكننا القول إنّ المقدمات التي بلورها الشيخ حسين الجسر في جداله مع أطروحات العلم المادي الحديث، تتمم جدل اللحظة الكلامية الجديدة التي رسمتها من قبل مناظرة جمال الدين الأفغاني للفيلسوف والعالم الفرنسي إرنست رينان، خاصة وأنّ الشيخ الجسر يفكر في هذه المقدمات ويجتهد في صياغتها بعقلانية الممارسة الفلسفية الدينية في الاحتكام على أحكام العقل الكلامي ومقاصد الدين في الرد على الماديين المحدثين. إنه إذ يعرض للقضية على هذا النحو، يؤكد سريان النظر العقلي في عوالم الكون، والمادة، وعناصر العالم الطبيعي ككل، بما يجعل من كشوفات العلم الحديث الذي يقدمه عن تبادل التأثير بين أجزاء الكون قانوناً كسمولوجياً من قوانين إثبات التوحيد، إن لم نقل قانونه الأسمى.

وهكذا فالدعوى التي تقول إنّ التعمق في دراسة العلوم الطبيعية تؤدي إلى العكس، أي إلى الجحود والنكران، والكفر، يرد عليها الجسر قائلاً: "إنّ هذه العلوم تدلّ بأقوى الأدلة على وجود الخالق لهذه الكائنات المبحوث عنها في تلك العلوم، وأنه تام القدرة وسامي الحكمة، إذ هي آثاره (...). لكن طريقة الاستدلال على المؤثر يوجد فيها عقبة هي مزلة أقدام ومزلة أفهام، وذلك لأنّ العقل البشري عندما يرى الإشارة ويشعر في البحث عن مصدرها تراه إذا لم يدقق النظر فقد يصل إلى مصدر لها ظاهري فيظنه هو المصدر الحقيقي فيقف عنده، فلم يكن عندهم ما يوقظ أفكارهم ويرشدهم إلى مصادر لها ظاهرة من نحو المادة ونواميسها."⁶⁴

من هنا ذلك الترابط الذي يقيمه الشيخ حسين الجسر بين الدين والعلم، وبين العقل والطبيعة. وهو ترابط يعكس إحدى خصائص هذا الموقف الكلامي العقلاني الجديد، ففي ذلك تأسيس للمعتقد الديني على العقل والعلم. وهو ما يجعلنا نلمس مرة أخرى موقفاً آخر من المواقع التي يظفر بها العقل الكلامي في صورته الفلسفية الدينية في الاعتزالية الجديدة. الموقع الذي يفتح فيه عمل العقل على اكتشافات العلوم الحديثة ليصيب بها هدفاً مزدوجاً، ويحقق نتيجة مضاعفة: فأما الهدف المزدوج فأحد وجهيه تأكيد ما تقرر في مجال التوحيد من معقولية القوانين الطبيعية بجميع خصائصها ومطابقتها لأحكام العقل والشرع. ووجهه الثاني تأكيد شرعية العقل تأكيداً يأتي من النقل أو يدعيه النقل. وأما النتيجة المضاعفة فتقديم قضايا العلم، ومعتقدات الدين في العمل والاعتقاد والدفاع عن شرعيتها في الوجود والمعرفة معاً. ثم إنها، وهذا هو الكسب الثاني، تأصيل لعمل العقل الفلسفي الكلامي وفاعليته في تقرير عقيدة التوحيد، ومن ثم الإنصات العقلي إلى درسه ونتائجه في الوقت ذاته.

⁶⁴ - المصدر نفسه.

المراجع:

- الشهرستاني أبو الفتح محمد عبد الكريم: **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز الوكيل. جزآن في مجلد واحد. مؤسسة الحلبي. القاهرة. 1968.
- حسني زينه: **العقل عند المعتزلة**. دار الآفاق الجديدة. بيروت. 1987. الطبعة الأولى.
- علي أومليل: **في شرعية الاختلاف**. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية. الرباط. الطبعة الأولى. 1991
- ابن خلدون: **المقدمة**. مطبعة محمد عاطف. (د.ت) القاهرة.
- ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. القاهرة. مكتبة النهضة. 1948
- أبو الحسين الخياط: **كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد**. النص العربي مع الترجمة الفرنسية. نشرها ألبير نادر. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. 1957
- أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. جزآن في مجلد واحد. مطبعة النهضة المصرية. القاهرة. 1969
- هاملتون جيب: **دراسات في حضارة الإسلام**. ترجمة إحسان عباس وآخرون. دار العلم للملايين. بيروت. 1964
- كارل هنيشر بيكر: **تراث الأوائل في الشرق والغرب**. مقالة ضمن: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**. عبد الرحمن بدوي. دار النهضة. 1965
- عبد الستار الراوي: **العقل والحرية**. دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت. الطبعة الأولى. 1980
- محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**. دار الطليعة. بيروت. الطبعة الأولى. 1984
- ابن عساكر: **تبيين كذب المفتري**. طبعة دمشق. 1374
- علي أومليل: **السلطة الثقافية والسلطة العلمية**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الثانية. 1998
- د. حسن عيسى الحكيم: **بيت الحكمة وأثره في دور العلم البغدادية**. نشر ضمن أبحاث الملتقى الاحتفائي "بيت الحكمة العباسي: عراق الماضي ورؤية الحاضر" منشورات بيت الحكمة/ بغداد 2001/ المجلد الأول.
- أبو القاسم البلخي: **باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين**. ضمن كتاب: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد سيد. تونس الدار التونسية للنشر. 1974
- أبو العباس الدرجيني: **طبقات المشايخ بالمغرب**. تحقيق إبراهيم طلاوي. قسنطينة. مطبعة البعث. (د.ت) المجلد 2
- أبو خزر الحامي: **كتاب الرد على جميع المخالفين**. تحقيق عمرو خليفة النامي. نسخة مرقونة. وقد ورد ذكره في كتاب سالم الحارثي: **العقود الفضية في أصول الإباضية**. دار اليقظة. د.ت
- نحيل هنا على أحد منظري المذهب الإباضي أبوزكرياء الجنائني: **كتاب الوضع**. نشر إبراهيم اطفش. القاهرة. مطبعة الفجالة الجديدة. د.ت. 1962
- أبو يعقوب الوردجاني (ت 471/ 1078): **الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور العقول**. القاهرة. المطبعة البارونية. 1306. ج 1
- القاضي عياض: **تراجم مستخرجة من مدارك القاضي عياض**. تحقيق محمد الطالبي. تونس. المطبعة التونسية. 1968
- أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد الخشني القيرواني: **طبقات علماء إفريقية**. نشر بن أبي شنب. الجزائر. 1914
- أبو بكر المالكي: **رياض النفوس**. الجزء الأول. تحقيق حسين مؤنس. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية. 1951

- عضد الدين الإيجي: **المواقف في علم الكلام**. عالم الكتب. د.ت. بيروت
- علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1985
- د. محمد الكتاني: **جدل العقل والنقل في الفكر الإسلامي الحديث**. دار الثقافة. الدار البيضاء. 2000. الطبعة الأولى
- محمد عبده: **رسالة التوحيد**. طبعة دار إحياء العلوم. بيروت. 1979
- ماجد فخري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. الدار المتحدة للنشر. بيروت. 1974
- الشيخ حسين الجسر: **الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية**. طبع أول مرة في مصر سنة 1910. مطبعة المليجية.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com