الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي
معسكر
Université Mustapha Stambouli
Mascara
كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة
مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث

تخصص: الدين واللغة في الخطاب الفلسفي

فرع: تأويل النصوص الدينية

العنوان

التأويل في الفكر المعتزلي وامتداداته في الفكر العربي المعاصر، الشيخ بوعمران أنموذجا

تقديم الطالبة: خلوات حليمة

يوم: ...../...../.....

أمام لجنة المناقشة:

الرئيس	حمادي هواري	أستاذ محاضر أ	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر
المناقش	موسى عبد الله	أستاذ	جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة
المناقش	رزقي بن عومر	أستاذ	جامعة وهران 2
المناقش	بن عودة أمينة	أستاذ محاضر أ	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر
المقرر	نابي بوعلي	أستاذ	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر
المقرر المساعد	عدالة عبد القادر	أستاذ محاضر أ	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر

السنة الجامعية: 2018/2017

الإهـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــداء

إلى العائلة الكريمة وإلى معلم العلم نقول له بشراك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الحوت في البحر والطير في السماء ليصلون على معلم الناس الخير".

شكر

نتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى كل من ساهم في إنجاز هذا العمل وبخاصة الدكتور عدالة عبد القادر والأستاذ الدكتور نابي بوعلي وإلى كل الأساتذة والأصدقاء الذين ساعدونا من جامعة معسكر أو خارجها.

مقـــــــــدمـــة

كان الإنسان منذ وجوده الأول في الكون يرى كل شيء حوله من أرض تقله وسماء تظله تسير على نظام وقانون محكم، فحيرته تمظهراته المتعددة ووقائعه المختلفة، فأشركته معها، وأصبح يسائلها ويحاورها لعلها تتكلم، لتفصح عن ذاتها، فدخل عليها من باب الحس والعقل رغبة في إشباع فضوله وهاجسه النفسي المسيطر على كيانه، محاولا بناء صرح معرفي بمثابة الأوليات التي يرتكز عليها في حياته، فصال وجال في الكون بتأملاته الفلسفية واستدلالاته العقلية، فتنبه إلى أن هناك وحدة تشترك فيها الأشياء الموجودة في العالم، وهي أساس النظام الذي تنعدم معه الصدفة، فدفعه ذلك إلى السؤال عن العلة وراء هذا النظام، إلى أن آمن بوجود قوة خفية لا تدركها الأبصار ولا تطالها الأذهان هي التي تحكم هذه الظواهر وتسيِر الوقائع، انطلاقا من قناعته بقصور قدرته عن إحكام هذا النظام فتذرع في البداية بشرائع ومعتقدات من وضعه لتفسير هذه الألغاز الكونية والإجابة عن التساؤلات الوجودية وذلك بتقديسه لبعض عناصر الطبيعة أو تأليه وعبادة الظواهر الكونية، فكانت له من هذه القوة الخفية رسائل دينية تُثَبِت إيمانه وتُصحح معتقداته بعد رحلة طويلة أضناه فيها القلق والتعطش المعرفي لتطمئن قلبه وتُريح باله.

إلا أن هذه الرسائل السماوية كانت تستدعي فهما محكما لخطاباتها المتضمنة أسرارا وإشارات، وتتطلب إعمال العقل والنظر في مكنوناتها بغية الإمساك بحقائقها والوقوف على مقاصدها، وكانت الحضارة العربية من بين الحضارات التي خصتها القوة الإلهية برسالة سماوية كانت موجهة إليها، بل كانت عنوانها، فراحت هذه الحضارة تعمل على قراءتها وتفسيرها وتأويلها في مختلف مراحلها التاريخية منذ عهد الصحابة إلى يومنا الحالي وفق رؤى مختلفة مُحكّمة بأطر معرفية ومنهجية مختلفة أيضا، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن بعض القراءات التأويلية اليوم مازالت تدين لكثير من القراءات القديمة بالكثير من العرفان، وهذا ما حدث مع فرقة المعتزلة التي انتهجت لنفسها خطوات في التعامل مع النص الديني رأى فيها المحدثون لحظة تستحق الإحياء والتجديد.

إلا أن الإشكالية التي تفرض ذاتها على العقل هي: إذا كانت ظروف المفكرين الجدد ومشاكل شعوبهم ودولهم تختلف عن ظروف وأحوال الأمة الإسلامية في العصر العباسي، وإذا كانت أدوات البحث ومناهجه المعاصرة تختلف عن تلك المطبقة قديما، فما جدوى تطبيق آليات نزعة فكرية قديمة؟ ألا يعتبر ذلك مجرد اجترار لمعالجة مشاكل العصر بأدوات بحث لم تعد مناسبة؟ ما هي خصوصية القراءة التي قدمتها المعتزلة للنص الديني حتى ارتأى المحدثون ضرورة إحيائها؟ وما هي ضوابطها وآلياتها؟ وما هي الآفاق التي كانت تتطلع إليها؟.

فرضيات البحث: إن الإشكاليات المطروحة تفرض نفسها على سياق البحث وتعطي مؤشرا يدل على وجهته وغرضه، وعليه سنحاول أن نترصد أهم المعارف من مصادرها الأصيلة لمناقشة هذه التساؤلات بالشرح والتحليل، علنا نتوصل إلى إجابات تخدم الموضوع الذي يفترض مسبقا أن المعتزلة كفرقة كلامية قدمت مجموعة من الآليات المنهجية في دراستها للنص القرآني كانت السباقة إلى تأسيس منهج عقلاني خلق الفارق في الحقل المعرفي داخل الوسط الإسلامي بين الماضي القريب واللحظات الزمنية التي تلتها إما قبولا أو رفضا. ولم يتوقف الجدل حول هذه القراءة التأويلية حتى بعد إطفاء شمعة المعتزلة من الاستمرار في مد الأمة الإسلامية بأنوارها، والسعي من وراء ذلك لمحو كل أثر لها، لولا مشيئة الأقدار التي أبت إلا أن تحفظ هذا التراث من الزوال، فقدرت له البقاء والبعث من جديد على يد بعض الأقلام الفلسفية المتفرقة عبر التاريخ. إلا أن الفترة الحديثة شهدت نوعا من الإلحاح على ضرورة إحياء تلك اللحظة في التاريخ الإسلامي، تجسدت في جهود ثلة من المفكرين من المشرق والمغرب في مقدمتهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، الذين ارتأوا ضرورة إعادة قراءة حلقة التراث الكلامي وبعثه في صورة كلامية جديدة تتناسب مع معطيات العصر، هادفة إلى إحداث نهضة ذات أبعاد إسلامية، معتبرين أن هذا التجديد في القراءة للنص الديني من شأنه أن يضفي تجديدا في حقول عديدة، ويقدم الحلول للمشاكل التي عانت منها الأمة الإسلامية. هذه المعاناة التي أرجعها البعض إلى الاستبداد السياسي، أو فقدان التمسك بالدين والتهاون في أموره، أو إلى فقدان الأخلاق والتربية، أو أنها متعلقة بقضية الحرية، أو بقضية التخلف وبموجة الاستعمار الذي تعرض له العالم العربي في الفترة الحديثة والذي كرس التخلف في كامل مظاهره حتى بعد الاستقلال.

إلا أن انعكاس الظاهرة الاستعمارية وتأثيراتها السلبية بقيت مستمرة على الأمة اقتصاديا وثقافيا وسياسيا، وإن كانت أزمة أي أمة كما يراها مالك بن نبي (1905م-1973م) هي في جوهرها أزمة حضارية، وهو حقل يراه أكثر شمولا من الجزئيات التي يمكن أن تختزل الأزمة في مظاهرها الخارجية دون الخوض في أبعادها الثقافية والحضارية.

ومن أجل التوصل إلى حلول للمشاكل المطروحة، اعتمدنا المنهج التاريخي السردي الذي ينهل من جوف التاريخ حوادث وتجارب وأقوال لمفكرين ومصلحين، قصد تتبع الفكر المعتزلي عبر التاريخ في فترات مختلفة من الزمن حتى نتمكن من رصد أهم معالمهم الفكرية ومواقفهم السياسية، والمنهج التحليلي النقدي لتحليل أفكارهم وأفكار من جاء بعدهم لتبيان معالم التأثر والإخفاق.

خطة البحث: ارتأينا تقسيم هذا العمل إلى أربعة فصول مع مقدمة سابقة وخاتمة لاحقة. وهذا كما يلي:

بعد المقدمة يأتي الفصل الأول معنونا بـ" **دواعي الخطاب المعتزلي**" ، والذي قسمناه إلى مبحثين وهما:

المبحث الأول: النشأة التاريخية لفرقة المعتزلة، والذي تطرقنا فيه إلى الظروف التاريخية التي ساعدت على تأسيس هذه الفرقة الكلامية.

المبحث الثاني: الجذور العقائدية الداخلية، والذي تطرقنا فيه إلى البحث عن الجذور العقائدية الداخلية، والفلسفية الخارجية.

بعد الفصل الأول يأتي الفصل الثاني معنونا بـ"**التأويل في الفكر المعتزلي بين التأسيس والتطبيق**" والذي قسمناه إلى مبحثين هما:

المبحث الأول: أسس تأويل النص القرآني عند المعتزلة، والذي تطرقنا فيه إلى أهم الأصول التي اعتمدتها المعتزلة في بناء مذهبها، وأهم الآليات التي طبقتها في قراءتها للنص الديني.

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية في تأويل المعتزلة للنص القرآني، والذي تطرقنا فيه إلى تحليل موقفهم من مسألة الحاكمية ومسألة الجبر والاختيار.

بعد الفصل الثاني يأتي الفصل الثالث معنونا بـ "**امتداد الفكر المعتزلي في الفكر العربي المعاصر**" وهو بدوره مقسم إلى ثلاثة مباحث وهي:

المبحث الأول: مظاهر امتداد الفكر المعتزلي ودواعيه، والذي حاولنا فيه أن نتتبع الإرهاصات الأولى لهذا الفكر في المشرق والمغرب الإسلامي قبل عصر النهضة عند العديد من المفكرين، لنختم هذا المبحث بمطلب حاولنا أن نفصل في الدواعي التي ساهمت في المطالبة بإحياء هذا الفكر من جديد وبعثه في صورة حديثة.

المبحث الثاني: تجارب مشرقية حول تطبيق المعقولية في دراسة القرآن، والذي تطرقنا فيه إلى دعاة تجديد علم الكلام، وأهم الأسس المنهجية للمدرسة العقلانية.

المبحث الثالث: تجارب مغاربية حول تطبيق المعقولية في دراسة القرآن، والذي تطرقنا فيه إلى المذاهب الكلامية في المغرب الإسلامي، لنختم هذا المبحث بمطلب تحدثنا فيه عن المعتزلة في الفترة الحديثة والمعاصرة.

بعد الفصل الثالث يأتي الفصل الرابع معنونا بـ"**الفكر المعتزلي عند الشيخ أبو عمران**"، والذي قسمناه بدوره إلى ثلاثة مباحث وهي:

المبحث الأول: معالم فكر الشيخ أبو عمران ومكانة المعتزلة عنده، والذي تطرقنا فيه إلى أهم المعالم التاريخية والفكرية في حياة الرجل، ومكانة المعتزلة عنده.

المبحث الثاني: تحليل النزعة المعتزلية في أعمال الرجل، والذي تطرقنا فيه إلى دراسة مواقفه من الفكر المعتزلي من خلال الدراسة التي قدمها حول مسألة الحرية؛ وأعماله الأخرى.

المبحث الثالث: دراسة نقدية لأعمال بو عمران الشيخ وللمشاريع العقلانية في الفكر العربي الإسلامي، والذي تطرقنا فيه إلى أهم المحطات التي أخفقت فيها المدرسة العقلانية في تمثل الفكر المعتزلي من جهة وتحقيق الحداثة من جهة أخرى.

أهمية الموضوع ودوافع اختياره: رغم تنبيه الكثير من الباحثين على أهمية الموضوع في الدراسات الإسلامية المهتمة بعلم الكلام الجديد، فإن الدراسات التي أجريت حول الموضوع والمهتمة بامتداد التراث المعتزلي في الفكر العربي أو الأجنبي هي قليلة جدا، بالنظر إلى ضخامة الكتب التي تناولت تراث المعتزلة بالدرس والتحليل في إطار الأبحاث الأكاديمية، ومما يعزز أهمية هذا البحث أن المعتزلة قدمت رؤية منهجية للنص الديني يغلب عليها الطابع الفلسفي، عالجت من خلالها قضايا فكرية جريئة ومهمة جدا في مقدمتها الحرية الإنسانية، مما يعطي لفكرهم أهمية خاصة تستدعي الدراسة من وجهة جديدة بعيدة عن الدوغمائية المكفرة والرؤى الأحادية.

واستنادا إلى ما تقدم فقد أملت هذه الحقائق اعتبارات معينة شدت اهتمامنا إلى دراسة فرقة المعتزلة وامتداد فكرها في الحقول المعرفية الخاصة بالفكر العربي والتي يمكن بلورتها في ما يلي:

أولا: إن المتصفح لأوراق التراث الخاصة بالدراسات القرآنية يجد نفسه ملزما على قراءة فكر المعتزلة، وهو الفكر الذي رسم الخطوط العريضة للكثير من الفرق الكلامية بل حدد المسار لها إما في الاتجاه نفسه أو الخوض عكس التيار، مما يعني أن حلقات التراث الإسلامي في الدراسات القرآنية متداخلة.

ثانيا: إن الدعوة التي نهض بها مفكرو الحداثة في العالم الإسلامي أرادت لنفسها أن تنطلق من نفس الشعارات التي جاءت بها الحداثة الغربية، الحرية والمساواة والعدالة وإعطاء رؤية إلى العالم والدين بما يقتضيه العقل. ولكن من داخل التراث أي بالعودة إلى الماضي ومحاولة تأصيل هذه النهضة. الأمر الذي جعلنا نبحث عن مسار هذه الدعوة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ونركز على فكر الشيخ بو عمران (1924م-2016م) حتى نبيّن مدى رغبة الرجل في بعث أسس فكرهم في رسالته المخصصة حول أهم مسألة اختلفت حولها الأمة الإسلامية وهي الحرية.

ثالثا: إن دراسة الأفكار القديمة والحديثة وحتى المعاصرة شيء مهم وضروري، للكشف عن أصول ممارسات مازالت تعيش في مجالات الحياة العامة، مما يعني أهمية دراسة التراث وتحليله، لأنه يكشف عن الواقع ويضع أيدينا على مكامن القوة وجوانب الضعف فيه.

رابعا: إن فكر المعتزلة يحتوي على جوانب أصيلة تعكس الروح الإسلامية الأصيلة التي نفتقدها في كثير من جوانب حياتنا الفكرية والثقافية. ومما يعكس ذلك الاهتمام؛ التناول الواضح والبيّن لقضايا الثقافة والحضارة، وكل ما يخص صناعة الإنسان وهي أثقل الصناعات التي أدركتها المعتزلة في بدايات اللحظات التأسيسية الخاصة بها، كذات فعّالة في الحياة تؤثر وتتأثر بما يتلاءم مع معطيات دينها وواقعها ومتطلبات مستقبلها. فنحن أمام رسالة سماوية للناس أجمعين، بمعنى لا بد أن نغير منطق التعامل مع النص الديني وكأنه يخاطب كل مجتمع وفي كل عصر، فإذا كانت مشاكل العصر في الفترات المتقدمة من التاريخ افترضت قراءة معينة لهذا النص، فإن مشاكل العصر تختلف عن مشاكل الأزمنة السابقة، لهذا ألا يحق لنا أن نقدم قراءة تأويلية جديدة للنص الديني الذي يمكن أن نضيف إليه صفة الإنسانية التي يمكنها أن تفتح المجال أمام عقول عصرية بدل الاكتفاء باجترار ما تناوله القدماء؟ ألا يمكن أن نعيد إلى هذا النص الذي دام فترة طويلة بين دفتي المصحف حياة جديدة وميلادا عصريا لمعارف وحقائق، مثلما استطاعت العقول أن تخترق نصوصا عديدة كالفضاء وتؤسس علوما فتحت عيون البشر على عجائب الكون وغرائبه؟

مما سبق تتضح أهمية دراسة الفكر المعتزلي وما قدمه من أفكار وآراء واجتهادات تمثل روح عصره ومشاكله، باعتبارها مثلا بارزا للفكر الإسلامي في تفاعله مع واقعه، ومعالجة مشاكل عصره الحضارية. لذلك فإن اختيار معالجة الموضوع راجع إلى قناعات شخصية من جراء المطالعة والمناقشة مع الزملاء والأساتذة، الأمر الذي تولّد عنه تقدير للفكر المعتزلي ورغبة في البحث في الموضوع الذي نرى فيه سندا لإيجاد حلول للقضايا العالقة في العالم العربي والإسلامي.

أهداف الدراسة: تتمثل أهداف دراسة التأويل في الفكر المعتزلي وامتداداته في الفكر العربي المعاصر في النقاط التالية:

إن الهدف الرئيسي لهذه الدراسة هو الكشف عن خصوصية الآليات التي وظفتها المعتزلة لدراسة النص القرآني والمكانة التي احتلتها في الفكر العربي والإسلامي على العموم، وعند الشيخ أبو عمران على وجه الخصوص، كما تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على حدود التجربة العقلانية المعاصرة في العالم الإسلامي.

حدود الدراسة: تقتصر الدراسة الآن على الجوانب الآتية كمحاولة لاستخلاص جوانب الامتداد للفكر المعتزلي بعد النكبة التي تعرض لها، وظهور دعوى تكاد تكون في الغالب إجماعية على أن هذا الفكر يستحق النهاية التي آل إليها لكونه فكرا منحرفا وضالا عن الإسلام:

أولا: التأويل في الفكر المعتزلي وأبعاده المعرفية والأخلاقية.

ثانيا: طبيعة الخطاب المعتزلي بين معطيات الحاضر ومسلمات الماضي.

ثالثا: إعادة طرح قضية الحرية من زاوية أنها المفتاح الأول لإعادة ترتيب مسائل الأمة الإسلامية في النظر للأمور وفتح أبواب عديدة في مجال الفكر والعمل.

الدراسات السابقة: إن المعتزلة كفرقة كلامية تم تناولها بالدرس والتحليل من قبل المؤيدين والخصوم على حد سواء، ولكن الدراسات التي تتناول الفكر المعتزلي وامتداداته في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، أو حتى العالمي فإنها وردت متفرقة تشير إلى بعض الكُتاب لا إلى المسار التطوري لهذا الفكر عبر المراحل الزمنية المتتالية مثل:

– بحث بعنوان "**التجديد في الفكر الإسلامي**" وهو أطروحة قدمت لكلية الإمام الأوزاعي ببيروت لنيل درجة الدكتوراه طبعت في 616 صفحة سنة 1424هـ، طبعته دار ابن الجوزي بالمملكة العربية السعودية، تضمن أربعة أبواب وخاتمة، تعرض في الباب الأول إلى معنى التجديد والنصوص الواردة في ذلك ونماذج من المجددين، ثم عرض في الباب الثاني الحاجة

إلى التجديد في العلوم الإسلامية: الفقه، الأصول، علوم السنة، العقيدة، التفسير والسيرة النبوية، ثم ذكر في الباب الثالث التجديد وعلاقته ببعض مصادر الاستدلال، ليختم بحثه بذكر أبرز مدارس التجديد وعرض لنماذج من تجديدهم في العقائد، أصول الفقه، السنة، الفقه، قضايا المرأة، الربا وغير ذلك، وهو في كل ذلك يعرض لنماذج من أقوال المفكرين المعاصرين.

- "**تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، أسبابه ومظاهره**" رسالة ماجستير للباحث الأستاذ: عبد اللطيف بن عبد القادر الحفظي، عدد صفحاتها 562 صفحة، قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، وطبعت سنة 1421هـ/2000م، طبعته دار الأندلس الخضراء بالمملكة العربية السعودية، تعرض فيها للمعتزلة وأصولهم الخمسة، ثم أسباب تأثر الفرق ببعضها، ثم تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة وتفاصيل هذا الموضوع، وبيان مذهب أهل السنة في كل من مسائله.

- كتاب "**العصريون معتزلة اليوم**" للأستاذ يوسف كمال، عدد صفحاته 151 صفحة، طبعة دار الوفاء، وهو أيضاً من أوائل الكتب التي تناولت الموضوع، إذ تعرض فيه لآراء العصريين من جهة العقيدة والشريعة باختصار.

- بحث بعنوان "**منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**" الجزء الأول، وهو بحث الدكتوراه الذي تقدم به الدكتور: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي لجامعة الإمام سنة 1401هـ، طبعته مؤسسة الرسالة ببيروت، مهدت صفحاته التي تبلغ 886 صفحة إلى الحديث عن نشأة التفسير وتطوره، ومن ثم نشأة المنهج العقلي القديم في تفسير القرآن الكريم، بحيث تناول فرقة المعتزلة بالتفصيل ليبيّن الصلة بين المدرسة العقلية القديمة والحديثة، ووجوه الشبه والاختلاف بينهما. بحيث تعرض في بحثه لأبرز الأسماء المؤسسة لهذا الاتجاه في العصر الحديث ممن كتب في التفسير، وآراءهم، ثم تحدث عن تأثيرهم في الفكر الإسلامي الحديث، وموقف علماء المسلمين والمستشرقين منهم.

-بحث بعنوان "**العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب**" للأستاذ: محمد حامد الناصر، يقع في 439 صفحة، طبعته مكتبة الكوثر بالمملكة العربية السعودية سنة 1417هـ/2001م، وقد جاء البحث موزعا على مقدمة وأربع أبواب، خصّص الباب الأول للحديث عن الجذور التاريخية والفكرية للمدرسة العصرانية، أما الباب الثاني فقد خصصه للحديث عن من سماهم دعاة التغريب، أما الباب الثالث فقد خصصه للحديث عن أهم خصائص هذه المدرسة العصرانية، ليختم بحثه بتقييم لدورهم وما قاموا به من خدمة العلمانية المعاصرة.

-كما تجدر الإشارة إلى بعض المقالات التي قاربت إشكاليتها موضوع دراستنا، على غرار مقال محمد أحمد الزهراني "**الفكر الاعتزالي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر**" والذي تطرق فيه إلى أهم المدارس الفكرية المعاصرة المتأثرة بالفكر الاعتزالي، وأهم الأفكار الاعتزالية المنتشرة في الفكر الإسلامي المعاصر.

مدخل مفاهيمي

مفهوم التأويل: لقد تم تداول مفهوم التأويل في الثقافة الإسلامية في الحقل الديني خصوصا في الدراسات المتعلقة بالقرآن الكريم التي كانت متوجهة في الأساس إلى فهم النص الديني خاصة وأنه نزل على لسان عربي، بحيث كانت هذه اللغة هي الصناعة التي أتقنها العرب في تلك اللحظة الزمنية التي شهدت نزول الوحي، لذلك سنحاول أن نعرض المعنى اللغوي للفظ إلى أن صار مصطلحا متداولا.

أ/التأويل لغـة: من " **آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع. وأول إليه الشيء: رجعه. وأُلْتُ عن الشيء: ارتددت. وفي الحديث: "من صام الدهر فلا صام ولا آل" أي لا رجع إلى خير، والأَوْل الرجوع...وأما التأويل فهو تفعيل من أوّل يؤوّل أي رجع وعاد**"[1]. وقال أبو عبيدة "**التأويل المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه، وأوّلته: صيّرته إليه**"[2] ويعرفه الجرجاني قائلا:"**التأويل: في الأصل الترجيع**"[3] مما يعني أن التأويل هو عملية نقصد بها الرجوع والعودة إلى الأصل الأول أو المآل الأخير وهو المصير، فالتأويل بهذا المعنى هو الترحال المستمر، لذلك يعتبر المفكر حسن حنفي(1935-) أن التأويل مادام في معناه اللغوي يحيل إلى العودة إلى الأصل فإنه لغة يعني: " **العثور على الخبرة الحية الأولى (التي) لا تؤدي فقط إلى فهم معنى النص بل تعطينا الواقعة نفسها أي الحقيقة الدينية التي يعبر عنها النص، فالخبرة الحية هي مصدر النص الديني ويكون التفسير إذن هو رد الشيء إلى أصله** "[4] وكأن حسن حنفي يريدنا أن ننظر إلى تفسير الدين للواقعة التي نزل فيها ومحاولة محاذاة هذا التفسير في وقائع أخرى، بمعنى الارتقاء في حل وقائع الحياة والإسقاط من خلال الاستناد إلى تأويلات عقلانية تأخذ بعين الاعتبار النص والتراث.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج11، دار صادر، بيروت، د(ط)، د(س)، ص 32-33.

[2] المرجع نفسه، ص34.

[3] السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص46.

[4] حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ج1، دار التنوير، بيروت، ط2، 1983، ص 180.

وورد مصطلح التأويل مرادفا للتفسير إذ "**سئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد**"[1]و" **أول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره**"[2] كما نجد أبا عبيدة معمر بن المثنى(المتوفى210هـ) وهو من علماء اللغة الذين اشتغلوا بتفسير القرآن معتبرا أن " **التفسير والتأويل معنى واحد**"[3] فكان يستعمل في تفسيره للآية هذه الكلمات: " **تفسيره كذا، معناه كذا، وغريبه، وتقديره، وتأويله**"[4].

ب/اصطلاحا: فهو"**عند علماء اللاهوت تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية...وإذا كانت الشريعة كما يقول بعضهم مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق كان لا بد من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل، ويعتبره ليبنيز أنه مرادف للاستقراء، وهو البحث عن العلل أشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى، وهي الله. وما يسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلا، والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء**"[5] فالتأويل بهذا المعنى هو البحث عن مقاصد المخاطب انطلاقا من التسليم أن للخطاب ظاهر وباطن وأن مستويات الفهم تختلف باختلاف الناس.

لذلك اعتبر التأويل أنه "**يجعل الكلام يؤول إلى معنى لم يكن ظاهرا منه، فآل الكلام إلى أن حمل على ذلك المعنى بعد أن كان غير ظاهر فيه. والتأويل قد يكون للرؤيا، وقد يكون للفعل، وقد يكون للفظ**"[6] ففعل العودة إلى المعنى الأصلي في رحلة التأويل تجعل النص مسكونا بمعني يقصد إليه المؤول في رحلته، إلا أن التأويل لم يرتبط فقط بالنص الديني وإن كان هو الارتباط الطاغي، فقد وُظّف في الأفعال كما وُظّف في الأقوال والرؤى أو كل ما هو غامض يستدعي الفهم والتفسير، ولكن فعل العودة والرجوع إلى الأصل الأول تعتمد بالدرجة الأولى على اللغة بحيث ورد على لسان ابن

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج11،ص 33.

[2] المرجع نفسه، ص33.

[3] أبي عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ج1، تعليق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص18.

[4] المرجع نفسه، ص18-19.

[5] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، د(ط)، 1994،ص 234.

[6] عبد الرحمن بن يحى المعلمي، رسالة في حقيقة التأويل، تح: جرير بن العربي أبي مالك الجزائري، دار أطلس الخضراء، الرياض، ط1، 2005 ،ص43.

حزم الظاهري (ت.456هـ) "**التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل**"[1].

ونلحظ أن ابن حزم متشدد في قبول التأويل لأنه من أشهر مناصري المذهب الظاهري، بحيث يعتبر أن أي عدول عن مفهوم اللفظ في اللغة ضربا من التحريف، لأنه يصّر على أن اللغة وضعت للتفاهم لا لإثارة الغموض واللبس "**وهذا لا يحدث إلا إذا كان لكل لفظ معنى خاص، وإلا ما كان هناك بيان أبدا، والفكرة الأساسية التي تعلق بها الظاهرية هي أن مراد المتكلم موجود في المعنى الظاهر للقولة (وهذا هو سبب تسميتهم بالظاهرية)، ولهذا فليس السامع في حاجة لكثير من التأمل لاكتشافه، أي أن كل ما ينبغي للمتكلم أن يقوم به لهم مراد المخاطب هو إتباع مواضعات اللغة**"[2]، لذلك اعتبر التأويل أنه: "**محاولة لرد الشاذ إلى نظائره، ويتم هذا الرد أو الإرجاع باللجوء إلى معرفة عادة المتكلم التي يمكن بها معرفة ما يقصده عادة بكلامه في مثل هذا المقام. وبعبارة أخرى إذا أدرك السامع أن المعنى الظاهر لا ينسجم مع ما يقصده المتكلم عادة بكلامه في مثل هذا المقام، فعليه أن يؤول كلامه بما يوافق " عُرْف المخاطب" و"عادته المطردة"** "[3] إلا أن المعتزلة تعتبر أنه على الرغم من أن الله وصف كتابه بأنه بيان للناس وقد نزل بلسان عربي مبين، ففيه أيضا من الخطابات المتشابه فيها ومن الرموز التي ليست بيّنة على المخَاطَب تحتاج إلى تأويل، فقال القاضي عبد الجبار(415 – 359هـ): " **البيان المشترط فيه إنما هو بالإضافة إلى أعيان أهل الكتاب لا إلى كل من يستمعه ممن دب ودرج، فقد علمنا أن ذلك ليس ببيان لمن ليس من أهل**

[1] أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، تح: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الكتب المصرية، القاهرة، د(ط)، د(س)ص 42.

[2] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء في فهم النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2006، ص 173.

[3] المرجع نفسه، ص 175-176.

العربية، ثم أحوال أهل العربية مختلفة في معرفته، ولو كان البيان لا يكون بيانا حتى يعرفه العامة لأدى إلى أن يكون البيان في كلام السوقي العامي"[1].

وفي الحقل الفلسفي فإن ابن رشد (520هـ-595هـ) لا يخرج عن تقليد المؤولين في العودة إلى اللغة إذ يعرفه بأنه **إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه"**[2] وهذا المفهوم وإن كان يرتكز على تصور مبني على رؤية فلسفية فإنه لا يخرج عن الإطار اللغوي الذي يستوجب في المؤول المعرفة الواسعة باللغة، وحتى في تعريف ابن الأثير (ت.606هـ) وهو أحد المشتغلين بعلوم الحديث فإنه يُعرّف التأويل انطلاقا من الاشتغال على اللغة وعلومها، ذلك أن عملية نقل اللفظ من دلالة إلى دلالة أخرى يستند إلى قرينة لغوية وعقلية فـ: " **نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ "**[3].

إن التعريفات الخاصة بالتأويل لم ترد إلا من المشتغلين في الحقل الديني على الأغلب، وتكاد تتفق على أنه عملية تسعى إلى البحث عن المعنى الخفي من خلال الظاهر المثير للشبهة، مما يعني أن ظاهرة التأويل هي عملية بحث مستمرة عن المعنى أو القصد بوسائل أو آليات تختلف من مذهب إلى آخر، فالمشرع يعتمد عليه من أجل استنباط الأحكام، والمتكلم يعوّل عليه للدفاع عن العقيدة، والفيلسوف يستخدمه لمحاولة التوفيق بين النقل والعقل، والصوفي يصبح مصطلح التأويل عنده آلية يكشف بها عن المعنى الباطني للنص القرآني الذي اتخذ من ألفاظ القرآن رموزا موحية إلى عالم روحاني باطني، خاصة بعدما ورد في كتاب الله: ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ** ﴾ (آل عمران:7) **وإذا أضفنا إلى ما**

[1] القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، المطبعة الجمالية، مصر، د(ط)، 1329هـ، ص401.

[2] ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تعليق: أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية، الجزائر،د(ط)، 1982،ص34.

[3] مجد الدين بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1، تح: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الحلبي لنشر، ط1، 1963، ص62.

تقدم الآيات التي ورد فيها لفظ "التأويل" بمعنى تأويل الأحلام مثل قوله تعالى...على لسان يوسف نفسه: ﴿ وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ ﴾ (يوسف:100) **أدركنا أي باب يمكن أن يفتح أمام الإغراءات العرفانية من خلال لفظ "التأويل" الوارد في القرآن"**[1].

إذ يعتبر محمد عابد الجابري (1936-2010) أن التوجه العرفاني كان محكوما بازدواجية الظاهر والباطن، كما اشتغل البيانيون على التمييز بين التفسير والتأويل، لذلك يرى أنه: "**إذا كان العرفانيون قد وسعوا المسافة التي تفصل بين المفهومين فربطوا التفسير بـ"الظاهر" والتأويل بـ"الباطن" بالمعنى العرفاني للكلمتين، فإن البيانيين قد عملوا على تضييق تلك المسافة وتطويق ذلك البعد، وذلك بجعل "التفسير" يتناول الألفاظ وجعل التأويل يتناول المعنى العام للعبارة تارة**"[2] مما يعني أن التفسير يرتبط بالمعنى اللغوي للألفاظ، والتأويل يبحث في المعنى المجازي؛ جاعلين لهذا الانتقال شروطا لا يتم إلا بها.

وبيّن القاضي عبد الجبار أنواع التأويل وحددها في نوعين "**مستكره**" و"**منقاد**"، وأوضح أن النوع الأول وارد على أربع أوجه "**الأول أن يكون لفظ عام فيخصص في بعض ما يدخل تحته نحو قوله تعالى :﴿ وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾*** **حمله بعض الناس على علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقط، والثاني أن تلفق بين إثنين نحو قوله من زعم أن الحيوانات كلها مكلفة محتجا بقوله: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾**** **فدل بقوله أمم أمثالكم أنهم مكلفون كما نحن مكلفون"**[3] بينما الثالث والرابع هو ما تحيد فيه التأويلات عن المنطق العقلاني من خلال الاستناد إلى أخبار مزورة، أو أحاديث أسطورية، مثل تأويلهم

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986، ط9، 2009،ص 273.

[2] المرجع نفسه، ص273-274.

* سورة التحريم الآية: 04.

** سورة الأنعام الآية: 38.

[3] القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، مصدر سبق ذكره، ص 401.

لقوله تعالى: "﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ**﴾*** **قال بعضهم عني به الجارحة مستدلا بحديث موضوع، والرابع ما يستعان فيه باستعارات واشتقاقات بعيدة كما قيل في الهدهد أنه إنسان موصوف بجودة البحث**"[1] بحيث اعتبر أن النوع الأول من التأويلات المستكرهة خاص بالفقهاء الذين لم يقووا في التعرف على الخاص والعام، والثاني خاص بالمتكلمين الذين ليس لديهم المعرفة الكافية بشرائط النظم، بينما الثالث خاص بأهل الحديث الذين لا يميزون بين الأخبار وشروط قبولها، أما الرابع فهو خاص بأهل الأدب الذين لا يميزون بين شرائط الاستعارات، أما المنقاد فهو ما لا يقع فيه مثل هذه الزّلات، بل إن الاختلاف الواردة بين أهلها من الراسخين في العلم هو على ثلاثة أوجه "**إما لاشتراك في اللفظ نحو قوله تعالى:﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾** (الأنعام/**103**) **هل هو من بصر العين أو من بصر القلب، أو راجع إلى النظم نحو قوله تعالى: ﴿وأُولَئِك هُم الفَاسِقُون إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾**(النور/**4-5**) **هل هذا الاستثناء مقصور على المعطوف أو مردود إليه وإلى المعطوف عليه معا، وإما لغموض المعنى ووجازة اللفظ نحو قوله تعالى: ﴿وإِن عَزَمُوا الطَّلاَقَ فَإِنَّ الله سَمِيعٌ عَلِيم﴾**(البقرة/ **227**)"[2].

ت/الفرق بين التفسير والتأويل:

وعلى الرغم من ورود مصطلح التأويل والتفسير مترادفين في حقبة من التاريخ الإسلامي، إلا أن الدلالة اللغوية تفرق بينهما بحيث أن الجرجاني يورد في معجمه أن: " **التفسير هو الكشف والإظهار**"[3] ويورد القاضي عبد الجبار تعريفا لغويا آخر يقول فيه أن التفسير من: " **الفسر والسفر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما لكن جعل الفسر لإظهار المعنى المعقول ومنه قيل لما ينبئ عن البول تفسرة، وتسمى بها قارورة الماء وجعل السفر لإبراز الأعيان للأبصار فقيل سفرت المرأة عن وجهها وأسفر الصبح**"[4]. كما يعرف الزركشي (745هـ-794هـ) التفسير قائلا: " **بعضه يكون من**

*** سورة القلم الآية: 42.

[1] القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، مصدر سبق ذكره، ص 401.

[2] المصدر نفسه، ص 403-404.

[3] السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ص 57.

[4] القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، مصدر سبق ذكره، ص 402

قبيل تفسير الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها، وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض لبلاغته ولطف معانيه، ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعول في تفسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه، من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها، وسياقه وظاهره وباطنه، وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم، ويدق عنه الفهم"[1].

كما ساهمت التطورات المعرفية الحاصلة في الحقل الديني إلى التمييز بين التفسير والتأويل، بحيث قدم الألوسي (1856-1924) أهم الفوارق قائلا: **"التفسير أعم وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها في الكتب الإلهية وغيرها، والتأويل في المعاني والجمل في الكتب الإلهية خاصة، وقال الماتريدي: التفسير القطع بأن مراد الله تعالى كذا والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع، وقيل التفسير ما يتعلق بالرواية والتأويل ما يتعلق بالدراية"**[2] وأورد أبو الهلال العسكري (920م-1005م)الفرق بين التفسير والتأويل قائلا:" **أن التفسير هو الإخبار عن أفراد آحاد الجملة، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام، وقيل: التفسير إفراد ما انتظمه ظاهر التنزيل، والتأويل الإخبار بغرض المتكلم بكلام، وقيل التأويل: استخراج معنى الكلام لا على ظاهره بل على وجه يحتمل مجازا أو حقيقة، ومنه يقال: تأويل المتشابه، وتفسير الكلام إفراد آحاد الجملة، ووضع كل شيء منها موضعه"**[3].

إن المتأمل للتعاريف الخاصة بلفظ التفسير داخل الحقل الديني تظهر أنه: " **كان يتضمن سائر العلوم المختلفة، سعيا لإيضاحه، فكان المفسرون هم اللغويين، وهم المحدثين، وكانوا هم المؤرخين ورواة المغازي والسير، وحينما صار تفسير القرآن فرعا علميا مستقلا ومميزا في نهاية القرن الثاني، وبداية الثالث، ظهرت بعض التفاسير مثل: تفسير مقاتل بن سليمان(150هـ) وتفسير ابن إسحاق (151هـ) وهذه التفاسير جمعت كثيرا بين عمل**

[1] بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص 15.

[2] محمود شكري الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د(ط)، د(س)، ص، 4-5.

[3] أبي هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص58.

اللغويين والمحدثين، من حيث الاهتمام بالرواية، وعمل المؤرخين من حيث الاهتمام بمناسبات النزول"[1] مما يعني أن التفسير كان أغلب انشغاله بلغة القرآن وتاريخية الأحداث التي صاحبت النزول والأسباب والمناسبات.

لذلك فإن التفسير وإن ارتبط باللغة في الغالب فإن " **هذا التضييق على التفسير في مباحث اللغة، قاد أصحاب هذا الاتجاه إلى إشكالات لم يكن الخروج منها يسيرا إلا بتطوير نظرية المجاز كما فعل المعتزلة"**[2] فقد تحدث نصر حامد أبو زيد (1943م-2010م) عن تاريخية المصطلحين من حيث الاستعمال وكيف تم الانتقال من الترادف في الاستخدام الذي كان لا يميز بينهما إلى الفصل وسيادة مفهوم التفسير قائلا أنه: **"من الثابت تاريخيا أن مصطلح " التأويل" كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح "التفسير" أقل تداولا، لكن مصطلح "التأويل" بدأ يتراجع بالتدريج ويفقد دلالته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي"**[3] ويرى أن الأمر يستدعي التعجب لأن مصطلح –التأويل–من حيت التداول اللغوي كانت أكثر شيوعا من التفسير لأن " **كلمة تفسير لم ترد في القرآن كله سوى مرة واحدة، بينما وردت كلمة تأويل أكثر من عشر مرات، وإذا أخذنا النص القرآني –الذي طالت فترة نزوله أكثر من عشرين عاما– نموذجا لما يسمى في الدراسات اللغوية "معدل الانتشار" لجاز لنا أن نقول إن كلمة " تأويل" تنتشر في اللغة العربية في عصر القرآن عشرة أضعاف انتشار كلمة "تفسير"**[4].

وهذا الجنوح نحو التفسير مقابل التأويل يراه أبو زيد عائدا إلى الظروف السياسية التي اختلط فيها السياسي بالفكري قائلا: **"من الطبيعي أن يكون لهذا المشهد الذي يصعب فيه التمييز بين السياسي والفكري، أو بين الدنيوي**

[1] عبد القادر التيجاني، التفسير التأويلي وعلم السياسة، إسلامية المعرفة، ع10، السنة 3، خريف 1997، ص45.
[2] المرجع نفسه، ص46.
[3] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005 ص74.
[4] المرجع نفسه، ص 175.

والديني، تأثيره في إلصاق دلالة " التحريف" بدلالة "التأويل" الأمر الذي جعل مصطلح "التفسير" يتقدم تدريجيا ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية"[1]. فالتأويل كعملية عقلية اختلفت فيها الآراء خاصة عندما تحول الدين إلى معترك السياسة، فاعتبر أن التأويل هو السبب وراء الخلاف الحاصل بين الأمة لأنه به وقع الاختلاف حول النص الديني، فاتُّهم أصحابه بالزندقة والتحريف والمروق عن الدين، بل إن التأويل عند ابن رشد قد أفسد رسالة الشريعة التي تعتبر مثل الدواء للبشر، بحيث ركّبه صاحبه من عناصر مختلفة غرضه تقديم الشفاء للعامة والخاصة من الناس، إلا أن التغيير الحادث الذي طال الدواء من خلال إضافة واستنقاص بعض العناصر عن طريق التأويلات المختلفة أثّر في مفعول الدواء فلم يعد نافعا، لذلك يرى أن التأويل أدى إلى " **تمزق الشرع...وبعد جدا عن موضعه الأول"**[2] ولكن هل الجري وراء المقاصد والمعاني ضمن العملية التأويلية هو الذي أوقع الأمة في هذا الاختلاف؟ أم أن الجري وراء المصالح هو الذي ولّد الحروب وصراع التأويلات؟

إلا أن أبو زيد ينطلق في كتابه "مفهوم النص" من مسلمة مفادها أنه: "**إذا كانت الحضارة تتركز حول "نص" بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن "التأويل" –وهو الوجه الأخر للنص– يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة، قد يكون هذا "التأويل" مباشرا، أي ناتجا عن تعامل مباشر مع النص وتوجه قصدي إلى استخراج دلالته ومعناه، وهذا هو التأويل في مجال العلوم الدينية، وقد يكون التأويل تأويلا غير مباشر، نجده في مجالات العلوم الأخرى"**[3] إلا أن هذا التأويل يخضع حسب اعتقاده إلى جملة من الاعتبارات في مقدمتها "**طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال الخاص الذي يحدد أهداف التأويل وطرائقه، ثاني هذه المتغيرات الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلاله النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه...هذه المتغيرات تعمل في حالة تفاعل نشط خلاق في أي عملية تأويلية"**[4].

---

[1] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سبق ذكره، ص 175.

[2] محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص150.

[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة، د(ط)، 1990، ص11.

[4] المرجع نفسه، ص12.

إن التأويل في العالم الإسلامي ارتبط بالنص الديني الذي كان يشكل النص المحوري في الثقافة الإسلامية والذي يستدعي القراءة والفهم خاصة مع الجدل الكلامي الذي وقع في الحقل المعرفي الديني، فالتطورات الكلامية أدت إلى تطور المفهوم الذي لقي ذما كبيرا وكأنه جريمة ارتكبت في حق الدين، إلا أن هناك من كان يرى فيه مزية وخدمة مثل أبو حيان الأندلسي الذي كان يقول: "**وقد جرنا الكلام يوما مع بعض من عاصرنا فكان يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلى مجاهد وطاووس وعكرمة وأضرابهم، وأن فهم الآيات متوقف على ذلك، والعجب أنه لو يرى أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف متباينة الأوصاف ومتعارضة ينقض بعضها بعضا [...] وكان هذا المعاصر يزعم أن كل آية نقل فيها التفسير عن السلف بالسند إلى أن وصل ذلك إلى الصحابة [...]وعلى قول هذا المعاصر يكون ما استخرجه الناس بعد التابعين من علوم التفسير ومعانيه ودقائقه وما احتوى عليه من علم الفصاحة والبيان والإعجاز لا يكون تفسيرا حتى ينقل بالسند إلى مجاهد ونحوه وهذا كلام ساقط**"[1]

والاختلاف في التأويل بين الناقم والموافق له في الثقافة الإسلامية، مع طغيان ظاهرة الرفض للتأويل باعتباره فعل اجتراء على النص بسببه وقع الاختلاف بين الأمة الإسلامية وحدثت الفتن فيها، مما يعني تحميل ظاهرة التأويل مسؤولية ما حدث في الأمة الإسلامية، فنُظر إليه نظرة ازدراء، وهو الأمر الذي أدركه المحدثون في دعوتهم إلى التجديد التي واكبت عصر النهضة وطالبت بفتح باب الاجتهاد والتأويل، وكأن المحدثين انطلقوا من مسلمة مفادها أن التأويل ضرورة تمليها ظروف العصر لا مأزقا يوقع الأمة في الفتن "**وأن التأويل في الثقافة الإسلامية إجراء جاء بتوجيه من القرآن الكريم لحض العلماء المسلمين على التفكير وعلى السعي إلى تأسيس آداب رصينة لقراءة النص القرآني تعول في أسسها المعرفية على التعمق في العلم حتى بلوغ درجة الرسوخ**"[2].

[1] أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ج1، 104.

[2] مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012، ص 101.

ث/التأويل في الفلسفة الغربية: وإن كان التأويل قد ارتبط بالنص المقدس في الفكر الغربي والإسلامي في البداية، فإنه تم تجاوز هذه الخصوصية في الحضارة الغربية لينطلق إلى حقول معرفية أخرى وإلى نصوص هي خارج مجال المقدس، لأنه في البداية كان يُنظر إلى هذه الآلية على أنها خاصة بفئة من رجال الدين هم الأحق بها عن غيرهم. إذ " **أصبح المفسرون معنيين بوضع المعايير والقواعد التي يمكن من خلالها فهم الكتاب المقدس، وكانت المحاور الثلاثة التي يدور عليها التفسير هي: الالتزام بحقيقة النص، ومغزاه الأخلاقي ودلالته الروحية. وفي عصر أوغسطين قسمت المعاني إلى أربعة يبحث عنها المفسر للكتاب المقدس: المعنى الحرفي، والمغزى الأخلاقي، والدلالة الرمزية والتأويل الباطني**"[1] وأصبح الاهتمام بتفسير الدين بارزا بعد الإصلاحات التي قام بها مارتن لوثر **Martin Luther)(1483–1546م)** إثر تقديمه لتفسيره الجديد عام 1517، بحيث ركزت التفاسير على الفقه اللغوي أو الفيلولوجيا كما اقتصرت على النص المقدس. إلا أن الظروف تغيرت وأصبح ينظر إليه على أنه ليس منهجا خاصا بقراءة النص المقدس وحده، وإنما هو منهجية لفتح آفاق القراءة بدل الوقوف على القراءة الواحدة، وانصرف الاهتمام إلى حقول معرفية أخرى، وأصبح التأويل عبارة عن قواعد تساعد على الفهم والتفسير.

ومع بدايات القرن التاسع عشر حاول **فريدريك شلايرماخر** (**Schleiermache*r*) (1768–1834)** أن ينتقل بالهيرمينوطيقا من الحقل اللاهوتي إلى حقل العلوم الإنسانية، كما أعطي للتأويل أبعادا أخرى غير الأبعاد اللغوية والأخلاقية المتعلقة بالدين، بل إنه عمد إلى الرد "**على كل من المفهوم الهيغلي الذي يفسر النص الديني كتجل للروح المطلقة في التاريخ وعلى المفهوم المضاد الذي يمثله فيورباخ، والذي يرى أن النص الديني ليس إلا شكلا من أشكال اغتراب الإنسان**"[2] فالمهم عند شلايرماخر هو اعتبار النص الديني كأي نص تاريخي قابل للفهم والدراسة، لذلك اعتبر أن "**اعتماد المناهج الهرمينوطيقية يمكن أن يفرض في كل وقت وبالنسبة إلى أي شكل من أشكال**

[1] منى طلبة، الهيرمينوطيقا: المصطلح والتاريخ، أوراق فلسفية، العدد 10، 2004، ص132–133.
[2] المرجع نفسه، ص133.

الخطاب"[1] فقد اعتبر شلايرماخر هو صاحب الفضل الذي نقل التأويل من الدائرة الدينية التي تمركز فيها، وجعله علما خاصا بتأسيس شروط الفهم في أي نص آخر، مدركا حجم الصعوبات التي تقف عائقا أمام هذه العملية خاصة تلك المتمثلة في تقادم النص مع الزمن، فقد حاولت "**النظريات الرومانسية في التأويل، ولا سيما عند دلتاي وشلايرماخر، إحداث مطابقة وتماه بين التأويل ومقولة الفهم، وتعريف الفهم بأنه التعرف على قصد الكاتب**"[2] ومع **مارتن هايدغر**(Martin Heidegger) (1889-1976) أصبح فلسفة في الوجود وليس آلية للفهم، لأن فلسفته تتركز على نقد المركزية الغربية التي جعلت من الإنسان هو الإله الجديد، بل جعل قضيته المركزية هي الوجود. أما هانز جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (1900–2002) فقد وسع من مفهوم التأويل ولم يعتبره منهجا، لأن عملية الفهم في العلوم الإنسانية تتجاوز المنهج فهو لا يجيب عن كل الأسئلة، لأن الحقيقة ليست هي كل ما يقوله المنهج؛ فالمنهج في تعامله مع الموضوع يدّعي البحث عن الحقيقة الموضوعية، والتحرر من الأحكام المسبقة. وغادامير يؤمن أن هذه الأحكام هي التي تؤسس لعملية الفهم والرؤية الوجودية، لذلك فإن: "**الفهم وتأويل النصوص ليسا من شأن العلم فقط وإنما من شأن التجربة العامة للإنسان في العالم، فالظاهرة الهرمينوطيقية ليست أصلا مشكلا منهجيا**"[3] وإنما هي مشكلة حياة بأكملها تحتاج إلى الفهم بتقاليدها وفنها وتاريخها. فغادامير يجعل من الفهم وإمكانيته قضيته الرئيسية. لذلك فإن ما يقال عن التأويل في الثقافة الغربية أنه كان "**الفن الأرقى في الفلسفة، حيث يحميها من كل إطلاقية**"[4] ومن كل دوغمائية جاعلا إياها دائمة القراءة لذاتها ولقيمها ومنظوماتها.

إن القراءات التأويلية في الفكر الغربي تعددت بتعدد منظريها فتارة نجد الاهتمام منصب على القارئ وتارة على النص. إلا أن التأويل في الفكر الإسلامي بقي منصبا في الغالب على النص؛ بحيث اعتني بقصد صاحب النص "الله" وذاته وتشريعاته؛ وهو الأمر الذي لا يمكن أن نجد له تفسيرا إلا في القول أنه شكّل مركزية الفكر والتأويل، وهو أول نص

[1]Gadamer,H,G, Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Edition du Seuil, 1976, P20

[2] بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2006، ص15.

[3]Gadamer, Vérité et Méthode, P22.

[4] عبد العزيز العيادي، الهيرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، مجلة أوراق فلسفية، العدد العاشر، مركز النيل، القاهرة، 2004،ص 87.

ينفرد بهذه الخاصية التاريخية عن بقية النصوص، وهي خاصية التمدد عبر الزمن والبقاء كنص يفرض ذاته طيلة هذه التواريخ، مما أزاح القارئ وأصبحت صورته أو الاهتمام به محصورا في نطاق محدود، فمثلا الاهتمام بصورة القارئ والمتلقي الأول لازالت فيها نوع من الغموض، ولازالت الأسئلة تلح على العقل، إما لأنه هو أيضا يملك صورة مقدسة أو لأننا نفتقر إلى مناهج تفي بالغرض، وإن كانت المعتزلة أولت اهتماما بصورة القارئ للنص الديني حاولت من خلالها أن تقدم مجموعة من الشروط الأولية سنتطرق لها ضمن مباحث الأطروحة معتمدة بالدرجة الأولى آلية النقد لكل من يحوم حوله الشك بدءا من الصحابة.

فقد طرح سؤال فهم النص ولم يطرح سؤال قارئ النص وعلاقته به مادام هو المؤسس للخطابات وللعلاقات. إن التأويل في العالم الإسلامي مسكون بهاجس من الخوف عن الخروج عن هذه المقاصد وبالتالي الخوف من التكفير، فتم تحديد الشروط والضوابط الخاصة بالقراءة، وكان كل ما له علاقة بالنص الديني وبالرسول كان يدخل في دائرة المقدس الذي تعمل القراءة التأويلية على الاقتراب منه في صورة يسكنها الخوف من الاجتراء أو المساس بقُدسيتها، الأمر الذي أثّر على النص كنص منتج والقارئ كمؤسس وكاشف. في مقابل الثقافة الغربية التي انتقل فيها الاهتمام "**من النص إلى القارئ –لأن الاهتمام انتقل من المعنى التاريخي إلى المعنى الذاتي**"[1] فالفردانية التي جاءت بها الفلسفة الحديثة مع رينيه ديكارت (René Descartes) (1596م-1650م) كان لها الوقع الأكبر على تعزيز أهمية الذات كمركز مؤسس.

[1] مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 107.

الفصل الأول: دواعي الخطاب المعتزلي

المبـــــــــحــث الأول: النشأة التاريخية لفرقة المعتزلة.

المبـــــــــحث الثاني: الجـــــذور العقائدية والفلسفية.

- **المطلب الأول: الجذور العقائدية الداخلية.**

- **المطلب الثاني: الجذور الفلسفية الخارجية.**

تـــــــوطئة:

في هذا الفصل سنعمد إلى تتبع المرحلة التاريخية في سياقها السياسي والثقافي؛ المساعدة على نشوء فرقة المعتزلة، من خلال تتبع الجذور الأولى للتفكير الكلامي في المحيط الإسلامي؛ بمعنى التأكيد على أن التجربة الدينية في الإسلام لها طابع خاص يعكس مستويات المحيط الثقافي، بعيدا عن التأثيرات الخارجية؛ التي لا يمكن أن ننكر أثرها. لأنها مهما ساهمت في تكوين الفكر الإسلامي خاصة منها اليونانية، فإن الظروف الداخلية بالدرجة الأولى تؤثر في صناعة الجدل الكلامي، وتأكيد عكس ذلك ليس سوى إقصاء مطلقا للإنسان العربي في شبه الجزيرة العربية، لأنه وإن كان يعبد الأصنام فهذا لا يعني أنه صنم لا يتفاعل وينفعل.

وهكذا سننطلق من مسلمة مفادها أن بذور الجدل والكلام كانت زمن النبي عليه الصلاة والسلام، خلافا لما عُرف عند الكثير من المؤرخين مثل المقريزي وغيره، من خلال قولهم أن عهد النبي عليه الصلاة والسلام هو عهد لم يُعرف فيه الجدل الكلامي حول العقائد، كصفات الله، ورؤيته، والقضاء والقدر. وكأن القائل بهذا الرأي يتناقض مع ما يروي، ويشكك في قوة الأثر الذي أحدثه الإسلام. فهل السؤال عن الحرية، أو صفات الله هو سؤال غير مشروع إذا كان الإنسان في بداية عهده بالإسلام؟ ألا يجد السؤال مشروعية في الجهل بهذه الذات والرغبة في الاستفسار عنها؟ أم أن فهم الدين منذ البداية رُبط بذهنية التحريم في المحيط الثقافي الذي وجد فيه. وقبل ذلك كيف يؤمن المرء بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام ويصدق به ويؤمن بعقائده وهو لا يعرف مصدره؟.

المبحث الأول: النشأة التاريخية لفرقة المعتزلة.

إن الحديث عن الظروف التي ساهمت في تشكيل الفكر المعتزلي منذ بدايات القرن الثاني للهجرة يحيلنا إلى الحديث عن الظروف التاريخية التي عرفتها الأمة الإسلامية في تلك الفترة وخاصة بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، والتي تمثلت في الخلاف حول من يستحق إمامة المسلمين سياسة ودينا، كما شكل القرآن كنص مركزي للأمة الإسلامية تحديا على مستوى الفهم، مما يعني أنه استُفتح باب النقاش حول قضايا سياسية واجتماعية جديدة استدعت النظر فيه، كما لا يخفى علينا أن طبيعة الإنسان ميالة إلى التطلع والمعرفة، ولما كان القرآن هو النص المركزي الذي تُرك كميراث له، فإنه عمِل على فتح مغاليقه مؤولا ومفسرا له مطبقا آليات تختلف باختلاف التوجه. وأسهمت الفتوحات الإسلامية التي شملت العديد من الأقطار الحاوية لمختلف الأجناس الحاملة لمعتقدات تختلف اختلافا مباينا للإسلام في بلورة فكر المعتزلة، وهو العامل الذي سنعمد إلى شرحه في مبحث خاص.

إلا أن الظروف الداخلية كانت السباقة إلى فتح باب الجدل لذلك نجد أن أغلب المؤرخين يتفقون على أن الفتنة التي وقعت زمن مقتل عثمان بن عفان أسهمت إلى حد كبير في إشعال لهيب الفكر الإسلامي من خلال استنطاق الواقع لكثير من الإشكالات التي باتت تفرض الحل الديني، وقد عبر الأشعري عن هذا الوضع قائلا: **" وكان الاختلاف بعد الرسول عليه الصلاة والسلام في الإمامة ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبى بكر رضوان الله عليه وأيام عمر إلى أن ولي عثمان بن عفان رضوان الله عليه وأنكر قومه عليه في آخر أيامه أفعالا...فصار ما أنكروه عليه اختلافا إلى اليوم، ثم قتل رضوان الله عليه وكانوا في قتله مختلفين فأما أهل السنة والاستقامة فإنهم قالوا: كان رضوان الله عليه مصيبا في أفعاله، وقال قائلون بخلاف ذلك، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم "**[1].

مما يعني أن الواقع السياسي كان في مقدمة المطالب المستدعية للبحث والحل من منظور قرآني، وهذا ما فعله الأمويون حينما رفعوا المصاحف على أسنة السيوف مطالبين الاحتكام للخطاب القرآني، الأمر الذي أدى إلى انشقاق صفوف

[1] الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين، مكتبة النهضة المصرية، د(ط)، 1970،ص 47-49

المسلمين " **فقال علي رضي الله عنه قولته المشهورة بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله**"[1] بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين نجده يرد على المحكمة الذين عرفوا فيما بعد باسم الخوارج قائلا لابن عباس: **" لا تحاجهم بالقرآن، فإن القرآن حمال أوجه بل حاجهم بالسنة "**[2] هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن المسلمين في اختلافاتهم حول الإمامة عادوا إلى النص الديني وعمدوا إلى توظيفه، وكان الأمويون سباقين إلى مثل هذا التوظيف بل إن **" كل واحد من المتنازعين له تأويله الخاص لهذا الدين الموظف في السياسي، فقد كان القراء الذين قتلوا عثمان، الخليفة الشهيد في نظر الآخرين يتمسكون بحرفية الكتاب ولا زمنيته، ينهلون من معينه كل طاقتهم الثورية ويتخطوا قيم القيادة التاريخية، دون أن يكون لديهم فكرة واضحة عن أي شكل آخر للقيادة والزعامة"**[3].

لقد كانت الصراعات تستدعي التفسير الديني، لأن النبي عليه الصلاة والسلام حاول تأسيس مجتمع إنساني من خلال دعوة دينية مستوحاة من الله، لذلك أصبح الدين هو المرجع الأول الذي تعود إليه في كل طارئة، مما يعني أنه تحول إلى مؤسسة رسمية للتشريع، الأمر الذي استدعى ضرورة فك رموزه من أجل فهمه والعمل بنهجه، فهو المقدس الذي يشترك فيه الجميع ويستحيل رفضه، والمجسد في كلام الله وشخص النبي **"وفي هذا المعنى لم يكن الخلفاء ولا الصحابة وأمهات المؤمنين مقدسين ولم يكونوا في ذلك العصر يملكون سلطانا كبيرا جدا، ولكن إذا لم يكن الإمام/الخليفة يملك سلطة دينية خاصة به فإنه كان يملك شرعية دينية: السابقة والصحبة والتعهد بتنفيذ أوامر الله، الفضل الذاتي بالرجوع دائما إلى الاستحقاق الديني"**[4].

مما يعني أن الخليفة لا بد له من أحقية دينية يستند إليها في حكمه، سواء من جهة النسب أو الصحبة أو الفضل، إلا أن الملاحظة التي ندونها على هذه المرحلة التاريخية أنها أعطت الأولوية للأشخاص من حيث النسب، وهذا ما تأكد عند الشيعة التي أسندت الخلافة إلى النسب من جهة النبي وحتى الخوارج التي انفصلت عن علي كانت ترى فيه الأحقية،

[1] مختار لزعر، التصور اللغوي في الفكر الاعتزالي مقاربة تأويلية في مشكلات المعرفة، دار الأديب للنشر والتوزيع، وهران، د(ط)، د(س)، ص 22

[2] المرجع نفسه، ص22 .

[3] هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة بيروت، ط1، 1991،ص 07 .

[4] المرجع نفسه، ص128 .

يعني الموالاة والانشقاق كان مبني على تقديس الشخص من جهة نسبه، وهذه الظروف تعكس لنا حالة ثقافية يمكن أن نقول عنها أنها أشبه بالصدمة، فترسخ في الأذهان بعد موت النبي عليه الصلاة والسلام أن الدين متجسد في الأشخاص، الفكرة التي ساهمت في توليد الخلاف بين المسلمين والاختلاف بين رافض ومؤيد، فتم توظيف النص على حساب أولوية فهمه عند الكثير من الفرق الإسلامية، وهذا ما أكده هشام جعيط قائلا: **" أن قوة الشعور الإسلامي تنصب على أشخاص وليس على الكتاب "**[1] لذلك تم توظيفه في مرحلة مبكرة لأغراض إيديولوجية سياسية، وهذا ما يجعلنا نقول أن التأويل في بداياته عند البعض لم يكن من أجل الفهم وإنما من أجل خدمة أغراض خاصة بالسلطة السياسية.

حيث يذهب البعض إلى تعليل هذا الأمر بأن العرب اهتموا بالرياسة وأمور السياسة والفتح وتركوا أمر العلم وصناعته، وهذا ما أكده ابن خلدون(1332-1406م) من أن أغلب حامي الإسلام كانوا من:**" العجم ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة وأن العرب لما خرجوا من البداوة إلى الحضارة شغلتهم الرياسة ومقتضيات أعباء الدولة من السياسة والإدارة من القيام بالعلم والنظر "**[2].

إلا أن هذا الانشغال بأمور السياسة لم يكن من باب التنظير المبني على البحث والتحليل الذي من شأنه أن ينتهي بتأسيس نظرية متكاملة في الفكر السياسي، وإنما المسألة لم تتعد حدود الممارسة اليومية المبنية على الرؤية الضيقة للدين التي انحصرت في أول أمرها في النسب والقرابة، وقد عبر محمد عابد الجابري (1935-2010م) عن هذا الوضع قائلا: **"بينما كانت مشكلة الخلافة هي أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي، فإنها كانت آخر قضية حاول هذا الفكر تنظيرها، مع العلم أن النقاش في هذه القضية قد بدأ في وقت مبكر وأنه كان المنطلق الذي قام عليه علم الكلام أكثر أنواع العلوم الإسلامية إيغالا في التجريد والتنظير"**[3] ولكن الجابري يعود ويقدم التبرير لهذا

[1] هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، مرجع سبق ذكره، ص 273 .

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، ص105.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984، ص107 .

التأخر بالقول أن:" **تنظير الخلافة والتشريع للحكم كان يتطلب وجود قواعد للتفكير تستطيع أن تبرر الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه**"[1].

بمعنى أن الأمة الإسلامية في تلك الفترة كانت حديثة العهد بالإسلام فلم تكن تملك من قواعد التنظير والتفكير ما يساعدها في بناء نظرية سياسية تتواءم مع حيثيات العصر، وهو الأمر الذي شهدناه يتطور في فترات من الزمن المتقدم مع الشيعة التي حاولت أن تصيغ نظرية حول الإمامة، وأشكال أخرى حاولت أن تقدم فكرة عن طبيعة الخلافة وشروطها، وهذا الوضع يعكس مدى تخوف العربي المسلم من تناول النص بالقراءة الهادفة إلى التأسيس، وإن ظهرت شذرات تأويلية عند الأوائل تحاول أن تجد الحل في النص، فكان الجدل الحادث بين النص والواقع كفيل بخلق العديد من التحديات على مستويات عديدة، إما أن النص يحاول أن يؤشكل الواقع من خلال فرض نظم فكرية جديدة، أو أن الواقع يطرح مستجدات تضع النص محل التساؤل والاستنطاق.

لذلك فإن مشكلة الخلافة وما أحدثته من جدل في الفكر الإسلامي ساهمت إلى حد كبير في توليد العديد من الفرق الكلامية التي أغنت البحث في العديد من القضايا المتفرعة عن هذا الجدل، وفي مقدمتها المعتزلة التي اشتهرت أيضا بمواقفها الجريئة في العديد من المشاكل التي أثيرت في الواقع الإسلامي بداية بمسألة الخلافة، والتي حاولت أن تطرق بابها من خلال صياغة مفهوم الإيمان الذي يعد جوهر الإسلام وبالتالي صفة الحاكم الذي سيعمل على حماية الأمة والحرص على تحقق كلمة الله.

إن المؤرخين يجمعون على أن نشأتها ارتبطت بقضية تمس الدين كان يطرحها الواقع السياسي للأمة الإسلامية في تلك الفترة، وهي الحادثة المشهورة التي وقعت في المسجد مع الحسن البصري وتلميذه واصل بن عطاء حول مرتكب الكبيرة، والتي يروي أحداثها الشهرستاني قائلا: "**دخل رجل على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين: لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة**

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص107.

يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، فلا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة"[1] فراوي هذه القصة يعكس لنا أهم مشكلة واجهت الأمة الإسلامية والمتعلقة أساسا بمراتب الناس ومنازلهم حسب أعمالهم، بعيدا عن مدى صدق هذه الرواية أو زيفها في التأريخ لظهور فرقة المعتزلة.

إذ يؤرخ لهم من خلال الانشقاق في الرأي عن الحسن البصري الذي سأله الرجل عن حكمه في هذه المسألة قائلا: **"فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟ ففكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلقا، 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: اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه المعتزلة "**[2].

فقد تم الاختلاف حول تحديد طبيعة الكبيرة فهناك من حددها عدديا، وهناك من ضبطها بحد آخر غير العدد فقال بن عباس بأن الكبيرة كل ما نهى الله عنه من شرب للخمر وزنا وشهادة زور وغيرها، وله قول آخر يقول فيه: **"كل ما ورد عليه وعيد بنار أو عذاب أو لعنة وما أشبه ذلك فهو كبيرة"**[3]، وعرّفها الجرجاني (1339-1413م): **"الكبيرة هي ما كان حراما محضا، شرع عليها عقوبة محضة بنص قاطع في الدنيا والآخرة"**[4] وقال بن صلاح **"الكبيرة لها أمارات منها: إيجاب الحد، ومنها الإيعاد عليها بالعذاب بالنار ونحوها في الكتاب والسنة، ومنها وصف صاحبها بالفسق ومنها اللعن وهذا أوسع مما قبله"**[5]. يرى العديد من الباحثين أن مسألة مرتكب الكبيرة بدأت زمن الفتنة

[1] الشهرستاني، الملل والنحل،ج1،تح: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط3 ،1993، ص61-62.
[2] المرجع نفسه، ص62.
[3] بن عطية عبد الرحمن، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، ج3، المطبعة الأهلية، ط1، 1398هـ ، ص32.
[4] الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 1403هـ، ص 183 .
[5] ابن حجر أحمد العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري،ج12، المطبعة السلفية، د(ط)، 1380هـ، ص 183، 184 .

بالتحديد زمن علي بن أبي طالب من قبل الخوارج الذين رفضوا التحكيم الذي رأوه كبيرة من الكبائر بسبب قبوله تحكيم الرجال بدل تحكيم الكتاب والسنة.

إلا أن المعتزلة ترى أنه ليس بكافر ولا مؤمن فهو يستحق الذم واللعن، واسم المؤمن هو اسم مدح وتعظيم، وثبت ذلك بالشرع ويستدلون على ذلك بأدلة عقلية وأخرى نقلية قائلين: **"إما أن يعفى عنه أولا أو لا يعفى عنه فإن لم يعف عنه فقد بقي في النار خالدا، وهذا الذي نقوله، وإن عفي عنه فلا يخلو إما أن يدخل الجنة أولا فإن لم يدخل الجنة لم يصح، لأنه لا دار بين الجنة والنار"**[1] لأنه إن لم يكن في النار لابد أن يكون في الجنة، ولا دار بين الدارين "**وإذا دخل الجنة لا يخلو إما أن يدخلها مثابا أو متفضلا عليه، لا يجوز أن يدخلها متفضلا عليه لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد أن يكون حاله مميزا عن حال الولدان المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين ولا يجوز أن يدخل الجنة مثابا لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح"**[2]. ولفحص الجزء الأول من الحجة سنعمد إلى استعمال آليات المنطق الرياضي*، إذ صاغت المعتزلة هذه الحجة في صورة منطقية مركبة من جملة من القضايا الشرطية المنفصلة والمتصلة، وهي كالآتي:

القضايـــــا:

إما أن يُعفى عن الفاسق أو لا يعفى عنه. وإذا لم يعف عنه ؛ فهو في النار.

لكن، لم يعف عنه . إذن ، فهو في النار.

الترجمة الرمزية : ق: يعفى عن الفاسق ، ك: الفاسق في النار.

البرهـــــــان:

المقدمـــــات: **النتيجة: ك**

1) ق∨ ¬ق

2) ¬ق ⇐ ك

3) ¬ق

---

4) ك وضع ، 2 ، 3 وهو المطلوب أثباته.

---

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، مصر، ط2، 1988، ص667.

[2] المصدر نفسه، ص667 .

* يمكن العودة إلى الملاحق بحيث تم وضع جدولا يوضح دلائل الرموز المنطقية ص260.

أما الجزء الثاني من الحجة المعتزلية فهو مخصص للبرهنة على ما تراه في مسألة الفاسق وما يستحقه من عقاب إذا لم يتب، نافية عنه استحقاق الجنة مادام أنه ليس من أهل الثواب، بحيث تضمنت جملة من القضايا الشرطية المنفصلة والمتصلة وردت على الصورة الآتية:

القضـــايا:

إذا عُفي عن الفاسق ؛ فلا بد أن يدخل الجنة.

وإذا كانت الجنة لا يدخلها إلا مثاب أو مُتفضَّل عليه،

وإذا كان الفاسق غير مستحق للثواب، وغير متفضل عليه.

إذن، لا يدخل الجنة فاسق.

الترجمة الرمزية:

ق: س يكون فاسقا . ك: س يُعفى عنه . ل: س يستحق دخول الجنة . م: س يستحق الثواب .ن: س يُتفضّل عليه

البرهان:

المقدمات: **النتيجة: ق⇐¬ل**

1) (ق ^ ك)⇐ ل

2)ل ⇐ (م٧ ن)

3)ق ⇐ (¬ م^¬ن)

---

4)ق مقدَّم النتيجة (فرضية البرهان الشرطي). وفيما يلي، سيتم إثبات التالي (ل) إن كانت الحجة صحيحة، وإلاّ فهي فاسدة :

5)ق ⇐ل تبسيط، 1

6) ل وضع ، 4 ، 5 وهو نقيض تالي النتيجة. إذن، حجة المعتزلة صحيحة منطقياً؛ مادام أنهم أنكروا دخول الفاسق إلى الجنة، لأنه ليس من مستحقي الثواب ولا من المتفضَّل عليهم.

والإيمان عندهم هو مجموعة من خصال الخير يتحقق بشرط أداء الطاعات والواجبات واجتناب المقبحات، إذ يحتل الجانب العملي في مفهوم الإيمان أهمية كبرى في نظر المعتزلة لما له من قيمة أخلاقية، بحيث يعتبر القاضي عبد الجبار(935-1024م) أنه **" لا يسمى المؤمن مؤمنا إلا في اشتغاله في الإيمان "**[1]. فالتأكيد على الجانب العملي في

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سبق ذكره، ص 702-703.

تعريف الإيمان جعل المعتزلة ترفض العديد من التعريفات للإيمان مثل قول الجهمية* والنجارية** التي كانت ترى أن الإيمان هو مجرد معرفة بالقلب، ولو كان ذلك صحيحا فإن العارف بالله يسمى مؤمنا حتى وإن تجاوز حدود الله ولم يعمل بفرائضه، إلى جانب الكرامية*** التي حصرته في الإقرار دون العمل مما يحملهم القول أن المنافق الذي يظهر الإسلام هو مؤمن، أما الأشاعرة فجعلوا التصديق القلبي علامة على إيمان المرء" **أي التصديق لله ورسله في أخبارهم، ولا يكون هذا التصديق صحيحا إلا بمعرفته** "[1] إلا أن حصر الإيمان في التصديق انتقده القاضي عبد الجبار لغة وعقيدة:" **لأن التصديق هو قول القائل صدقت، وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب، وعقيدة: فإنه يفترض فيمن لم يقر بالله ورسوله ولا عمل بجوارحه أن يكون مؤمنا لأنه صدق بقلبه**"[2].

لقد أسست المعتزلة موقفها من مرتكب الكبيرة من خلال الإقرار أن الله توعد العاصي بالعقاب والمطيع بالثواب، لذلك فتصور المعتزلة للإيمان المصدق بالعمل الطيب والكفر المتجاوز لحدود الله جعلهم يقرون أن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر وإنما هو في منزلة بين المنزلتين، إلا أن هذا التخفيف لم يجعلهم يتهاونون في الحكم عليه لأن الفاسق إذا لم يتب وجب عليه التعذيب، بل إن جعفر بن مبشر البغدادي يقرر :"**إن من فساق هذه الأمة من هو شر من**

* "هم الجبرية الخالصة، قالوا بالجبر والإرجاء، ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وأكفرتهم القدرية في قولهم بأن الله تعالى خلق أعمال العباد، وهم أتباع أبي محرز جهم بن صفوان الراسبي، وكان تلميذا للجعد بن درهم الذي كان أول من ابتدع القول بخلق القرآن والتعطيل" انظر (عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1993، ص167).

** "وهم الحسينية أيضا، أصحاب الحسين بن محمد النجار، وكان من متكلمي المجبرة، وأن أفعال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها، وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلا ما يريده...واستطاعة الإيمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهدى، واستطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر، والمؤمن مهتد وفقه الله وهداه، والكافر خذله الله وأضله" من(الموسوعة نفسها، ص390-391).

*** " أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة 255، وكان من المرجئة ، وهم عدة فرق، قيل اثنتي عشرة فرقة، ولكل فرقة رأي، وقد يختلفون إلا انه قد جرى على اعتبارهم فرقة واحدة لأنهم لم يكونوا يكفرون بعضهم بعضا، وكانوا جميعا من الصفاتية وإن كانوا قد انتهوا إلى التجسيم والتشبيه...وقالوا: الإيمان إقرار فرد في الابتداء...والمقر بالشهادتين مؤمن حقا وان اعتقد الكفر بالرسالة " من (الموسوعة نفسها، ص327-328).

[1] البغدادي، أصول الدين الإسلامي، مطبعة الدولة، اسطنبول، ط1، 1928، ص 248،251.

[2] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سبق ذكره، ص709.

اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة"[1] هذا يعني أن مرتكب الكبيرة له حكم بين الحكمين واسم بين إسمي الكافر والمؤمن، وإزاء هذه الحالة فإن المعتزلة تميز بين **"الإيمان باعتباره اعتقادا بالتوحيد، وبين الفسق وهو معصية الشريعة"**[2]

وفي مجال الحديث عن الأعمال والميزان الذي توزن به والتقسيمات التي حددها أهل الدين من خلال إيراد الأسماء والأحكام الخاصة بها، فإن القاضي عبد الجبار يعتبر أن الشرع هو الذي يتولى مهمة العلم باشتمال المعاصي على الكبيرة والصغيرة، وإن كان معلوما أن عقاب مرتكب الكبيرة أكثر من ثوابه بالمقارنة مع الصغيرة التي ثوابها أكثر من عقابها **"ويكون الحكم الشرعي في كل من الكبيرة والصغيرة للمؤمن وليس للكافر لأن الأخير لم يطع أبدا لذلك اعتبر القاضي الحكم على الكافر مقدرا ومحققا"**[3] فقد اتفقت الأمة ظاهرا على تقسيم الأعمال الإنسانية إلى معاص وطاعات، إلا أن المعاصي كان الاختلاف حولها من حيث تحديدها وتحديد مسمياتها والأحكام الجائزة عليها، ويرى القاضي أن إسقاط الصغائر يتم بالطاعات بينما الكبائر لا تسقط بالطاعات وإنما بالتوبة النصوح، وقد حدد نوع التوبة التي يزيل بها عن نفسه العقاب وهي:"**الندم على ما اقترفه من القبيح لقبحه، والعزم على أن لا يفعل مثله في القبح، لأنه لو ندم عليه لا لقبحه لكن لأنه أضر بجسمه لم يكن تائبا، والتوبة بيننا وبين الله، كالاعتذار بين المخلوقين"**[4]

إلا أن معتزلة بغداد هناك من قطع بعدم إسقاط العقوبة لكنه رد على هذا القول بأنه **"يحسن من الله العفو عن مستحق العقاب كافرا كان أم فاسقا "**[5] بدلالة أن **"العقاب حق الله تعالى على العبد وفي إسقاطه نفع لفاعل القبيح وليس فيه وجه من وجوه القبح فيجب أن يحسن"**[6] وهذا الرأي البغدادي تجاه مرتكب الكبيرة لما يستحقه من عقاب يرى فيه **"أن العقاب ليس واجبا على الله بقدر ما هو حق من حقوقه الخاصة ولصاحب الحق أن يسقط**

[1] الخياط، الانتصار والرد على بن الروندي الملحد، تح: نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1،1925 ،ص 81 .

[2] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، تح: محمد عمارة، دار الهلال، مصر، د(ط)، 1971، ص245 .

[3] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص381.

[4] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، مصدر سبق ذكره، ص262.

[5] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سبق ذكره، ص 644.

[6] المصدر نفسه، ص647 .

حقه تجاه الآخر"[1]وهذا الموقف البغدادي له ما يبرره خاصة وأن العقاب في نظرهم هو نوع من اللطف الإلهي عليه، لذلك ينبغي أن يشمل اللطف العبد من كافة النواحي، والعبد متى علم أنه مستحق للعقاب أقام الواجبات واجتنب الكبائر، كما لهم موقف آخر تبريري لهذا الوجوب **"أن العقاب تأكيد لمبدأ الوعيد، فقد توعد الله العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه قطعا ولا يجوز عليه الكذب"**[2].

ومن خلال ما تم ذكره ستعمل المعتزلة على ضبط مفهوم الإيمان فقالوا: **"أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه، ويصدقه بعمله، فمن أخل بالاعتقاد– وإن شهد وعمل– فهو منافق، ومن أخل بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق"**[3] بمعنى أن المعتزلة تربط في مفهوم الإيمان بين ثلاثية الاعتقاد والعمل والشهادة، كما سعوا إلى تحديد مفهوم الفسق بأنه: **"الخروج عن القصد قال رؤية:**

فواسيقا عن قصدها جوائرا يذهبن في نجد وغورا غائرا

والفاسق في الشريعة: الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين المنزلتين: أي بين منزلة المؤمن والكافر(...)وكونه بين بين: أن حكمه حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث، ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين، وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته، وألا تقبل له شهادة"[4] يعني الفاسق يشبه الكافر في عمله لا في عقده ويشبه المؤمن في عقده لا في عمله، بينما الكافر حددت له علامات بأن يقاتل إلا بأخذ الجزية، ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يصلى عليه وإن كان كفره مستحدثا بعد الإيمان فإنه يستتاب وإن رفض قتل "**وكل كافر في الشريعة مشرك ومتى كتم كفره وأظهر الإيمان قيل منافق، كما إذا كتم الفسق فأظهر الستر قيل**

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سبق ذكره، ص 644.

[2] المصدر نفسه، ص 384 .

[3] الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،ج1، تح، عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998، ص 153-154 .

[4] المصدر نفسه، ص 246 .

مرائي"[1] ما يلاحظ على المعتزلة في بنائها الفكري تسعى إلى ضبط المفاهيم الخاصة بالدين الجديد، مما يعني أن تأسيس الفهم الصحيح بالدين والعمل به يستدعي صياغة المفاهيم صياغة تتماشى مع مقاصده، والبدء بها تأكيد على أهمية هذه الخطوة المنهجية. إذا كيف نقرأ حادثة مرتكب الكبيرة التي وقعت في مسجد البصرة؟

إن قراءة الحادثة من زاوية أخرى بعيدا عن حيثيات المسجد وما يستدعيه من درس حول قضايا الدين من قبل الإمام والحضور، يجعلنا نتساءل عن الداعي وراء إجماع المؤرخين على ربط ظهور هذه الفرقة بحادثة مرتكب الكبيرة، الأمر الذي يحيلنا إلى استحضار أهم الظروف الداعية إلى طرح مشكلة الكبيرة، وهي ظروف سياسية متعلقة بالدولة الأموية التي **" أظهرت في الحياة الفكرية لمجتمعها عقيدتي الجبر والإرجاء، تبرر بالأولى مظالمها وما أحدثته ومثلته من تحول بالسلطة السياسية نقلها من خلافة ثورية إلى ملك وراثي عضود، وتحاول أن تفلت بالثانية –عقيدة الإرجاء– من إدانة المعارضة وحكمها على إيمان هذه الدولة وعقيدة حكامها بعد أن ارتكبت تلك المظالم وأحدثوا هذه التحولات "**[2] مما يدل على أن الإشكالية التي كانت مطروحة في تلك الفترة هي إشكالية سياسية متعلقة بمرتكب الكبيرة، ولكنها في الحقيقة إشكالية كانت تريد تحديد صفات الحاكم أو خليفة الله في أرضه والنبي في حكمه، هل حكمه هو تفويض من الله كما كان يدعي معاوية ابن أبي سفيان من أنه سيق إلى الحكم بتقدير رباني (مشكلة الحرية) وهل يجوز على الحاكم ارتكاب الكبائر إن كانت سلطته بمشيئة إلهية؟ وهي إشكالية في نفس الوقت موجهة إلى الفئة المتصارعة والتي تجسدت في كبار الشخصيات التاريخية، أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب والصحابيين طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام بالإضافة إلى أم المؤمنين عائشة، ومعاوية بن أبي سفيان، أي الفريقين مخطئ وأي الفريقين هو مؤمن أو كافر أو فاسق؟

وهذه الإشكالية التي أُطرت برؤى دينية مختلفة تعكس مدى الصراع بين الدين والسياسة أو بين الفئة المثقفة التي بدأت الاشتغال في تأويل الدين، والفئة الحاكمة التي تبحث عن أي التفسيرات تتماشى مع منطق حكمها، بحيث قدم

[1] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، مصدر سبق ذكره، ص 261.

[2] محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، ط2، 1997، ص43

أحمد أمين (1886-1954م) قراءة لمواقف الفرق الإسلامية قال فيها: " **أن فرقة المعتزلة كانت أجرأ الفرق على تحليل أعمال الصحابة ونقدهم وإصدار الحكم عليهم، فالمرجئة تحاشت الحكم بتاتا كما يقتضيه مذهبهم، والخوارج وإن أصدروا أحكاما فإن أحكامهم كانت قاصرة على مسائل محدودة كالتحكيم وعلي ومعاوية، أما المعتزلة فلهم أحكام عامة في كثير من الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية وعمرو بن العاص وأبي هريرة وغيرهم**"[1] ولكن النقد في نظره كان يخدم الفكر الأموي من خلال وضع كل الأطراف موضع التساوي، وليس لأحد الفضل والتفضل على الآخر لا من جهة النسب أو المكانة والقرب، لأن فكرة القداسة انتزعت بالنقد الذي وجهته المعتزلة إلى الحاكم، إذ يقول: " **نقد الخصوم ووضعهم موضع التحليل، وتحكيم العقل في الحكم لهم أوعليهم يزيل -على الأقل- فكرة التقديس التي كانت شائعة عند جماهير الناس، إن المعتزلة وضعوا معاوية وأصحابه موضع النقد، وأكثرهم تبرأ من معاوية ومن عمرو بن العاص**"[2] وسنتحدث في صفحات أخرى عن تحليل المعتزلة لمسألة الحكم والخلافة.

أيضا الموقف الذي اتخذته المعتزلة من مرتكب الكبيرة، بأنه فاسق يستحق العقاب إن لم يتب، يحيلنا إلى القول أن هذا الرأي يتضمن تصريحا بأن الفاعل هو ظالم من نفسه مسؤول عن عمله مجازى عن نتائجه، فهي قضية مركبة من ثلاث مسائل: حرية، مسؤولية، جزاء. مما يعني أن ربط ظهور المعتزلة بحادثة المسجد هو نوع من الإجحاف، فالظروف في تلك الفترة والتي صاحبت ظهورها كانت في صميمها سياسية تستدعي التحليل، فجاء ردهم مناهضا لموقف سياسي اتخذ من الدين حلة لتفسير أغراضه، حتى وإن كانت المعتزلة تعود أصولها الفكرية إلى القدرية فإن فكرة الحرية التي تعد من أهم منطلقات الفكر المعتزلي في تلك الفترة تناولتها بشكل مختلف متناسب مع البناء الفكري الذي ستعمد إلى تأسيسه، مما يعني أنها قدمت وصفا عقلانيا للإنسان في علاقته مع الآخر من جهة ومع خالقه من جهة أخرى، فإن كان السبق للقدرية في تقرير الحرية للإنسان فإن المعتزلة أكدوا الرأي وأعطوا الحكم وأزاحوا الشبه وفي ذلك يقول الشهرستاني عن

[1] أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969، ص294.
[2] المرجع نفسه، ص 294 .

واصل بن عطاء:" **سلك في القول بالقدر مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وقرر واصل ابن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات، فقال أن الباري تعالى حكيم عارف لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم. ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر. ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية. وهو المجازى على فعله والله تعالى أقدره على ذلك كله** "[1] مما يعني أن استحضار مشكلة الحرية في الفكر المعتزلي لم يتوقف عند تقريرها كصفة ملازمة للوجود البشري، وإنما ربطها بالعديد من القضايا ذات الصلة بالوجود الإلهي في علاقته بالإنسان والعالم الذي يعيش فيه، فجاءت معظم أصولهم مبنية على فكرة الحرية، فقرروا العدل وأكدوا الوعد والوعيد وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين.

لذلك يظهر أن هذه القضية سبقت كل المسائل التي طرحتها المعتزلة حتى قضية الصفات، فلم تكن فكرة ناضجة وإنما بدأت في التبلور مع التطور السياسي الذي عرفته الأمة الإسلامية في فترة الحكم الأموي، إلا أن القول بأن ظهور المعتزلة كان رد فعل سياسي لا يعني التجمع السياسي الذي يقتضي الانفصال كالشيعة أو الخوارج الذين بادروا بالخروج عن علي، وإنما انفصال المعتزلة كان مبنيا على تنظير فكري مسبق اقتضته الحاجة، وهذا ما يميزها عن باقي الفرق الأخرى، فكانت البداية رأيا ثم تأملا ثم بناء منهجيا لقضايا واقعية ذات صلة بالدين " **ولم يكن المعتزلة قط –ورغم تعاطيهم الدائم للسياسة– جماعة سياسية بالمفهوم الذي قرأناه لدى الشيعة والخوارج، بل كانوا في تعاطيهم الدائم هذا يدخلون السياسة من باب الفكر أكثر مما يدخلون من باب الحركة، ولا شك أنهم مارسوا الحركة السياسية من خلال مشاركتهم في الثورة والمعارضة على امتداد الدولتين الأموية والعباسية، ولكنهم يظلون مع ذلك –على وجه الجملة– ممارسين للفكر السياسي أكثر من كونهم ممارسين للنشاط السياسي**"[2].

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سبق ذكره، ص61.

[2] عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998،ص 155-156.

فبدايتهم كانت سياسية من خلال الوقوف ضد ما كانت تروج له الدولة الأموية* من أفكار في المحيط الإسلامي **"تزييفا لوعيهم بإقناعهم أن قوادهم يخوضون حربا دينية مقدسة، وذلك إخفاء للأطماع والمصالح الدنيوية الطبقية المباشرة، وقد أثمرت الحيلة الإيديولوجية نتائجها في تحويل الوعي بالصراع من مجال الصراع الاجتماعي السياسي إلى مجال الصراع حول إدراك معنى النصوص الدينية وحول تأويلها. ومنذ تلك اللحظة التاريخية والمسلمون يخوضون صراعاتهم الاجتماعية والسياسية باسم الدين وتحت مظلة النصوص "**[1]. لذلك رفضت المعتزلة المعتقدات التي تسعى سياسة الدولة الأموية إلى ترويجها بدء من فكرة الجبر والإرجاء لأن هدفها التزييف من أجل تحقيق أغراضها النفعية، فوظفت الدين كوسيلة للإقناع بدءا من حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف **"إذ أصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير بالنسبة لكل القوى الاجتماعية والسياسية، هذا من جهة ومن جهة أخرى ظل تأويل النصوص يدور دائما وعين المفكر وعقله تجاه السلطة السياسية تأييدا أو معارضة، وبذلك انحصرت حركة العقل بين قطبين أحدهما النص الديني وثانيهما السلطة السياسية "**[2].

وهناك من المؤرخين من ربط ظهور الفرقة بالسياسة لكن من زاوية أخرى، من خلال القول أنهم سموا معتزلة لأنهم رفضوا الخوض في الحرب مع علي ضد أعدائه واعتزلوا الأمة فسموا بهذه التسمية* بمعنى **" أن مؤسسي مذهب الاعتزال واصل وعمرو كانا يميلان إلى التوقف عن الحكم بشأن حروب علي "**[3] أما أبو الحسين الملطي (ت.377هـ) فإنه أيضا يأخذ بالاعتبارات السياسية في تحديد هذه التسمية إذ يقول: **"هم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن**

---

* كانت المعتزلة ترفض أسس النظام الأموي إلا في لحظتين سياسيتين اختلف فيهما الوضع وقل الظلم والاستبداد، في الزمن الذي اعتلى فيه عمر بن عبد العزيز مقاليد الحكم ابتداء من 99هـ إلى سنة 102هـ، والثانية ليزيد بن الوليد الذي دام حكمه خمسة أشهر من سنة 126 هـ.(عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص164)

[1] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سبق ذكره، ص 130.

[2] المرجع نفسه، ص 131.

* "على نحو ما فعل كل من سعد ابن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر، وعمران بن الحصين وأبي بكرة وغيرهم...مستشهدين بالحديث النبوي الشريف الذي رواه أبو بكرة عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال:" ستكون فتنة القاعد فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي إليها، إلا إذا نزلت أو وقعت فمن كان له إبل فليلحق بإبله ومن كان له غنم فليلحق بغنمه، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه" (عد إلى: مختار لزعر، التصور اللغوي في الفكر الاعتزالي مقاربة تأويلية في مشكلات المعرفة، مرجع سبق ذكره، ص23).

[3] أبي القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، د(ط)، 1974،ص 14.

علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة"[1].

ويتابع المستشرق الايطالي لكرلو الفونسو نيلنو(1872-1938م) المسير في نفس التيار، بحيث خصص للمعتزلة دراسة وأصل التسمية ترجمه عبد الرحمن بدوي (1917-2002م) إلى العربية في كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" توصل فيه إلى أن هذه الفرقة: **"اختاروا هذا الاسم أو على الأقل تقبلوه بمعنى المحايدين أو الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) في المسألة السياسية الدينية الخطيرة مسألة الفاسق ...فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر، فكان المعتزلة الجدد المتكلمون في الأصل استمرارا في ميدان الفكر والنظر، للمعتزلة السياسيين أو العمليين"**[2].

ولكن ربط تسمية المعتزلة بفعل الانعزال السياسي من المواقف الحادثة في تلك الفترة وأولها الخوض في جدالات تمس الدين ومصالح الأمة ليس بالرأي الأصوب، لأنه يحيل إلى التناقض والذي مفاده أن أغلب المؤرخين يربطون ظهور المعتزلة بقضية مرتكب الكبيرة والتي هي في الأساس موقف متعلق بالدرجة الأولى من رجل السياسة الذي يرعى مصالح الأمة، لذلك فإن القائل بهذه الفكرة كيف يمكنه أن يفسر البناء المعرفي الذي أسسته المعتزلة خاصة في المواقف الجريئة التي اتخذتها من الدين والدولة على حد السواء ابتداء من مشكلة القضاء والقدر التي كانت تعد من أهم القضايا الحساسة، أو القول أن اسم المعتزلة يعود إلى الانشقاق عن رأي الأمة، وهذا الرأي رفضه المفكر أحمد محمود صبحي مصرحا أن: **"رأي المعتزلة أو بالأحرى -واصل ابن عطاء- إنما ظهر وليد حاجة دينية ملحة حول مشكلة اضطرب الناس حولها، فلم يكن المسلمين آنذاك متفقين حول الحكم على فاعل الكبيرة حتى يكون رأي واصل خروجا على الجماعة ويكون الاعتزال مرادفا للانشقاق كما تحاول روايات الخصوم أن تصوره"**[3] لذلك فإن هذه الحادثة لا تصور انشقاق

[1] الملطي ابن عبد الرحمن، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1992،ص30 .

[2] عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة، مصر، د(ط)، د(س)، ص190 – 191.

[3] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص123

المعتزلة عن الأمة بقدر ما تصور لنا الانشقاق الذي كان حادثا في صفوف المجتمع الإسلامي. أيضا فكرة الانعزال والانشقاق عن الأمة تتناقض مع المهام النضالية التي حددتها مدرسة واصل ابن عطاء منذ البداية والتي تمحورت في ثلاث مهام نضالية تجسدت في برنامجها التنظيمي وهي:

الأولى موجهة نحو**"تهيئة الكوادر والدعاة*، واستطاع الاعتزال– بفضل جهود هؤلاء الرواد– أن يؤسس قواعده في عموم جهات وأقاليم العالم الإسلامي"**[1] مما يعني أن الفكر المعتزلي لم يكن حبيس البصرة وإنما خصصت له البعثات العلمية الكفيلة بنشره، وتطويره من خلال الاحتكاك بالآخر والدخول معه في جدالات فكرية، الأمر الذي أسهم إلى حد ما في اكتساب خبرات معرفية جديدة، وقد أشار صفوان الأنصاري (ت.180هـ) في شعره إلى هذا التنظيم الفكري الذي وصل إلى أقاصي البلاد الإسلامية بقيادة واصل بن عطاء قائلا:

له خلف شعب الصين في كل ثغرة إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر

رجال دعـــاة لا يقـــــل عزيمهم تهكم جـــبار ولا كـــيد مـــاكر"[2]

وقد تميزت دعوتهم إلى أصول فكرهم بأساليب التزموا فيها بآداب وأخلاق عالية جلبت إليهم الناس، بحيث لم تكن مباشرة وإنما اتبعوا فيها خطوات، ويظهر ذلك في ما أوصى به واصل ابن عطاء، عثمان الطويل عندما ذهب إلى أرمينية قائلا له: **"التزم سارية من سواري المسجد سنة تصلي عندها، حتى يعرف مكانك...ثم أفت بقول الحسن البصري سنة...ثم إذا كان يوم كذا فابتدئ بالدعاء للناس إلى الحق"**[3]. بحيث ساعد هذا التنظيم على إرساء المهمة الثانية

* إذ ورد في كتاب المنية والأمل ص(148-149) أن واصل ابن عطاء: "بلغ من رئاسته وعلمه، أنه أنفذ بأصحابه إلى الأفاق وبث دعاته في البلاد وحكى أبو الهذيل: أنه بعث عبد الله ابن الحارث إلى المغرب...وبعث إلى خراسان حفص بن سالم...وبعث القاسم بن السعدي إلى اليمن، وبعث بأيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وأرسل عثمان الطويل أبا عمر إلى أرمينية ".ويذكر محمد عمارة في كتابه تيارات الفكر الإسلامي ص58" أن دعوة واصل بن عطاء وأنشطته قد امتدت خارج البصرة من الصين شرقا إلى المغرب غربا ومن اليمن جنوبا إلى الجزيرة في الشمال"

[1] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص 15.

[2] محمد عمارة، الفرق الإسلامية، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص73.

[3] المرجع نفسه، 74-75 .

والتي تبدت في "**صراعهم الجدلي ضد الإرتيابيين والشكاك وكل المناوئين للدين والمناهضين للعدل والتوحيد**"[1] أما المهمة الثالثة تجسدت في حرص الحركة الاعتزالية على حماية مدرستها الفكرية من التحريفات، فأقرت مبدأ الالتزام العقائدي كشرط من شروط الانتماء الفكري إليها.

وفي ظل هذه الظروف السياسية والجدالات الفكرية حول قضايا الدين والدنيا، قطعت المعتزلة مسيرتها الفكرية مابين القرن الثاني والخامس للهجرة إذ **" مرت الحركة الاعتزالية بخمس مراحل مذهبية هي:**

المرحلة التنظيمية النضالية.

مرحلة التكاملية المذهبية والقراءة الفلسفية

المرحلة السياسية اعتزالية الدولة.

مرحلة الصراع والتراجع.

مرحلة القاضي عبد الجبار الانتقائية"[2] إذ تحاول المعتزلة أن تربط بدايات ظهور مذهبها بجذور الإسلام الأولى، وهذا ما أكده أبو إسحاق بن عياش أن سند مذهبهم أصح الأسانيد وهو **"أوضح من الفلق إذ يتصل إلى واصل وعمرو اتصالا ظاهرا شاهرا وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد ومحمد هو الذي ربى واصلا وعلمه حتى تخرج واستحكم ومحمد أخذ عن أبيه على بن أبي طالب"**[3] وإن كانت أغلب المصادر التاريخية تؤرخ لبداية هذه الفرقة بواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وتربطها خصوصا بحادثة انشقاقه عن الحسن البصري، وقد تعددت الفرق التي انضوت تحت لوائها وما كان يجمعها هو البناء الفكري الذي أسسته مدرسة واصل بن عطاء والذي عرف باسم الأصول الخمسة و هي **"أشبه ما تكون بالأعمدة الخمسة التي لا ينال شرف الانتساب**

[1] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص15.

[2] المرجع نفسه، ص 14.

[3] أحمد بن يحي المرتضى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تح: توما أرلند، النظامية للطباعة والنشر، د(ط)، 1316هـ، ص05 .

إليهم إلا من قام فكره على أساسها وقواعدها"[1] وهذا التحديد المعياري لصفة الاعتزال تكلم عنه الخياط أحد أقطاب المدرسة قائلا: **"وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال، فهو معتزلي "**[2].

ويرجع هذا التحديد الأصولي للفكر المعتزلي وحصره في خمسة أصول إلى ضرورات أملتها طبيعة الظروف التي عرفتها الأمة الإسلامية، وطبيعة المهمة التي عولت عليها تجاه الآخر الذي يخالفها العقائد، لذلك فإن تعويل المعتزلة على هذه الأصول الخمسة ليس وليد الصدفة والعبث، وإنما رأوا في هذه المبادئ الأساسية الاختلاف الحاصل بينهم وبين كل من خالفهم من فرق الإسلام وغيرهم، فللعدد هنا حكمة وأسباب وقاضي القضاة يجيب من سأله: " **ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟ فيقول: إنه لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدوا أحد هذه الأصول...ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد؟ وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد الوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟"**[3] وعليه **"فإن نشأة المعتزلة قد تحدد بعاملين رئيسين:**

- **الحاجة الفكرية إلى الدفاع عن الإسلام.**
- **حتمية ظهور النزعة العقلية في كل دين وأن يتبنى فريق من المؤمنين الرأي بترجيح العقل إذا تعارض مع ظاهر النص "**[4]. إذا كيف ساهم الآخر في توليد الفكر المعتزلي وهو يدافع عن الإسلام؟ ألا يعد الدفاع في جوهره التأكيد على معتقد ورفض آخر؟

[1] محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المكتبة العالمية، بغداد، ط2، 1984، ص 43.

[2] الخياط، الانتصار والرد على بن الروندي الملحد، مصدر سبق ذكره، ص 126 .

[3] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخامسة، مصدر سبق ذكره، ص 124 .

[4] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص 180.

المبحث الثاني: الجذور العقائدية والفلسفية.

المطلب الأول: الجذور العقائدية الداخلية.

في هذا المطلب سنعمد إلى تتبع جذور الجدل الكلامي، انطلاقا من الفترة الزمنية التي سبقت ظهور الإسلام، إلى الفترة التي تلت تلك المرحلة مع مجيء الإسلام، وكيف كان النص القرآني المصدر الأول لهذا العلم؟. ثم البحث في القضايا العقائدية التي تمت مناقشتها زمن النبي عليه الصلاة والسلام، من طرف أصحابه وأصحاب الديانات السماوية (اليهودية والمسيحية). والظروف السياسية التي ساعدت على طرح العديد من الإشكاليات التي باتت تفرض البحث عن الحل الديني.

1/الحياة العقائدية في المجتمع العربي قبل الإسلام:

عرف المجتمع العربي قبل الإسلام مواضيع عقدية متنوعة، بحيث كانت العرب في الجاهلية " **على أديان ومذاهب: كان منهم من آمن بالله، وآمن بالتوحيد، وكان منهم من آمن بالله، وعبد الأصنام، إذ زعموا أنها تقربهم إليه. وكان منهم من تعبد للأصنام، زاعمين أنها تضر وتنفع، وكان منهم من دان باليهودية والنصرانية، ومنهم من دان بالمجوسية، ومنهم من توقف، فلم يعتقد بشيء، ومنهم من تزندق، ومنهم من آمن بتحكم الآلهة في الإنسان في هذه الحياة، وببطلان كل شيء بعد الموت، فلا حساب ولا نشر ولا كتاب**"[1]. كما كانوا يستحسنون عبادة كل ما هو حسن في الطبيعة؛ معتقدين أنها أرواح مؤثرة منها الخيِّر ومنها الشرير، ومنهم من كان يعبد القمر والشمس والكواكب، وقوم كانوا يعبدون الملائكة "**ويقولون أنهم بنات الله، وهم الذين قال الله تعالى في وصفهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ﴾** (النجم:27)"[2].

[1] جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، جامعة بغداد، ط2، 1993، ص34.

[2] الإمام أبو إسحاق الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983، ص149.

ولكن رغم هذا التنوع في المعتقد قبل الإسلام، فإن ما أحدثه عند مجيئه من ثورة غيرت مجرى التاريخ في الجزيرة العربية؛ ساهم إلى حد ما في خلق فارق بين ما كان وما أصبح عليه الإنسان في تلك الحقبة الزمنية. فقد كانت هذه الثورة الدينية الحدث الهام الذي تمركزت حوله العديد من الإشكاليات؛ مما أثارته وأحدثته في الأوساط الاجتماعية، خلق مواقف مختلفة وآراء متعددة عبّرت عن أصالة في الموقف، لأن الفترة التي سبقت ظهور الإسلام وإن عرفت هذا التنوع العقائدي في أبسط صوره، لم يكن بالشكل الجدلي الذي أثاره القرآن الكريم. وقد عبر عن هذا الحدث الفارق "**جعفر بن أبي طالب الذي قال مخاطبا النجاشي ملك الحبشة: كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده، ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان...**"[1].

2/ النص القرآني كمصدر للتفكير العقلي في الإسلام:

إن الجذور العقائدية تعود إلى النص القرآني وتفاعل العقول معه، والذي يظهر بشكل واضح في الفرق الكلامية التي نشأت. وقبل أن نتحدث عن المرحلة التي سبقت ظهور الخوارج والشيعة والمرجئة؛ أي الفترة التي زامنت نزول الوحي وتفاعل النبي معه والصحابة رضوان الله عليهم، لا بد أن نشير إلى أن الجدل ظاهرة إنسانية وجدت منذ القدم "**بل إن هذه الظاهرة وجدت في غير الجنس البشري كالملائكة وإبليس ويعللون ذلك أن النفس البشرية مجبولة على حب الدفاع عنها، وتقريب مطالبها الدنيوية، ولن يتم لها ذلك إلا باستعمالها أسلحة الجدل وقوارع الحجج، وهذه الظاهرة لن يتخلى عنها البشر حتى في ساحة الحشر ويوم الحساب الأعظم، قال تعالى: ﴿ يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾**(النحل/ 111) "[2].

[1] محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص35.

[2] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، تح: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1998، ص51.

تميز الإنسان باللغة عن باقي الخليقة، فكيف لا يجادل في قضايا دينه ودنياه؟. بل إن سمة التطلع والبحث والرغبة في المعرفة تجعل منه مجادلا "**فالناس جميعا قد وهبوا الاستعداد للنظر العقلي والتفكير الفلسفي ﴿وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾** (الكهف) 54) "[1]. علاوة على الدعوة الصريحة التي تضمنها النص القرآني لإعمال النظر والتأمل في كثير من آياته. لأن "**الكلام في أصول التوحيد مأخوذ أيضا من الكتاب، قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾**(الأنبياء: 22) **وهذا الكلام الموجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له، وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية، وقوله عز وجل: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾** (المؤمنون:**91**) **وإلى قوله عز وجل: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيهم﴾** (الرعد:**16**) "[2]. فهذه الآيات دالة على أصل التوحيد، ونافية لكل أنواع الشرك والكفر.

فقد كان النص القرآني المحفّز الأول والباعث على خلق تصورات جديدة وإشكاليات متعددة ليس فقط ما تعلق بأصل التوحيد، بل شكلت قضية البعث محورا مهما في المعتقدات العربية قبل الإسلام وبعده "**حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا :﴿ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾** (ق:**3**) **وقولهم :﴿ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴾** (المؤمنون:**36**) **وقولهم: ﴿مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾** (يس: **78**) **وقوله تعالى: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ﴾** (المؤمنون**35**) "[3]. فجاء على لسان النبي عليه الصلاة والسلام التأكيد على البعث بعد الموت؛ ولقنهم ذلك بالحجاج القرآني لطائفتين الأولى "**منهم طائفة أقرت بالخلق الأول وأنكرت الثاني، وطائفة جحدت ذلك بحجة قدم العالم، فاحتج على المقرّ منها بالخلق الأول بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾**

[1] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص23-24.

[2] أبي الحسن الأشعري، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، مراجعة، محمد الولي الأشعري، دار المشاريع للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1995، ص40.

[3] المرجع نفسه، ص40-41.

(المؤمنون: 79) وبقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم: 27) وبقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: 29) "[1]، فنبههم إلى القدرة على الخلق وعلى الإحياء والإماتة.

وأما الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني بحجة قدم العالم " **فإنما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا: وجدنا الحياة رطبة حارة والموت باردا يابسا، وهو من طبع التراب، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقا سويا، والضدان لا يجتمعان، فأنكروا البعث من هذه الجهة**"[2].

كما احتج الله تعالى عليهم بأن قال: "﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ (يس: 80) **فردهم الله عز وجل في ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرّها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها، فجعل جواز النشأة الأولى دليلا على جواز النشأة الآخرة لأنها دليل على جواز مجاورة الحياة التراب والعظام النخرة فجعلها خلقا سويا وقال:** ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ﴾ (الأنبياء: **104**) "[3] . وردّ على الذين زعموا أن الله عَهِد إليهم أن لا يؤمنوا لأي رسول حتى يأتيهم بقربان قائلا: " ﴿قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: 183) "[4] فحاجهم الله في ذلك وناقض قولهم وما كانوا يزعمون.

فكان الدافع الأول والعامل الرئيسي الذي أثار العقول على تعلم أسلوب الجدل ومقارعة الخصوم؛ من خلال ما ورد فيه من آيات رد فيها على عقائد مخالفة، ومن بين هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(الحج:**17**) "[5] فكان لمثل هذه الآيات أن تثير العقول حول الفارق بينها وبين هذه العقائد، خاصة وإن كانت من

[1] أبي الحسن الأشعري، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، مرجع سبق ذكره، 41.

[2] المرجع نفسه، ص41-42.

[3] المرجع نفسه، 42.

[4] المرجع نفسه، ص45

[5] محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، دار الثقافة، القاهرة، د(ط)، 1987، ص77.

عند الله كاليهودية والمسيحية؛ بحيث فتحت الباب ليس للحوار فقط بين الأديان كما سجلت لنا كتب التاريخ، وإنما تحول الأمر إلى جدل يسعى فيه أصحاب كل ديانة إلى إثبات أحقيتها على ما سواها من الديانات الأخرى.

فرد القرآن الكريم على المخالفين مثلا على **"الدهرية الذين قالوا: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾** (الجاثية: 24) **ورد على أولئك الذين ألّهوا الكواكب وعبدوها كالصابئة، وذلك بمثل آية إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾** (الأنعام 76) **ورد على منكري النبوات بمثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾** (الإسراء94-95)"[1].

وفي هذه الظروف كان لا بد لكلمة الله أن تفصل بين النحل، مجادلا المخالفين فكان القرآن نفسه **"موضع أخذ ورد وجدال بين الذين آمنوا به والذين ظلوا على ما هم عليه من دين وعقيدة"**[2]. وقد أكد صاحب كتاب "القرآن والفلسفة" محمد يوسف موسى أن القرآن الكريم ليس فقط كتاب تشريع وأخلاق، وإنما كتاب يثير النقاش الفلسفي حول ما كان سائدا عند العرب وغيرهم، سواء من طرف الذين آمنوا به وصدقوا بتعاليمه، أو من طرف الذين دخلوا الإسلام وهم معتنقين لعقائد وأفكار سابقة، لم يتخلصوا منها كلها.

وزاد من حدة الجدل ما تضمنه النص القرآني من آيات متشابهات تعارض ظاهرها مثل آيات الجبر والاختيار، والآيات التي تحيل إلى التشبيه والتجسيم، والتي تقابلها الداعية إلى التنزيه المطلق مثل قوله تعالى: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشورى الآية 11) مما أثار جملة من الأسئلة المحيّرة التي تستدعي الاجتهاد والبحث.

فالقرآن كان مادة دسمة للنظر العقلي والبحث العقائدي، فقد استدل ابن تيمية بمجموعة من الآيات القرآنية التي تدعو إلى القراءة المتمعنة؛ مثل قوله تعالى: "﴿**كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ**﴾، وقال: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ**

[1] محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، مرجع سبق ذكره، ص84.

[2] محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011. ص63.

الْقُرْآنَ﴾، وقال:﴿**أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾**، وكذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾**... "**فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتابا في فن من العلم، كالطب والحساب، ولا يستشرحوه، فكيف بكلام الله تعالى الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم**"[1].

كما اشتمل القرآن على "**جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أورده تعالى على عادة العرب دون دقائق طرق أحكام المتكلمين**"[2] لأن المتكلم وظيفته تتعدى العموميات لتبحث في الخصوصيات، فيستنبط البراهين العقلية الدالة على وحدانيته وعدله. فقد كان الله تعالى في كتابه منبها إلى أنه بقوة النظر وإعمال الفكر؛ تعرف حقيقته.

وقد أوضح الأستاذ التفتازاني "**أن القرآن الكريم ليس كتابا في المنطق، ولكنه يحوي على الأصول العامة للدلائل العقلية، أما تفصيلاتها، فليس من وظيفة القرآن أن يتعرض لها ويكفي القرآن أنه ينبه إلى تلك الدلائل الإجمالية ليمضي العقل البشري بعد ذلك إلى وضع تفاصيلها، وكشف قوانينها وطرق استخدامها**"[3]. وقد بيّن هذا المفكر أن القرآن اشتمل على أنواع من الاستدلال بطريقة مباشرة أو غير مباشرة نبه العقول إليها "**فهو كما يدعو إلى استنباط نتيجة من مقدمة أو مقدمات ثبتت صحتها في معرض الاستدلال على العقائد النظرية...نراه أيضا يدعونا إلى استخدام المشاهدة الحسية، واستقراء الجزئيات من عالم الطبيعة ليصل بنا إلى معرفة القوانين العامة التي تسير هذه الطبيعة بمقتضاها**"[4].

3/الجدل الكلامي زمن النبوة:

[1] ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تح: عدنان زرزور، جامعة دمشق، ط2، 1972، ص36-37.

[2] بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1984،ص24.

[3] محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، مرجع سبق ذكره، ص84.

[4] المرجع نفسه، ص84.

أ/ **الجدل مع الصحابة:** إن الجدل الكلامي الذي دار بين النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته في عديد من المسائل العقائدية؛ تنوعت مواضيعه، بين السؤال عن ذات الله وصفاته، وعن الحرية وطبيعة الفعل الإنساني. قبل أن يأخذ هذا الجدل اسم علم الكلام. وقد تحدث الأستاذ حسن محمود الشافعي في كتابه "المدخل إلى دراسة علم الكلام" عن هذه المسألة قائلا بأنه: "**دخل علم علماء الصحابة بذلك، فإنه كلام وإن لم يكن سمي في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أن علمهم بالعمليات فقه، وإن لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب**"[1].

وقد تساءل الإمام القشيري كيف يدعي البعض أن أهل السلف لم يشتغلوا بعلم الكلام "**وكيف يظن بسلف الأمة أنهم لم يسلكوا سبيل النظر، وأنهم اتصفوا بالتقليد، حاشى لله أن يكون ذلك وصفهم ولقد كان السلف من الصحابة مستقلين بما عرفوا من الحق وسمعوا من الرسول صلوات الله عليه، من أوصاف المعبود وتأملوه من الأدلة المنصوبة في القرآن وأخبار الرسول في مسائل التوحيد**"[2] ويواصل الحديث ليقول: "**والعجب ممن يقول ليس في القرآن علم الكلام والآيات التي هي في الأحكام الشرعية نجدها محصورة، والآيات المنبهة على علم الأصول نجدها توفي على ذلك**"[3]. فالقشيري يحاول أن يؤكد على أن النص القرآني كان كافيا لإثارة الجدل والكلام في مسائل متعددة داخل الأوساط الإسلامية، فالمنكر عنده لهذه الحقيقة ليس سوى جاحد لما هو كائن في النص القرآني، أو أنه رجل فاسد المذهب يبطن بدعا وخرافات، يعمي بصيرة الناس عن السؤال والنظر لأنه علِم أن أمره لا ينكشف إلا من أهل النظر.

وهذا النفي الزاعم بعدم الاشتغال بهذه المسائل العقائدية زمن النبي عليه الصلاة والسلام؛ كان يستند إلى الحجة القائلة بمبدأ "**حرارة العقيدة وصفاء السريرة التي أراحت النفوس من عناء الحيرة والقلق والتردد، لأن دفئ المعتقد يريح النفس ويبعث فيها الاستقرار والطمأنينة فتخمد الأسئلة، وبخاصة أن الإسلام تكفل بتلبية مطالب الناس**

[1] حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط1، 1989، ص48.
[2] الحافظ فخر الدين ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق، د(ط)، د(س)، ص358.
[3] المرجع نفسه، ص359.

وتطلعاتهم، وأجاب عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي يمكن أن يتحيروا فيها"[1] بمعنى أن الدين الجديد أشبع رغبتهم المعرفية، ولكنهم استثنوا ظاهرة أنه أثار شهيتهم إلى القول والسؤال والجدل.

بحيث نجد الطبراني (821-918م) في معجمه الكبير يروي العديد من الروايات التي تناقض هذه الآراء قائلا: "**عن عبد الله بن يزيد بن آدم الدمشقي قال حدثني أبو الدرداء وأبو أمامة وواثلة بن الأسقع وأنس بن مالك قالوا: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ونحن نتمارى في شيء من أمر الدين، فغضب غضبا شديدا لم يغضب مثله، ثم انتهرنا وقال: "مهلا يا أمة محمد إنما هلك من كان قبلكم..."**[2] وفي رواية أخرى " **عن أبي الدرداء وواثلة بن الأسقع وأبي أمامة وانس بن مالك، قالوا كنا في مجلس فيه ناس من اليهود ونحن نتذاكر القدر فخرج علينا النبي عليه الصلاة والسلام مغضبا فعبس وقطب"**[3].

فإذا كان النبي عليه الصلاة والسلام جاء ليتمم مكارم الأخلاق، فإنه من الطبيعي أن يسأل العبد عن مصدر أفعاله وليس فقط حكمها، فقد كان موضوع الحرية متناولا في الجاهلية، وبقي في الوسط الثقافي حتى بعد الإسلام، ظل العقل يلح على طلب الإجابة. بحيث يروي لنا صاحب العقد الفريد الفقيه الأندلسي أن: "**شاعران من فحول الجاهلية ذهب أحدهما في بيته مذهب العدلية والآخر ذهب مذهب الجبرية، فالذي ذهب مذهب العدلية فأعشى بكر حيث يقول:**

استأثر الله بالوفاء وبالعـــ ــدل وولّى الملامّة الرجُلا

والذي ذهب مذهب الجبرية فلبيد بن ربيعة حيث يقول:

إن تقـــوى ربّنا خَيرُ نَفل وبـــإذن الله رَيثُ وَعَجَل

[1] محمد حسن بدر الدين، بواكير الجدل كلامي في عصر الصحابة والتابعين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016، ص04.
[2] الطبراني، المعجم الكبير، ج8، رقم الحديث: 7659، تح: حمدي عبد المجيد الشرفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ص178.
[3] المرجع نفسه، رقم الحديث: 7660، ص179.

مَن هَدَاهُ سُبُلَ الخير اهتدى ناعِمَ البال ومن شاء أضلّ"[1]

بل هناك من يؤكد أن الأعراب كانت تثبت القدر*، فقد ورد عن سعيد بن أبي عروبة قال: "**لما سألت قتادة عن القدر قال: رأْيَ العرب تُريد أم رأي العجم؟ فقلت: بل رأي العرب. قال: فإنه لم يكن أحد من العرب إلا وهو يثبت القدر**"[2].

ولم تكن الحرية فقط من المسائل المبحوث فيها، بل حتى مسألة الرؤية والصفات. ففي رواية عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال: " **قلت لأبي ذرّ: لو رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لسألته. قال: وما كنت تسأله؟ قال: كنت أسأله هل رأى ربه؟ قال: فإني قد سألته فقال: "قد رأيته نورا، أنى أراه؟ !**"[3] فالبحث في مسألة الرؤية* لم يكن مستبعدا بين الصحابة، خاصة بعد حادثة الإسراء والمعراج. أفلا يتبادر إلى ذهنهم هذا السؤال بعد أن أخبرهم بهذه الحادثة؟.

وفي مجلس آخر اجتمع فيه ثلة من العلماء، قاصدين بيت الله لأداء مناسك الحج في سنة مئة للهجرة، على رأسهم الحسن البصري: " **تكلم الحسن وغيره في وصف الله وعظمته وجلاله ثم قال لوهب: تكلم فأخذ يتكلم في تعظيم الرب وتنزيهه ثم لم يزل كذلك حتى قاموا لصلاة الصبح** "[4]. وهذه الرواية تظهر لنا أن المواضيع الكلامية كانت تطرح

---

[1] الفقيه الأندلسي، العِقد الفريد، ج2، تح: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، د(س)، ص217-218.

* قال كعب بن زهير: لو كنت أعجب من شيء لأعجبني سعْيُ الفتى وهْو مخبوءٌ له القدرُ
يسعى الفتى لأمور ليس يـــدركها فالنــفس واحدة والهم مــنتشر
والمرء ما عاش مـــــمدود له أمـل لا تنتهي العين حتى ينتهي الأثر (الفقيه الأندلسي، العقد الفريد، ج2، ص220).

[2] الفقيه الأندلسي، العقد الفريد، ج2، مرجع سبق ذكره، ص220.

[3] ابن حنبل، المسند، ج35، رقم: 21313، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1999، ص241.

* وفي رواية أخرى عن "مسروق قال لعائشة رضي الله عنها: يا أمتاه، هل رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه؟ فقالت: لقد وقف شعري مما قلت! أين أنت من ثلاث من حدثهن قد كذب؟ من حدثك أن محمدا رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ **(الأنعام، 103.)** ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب ثم قرأت ﴿**وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا**﴾ (**سورة لقمان، الآية: 34**) ومن حدث أنه كتم فقد كذب ثم قرأت: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**﴾(**سورة المائدة: الآية، 67.**) ولكنه رأى جبريل عليه السلام في صورته مرتين"(محمد حسن بدر الدين، بواكير علم الكلام، ص11.)

[4] الجندي السكسكي الكندي، السلوك في طبقات العلماء والملوك، ج1، تح: محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحوالي، مكتبة الإرشاد، صنعاء، ط1، 1993، ص100.

لكن غالبا ما كانت تجد الصدّ والنهر، الأمر الذي جعلها في الغالب تظهر في صورة محتشمة جدا لم تتعمق في المسائل الكلامية. كما شجّع على تدعيم هذه الظاهرة؛ الافتقار إلى المناهج والأدوات الكفيلة بالخوض في غمارها والتشعب في قضاياها. ولكن هل السكوت كاف ليبرر هذا الفقر، وهل الفقر الأداتي والمنهجي وصل إلى درجة العدم في الجرأة على السؤال؟ أم أن حد التكفير كان كافيا للسكوت وعدم الخوض في الكلام؟

وكانت مسألة متشابه القرآن من القضايا التي نوقشت زمن الصحابة، وكان أول من تكلم فيها عبد الله بن صبيغ الذي "**قدم المدينة، فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر، وقد أعدّ له عراجين النخل فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله بن صبيغ، فأخذ عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى دمي رأسه...فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبى موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين**"[1]. بل أن السؤال بلغ حد البحث عن طبيعة النص أهو مخلوق أم قديم؟. ففي رواية عن أبي هريرة قال: "**كنا عند عمر بن الخطاب إذ جاءه رجل يسأله عن القرآن، أمخلوق هو أو غير مخلوق، فقال علي: هذه كلمة وسيكون لها ثمرة، ولو وليت، من الأمر ما وليت، ضربت عنقه**"[2].

إن هذه الروايات تعكس لنا أن الجدال بدأ مبكرا مع الصحابة رضوان الله عليهم، كما أكد ذلك ابن تيمية قائلا: "**كانوا إذا تعلموا من النبي عليه الصلاة والسلام عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل معا**"[3]. مما يعني أن تقبل النص القرآني لم يكن بصورة تلقائية؛ وإنما بالدرس والفهم والسؤال؛ فقضايا علم الكلام لم تستحدث بعد موت النبي عليه الصلاة والسلام وإنما هي وليدة الجدل الحاصل مع النزول السماوي للوحي، بل كانت أشد عند ظهوره والدعوة إليه. إلا أنه بعد وفاته شهد علم الكلام مرحلة جديدة هي

[1] جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام، ج1، تح: على سامي النشار، سعاد علي عبد الرازق، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، د(ط)، د(س)، ص50.

[2] المرجع نفسه، 51.

[3] ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، مرجع سبق ذكره، ص36-37.

مرحلة التنظيم وليس فقط الدفاع، لأن النبي عليه الصلاة والسلام كان أيضا مدافعا عن دين الله بالحجة والسيف هو وصحابته. فالتأريخ لعلم الكلام بالقرن الثاني للهجرة هو نوع من الإجحاف والإقصاء لما كان سائدا زمن النبوة.

ب/الجدل مع أهل الكتاب (اليهود/النصارى): جادلت اليهود النبي عليه الصلاة والسلام في مسائل عديدة متعلقة بالعقيدة. فحينما بعثت قريش إلى أحبار اليهود يسألونهم عن أمارة النبوة وعن صاحبهم هذا، فطلبوا منهم أن يسألوه عن أشياء ثلاث " **فقالوا يا محمد، أخبرنا عن فتية ذهبوا في الدهر الأول قد كانت لهم قصة عَجَب، وعن رجل كان طوافا قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها، واخبرنا عن الروح ما هي؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أخبركم بما سألتم عنه غدا"، ولم يستثن، فانصرفوا عنه...ثم جاءه جبريل من الله عز وجل بسورة أصحاب الكهف، فيها معاتبته إياه على حزنه عليهم، وخبر ما سألوه عنه من أمر الفتية، والرجل الطواف والروح**"[1].إن السؤال عن أخبار أهل الكهف وذو القرنين، هو سؤال عن غيب الله الذي لا يعلمه إلا هو سبحانه؛ ولا يُطلع عليه إلا أنبياءه، وهذه المسألة تدخل في حقل الدلالة على النبوة؛ التي كان لهم العلم بها من خلال ما ورد في التوراة من أخبار عنه.

وفي رواية أخرى، جاء نفر من أحبار اليهود إلى النبي عليه الصلاة والسلام فقالوا: "**يا محمد أخبرنا عن أربع نسألك عنهن، فإن فعلت ذلك اتبعناك وصدقناك، وآمنا بك. قال: فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم " عليكم بذلك عهد الله وميثاقه لئن أنا أخبرتكم بذلك لتصدّقنّني"، قالوا نعم، قال: "فاسألوا عما بدا لكم"؛ قالوا: فأخبرنا كيف يشبه الولد أمه، وإنما النطفة من الرجل؟...قالوا أخبرنا كيف نومك؟(و) أخبرنا عما حرّم إسرائيل على نفسه؟ (ثم) قالوا فأخبرنا عن الروح؟**"[2] فالعلم بهذه المسائل كان من الدلائل المثبّتة أيضا لنبوته؛ والدالة على صدق رسالته، فجدل أحبار اليهود مع النبي عليه الصلاة والسلام يدخل في البحث عن مصداقية الدين الجديد من

[1] ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1990، ص329-330.
[2] المرجع نفسه، ص184-185.

خلال الأخبار الواردة عندهم، لذلك اقتصر جدلهم مع النبي عليه الصلاة في مسائل تخص باب النبوة أكثر من أي مسألة أخرى.

إذن يمكن أن نعتبر هذا الجدل بين اليهودية والإسلام؛ نوعا من الصراع الديني، الذي تحول إلى عنصرية من طرف اليهود والنصارى تعطي لدينهم الأحقية والمصداقية وتغيّب حقائق الإسلام. ولما "**دعاهم إلى الله، وحذرهم نقمته؛ فقالوا ما تخوّفنا يا محمد، نحن والله أبناء الله وأحبّاؤه كقول النصارى. فأنزل الله تعالى فيهم: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾** المائدة/18"[1].

وهكذا رفض اليهود الدخول في الإسلام، كما رفضوا التصريح بما جاء في التوراة من دلالة على صدق نبوته " **فقال لهم معاذ بن جبل، وسعد بن عبادة، وعقبة بن وهب: يا معشر اليهود، اتقوا الله، فوا لله إنكم لتعلمون أنه رسول الله، ولقد كنتم تذكرونه لنا قبل مبعثه وتصفونه لنا بصفته، فقال رافع بن حريملة، ووهب بن يهوذا: ما قلنا لكم هذا قط، وما أنزل الله من كتاب بعد موسى، ولا أرسل بشيرا ولا نذيرا بعده**"[2]. وجادلهم في مواضيع عديدة كالتوحيد والساعة والرجم والقبلة.

فقالوا له: "**يا محمد أما تعلم مع الله إلها غيره؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الله لا إله إلا هو، بذلك بعثت، وإلى ذلك أدعو.**"[3] فسألوه عن خالق الله، وما هي صفاته، وهل له ولد؟. فغضب النبي عليه الصلاة والسلام. فجاءه جبريل بسورة الإخلاص كجواب لهم عما كان يجحدونه. وسألوه عن الساعة قالوا: " **يا محمد، أخبرنا، متى تقوم الساعة إن كنت نبيا كما تقول؟ فأنزل الله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا**

[1] ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، ص205.
[2] المرجع نفسه، ص205.
[3] المرجع نفسه، ص209.

عِندَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف **187**)"[1].

كما جادل النبي عليه الصلاة والسلام النصارى الذين تمثلوا النبي عيسى مرة في صورة الإله؛ ومرة في صورة الابن "**يحتجون في قولهم: "هو الله" بأنه كان يحيي الموتى، ويبرئ الأسقام، ويخبر بالغيوب، ويخلق من الطين كهيئة الطير، ثم ينفخ فيه فيكون طائرا**"[2]، وكانوا يحتجون في قولهم أيضا بأنه ثالث ثلاثة بقول تعالى: " **فعلنا، وأمرنا، وخلقنا، وقضينا، فيقولون: لو كان واحدا ما قال إلا فعلت، وقضيت، وأمرت، وخلقت؛ ولكنه هو وعيسى ومريم...فلما كلمه الحبران، قال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم: أسلما؛ قالا: قد أسلمنا؛ قال: إنكما لم تسلما فأسلما، قالا: بلى، قد أسلمنا قبلك: قال: كذبتما، يمنعكما من الإسلام دعاؤكما لله ولدا، وعبادتكما الصليب، وأكلكما الخنزير**"[3] وتلك هي المسائل الثلاثة التي خالفوا فيها النبي عليه الصلاة والسلام، بحيث شدّد على مسألة التثليث وبيّن كفرهم.

4/الخلاف السياسي: لم تكن بداية الفتنة الكبرى التي يحددها المؤرخون مع مقتل عثمان بن عفان؛ وإنما مع وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. هذا إذا ميّزنا بين المعاني التي أخذتها الكلمة، بين المعنى الذي يحيل إلى الامتحان والاختبار، والمعنى الذي يفيد الانقسام والحروب الأهلية، إذ قال ابن الأثير: "**الفتنة: الامتحان والاختبار...وقد كثر استعمالها فيما أخرجه الاختبار للمكروه، ثم كثُر حتى استعمل بمعنى الإثم، والكفر، والقتال، والإحراق، والإزالة، والصرف عن الشيء**"[4]، فهذه الكلمة في اللغة تجمع بين " **كل ما يتبيّن به حال الإنسان من الخير والشر**"[5]. لذلك فإن الفتنة في

[1] ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، ص 210.
[2] المرجع نفسه، ص217.
[3] المرجع نفسه، ص217-218.
[4] ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج3، تح: طاهر أحمد الزاوى، محمود أحمد الطناحي، المكتبة الإسلامية للنشر، ط1، 1963، ص 410-411.
[5] هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، دار الجيل، بيروت، ط1، 2003، ص232.

الإسلام بدأت امتحانا واختبارا للمسلمين في غياب النبي عليه الصلاة والسلام، كيف سيدير المسلمون أمور واقعهم بعد أن أكمل لهم دينهم وأتمّ عليهم نعمة الله ورضي لهم الإسلام دينا؟ وانتهت قتالا بين المسلمين وتكفيرا.

إن ما حدث بعد وفاته لا يظهر تمام الفهم، بقدر ما يظهر بداية التأسيس له. والإعلان عن الامتحان في غياب المرشد المنزَّه، من سيتولى أمور المسلمين؟ وهل سيكون خليفة الله في أرضه أم خليفة نبيه في دينه؟ يعني بداية البحث عن حاكم يغطي النقص الذي تركه النبي عليه الصلاة والسلام، في علمه ومعرفته ورشده وعدله، وكأن العقل المسلم اعتاد على مسألة الإرشاد والقيادة من طرف سلطة عليا منزهة. فبقيت هذه الصورة في مخيلته يبحث عنها في شخص قريب من النبي[*]؛ من جهة النسب أو الصحبة. يعني البحث عن المعايير الدينية كما صورتها النبوة في شخصية الحاكم، لذلك لم يتم الفصل بين الديني والسياسي منذ اللحظة الأولى، وتلك كانت أكبر إشكالية واجهت العقل العربي إلى اللحظة الراهنة.

إن حادثة الوفاة وانقطاع نزول الوحي أسفرت عن بداية الحراك والخلاف بين المسلمين، وظهور إشكاليات باتت تؤرق العقل المتديّن، بل أن الشهرستاني يؤرخ لبدايات هذه الاختلافات التي ستولد فتنة في صفوف الأمة الإسلامية، مع بدايات مرضه وحول موضع دفنه بين مكة والمدينة، والاختلاف بين الأنصار والمهاجرين عندما اقترح كل طرف أميرا من عشيرته[*]؛ وهو الخلاف الذي حلّ ببيعة أبي بكر الصديق، والخلاف " **في أمر فدك والتوارث عن النبي عليه الصلاة والسلام...وفي قتال مانعي الزكاة...وفي تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة، فمن الناس من قال: قد وليت علينا فظا غليظا...وقد وقع في زمانه اختلافات كثيرة في مسائل مراث الجد، والإخوة، والكلالة، وفي**

[*] لقد تفطن أبو بكر الصديق بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام إلى مسألة التقديس، وقال قولته المشهورة "من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت" والتي تنمّ عن خوف أبو بكر على الأمة الإسلامية أن تدخل في شراك التقديس والخلط بين مفهوم النبوة كرسالة لهداية البشرية يجسدها شخص اختاره الله، وبين الأصل الإلهي لهذه النبوة، أي بين الناسوت واللاهوت.

[*] لما قال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، قال أبو بكر: "لقد علمت يا سعد أن رسول الله قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر...فقال سعد: صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأمراء". (أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، 1969، ص203) وكان هذا الأساس لاختيار الحاكم ليس سوى نوع من التفضيل القبلي الذي اعتادت العرب أن تتعامل به، والذي علق عليه السيد علي كرم الله وجهه قائلا : " احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة" (الإمام علي، نهج البلاغة، ج1، الخطبة 67، تح: محمد عبده، دار الذخائر، إيران، ط1، 1412، ص116.)

عقل الأصابع، وديات الأسنان، وحدود بعض الجرائم التي لم يرد فيها نص..."[1]. وتتدرج الأحداث لتصل إلى الفتنة الكبرى، ويجعل أمر الخلافة أمر عظيم، عندما يصفها بأنها أعظم حدث سلّت فيه سيوف أفراد الأمة الواحدة. وبداية البحث في مسألة مرتكب الكبيرة وما هي الأسماء والأحكام التي يستحقها.

يلخص الشهرستاني الاختلافات الحاصلة إلى قسمين: "**أحدهما الاختلاف في الإمامة، والثاني الاختلاف في الأصول، والاختلاف في الإمامة على وجهين: أحدهما: القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، والثاني: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين"**[2]. وفي المباحث القادمة سنفصل في مسألة الإمامة في مبحث منفرد، لأن ما يهمنا في هذه الورقة، هو تسليط الضوء على أهم الإشكاليات التي واجهت الأمة الإسلامية. وكانت في المقدمة: أسس اختيار الحاكم، يعني المرجعية التي نعتمدها: هل هي قبلية أم دينية أم استحقاق لفضائل أخرى خارج النسب والدين؟ الأمر الذي طرح إشكالية أخرى وهي العلاقة بين السياسة والدين، وبداية صراع التأويلات.

إن ما جاء في هذا الشأن "**لا يعدو آيتين تناولتا مسألة الشورى، مع التشديد في حوالي أربعين آية على طاعة الله والرسول وأولي الأمر، وحتى نظرية الخلافة فقد خضعت للتطوير والتعديل بحكم الواقع والظروف المستجدة مما يؤشر على غياب نص قاطع حول هذه المسألة، لا سيما على مستوى النصوص التأسيسية، أي القرآن والسنة"**[3] هذا الفراغ السياسي الذي واجهته الأمة الإسلامية، ساعد في خلق التوتر بين أفراد المجتمع، الأمر الذي أدى إلى تأجيج نار الفتنة بينهم، وعودة ظهور العصبية القبلية بين الأمويين والهاشميين. فالحمية الجاهلية والتفضيل العرقي بقيت آثارهما في اللاشعور العربي حتى بعد مجيء الإسلام. ففي مقابل إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، أصبحت الإشكالية أكثر تعقيدا من ذي قبل، لا تبحث عن حل من الإسلام بل تخص الإسلام في حد ذاته كدين جاء ليحارب العصبية.

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سبق ذكره، ص 33-34.

[2] المرجع نفسه، ص36.

[3] ريتا فرج، العنف في الإسلام المعاصر معطى بنيوي أم نتاج تاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010، ص67.

فكيف نفسر هذا الاستمرار للتعصب القبلي والخلاف العرقي في ظل التأسيس الإسلامي الذي دام قرابة إثنين وعشرين سنة؟.

وهكذا فإن غياب النص الصريح حول مسألة الحكم في الإسلام، خلق ارتيابا كبيرا على المستويين الديني والسياسي، وفتح باب الاجتهاد أمام العقل العربي، لأنه مهما قيل عن هذه المرحلة فإنها كانت الثورة الإسلامية التي هزت العقل العربي وزحزحته عن ما اعتاده زمن النبوة (جاهزية الحل)، لأنها كانت تحمل أفكارا وطموحات. فـ "**إذا كان تأسيس الإسلام هو ثورة الشرق على حد تعبير هيغل، فإن الفتنة كانت ثورة في الثورة، أو بالأحرى جاءت لتغني الواقع الإسلامي بديناميكية لا مثيل لها في التاريخ الإسلامي**"[1]. فكيف تمثلت المعتزلة معطيات هذه الثورة الإسلامية الكبرى وما هي الردود التي سجلتها تّجاه المواقف التي واجهت الأمة؟

[1] ريتا فرج، العنف في الإسلام المعاصر معطى بنيوي أم نتاج تاريخي، مرجع سبق ذكره، ص76.

المطلب الثاني: الجذور الفلسفية الخارجية.

لقد سبق وتحدثنا عن الظروف التاريخية التي واكبت ظهور الفرق الإسلامية، والتي كانت في حقيقتها تحمل الطابع السياسي والتي أسهمت في طرح العديد من القضايا السياسية في مقدمتها مشكلة الخلافة، أما على المستوى الفكري فقد ساعدت خبرات متنوعة وعديدة في بناء أغلب الأصول الاعتزالية، بدءا من القدرية التي طرحت فكرة الحرية بكل جرأة في البلاط السياسي الأموي، مرورا بقضية الصفات التي طرحتها الجبرية وقضية التوحيد التي أذاعتها المجسمة والمشبهة، إضافة إلى ما طرحته الشيعة في الفكر السياسي من قضايا حول الإمامة، والخوارج وما صاغته من شروط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي ظل هذه الظروف السياسية والجدالات الفكرية ستسعى المعتزلة إلى قطع مسيرتها الفكرية غير مقتصرة اهتمامها بقضايا الذات الإلهية، وإنما تناولت الموضوعات الأخلاقية والسياسية بصياغة عقلية فلسفية خاصة في المرحلة الهذيلية والنظامية، وهي المرحلة التي عرفت فيها الترجمة للتراث الفلسفي اليوناني، والتي ساعدت في توسيع مباحث علم الكلام، فلم يعد موضوعه الصفات والذات والتوحيد بقدر ما شملت العالم والأجسام والجواهر والأعراض وإن بقي الهدف واحدا يحكم هذه الدراسات.

"فقد استفاد المعتزلة من هذه الثقافة الجديدة في حدود ملائمة للفكر الديني، فأخرجوا منها مزيجا جديدا يتفق مع تعاليم الإسلام وأصوله"[1] وعلى هذا الأساس أبدى الكثير من المفكرين قولهم أن الفكر الفلسفي في الإسلام تم بفعل النشاطات الفكرية لمعتزلة بغداد الذين أبدوا اهتماما كبيرا لحركة الترجمة **"منذ أن كانت لأحمد بن أبي دؤاد البغدادي 240هـ ندوته العلمية الكبيرة التي كان يحضر مناقشتها كبار مترجمي الفلسفة والعلماء، ومتقدمي الاعتزال هذا إلى جانب إفادة بشر المعتمر والمرداد من الفلاسفة الطبيعيين في تفسير السببية الكونية وعلاقتها بالسببية الإنسانية، وعلى ذات النهج تولى الاسكافي والخياط والكعبي صياغة المسائل الجدلية الكبرى في نطاق المباحث الفيزيائية، برؤيتهم العقائدية للتوحيد عبر أهم قضاياه في المعدوم والشيء والأعراض والأجسام**

[1] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص 19 .

والحركة من أجل إثبات خلق العالم"[1] مما يعني المعتزلة وظفت النهج الفلسفي من أجل خدمة قضايا الدين والمتمثل أساسا في الدفاع عن الدين الإسلامي، حتى أن نشاطهم الفكري لم يتوقف عند حدود التأثر والانبهار بالفكر الفلسفي لليونانيين، وإنما عمد النظام إلى "**استخدام طرقها التحليلية في إثبات خطأ أرسطو والذريين والفلاسفة الطبيعيين**"[2].

فقراءتهم لفكر الآخر لم تكن قراءة حرفية وإنما توظيفية لما يخدم قراءتهم للدين من خلال استغلال مناهجهم وطرقهم في البحث والاستدلال، وتبني المنهجية الفلسفية لعلم الكلام من أجل تقديم قضاياه في صورة أكثر حجية ومنطقية، استنقصت السلفية هذا المزج وهذا الدور واعتبرته مروقا عن الدين وزندقة لا تغتفر، في الوقت الذي كانت فيه مختلف الفصائل الفكرية منتشرة في الأوساط العامية والعلمية في العالم الإسلامي، تهدد الدين في معالمه الطبيعية الأولى بفضل برامجها الفلسفية "**لهذا كان أمام الاعتزال مهمة التصدي بحزم لفكريات الفصائل المعادية بكل الوسائل الجدلية الفلسفية لإبراز ما يكمن في الدين من القوى والفضائل**"[3].

وفي المرحلة التي تبنى الشيعة الفكر المعتزلي في بغداد تحول من الاتجاه النظري المحافظ الذي عرفته البصرة إلى الاتجاه العملي من خلال نزوله إلى الساحة السياسية **"مستهدفا في حقيقة أمره، واقعا تطبيقيا لمبادئه في المنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر –باعتبار أن الأول يعين الفاسق وشروطه– فيترتب عليه تطبيق المبدأ الخامس، العمل الأخلاقي في مواجهة السلطة الظالمة عبر رؤيتهم المنهجية الخاصة، فكانت الصدامات المباشرة بين الحركة الاعتزالية وبين السلطة العباسية، وكان على معتزلة بغداد أن تتحمل ردود فعل الخليفة الرشيد التي ترتب عليها مواجهة رجالاتهم بالقبض والتشريد والاعتقالات"**[4] فجهود المعتزلة لم تكن موجهة فقط إلى الرد على المعتقدات المخالفة للدين الإسلامي وإنما كانت تواجه أيضا ردود الأفعال من الحكام السياسيين.

[1] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص 19.

[2] قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس لطباعة والنشر، بيروت، د(ط)، د(س)، ص 92.

[3] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص 20.

[4] الجهشياري، الوزراء، طبعة مصر، د(ط)، 1938،ص 233.

إلا أن الموقف العباسي قد تغير لصالح حركة الاعتزال زمن المأمون التي أتيحت لهم حرية الفكر بحيث كان من الطبيعي أن يتوجه **" البغداديون إلى توسيع دائرة نشاطهم الفكري والسياسي، بعد أن نجحوا في احتواء المأمون سياسيا بإقرارهم مبدأ أفضلية البيت العلوي بالخلافة وأن عليا كان أفضل من الخلفاء الثلاثة وأحق بالإمامة منهم، مع إعلان براءة النظام العباسي من بني أمية ولعن معاوية وعمرو بن العاص وإدانتهما وفي ظل هذه المتغيرات التي قادها الحاكم الأعلى للدولة بدأت نشاطات البغداديين الدءوبة في مشاركة مسؤولية الحكم وتخطيط سياستها المذهبية والداخلية"**[1].

ومن أهم رواد الاعتزال الذي سعى إلى ربطه بالفلسفة من أجل تجاوز النمطية التي اعتادت عليها المذاهب الكلامية والخاصة بالتلقين والتعليم، محاولا أن يؤسس للأصول الاعتزالية رؤية فلسفية بعيدة عن التقليد الذي عرفته البصرة هو أبو الحسين البصري (ت.436هـ) الذي واجه النقد والاتهام بتعاطي علوم الفلسفة، الأمر الذي يحيلنا إلى القول أن الفلسفة كانت لا تزال تشكل عند البعض علوما دخيلة على الفكر الإسلامي ينبغي الحذر من تعاطيها أو الامتناع عن الخوض في مسائلها معتقدين أن ذلك من شأنه أن يدنس حقائق الشريعة، فعبر الجشمي عن استيائهم بأنه: **"دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل، ولأنه رد به على المشائخ في بعض أدلته في كتبه"**[2] .

وقد تتلمذ البصري على يد القاضي عبد الجبار و كان في مقدمة تلامذته النابهين من خلال نجاحه في بناء أنسقة معرفية متميزة وفق ما تعارف عليه من مذاهب الآخرين والانفتاح عليهم، لذلك يعتبره البعض **"ظاهرة علمية تقديسية في القرن الرابع والخامس في وقت شهد الاعتزال تراجعا نحو السلفية، يؤشره أسلوبها المتهادن والمتنازل ابتداء بالقاضي ومعظم تلامذته"**[3] بحيث كانت هذه المرحلة تسفر عن نهاية الفكر المعتزلي بعد أن فقد حيويته ونضاله، فاعتبرت"**محاولة أبي الحسين البصري هي: التحرر من الصيغ البهشيمية الجاهزة والتي كانت في خطوطها**

[1] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص 22.

[2] الحاكم الجشمي، شرح عيون المسائل، طبعة تونس، د(ط)، 1974، ص 387 .

[3] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص58 .

الكلامية امتثالية تقليدية، ويمكن إضافة عامل آخر يعد حاسم وهو تقدم العلوم الفلسفية وانكفاء علم الكلام...بعد أن فقد كفاءته الوظيفية المؤثرة الأولى في غيبة الفلسفة، لذلك فإن محاولة البصري لا تعد خروجا على أصولية الاعتزال، وإنما تقاس بيقظته المذهبية، واستجابته المشروطة التاريخية، الأمر الذي دعاه إلى تنشيط الأساليب المنهجية والمناهج الجدلية، لتتوافق مع العصر وتنسجم مع متغيراته الفكرية"[1] بمعنى أن البصري كان يحاول أن يستثمر الفلسفة لإعادة الفكر المعتزلي إلى حيويته ونشاطه.

لذلك فإن أهمية الترجمة* تعود إلى كونها فعلا ناجما عن الاحتكاك بالآخر، هذا الاحتكاك الذي من شأنه توليد اللحظات التي تحتاج فيها إلى معرفة ثقافة الآخر حتى تتعايش معه، لكن الترجمة كفعل تاريخي أملته ظروف الفتح الإسلامي، كان له وقع مدوي على الحضارة الإسلامية، وذلك من خلال فتح باب واسع من النقاش والجدال الذي أسهم إلى حد ما في توليد العديد من القضايا العقدية خاصة وأن المسلم كان جديد العهد بالدين الإسلامي، وعلى **"هذا فإن من المناسب هنا أن نستعرض حركة الترجمة في العصر العباسي والتي ظهرت ونشطت كنتيجة طبيعية لاتساع وتنوع مجالات ومتطلبات الحياة وإحساس المسلمين بأنهم في حاجة ماسة إلى التزود من معطيات الحضارات والثقافات الأخرى، من أجل بناء وتشييد حضارتهم الجديدة خصوصا بعد اتساع حركة الفتح، وانضواء مناطق وأقطار شاسعة تحت لواء الخلافة "**[2].

فإذا كان الفتح الإسلامي يضم الأرض والعباد فهو يعني فتحا مستمرا يضمن التغيير الجغرافي، فإنه يتعداه ليتحول فتحا للثقافة، لأن رهان الإسلام وإن كان تغيير العقائد فإنه أيضا رهان على كيفية مواءمة أو فهم هذا الآخر الذي يحمل

[1] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص 58-59.

* "من المشهور أن أول ترجمة للكتب اليونانية إلى العربية تمت في عهد خالد ابن يزيد بن معاوية(توفي 85هـ-704م) وكانت في البداية فيما يبدو قاصرة على العلوم، إذ كان (يزيد)هذا مولعا بكتب الكيميا" (جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج1، تح: على سامي النشار، مجمع البحوث الإسلامية، د(ط)، 1970،ص42.)، ولكن الترجمة بلغت أوجها زمن المأمون الذي أسس ما سماه بيت الحكمة سنة 215هـ، ومادامت الترجمة بدأت بالعلوم فإن هناك من يرى أن ترجمة كتب الفلاسفة تم بدون قصد، ذلك لاختلاط مباحث الفلسفة بمباحث العلم عند اليونان " وكان الناظر في علومهم مضطرا إلى معرفة فلاسفتهم الذين يجيء في أثناء المباحث العلمية" (مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية نحو منهج لدراسة الفلسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005، ص126-127.)

[2] فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم دراسات في إسهامات المعتزلة في الأدب العربي، الدار الثقافية للنشر، د(ط)، د(س)، ص33 .

موروثا ثقافيا يضرب في جذور العمق التاريخي ما يضاهي القرون، وبالتالي فإن الفتح لم يكن للأرض بقدر ما كان فتحا للعقول الأخرى والتعرف بالثقافات التي تحملها، وعلى هذا الأساس انكب العلماء والطلاب على الدراسة والترجمة، التي ركزت على نقل ثلاث ثقافات على الأساس هي الفارسية والهندية واليونانية، فالفرس كان لهم تأثير كبير في نقل التراث اليوناني من جهة بسبب تشبعهم به وأيضا بنقل تراثهم إلى الحواضر الإسلامية **"فقد كانت الثقافة الفارسية مدخلا واسعا دخلت عبره المؤثرات الثقافية الأجنبية الأخرى إلى الثقافة العربية وفي مقدمتها المؤثرات اليونانية والهندية ويرى (أوليري) في كتابه مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب أن المادة العلمية للرياضة والفلك من المحتمل أن تكون قد انتقلت إلى الحضارة الإسلامية من اليونان والهند عبر إيران "**[1].

والحضارة الإسلامية كانت ممتدة الأطراف من الشرق إلى الغرب **"تضم بداخلها أقطارا وبلدانا عديدة منها العراق، حيث غلبت المجوسية بفرقها المتعددة و الصابئة والسمنية، ومنها أيضا سورية ومصر حيث المسيحية واليهودية والثقافة اليونانية "**[2] والأمر غير مشكوك فيه؛ أن الحوار بين أهل العقائد والملل كان مطروحا، حتى وإن اقتنعوا وأسلموا فالقناعة بالجديد أو الفكر المغاير لا يأتي إلا بالحجة، وكانت تلك من أهم خصال الفكر المعتزلي الذي تميز بتقديم الحجة والبرهان.

لقد تحدث محمد عابد الجابري عن الموروث الفارسي ولخص مضمون إشكاليته التي تدو حولها مقالتهم بمختلف فرقهم قائلا: **"مسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين اثنين إحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معادا"**[3] إذ شكلت العقائد الفارسية تحديا فكريا جديدا للإسلام من خلال طرح مشكلة الشر والتثنية–القول بوجود مبدأين أزليين يحكمان العالم– في ساحة الجدال، وهي العقائد التي هددت أصلي التوحيد والعدل الإلهي في الإسلام وحملت المعتزلة إلى الدفاع عنه و تنزيه الذات الإلهية

[1] فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم دراسات في إسهامات المعتزلة في الأدب العربي، مرجع سبق ذكره، ص 34 .
[2] المرجع نفسه، ص 35 .
[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 148 .

عن كل شر، ويتحدث الجابري عن وضعياتهم التاريخية داخل المجتمع الإسلامي وهي التي حددتها مواقفهم السياسية والثقافية من الإسلام **"فقد انزوى أتباع بقايا الديانات الفارسية وهم الذين يجمعهم اسم المجوس في الأدبيات الإسلامية في جماعات صغيرة متفرقة وفي البلاد الإيرانية خاصة لا يتعرضون للإسلام ولا لدولته فتمتعوا بسبب ذلك بوضعية الأقلية الدينية المحترمة ولكن غير المؤثرة "**[1].

إلا أن المانوية شكلت على العكس من ذلك حركة مضادة للإسلام مجندة بذلك كل طاقاتها الثقافية لضرب المعتقدات الجديدة لهذا الدين فاختلطت مع الحركة الشعوبية.

كما أسهمت الصابئة في إحياء بعض الجدالات الفكرية حول قضايا عقائدية خاصة بالذات الإلهية وعلاقتها بالإنسان الأمر الذي مكنهم من رفض وجود نبوات وحملهم على الاشتراط في مسألة الإيمان وجود وسائط، وهذا ما يلخصه أبو الريحان البيروني (973-1048م) عنهم قائلا: **"ونحن لا نعرف عنهم إلا أنهم أناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب كقولهم لا يُرى ولا يظلم ولا يجوز ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازا، أي ليس عندهم صفة للحقيقة وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ويعظمون الأنوار"**[2]وهذا المعتقد لا يقل خطورة عن المعتقدات التي حملها الموروث الهندي والبوذي إلى العالم الإسلامي، خاصة تلك العقائد المتعلقة بالتناسخ وإنكار النبوات والموقف اللاأدري من الذات الإلهية.

كما لا نستثني دور الأديان السماوية –اليهودية والمسيحية– في إثراء الجدل الكلامي حول مسائل متعلقة بالذات الإلهية فجاء موقف المعتزلة **"يفرض تصورا للإسلام على أنه تعديل لديانتين سماويتين قبله: تعديل لليهودية في تشبيهها الخالق بالمخلوق، أو إضفاء صفات إنسانية على الله ومن ثم التزمت المعتزلة بالتنزيه المطلق لله. وتعديل للمسيحية في تشبيهها مخلوق بخالق، أو إضفاء صفات الألوهية على الإنسان ومن ثمة التزمت المعتزلة**

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص148-149 .
[2] المرجع نفسه، ص،153-154 .

بوحدة مطلقة بين الصفات والذات"[1] بمعنى أنهم حاولوا أن يقدموا تصورا معدّلا عن الذات الإلهية التي كانت محور الدراسة، مغايرا للتصور المسيحي القائم على التجسيد، والتصور اليهودي القائم على التشبيه، مستفيدين من طرائقهم في الجدال وهذا ما أكده نيبرج (1889-1974م) من أن **" هؤلاء المعتزلة المتكلمين قد قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر ألا وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة بهم كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كمن في الدين من القوى والفضائل، فكان لابد للمعتزلة من الاستغراق في تلك الأبحاث والدقائق حتى يظهر الإسلام بمظهر التحدي ويفوز بما أراد الفوز به"**[2].

فالمعتزلة لم تكتف بدور الدفاع عن الإسلام وإنما استفادت من طرائق البحث والجدل من خلال احتكاكها بالآخر خاصة بعد الترجمة التي قام بها المنصور والمأمون أفادتهم الكثير من خلال بحثهم في كيفية الحجاج والدفاع عما يعتقدون به، فإفحام الغير لا يتوقف على إيراد ما جاء به السمع وإنما يستدعي مجادلتهم بنفس أساليبهم الحجاجية، وللتاريخ ذاكرة تحفظ العديد من المواقف التي جادل المعتزلة فيها خصومهم، كالحادثة التي وقعت زمن هارون الرشيد مع ملك السند.

والمعتزلة في بنائها الفكري العقائدي حاولت أن تقدم منهجية خاصة وليس صورة عن الذات الإلهية-لأن ذلك يفوق قدرة الإنسان- منهجية قائمة على العقل وإعمال النظر، لذلك لم تؤمن بفكرة الصفات والأسماء وأولت مختلف الآيات والأحاديث التي توجه الفهم إلى اعتبار صورة معينة، وليست يونانية كما اتهمت بأنها استوحت أفكارا في فلسفتها لمسائل دينية من الفكر اليوناني خاصة بعد الترجمة التي قام بها المأمون في عهد خلافته فقيل عنهم: " **ابتداء من أبي الهذيل العلاف أخذت المعتزلة تطالع كتب الفلاسفة اليونانيين*** **التي ترجمت إلى السريانية وللعربية في ذلك العهد**

[1] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص125.

[2] زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1974، ص49

* "وقد تعرف المسلمون على المدارس الأساسية في الفلسفة اليونانية القديمة، وإن كان أرسطو محط اهتمامهم الأول، وإلى أواخر القرن التاسع كانت قد نقلت إلى العربية الأعمال الأرسطية الرئيسية إما مباشرة من اليونانية أو بتوسط السريانية[...]ونقلت إلى العربية بعض حوارات أفلاطون من بينها النواميس وطيماوس ولكن معلم أرسطو هذا كان أقل نفوذا ورواجا من تلميذه عند العرب، فقد كانت أعماله بمسوحها الميثولوجية وبعدها عن الدقة العلمية في تفسير الأمور الطبيعية لا=

فكانت محاورة تيماوس لأفلاطون قد ترجمت إلى العربية، والله في عرف أفلاطون لا يكون العالم على صورته بل على صورة المثل الأزلية، فساعدت هذه الفكرة المعتزلة على القول بأن العالم المخلوق لا يشبه الله الخالق المانح الوجود لماهيات مختلفة ومتميزة عنه"[1].

ولكن في العرف المعتزلي أنه لا قديم إلا الله فكيف للمعتزلة أن تجعل الماهيات تشارك الله في هذه الصفة ؟ فنظرية أفلاطون تؤمن بصورة العالم القديمة المتجسدة في المثل العليا، إن فكرة الألوهية في الفلسفة اليونانية كما يقول الدكتور أحمد محمود صبحي:" **فجة مضطربة، حتى عند أكبر فلاسفتهم كأرسطو، بينما بلغت ذروة ما بلغته من نضج في دين سماوي كالإسلام، فما كان لفرقة كلامية تدافع عن دينها لتدع ما جاء به الدين لتقتبس من الفلسفة اليونانية أضعف جوانبها"**[2] فالحوار وإن كان واردا بين الشعوب والحضارات فهذا لا يعني الانصياع والخضوع لكل ما تقوله وتعتقد به، فالمعتزلة وإن كانت غير قابلة بالصورة الدينية التي روجتها فرق هي من صميم التقليد الثقافي الإسلامي، كيف سترضى بتقليد ثقافي مغاير في الأصول ومخالف في التوجه.

بل إن هذه الالتفاتة إلى الفلسفة تؤكد أن المتكلمين قد بدأوا طورا جديدا في عهد الكلام إنهم طوروا مباحثهم الكلامية فلم تعد مقتصرة على تقرير العقائد وإنما اهتموا أيضا بالطبيعيات على اختلاف ضروبها وخصائصها حتى وإن كانت الغاية دينية، وهذا ما عبر عنه محمد صالح محمد السيد في كتابه (أصالة علم الكلام) قائلا: "**لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا (علماء الكلام) الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدهم فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه (علم الكلام)**

تصمد للمنافسة مع مؤلفات أرسطو، التي تستند إلى المنهجية الدقيقة والوقائع الثابتة" (محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي، أعلام وأفكار، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2006، ص12-13.)

[1] ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج1، دار الثقافة، الإسكندرية، د(ط)، د(س)، ص54.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، مرجع سبق ذكره، ص125

معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى لا يتميز (علم الكلام) عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات"[1].

كما لا يخفى علينا أن الميل إلى الشيء يحدد توجهات الإنسان، فالاهتمام الشخصي بالأمور الفلسفية أو الأدبية أو غيرها من الحقول المعرفية من شأنه أن يحدد هوية المهتم، وهذا ما عرف عن النظام الذي تميز بحبه للفلسفة بحيث " **لم تكن العاطفة الدينية وحدها الباعث للنظام على التعمق والتغلغل في المسائل الفلسفية والمذاهب اللطيفة، بل كان ذلك أيضا بباعث من عقله المتوثب ومما في طبيعته من حب التعمق والغوص"**[2] وهذه الروح الفلسفية التي تميز بها النظام هي التي أعطته دفعا كبيرا لتناول كتب الفلاسفة نقدا وتحليلا، حيث أورد ابن المرتضى أن جعفر بن يحي البرمكي ذكر أرسطو فقال النظام:" **فقد نقضت عليه كتابه، فقال جعفر كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه فقال: أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله، ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا فتعجب منه جعفر**"[3] بل أصبح معه الكلام متفلسفا، فقد ولدت الفلسفة من رحم الدين وقضاياه الشائكة.

لذلك يقرر ارنست رينان(Ernest Renan) (1823-1892م) رغم المآخذ التي يسجلها على الفلسفة الإسلامية والتي يعتبرها في المجمل عملية نسخ لآراء اليونانيين، فإنه يرى العكس في علم الكلام قائلا:" **أما الحركة الفلسفية الحقيقة في الإسلام فينبغي أن تُلتَمس عند فرق المتكلمين[...]وفي علم الكلام بنوع خاص**"[4] مما يعني أن المتكلمين كانوا من السبّاقين إلى قراءة التراث اليوناني وكل ثقافة وافدة إلى العالم الإسلامي، فتمثلوها بشكل يتلاءم مع أهدافهم، وحتى لا نعدم الذات العربية من التفكير فإن المتكلمين كان لهم نصيب وافر من التفلسف راجع إلى طبيعة النص الديني الذي يتدارسونه، فالاختلاف الذي ورد حول قراءته ولّد في نفوسهم طرقا وأبوابا مختلفة من البحث والجدل والسؤال عن قضايا عديدة كانت بداياتها متعلقة بالميتافيزيقا وتوسعت لتشمل الطبيعيات وقضايا الإنسان والعالم.

[1] محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، مرجع سبق ذكره، ص 180-181.

[2] محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص 68.

[3] ابن المرتضى، المنية والأمل، مصدر سبق ذكره، ص29

[4] محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص 69

وهذا لا يعني أن الحوار مع الآخر لا يترك من الأثر في النفس خاصة إذا كان الخصم ليس هيّنا، لأن الرد على قضايا الفلسفة الوافدة من الآخر أدى إلى التأثر ولو بمنهجية صياغة خطاب المعرفة، وهذا ما أكده "نيبرج" في مقدمة تحقيقه لكتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط قائلا:" **إن للعدو تأثيرا في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه، حتى أن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعا أداهم أنفسهم إلى الإلحاد**"[1].

لقد حاولت المعتزلة أن تقدم صورة عن الدين من خلال البحث عن الآليات المساعدة على استفتاح مغاليق النص بمختلف أشكاله سواء ديني أو أدبي أو خاص بأي ثقافة أخرى، وتشريحه وفق هذه الآليات و الأسس، وكانت ترى الآخر من خلال الصورة التي رسمتها عن الدين، بمعنى أنها صنفته في الخانة التي تقتضيها مبادئه ودينه، بل استطاعت المعتزلة بفضل قدرتها على محاجة الآخر من خلال استحداثها لمنهج خاص بها أن تفلسف الكلام عن الإسلام، وتعطي لهذا العلم الجديد–علم الكلام– سمة الدين الإسلامي الذي انبثق من صميمه ليصبح بذلك علما خاصا به، فأصبحنا كما يقول الدكتور محمد عمارة (1931م-) **"نطالع بناء فكريا تدينت فيه الفلسفة وتفلسف فيه الدين"**[2].

لأن رفضهم لما كان سائدا أو ما هو مغلوط على الدين الإسلامي سواء من قبل المؤمنين به أو المخالفين له لم يكن مجرد رأي، وإنما أسسوا لرفضهم فكرا مبنيا على أسس مدعمة بمنهج عقلي يستند إلى الحجة والدليل من النص الديني والواقع حتى قال عنهم ألفريد جيوم (1888-1965م) **"قوة الحركة الاعتزالية مردها جهود أولئك الذين حاولوا أقصى ما في طوقهم إقامة علم الكلام الإسلامي على أسس ثابتة من الفلسفة مصرِين في الوقت نفسه على أن تكون تلك الأسس منطقية ثم الانسجام بينها وبين الفلسفة التي يجب أن تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية"**[3].

[1] الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مصدر سبق ذكره، ص 60.

[2] محمد عمارة، الفرق الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 91

[3] المرجع نفسه، ص91

لكننا اليوم نحن نسعى إلى مواجهة الآخر أو إعادة رسم صورة واضحة عنا من خلاله، صورة هي بمثابة النسخة عنه فلم يعد التجديد للخطاب الديني هو المنطلق وإنما الآخر الذي بات يؤرقنا هو المنطلق.

الفصل الثاني: التأويل في الفكر المعتزلي بين التأسيس والتطبيق.

المبحث الأول: أسس تأويل النص القرآني عند المعتزلة.

- المطلب الأول: التأصيل الفكري (مصادرات المذهب).
- المطلب الثاني: آليات بناء المذهب.

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية في تأويل المعتزلة للنص القرآني.

- المطلب الأول: تحليل موقفهم من مسألة الحاكمية.
- المطلب الثاني: تحليل موقفهم من مسألة الجبر والاختيار.

توطـــــــئة: أعطت الدراسات الدينية لموضوع الذات الإلهية تفسيرات عديدة اختلفت باختلاف توجهاتها. والدراسات الإسلامية هي الأخرى أخذ فيها الموضوع نصيبا من البحث خاصة مع الفكر المعتزلي، والذي اعتبرته البوابة الرئيسية للدخول إلى الحقل الديني، على أساس أن الذي لا يعرف الذات الإلهية حق المعرفة فإنه لا محالة سيقع في شباك الشرك من جهة، والخطأ المعرفي بالدين الجديد- الإسلام – من جهة أخرى، والعاقبة الناتجة عن هذا التشوه المعرفي هي بناء منظومة معرفية عن الرسالة المحمدية مهلهلة مادامت الصورة عن صاحبها مشوهة.

إذَا فالتركيز كان في البداية منصبا على الذات الإلهية وما تستحقه من صفات وما تتعالى عنه. وهي البداية التي ستُؤَسس عليها أرضية الأصول الخمسة وتتفرع عنها العديد من الإشكالات، وتأخذ العديد من الأبعاد السياسية والاجتماعية، إنها الأصول التي وقفت بها في وجه المشبهة والمجسمة والثنوية وكل من لم يعط هذه الذات حقها من التفسير العقلاني يتماشى مع المنطق المشترك الذي تراه المعتزلة فطرة في الإنسان لا يختلف عليه إثنان إذا أُعمل بشكل صحيح، لأنها ترى في العقل من القدرة على الوصول إلى معرفة هذه الذات، وكأنهم يخاطبون الفطرة التي فطر عليها الإنسان، وهي الفطرة* التي تدحض كل حجة تعيق هذه القدرة.

لذلك سنتعرض في هذا الفصل إلى مبحثين، الأول نشرح فيه الأسس التي اعتمدتها المعتزلة في تأويل النص القرآني، والثاني نتعرض فيه إلى الأبعاد التي أخذتها هذه الأسس في المحيط الثقافي والاجتماعي من خلال طرح مسألتي الحاكمية والحرية في فكرهم.

* والمقصود بالفطرة هنا إما الدين" فكأنه قال: كل مولود يولد للدين ومن أجل الدين، لأن الله تعالى لم يخلق من يبلغه مبلغ المكلفين إلا ليعبده فينتفع بعبادته، يشهد بذلك قوله تعالى:" ومَا خَلَقْتُ الجِن والإنس إلا ليَعْبُدونِ".أو أن يكون المراد بها الخلقة ويكون المعنى: كل مولود يولد على الخلقة الدالة على وحدانية الله تعالى وعبادته والإيمان به، لأنه عز وجل قد صور الخلق وخلقهم على وجه يقتضي النظر فيه و معرفته والإيمان به، وإن لم ينظروا ولم يعرفوا، فكأنه عليه السلام قال: كل مخلوق ومولود فهو يدل بخلقه وصورته على عبادة الله تعالى، وإن عدل بعضهم فصار يهوديا أو نصرانيا" انظر (الشريف المرتضى، أمالي المرتضى غر الفوائد ودرر القلائد، ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1954، ص83-84).

المبحث الأول: أسس تأويل النص القرآني عند المعتزلة.

المطلب الأول: التأصيل الفكري (مصادرات المذهب): إن تحديد المعتزلة لأصولها الخمسة لم يكن وليد الصدفة، وإنما ساهمت الظروف الاجتماعية والثقافية التي عايشتها في تلك الفترة في تأسيسها، بحيث كانت ترى فيها العلامة الفارقة بينها وبين الفرق الأخرى، بل جعلت من الإيمان بها مصدر الانتماء إليها.

1/التوحيد: ترى المعتزلة أن معرفة الله تكون بالنظر والاستدلال وهي عقلية أولية: "**منقسمة على وجهين وهما: إثبات ونفي، فإثبات هو اليقين بالله والإقرار به، والنفي هو نفي التشبيه عنه تعالى وهو التوحيد، وهو ينقسم على ثلاثة أوجه أولها: الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق، حتى ينفي عنه جميع ما يتعلق بالمخلوقين في كل معنى من المعاني صغيرها ودقيقها حتى لا يخطر في قلبك في التشبيه خاطر شك ولا توهم، لا ارتياب حتى توحد الله سبحانه باعتقادك وقولك وفعلك**"[1] فالتأكيد على مسألة التفريق بين الذوات خطوة أولية في بناء عقيدة التوحيد لأنه من خلال هذا التفريق سيتم إعطاء كل ذات حقها وما تستحقه، وبالتالي الابتعاد عن دائرة التشبيه والتجسيم التي توقع الفهم في الشرك والانزياح عن التوحيد، وهو الوجه الثاني الذي دافعت عنه المعتزلة ضد الخصوم وصنفت هذا الباب ضمن أصل التوحيد، وكما تستوجب الذات صفات تراها المعتزلة هي عين ذاتها، فإنها أيضا تستوجب صفات لأفعالها، لذلك فإنه مادامت الذوات تختلف في الكيف والكم، فهذا الاختلاف ولّد طريق التمايز وجعل الخالق والمخلوق والواحد والكثرة والظالم والعادل وغيرها من الأضداد. وتحدد في هذا الأصل شروطا تراها ضرورية لما ينبغي أن يعرف عن التوحيد وهي:

"**أولها إثبات حدوث العالم، والثاني: إثبات المحدَث، والثالث: بيان ما يستحقه من الصفات، والرابع: العلم بما لا يجوز عليه من صفات المخلوقين، والخامس: إثبات وحدانيته**"[2]. وهذه المعارف التي ينبغي أن يشملها التوحيد، سنعمد إلى شرحها وتبيان كيف أن العلم بكل أصل يستلزم العلم بالأصل الآخر وبالتالي نبيّن أهمية المعرفة بهذا الأصل في الوقت المعاصر.

[1] الحسن البصري والقاضي عبد الجبار، القاسم الرسي،الشريف المرتضى، رسائل العدل والتوحيد، تح: محمد عمارة، دار الشؤون، القاهرة، ط2، 1988 ص126.
[2] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، تح: محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص202.

أ/إثبات حدوث العالم: انطلقت المعتزلة من العالم الذي كانت تراه دلالة توحي إلى وجود الله، معتبرة أن العالم بكل تفاصيله هو وحي أولي مرئي قابل للقراءة والتأمل يحمل من الدلالات التي تثير العقول والحواس، وحي سابق عن الوحي المقروء المنصوص عنه في الكتاب المنزل، جاعلا الصلة واضحة بينهما، إذ لا يمكن فهم دلالة القرآن بعيدا عن فهم دلالة العالم، كما لا يمكن معرفة الذات الإلهية بعيدا عن التأمل والنظر في المخلوقات، وهذا ما أكده الجاحظ قائلا: " **وإنما ننظر فيما وضعه الله عز وجل فيهما من الدلالة عليه، وعلى إتقان صنعه وعلى عجيب تدبيره وعلى لطيف حكمته، وفيما استخزنهما من عجائب المعارف، وأودعهما من غوامض الإحساس وسخر لهما من عظام المنافع والمرافق، ودل بهما على أن الذي ألبسهما ذلك التدبير، وأودعهما تلك الحكم، يحب أن يفكر فيهما ويعتبر بهما[...] فغشَى ظاهرهما بالبرهان، وعلم باطنهما بالحكم، وهيج على النظر فيهما والاعتبار بهما، ليعلم كل ذي عقل أنه لم يخلق الخلق سدى**"[1].

إلا أن المتكلم في استدلالاته على الله ينظر إلى العالم من أجل استنطاق مكنوناته ومن أجل تدعيم قضايا الدين التي تشغله، على العكس من عمل الفيلسوف الذي يتأمل الوجود لا ليدعم قضية من قضايا الدين، وإنما الاستدلال وما توصل إليه البرهان العقلي، لذلك نظرت المعتزلة إلى العالم نظرة دينية[*]، معتبرة إياه الدلالة الناطقة بمتمظهراتها المختلفة عن وجود صانع أتقن الصنعة، وعن محدثات تدل عن وجود خالق أحدثها، مفندين آراء القائلين بقدم العالم، وذلك من خلال طرح العديد من المسائل التي تؤكد مسلمتهم وفي مقدمتها:

إن الاستدلال بالأجسام على وجود الله هو من أولى الاستدلالات التي ينبغي أن ينطلق منها المتأمل في كون الله، وذلك لعدة اعتبارات " **أحدها أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعا[...] وأن العلم**

[1] الجاحظ، الحيوان، ج2، تح: هبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1965، ص109.

[*] "المتكلم يستند إلى ما جاء به الدين، من اعتقادات ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمه، أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقا ما توصل إليه من دليل، المتكلم يعتقد ثم يستدل، أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد"(طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985، ص150.)

بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام –وثالث هذه الاعتبارات– هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها"[1].

القول بحدوث الأجسام يستلزم: **"أن الأجسام لا تخلوا من أعراض محدثة، فالأجسام لا تنفك عن مقارنة حوادث لها بداية، وما لا ينفك عن مقارنة حوادث لها بداية فهو أبدا حادث"**[2]. فحدوث الأجسام أثبتوه من خلال القول:

- **إن في الجسم عرضا غيره.**
- **إن ذلك العرض محدث.**
- **إن الجسم لم يخل منه ولم يتقدمه.**
- **إن ملازمته إياه تستلزم حدوثه"**[3].

وفي نفس المعنى قدم القاضي عبد الجبار أربع دعاوى للبرهنة على حدوث الأجسام، التي من شأنها أن تدل على وجود مُحدِث لها وهي:

-الأجسام تحوي معاني أربعة: **"الاجتماع والافتراق والحركة والسكون"**[4].

-وأن الأجسام لا تخلو من هذه الأعراض أو المعاني الأربعة والتي هي متغيرة بطبيعتها وكل متغير هو محدث.

-علاقة الأعراض بالأجسام هي علاقة الحاجة التي إذا عدمت عدم معها الجسم، وكل ما هو محل للأعراض فهو محدث لأن وجوده بالأساس يتوقف عليه.

-وأن هذه الأجسام لا تنفك عن هذه الحوادث أو المعاني، وهو لم يتقدمها ولم يخل منها فإنه مثلها.

---

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص94.

[2] الناصر لدين الله الحسين بن محمد، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، بخط أحمد محمد حجر، دار ومكتبة الخير، صنعاء د(ط)، د(س)، 12-13 .

[3] الحسين ابن بدر الدين، العقد الثمين في معرفة رب العالمين، تح: محمد يحي سالم، مكتبة التراث الإسلامي،صعدة، ودار التراث اليمني،صنعاء، ط2، 1995،ص 13-14.

[4] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص95.

وقدم أبو الهذيل العلاف (752-840م) صورة فلسفية حول العالم[*]، لم يكتف فيها بسرد الحجج حول حدوثه، وإنما وسع الموضوع ليشمل مباحث جديدة في علم الكلام أهمها قضية الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد. بحيث اعتبر أن العالم مكونا من ذرات بسيطة متناهية في الصغر تنحل إليها الأجسام المكونة لها. جاعلا المبدأ الأساسي لتكون هذه الأجسام من خلال تآلف الذرات الحركة والسكون. والذي اعتبره شرطا لازما لخلق العالم، وإن كان البعض يرى في هذا القول الفلسفي أنه عائد إلى تأثير أرسطي محض، يُظهر أن صاحبه استفاد من الدرس اليوناني. إلا أن أرسطو جعل الحركة تنتهي إلى محرك لا يتحرك بينما العلاف جعل لها "**مبدأ فتكون حركة نقلية من مكان إلى مكان آخر، بينما كان للحركة الأرسطية معنى أشمل من النقطة المكانية**"[1]وقسم النظام الحركة إلى قسمين " **حركة نُقلة عن المكان، وحركة اعتماد في المكان**"[2] فالأولى واضحة بينما الثانية يسودها نوع من الغموض، واعتبرها هي المبدأ الأساسي للكون، فهي الصفة الملازمة للجسم منذ خروجه من العدم إلى الوجود، وكأنه يريد القول أن الوجود لا يستقيم إلا بالحركة التي تعني شيئا من الدينامكية التي تضمن البقاء والصيرورة للعالم، ولربما ظاهرة الكمون التي تُنسب إلى النظام تفسر ظاهرة الحركة الدائمة للكون، ذلك أن معنى الكمون كما أوردته المصادر "**حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول وإنها تظهر منه، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل من النطفة، وكل ذلك ظهور عن كمون وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد مادة**"[3].

مما يعني أن الخلق خُلِق دفعة واحدة، ولكن الله أكمن بعضها في بعض، وهو الأمر الذي يفسر عملية الخلق الدائمة عند النظام التي تجعل الكون في حركية مستمرة، فسكون النخلة أو النبتة الظاهرة لا يعني إلا صيرورة من التحولات الطارئة

[*] وقد بين الأستاذ دانكن بلاك ماكدونلد (1863 - 1943) **وهو مستشرق أميركي**." أن مذاهب الإسلاميين في كيفية خلق العالم ثلاثة:" أولها المذهب القرآني وأساسه أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما وهو يعتني بهما ويحفظ وجودهما، والقرآن يعول على تنبيه الإنسان إلى قدرة الله وحكمته وإرادته ليشعر بضعفه وافتقاره إلى الخالق، وثانيها مذهب الفلاسفة وهو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني الجديد، وأساسه القول بالصدور لا بالخلق الإرادي، وثالثهما مذهب أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ، وهم يقسمون الأشياء والمكان والزمان إلى أجزاء لا تتجزأ، ويقولون أن الله خلق الأشياء أجزاء منفردة ثم ألف بينها" انظر (محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص119.)

[1] المرجع نفسه، ص42-43.

[2] المرجع نفسه، ص 132.

[3] المرجع نفسه، ص141.

على البذرة التي لا تتوقف عن التغير من حال إلى حال، بل يجعل من هذه الظاهرة دليلا على وجود الله وذلك من خلال " **أن الله يقهر المتضادات على غير طباعها، وأن الجسم تجتمع فيه جواهر متضادة عرفنا أن من أنكر الكمون أنكر الطبائع المتضادة التي طبع الله الأشياء عليها، وأنكر فعل الله فيها وقهره لها على غير ما في طبعها، وذلك بأن يجمعها أو يفرقها، ومن أدلة النظام على وجود الله أنه رأى الأشياء متضادة لا تجتمع بطبعها فلما رآها مجتمعة عرف أن لها قاهرا قهرها على ذلك وهو الله**"[1] ومن خلال هذا التفسير يمكن أن نحدد المعنى العام لحركة الاعتماد عند النظام، وهي المقرونة بالخلق المستمر للوجود أو الكمون، فهذا الخلق المستمر للوجود يعني أن حركة الجسم في الوجود مستمرة غير منقطعة، وحركة العالم وصيرورته تحتاج إلى موجد، وهذا يعني بصورة أخرى استمرار الفعل الإلهي وعنايته بخلقه المتواصل للعالم الكامن بعضه في بعض.

والمعتزلة لما اعتبرت العالم فعلا دالا على وجود فاعل جعلته مقابلا له، لأن كليهما يختلف عن الآخر فـ" **المعتزلة تميز دائما بين ماهية الفاعل وماهية الموضوع وهذا ما أدى بهم إلى التكلم في العدم واعتباره شيئا متميزا تماما عن ماهية الله**"[2] إذا كانت صورة الله في فكر المعتزلة مبنية على التقديس المطلق الذي يستبعد التجسيم والتشبيه والمماثلة الذهنية، فإن العالم وإن كان من صنعته ودلالة على وجوده فإنه لا مجال للحديث عن المماهاة بينهما، لأن الفعل يعكس حجم القدرة والاستطاعة والحكمة، فرفضوا القول بالحلول بمختلف صوره. لأن فكرة الحلول تهدد التوحيد في جوانب عديدة من بينها نزع القداسة عن الذات الإلهية وإحلالها في ذوات هي من خلقه فتضمحل فكرة التوحيد بالحلول الذي يجعل الإله متعدد الوجود والهيئات والصفات.

لقد جعلت المعتزلة النظر إلى العالم والبرهنة على حدوثه أولى الخطوات لتأكيد أصل التوحيد، لأن معرفة الله عندهم ليس ضرورية وإنما هي عقلية واجبة تستدعي النظر والتفكر لأنها لو كان من العلوم الضرورية "**لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه فمنهم من أثبته**

[1] محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 157.

[2] ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة- فلاسفة الإسلام الأسبقين- ج1، مرجع سبق ذكره، ص 72.

ومنهم من نفاه"[1]. ولفحص هذه الحجة المعتزلية سنعتمد آليات المنطق الرياضي المعاصر، ونترجمها إلى لغة الرموز، كالآتي:

الترجمة الرمزية للقضايا:

ق: علم الله ضروري للجميع، ك: العقلاء مختلفون بشأنه.

البرهنة:

المقدمات: **النتيجة: ¬ق**

1/ ق⇐ ¬ك

2/ ك

3/ ك⇐ ¬ق عكس النقيض، 1.

4/ ¬ق وضع، 2،3 وهو المطلوب فالحجة صحيحة.

فمعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر؛ والنظر واجب على كل مكلف. تلك هي القاعدة التي صاغها القاضي عد الجبار في العبارة التالية: "**اعلم أن معرفة الله واجبة وأنها لا تحصل إلا بالنظر، وأن النظر واجب، وأنه أول الواجبات**"[2].

وفحص هذه الحجة المركبة يتم على النحو الآتي:

الترجمة الرمزية للقضايا:

ق: معرفة الله واجبة، ك: معرفة الله تحصل بالنظر.

ل: النظر واجب.

البرهنة:

المقدمات: **النتيجة: ل**

1/ ق

2/ ق⇐ ك

3/ك⇐ ل

4/ ك، وضع، 1، 2 .

5/ ل، وضع، 3، 4 وهو المطلوب، فالحجة صحيحة

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص54.

[2] المصدر نفسه، ص76.

يرى القاضي عبد الجبار أن الأصل في معرفة الأشياء إن لم يكن ضرورة، وجب أن تدل عليه دلالة، مما يعني أن الناظر إذا نظر إلى ما يوصله إلى العلم بالشيء، فإن واضعه وضعه لهذا الغرض فقسموا الدلالة إلى أربعة: **"حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل [...] لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله وذلك لا يجوز"**[1]. فإن العقل آلة نستدل بها ودلالة تدل على موجد أوجدها لغرض أسمى هو التكليف الذي يسقط متى ذهب العقل.

ب/بيان ما يستحقه من الصفات: حاولت المعتزلة إقصاء كل التصورات القائمة على التشبيه والتجسيم[*] حتى وصلت إلى مبدأ نفي الصفات الزائدة محاولين التأكيد على أن "الله ليس كمثله شيء" فالقول بوجود صفات زائدة عن الذات هذا يعني في نظرهم القول بوجود قديمين أو أكثر، بحيث **"وضع واصل ابن عطاء مقدماته الأولى في هذه المشكلة فنفى صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة، اعتقادا منه أن إثبات هذه الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء ومثل هذا التعدد لا يجوز إذ لا قديم إلا الله، ولكنه لم يحلل هذا الرأي كما فلسفه أبو الهذيل العلاف فيما بعد، ولم يفرق بين الصفات، فمنها ما هو صفات ذات ومنها ما هو صفات الفعل الإلهي"**[2].

محددا صفات الذات في العلم والقدرة والحياة والقدم وهي الصفات التي لا يجوز أن يوصف بضدها، أما صفات الفعل فيمكن أن يوصف بضدها كالمحيي والمميت المعز والمذل، وهناك من الصفات المحضة التي لا يشاركه فيها غيره كالغنى عن العالمين، وهناك من الصفات من يشاركه فيها غيره مشاركة لفظية فقط ويخالفه فيها من حيث درجة الاستحقاق كالعلم والوجود والقدرة والحياة لأن **"أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه، إلا أن القديم تعالى**

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص88.

[*] لأن إثبات الصفات يستلزم التجسيم "فإن المعلوم من لغة العرب أن الوصف والصفة هو: المعنى القائم بالجسم كالعلم القائم بالإنسان، ولما كان هذا مستحيلا في حق الله تعالى لاستحالة كونه تعالى حالا أو محلولا، وقد ثبت أنه تعالى قادر وعالم وحي وموجود كانت صفاته هي ذاته تعالى لا غير" انظر(أحمد ابن محمد الشرفي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس، ج1، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط1، 1995،ص 49 .)

[2] عبد الستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1986، ص 17.

سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقه لمعان محدثة"[1] أما النوع الآخر من الصفات وهي "**التي يشاركه فيها غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق نحو كونه مدركا ومريدا وكارها، فإن القديم تعالى مدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك، وكذلك الواحد منا، وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهة، وكذلك الواحد منا، إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه** "[2].إلا أن هذا التمييز بين صفات الذات والفعل لا يحيل إلى الانفصال بينها وإنما العلاقة بينها جدلية، فمعنى قولنا أن الله قادر يعني أن قدرته على الخلق والإبداع المحكم قائمة على علمه.

إن الخوض في مشكلة الصفات عند المعتزلة تم بشكل حذر لأن طرح القضية كان جديدا في المحيط الإسلامي، مما يعني أن الإقرار بنفي الصفات في نظر المسلم هو نفي للذات الإلهية في حد ذاتها، وتكذيب للآيات الدالة على صفات الخالق، خاصة وأن الإحاطة بمعرفة تشفي غليل الإنسان عن هذه الذات المفارقة كان لازال لم يستوف حقه من البحث والتحليل، وإن كان القرآن الكريم قد قدم صورة عامة حولها جاءت في الغالب تحمل طابع التشبيه والتجسيم، وهو الأمر الذي شكل تحديا أكبر في الفكر المعتزلي الذي حاول إعطاء صورة عقلانية مجردة بشكل مطلق عن ذات كانت الغالبية تؤسس لصورتها انطلاقا من تصور مادي للسلفية الاتباعية، التي كانت تتداول آيات تحيل إلى التشبيه والتجسيم أخذت على معانيها الظاهرة، وآراء الحشوية الذين استفاضوا في قضية التشبيه وبالغوا في ذلك من الصفات، والأشاعرة الذين اتخذوا موقفا انتقائيا بين هذين التصورين، معتبرا ابن رشد (520-595هـ) أن الأشاعرة لم تستطع أن تقدم صياغة فلسفية لموقفها الميتافيزيائي من الصفات*

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصر سبق ذكره، ص130.

[2] المصدر نفسه، ص131 .

*مما يعني أن الواحد يحتمل الكثرة "فالأشعري جزأه إلى ذات وصفات" وهذه التجزئة ستحيل الأشاعرة إلى اعتبار الله "الخالق جسما، لأنه سيكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم وصفاته" انظر (ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1964، ص 165.)

قائلين: **"إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون إنه عالم بعلم زائد على ذاته حي بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد الإنساني"**[1].

مما يعني أن الصورة الأولية لذات الإلهية تشكلت في المحيط الإسلامي وفق نهج معرفي بسيط أخذ بدلالة النص المباشرة، فبالنسبة للمعتزلة حاولت أن تعيد تأسيس رؤية عقلانية مغايرة للذات الإلهية داخل المجتمع الذي يحمل فصائل فكرية مختلفة تتوحد تحت راية الإسلام، وطوائف فكرية أخرى تهدد فكرة التوحيد خاصة المسيحية التي اتفقت فرقها (اليعقوبية والنسطورية والملكية) على أن " **الخالق الإله جوهر واحد ثلاثة أقانيم، وإن أحد هذه الأقانيم أب والآخر ابن والثالث روح القدس، وإن الابن هو الكلمة والروح هي الحياة والأب هو القديم الحي المتكلم وإن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة في الجوهرية مختلفة في الأقنومية، وإن الابن لم يزل مولودا من الأب والأب والدا للابن، ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن، وليس كون الابن ابنا للأب على جهة النسل لكن كتولد الكلمة من العقل"**[2].

إن فكرة الأقانيم عند النصارى كانت ترى فيها المعتزلة الخطورة الأكبر التي تهدد أصل التوحيد من خلال الاعتقاد بفكرة الأبوة، وهي الصفة الجديدة التي أضفتها النصرانية للذات الإلهية، فقدمت المعتزلة رأيا مناقضا ترى فيه أن الذي يشارك القديم في قدمه فإنه لا يختص لذاته بهذه الصفة، كما وجهت إليهم انتقادا في قولهم بأن الكلمة لا تتولد إلا من

=فالأشعرية بهذا التفسير أوقعت ذاتها في مأزق كانت تعتقد بموقفها الوسطي أنها ستقدم الحل ولكنها قدمت صورة مركبة لذات الإلهية "لأن تأويلها لمفردات (كالوجه واليد والنول والعرش) جاء محاكيا للتصور السلفي منسجما معه إلى حد كبير، إذ اعتبرت مثل هذه المفردات حقيقة كالسمع والبصر والعلم والقدم" انظر (الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تح: عوقيه حسين محمود، جامعة عين شمس، القاهرة، ط1، 1977، ص35).

على أساس هذا التصور جعلت المعتزلة الصفات عين الذات، وكانت تقصد التوحيد المطلق أو المحض فنظرت إليها نظرة "ماصدقية extension من خلال علاقتها بالكم Quantity فاستبعدت أي تصور يترتب عليه إثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها" انظر (أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مرجع سبق ذكره، ص467).

[1] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص 165.

[2] القاضي عبد الجبار، الفرق غير الإسلامية، تح: محمود محمد قاسم، القاهرة، د(ط)، 1965، ص81.

العقل كما يتولد النور من الشمس معتبرين هذا القول باطل، لأن الكلمة قد تحصل من غير العاقل، وقد يحصل العقل فيمن لا يقدر على الكلام[*].

وعلى هذا الأساس اعتبرت المعتزلة الصفات التي حددتها كصورة أولية عن الذات الإلهية مجرد اعتبارات ذهنية، وينكرون إنكارا قطعيا وجود صفات في الله حقيقة وقديمة ومتميزة عن الجوهر وقائمة به، والقول بأن الصفات مجرد اعتبارات ذهنية لا حقيقة نهائية، هو قول يتضمن إشارة إلى أنه لا يمكن تحديد اللامتناهي والمطلق بما هو متناهي ونسبي، فهي تعبيرات تتلاءم مع عقولنا المحدودة التي تسعى دائما إلى التطلع لمعرفة الغيبيات، التي تعطيها تعبيرات ترتكز عليها كإشارات ذهنية للتدليل عليها. ويحتجون لذلك بقولهم: **"أنه إذا وجدت صفات حقيقية قائمة بالجوهر فهذه الصفات هي إما الجوهر نفسه وإما متميزة عنه، إذا كانت متميزة عن الجوهر فتكون إما قديمة إما حادثة، وإذا كانت قديمة كانت مشتركة مع الجوهر بقدمها، وكانت قائمة بذاتها ولم يعد فرق بينها وبين الجوهر[...] وهذا شرك، إذ أن صفة القدم هي اخص ما يتصف به الله..."**[1]. وإذا أردنا أن نفحص هذه الحجة المعتزلية بآليات المنطق الرياضي المعاصر؛ فإننا سنجدها مركبة من مجموعة قضايا شرطية منفصلة ومتصلة، وهي كالآتي:

القضايا:

-إذا وُجدت صفات حقيقية قائمة بالجوهر فهذه الصفات هي إما الجوهر نفسه وإما متميزة عنه.

-وإذا كانت متميزة عن الجوهر فتكون إما قديمة وإما حادثة.

-وإذا كانت قديمة كانت مشتركة مع الجوهر بقدمها؛ وهذا شرك.

فهنا حكمت المعتزلة بالتنافي بين كون الصفات قديمة متميزة عن الجوهر وقائمة بذاتها وبين كون الصفات هي عين الذات، والتحليل المنطقي الرياضي المعاصر للحجة يكون على الشكل الآتي:

الترجمة إلى لغة الرموز:

ق: الصفات الحقيقية القائمة بالجوهر موجودة.

[*] أوّل الجبائي الاعتقاد القائل أن المسيح هو روح الله قائلا: " إن الغرض بوصف عيسى بأنه كلمة الله أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة، ومعنى قولنا إنه روح الله أن الناس يحيون به في دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة في أجسادهم، وذلك توسع وتشبيه له بالكلمة التي هي الدلالة والروح التي يحتاج الحي منا إليه، وهذا كما يسمى الكلام الذي يهتدى به نورا وشفاء من حيث يعرف به الحق كما يعرف الطريق بالنور" (القاضي عبد الجبار، الفرق غير الإسلامية، مصدر سابق، ص111-112).

[1] ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج1، مرجع سبق ذكره، ص43.

ك: الصفات جوهرية.

ل: الصفات متميزة عن الجوهر.

م: الصفات قديمة.

ن: الصفات حادثة.

هـ: الصفات مشتركة مع الجوهر في القدم.

البرهـــــــــان:

المقدمات: **النتيجة: ¬[(ل^ق)^ك]**

1/ ق⇐ (ك٧ل)

2)ل⇐ (م٧ن)

3) م⇐ هـ

4/ (ل ^ ق) ^ك فرضية البرهان غير المباشر (البرهان بالخلف).

5/¬ [ق^¬(ك٧ل)] تعريف اللزوم 1.

6/ ل^ق تبسيط، 4.

7/¬ ق تبسيط، 5.

8/ق تبسيط، 6.

9/ ¬ق^ق تجميع، 7، 8 وهو تناقض، إذن، الفرضية كاذبة ونقيضها وهو المطلوب إثباته قضية صادقة. إذن، حجة المعتزلة صحيحة.

إن هذه الصفات وإن كانت مجرد اعتبارات ذهنية، فإنها تدل على وجود ذات مفارقة تعجز اللغة عن الكشف عن ماهيتها والإحاطة بكل معانيها، لذلك فإن نفي الصفات عند المعتزلة هو قول يتضمن الإقرار بعجز العقل واللغة، فإن العقل مهما حاول الخوض في دهاليز الغيبيات فإن مغامرته لا تنتهي عند باب اللغة وإنما تتعداه إلى أبعد من معطيات الشرع. إنها الذات التي لا تتكشف لمجرد الوصف ولا نحيط بها علما، وهذا ما أكده ابن رشد في المسألة السادسة من كتابه تهافت التهافت بأن معرفة الذات الإلهية معرفة يقينية أمر لا سبيل إليه، وإنما تبقى المسألة ظنية، على الرغم من أنه

يشيد بقيمة هذه المعرفة معتبرا أن " **الأقاويل البرهانية– يعني في العلم الإلهي قليلة جدا– وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن، والدر الخالص من سائر الجواهر**"[1].

لكن أمام هذه المعرفة النسبية بالذات الإلهية فإن العقل الإنساني على يقين بأن جهله بالكثير عنها يقابله اليقين بوجودها. فاليقين بالوجود يولد الرغبة غير المنتهية بمعرفة هذه الذات المطلقة التي لا تتحدد بمعطيات الشرع أو العقل وتلك هي غاية المعتزلة من إقرار نفي الصفات، فالإله الذي تدعوا المعتزلة إلى الإيمان به وبوجوده ليس الإله الذي حددت الأشاعرة أو الرافضة أو الحشوية صفاته في قالب مغلق تراه هو الصورة النهائية التي ينبغي أن يُعْتَقد بها، وكأن كل فرقة تقول هذا هو الإله النموذجي الذي يجب الإيمان به، وإنما هو إله الجميع الذي لا يتحيز في قالب من الصفات تناشده أي فرقة كلامية.

ت/العلم بما لا يجوز عليه من صفات المخلوقين: أولت المعتزلة الآيات الدالة على التجسيم والتشبيه أو إثارة أي شبهة يمكن أن تفترض صورا حول الذات كأنها متواجدة في مكان أو على هيئة معينة أو لها أطراف مثل :﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه 05) معتبرة الاستواء ما هو إلا آية دالة على الإستلاء على الملك استنادا إلى ما هو سائد في العرف اللغوي "**استوى البلد للأمير واستوت هذه المملكة لفلان** "[2]، وفي قوله تعالى: ﴿وهو الله في السماوات وفي الأرض﴾ (الأنعام 03) تحاول المعتزلة أن تبعد الذهن عن تصور المادي الذي يمكن أن يرتبط به الوجود الإلهي كحيز يتواجد فيه، معتبرين أن هذه الآية تدل " **أنه عالم بهما حافظ عليهما من التغير والزوال مدبر لهما، ولهذا قال:" يعلم سركم وجهركم**"[3]، وفي نفس السياق تزيل المعتزلة كل شبهة قد تُخيِل إلى الإنسان أن الله متحيز في مكان وعلى كرسي يصعد إليه الكلام مثل قوله: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ (فاطر 210) بحيث " **أنه يرتفع إلى حيث لا حاكم سواه، كما يقال في الحادثة ارتفع أمرها إلى الأمير إذا صار لا يحكم فيها**"[4]، وكل كلام قد يصور الله في صورة جسم له أطراف مثل

[1] أبي الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، ج1، دار المعارف، ط1، 1964، ص 43.

[2] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، مصدر سبق ذكره، ص 216.

[3] المصدر نفسه، ص217.

[4] المصدر نفسه، ص217.

قوله: ﴿ما منعك أن لا تسجد لما خلقت بيدي"﴾ (ص75) فاليد عند المعتزلة دلالة على أن الخلق لا يكون إلا من الله سبحانه وتعالى، لذلك فإنه يقال **"للملوم هذا ما جنته يداك"**[1] إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر الجنب والساق والعين والوجه*.

ونفي هذه الصفات التي تحيل إلى التجسيم، يستدعي التأويل وفق ما يقتضيه العقل، لأن الله ليس بجسم متحيز في مكان حتى يستحق هذه الأوصاف، ويستدعي الرؤية التي كانت تعتقد بها شريحة كبيرة من الأمة الإسلامية ترى فيها أنها جائزة للأبرار والأتقياء، مستدلين على رأيهم بآيات وأحاديث*. فقد ابتدع ضرار ابن عمرو" **مقولة الحاسة السادسة كوسيلة ممكنة في رأيه لرؤية الله في العالم الغيبي**"[2]. إلا أن المعتزلة قابلت هذا الرد بالنقد والنكران، وجعلت من مسألة نفي الرؤية؛ تدخل في باب المدح الذي خصت به الذات الإلهية نفسها، لأن القول بوجود حس من نوع آخر يدرك شيء لا مادي يستدعي الشعور بالنقص في حالة فقد هذه الحاسة. فالبصر لا يدرك إلا ما هو مادي والله ليس بشيء مادي، والبصر هو حاسة من حواسنا الخمس" **فإذا سلمنا بأن الله يمكن رؤيته فيستنتج ضمنا من هذا القول كونه تعالى مسموعا مشموما مطعوما ملموسا وذلك شرك عظيم**"[3]. لذلك أوّلت المعتزلة كل الآيات الدالة على السمع والبصر بأنها تفيد العلم بكل المسموعات والمرئيات.

ث/قضية خلق القرآن: وتستمر المعتزلة في طرح قضية التوحيد في أسمى صورها مستبعدة كل مماثلة أو تجسيم، وذلك من خلال فتح باب الجدل حول كتاب الله من زوايا عديدة طبيعة الكلام ومضمون الخطاب الذي يحمله، فتساءلوا بداية عن

---

[1] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، مصدر سبق ذكره، ص217.

* مثل قوله تعالى:﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ ﴾ الزمر 56، وقوله: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ القلم 42، وقوله تعالى: ﴿وجاء ربك ﴾الفجر22، وقوله أيضا:﴿تجري بأعيننا﴾القمر 14.

* أهمها ما يروى عن النبي عليه الصلاة والسلام "حدثنا أبي أخبرنا وكيع حدثنا إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عم جرير بن عبد الله قال: كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم، فنظر إلى القمر ليلة البدر فقال: "أما إنكم ستعرضون على ربكم فترونه كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا" (أحمد بن حنبل، السنة، ج1، تصحيح علماء تحت رئاسة وإشراف الشيخ عبد الله بن حسن بن حسين آل الشيخ، المطبعة السلفية، مكة، 1349، ص38)

[2] عبد الستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، مرجع سابق، ص 35.

[3] ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج1، مرجع سابق، ص 114.

معنى الكلام، وكيف تم هذا الكلام وما هي صفة الله متكلما؟ فالقرآن وإن كان قد طرح العديد من القضايا المتعلقة بالإنسان والعالم فإن الجدل الذي أثير حوله وحول طبيعته لم يكن هينا، لأنه يمثل النص المحوري في الحضارة الإسلامية والرسالة التي تستدعي القراءة والتفكيك، فمنذ القرون الأولى والأسئلة لا تتوقف حول نصه، وأهم قضية أثيرت في تلك الأزمان هي قضية خلق القرآن بمعنى هل كلام الله مخلوق أم قديم؟ مما يعني البحث في علاقة الكلام بالذات الإلهية هل هو صفة ذات أم فعل ؟ ما علاقة الكلام بالتوحيد؟

انطلقت المعتزلة من تحديد طبيعة الكلام على أنه" **ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف، فما اختص بذلك وجب كونه كلاما وما فارقه لم يجب كونه كلاما**"[1] إلا أن الكلام هو ما يصح أن تقع به الفائدة، لكن هذا لا يعني أن كل ما يفيد نقول عنه كلاما، فقد تكون إشارات ذات فائدة كالحركات لكن لا نقول عنها أنها كلام لأنهما يختلفان في الجنس، والكلام يحتاج إلى محل، لذلك نجد اختلاف الحروف يقع باختلاف المحل من حيث البنية والمخارج، فهي مثل الألوان تحتاج إلى محل، لأن المحل يظهر الشيء على حقيقته ويبين الأضداد الخاصة به. وفي حديث المعتزلة عن قضية الكلام فإنها تحاول أيضا أن تضع حدا فاصلا بين الكلام وصاحبه مؤكدة " **أن القرآن غير الله تعالى، لأنه يختص بصفات تستحيل على الله (فهو) متجزئ متبعض له ثلث وربع، مدرك ومسموع، محكم مفصل، أمر ونهي، وعد ووعيد، وقد تعبدنا بتلاوته وحفظه وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، وما يصح على القديم سبحانه من كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا يستحيل عليه**"[2].فما يستلزمه الكلام كخطاب غير ما تستدعيه الذات الإلهية كمُخاطِب، فالكلام* وإن كان له صفات فإن صفاته تختلف عن صفات الله،

[1] القاضي عبد الجبار، خلق القرآن، تقويم، إبراهيم الأبيار، إشراف، طه حسين، القاهرة، د(ط)، 1965، ص 06.

[2] المصدر نفسه، ص 86.

* وفي إطار الحديث عن صفة الكلام اعتبرت الأشاعرة "الكلام فيما بيننا إنما هو معنى قائم بالنفس يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى، ولذلك ما يختلف الناس في الفصاحة والبلاغة في العبارة عن الكلام الذي هو في النفس مع اتفاقه واختلاف العبارة عنه بالإطالة مرة والاختصار أخرى" انظر (الباقلاني، التمهيد، تصحيح ونشر الأب رتشرد اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، د(ط)، 1957، ص251.) فحاولت أن تفرق بين الكلام النفسي والكلام المعبر عنه حتى تفسر مسألة قدم الكلام.

وأول اختلاف عمدت المعتزلة إلى إثباته هو أن كلام الله عز وجل ليس قديما لأنه ثبت أنه لا قديم إلا الله، واثبتوا ذلك من خلال إيراد أدلة سمعية وعقلية[**].

فإذا كان الكلام هو من صفات الفعل مثله مثل العالم، فإن المعتزلة سعت إلى التفريق بين الكلام والمكلم، كما فرقت بين الفعل والفاعل لذلك فإن " **الكلام فعل من أفعاله تعالى، يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي والوعد والوعيد والزجر والترغيب، وإذا بعث الأنبياء وحملهم الشرائع خاطبهم بكلامه وأصحبهم كتبه ليؤدوا عنه ذلك، وما كان من أفعاله تعالى لا يجوز أن يكون قديما**"[1] فاستدلت على حدوثه من خلال القول أن الكلام يتضمن أمرا ونهيا ووعدا ووعيدا فهل يجوز أن يأمر الله وينهى عن شيء والمأمور معدوم؟ لأن الحكم في الأمر والنهي أن يوجد المأمور والمنهي وإلا تحول الخطاب إلى لغو لا فائدة منه، فالخطاب متعلق بالمخاطب المتوجه إليه ومادام المخاطَب محدثا في وجوده متعلقا بالعالم ومصالحه فإن الخطاب جاء لإفادة المخاطَب.

فالكلام الذي خاطب به الله خلقه هو من جنس عرفهم، أي من جنس ما تم المواضعة عنه وإلا انعدم العلم بفائدة الخطاب الإلهي، وهو ما يدل على أن كلامه ليس قديما مادام الخلق قد تواضعوا على لغة اختلفت باختلاف التجمعات البشرية من عرب وفرس وأعاجم وغيرهم، فخاطب الله كل نبي على لسان قومه. إن تصور الله متكلما يحيل الذهن إلى صورة التجسيم الذي يجعل لله لسانا، لذلك فإن مسألة الكلام الإلهي شكلت جوهر التوحيد في الفكر المعتزلي، وذلك من خلال أنها سعت في مسألة التوحيد إلى التفريق بين الذوات وما تستحقه من صفات.

[**] حاولت المعتزلة أن تعمق هذه المقالة وفق ما يتماشى مع مبادئها وأسس فكرها، وأعطتها أبعادا عقدية وسياسية وفكرية سنتحدث عنها بالتفصيل، فقد اعتبرت الكلام محدث لأنه لا قديم إلا الله واستدلت على ذلك بأدلة سمعية كثيرة منها " ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر09 ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ ﴾ الأنبياء 50﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ يس 69 ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ الأنبياء 02﴿ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ الشعراء 05 وقوله تعالى: ﴿ وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى ﴾ الأحقاف 12 مما يعني أن الشيء إذا كان قبله أو ما يسبقه فلا بد أن يكون محدثا، لأن القديم هو ما لم يتقدمه غيره، ودل أيضا على حدوثه بقوله ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ الأحزاب38 والمقدور إذا وصف به الموجود فإنما يعنى به أنه وجد عن قدرة قادر، ويحتمل أن يريد به أن الأمر كان قبل إحداثه إياه قدرا مقدورا وكل ذلك يبين حدوثه" (القاضي عبد الجبار، خلق القرآن، مصدر سبق ذكره، ص 87-88)

[1] القاضي عبد الجبار، رسائل العدل والتوحيد، تح، محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص223.

فإذا كانت الذوات تختلف باختلاف الأفعال فإن الكلام وإن كان من جنس ما هو متعارف عليه داخل أي حقل ثقافي هو معني بالنص الإلهي، فإن صنعته تدل على صانعه بل تخلق الفارق بين نصوص عديدة، لذلك فإن المعتزلة عندما اعتبرت الكلام محدث فإنها كانت تشير إلى نقطة أساسية مفادها أن النص مفتوح هو في تفاعل دائم مع العالم الذي وجه إليه، لأنه لو كان قديما فهذا يعني أنه مغلق على ذاته ومنعزل عن السياق الذي ظهر فيه ووجد من أجله، فالقول بحدوث الكلام ومجاراته للسياق الواقعي لكل مجتمع هو بيت القصيد من القول بخلق القرآن.

بل إن المعتزلة في حديثهم عن كيفية حدوث الكلام يعطي للنص الطابع الإنساني وذلك من خلال قولهم: **"أن الله لم يخلق الكلام أعني أنه لم يخلق كل كلمة بذاتها وبلغة معينة مثل ما زعم السلف والحنابلة بل إنه يخلق ما يوجب الكلام أعني الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة كلام من أي لغة، لذلك قالت المعتزلة أن الكلام فعل الجسم بطباعه، فإذا تكلم النبي العربي باللغة العربية فالكلام بهذه فعل طبيعي له"**[1] فالقول أن الموحى إلى النبي هو الفكرة و الكلام المعبر به عنها هو من فعله يفيد أمرا مهما، وهو أن قضية الكلام هي قضية تعبر عن فعل الشراكة بين الله والإنسان، مما يعني أن الإنسان الذي وجهت إليه الرسالة هو مشارك فيها انطلاقا من قدرته وتمكنه من اللغة بلاغة وفصاحة، وهو الأمر الذي أضفى الصبغة الإنسانية على النص القرآني ونزع القداسة عنه التي تخص الذات الإلهية فقط، ليس لغرض إلا لجعله نصا قابلا للقراءة والفهم والتحليل، لأنه سيبقى النص الوحيد المفتوح على عقول البشر.

2/العـــــدل:

سعت المعتزلة إلى الدفاع عن أهم قضية ستشكل محور الفكر الديني ألا وهي العدل الإلهي الذي يعد صفة من صفات أفعاله. لكن لماذا اختارت المعتزلة هذا الأصل لتجعله الأصل الثاني لفكرها ؟ **" لأن العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير لا سيما في علاقة رب بمربوبين أو حاكم بمحكومين، ومن ثم ففي مجال علاقة الله بالإنسان العدل هو أسمى الفضائل بل أهم صفات الفعل الإلهي"**[2] بل إنه هناك من يتحدث عن كيف

[1] ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج1، مرجع سبق ذكره، ص 106.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مرجع سبق ذكره، ص 141-142 .

أن أصل العدل يشكل رأس الفضائل الذي انبثقت عنه أصولا كثيرة قائلين:" **إن النبوات والشرائع داخلان في العدل، لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل وأن نتعبد بالشريعة وجب أن يبعث ونتعبد ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه**"[1]. ولفحص هذه الحجة سنعتمد على آليات المنطق الرياضي المعاصر.

الترجمة الرمزية للقضايا:

ق: الله يعلم بأن صلاحنا في بعثة الأنبياء وسنّ الشرائع.

ك: من الواجب أن يبعث الأنبياء، ل: من الواجب أن يسن الشرائع.

م: الله عادل.

البرهنة:

المقدمات: **النتيجة:** م⇐(ك^ل)

1/ ق⇐ (ك^ل)

2/م ⇐¬[¬(ك^ل)]

3/ م⇐ (ك^ل) نفي مضاعف، 2. وهو المطلوب إثباته. إذن، الحجة صحيحة.

تعد مسألة النبوة من المسائل الأولى المتعلقة بعدل الله، فليس من عدله أن يجحد علمه عن عباده. ويتفرع عن هذا الأصل، أصل آخر هو الوعد والوعيد؛ فهو داخل "**في العدل لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بد أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل لأنه كلام في أن لله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا ومن العدل أن لا يخل بالواجب، وكذلك الكلام في**

[1] القاضي عبد الجبار، رسائل العدل والتوحيد، مصدر سبق ذكره، ص78.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[1]. ولفحص هذه الحجة أيضا، سنترجم قضاياها إلى اللغة الرمزية وبعدها نحاول البرهنة عليها من خلال توظيف آليات المنطق الرياضي المعاصر، كالآتي:

القضايـــــا:

إذا كان الله عادلا فإنه يعد المؤمن والمطيع بالثواب ويتوعد الكافر والعاصي بالعقاب.
وإذا كان الله يقول ذلك؛ فلا بد أن يفعل ما يقول.

ثم بما أنه عادل فلا يمكن أن يخالف ما يقول. إذن، الله ينفذ ما يقول.

الترجمة الرمزية للقضايا:

ق: الله يعد المؤمن والمطيع بالثواب، **ك:** الله يتوعد الكافر والعاصي بالعقاب.

ل: الله ينفذ ما يقول. **م:** الله عادل.

البـــــرهنة:

المقـــدمات: **النتيجة: ل**

1/ م⇐ (ق^ك)

2/ (ق^ك)⇐ ل

3/ م ⇐ ل

4/ ¬ل فرضية البرهان غير المباشر (البرهان بالخلف)

5/ ¬(م^¬ل) تعريف اللزوم. 3

6/ ¬¬ل، تبسيط 5.

7/ ¬ل ^ل تجميع 4 و6 وهو تناقض، إذن، الفرضية كاذبة ونقيضها وهو المطلوب إثباته قضية صادقة. إذن حجة المعتزلة صحيحة.

فهذا الأصل بمثابة الشجرة التي تضرب بجذورها في أعماق الأرض وتتفرع بأغصانها في الفضاء الواسع، فليس هناك مسألة دينية أو دنيوية إلا والعدل جزء منها. وعلى هذا الأساس يجعلون العدل من أهم أصولهم لأنه يشمل أفعال الله التي

[1] القاضي عبد الجبار، رسائل العدل والتوحيد، مصدر سبق ذكره، ص 78.

تتعدى الإنسان لتشمل الكون، وتؤسس المعتزلة هذه الرؤية لأنها ترى أن الله لا يفعل أفعالا إلا لحكمة، والفعل الذي يخلو من الحكمة وغرض يُنتفع به فهو عبث **"والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح"**[1] وهذا يعني أن العالم هو تجل واضح لحكمة الله من خلال هذا النظام القائم فيه. ولفحص هذه الحجة المعتزلية سنعتمد على المنطق الرياضي المعاصر، بحيث جاءت في صيغة الضرب المثبت للقياس الشرطي المنفصل الاستثنائي(أي المخلَط)، وهي كالآتي:

القضايا:

الحكيم إما أن ينتفع أو ينفع غيره بحكمته.(مقدمة كبرى)

لكن الحكيم متعالٍ عن الانتفاع بحكمته. (مقدمة صغرى)

إذن، هو نافع لغيره. (نتيجة) والتحليل المنطقي المعاصر لهذه الحجة يكون كما يلي:

الترجمة إلى لغة الرموز: ق: الحكيم ينتفع بحكمته، ك: الحكيم ينفع غيره بحكمته.

البرهان:

المقدمتان: النتيجة: ك

1)ق ٧ ك

2) ¬ق

---

3) ¬(¬ق ^ ¬ ك) قاعدة الفصل ، 1

4) ¬(¬ك) تبسيط، 3

5) ك نفي مضاعف، 4 وهو المطلوب إثباته.

تتجلى الرؤية الأخلاقية للمعتزلة من خلال تصورهم لأفعال الله كونها صلاح وأنه لا يفعل القبح بل هو مستغن عنه، لأنهم في الأفعال يميزون بين نوعين أحدهما يستحق به الفاعل الذم والآخر يستحق على فعله الشكر والمدح وما يقع من الله كله يستحق الشكر لأنها من نعمه، ولكن الاختلاف الذي وقع بين معتزلة بغداد والبصرة هو في معنى الصلاح والأصلح، فالبغداديون يرون أن الأصلح هو الأوفق حكمة وتدبيرا بينما البصريون يرونه أنه الأنفع، إلا أن المعنى الأول

[1] ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج1، مرجع سابق، ص 79.

أشمل من الثاني لأنه يحيل إلى الحكمة والعلم. وعلى هذا الأساس أوجب المعتزلة البغداديون على الله فعل الأصلح للعباد، بينما رفض البصريون هذا القول وإن وافقوهم في فكرة الواجبات على الله التي اشترطوا فيها أن تكون محدودة في الدين لا في الدنيا.

3/ الوعد والوعيد*:

والواجب معرفته في هذا الأصل أن " **الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب**"[1] وفي إطار الوجوب على الله التي تمسك بها البغداديون فإن العقاب والثواب أيضا يدخل ضمن هذه الفكرة، فلا يستحسن من الله إسقاط العقاب بل يجب تحقق وعده ووعيده، في مقابل البصريين الذين استحسنوا عفوه للعصاة في حالات، وتشدد البغداديون في مسألة العقاب وعدم إسقاطه يعود إلى اعتبارهم أن العقاب هو نوع من اللطف الذي ينبغي أن يلحق صاحبه وواجب على الله فعله، بل إن الأمر يتعداه إلى طرح مسألة الشفاعة التي أُدخِلت في باب الوعد والوعيد، وتأكيدهم على أنها ثابتة يوم الدين، ولكنها " **خاصة للمؤمنين، دون من مات مصرا من المجرمين على الكبائر، ليزيدهم نعيما إلى نعيمهم وسرورا إلى سرورهم**"[2] لذلك تؤكد المعتزلة على مجموعة من المسائل التي يجب معرفتها في باب العدل حتى يتحقق وعد الله ونتجنب وعيده وهي: " **أن الأفعال معقولة في الشاهد.**

- **ومنها تميز فعلنا عن فعله تعالى.**
- **ومنها تمييز الحسن عن القبيح وضروبه.**

* الوعد هو: "كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل...أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل" (القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سبق ذكره، ص 134-135).

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سبق ذكره، ص 135-136.

[2] الحسين بن بدر الدين، العقد الثمين في معرفة رب العالمين، مرجع سبق ذكره، ص 64.

– **ومنها أن القبيح لا يجوز أن يقع من فاعل دون فاعل"**[1] لذلك فإن انتساب الأفعال إلى العباد وليس إلى رب العباد، يستلزم عنه أنه لا يكلفهم إلا ما طاقة لهم به، وبالتالي يلزم عن ذلك أنه لا يعذب إلا من عصى وخالف أوامره، مقصيا الأطفال وإن كانوا أبناء مشركين، لأنه لا يرضى القبح ولا يشاؤه.

4/ المنزلة بين المنزلتين: تحدثنا عن هذا الأصل في مبحث النشأة التاريخية لفرقة المعتزلة، وكيف يجعل المؤرخون من حادثة المسجد الانطلاقة التاريخية للفرقة، والأصل في هذه العبارة "**إنما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منها بشبهة، هذا في أصل اللغة. وأما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين اسمين، وحكم بين الحكمين"**[2].وهذا الأصل يعرف عند المتكلمين بالأسماء والأحكام، ففيه اختلفت الأمة الإسلامية حول الحكم على مرتكب الكبيرة وتسميته، فقالت الخوارج بأنه كافر، وقالت المرجئة بأنه مؤمن، وقال واصل بن عطاء بأنه في منزلة بين الكفر والإيمان، وهي منزلة الفسق "**وذهب الحسن البصري إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقا، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد، وكان من أصحابه"**[3]. إلا أنه رجع في قوله هذا، بعد المناظرة التي جرت بينه وبين واصل بن عطاء.

وهذه المسألة هي من المسائل الشرعية التي لا تقدير للعقل فيها، لأن مقادير الثواب والعقاب لا تعرف بالعقل "**وإنما المعلوم عقلا أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر في جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطا في جنب ذلك العقاب"**[4]. فبالعقل لا نحدد مقدار ثواب الطاعات، أو عقاب المعاصي، فذلك مما لا دخل للعقل فيه، لأنه يتجاوز حدود قدرته، ويدخل في باب الغيب الذي لا يعلمه إلا الله. وجملة ما يقال في هذا الأصل أن المكلف إما أن يكون من أهل الثواب أو أهل العقاب، وإذا كان من أهل الثواب؛ فإما أن يكون من مستحقي الثواب العظيم أو ما دون ذلك، وإذا كان من مستحقي الثواب العظيم فإما أن يكون مقربا أو ملكا أو نبيا، وإذا كان ما دون ذلك من

[1] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، مصدر سبق ذكره، ص 232.
[2] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سبق ذكره، ص 137.
[3] المصدر نفسه، ص 137.
[4] المصدر نفسه، ص 138.

مستحقي الثواب فيسمى مؤمنا أو صالحا برا أو تقيا. أما إذا كان من أهل العقاب، فإما أن يكون مستحقا لعظيمه أو ما دون ذلك، والمستحق للعظيم منه هو من أهل الكفر والشرك، ومادون ذلك يسمى فاجرا أو فاسقا إلى ما يشابه ذلك، وصاحب الكبيرة عندهم ليس كافرا ولا مؤمنا وإنما هو في منزلة بينهما، وبالتالي لا يستحق حكم الكافر الذي لا يورث ولا يناكح ولا يدفن في مقابر المسلمين، كما لا يستحق اسم المؤمن؛ لأنه اسم مدح، وبالتالي لا يستحق حكمه " **لأنه خرق إجماع مصرح، فإنا نعلم من حال الصحابة وخاصة من حال علي بن أبي طالب عليه السلام، أنهم كانوا لا يعظمون صاحب الكبيرة ولا يوالونه في الله عز وجل بل يلعنونه ويستخفون به**"[1].

5/الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يعد أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر* الأصل الذي ستسعى المعتزلة من خلاله إلى تفعيل معتقداتها على أرض الواقع، بل هو "**يعد قمة العمل السياسي الذي يوجب الثورة على أي انحراف في المجتمع عن أصول العدل والتوحيد، سواء أكان هذا الانحراف من الإمام أو من الرعية**"[2]. إذ جعلت من أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلا من أصولها المذهبية، في مقابل الفرق الإسلامية الأخرى التي جعلته فرعا من فروع الدين " **بينما هو عند أهل السنة من الفروع، وتشترك الخوارج مع المعتزلة في اعتبار هذا الأصل من الأصول**"[3] وهذا الأصل هو الوجه الآخر لتحقق الأخلاق بصورة ليست نظرية وإنما عملية، وهو الأصل الذي يضمن تحقق حدود الله وأحكامه، وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب التنفيذ، فإن هذا المبدأ الوجوبي اختلف النظر حول معرفته أيعرف عقلا أم شرعا؟

---

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سبق ذكره، ص140.

* "هو قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل، والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل، وأما المعروف فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه، وأما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه"(القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سبق ذكره، ص 141) والاختلاف بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو:" أن المطلوب في الأمر بالمعروف هو: الأمر فقط وليس مطلوبا حمل الغير على الامتثال لهذا الأمر، فالواجب هو الأمر بإقامة الصلاة مثلا، لا حمل تاركها على القيام بها [...] أما المنكر فإن الواجب هو النهي عنه وحمل فاعله على الانتهاء عنه، بواحدة من الوسائل"(محمد عمارة، الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ص68).

[2] نجاح محسن، الفكر السياسي عند المعتزلة، دار المعارف، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص 64.

[3] الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، تح: بدوي طبانة، مؤسسة الحلبي، د(ط)، د(س)، ص 408.

فقد أوجبه الجبائي (849-916م) استدلالا وخبرا، أما ابنه أبي هاشم الجبائي (888-933م) اقتصر على الطريق السمعي فيما عدا الدفاع عن النفس والمال، والاستناد إلى العقل والنقل في إقرار وجوبه قائم على أساس أن العقل لا ينفك عن السمع لأنه يؤيد به، ولكن الوجوب العقلي يفوق السمعي" **إذ لو لم يكن الطريق إلى وجوب هذا الأمر عقلا لكان ينبغي أن يكون المكلف مغريا بالقبيح ويكون في الحكم كمن أبيح له ذلك"**[1] فيما يرى القاضي عبد الجبار أن هذا الأصل هو واجب سمعا من خلال الكتاب والسنة والإجماع وذلك بيّن من خلال:

" أ-المصدر النقلي الأول: الذي أثبتته الآية القرآنية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (آل عمران **110**).

ب-المصدر الثاني وثقته السنة النبوية: " ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل"

ج-أما الإجماع فلا إشكال فيه، لأنهم اتفقوا على ذلك"[2].

إلا أن هذا الأصل تطبيقه يحتاج إلى إيجاد الوسيلة وتحديد الطريقة المناسبة لتحققه، وذلك من خلال التدرج من الأمر الأسهل إلى الأصعب، ويستدل على العلم بها التدرج من العقل والشرع " **أما من الناحية الأولى: إذا تمكن تحقيق هدف الأمر -بالسهل- فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وأما من الناحية الشرعية: فإن الآية القرآنية: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ الحجرات 9 فالله تعالى أمر بإصلاح أطراف الخصومة، ثم بما يليه، ثم بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة"**[3] وفض النزاع بينهم بالحسنى أولا ثم بعد ذلك يليه من وسائل إلى أن ينتهي بأمر القتال لصالح المعتدى عليهم ويرى القاضي عبد الجبار أن تطبيق هذا الأصل لا يكون إلا بوجود سلطة الدولة على الرغم من أنه أصل يستمد شرعية وجوده من الكتاب والسنة والإجماع.

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص743.

[2] المصدر نفسه، ص 142.

[3] المصدر نفسه، ص144.

لذلك حدد القاضي عبد الجبار أبعاد هذا الأصل في مجالين:" **أحدهما: ما لا يقوم به إلا الإمام الشرعي المنتخب، ثانيهما: يقوم به كافة الناس، أما المجال الأول فيتأكد في مهمة الإمام بإقامة الحدود وحفظ وحدة الإسلام وموطني دولته، وسد الثغور وتهيئة الجيوش وتولية القضاة والولاة، ويدخل في المجال الثاني: الاختصاص الجماهيري الذي ينبغي أن يباشر مهامه عموم الناس نحو النهي عن شرب الخمر والسرقة والزنا، أما إذا كان ثمة إمام مفترض الطاعة فالأولى أن يكون هو المرجع في هذه الحالة "**[1]. وحرص أهل العدل والتوحيد أن يجعلوا من هذا الأصل مثمرا من خلال مجموعة من الشروط:

" **أولها أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن المنهى عنه منكر، لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، وذلك مما لا يجوز، وغلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم، ومنها هو أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة حاضرة والمعازف جامعة، وغلبة الظن تقوم مقام العلم هنا، ومنها هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب في ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين لم يجب، وما لا يجب لا يحسن "**[2].

كما حرص أهل العدل والتوحيد إلى التأكيد على إحداث الأثر المرجو من النهي، وأنه لا يبق مجرد كلام يذهب أدراج الرياح، وإلا لم يجب، وقال البعض حتى وإن لم يكن واجبا فإنه يدخل في باب الإحسان لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين، كما يجب أن نعلم أو يغلب على ظننا أن النهي عن المنكر لا يؤدي إلى إحداث ضرر للناهي في ماله ونفسه، والضرر يختلف باختلاف الناس وقدرتهم على التحمل" **فإن كان المرء لا يؤثر في حاله الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه، وإن كان ممن يؤثر لك في حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب...وعلى هذا يجمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلام، لما كان في صبره على ما صبر إعزازا لدين الله عز وجل، ولهذا نباهي به سائر الأمم**

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص148.
[2] المصدر نفسه، ص142-143.

فنقول: لم يبق من ولد الرسول صلى الله عليه وسلم إلا سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك"[1].

فقد حددت المعتزلة هذه الشروط حتى يصبح هذا الأصل ذا نفع وفائدة وفعالا في المجتمع بل إنهم ساقوا الأدلة على وجوب استخدام السيف لتقويم أساس الأمة الإسلامية ضد كل إمام جائر إذ " **يوردون في هذا الباب الحديث الذي رواه الصحابي حذيفة بن اليمان: " قلت: يا رسول الله أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر؟ قال: نعم فبمن نعتصم؟ قال بالسيف" رواه أحمد بن حنبل وأبو داود** "[2].

ومادام الغرض من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو أن لا يضيع المعروف والعمل به، وحتى لا يتفشى المنكر، فإن معتزلة بغداد يلتمسون في استخدام السيف أدلة من كلام الإمام علي رضي الله عنه مصنفا الناس في هذا الباب قائلا:" **فمنهم المنكِر للمنكر بيده ولسانه وقلبه، فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكر بلسانه وقلبه والتارك بيده، فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير، ومضيع خصلة، ومنهم المنكر بقلبه، والتارك بيده ولسانه، فذلك الذي ضيع أشرف الخصلتين من الثلاث وتمسك بواحدة، ومنهم تارك لإنكار المنكر بلسانه وقلبه ويده، فذلك ميت الأحياء"**[3] بل يجعل من أعمال البر كلها، والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "**إلا كنفثة في بحر لجي، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقربان من أجل، ولا ينقصان من رزق، وأفضل من ذلك كله كلمة عدل عند إمام جائر"**[4].

وتلك كانت أهم الأصول التي اعتمدتها المعتزلة في بنائها العقائدي؛ وأهم القضايا التي تفرعت عنها. إلا أن هذا التخصيص في البناء يجعل الذهن يطرح العديد من الأسئلة: هل يمكن أن نسمي هذا التأصيل الفكري بداية التأسيس للأصوليات في الإسلام في مقابل الفرق الكلامية الأخرى التي كانت تعطي لبنائها الفكري كل الأحقية، وبأنها الفهم

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص143.
[2] محمد عمارة، الفرق الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص70.
[3] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج19، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار أحياء الكتب العربية، ط2، 1967، ص306.
[4] المرجع نفسه، ص306.

الصحيح للإسلام، هل يمكن أن نعتبر هذا التخندق داخل الأصول هو السجن الذي لطالما كبّل العقول عن التحليق في الفضاء الواسع؟

المطلب الثاني: آليات بناء المذهب

إذا كانت معرفة الله هي الخطوة الأولى عند المعتزلة قبل تفكيك النص الديني، فإن هذه الخطوة لها أبعاد معرفية تخدم الفهم الخاص لهذا النص، وذلك من خلال القول أنه لا مجال لمعرفة الخطاب إذا كنا لا نعلم عن صاحبه شيئا، أو إذا كانت معرفتنا به معرفة مشوهة، لذلك شددت المعتزلة على مسألة التوحيد والعدل، واعتبرتهما بوابة وأرضية لتأسيس الفهم، فرفضوا التقليد في هذه المسائل معتبرين أن النظر واجب على كل مكلف، وهذا ما أكده القاضي عبد الجبار قائلا: "**إن النظر والفكر واجب، ومن الناس من يخالف ويقول: العمل بالتقليد كأصحاب الحديث وغيرهم، وفي العقلاء من يخالف ويقول: إنا نعرف ما يلزمنا ضرورة فلا حاجة بنا إلى التفكير والنظر، قيل له: إن العاقل يعلم أن في الناس من يخطئ وفيهم من يصيب، وكل واحد منهما يدعي أنه مصيب فلم صار تقليد أحدهما أولى من تقليد الآخر؟**"[1] بل يذهب إلى أبعد من ذلك ليقرر" **أن الحق لا يعرف بالرجال، ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام للحارث: يا حارث إنه ملبوس عليك إن الحق لا يعرف بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله**"[2] ويوافق الجاحظ القاضي عبد الجبار في مسألة تقليد الرجال إذ يقول:" **دلائل الأمور أشد تثبيتا من شهادات الرجال، إلا أن يكون في الخبر دليل ومع الشهادة برهان، لأن الدليل لا يكذب ولا ينافق ولا يزيد ولا يبدل**"[3].

فالتقليد وإن كان السمة الغالبة على العامة لخلوه من الجهد المصاحب للنظر والتأمل، فإن المعتزلة ترفضه من باب أنه كما يجوز عليه الصواب يجوز عليه الخطأ، فكما لا يحل للإنسان أن يعتقد الأشياء ظنا لأنها لا تأمن من الخطأ، كذلك

[1] القاضي عبد الجبار، رسائل العدل والتوحيد، مصدر سبق ذكره، ص 199.

[2] المصدر نفسه، ص 200.

[3] مجموع رسائل الجاحظ، نشرها باول كراوس، محمد طه الحاجري، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د(ط)، 1943. ص68.

التقليد فهو لا يأمن صاحبه من الإيهام، لأنه لو كان التقليد حقا لكانت الأنبياء والرسل أولى به، وإنما التعويل في نظر المعتزلة لا بد أن يكون على النظر واستخدام العقل.

رفض التقليد في نظر المعتزلة كأساس في بناء المعرفة لأن الإنسان قد" **يعتقد فيمن يأخذ المذهب عنه لصلاحه أنه يحب أن يقتدى به ويجريه مجرى النبي صلى الله عليه وسلم، ويعتقد صحة مذاهبه** "[1] فالمعتزلة تسعى إلى بناء العلم على أساس النظر الذي يستدعيه العقل لا التقليد القائم على الاتفاق المشترك الذي يجعل الكثرة هي مبدأ الصدق وليس الدليل أو الحجة، فالتقليد المبني على هذا الأساس لا يصح أن يكون مبنيا على فكرة الكثرة والقلة " **لأن المحق قد يكون واحدا والمبطل قد يكثر جمعه، فيجب أن يعرف الحق بغير هذه الطريقة ثم يعرف متبعوه هل هم قليل أم كثير، وقد مدح الله القليل وذم الكثير فقال:﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ﴾** الزخرف 78 "[2].

أ/العقل عند المعتزلة:

لقد استحدثت المعتزلة الكلام في الدين بمنهجية قائمة على أسس منطقية منسجمة معه رافضة لكل تقليد، فجعلوا أساس هذا العلم العقل الذي يربطونه بقضيتين أساسيتين هما المعرفة والتكليف ويظهر هذا الربط جليا من خلال تعريف القاضي عبد الجبار الذي يقول فيه هو: **" عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كلف"**[3] والمعتزلة حددت مفهوم العقل انطلاقا من وظيفته والحكمة من وجوده ومادام التكليف هو أصل للوجود كما ورد في قوله تعالى:﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾(الذاريات56) فإن هذا التكليف لا يتم إلا في وجود العقل الذي هو أصل له، لذلك تتحدد أهمية العقل من خلال قدرته على معرفة ما **"كلف به وصفاته والفصل بينه وبين غيره ليصح أن يقصد إلى إحداثه و ليصح أنه قد أدى ما كلف به"**[4]فحددوا وأوجبوا المعارف الضرورية قبل ورود السمع وهي معارف واجبة بالعقل فقالوا بأن: **"أصول المعرفة وشكر المنعم واجبة**

[1] القاضي عبد الجبار، النظر والمعارف، تح: إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، القاهرة، د(ط)، 1965، ص 121.
[2] المصدر نفسه، ص 173.
[3] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،ج11،تح: محمد علي النجار، عبد الحليم النجار،وزارة الثقافة والإرشاد القومي،مصر، 1965، ص372.
[4] المصدر نفسه،ص 372.

قبل ورود السمع "[1] فهم يؤكدون له خاصية الوجود المستقل عن الوحي الذي يحفظ له مكانته التي تستوجبها قدراته المعرفية الممكنة من الاستقلال بالأحكام، وهذا ما تقتضيه طبيعة الدور الإنساني كخليفة في الأرض، كما يحفظون له دوره الفعال حتى مع نزول النبوات، لأنه حجة الله على العباد فقد أوّل الزمخشري الآية 165من سورة النساء التي يقول الله فيها: ﴿رسُلا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ فإن سأل السائل عن كيف يكون للناس حجة على الله قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من أدلة في العقل؟ **"قلت: الرسل منبهون عن الغفلة، وباعثون على النظر، كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد، مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع، فكان إرسالهم إزاحة للعلة وتتميما لإلزام الحجة، لئلا يقولوا: لولا أرسلت إلينا رسولا فيوقظنا من سنة الغفلة وينبهنا لما وجب الانتباه له"**[2].

إلا أن أهل السنة وإن كانوا لا يرون في العقل حجة قبل ورود السمع استنادا إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء/15) فإنهم يرونه آلة يستعان بها على فهم كلام الله، إلا أن المعتزلة ترى أن مهمة الأنبياء جاءت لتمم ما في العقول لذلك يؤولون الآية الكريمة:﴿لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (السجدة/3) **"فإن قلت: فإذا لم يأتهم نذير لم تقم عليهم الحجة؟ قلت: أما قيام الحجة بالشرائع التي لا يدرك علمها إلا بالرسل فلا، وأما قيامها بمعرفة الله وتوحيده وحكمته فنعم، لأن أدلة العقل الموصلة إلى ذلك معهم في كل زمان"**[3].

وتتضح هذه الخاصية من خلال أول خطوة منهجية سعت المعتزلة إلى وضعها وهي ترتيب المرجعيات فحددت ما للعقل وما للنقل، فإذا كان العقل قادرا على معرفة الحسن والقبح و له القدرة أيضا على معرفة المعبود في ظل غياب النقل، فإن النقل لا يستثنى من مهمة الإخبار عن الأحكام الإلهية التي لا تدخل ضمن دور العقل من العبادات**"لأن**

[1] الشهرستاني أبو الفتح عبد الكريم، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق، ص56.

[2] الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،ج2، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998، ص 180.

[3] الزمخشري، الكشاف، ج5، ص28.

مهمة تفصيلها وبيانها تمثل مصداق مرجعية الشرع"[1] ولكنها جعلت العقل أساس الشرع من حيث إضفاء المصداقية عليه ومن حيث تأويله **"لأنا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام، وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يظهرها الله على يد كذاب، وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها على الكذابين قبيح وأنه لا يفعل القبيح، وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح، عالم باستغنائه عنه والعلم بذلك فرع على المعرفة به"**[2]. ولفحص صدق هذه الحجة سنعتمد آليات المنطق الرياضي المعاصر، ونعيد ترتيب قضايا الحجة على الصيغة الآتية:

إذا كان الله لا يفعل القبيح، إذن، فالمعجزات لا يكون صاحبها كاذبا.
وإذا لم يكن صاحب المعجزة كاذبا، فهو صادق.
وإذا كان صادقا، فهو نبي بالفعل.
وإذا كان نبيا، فالشرع صحيح.
إذن، إذا كان الله لا يفعل القبيح، فإن الشرع صحيح.

الترجمة إلى لغة الرموز:

ق: الله لا يفعل القبيح، ك: المعجزات لا يكون صاحبها كاذبا.
ل: فهو صادق.
م: فهو نبي بالفعل.
ن: الشرع صحيح.

البرهنة:

المقدمات: **النتيجة: ¬ق ⇐ ن**

1/ ¬ق ⇐ ¬ك

2/ ¬ك ⇐ ل

3/ل ⇐ م

4/ م ⇐ ن

5/ ¬ق ⇐ ل، قياس شرطي، 1، 2.

[1] ستار جبر حمود الأعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بيت الحكمة ،بغداد،ط 1 ،2008، ص 239 .
[2] هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار لنشر والتوزيع، سوريا، ط1 ،2003، ص 22-23.

6/ ¬ ق ⇐ م قياس شرطي، 3،5.

7/ ¬ق ⇐ ن قياس شرطي، 6، 4، وهو المطلوب إثباته، إذن حجة المعتزلة صحيحة.

فبعد تحديد مهام العقل الأولية في غياب النقل، تُسند إليه المعتزلة مهمة قراءة وتأويل النص الديني من أجل الكشف عن أسراره، فالحاكمية التي أعطتها المعتزلة للعقل مستلهمة من تصور لعلاقة العقل بالنقل التي تراها علاقة تعاضد وتكامل**"فالعقل يدرك الخير والشر، والحسن من القبيح، وإن الشرع يأتي مؤيدا لما أقره العقل"**[1] فالنص الديني لا يأتي بما ينافي العقل وقد نصبا من مصدر واحد إذ **"ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول، ويوافقها، إما على جهة الحقيقة أو على المجاز "**[2].

ومع ذلك لم ينفوا احتمال وقوع التعارض بينهما إلا أن هذا التعارض ليس حقيقيا وإنما ظاهري يُرفع من خلال تحكيم العقل والتأويل حسب ما يوافقه، انطلاقا من التصور المنهجي الذي ترى فيه العقل أصلا والسمع فرعا يحتاج في إثباته إلى الأصل على الرغم من تأكيد وحدة مصدرهما **"فالناصب لأدلة النبوة وما يترتب عليها من شرع ناصب لأدلة العقل، وهو الله تعالى"**[3]. وعلى هذا الأساس فإن العلاقة بينهما متواشجة تخدم التكليف الذي لا يتم إلا من خلال ترابطهما، فالعقل باعتباره نظاما رمزيا يحيط بالنص ويسعى إلى كشف عقلانيته، والنص بدوره يكشف عن أبعاد معرفية عديدة مما يعني أن **"الخطاب القرآني متعلق الأجزاء مترابطها يدور حول محاور محددة، وإذا أوهمت بعض الآيات بالتعارض أو بالتقابل أو بالتناقض، فإن ما أوهمت به ليس بالتعارض ولا بالتقابل ولا بالتناقض، إذ يمكن ترجيح الأدلة العامة على الخاصة أو أحد النقيضين على الأخر، ولكن الجمع بين الأدلة هو المختار...وهذا هو الأليق في أي خطاب عقلاني"**[4].

[1] محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، دار التعارف، بيروت، ط1، 1976، ص 378.

[2] ستار جبر حمود الأعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، مرجع سابق، ص241.

[3] حسني زينة، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د(ط)، 1978، ص 121 ،122.

[4] هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص 39.

بمعنى أن العقل يسعى إلى خلق توافق بين مجمل أجزاء النص ودلالاته فيحقق نوعا من التصالح بينها، وبهذه الوظيفة يؤمن شكلا آخر من التواصل مع النص على المستوى الفهم والتطبيق، ولكن هذا التعظيم للعقل الإنساني بمعزل عن النص وفي وجوده لا يعني عدم خضوعه له وتفوقه عنه، بل أقرت المعتزلة بعجزه في مواضع عديدة وأنه سيظل خاضعا لمعطيات النص الديني" **إذ شكل الوحي والأثر والنقل مجالا يتعدى العقل ويفوقه كما تمثل ذلك في النص، وكان على العقل أن يستعيد نفسه من خلال هذا النص لذا كانت مغامرته عبارة عن تأويل**"[1].

فخضوع العقل للنص الديني هو خضوع المكلف لضرورة كشف حجبه وفك رموزه التي لا تنفك عن الحركة الداعية إلى القراءة باستمرار، كما هو خضوع إلى "**السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص، أي الاتجاه نحو ما يضيئه النص ويشرق عليه**"[2] وهذه الإضاءة الفكرية والإشراق المعرفي المستوحى من النص يظهر حدود العقل عن الإلمام بكل العلوم، ولكنه يبقى الوسيلة الأولى التي عولت عليها المعتزلة في البناء المنهجي الخاص بمدرستها "**فعندما يخبو العقل يتحول النص إلى حروف لا حياة فيها ولا يعود من معنى للنقل**"[3] لذلك يكتسب العقل أهمية توليه الأولوية في حاجة النص إليه. ومن خلال ما تقدم ذكره يتضح منهج المعتزلة في التعامل مع النص القرآني الذي تحكمه جملة من الأسس والضوابط التي يمكن إجمالها على النحو الآتي:

ب/العلاقة بين العقل والنقل: أول خطوة سعت إليها هي ترتيب المرجعيات التي تشكل الإطار الفكري الذي يستنبط منه المعتزلي أصول عقيدته، وهي العقل والكتاب والسنة والإجماع، فحددت العلاقة بين العقل والنقل واختصاص كل منهما مستبعدين التناقض والتصادم معتبرين أن " **الأشياء المعلومة بالدليل، إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع وبالعقل، وأما المعلومة بالعقل فقط فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به كالمعرفة بالله وبصفاته، وأنه غني لا يفعل القبيح**"[4] لذلك فإن العلم بصحة

[1] علي حرب، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت، د(ط)،2007، ص 154.

[2] هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص 16.

[3] علي حرب، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، مرجع سبق ذكره، ص162.

[4] أبي الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، تح: محمد حميد الله، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د(ط)، 1964، ص 886-887.

الشرع موقوف على العلم بصدق الأنبياء والعلم بصدقهم يكون من خلال المعجزات التي لا يمكن أن يُظهرها الله على يد كاذب، وعلمنا بذلك قائم على أساس أننا نعلم أن إظهار المعجزات على يد كذّاب هو فعل قبيح، وفعل القبيح لا يأتي منه لأنه يعلم القبح وهو مستغن عنه، ومعرفة هذه الحقائق واجبة بالعقل.

"أما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به كالعلم بأن الله واحد، لا ثاني له في حكمته "[1] وأما **"ما يعلم بالشرع وحده فهو ما في السمع دليل عليه دون العقل، كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما، أما المصالح والمفاسد الشرعية فهي الأفعال التي تعبّدنا بفعلها أو تركها بالشريعة، نحو كون الصلاة واجبة وشرب الخمر حرام"**[2] وهذه الأفعال ليس في العقل الإنساني أي دليل على وجوبها أو صفتها كالصلاة مثلا لم يرد في العقل دليل يبين عدد ركعاتها وعلة الوجوب فيها، فهذه العبادات لا يعلم وجه الوجوب فيها أيقصد من ورائها النفع أم دفع الضرر.

ت/المحكم والمتشابه: تحديد الأصول الأم للنص القرآني المتمثلة في الآيات المحكمات، وآيات أخرى متشابهات تدل على التشبيه والجبر والتجسيم ترد إلى الأصول المحكمة **"مع تفعيل منهج تفسير القرآن بالقرآن بشرط إخضاع الاستدلال بالقرآن إلى النظر العقلي الحاكم، إذ إن هذا الاستدلال بالسمع لا يصح إلا بعد معرفة المتكلم به وصفاته من العدل والتوحيد وهي أمور من صميم النظر العقلي"**[3] بحيث أوضح القاضي عبد الجبار الغاية من ذلك قائلا: **"ومعلوم أنه لا ينتفع به– أي القرآن– إلا بعد الوقوف على معاني ما فيه، وبعد الفصل بين محكمه ومتشابهه، فكثير من الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه، حتى اعتقدوا بأن قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (التغابن/1) حقيقة في الحجر والدر والطير، وربما رووا في ذلك تسبيح كل شيء منذ ذلك، ومن اعتقد ذلك لم ينتفع بما يقرأ، لذلك قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾(محمد/24) في غير موضع،**

[1] أبي الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، مصدر سبق ذكره، 887.

[2] المصدر نفسه، ص888.

[3] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط3 ،1996، ص181.

ولذلك وصف تعالى بأنه: ﴿شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾ (يونس/57) **وكل ذلك لا يجوز إلا بمعرفة مراده "**[1] وبيّن القاضي عبد الجبار أن " **أقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم من المتشابه، أدلة العقول، وأنه لا بد لذلك من بناء المحكم والمتشابه جميعا على هذه الأدلة، لأن موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعتها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له**"[2].

لذلك اعتبرت المعتزلة أن كل ما خالف أدلة العقل المتعلقة بالتوحيد والعدل فإنه من المتشابه الذي يستدعي التأويل، إذ يؤكد القاضي عبد الجبار على أول خطوة في ضبط المحكم والمتشابه، هي معرفة الله وما يجوز عليه وما لا يجوز في حقه لأن الذي لا يعرف المتكلم لا يعرف أوجه الدلالة في كلامه قائلا: "**فأما إذا كان المحكم والمتشابه واردين في التوحيد والعدل، فلا بد من بنائهما على أدلة العقول، لأنه لا يصح ممن لم يعلم أنه جل وعز حكيم لا يختار فعل القبيح، أن يستدل على أنه جل وعز بهذه الصفة بكلامه**"[3]. فالفصل بين المحكم والمتشابه في القرآن قائم على ما تستدعيه أدلة العقول، بل وتقوى مهمة العقل في تبيانه الوجه الذي يُحمَل عليه المتشابه والحقيقة التي يؤول إليها، لذلك تؤكد المعتزلة على خطوة النظر وإعمال الفكر في كتاب الله ليعرض الآيات الدالة على التوحيد والعدل " **لما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضا للأصل، ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة** "[4]لأنه لولا هذه المنهجية العقلية في رد المتشابه إلى المحكم بعد التمييز بينهما من خلال عرضهما على أدلة العقول، لظهر كتاب الله متناقضا وفيه اختلاف، لذلك شددوا في الرد على الخصوم في هذه المسألة.

وعلى الرغم من التفصيل بين المحكم والمتشابه واعتبار المحكم هو الأصل الذي نرد إليه المتشابه من خلال ما ورد في العقول من أدلة فإنهما يتفقان في مسألة وهي: "**أن الاستدلال بهما أجمع لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة الفاعل**

[1] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج1، تح: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ط1، 1969، ص36.
[2] المصدر نفسه، ص 37.
[3] المصدر نفسه، ص39.
[4] المصدر نفسه، ص40.

وأنه لا يجوز أن يختار القبيح"[1] وأما الوجه الذي يختلفان فيه فهو " **أن المحكم إذا كان في موضوع اللغة أو لمضامّة القرينة، لا يحتمل إلا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه وليس كذلك المتشابه، لأنه وإن كان من العلماء باللغة ويحمل القرائن، فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدّد ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل"**[2].

فتحكيم العقل في فهم النص الديني هو السمة البارزة في المنهج المعتزلي أولا: لتأكيد على أن القرآن لو كان كله محكما لا يحتاج إلى تأويل ولا نظر لاستوت في معرفته العامة والخاصة من العلماء، ففي وجود المتشابه[*] حكمة داعية إلى إعمال النظر فيما خاطب به الله عباده " **والاستدلال بما ركب في العقول من الأدلة، أو لأنه علم أن المكلف عند سماعه والفكر فيه يكون أقرب إلى الاستدلال عليه، منه لو لم يسمع ذلك، فهذه الفائدة تخرج الخطاب من حد العبث"**[3]. ودفع للناس على فتح مغاليقه من نوافذ عديدة واكتساب لعلوم جديدة في حقول الحياة. بل أن القرآن حسب المنهج المعتزلي بورود المحكم والمتشابه هو خطاب للجميع لاستوائهم في ملكة العقل وما يحويه من أدلة قادرة على تحديد الأصول الأمهات للكتاب، وتأكيد على اختلاف مستويات أفهامهم في تناولها للمتشابهات والقدرة على ردها إلى المحكم، وكأن المعتزلة بهذا التحديد تجعل للنص والعقل ثوابت لا تتغير بتغير الأزمان، من خلال جعل هذا الاشتراك بينهما دلالة على توافقهما، ومتغيرات تفرق بينهما من خلال القابلية المستمرة للقراءة التي يتمتع بها النص.

---

[1] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج1، مصدر سبق ذكره، ص 6.

[2] المصدر نفسه، ص7.

[*] وهذا ما أكده ابن قتيبة قائلا: " لو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفا حتى يستوفي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر، ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة " من كتاب (ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه، السيد أحمد صقر، ص86) ويقول الزمخشري في كتابه الكشاف :" فإن قلت: فهلا كان القرآن كله محكما؟ قلت: لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، لأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله، ولا اختلاف فيه إذ رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمه طلب ما يوفّق بينه ويجريه على سنن واحد ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه، وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقافه" من كتاب (الزمخشري، الكشاف، ج1، مصدر سبق ذكره، ص412-413).

[3] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج1، مصدر سبق ذكره، ص 04.

وثانيا: التأكيد على أن القراءة التأويلية هي الصفة الملازمة لكتاب الله عبر كل الأزمنة، بل أن التأويل يعطي للنص الحياة من جديد أو يبعثها فيه، لأنه مع توقف القراءة تتوقف الحياة الخاصة بكل نص، فهي إحياء مستمر لمعاني النص من خلال تأسيس فضاء عمومي خاص بكل عصر يحمل صفات قُرائه وخصوصية زمانه، كما تعتبر القراءة أيضا تعبيرا عن ما سكت النص عنه من قضايا كثيرة تتجدد قراءتها بتجدد الواقع والتاريخ، تستدعي الكلام، وهذا ما يعطي للتأويل شرعية الحضور داخل الحقل الديني، فهو يستنطق النص للقول والكلام لذلك: " **هو طريقة لمعارضة الفقر الخطابي وتعويضه بتجديد المعنى، إنه طريقة للكلام انطلاقا من ذلك الفقر ورغما عنه** "[1].

ث/اللغة عند المعتزلة: توظيف المجال اللغوي في الكشف عن معاني النص القرآني من خلال التعرف على ضوابط اللسان العربي وقواعد اللغة والبلاغة، لأن دلالة القصد تتبلور من خلال النظم اللسانية فـ" **استخدامات اللغة جميعا تكون محكومة أخلاقيا ليس بمقاصد المؤلف وإنما بالأعراف السائدة في مجتمع اللسانيات**"[2] فميزوا بين نوعين من الدلالة: دلالة اللغة ودلالة العقل، الأولى عرفية قابلة للتغير والثانية ثابتة لا تتغير، والفارق بينهما "**أن أدلة العقل لا يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة كما يدخل ذلك في أدلة القرآن التي هي لغة من طبيعتها الاشتراك والمجاز والاستعارة، أما الفارق الثاني فهو أن اللغة لا تدل إلا بعد معرفة قصد القائل على العكس من الفعل الذي يدل بمجرده على الفاعل وبوقوعه محكما على أن فاعله عالم، والفعل في هذه الحالة يدل دون أن نضع الفاعل في اعتبارنا و الأمر على العكس من ذلك في اللغة التي لا بد من اعتبار حال الفاعل وقصده حتى تقع دلالة** "[3].

فقسموا الخطاب إلى ثلاثة أنواع لغوي وشرعي وعرفي، واعتبروا الخطاب الشرعي هو خطاب الله أو خطاب الرسول أو خطاب الأمة (الكتاب، السنة، الإجماع)، وحتى نستدل بخطاب الله ينبغي العلم بما يفيده هذا الخطاب في شكله وهو مجرد وما يفيده مع قرينة، وحتى تكون هذه الدلالة ذات فائدة فإنه لابد من العلم بأن الله لا يرسل من هو كاذب ولا

[1] بنسالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام –الاجتهادات والتاريخ، تقديم: ماكسيم رودنسون، محمد عزيز الحبابي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 35.

[2] هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص 14.

[3] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص 182.

يأمر بقبيح ولا يرضاه، كما لا ينهى عن حسن، مؤكدة بذلك على الأصول العقلية التي تنطلق منها في كل البناء المعرفي الخاص بها كأول خطوة منهجية تلّح عليها، لذلك تميز المعتزلة بين الخطاب الذي يستعمل على سبيل الحقيقة والخطاب الذي يستعمل على سبيل المجاز الذي يجب حمله على حقيقته، لأن الغرض من الخطاب هو الفهم والفائدة.

وحمل الخطاب على الحقيقة اللغوية التي وضع لها أولى من حمله على مجازها، وهذا ما أكده القاضي عبد الجبار قائلا: "**اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل أن لا يراعى معناه، كما يراعى ذلك في الحقيقة، لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة...وإنما ينفصل منه على هذا الوجه بتأخره عن الحقيقة**"[1] وقال أبو علي الجبائي: " **أن المجاز لا يقاس كالحقائق وبيان ذلك بأنه لا يقال: سل الكتاب ويراد به صاحبه أو كاتبه، كما يقال: سل القرية ويراد به الأهل**"[2] بمعنى أنه إذا كان المجاز* متعارف عليه بين الناس كعبارة سل القرية والتي يقصد بها الأهل فإنه لا يجوز أن نقول سل الكتاب، فصرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى آخر مرجوح يشترط التعارف حتى إذا خوطب به المخاطب علم معناه والمقصود به " **وإذا لم يكونوا قد تعارفوا الحذف في بعض الألفاظ لم يكن لأحد أن يحذف لأن المخاطب لا يعرف مراده**"[3].

بل أن الجاحظ(159-255هـ) في هذه المسألة يعود إلى الوظيفة الأولى للغة، ألا وهي الإبانة والوضوح وليس اللبس والغموض، فحرية نقل الألفاظ ليست مطلقة وإنما هي محدودة بشروط في مقدمتها وجود علاقة بين اللفظين، وأن الجماعة هي صاحبة حرية النقل وليس لكل فرد هذه الحرية، وينفرد بهذا الحق الشعراء فإذا " **كان الاسم علامة على الشيء فحين ننقله لنعبر به عن شيء آخر لمشابهة بينهما في المعنى فإننا لا ننقله على أنه علامة، بل ننقله لنؤكد وجه المشابهة مدحا أو ذما دون أن ندخل الشيئين أو المعنيين في حدود بعضهما** "[4].

---

[1] القاضي عبد الجبار، الفرق بين الفرق، مصدر سبق ذكره، ص 188.

[2] المصدر نفسه، ص 188.

* وقد نبّه القاضي عبد الجبار إلى أن جميع ما ورد في كتاب الله من المجاز تكلمت به العرب حتى وإن لم نعلم به لأنه وصف كتابه" وهذا لسان عربي مبين، لا يجب في جميع ما تكلموا به من المجاز أن يكون منقولا إلينا، ولا يجب إذا لم نعرفه أن لا يكون معروفا عند بعض العرب، ولو انقطع نقله لكان الكتاب يدل عليه" (القاضي عبد الجبار، الفرق بين الفرق، مصدر سبق ذكره، ص190).

[3] المصدر نفسه، ص 189.

[4] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، مرجع سبق ذكره، ص 113.

ويفرق القاضي عبد الجبار بين نوعين من المجاز: " **المجاز إذا وقع من جهة المواضعة، والمجاز إذا وقع من جهة المتكلم، فالمجاز الواقع من جهة المواضعة يعد بمثابة مواضعة طارئة على المواضعة الأصلية، أما المجاز إذا وقع من جهة المتكلم فلا بد أن تكون به قرينة تدل على إرادة المجاز**"[1] وتفريق القاضي بين هذين النوعين يعود إلى التصور السائد عن اللغة والتفرقة بينها وبين الكلام، حيث نظر إلى اللغة على أنها " **مجموعة من الألفاظ في حالة تفكك يدل كل منها على معنى خاص في حين نظر إلى الكلام –أو التركيب– على أساس أنه من صنع المتكلم، ولذلك يكاد علماء اللغة يتفقون على أن المواضعة –بصرف النظر عن أصلها– وقعت في المفردات، ولم يقع في التركيب اصطلاح أو تواضع**"[2].

فالمواضعة في اللغة عند المعتزلة شرط لا مفر منه ليس على مستوى الأصول، وإنما حتى على مستوى النقل الخاص بالألفاظ في الاستعمالات المجازية لها، والذي يستوجب وجود قرائن مصاحبة للخطاب والدالة على معناه، والتي قد ترجع إلى حال المخاطب ومنها ما لا ترجع إليه. فالمعتزلة كفرقة كلامية تؤكد على أن خطاب الله والرسول وصفا بالإفادة، إلا أن هذا الخطاب قد يحتمل أوجها عديدة وإما أن لا يحتمل إلا وجها واحدا، وهذه الحقيقة إما أن تكون عامة أو خاصة، والخاصة إما أن تكون مجردة عن قرينة أو مصحوبة بها، فإن تجرد عن قرينة لا بد من أخذ الخطاب على ظاهره، وإذا كان الخطاب مصحوبا بقرينة فإنه لا يخلو من ثلاثة أوجه ربما دلت هذه القرينة على أن الخطاب المراد به ليس هو الظاهر وإنما يحتاج إلى تأويل، أو تدل هذه القرينة على المراد بالخطاب هو الظاهر، أو تدل على أن المراد منه هو الظاهر وغير الظاهر وفي هذه الحالة يكون الخطاب مستعملا على الجهتين.

ويتحدث نصر حامد أبو زيد (1943-2010م) عن مسألة المجاز وكيف أن المعتزلة " **تتخذه سلاحا لرفع التناقض بين العقل والوحي الظاهر في النص الديني**"[3] في مقابل الاتجاهات الأخرى، كالاتجاه الظاهري الذي يرفض الخروج عن

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سبق ذكره، ص 134

[2] المرجع نفسه، ص135.

[3]Fouad laroui, ce que Nasr Abou Zeid a vraiment dit, les africains du scicle, n 2033, 2034, 28decembre 1999/10janvier, p 45.

ظاهر النص في الفهم، الرافض لمسألة المجاز في اللغة. والأشاعرة الذين وقفوا موقفا وسطا بين الاتجاه المغالي في استخدام المجاز والرافضين له. وهذا الاختلاف الوارد بين الفرق حول قضية المجاز في اللغة والقرآن عائد إلى التفسيرات التي ظهرت حول اللغة في حد ذاتها أهي تواضع أم توقيف من عند الله؟ فذهبت المعتزلة إلى اعتبار اللغة هي اصطلاح بشري، وربطوا القضية بأصل التوحيد من خلال نفي التشبيه والتجسيم الذي تفترضه المواضعة لما تحتاج إليه من إشارة وإيماءات بحيث أن "**القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحدا من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيماء وإشارة بالجارحة...والقديم سبحانه لا جارحة له فيصح الإيماء والإشارة بها منه، فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه**"[1]. فالقضية اللغوية في الفكر المعتزلي هي قضية لها علاقة بالشأن الديني ليس فقط من جهة التوحيد، وإنما لها علاقة بأصل العدل؛ أي مسألة خلق القرآن.

مما يعني أن قضايا اللغة وخاصة المجاز قد ظهر كنتيجة للرد على الطاعنين في القرآن الكريم والقائلين بتناقضه، والمشككين في مصداقيته، إضافة إلى طبيعة النص القرآني التي لا يمكن أن نتجاهلها والتي هي بطبيعتها تستدعي النظر والتأمل، فمقاصد الله لا تعرف اضطرارا كما لا تعرف ذاته اضطرارا، مثل الدراسة التي ما قام بها مقاتل بن سليمان(ت.150هـ) الذي خصص كتابا لدراسة النص القرآني يحمل عنوان (**الأشباه والنظائر**) وأبو عبيدة معمر ابن المثنى(110-209هـ) في كتابه (**مجاز القرآن**) إلى جانب الفراء وجهود المعتزلة الذين كانوا ميالين إلى الروح الأدبية والدراسات اللغوية في تأويلاتهم العقلانية، لذلك استخدموا المجاز كأداة للرد على الظاهرية التي تمسكت بظواهر الآيات، ولرفع التناقض الظاهر بين أدلة العقل ولغة الشرع، مؤكدين على ضرورة تحكم المؤول في علوم اللغة، إذ اشترط الجاحظ أن "**من يتعرض لقضايا الدين أن يكون متكلما إلى جانب علمه باللغة العربية، وذلك حتى يستطيع الوصول إلى تلك المعرفة التي يعبر عنها القرآن**"[2].

[1] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، مرجع سبق ذكره، ص 73.

[2] المرجع نفسه، ص115.

لأن المتحكم في علوم اللغة كالمهندس الذي إذا أراد تشييد بناء لابد أن يتحكم في قواعد البناء علما وعملا، فقد تحدث الدكتور محمد عبد الله دراز (1894-1958م) عن هذه الخاصية التي تمتع بها الكلام عند العرب والتي جاء القرآن منافسا لها في أبهى الصور البيانية، معتبرا أن هذا التمايز يعود إلى براعة كل مهندس مشبها صنعة البيان بصنعة البنيان، فالمهندسون مهما بنوا فإنهم " **لا يخلقون مادة بناء لم تكن في الأرض ولا يخرجون في صنعتهم عن قواعدها العامة...ولكن تتفاضل صناعتهم وراء ذلك في اختيار أمتن المواد وأبقاها على الدهر وأكنها للناس من الحر والقر، وفي تعميق الأساس وتطوير البنيان، وتخفيف المحمول منها على حامله والانتفاع بالمساحة اليسيرة في المرافق الكثيرة**"[1] فالجديد في لغة القرآن الكريم ليس هي المواد وإنما التميّز في الاختيار لأشرف المواد، وقد تميز القرآن بهندسة في المعاني، تستوجب على القارئ لها أن يكون عالما بخباياها وقواعدها وأسسها.

ج/نقد الأخبار والروايات: ضبطت أسس الاستفادة من الأخبار والروايات مادام الخبر قابلا للتصديق والتكذيب**"لأنه متى أمكن دخول الصدق أو الكذب فيه كان خبرا، ومتى لم يكن ذلك فيه خرج عن أن يكون خبرا، وبهذا الاختصاص فارق الخبر ما ليس بخبر من الكلام "**[2] فكانوا إذا سمعوا خبرا عاما ولم يكن في العقل ما يخصصه تصفحوا القرآن والإجماع والأخبار فإن لم يجدوا له تخصيصا قضي عليه، والأخبار على ضربين منها ما يوجب سكون النفس ومنها ما يوجب علم صحتها بالاستدلال **"كخبر الله وخبر رسوله وخبر الأمة وخبر العدد الذي لا يتفق الكذب منهم في الأمر الظاهر، فعلى هذين نقول في الديانات، فأما أخبار الآحاد وما لا يعلم صحته فإنا لا نعول عليه في هذه الأبواب"**[3] مما يدل على أن بناء المسائل العقائدية لا يتوقف على أخبار الآحاد، وإنما تستدعي هذه الأخبار فحصا دقيقا من خلال بناء المحيط الإجمالي لها ليس فقط التوقف على الجانب السردي، وإنما الحرص على الجوانب المعقولة في الخبر "**إذ فطن المعتزلة بدرجة تبعث على الإعجاب إلى ما يمكن أن نسمي بإرهاصات مبكرة**

[1] محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1997، ص113.

[2] بسام الجمل، مطاعن النظام في الأخبار ورواتها، حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب، عدد44، ص 113 .

[3] المرجع نفسه، ص 115 .

للمنهج التاريخي في نقد الأخبار، حيث تقرأ متون الروايات على ضوء الظروف الملابسة لها، سواء هذه المتعلقة بلحظة التلقي الأولى، أو تلك المتصلة بلحظة الأداء والرواية"[1].

فوجهوا انتقاداتهم إلى المنهج الذي يكتفي بالسرد الوصفي، محاولين النظر إلى الأمور بعين النقد وليس الرضا عن كل ما يقال وينقل من الأخبار، من أجل العودة بالدين إلى أصله وإلى معقوليته من خلال الإحاطة بكل الظروف الملابسة له، إذ يقول الجاحظ عن هذه الخطوة المنهجية: "**ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون الإخبار عن البرهان**"[2] إن النقد الذي خصت به المعتزلة السنة من حيث الإسناد والمتن هو دفاع عن الوحي والنص الخالص، أو عملية الاستبعاد التي مارستها المعتزلة لكثير من النصوص هو إقصاء لكل ما هو غير معقول ودخيل[*].

ويروي الجاحظ رؤية أستاذه النظام إلى نهج السلف في الرواية قائلا: "**لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة فإن كثير منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر عندهم أغرب كان أحب إليهم، وليكن عندكم عكرمة والكلبي والسدى والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة، فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا في قوله عز وجل: ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ ﴾ (الجن/18) لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها بل إنما عنى الجباه وكل ما سجد الناس عليه من**

[1] عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص119.

[2] الجاحظ، الحيوان، ج1، مصدر سبق ذكره، ص 166.

[*] لقد" أورد التاريخ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يشدد على الصحابة أنفسهم حال روايتهم عن الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا يدع الواحد منهم إلا إذا جاء بمن يؤيده بأنه سمع هذا من رسول الله صلى عليه وسلم، ثم جاء التابعون وقيدوا السنة في كتبهم، ثم ما لبث أن دخل على هذه السنة ما ليس منها عن طريق اليهود الضالين المضلين الذين قادوا ومازالوا حملات التشكيك في دين الله تعالى وتزوير الحقائق، فهو يدعو طالب العلم إلى النظر إلى الخبر بعين النقد لا بعين التسليم، والتفتيش عن صحته مهما كان راويه" (أبي القاسم عبد الله البلخي، قبول الأخبار ومعرفة الرجال، تح: أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، د(س)، ص4-5).

يد ورجل وجبهة وأنف وثقنة"[1]. فقد كان النظام من أشد مفكري المعتزلة حرصا على تطبيق آلية النقد في قراءة النص الديني، إذ كان يرفض صفة التكلّف في تأويل الآيات القرآنية والجري وراء غريب الألفاظ[*].

فالنقد الذي اعتمده النظام كمنهج للدراسة لم يكن خاصا بالمتون وما روجته من غريب الروايات والتأويلات، وإنما تعدى ذلك ليشمل حتى الروّاة بل أنه كان متشددا على البحث عن مدى مصداقية الراوي بالدرجة الأولى لأنه محور النقل والخبر. كما كان يبحث عن أسباب الأمور وعللها الخفية، فلا يؤمن بكل ما يروى عن الغيبيات من أحداث ومعجزات[**]، وما يحكى عن الطيرة وأمور الجن وغريب الأخبار التي كانت تروى في الأشعار[***].

فقد رفع من قيمة النقد الذي يولده الشك في كل ما يخالف سلطان العقل وجعله الخطوة الأولى لبناء اليقين قائلا: "**نازعت من الملحدين الشاك والجاحد، فوجدت الشكاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود وقال: الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك**"[2] وامتثل الجاحظ لهذه الآلية الفلسفية في البحث والتقصي عن أخبار الدين وعلوم الدنيا مؤكدا على أن الشك له مواضع وحالات قائلا: " **اعرف مواضع الشك وحالاته الموجبة له لتعرف بها مواضع**

---

[1] الجاحظ، الحيوان، ج1، مصدر سبق ذكره، ص 343.

[*] مثل تفسيرهم للفظ الإبل في " قوله تعالى: ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ إنما يعني السحاب، وقالوا في قوله تعالى: ﴿ ويل للمطففين﴾ الويل واد في جهنم، ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي، ومعنى الويل في كلام العرب معروف، وكيف كان في كلام العرب قبل الإسلام وهو من أشهر كلامهم، وقال آخرون في قوله تعالى: ﴿عين فيها تسمى سلسبيلا﴾ قالوا: أخطأ من واصل بعض هذه الكلمة ببعض، قالوا وإنما هي سل سبيلا إليها يا محمد فإن كان كما قالوا فأين معنى تسمى وعلى أي شيء وقع قوله "تسمى" فتسمى ماذا، وما ذلك الشيء؟ وقالوا في قوله تعالى: ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا﴾ قالوا الجلود كناية عن الفروج، كأنه كان لا يرى أن كلام الجلد من أعجب العجاب، وقالوا في قوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾ إنه إنما عنى قلبه"(الجاحظ، الحيوان، ج1، ص343-344.)

[**] أنكر معجزة انشقاق القمر هذه الحادثة التي زعم حدوثها بن مسعود، والمعجزة ينبغي أن تكون " آية للعالمين وحجة للمرسلين ومجزرة للعباد، فكيف لم تعرف بذلك العامة ولم يؤرخ الناس لذلك العام، ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده فاجر، ولم يحتج به مسلم على كافر" عد إلى (أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج1، مرجع سبق ذكره، ص230).

[***] مفسرا ذلك بقوله: "كان العرب قد نزلوا بلاد الوحش المقفرة فاستوحشوا فيها وقلّ أنيسهم وفعلت فيهم الوحدة فعلها، وكان الواحد منهم لا يقطع أيامه إلا بالمنى والتفكير...وإذا استوحش الإنسان مُثِّل له الشيء الصغير صورة الكبير، وارتاب وتفرق ذهنه، فيرى ما يرى ويسمع ما لا يسمع، ويتوهم على الشيء الصغير الحقير أنه عظيم جليل، ثم إن العرب جعلوا ما تصور لهم من ذلك أشعارا وأحاديث تناشروها وتوارثوها فزاد إيمانهم بها ونشأ عليها أبنائهم" (محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص52).

[2] الجاحظ، الحيوان، ج6، مصدر سابق، ص 35-36.

اليقين والحالات الموجبة له، وتعلّم الشك في المشكوك فيه تعلما، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه"[1].

إذ رفضت المعتزلة الشك المذهبي الذي يرفض وجود الحقيقة والعلم، إذ يرى أبى القاسم البلخي أن من كان هذا مذهبه فإنه لا محالة جاهل بطرق العلم ولا يدري إن كان عالما أم لا أو موجودا أم لا، فلا تصح مناظرته ولا مجادلته، لأن الشك أصبح طبعا من طباعه "**فقد ذكر الشيخ أبو علي أن السفسطائية إنما جهلت أن علمها علم، وطريقته الاكتساب"**[2] فرفضوا اعتقادهم بأن الحقائق لا وجود لها أو أنها متغيرة بتغير طبائع الأشياء عبر الأزمنة والأمكنة أو لأنها **"اعتقدت كون الشيء على كل صفة يصح أن يعتقدها معتقد، وهذا في كثير من الصفات يعلم بطلانه باضطرار"**[3]وهذا إنكار للعلم وجحد به، وسفسطة لا تثبت للأشياء حقيقة من الحقائق، فالمعتقد يستدل على أن اعتقاده علما من خلال إيراد الدليل والحجة التي تبعث في النفس السكون، فإذا كان ديكارت يجعل من الوضوح هو سمة الصدق فإن القاضي عبد الجبار يجعل الراحة النفسية والسكينة إلى الشيء هو طريق العلم مع الأدلة، كما يلزمه التمييز بين ما يعلمه اضطرارا وما يعلمه بالاستدلال.

إذ لم تقص المعتزلة الحواس من تقرير المعارف بل أعطت لها دورا في منهجها العلمي الذي برزت معالمه عند النظام والجاحظ في التجارب التي أجروها على مجموعة من الحيوانات، فالمتأمل لكتب الجاحظ يجد أنه محقق "**في كل أمر من أمور العلم والدين...جمع فيه بين معونة المادة ومعونة العقل، فكان هذا المذهب مقدمة للأصول التي بنى عليها بالون وديكارت في العصور الأخيرة...فالجاحظ صاحب طريقة في التحقيق"**[4]فكانت التجربة منهجه البارز في التحقق من الأمور في كتابه الحيوان.

[1] الجاحظ، الحيوان، ج6، لمصدر سبق ذكره، ص 35.

[2] القاضي عبد الجبار، النظر والمعارف، تح: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، ص 42.

[3] المصدر نفسه، ص48.

[4] قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، مرجع سبق ذكره، ص100.

يحاول أهل العدل والتوحيد أن يحددوا أدوار العقل والحواس من خلال الرفض القاطع للقول الذي يجعل من الحواس قاضية على العقول أو العكس، لأنه في نظرهم نوع من الخلط، وهذا الرأي يصدق إذا كانت العلوم متعلقة ببعضها البعض كأصول، إذ هذا لا يقلل من شأن العلم المدرك بالحواس " **لأنه لولا العلم بما يدرك بالحواس، لما صح أن يعلم الإنسان سائر الأمور، فذلك صحيح، لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية على علوم العقل**"[1] لكن هذا لا يجعل منها أصلا تعلم به صحة العلوم العقلية، لأنها أظهر منها وأجلى ولا تزول بزوال الظواهر الحسية، وهذا ما يؤكده الجاحظ من أن الحواس وإن كان لها دور في المعرفة إلا أن العقل يبقى هو الحجة من خلال قوله: "**للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجة** "[2] لأن وظيفة الحواس " **لا تتناول كون الشيء صحيحا أو فاسدا، وإنما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته** "[3].

الأبعاد الفكرية والإنسانية للآليات التأويلية: فهذه الآليات المنهجية كانت سلاح المعتزلة الفعال في تأجيج ثورة العقل في العالم الإسلامي، والوقوف ضد التيارات الملحدة والكشف عن بنى الفكر السائدة التي عطلت النص عن أداء مهمته في تفعيل حركة التغيير في ضوء مناهج فعالة، إذ يمكن أن نلخص موقف المعتزلة من النص الديني بأنه موقف إنساني أو " **بعبارة مرادفة هو عقل النص بقوى بشرية صرفة، لا فرق بين هذا المعنى وبين ما تعنيه كلمة رأي أو كلمة تأويل، وهو المعنى الأول والمباشر لكلمة عقل**"[4]. بل إن المعتزلة كانت ترمي من خلال تنصيب العقل على رأس القائمة إلى إبعاد كل تصور أسطوري للنص الديني، فبلغ الأمر بهم إلى عدم التحرج من نقد الصحابة والتابعين حتى لا يتحول الإسلام إلى أساطير تروى عبر الأجيال، فكانت الغاية الأولى جعل" **الإسلام يتحرر من مجموعة كبيرة من الأقاصيص**

[1] القاضي عبد الجبار، النظر والمعارف، مصدر سابق، ص58.

[2] الجاحظ، الحيوان ج1، مصدر سابق، ص126.

[3] القاضي عبد الجبار، النظر والمعارف، مصدر سبق ذكره، ص 55-56.

[4] عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2001، ص80

التي تراكمت، بمساعدة الاعتقاد الشعبي الشره إلى الأساطير، بصفة خاصة فيما يتصل بالدار الأخرى وما فيها"[1].

لأنه عندما يتحول الدين إلى مجموعة من الأساطير في متخيل وعي المسلم هذا من شأنه أن يبعد الدين عن وظائفه الأصيلة فيفقد معناه، وهذا الاختزال تحدث عنه روجيه غارودي(Roger Garaudy) (1913-2012م) من خلال ذكر نماذج من القصص التي لازالت تخضع لقانون السرد الوقائعي للحياة، وتحويلها إلى مجرد قصص تُردد مثل قصة موسى وعبور البحر؛ والتي عبر عنها قائلا: "**هذه الأسطورة الإلهية أليست أكبر في مكانتها لا كقصة ذات تطلع تاريخي بل كرمز أبدي، ونداء إلى اتهام أعلى السلطات وإلى العمل على تحطيم القيود، قيود الأحكام المسبقة وقيود القوى، وإلى تحرير الإنسان من جميع العبوديات فما أحقر تحويل الأسطورة المؤسسة لتحرر الإنسان...إلى حلقة للعرض والمشاهدة حلقة من تاريخ وحيد صالحة لتبرير شعب مختار وحيد من قبل إله قبلي متميز**"[2] فغارودي يدافع عن القصة الدينية التي يراها كالأسطورة ورمز من رموز الثقافة الإنسانية التي تحمل معاني وقيم خالدة في الزمان وعبر كل الأمكنة، وليس الأسطورة التي تأخذ معنى الحكاية نرددها للإمتاع والمؤانسة، لأن القصة إذا انحصرت في زاوية ضيقة من زوايا الحياة فإنها تتحول إلى مجرد وثن.

كما كانت دعوة المعتزلة إلى إعمال العقل في سنن الحياة وليس فقط القرآن بداية بمعرفة الخالق، هي دعوة ترى في الإنسان بمختلف جنسياته وثقافته وعاداته أن العقل هو الملكة التي تجعلهم سواسية، بل إن العقل هو أعدل قسمة بين البشر، فبالمنطق المعتزلي ليس من عدل الله أن يخص به قوما دون قوم " **على أن في الإنسان علما فطريا يؤدي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم، خلق العالم ووهب الإنسان عقلا به يعرف و به يميز الخير من الشر، ويقابل هذه الشريعة الفطرية أو العقلية المعارف التي ينزل بها الوحي وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة**

[1] أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر: محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، ط2، ص110.

[2] روجيه غارودي، نحو حرب دينية جدل العصر، تر، صياح الجهيم، دار عطية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص104.

الإنسان"[1] فالدين الجامع بين الناس هو العقل، فبه يُعرف و به يُميِز وإليه يعود الرأي، وكأن المعتزلة بتأكيدها على ملكة العقل المشتركة تقول أنه مادام المخاطِب واحد فإن الخطاب واحد أيضا مهما كانت صفته، فالأديان باختلاف أزمنتها ورسلها فإن خطاباتها على الإجمال واحدة، مما يعني أن الوحدة بين الأديان تكمل في النزعة العقلية المرشدة إلى الحق، لذلك استحق المعتزلة حسب رأي "**جولد تسيهر**" (1850-1921م) اسم "**المفكرون الأحرار في الإسلام...لقد كانوا الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصرا آخر قيّما وهو العقل**"[2]. وما يمكن أن نختم به القول هو: هل كان في مصلحة المسلمين موت الاعتزال كما قال أحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام؟ وهل كان انهيار الحضارة الإسلامية المزامن لانهيار الحركة الاعتزالية مجرد صدفة؟.

[1] قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، مرجع سابق، ص 83.

[2] أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، مرجع سابق، ص101-102.

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية في تأويل المعتزلة للنص القرآني.

بعد التطرق إلى أهم الآليات التي اعتمدتها المعتزلة في تأويل النص الديني؛ سنعمد إلى تناول موضوع الحاكمية في المطلب الأول وتحليل موقفهم من مسألة الإمامة لنرى المواقف التي سجلتها منها، وكيف طبقت هذه الآليات في تناولها أيضا لموضوع الحرية.

المطلب الأول: تحليل موقفهم من مسألة الحاكمية.

لقد سبق لنا وأن تحدثنا عن قضية مرتكب الكبيرة التي عدها الكثير من المؤرخين هي المنطلق الأول لفرقة المعتزلة، والتي اعتبروها القضية التي انفصلت على إثرها الأمة الإسلامية إلى فرق متناحرة، إلا أننا بيّنا كيف أن هذه القضية هي في جوهرها سياسية عولجت في الحقل الديني، لأن الخلافة في تلك الفترة شكلت المبحث الرئيسي الذي اختلفت حوله الأمة وتنازعت حوله الفرق التي كان يكفر بعضها البعض "**إذا ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثلما سلّ على الإمامة في كل زمان**"[1] فكان لا بد من تقديم الرأي حول مرتكب الكبيرة ما اسمه وما حكمه، فلم يتحرجوا من تقديم رأيهم حول أصحاب الجمل وصفيّن والخلافات التي نشأت بينهم وقد بين الخياط رأيهم قائلا:**"وكان القوم عندهم أبرارا أتقياء مؤمنين، فقد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهجرة وجهاد وأعمال جليلة، ثم وجدهم (أي واصل) قد تحاربوا وتجالدوا بالسيوف، فقال: لقد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعا، وجائز أن تكون إحدى الفرقتين محقة، والأخرى مبطلة، ولم يتبين لنا من المحق منهم، ومن المبطل، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه من قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان، قلنا قد علمنا أن إحداكما عاصية لا ندري أيكما هي**"[2].

كما لم يتحرجوا أيضا من تقديم رأيهم في حكام بني أمية وما كانوا يروجون له من الأفكار وما يفتعلونه من المظالم، لقد أوضح الخياط في كتابه الانتصار موقف واصل بن عطاء من معاوية ومن مؤازريه في حرب صفين فقال:" **إن شيوخ**

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سبق ذكره، ص 31.

[2] أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مصدر سبق ذكره، ص 97-98.

المعتزلة الأوائل منهم والمتأخرين مثل جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والاسكافي وغيرهم مجتمعون على البراءة من عمرو بن العاص ومعاوية ومن كان في شقيهما"[1] وهذا الموقف تجلى بشكل واضح لدى زعيم المعتزلة في بغداد وهو بشر بن المعتمر (ت.210هـ)في قصيدة له قال فيها:

لسنا من الرافضة الغـــلاة ولا مـــن المرجئة الجفاة

لا مفرطين بل نرى الصديقا مقدما بالمرتضى الفـاروقا

نبرأ مــن عمرو ومن معاوية ومــن بغــاة الزمان غالية"[2]

وكانت الخلافات السياسية تعالج بطرق دينية، فكان كل فريق يلجأ إلى النص الذي يؤيد موقفه ويناصر قضيته **"عندئذ صار كل حزب سياسي فرقة دينية لها معتقداتها، كالشيعة والخوارج والأمويين والمرجئة، ثم عمد أصحاب كل فرقة إلى اصطناع الأحاديث ليدعموا بها معتقداتهم فصار الأمر متعلقا بالدين ومسائله الاعتقادية تعلقا كبيرا"**[3] وقد طرحت العديد من الإشكالات المتعلقة بطبيعة الخلافة هل يستوجب في الخليفة أو الإمام أن يكون ذا سلطة روحية، أم يكفيه أن يمارس سلطته الزمنية فقط؟

فالذين رأوا في الخليفة صاحب سلطة زمنية فقط **"قالوا بأن الخلافة أو الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار، أي بالبيعة والاستفتاء والشورى، وهؤلاء هم أنصار أبى بكر، وقد عرف هؤلاء وأنصارهم وأتباعهم بأهل السنة والجماعة، أما الذين قالوا بأن الخليفة لا بد وأن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية، فهم الذين تشيعوا لعلي بن أبي طالب وقالوا: أن الخلافة تكون بالنص والتعيين، وهم قد رأوا أن السلطة الروحية لم تنته بوفاة الرسول، بل امتدت في علي بن أبي طالب وأيضا في الأئمة من بعده، وهم أهل العترة*، ولهذا نسبوا العصمة إلى علي والأئمة من ذريته..."**[4] مما يعني أن الخليفة الذي سيتولى أمور الأمة الإسلامية من بعد النبي عليه الصلاة والسلام لا بد أن يتمتع بنوع من السلطة التي تؤهله إلى مقام يخلف فيه نبي الأمة، فالخلافة عند المسلمين لم تشكل مبحثا سياسيا

[1] أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مصدر سبق ذكره، ص 74.

[2] سليمان الشوايثي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، الدار العربية للكتاب، د(ط)، د(س)، ص295.

[3] نجاح محسن، الفكر السياسي عند المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص31-32.

*"هُمْ بَنُو هَاشِمٍ كُلُّهُمْ: وَلَدُ الْعَبَّاسِ، وَوَلَدُ عَلِيٍّ، وَوَلَدُ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَسَائِرُ بَنِي أَبِي طَالِبٍ، وَغَيْرُهُمْ، وَعَلِيٌّ وَحْدَهُ لَيْسَ هُوَ الْعِتْرَةَ، وَسَيِّدُ الْعِتْرَةِ هُوَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" انظر .**https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread**

[4] المرجع نفسه، ص32.

يستدعي البحث والنظر وفق منهجية خاصة، وإنما شكلت قضية روحية لما لها علاقة بمقام النبي عليه الصلاة والسلام في نفوس أمته، أي تعظيم الخلافة عائد إلى البحث عن النموذج الذي سيحل محل النبي إما يقربه أو صاحبه، مما يعني الدمج بين الخلافة كمنصب سياسي والخليفة كقائم بهذه السلطة، فالخلافة زمن النبي عليه الصلاة والسلام كانت تمارس في ظل الوحي الإلهي، فالخليفة هو النبي والخلافة على الأمة تتجسد في الرسالة، لكن بعد وفاة النبي استمرت هذه الرؤية المازجة فلا بد للقائم على أمور الأمة أن يكون شخصا مقدسا في أعين الآخرين إما لنسب أو لقرب، لذلك نجدها من أهم المسائل التي شكلت عصب الخلاف وسبب الانشقاق في صفوف المسلمين، فكل يتصور خليفة حسب ما يقتضيه تفسيره الخاص لأمور الدنيا والدين، وكانت المعتزلة من الفرق السباقة في تناول الموضوع من أوجه عديدة انطلاقا من إشكاليات مختلفة متعلقة بالإمام والإمامة على السواء مثل: هل يفترض في الخلافة النسب القرشي، ما هي شروط العقد والمتعاقدين، ما هي صفات الحاكم ؟ وهل الإمامة واجبة عقلا أم سمعا؟ كما قدمت مجموعة من الانتقادات الخاصة بآراء الشيعة. وهل يجوز الخروج عن الإمام الجائر أم لا ؟

أ/وجوب الإمامة: اختلف الناس في وجوب الإمامة أو عدم وجوبها على وجهين:" **فقال الجمهور الأكثر والسواد الأعظم: أنها واجبة، وقال نفر يسير –شذوذ منهم– أنها ليست واجبة ولم يكونوا هؤلاء فرقة مشهورة يشار إليهم، إنما هم شذاذ من الحشوية وغيرهم ممن لا يعرفون بشهرتهم**"[1] وأما القائلين بوجوبها فقد اختلفوا على وجهين **"فقالت الشيعة بأجمعها وكثير من المعتزلة: أن طريق وجوبها العقل وليس وجوبها بموقوف على السمع، وقال باقي المعتزلة وسائر الفرق أنها واجبة سمعا"**[2] والدال على وجوبها عقلا هو أن " **الناس متى كان لهم رئيس منبسط اليد، قاهر عادل، يردع المعاندين، ويقمع المتغلبين، وينتصف للمظلومين من الظالمين، اتسقت الأمور، وسكنت الفتن، ودرت المعائش، وكان الناس مع وجوده إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، ومتى خلوا من رئيس**

[1] الطوسي، تلخيص الشافي، تقديم السيد حسين بحر العلوم، ج1، مؤسسة انتشارات المحبين، إيران، ط1، د(س)، ص 65.
[2] المرجع نفسه، ص 65-68.

تكدرت معائشهم وتغلب القوي على الضعيف، وانهمكوا في المعاصي، ووقع الهرج والمرج، وكانوا إلى الفساد أقرب، ومن الصلاح أبعد، وهذا أمر لازم لكمال العقل"[1].

أما الفريق الثاني من المعتزلة " **وهم معتزلة البصرة وكذلك الجبائيان، أن السلطة واجبة من جهة الشرع، وقالوا في تعليل مذهبهم إن وظيفة الإمام أن يقوم بأمور شرعية كإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام الواردة في الكتاب والسنة، وما شابه هذه الأمور**"[2] ويؤكد القاضي عبد الجبار هذا الوجوب قائلا: "**إذا صح إيجاب الله تعالى إقامة الحدود وغيره، وكان لا طريق إليه إلا بإقامة الإمام، وجبت إقامته، وبعد فإنه قد ثبت بالشرع الذي لأجله يقام الإمام، ما يقوم بمصلحة الدنيا أو الدين من اجتلاب النفع ودفع الضرر من غير تخصيص تغيير**"[3].

إلا أن الوجوب العقلي الذي تراه المعتزلة هو وجوب من جهة الإنسان وليس الله، بمعنى أن ضرورة جلب المصالح ودفع الضرر هو فطرة جبل عليها الإنسان، وضرورة تستدعيها الأحوال الإنسانية والمصالح الدنيوية" **لأن دفع الضرر عن النفس واجب عقلا، وهذا هو قول أبو الحسين البصري من المعتزلة، وقدمائهم قول الجاحظ، وأبى الحسين الخياط، وأبى القاسم الكعبي**"[4] لذلك فإن الإمامة عندهم هي مسألة دنيوية، أما الشيعة فإنها تراها مسألة دينية واجبة على الله إذ قالت الإسماعيلية: " **أنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول والإمام، فوجب على الله أن لا يخلى العالم من المعصوم، حتى أن ذلك المعصوم يرشد الخلق إلى معرفة الله تعالى، أما الاثنا عشرية قالت : يجب على الله نصب الإمام المعصوم ليكون لطفا في أداء الواجبات العقلية، والاجتناب عن القبائح العقلية، وليكون أيضا حافظا للدين عن الزيادة والنقصان**"[5] بمعنى أن الإمامة واجبة من باب حفظ الدين ومعرفة الله التي لا تتم إلا من خلال الإمام المعصوم أو النبي الذي يرشد الناس إليه انطلاقا مما تلقى من الوحي والعلم الرباني، لذلك تجعل الإمامة ضرورة دينية تدخل في باب اللطف إذ " **لا يجوز أن يخلو عصر من العصور من إمام مفروض الطاعة منصوب –من**

[1] الطوسي، تلخيص الشافي، تقديم السيد حسين بحر العلوم، ج1، مرجع سبق ذكره، ص 70.
[2] نجاح محسن، الفكر السياسي عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 128.
[3] القاضي عبد الجبار، الإمامة، ج1، تح: محمود محمد قاسم، القاهرة، د(ط)، 1965، ص 47.
[4] فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تح: أحمد حجازي السقا، دار التضامن، القاهرة، ط1، 1986، ص255
[5] المرجع نفسه، ص 255-256.

الله تعالى– سواء أبى البشر أم لم يأبوا كان حاضرا أم غائبا عن أعين الناس، لذلك فإن الإمامة عند الإمامية أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها ويجب النظر فيها فهي واجبة عقلا"[1].

فقد خيّل إليهم من أن الإمام هو مستودع لشّرع حافظ له متميزا عن غيره فيما أتاه الله فيجعلونه في منزلة النبي أو أعلى منه لما له من ميزة وجودية تجعله خاصا بكل زمان لا يخلو منه على غرار الأنبياء الذين حصلت لهم الرسالة في مدة زمنية فقالوا: " **أن الإمام حجة الله في الزمان كالرسول، أو أنه يجب أن يكون معصوما يحفظ الدين الذي شرّعه الرسول، أو أنه يجب أن يكون معصوما فيما فوض إليه فينسلقوا بذلك إلى أنه لا بد من أن يكون منصوصا عليه أو معنيا بالمعجز**"[2] حتى أن الرواية تصل عندهم أن من مات ولم يعرف إمامه مات ميتة الجاهلية، فلا بد من أن تحصل الضرورة للكل، إذ يرفض القاضي عبد الجبار هذا التصور الذي يجعل من الإمامة واجبة على الله، وأن الإمامة تفترض العصمة قائلا: " **اعلم أن من غلا في الإمامة رجلان: أحدهما جعل لها حكم إلا له، وهم الغلاة وفيهم المفوضة الذي قالوا في الأئمة: أنهم يخلقون...ويثيبون ويرزقون ويعاقبون، وأنه فوض إليهم هذه الأمور التي إذا قاموا بها شاركوا القديم تعالى في أسمائه وما يستحقه من عبادة، وقال بعضهم: بل هم الإله لأنه يظهر بهم ويحتجب فيهم، وربما شاركوا النصارى في لفظ الاتحاد وفي علتهم وطريقهم**"[3].

ومن جراء هذه المعتقدات انبثقت الفرق التي أظهرت العديد من الأقاويل من التناسخ والباطنية، حتى وصل الأمر بهم إلى جعل الإمام في منزلة أعلى من الأنبياء في العصمة والعلم فقالوا: " **إن الرسول من قبل الإمام، فإنه الذي أرسله وأوحى إليه**"[4]. هذا التصور يوحي أن الإمامة كإشكالية افترضتها ظروف الأمة الإسلامية لم تعالج بعيدا عن الدين، بمعنى عولجت وفق معطيات إيديولوجية تم من خلالها أسطرة الإمامة وتشويه الدين.

[1] عبد الستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، مرجع سبق ذكره، ص 404-405.

[2] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سبق ذكره، ص 111.

[3] المصدر نفسه، ص 14.

[4] المصدر نفسه، ص14.

وأما الذين قالوا أنها غير واجبة فهم فرق: " **الأول: الأصم قال: إن نصب الإمام عند ظهور الفتن واجب، وأما عند الأمن والعدل فلا. الثانية قال بعضهم: نصب الإمام عند ظهور الفتن غير واجب، لأنه ربما يصير نصبه سببا لتمرد بعضهم عن الطاعة، فتزداد الفتن، أما عند ظهور العدل فهو واجب.**

الثالثة قول أكثر الخوارج: أنه لا يجب الإمام في شيء من الأوقات، فإن فعلوه جاز، وإن تركوه جاز أيضا"[1] ورغم هذا الاختلاف في مسألة الوجوب على من تقع على الإنسان كوجود يستلزم تنظيمه الاجتماعي وجود سلطة حاكمة تشرف عليه أو وجوب إلهي يدخل ضمن لطفه بعباده، أن الإمامة اتفقت حولها أغلب الأمة الإسلامية بأنها ضرورة حتمية لا بد من قيامها. وفي إطار البحث في إشكالية الإمامة فإن هناك من يرى أن التصور المعتزلي الخاص بالبغداديين، أو متشيعة المعتزلة هو نفسه التصور الخاص بالشيعة، فكان لا بد أن نوضح الفروق بينهما فيما يلي.

ب/الإمامة بين التصور المعتزلي والشيعي: إن العلاقة بين المعتزلة والشيعة تبدأ من التبني الذي حصل من طرف الشيعة لمبادئ المعتزلة، وذلك راجع إلى العديد من الأسباب التي صرح بها آدم متز(1869-1917م) في كتابه "الحضارة الإسلامية" قائلا: "**أما من حيث العقيدة والمذهب فإن الشيعة هم ورثة المعتزلة، ولا بد أن تكون قلة اعتداد المعتزلة بالأخبار المأثورة مما لاءم أغراض الشيعة، ولم يكن للشيعة في القرن الرابع مذهب كلامي خاص بهم، فنجد أن عضد الدولة وهو من الأمراء المتشيعين، يعمل على حسب مذهب المعتزلة**"[2] بل تذهب الشيعة الزيدية إلى أكثر من ذلك عندما "**يرتقون بسند مذهب المعتزلة حتى ينتهي إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ويقولون أن واصلا أخذ عن محمد ابن علي بن أبي طالب، وأن محمد أخذ عن أبيه، والزيدية يوافقون المعتزلة في أصولهم كلها إلا في مسألة الإمامة**"[3]. **مما يعني أن الشيعة في تبنيها للفكر المعتزلي لا تتوقف عند الحدود المعرفية التي يمكن أن تقع بالاختيار**

[1] فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، مرجع سبق ذكره، ص 256.

[2] آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، د(س)،ص124.

[3] المرجع نفسه، ص124.

على أي فكر آخر تجد فيه مبتغاها، وإنما تلتمس لهذه العودة الأصول الفكرية التي تراها في البيت العلوي، فالاختيار لم يكن عبثا حسب اعتقادها وإنما هي تتتبع تراث الأجداد الذي حفظه المعتزلة الأوائل.

ولكن العلاقة بين المعتزلة والشيعة إن ظهرت في العديد من المسائل الخاصة بأحقية علي في الإمامة خاصة عند معتزلة بغداد فإن هذه الأحقية تزول لاعتبارات أخرى تدخل في باب تقديم المفضول على الأفضل، وإن كانت هذه الرؤية العامة التي تجمع الزيدية مع معتزلة بغداد و" **أن الخلافة –فوضت– إلى أبى بكر لمصلحة رآها الناس في اختياره وقاعدة دينية راعوها في تسكين ثائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة**"[1] وهذا الموقف الذي يرى أن الإمامة لأبي بكر كانت نوعا من التطييب لنفس الأمة بعد فقد النبي عليه الصلاة والسلام، والخوف من الوقوع في فتنة تمزق صفوف الأمة الإسلامية وتشتت وحدتهم[*].

فنظرية التفضيل هذه التي تقر بها الشيعة مبنية على أساس من النصوص والأخبار المروية التي تأولوها في حق علي، فإن "**الإمامة ليست للأفضل بالفضل ولا بزيادته وإنما يختار للإمامة ما تقتضيه المصالح أي ما يعود فيه الصلاح على الكافة**"[2] فبين التمييز الأخلاقي والنسب المشرف والأسبقية الدينية تتقدم مصالح الدنيا والأمة على هذه الخصائص أمام وجود من هو أوعى بأمور السياسة وأحكام الشريعة، ومادامت الأمة أجمعت على اختيار المفضول في وجود الأفضل، فإن ذلك من أجل رفع الخلاف والتصادم، والذي اعتبره القاضي عبد الجبار إجماعا يعود إلى السكون النفسي.

كما أن الإمامة عند المعتزلة ليست من الأصول بل هي من المسائل الفرعية، بل إن الشيعة وجدت في الفكر المعتزلي ما يلاءم أغراضها والدفاع عن عقائدها، فمثلا تم توظيف فكرة اللطف في نظرية الإمامة بحيث اعتبروها نوعا من اللطف الإلهي بعباده فبرروا قولهم بالعصمة، مما يعني تم توظيف الفكر المعتزلي لأغراض سياسية، فالشيعة دائما لهم أهداف

[1] عبد الستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، مرجع سبق ذكره، ص 427.

[*] تشاركهم فيه أيضا السليمانية وهم فرقة من فرق الشيعة الزيدية والتي " تنسب إلى سليمان بن جرير من أبرز سماتهم السياسية: إدانة عثمان وتكفيره. الإمامة شورى بين الناس تعقد برجلين من خيار المسلمين. تصح للمفضول مع وجود الأفضل. اثبتوا إمامة أبى بكر وعمر مع خطأ الأمة في البيعة مع وجود علي، إلا أن هذا الخطأ لا يصل إلى حد الفسق. إدانة عائشة وطلحة والزبير بن العوام لتمردهم على سلطة الإمام علي" (الكرماني، الفرق الإسلامية، ط بغداد، 1973،ص 59-60).

[2] عبد الستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، مرجع سابق، ص429.

سياسية تطمع إلى تأسيس الدولة الشيعية، لذلك فإن التقت المعتزلة والشيعة في مسائل تخص الدين والدنيا، فإن الاختلاف وارد بينهما ويعود إلى منهجية التناول للمسائل والأبعاد التي ترمي إليها كل فرقة " **فالمعتزلة مثلا لم يتخذوا من تفضيل علي طريقا إلى وجوب النص على إمامته، كما فعل الشيعة، واستخدم المعتزلة نظرية الصلاح والأصلح في مجال ديني، في الوقت الذي استغلها الشيعة لإقرار مبدأ سياسي، وهو نصب الإمام وجوبا على الله، كما أن إفراط المعتزلة في الاعتماد على العقل، هو الذي انتهى بهم إلى قلة الاعتماد بالمأثور، بينما كان إهمال العقل، والاتجاه إلى الإمام المعصوم، هو دافع الشيعة إلى قلة الاعتداد بالمأثور**"[1].

بل إن هناك من يذهب إلى أن الاختلاف الوارد بين المعتزلة والشيعة في الأصول أشد من الاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة " **فأهل السنة والمعتزلة لم يختلفوا حول حقيقة الهدف الذي يسعى إليه كل منهما، فكلاهما سعى إلى تنزيه الله، وإثبات وحدانيته، ولكن الخلاف حدث في طريقة الوصول إلى هذا الهدف**"[2].

تنكر المعتزلة قول الشيعة بالنص في الإمامة "**إن الآثار والأخبار في هذا الباب كثيرة جدا، ومن تأملها وأنصف، علم أنه لم يكن هناك نص صريح ومقطوع به لا تختلجه الشكوك، ولا تتطرق إليه الاحتمالات كما تزعم الإمامية [...]ولا ريب أن المنصف إذا سمع ما جرى لهم بعد وفاة رسول صلى الله عليه وسلم يعلم قطعا أنه لم يكن هذا النص** "[3] فهم يرفضون الزعم الذي تدعيه الشيعة بوجود نص شرعي يدل على إمامة علي، فقال البعض من المعتزلة أن النص قد بيّن شروط الإمام وصفاته، وهذا ما أكده القاضي عبد الجبار قائلا:" **إنا وإن لم نقل بالنص على العين، فقد قلنا بالنص على الصفات المعلومة بالكتاب والسنة**"[4].

بل إن فيهم من يعتبر أن القرآن ليس حجة وإنما لابد من وجود إمام قيّم هو حجة الله في الأرض، فردت المعتزلة عليهم: "**أن القرآن هو الحجة، إذ به يعرف الناس المراد، وإذا تعذر ذلك في بعضه أعان على معرفة المراد من**

[1] نجاح محسن، الفكر السياسي عند المعتزلة، مرجع سابق، ص79.
[2] المرجع نفسه، ص 79.
[3] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط2، 1965، ص59.
[4] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سبق ذكره، ص 144.

ذلك البعض مقارنته بالسنة وغيرها، فلم تبق حاجة إلى إمام يكون هو الحجة، وإذا كان الناس يختلفون في العقليات، ثم يرجع المحق منهم إلى الأدلة القائمة، فليس هناك ما يمنع من مثل ذلك في الشرعيات، ثم إن وجود أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لم يمنع من وجود الاختلاف الشديد، ولم يمنع حدوث هذا الاختلاف من ثبوت الدليل، وذلك يدل على أنه لا مانع من أن يدل القرآن والسنة على الحق، مع تنكب البعض لطريق ذلك الحق"[1].

كما اعترضت المعتزلة على القول بالعصمة[*] التي كانت تراها الشيعة الإمامية صفة ملازمة للإمام الذي هو في منزلة النبي فقالوا :" **إن هذا هو مذهبنا، فهو إذا فسق أو أخل بما بويع عليه، كان على الأمة خلعه وعزله والثورة عليه، فالكلمة الأخيرة ليست للإمام وإنما هي للأمة، ومن هنا لا تجب له العصمة، وإنما العصمة للأمة، فالأمة لا يجوز عليها الخطأ، والإمام إذا أخطأ فعلماء الأمة يأخذون على يده، لأنا لا نجوز على جميعهم الخطأ**"[2].

فمرجعية الحاكم هي الأمة لأنه لا يمكن أن يحيط علما بكل الأمور، لذلك فالقول بالعصمة ينفي عنه الخطأ والنقص وبالتالي يعطي لحكمه القداسة التي تجعله في مرتبة الأنبياء يتلقى مثلهم المعرفة الربانية من خلال الوحي الذي يوحى إليه، أو من خلال ما صيّر إليه من العلم الذي توارثه عن الأنبياء، وفي ذلك قيل ما ينسب إلى أبي جعفر محمد بن علي زين العابدين: "**إن العلم الذي نزل مع آدم عليه السلام لم يرفع...إن الله عز وجل جمع لمحمد صلى الله عليه وآله سنن النبيين من آدم وهلم جرا...وإن رسول الله صلى الله عليه وآله صيّر ذلك كله عند أمير المؤمنين عليه السلام**"[3]. فالعصمة[**] في رأيهم هي قائمة على العلم الذي توارثه الإمام عن كافة الرسل، فهو الجامع لأمور الدين والقائم

---

[1] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سبق ذكره، ص 89.

[*] "ثبت وجوب عصمة الإمام، وكل من أوجب عصمة الإمام من الأمة يقطع على أن الإمامة بعد النبي صلى الله عليه وسلم بغير فصل لأمير المؤمنين عليه السلام، فالقول بأن الإمام غيره مع أن العصمة واجبة في الإمام ليس بقول لأحد من الآمة " وقد استدلوا بقوله تعالى:" إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون " وقد ثبت أن لفظة " وليكم" في الآية تفيد من كان أولى بتدبير أموركم، ويجب طاعته عليكم وتثبت أيضا أن المشار إليه في قوله تعالى " والذين آمنوا" أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام، وفي ثبوت ذلك وضوح النص عليه بالإمامة" (الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، تح: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، د(ط)، 1411هـ،ص 438).

[2] نجاح محسن، الفكر السياسي عند المعتزلة، مرجع سابق، ص115.

[3] الشيخ الكليني، الكافي، ج1، تح: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط5، 1363، ص222.

على أمور الدنيا، ولكن المعتزلة تفند هذا الرأي من باب أن الإمام إذا كان هو العالم والحجة فلماذا لا تؤخذ الشرعيات إلا من النبي؟.

فالضرورة التي تستدعي قيام الإمام ليست العصمة أو ليس لأنه حجة الله في الأرض، وإنما لغايات متعلقة بالوجود الإنساني الذي هو قائم على الخلاف والتناحر والتعارض والفتن، لذلك فإن الإمامة هي السلطة القائمة على تدبير مصالح الأمة لأن" **الناس لو تركوا وشهواتهم وخلوا وأهواءهم، وليس معهم من عقولهم إلا حصة الغريزة ونصيب التركيب، ثم أخلوا من المرشدين والمؤدبين والمعترضين بين النفوس وأهوائها، وبين الطبائع وغلبتها من الأنبياء وخلفائها، لم يكن في قوى عقولهم ما يداوون به أدوائهم ويجبرون به من أهوائهم ويقوون به لمحاربة طبائعهم**"[1].

ت/شروط الإمام: يحدد القاضي عبد الجبار مجموعة من الشروط التي يراها لازمة في من يصلح للإمامة في مقدمتها "**أن يكون حرا، ليصح أن يتصرف فيما فوض إليه، وأن لا يكون لأحد أن يمنعه منه**"[2] كما يشدد على مسألة أخرى وهي " **كونه عاقلا فالعقل يقتضيه، لأنه لا يجوز أن ينصب لأمر لا يمكنه القيام به ولا يميزه عن غيره، وذلك لا يكون إلا مع العقل...عارفا بالعادات ويرجع إلى رأي ومعرفة بالأمور، ويبين ذلك أن الإمام لا يجوز أن يولى إلا من معه هذه الصفات، ومتى لم يكن عارفا بأمور الحرب مميزا لما يتصل به، لم يجز أن يوليه** "[3] كما تشترط العلم ولكن ليس كما قالت الشيعة بأن يكون عالم زمانه في اللغات والحرف، بل يكفيه أن يعلم الأمور التي يجب القيام بها، وأن يكون عارفا بالأحكام والشرائع، ولا يمتنع أن يحتاج الإمام إلى علماء الأمة في بعض ما يشتبه عليه مما طرقه السمع، وتقع الحاجة في ذلك على وجوه:

** بل إن هناك من فرق الشيعة كالمغيرة – نسبة إلى المغيرة بن سعيد– تقول: "أرسل محمد إلى الناس كافة، وهو ظل، ثم عرض على السماوات والأرض أن يمنعن على بن أبي طالب رضوان الله عليه، فأبين، ثم على الأرض والجبال فأبين، ثم على الناس كلهم، فقام عمر بن الخطاب إلى أبي بكر فأمره أن يتحمل منعه، وأن يغدر به، ففعل ذلك أبو بكر، وذلك قوله تعالى:﴿ إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال﴾ وقال عمر: أنا أعينك على علي لتجعل لي الخلافة من بعدك" (علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1995، ص 143-144.)

[1] نجاح محسن، الفكر السياسي عند المعتزلة، مرجع سابق، ص122.

[2] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سبق ذكره، ص 202.

[3] المصدر نفسه، ص 206.

- **منها أن يحتاج إلى سماع الأخبار المتواترة.**
- **ومنها أن يحتاج إلى الأخبار المستدل على صحتها.**
- **ومنها أن يحتاج إلى أخبار الآحاد.**
- **ومنها أن يحتاج إلى معرفة الخلاف والإجماع وما يجعل أصلا وما يصح أن يكون فرعا، وتمييز ما طريقه الاجتهاد مما الحق فيه واحد لأن كل ذلك لا يستدرك بالعقل ولا بطريقة الاجتهاد، فلا بد من الحاجة إلى الغير فيه"**[1]. هذه الحاجة إلى العلماء تجعل العلاقة بين العلماء والحكام متواصلة في استشارة مفتوحة لما يخدم مصالح الأمة.

وإلى جانب الشروط التي تراها المعتزلة واجبة في الإمام كالعقل والحرية والحكمة، فإنها تركز على قيمة العدالة التي تراها جوهر العلاقة بين الحاكم والمحكومين، لأنه بزوال العدل تزول القيم الإسلامية داخل الحكم ويتحول إلى حكم ظالم، في مقابل أهل السنة الذين لم يركزوا على شرط العدالة في شروط الإمام، ويتضح ذلك من خلال الرضا بالواقع وعدم الخروج عن الإمام الجائر*. إذ يقرر أبو اليسر البزدوى (1030-1100م) أن أهل السنة والجماعة يرون عدم اشتراط العدالة في الإمام "**وقد احتج هؤلاء جميعا بأن الصحابة رضي الله عنهم صلوا خلف بعض أئمة الجور من بني أمية، فقد صلى غير واحد منهم خلف مروان بن الحكم، كما قبل الصحابة ولايتهم**"[2].

يرفض القاضي عبد الجبار هذا الموقف بناءً على أن الإمامة في الصلاة تختلف عن الإمامة لأمور الرعية ولا يمكن قياسها عليها، لأن القائم على أمور الحكم مكلف بالقيام والحرس على تحقق حدود الله ومصالح الأمة "**والأحكام والإنصاف والانتصاف وأخذ الأموال من وجوهها وصرفها في حقها، والفاسق لا يؤتمن على ذلك**"[3] وإذا أصبح

---

[1] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سبق ذكره، ص 213.

* "وفي رأي المالكية والشافعية والحنبلية أن إمامة الإمام الجائر لا تعتبر خلافة نبوية ولكنها تعتبر ملكا دنيويا، ومع ذلك فإن طاعته واجبة وإن لم يستوف شروط الخلافة، وفي شرح الموطأ لمالك أن رأيه ورأي أهل السنة إذا كان الإمام جائرا هو الطاعة لا الخروج، فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه، لما فيه استبدال الخوف بالأمن وإهراق الدماء وشن الغارات والفساد، وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه، والأصول تشهد والعقل والدين أن أقوى المكروهين أولى بالترك" انظر (أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص136.)

[2] نجاح محسن، الفكر السياسي عند المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص 191.

[3] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سبق ذكره، 202.

الحاكم جائرا متعديا على حدود الله فإن الخروج عليه أصبح لازما وإن كان مُجبرا للناس قاهرا إياهم، لأنه بالرضا على ما أظهر الحاكم من الفسق سيؤدي إلى الفساد، إذ يرى القاضي عبد الجبار أنه " **واجب علينا منع الباغي من بغيه وتصرفه فيما يتصرف فيه، ومن حق الإمام أن يَمنع غيره ولا يُمنع وأن تلزم طاعته، فكيف يصح من كان هذا حاله إماما؟ ولأن الأمير إذا ظهر منه البغى وجب على الإمام أن يعزله ويمنعه من البغى، وكذلك يجب على المسلمين إزالة الباغي عن بغيه**"[1] لذلك يقرر القاضي عبد الجبار أن العدالة وإن كانت " **مطلوبة في الشاهد والحاكم، ولا خلاف أن الإمامة أعلى منزلة منهما فيما يتعلق بأمر الدين، فإذا كان الفسق يمنع من كونه شاهدا وحاكما، فبأن يمنع من كونه إماما أولى**"[2].

فالعدالة أولى الشروط في الإمامة وهي لازمة في الحكم لأنها أعلى القيم الأخلاقية إذ تفترض المعتزلة أن السياسة لا تنفصل عن الأخلاق، لأن الحاكم يختلف حاله عن حال البقية فإقامة الحدود لا يقوم بها كل فرد، وإنما الإمام الذي كلّف بتدبير شؤون الرعية، وأخذهِم بسياسة الترغيب والترهيب ووفق طبائعهم التي تحدث الجاحظ عنها قائلا:" **فعلم الله أنهم لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأديب، وأن التأديب ليس إلا بالأمر والنهي، وأن الأمر والنهي غير ناجعين فيهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين في طباعهم، فدعاهم بالترغيب إلى جنته، وجعلها عوضا مما تركوا في جنب طاعته، وزجرهم بالترهيب النار عن معصيته، وخوفهم بعقابها على ترك أمره، ولو تركهم جل ثناؤه والطباع الأول جروا على سنن الفطرة وعادة الشيمة**"[3] والترغيب والترهيب، أو الأمر والنهي والوعد والوعيد كل هذه الأصول المتداخلة لها علاقة بإقامة العدل مستشهدا الجاحظ بقوله تعالى: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**﴾(الزلزلة الآية 7-8) **ليعمل كل عامل على ثقة مما وعده وواعده، فتعلقت قلوب العباد بالرغبة والرهبة، فاطّرد التدبير، واستقامت السياسة، لموافقتهما ما في الفطرة**"[4].

[1] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سبق ذكره، ص 203-204.

[2] المصدر نفسه، ص201.

[3] الجاحظ، الرسائل، ج1، رسالة المعاش والمعاد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964، ص 104.

[4] المصدر نفسه، ص 104-105.

فالحاكم حتى يكون عادلا عليه أن تقوم سياسته وفق ما يتماشى مع طبيعة المحكومين في الترغيب والترهيب، لأنهم طبعوا عليها فعليه في سياسته أن يراعي هذا الجانب لأن " **الرغبة والرهبة أصلا كل تدبير، وعليهما مدار كلّ سياسة، عظمت أو صغرت**"[1].لذلك تعد العدالة من أهم القيم الأخلاقية التي ينهض الحكم من أجلها لأن " **الله تبارك وتعالى لم يخلق مذاقا أحلى من العدل، ولا أروح على القلوب من الإنصاف، ولا أمرّ من الظلم، ولا أبشع من الجور، ويتظالم الناس فيما بينهم بالشره والحرص المركّب في أخلاقهم، فلذلك احتاجوا إلى الحكام**"[2] فالإمام لو "**حكّم العدل في أموره، وفيما بينه وبين خالقه، وبينه وبين إخوانه ومعامليه، لطاب عيشه وخفت مؤونته والمؤونة عليه**"[3]

كما اشترط المعتزلة المتأخرون النسب في الإمامة، على الرغم من أن المسألة لم تكن ذات أهمية بحكم مكانتها التي تستوجب شروطا هي أسبق من النسب، في المقابل أنكر المعتزلة القدماء أن يكون النسب هو شرط الإمامة وفي مقدمتهم الجاحظ الذي اعتبر أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم ينل الرياسة بالهاشمية و" **لم يستحق ذلك الموضع البائن العالي إلا بالفضل دون المركب[...]ولو كان ناله بعبد المطلب لكان ولد عبد المطلب لصلبه أقرب إليه، وقد نعلم أن ذلك لو كان لشخص بالهاشمية أو بالمطّلبيّة لكان لعلي في ذلك ما ليس لأحد، لأنه ابن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وأمه فاطمة ابنة أسد بن هاشم**"[4] فالرياسة عند الجاحظ لا تنال بالنسب والشرف وإنما بالعمل، ولأن المعتزلة الأوائل غايتهم الأولى كانت البحث فيما يجعل الإنسان أكثر عدلا وأقرب توحيدا وليس لبث أفكار العنصرية والتمييز بين القبائل العربية حسب الأصل والنسب، وأيضا وفق ما يتماشى مع مبادئ المعتزلة العقلية أولها حرية الاختيار، إلا أن شرط القرشية ظهر عند المعتزلة المتأخرين، والذي يمكن أن نجد له سببا عائدا إلى الخوف من وقوع الحكم بيد عناصر غير عربية باتت تهدد الوحدة الإسلامية ليس فقط على مستوى العقائد وإنما على مستوى الرياسة، خاصة الحركات الشعوبية التي كانت ترى أنها تعاني الغبن والظلم.

[1] الجاحظ، الرسائل، ج1، رسالة المعاش والمعاد، ص105.

[2] الجاحظ، الرسائل، ج1، رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، ص161

[3] المصدر نفسه، ص161.

[4] الجاحظ، العثمانية، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ص205.

فالحسن بن موسى النوبختي وهو من كبار متكلمي الشيعة الإمامية كان على رأس المائة الثالثة من الهجرة، يجمل رأي المعتزلة في الإمامة قائلا: "**وقالت المعتزلة أن الإمامة يستحقها كل من كان قائما بالكتاب والسنة فإذا اجتمع قرشي ونبطي، وهما قائمان بالكتاب والسنة، ولينا القرشي والإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر، وقال إبراهيم النظام ومن قال بقوله: الإمامة تصلح لكل من كان قائما بالكتاب والسنة لقوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله اتقاكم﴾ وزعموا أن الناس لا يجب عليهم فرض الإمامة إذا هم أطاعوا الله وأصلحوا سرائرهم وعلانيتهم، فلهم أن يكونوا كذا إلا وعلم الإمام قائم باضطرار يعرفون عينه، فعليهم إتباعه ولن يجوز أن يكلفهم الله عز وجل معرفته، ولم يضع عندهم علمه فيكلفهم المحال**"[1]، وقالوا في عقد المسلمين الإمامة لأبي بكر أنهم قد أصابوا في ذلك وأنه كان أصلحهم في ذلك الوقت بالقياس والخبر[*].

ولعل في هذا الرأي منطقا سياسيا واعيا في معالجته لهذه القضية، وذلك من خلال اختيار النبطي وترك القرشي لأنه أقل عشيرة وأقل عددا، فإذا فسق أو عصى يكون خلعه أهون، حتى وإن كان أهل قريش أصحاب فضل ومكانة وما يتمتعون به من" **صفات وخصائص تجعل الناس أكثر اطمئنانا للإمام إن كان فيها وأكثر اتحادا حوله واستقامة إليه وثقة فيه**"[2] فإن الإمامة تستوجب أولا الحرص على الدين ومصالح الأمة. بمعنى أن الانتساب العرقي في مسألة الخلافة ليس هو المعيار في اختيار الخليفة، وإنما الامتيازات التي تمتعت بها قريش عن القبائل الأخرى هو المعيار، فالإمامة بمنزلتها الرفيعة في حالة عدم وجود من هو أصلح في قريش يمكن العدول عن هذا الشرط، وهي مكانة رفيعة يراعي فيها الأفضلية الأخلاقية والدينية يمكن من خلالها تجاوز النمطية القبلية والانتساب العرقي والخاصية الجنسية "**فإذا عدم قرشي يصلح**

[1] النوبختي، فرق الشيعة، طبعة اسطنبول، 1931، ص10.

[*] "أما القياس فإنه بما وجد أن الإنسان لا يعمد إلى الذل لرجل ولا يتابعه في كل ما قاله إلا من ثلاث طرق: إما أن يكون رجلا له عشيرة تعينه على استعباد الناس، ورجل عنده مال فيذلّ الناس لماله، أو دين برز فيه على الناس، فلما وجدنا أبي بكر أقلهم عشيرة وأفقرهم، علمنا أنما قدّم للدين، وأما الخبر فاجتماع عليه ورضاهم بإمامته، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم:" لم يكن الله تبارك وتعالى ليجمع أمتي على ضلال" ولو كان اجتماع الناس عليه خطأ لكان في ذلك فساد الصلاة وجميع الفرائض وإبطال القرآن وهو الحجة عليها بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه علة المعتزلة والمرجئة بأجمعهم" (المرجع نفسه، ص10-11.)

[2] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سبق ذكره، ص 235.

للإمامة، وقد ثبت بالكتاب وجوب من يقيم الحدود ويقوم بالأحكام فلا بد عند ذلك من يصلح لها من غير قريش"[1].

ث/أهل الحل والعقد: لقد جعل أغلب المعتزلة الإمامة مسألة اختيارية لا علاقة لها بنص مخصوص من الكتاب أو السنة، ولكن " **إن كان باختيار كل الأمة، فليس بقول أحد**"[2] أما الوجه الآخر الذي شكك فيه المخالفين فهو صحة الاختيار والذي يزعزع الثقة في صحة الإمامة، لذلك جعلت طريق الإمامة هو الاختيار المبني على اختيار مسبق لفئة مخصوصة بأوصاف وشروط يجملها القاضي عبد الجبار في أنه: " **لا بد من كون العاقدين من أهل العلم بمن يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها، وبجملة من الدين، فهو لأن من لا يعرف جملة الدين لا يعرف من يصلح للإمامة، فلا بد من أن يكون عارفا بذلك، ومتى لم يعرف من يصلح للإمامة لم يكن له طريق إلى اختيار الإمام فلا بد من أن يعرف ذلك، ولا بد من أن يكون من أهل الرأي، لأنه يحتاج في ذلك إلى تقديم واحد على آخر، لأحوال ترجع إلى الدين والشجاعة وغيرها[...] ولا بد أن يكون من أهل السير والصلاح ليوثق باختياره"**[3].

ويضيف الماوردي (974-1058م) إلى هذه الشروط" **ضرورة تمتع العاقدين بالعدالة الجامعة وأن يكونوا من ذوي العلم الذي يتيح لهم التوصل إلى معرفة من يستحق الإمامة، والشرط الثالث أن يتوفر لهم رأيا وحكمة يؤديان إلى اختيار من هو أصلح للإمامة من غيره وقيامه بتدبير مصالح الأمة ومعرفته بها**"[4] إلا أن القاضي عبد الجبار يخصص الفضل الذي يتمتع به أهل الحل والعقد بأن لا "**يكونوا أفضل من في الزمان أو كالأفضل، لأنه قد ثبت أن فيمن عقد لأبي بكر من لم يقاربه في الفضل**"[5].

إلا أن الاختلاف بين المعتزلة كان في تحديد العدد الخاص بأهل الحل والعقد، فالجبائيان أبو علي وأبو هاشم، والقاضي عبد الجبار رأوا أن يعقدها واحد برضى أربعة، قياسا على سابقتين تاريخيتين **أولها: العقد لأبي بكر في سقيفة**

[1] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سبق ذكره، ص، 239.
[2] المصدر نفسه، ص 297.
[3] المصدر نفسه، ص 267.
[4] الماوردي، الأحكام السلطانية، ط2، مصر، 1961، ص5-6.
[5] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سابق، ص 267.

بني ساعدة، فإن الذي عقد له يومئذ: عمر بن الخطاب وأبو عبيدة الجراح، وسالم مولى أبي حذيفة، وأسيد بن خضير الأنصاري، وبشير بن سعد، فهم خمسة عقد أحدهم وهو عمر برضى الأربعة للسادس وهو أبو بكر رضي الله عنهم جميعا. أما الحادثة الثانية فهي مجموعة الشورى التي نظمها عمر قبيل وفاته وعهد لها باختيار الإمام، وكانوا ستة، اختار عبد الرحمن بن عوف أحدهم، وهو عثمان، برضى الأربعة، وهم علي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص"[1] ولكن رغم الاختلاف الوارد في تحديد العدد فإن المعتزلة جعلوا هذه المسألة عائدة إلى الاجتهاد، بمعنى أنها خاضعة للظروف الزمنية والمكانية، وأن الواجب في الإمامة ليس العدد بقدر الاختيار في حد ذاته.

ج/الأبعاد السياسية للأصول الخمسة: والمعتزلة في صياغتها لأصولها الخمسة لم تقصد فقط الأبعاد العقائدية، وإنما كانت لها مقاصد أخلاقية وسياسية، بحيث أن تقريرها لمبدأ التوحيد الذي شمل العديد من الإشكاليات المتعلقة بنفي الصفات والرؤية كان له بعد آخر يقتضي نفي المشابهة والتجسيد للذات الإلهية، وضرب لفكرة التمثيل التي تُخيّل للحاكم السياسي أنه مفوض من طرف الله، أو هو صورة الله في الأرض، كما أن معرفة الله تولد في النفس الإيمان والسعي إلى طلب رضا الله في أمور الدنيا والدين، لذلك فإن الذي لا يعرف الله لا يمكنه **"الإتيان بالشرعيات أصلا، فإن العلم بها موقوف على العلم بالله عز وجل، فإن عرف الله أمكنه فعلها على الوجه الذي يستحق به الثواب، وكما ثبت هذا الوجه في الشرعيات، فكذلك في العقليات فإذا عرف الله أمكنه أن يأتي بالعقليات على الوجه الذي يستحق معه الثواب ومن قبل لا يكون كذلك"**[2] فالحاكم إن لم يكن يعرف رب العباد حق المعرفة فكيف سيقضي في حكمه ومع خلقه، كما أن المعرفة وحدها لا تكفي في مسألة الإيمان لذلك نجد المعتزلة تركز على الجانب العملي الذي يظهر فيه الجانب الأخلاقي للإمام (العدالة) فأصل التوحيد يضفي على السلطة الطابع الإسلامي، بل إن السلطة تستمد شرعيتها من الإسلام. كما أن التوحيد كأصل عقائدي يستوجب من السلطة حراسة الدين ضد المخالفين، لأن المعتزلة كانت تدرك مخاطر التراث الأجنبي الوافد إلينا من الحركات الشعوبية على مصيرها، كما يشكل أصل العدل الذي كان ردا على

[1] القاضي عبد الجبار، الإمامة، مصدر سبق ذكره، ص 260-261.

[2] القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، تح: عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة، د(ط)، 1965، ص33.

المجبرة لما كانت تروج له من شبهات في حق الله، مطلبا سياسيا لا بد أن يتوفر في الحاكم بحيث يستشعر مسؤوليته ويقوم بواجباته. لذلك فإن أصل الوعد والعيد الذي فصلت المعتزلة قضاياه مؤكدة أن الجزاء هو نصيب كل إنسان سواء كان حاكما أو رجلا عاديا.

المطلب الثاني: تحليل موقفهم من مسألة الجبر والاختيار.

إن الحديث عن مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي وتبلورها كمفهوم، يحيلنا إلى الحديث عن موقف السلف من هذه الإشكالية، والتي أخذت صفة النقيض بمعنى نفي القدرة والاختيار عنه، وقد ثبت عن جهم بن صفوان (78-128هـ) قوله: **"إن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار. وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق سائر الجمادات"**[1] مما يعني أن الإنسان يتساوى مع الجمادات في انعدام القدرة على الخلق والفعل ولا يختلف عنهم إلا في الطباع، ويذهب الأشعري إلى أبعد من ذلك فيقول: **"إن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم، كذلك سائر المخلوقات وحركاتها كلها مخلوقة له"**[2] ولكن الفرق بين نفي جهم بن صفوان للحرية والأشعري يكمن في أن الأول ينفي القدرة تماما عن الإنسان أما الثاني فإنه يثبتها وينفي عنها أي فاعلية في التأثير، وكأن الإنسان هو الفاعل على المجاز وليس الحقيقة، وتلك هي رؤية الأشاعرة في ما أسموه بنظرية الكسب التي حاولوا أن يقفوا بها موقف وسطا بين القائلين بالحرية والرافضين لها.

والمقصود بها **"إن الله سبحانه فاعل كل شيء، ثم هو سبحانه يخلق للعبد كسبا وعن طريق الكسب يقدر العبد على الفعل، واختلوا في معنى الكسب فمنهم من جعله هو العقد والنية للفعل ومنهم من جعله القدرة التي يفعل بها الفعل وغير ذلك من التفسيرات...فإذا قلت لهم: فالله سبحانه يخلق الكسب والعبد يفعل الفعل عن طريق الكسب استقلالا؟ قالوا: لا إنما الله يخلق الكسب ويخلق الفعل إذ لا تأثير للعبد بوجه ما لا على الاستقلال ولا على المشاركة "**[3]. وما هذا إلا نوع من الجبر فالأشاعرة حتى وإن حاولوا على مستوى الكلام أن يتخذوا موقف

[1] الشهرستاني، الملل والنحل،ج1، مرجع سبق ذكره، ص98.

[2] الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: د.حمدي غرابة، القاهرة، د(ط)، 1975،ص 69.

[3] طارق عبد الحليم، محمد العبده، المعتزلة بين القديم والحديث، دار الأرقم، ط1، 1987،ص، 59 .

الوسطية فإنهم لم يكرسوا سوى الجبر، وقد أدى هذا القول بهم إلى نفي العلاقة بين الأسباب والنتائج، يعني نفي التلازم القانوني بين الأسباب والمسببات وبالتالي هدم أهم قاعدة قام عليها العلم ألا وهي النظام، وكأن الإنسان وما يراه من تلازم لظواهر في الكون إنما هو من قبيل الوهم حتى لو أراد أن يفسر أسبابها فإنه يسلم منذ البداية بعجزه عن المعرفة فيجد نفسه في دوامة لا تنتهي، وهكذا فإن النظرية لم تحل الموقف بين المتخاصمين، وإنما زادت الوضع تعقيدا لأن القول بوجود قدرة لا تؤثر هو من جهة أخرى قول نافي لوجودها أصلا من خلال إبطال فاعليتها، فالإرادة عندهم مرتبطة بفعل الخلق والخلق عندهم يعني القدرة على إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، والقائل بذلك عندهم أنه"**يثبت نفسه شريكا لله تبارك وتعالى في إيجاد الفعل...وكيف يتصف العبد بكونه خالقا وهو لا يحيط علما بتفاصيل أفعاله، ومن لا يعلم حقيقة ما صدر منه كيف يكون خالقه؟**"[1].

وكأن الأشاعرة ربطوا فعل القدرة بالله وحده لا شريك له في الفعل، والإنسان وُجد فقط ليفعل ما يريده الله، هذا الجعل أوقف كل فاعلية خصوصية للذات الإنسانية في الكون وأولها فاعلية التكليف، ومن ثمة نفي صفة العدل الإلهي، وتعطيل أوامر الله ونواهيه وسلب المصداقية لوعده ووعيده، لذلك فإن إقرارهم النافي للحرية والقدرة على الفعل هو نوع من الجهل الخاص بالعلائق الوظيفية لكل من الله والإنسان، وهكذا انتهت الأشاعرة إلى الإقرار بالجبر رغم ادعائها الوسطية معتبرين أنفسهم أعطوا طرحا جديدا للإشكالية وما هو إلا تجديد على مستوى اللفظ لا المعنى، وهذا ما أقره بن تيمية في حق الأشاعرة قائلا: "**والأشعري يوافقهم في المعنى فيقول: ليس للعبد قدرة مؤثرة؛ ويثبت شيئا يسميه قدرة يجعل وجوده كعدمه، وكذلك الكسب الذي يثبته**"[2].

فالسلفية اتخذت موقف الامتناع عن الخوض في مثل هذه المسائل التي لم يخض فيها الصحابة والنبي وبالتالي نفي كل ما هو جديد يخالف السائد من المعتقد، إلا أن المعتزلة لم تتحرج من الموضوع خاصة في وصف الإنسان بالقدرة على الفعل والخلق " **لأنهم فرقوا بين الخلق وبين الاختراع والإبداع على غير صورة ومثال سابق، فالخلق هو: الفعل**

[1] الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د(ط)، 1992، ص45 .

[2] ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج1، تح: محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية،ط1، 1986، ص398 .

والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ، وهذا مقدور للإنسان وواقع منه...وأوردوا شواهد اللغة التي تصف الإنسان بالخلق من مثل قول العرب خلقت الأديم[...]وقول زهير بن أبي سلمى: ولأنت تفري* ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري "[1] حتى أنهم يسترسلون في تحليل بعض الألفاظ من مجموع الألفاظ التي انصرفت إلى الله تعالى مثل لفظ الخلق الذي ساد في العرف العربي أنه من اختصاص الخالق لذلك فهم يبررون هذا الأمر أن **"العرف والتعارف هو الذي قصر هذا اللفظ على الذات الإلهية، كما قصر عليها لفظ رب، ولقد حدث ذلك كي ينتفي الإيهام بربوبية سواه...ولما كان مرد ذلك إلى العرف فلا مانع على الحقيقة يمنع من وصف غيره سبحانه بالخلق"**[2].

ما يظهر من خلال هذا النص أن المعتزلة ركزت منذ البداية على مسألة اللغة وضبط المفاهيم في عملية التنظير، وكأن بهم يؤسسون الفهم على ركيزة أساسية ستعرفها الفلسفة مستقبلا وهي نحت المفاهيم داخل أي مشروع فلسفي، مركزين على نقطة جد مهمة وهي دور العرف والتقليد في نحت المفهوم وإعطائه خصوصية تضفي عليه نوعا من القُدسية قد تخلق لبسا في الفهم.

وحتى الفكر السلفي انتهج في بناء أسسه النهج اللغوي ولكن من زاوية الامتناع والنفي، يعني ما لم يتناوله السلف فإنه محظور وممنوع الاستعمال والأخذ به، لأنه يفيد اللبس ويخلق الوهم، ومثال ذلك ما حدث مع الأوزاعي(707-774م) حين سئل عن مصطلح الجبر قال: **"ما أعرف الجبر أصلا في القرآن والسنة فأهاب بأن أقول ذلك ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"**[3] ما يستنتج من هذا القول أن الخوض في المسائل الجديدة كان لا يجترأ عليه من باب الخوف والمهابة النفسية، وربما هذا عائد إلى الصورة التي كان يرسمها الإنسان المسلم في تلك الآونة للنص الديني من أنه نص مقدس لا يجترأ على القول والخوض

* يحمل هذا اللفظ العديد من المعاني منها: "اجتاز، قطع، أجاد، قدر، صنع... " انظر https://www.almaany.com/ar/dict/ar

[1] محمد عمارة، الفرق الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص56.

[2] المرجع نفسه، ص 56.

[3] عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص131.

في مسائل سكت عنها، وهذا يطرح إشكالية تحديد الفهم من خلال تحديد الخوض في مسائل الدين والتوقف عند ما كان متعارفا عنه، وبالتالي شل وظيفة العقل في صمت رهيب مما يجعل النص يفقد دلالته في التاريخ، وكأن المشكلة التي واجهت الأمة الإسلامية هي مشكلة اللغة، يعني أُدخلت لغة المتلقي في حيز الصمت والحيرة، عند وقوفها أمام لغة النص القرآني على الرغم من أنه نزل بلسان عربي مبين، فما لم يرد في النص القرآني وتم تداوله في المحيط الاجتماعي سواء من قبل مفكري الأمة أو عامتها يبقى موضع شك بل وحتى مرفوعا قابلا للنفي خاصة إذا تعلق الأمر بقضايا العقيدة.

وفكرة الجبر من حيث التطبيق العملي استثمرتها الدولة الأموية فلم تبق على مستوى الطرح النظري، وإنما أصبحت عقيدة الدولة الرسمية و **" قد بدأ الجبر الأموي مبكرا على لسان معاوية فقد كان يبرر خروجه لقتال علي بقضاء الله فمن خطبته في جموع جيشه بصفين وقد كان فيما قضاه الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولفت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من الله بمنظر، وقد قال الله سبحانه وتعالى:﴿ ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد ﴾** (البقرة 253)**"**[1] وهذا الطرح الجديد للحرية والذي سيقف للدولة الأموية بالضد يكشف على أنها لم تطرح الإشكالية طرحا فلسفيا وإنما طرحتها من باب الاستبداد السياسي الذي يبحث عن مبرر أقوى لأفعاله، فوظف الديني في خدمة السياسي من خلال استظهار العديد من الآيات القرآنية التي تفيد الجبر، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن قضايا المجتمع بدأت تناقش على ضوء الدين لكن بشكل سطحي مستبعد كل قراءة عقلانية ممنهجة.

وقد بلغ الأمر بالقائلين بالحرية أن كفّرهم الكثير من المتأخرين **"من الصحابة كعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وأبي هريرة، وابن عباس، وأنس بن مالك، وعبد الله بن أبي أوفى، وعقبة بن عامر الجهني وأقرانهم وأوصوا أخلافهم بأن لا يسلموا على القدرية، ولا يصلوا على جنائزهم، ولا يعودوا مرضاهم"**[2] إن الافتقار إلى الوسائل المنهجية التي تؤهله للخوض في المسائل الدينية، هو الذي جعل السلف يقف عند حدود القول الظاهر للنص، وفي ظل هذا الافتقار إلى الأدوات العلمية توقف القدماء عند حدود المفهوم اللغوي **"وهو مفهوم أملته الحدود الضيقة للثقافة**

[1] عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 132.

[2] عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص 35.

اللغوية التي لم يرد أهل الحديث ولم يستطيعوا تجاوزها إلا في أضيق الحدود، وفقا لهذه الثقافة ذات الحدود اللفظية والرؤى الجزئية يعجز العقل السلفي عن اكتشاف القوانين الكلية للوجود الكوني والوجود الإنساني وكذلك للنص الشرعي ولحركة الجدل الدائبة بين هؤلاء جميعا"[1].

وفي المقابل ستسعى المعتزلة إلى تقديم رؤية مخالفة تختلف عن الطرح السلفي مبنية على قواعد عقلية مقدمة بذلك صورة مختلفة عن الإنسان تراه فيها ذا قدرة فعالة على الخلق والاختيار، واتسم هذا الطرح بالأصالة الفكرية المستوحاة من قراءة النص الديني من جهة والرغبة في حل إشكالية متصلة بلحظة زمنية خاصة بأهل الرأي، هذه القراءة التي كان من شأنها الوقوف على الأصول الكلية التي يتضمنها القرآن والتي هي في الأساس تعبر عن المبادئ الكلية للعقل الإنساني.

إذا يمكن أن نعتبر المعتزلة من المدافعين الأوائل عن الحرية الإنسانية حتى وإن كان هناك من سبقهم في التأكيد على هذه الميزة للإنسان والمتمثل في معبد الجهني الذي قتل على يد الحجاج سنة 80هـ والذي تأثر به غيلان الدمشقي(ت.106هـ) الذي كان لا يخشى لومة لائم، لذلك فإن القدرية حتى وإن كان لهم السبق في القول بقدرة الإنسان على خلق أفعاله فإن المعتزلة يتجاوزون ذلك من التقرير إلى البناء المذهبي المتكامل؛ لأن **"مفهوم الاعتزال يتجاوز بكثير مجرد اعتناق مبدأ حرية الإرادة"**[2] فهم من الأوائل المدافعين عن إنسانية الإنسان في العديد من القضايا التي طرحتها في الساحة الفكرية أولها الحرية الإنسانية، إذ حاولوا إثبات العديد من القضايا الخاصة بموضوع الإرادة منها:

- الاستقلالية الخاصة بالفعل الإنساني عن الفعل الإلهي ذلك أن**" الفعل الإنساني المستقل الإرادة عن الجبرية الميتافيزيقية والطبيعية فعلا إنسانيا وإرادة ومسؤولية.**
- **القصد الإرادي أو غاية توجه الفعل الإنساني يثبت الفصل بين ماهيته الإنسانية وبين الفعل الإلهي"**[3]

انطلقت المعتزلة من الفعل الذي اعتبروه كل ما يقع من جهة القادر، وهذا الشيء معقول في الشاهد، ظاهر للعيان فنقول أن لكل فعل فاعلا، لكن باختلاف الفاعل تختلف الأفعال "**فما يقع بحسب قصد العباد وإرادتهم وشهواتهم**

[1] عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي بين النص والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص135.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مرجع سبق ذكره، ص180.

[3] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص 368.

وبحسب قدرتهم وعلومهم وبحسب جهلهم وسهوهم، كالكتابة والصياغة والمشي والقيام فهو فعلهم، وما يتعذر عليهم أو لم يقع بحسب أحوالهم فهو من فعل الله تعالى فالأجسام والألوان والطعوم والروائح والتصوير وغير ذلك، وكل ما يثبت أنه قبيح يعلم أنه من فعل العباد لأنه تعالى لا يفعل إلا الحسن وكل ما يثبت أنه من فعله تعالى فيجب أن يكون حكمة وصوابا"[1].

والأفعال وجه الاختلاف فيها لا يتوقف فقط على فاعلها وحدود قدرة صاحبها، وإنما على طبيعتها (حسنة أو قبيحة) والأحكام المتعلقة بها، فهي تستحق الذم كما تستحق المدح.

كما أن الفعل الإنساني يحتاج إلى أدوات وآلات تعينه على انجازه وتعزيز فاعليته وارتفاع للحواجز التي يسهل من خلالها أدائه، لذلك فإن الفعل الإنساني ما يفرقه عن الفعل الإلهي هو ظاهرة النقص التي تعتريه من مظالم وآفات، وأنها لا تجري على نسق واحد؛ وإنما فيها من التناقض ما فيها، لذلك استدلت على الفعل بأنه إنساني من خلال ما كان ظاهرا في الحياة بالأدلة العقلية والشرعية. فالأولى مثل: إقرارهم أن نفي الانتساب والقدرة الفعلية للإنسان يؤدي إلى بطلان العديد من المسائل أهمها: بطلان أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضرب فكرة الوعد والعيد، فلا مثابة لخيِر ولا عقاب لمسيء فيتساوى الكافر والمؤمن، وهذا يفضي إلى نتيجة مفادها بطلان وظيفة الرسالة، فما الجدوى من وجود الأنبياء والرسل إن كان الإنسان مجبورا في فعله على نقيض الرسالة، وبالتالي القول على الله ما يجوز عليه والنسب إليه من الأفعال مالا يجوز عليه مثل الظلم والتناقض في الفعل. لذلك فإن الإنسان **"يشاء الفعل فيفعل، وقد يشاء فلا يفعل بمعنى المشيئة الإنسانية هي حرية الفعل في تنفيذه أو العدول عنه بالكيفية ذاتها"**[2] أما الشرعية منها: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف/29) أيضا قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾(فصلت/40).

[1] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، مصدر سبق ذكره، ص 233.

[2] القاضي عبد الجبار، أبي القاسم البلخي، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، مصدر سبق ذكره، ص 172-173 .

ومن المسائل الكلامية التي انبثقت في ظل الطرح الفلسفي للحرية الإنسانية، فكرة التولد وهي سؤال يبحث عن العلاقة بين الأسباب والمسببات، وهل كل ما يتولد من أفعال الإنسان هو مسؤول عنه؟ فقد عالج الخياط هذه القضية بإيراد المثال التالي:" **رجل نزع قوسه يريد الهدف، فلما خرج السهم عن قوسه أمات (الله) الرامي فنقول: أن ذهاب السهم بعد الرمي– متولد– عن رميته، فهو منسوب إليه لا إلى غيره**"[1] فهو يؤكد الرابطة بين الحوادث ومسبباتها فالعلاقة بينهما علاقة تلازم لا تقصي الإنسان من المسؤولية، وهي النتيجة التي سيبرهن عليها من خلال المقدمات البرهانية التي يرى أنها تستلزمها ضرورة وهي: أن هذا الفعل إما أن يكون فعلا لله، أو فعلا للسهم أو لا فاعل له، أو فعلا للرامي، ولما كان الفعل يستلزم ضرورة فاعلا أوجده لأنه لا يمكن تصور فعل بدون فاعل، ولما كان أيضا السهم وسيلة لفعل الرمي، والأداة لا تتحول إلى فعل وإنما تساعد على تحققه، كما لا يمكن أن تنسب إلى الله فلم " **يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي دون غيره إذ كان هو المسبب له**"[2] وهذه القضية توحي إلى القارئ أن المعتزلة من المؤمنين بالسببية وبضرورة التلازم بين الأحداث ومسبباتها فلا حديث عن العبث وتنافي التلازم بينها.

إلا أن أبو الهذيل العلاف "**فرق بين المتولدات وجعل كل ما تولّد من فعل الإنسان مما يعلم كيفيته فهو من فعله، وما لا يعلم فهو من فعل الله تعالى كالألوان والطعوم**"[3] واقترب النظام من رؤية أبي الهذيل العلاف بحيث قال: "**أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة، فما ليس بحركة ليس صنعه ولا يفعل الإنسان الحركة إلا في نفسه، فإذا رمى حجرا وتحرك إلى الأعلى أو إلى الأسفل فذلك ليس من فعل الإنسان، إنما هو من فعل الله، بمعنى أن الله طبع الحجر على الحركة إذا دفعه دفع، فصلاة الإنسان وصيامه وحبه وكرهه كلها حركاته أي أفعاله أما فيما يخص الألوان والطعوم وغيرها فهي ليس فعله لأنها ليست حركاته**"[4].

[1] أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مصدر سبق ذكره، ص 77.

[2] المصدر نفسه، ص78.

[3] عبد الستار الراوي، ثورة العقل مدرسة بغداد الانعزالية دراسة فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص116.

[4] المرجع نفسه، 116-117.

وتولى أبي جعفر الاسكافي (ت.240هـ) مهمة تعميق هذه النظرية بشكل فلسفي بحيث " **فرق بين نوعين من الأفعال، فالفعل الذي يصدر عن الإنسان وهو فعل مباشر، وهو ما فسره بأنه يحتاج إلى قصد ويحتاج كل جزء منه إلى تحديد وعزم وإرادة، أما الفعل المتولد فهو ينشأ عن فعلنا ويخرج عن مرادنا ولا يمكننا تركه أو استدراكه**"[1] فالاسكافي يحدد مسؤولية الفعل المباشر للإنسان من خلال قصده وعزمه عليه، وهو ما قال عنه العلاف أنه ما يعلم طريقه وكيفيته، وهو ما سماه النظام بالحركة.

وقد اتهمت الجبرية المعتزلة أن دعواها للحرية الإنسانية هي دعوة للحرية المطلقة التي قد تكون أنفذ من مشيئة الله، ولكن القاضي عبد الجبار رد على أقوالهم بأن الفعل الإنساني إذا دخل تحت مشيئة الله فلا بد من وقوعه، إذ كان من مقدور العبد فإن فاعله على وجه الاختيار وعلى هذا الأساس تتأكد القضية الآتية **"لو شاء الله أن يهدي الجميع جبرا لفعله، ولكنه لم يشأه، إلا بالتخيير والاختيار لأنه لو أجبرهم على ذلك وأدخلهم فيه غضبا (جبرا–قهرا) كان المستوجب للثواب دونهم"**[2]

والمشيئة الإنسانية تتأكد في الفعل الإنساني من خلال الوعي بالفعل، يعني أن يكون عالما بما يفعل وإلا كان غير مريده حتى وإن فعله، والوعي بالفعل يتطلب قصدا موجها للفعل بغية الوصول إلى غاية ما، بمعنى أن الفعل يوجهه قصد نحو غاية ما، وبالتالي يتحقق الفعل في غياب الموانع والحواجز التي من شأنها تعطيله وإعاقته **"فكان المعتزلة يقولون أن الاستطاعة قبل الفعل لتمكين الإنسان من الاختيار والعمل وكانت الأشعرية وعموم أهل السنة ترى أنها مصاحبة للفعل لأن الله هو الذي يقدر الإنسان أثناء الفعل"**[3] فردت المعتزلة على القائلين بأن القدرة* مصاحبة للفعل غير منفكة عنه، نافية هذا الزعم من باب أنه **"لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها كما زعم هؤلاء لترتب على هذا القول**

[1] عبد الستار الراوي، ثورة العقل مدرسة بغداد الانعزالية دراسة فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص117.

[2] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص 370.

[3] المرجع نفسه، ص 370.

* " القدرة إنها معنى موجود في الجسم يصح من العبد الفعل والتصرف بها، ويمكنه لأجلها أن يتحرك بدلا من أن يسكن، وأن يقوم بدلا من أن يقعد" من كتاب القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، مصدر سبق ذكره، ص 246.

أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه وتكليف ما لا يطاق قبيح والله لا يفعل القبيح"[4].

لذلك جعلت المعتزلة الاستطاعة مرتبطة بالتكليف فما كلفنا الله به نقوم به حسب الاستطاعة، فالحج واجب على من كانت له الاستطاعة، كما يتعذر الصوم على من ليس له استطاعة بسبب المرض أو ما شبه، فالله لا يكلف نفسا إلا وسعها، فلا يأمر الأعمى بنقط المصاحف أو تكلم الفصحى، إذ لو كان الله أقدر العبد على المعصية كما يعتقد الجبرية فكان أولى به أن يقدّر عليه ما خلقه من أجله ألا وهو العبادة فلماذا يخالف مشيئته؟.

والذي يثبت القدرة سابقة على الفعل أيضا هو قولهم **"لو كانت مع الفعل لكانت قدرة على الموجود، والموجود بوجوده قد استغنى عن القدرة أصلا، وأيضا فلو كان القادر ما إنما يقدر على الفعل وهو فاعل له لكان الله لا يقدر إلا على هذا الحد لأن حال القادر لا يختلف كما أن أحدنا لما علم شيء على ما هو به وكذلك حاله تعالى، وهذا يوجب الله تعالى فاعل لم يزل إذ هو قادر لم يزل وهذا كفر من قائله "[1].**

إلا أن الأشاعرة وقفوا موقف الضد من هذه القضية اختيارا وفعلا فقالوا: **"إن الإنسان يريد الفعل الذي يختاره...ولكن التنفيذ من الله، إذ أن الله خالق لكل شيء وحرية الاختيار هذه يخلقها الله في الإنسان، وكذلك الفعل الذي تنفذ بمقتضاه هذه الحرية [...] أي ما يكسبه الإنسان من الله "[2].** حاولت المعتزلة أن تواجه كل فكرة تحيل إلى الجبر محتجة بالعديد من الآيات الدالة عليه كقوله تعالى "خالق كل شيء" (الأنعام 102) **" وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"** (الصافات 96) وقوله تعالى**"هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ"** (فاطر 3) من خلال تأويل الآيات بما يتوافق مع منطق العقل وما تستحقه الذات الإلهية، لأنه قد ثبت أن فاعل القبح يستحق الذم "**فلا يجوز أن يتمدح بما نصب منصب**

[4] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سبق ذكره، ص 396.

[1] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، مصدر سبق ذكره، ص، 216-217.

[2] عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، مرجع سبق ذكره، ص 374.

الذم لتناقض ذلك وكيف يصح أن يتمدح بقوله "خالق كل شيء" ويريد بذلك أنه خلق القبائح، وإنما أراد بذلك أنه الخالق للإنسان وسائر النعم ليبعث الخلق بذلك على الشكر والطاعة"[3].

وهذه المحاولات التأويلية هي من أجل تحقيق مجموعة من الأهداف الخاص بالإنسان؛ لأنه في غياب حريته تنتفي كينونته ووجوده، فما يرتقي به من مصاف الجماد والحيوان إلى مصاف الإنسانية هو الوجود الحر القائم على الاختيار. لذلك فتأكيد المعتزلة على الحرية ليست فقط من أجل تقرير نظرية فكرية وإنما هو تأكيد على أهم ميزة ينبغي أن تُعظم في الإنسان، والسعي إلى إقرار العدل كصفة إنسانية وإلهية على حد السواء، فهي إنسانية تتجسد كقيمة أخلاقية في تعامل الإنسان مع الآخر خاصة في المجال السياسي بين الحاكم والمحكومين، وربانية تظهر في علاقته بمخلوقاته.

وفي تأكيد آرائها تضيف المعتزلة إلى هذه المسألة تمييزا آخر مبنيا على التحليل اللغوي للمفاهيم والأدلة العقلية قائلين: "**إن قضاء الله تعالى على الإطلاق هو ما خلقه وقدره وأوجده وهو الذي أراده بقوله تعالى:﴿ فقضاهن سبع سماوات في يومين﴾** (فصلت12).**فأما ما أقدر العبد عليه وأمر به ونهى عنه ينظر فيه: فقد يقال في الواجبات من قضاء الله من حيث أوجب قطعا فشبهت بما يخلقه تعالى لا محالة ويلزمنا الرضا بذلك كما قال تعالى:﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾** (الإسراء23). **وقد يقال في سائر أفعال العباد إنها من قضاء وقدر بمعنى أنه أخبر عنها ودلنا عليها فهذا مجاز لأن قضاءه هو الخير والدلالة دون الفعل لما ذكرنا من أنه لو كان من قضائه خلقا وفعلا لارتفع الحمد والذم ولوجب الرضا بما يفعله تعالى من الأمراض والأسقام "**[1].

بمعنى أنهم يميزون بين ثلاثة أنواع من القضاء، هناك قضاء مطلق لما شاءه الله في الكون من خلق المخلوقات على الشكل الذي يريده ويرضاه، وهناك قضاء لما ينبغي أن تكون عليه أفعال الإنسان من واجبات تدخل في باب الأمر والنهي، لأن الله جعل غاية الوجود هي العبادة والواجبات هي ما يرضاه لتحقق هذه الغاية، فيصبح معنى القضاء هو ما ينبغي أن يكون، بينما المعنى الثالث تستنجد المعتزلة بمفهوم المجاز، فتعتبر أن الإقرار بالقضاء والقدر هو نوع من

[3] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، مصدر سبق ذكره، ص، 243.

[1] الحسن البصري، القاضي عبد الجبار وآخرين، رسائل العدل والتوحيد، مصدر سبق ذكره، ص 242.

الاستعمال المجازي للإفصاح عن خبر، فمن لوازم كونه عادلا تنزيهه عن فعل القبح وهكذا فالمعاصي والظلم والضلال لا يفعلها الله تعالى ولا يلجئ العبد إليها ولا يريدها منه ولما كان الكثير من الآيات جاءت ظواهرها موحية بهذه النسبة لله تعالى وهي في الحقيقة دعوة إلى إعمال العقل في قول الله وخلقه، احتج بها المجبرة لتقرير مذاهبهم، فقد تصدى المعتزلة لتوجيه تلك الظواهر لموافقة الأدلة عندما لا تكون بحاجة إلى التأويل أو تأويلها عندما يكون ذلك ضروريا إتباعا لمسلكهم في تأويل ما خالف أصولهم.

وقد بين القاسم الرسي تعالي الذات الإلهية عن فعل النواقص فالطاعات تنسب إلى الله وليس المعاصي، كون أن الأولى أمر بها رغب فيها، فكما يضاف إلى الأب في غالب الأحيان صلاح ابنه لما بذله من جهد في تربيته وصلاحه كذلك المعاصي التي يرتكبها لا تضاف إليه لأنه لا يرضاها له قائلا: "**والله تعالى لا يقضي جورا ولا باطلا ولا فجورا لأن المعاصي كلها باطل وفجور وجور، والله يتعالى أن يكون لها قاضيا أو مقدرا، بل هو كما وصف نفسه جل ثناؤه، إذ يقول:﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾**(الأنعام 57)...**وإنما يؤتي العبد من نفسه بسوء نظره، وإيثاره هواه، وشهوته من الشيطان عدوه الذي يوسوس في صدره ويزين له سوء عمله، ويتبعه فيضله ويرديه ويهديه إلى عذاب السعير**"[1].

وتأكيد قضية العدل الإلهي تدخل أيضا في باب التنزيه المطلق للذات الإلهية وما يستوجبه التوحيد، فقد أكد القاضي عبد الجبار على قضية التنزيه من خلال تأويل العديد من الآيات الدالة على عكس ما تقتضيه هذه الذات مثل: ﴿**وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ**﴾ (هود34) حيث استدل بها المخالفون للقول على الله ما لا يتناسب معه من نسب إليه الفساد والغي، لذلك يقر أن ظاهر الآية ليس هو المعنى الحقيقي، لأن ظاهرها **"يدل على أن نصحه [أي نوح عليه السلام] لا ينفع إن كان تعالى يريد ذلك وهل يريده ويفعله أم لا؟ لا يتناول من الظاهر ولا يدل عليه فالتعلق به بعيد"**[2]

[1] القاسم الرسي، أصول العدل والتوحيد، تح: محمد عمارة، دار الهلال، مصر، د(ط)، 1971، ص، 112-113 .

[2] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج1، مصدر سبق ذكره، ص 378.

والبحث في أصل العدل لما له علاقة بالفعل الإلهي والإنساني على حد السواء، هو أيضا يتضمن تفريعات لها علاقة بالتوحيد من حيث كونه بحث في صفة من صفاته تعالى، إذ لابد من تنزيه الذات الإلهية وهو المطلب الذي تسعى المعتزلة إلى تأكيده في كل بنائها الفكري انطلاقا من التوحيد، ومن لوازم هذا التنزيه المطلق الرد على قول القائلين بأن الهداية والضلالة من الله، أن يعلم العبد أن الله تعالى لم يجبر أحدا على المعصية ولم يحل بينهم وبين الهدى والطاعة، ولا يضل حتى يبين لهم ما يتقون فإن تبين لهم الهدى من الضلال واتبعوا هواهم أضلهم بأعمالهم الخبيثة حتى ضلوا، إذ يقول القاسم الرسي: **"ولم يبتدئ ربنا جل ثناؤه أحدا بالضلالة من عباده ولا وصف بها أحدا من قبل أن يستحقها وكيف يبتدئ أحدا من عباده بالضلالة–كما قال القدريون الكافرون الكاذبون على الله– والله جل ثناؤه ينهى عباده عنها ويحذرهم إياها...قال جل ثناؤه: ﴿الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم1) وقال سبحانه:﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(الأنفال 53) ولو ابتدأهم بالضلالة كان قد غير ما بهم من نعمة قبل أن يغروا"**[1].

وهكذا تكشف المعتزلة عن الشواهد القرآنية الموضحة لمسألة التنزيه، فالذات في خطابها للآخر لا تنعت ذاتها بما هو قبيح؛ خاصة إن كانت تحاول أن تكشف عن نفسها من خلال خطاباتها إلى جانب الظواهر الكونية الدالة على وحدانيتها وعدلها وعلمها وقدرتها وحكمتها. لذلك نجد القاضي عبد الجبار يبني رؤيته للمسألة انطلاقا من التنزيه المطلق لله من خلال تقرير ما لا يجوز عليه من الصفات في الباب الرابع من التوحيد، وأول ما يسعى إلى تحديده في حديثه عن الحرية الإنسانية هو التمييز بين الإرادة والقدرة، فإذا كانت القدرة هي المعنى الموجود في الجسم الذي تصح منه الفعل والترك، فإن الإرادة لا يحدث بها الفعل، وذلك ما يجعل إرادة الله غير موجبة لأفعال العباد، فقد يفعلون ما لا يريده الله منهم كالمعاصي. لذلك فإن بعثة الأنبياء هي مشروع لتحقق إرادة الله على الأرض، فإن الله يريد من أفعال العبد ما أمر به وما نهى عنه، والدليل الذي يستدل على مراده خاطب به العباد في كتابه فنهى عن المعاصي، والناهي عن الشيء لا

[1] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج1، مصدر سبق ذكره، ص114.

يجوز أن يكون مريده، وإنما سيكون ساخطا له وعلى فاعله فلا يجوز منه أن يناقض شرعه، وبالتالي فالله ليس مريدا لذاته لأنه لو كان مريدا لذاته لكان حاله كحال العلم، عالم بكل معلوم فيستلزم ذلك أنه يريد كل مراد فترك الاختيار للعباد.

ويستدل على ذلك بالأدلة الشرعية قائلا: **"والقرآن يدل على ما قلناه لأنه قال تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾** (غافر31)، و**﴿ظلما للعالمين﴾** (آل عمران108) **كما قال ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾** (البقرة205) و:**﴿ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾** (الأعراف28)[1] وفي حدود ظواهر الآيات التي استعملها الخصوم للدلالة على أن إرادة الله متعلقة بالهدى والضلال، يسعى القاضي عبد الجبار إلى تأويل تلك الآيات بما يتماشى مع أصوله العقلية، إذ يقول في تأويله الآية التي يستدل بها المخالفون والمتمثلة في قوله تعالى: **﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾** (الأنعام 125) وكأن الله يريد للعبد الضلال والهدى إن شاء هداه وإن شاء أضله، فيرد عليهم القاضي عبد الجبار متسائلا: **"فكيف يصح ذلك وأنتم تقولون أراد تعالى من الكل الهدى؟ وكيف يصح ذلك ونحن نعلم أن الكافر لا يكون ضيق الصدر بكفره بل ربما يكون أشرح بما هو عليه"**[2] ويجيب بأن المراد بزيادات الهدى في قوله تعالى: "**﴿والذين اهتدوا زادهم هدى﴾** (محمد17) **وقوله ﴿من يرد أن يضله﴾أي عن هذه الزيادات من حيث يعلم أنه لا ينتفع بجعل صدره ضيقا حرجا فتضطرب عليه اعتقاداته الفاسدة إذا فكر فيها، وهذا يدل على قولنا في العدل أنه تعالى يريد بفعل المؤمن ما يكون أقرب إلى ثباته على الإيمان من شرح الصدر بزيادات الأدلة ويفعل بالكافر ما يكون أقرب إلى أن يقلع عن الكافر من ضيق الصدر وإلا فقد هدى الجميع بالأدلة"**[3]. وأولوا **"الضلال بمعنى العذاب والعقوبة، كقوله تعالى ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾** (القمر/47)"[4].

[1] القاسم الرسي، أصول العدل والتوحيد، مصدر سبق ذكره، ص 198.

[2] القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، د(ط)، د(س)، ص 137.

[3] المصدر نفسه، ص 137.

[4] أحمد بن محمد الشرفي، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس، ج1، دار الحكمة اليمانية، ط1، 1995، ص250.

إن الدفاع عن الحرية هو المسألة الكلامية التي تميزت بها المعتزلة عن كافة الفرق الإسلامية، هي قضية الإنسان الذي لا يصلح وجوده الإنساني إلا بها. وتتعزّ قضية الحرية في البناء الفكري للمعتزلة عندما تتعدى حدود المعطى الديني لتصبح مطلبا ملحا لا بد من تحققه في الحقل السياسي أو الاجتماعي على العموم، لأنه بالحرية لا يتحقق فقط وعد الله ووعيده وتجد أوامره ونواهيه القابلية في من ينتهي بها ويأتمر بها، وإنما هي الوجه الثاني لعملة العدل الذي يغيب بغيابها، والعدل في صورته الإنسانية يختلف عن العدل في صورته الإلهية، فهذا الأخير وإن كان فعل دال على حكمة حكيم يتعالى بوجوده عن كل نواقص، فإن العدل كفعل إنساني لا يتوقف فقط عن الحرية وإن كانت جوهره، لأن العدل إذا كان صفة فعل ارتضاها الله في كونه ومع خلقه فإنها أيضا قيمة أخلاقية يرتضيها الله في أفعال عباده، إذ يقول الخياط عن الإنسان إذا كان ظالما فإنه " **يقتل في الوقت الواحد الألوف الكثيرة من الناس في المكان الواحد**"[1] فإن سلم الناس من موت الأجساد فإنهم لا يسلمون من موت العقول. وقبل أن نختم هذا المبحث الذي يعد رأس الفضائل التي نحن بحاجة ماسة إليها اليوم في مجتمعاتنا، لأنه بها تستقيم حالنا أو تنهض أمتنا من ركود التسلط والجبر بمختلف أنواعه، نتساءل عن كيف لنا أن نوظف هذا المفهوم الخاص لقيمة العدل عند المعتزلة في مجتمعاتنا؟ هل نطالب بحرياتنا من خلال إعادة ترتيب الأفهام على مجموعة من المسائل المتعلقة بالإنسان؟

[1] عبد الستار الراوي، ثورة العقل مدرسة بغداد الانعزالية دراسة فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص178.

الفصل الثالث: امتداد الفكر المعتزلي في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: مظاهر امتداد الفكر المعتزلي ودواعيه.

- **المطلب الأول: إرهاصات الفكر المعتزلي في المشرق والمغرب الإسلامي.**
- **المطلب الثاني: الدواعي المحركة لبعث الفكر المعتزلي.**

المبحث الثاني: تجارب مشرقية حول تطبيق المعقولية في دراسة القرآن.

- **المطلب الأول: الدعوة إلى تجديد علم الكلام (المعتزلة الجدد).**
- **المطلب الثاني: قراءة في المبادئ المعرفية والأسس المنهجية للمدرسة العقلانية(المعتزلة الجدد).**
- **المطلب الثالث: المدرسة العقلانية المعاصرة.**

المبحث الثالث: تجارب مغاربية حول تطبيق المعقولية في دراسة القرآن.

- **المطلب الأول: المذاهب الكلامية في المغرب الإسلامي.**
- **المطلب الثاني: المعتزلة في الفترة الحديثة والمعاصرة.**

تـــــوطئة: في هذا الفصل سنبحث عن كيف تعامل مفكرو الإسلام المعاصرون بمختلف اتجاهاتهم مع تراث المعتزلة، وكيفية توظيفه لخدمة أغراضهم السياسية أو الفكرية، لذلك سنحاول أن نحدد المعايير التي بها نحكم على أي مفكر أنه معتزلي التوجه، وإلا سقط الحكم عن صاحبه، فهناك فرق بين من يميل إلى طرح قضية من قضايا الاعتزال، ولكنه لا يرى فيها الحركة الفكرية التي تستحق الإحياء والامتثال، وهذا ما يجعلنا نحكم عليه بأنه غير معتزلي، فقد حددت سابقا المعتزلة أن الواحد منهم لا يكون معتزليا إلا إذا آمن بالأصول الخمسة، ففي الفترة الحديثة التبني للاعتزال والانتماء إليه تغيرت أوجهه، لذلك ارتأينا مجموعة من المعايير للحكم وهي:

1- اهتمام الباحث بتراث المعتزلة من خلال الكتابة عنهم والتحقيق في آثارهم، والحديث عنهم بشكل ايجابي، والدعوة إلى إحياء تراثهم، والتمثّل لكثير من آلياتهم المنهجية، وهم قلة مثل: أحمد أمين، زهدي جار الله، ألبير نصري نادر، ومحمد عمارة، حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، ومحمود قاسم، وتلامذة الشيخ محمد عبده الذين كانوا أكثر جرأة من أستاذهم، بحيث حاولوا أن يؤصلوا أفكارهم بجعل المعتزلة المرتكز الأساسي لهم، لإثبات صلتهم بالتراث الإسلامي خاصة في تثبيت الحرية والانفتاح على النص بكل عقلانية.

2- طرح الأفكار التي كانت ترى فيها المعتزلة نهضة الأمة الإسلامية ووجه التحضر مثل الحرية، وتمجيد العقل، والنقد. فالكتاب المهتمون بهذه الأفكار النهضوية المتقاربة مع أفكار المعتزلة المتأثرة بهم بشكل مباشر أو غير مباشر وبأسلوب صاحبها ولغته الخاصة، وهذا المعيار قد يجمع من هو مناوئ للفكر المعتزلي، ولكنه يحرص على بعض القضايا التي كانت ترى فيها المعتزلة في ما مضى مسائل ضرورية لا بد من البحث فيها والإيمان بها، ولكنهم يفضلون طرحها بآليات مختلفة عن الآليات المعتزلية.

3- وهناك من الكتاب من يؤمن بالطرح المعتزلي ويرى فيه الطرح الذي يستحق الإحياء ولكنه لا يعلن تأثره صراحة لأسباب تعود إلى الصورة التي ارتسمت عن هذه المدرسة الكلامية في الماضي، وتكفير كل من نحا مثلها، وإلى سيطرة الكلام الأشعري على حاضر الأمة الإسلامية مثل محمد عبده.

المبحث الأول: مظاهر امتداد الفكر المعتزلي ودواعيه.

في هذا المبحث سنسعى إلى رصد أهم تمظهرات الفكر المعتزلي قبل الفترة الحديثة حتى لا نقصي هذه المحطات، غير مقتصرين على تجارب عربية مشرقية ومغاربية في تراثنا الفكري؛ بل سنذكر بعض مظاهره في الكلام المسيحي واليهودي. ثم البحث في الدواعي التي ألحت على إحيائه من جديد.

المطلب الأول: إرهاصات الفكر المعتزلي في المشرق والمغرب الإسلامي: بعد النكبة التي تعرض لها المعتزلة زمن الخليفة المتوكل(822-861م) وما صاحبه من محنة قضت على كل ما له علاقة بهذا الفكر، تغيرت معايير السلطة السياسية وتحول اهتمامها إلى نمط آخر من التفكير(الفكر السني)، الأمر الذي يدل على أن السلطة الحاكمة هي حريصة دائما على الفكر الذي يخدم أغراضها، لأن المرحلة اللاحقة على زمن الواثق وجدت الظروف مهيأة لاعتلاء السلطة خاصة بعد الأحداث التي صاحبت محنة خلق القرآن، ومن جهة أخرى لا تستسيغ الأصول المعتزلية، وإنما التسليم بقضاء الله وقدره والتقليد للسابقين في القيل والقال من الفتاوى إلى التفاسير بل "**تكاد تكون الكتب المؤلفة في الحديث والفقه والتفسير، بل والنحو واللغة من عهد المتوكل صورة واحدة، إن اختلفت في شيء فاختلاف في الإطناب والإيجاز، والبسط والاختصار. أما الترتيب فواحد، وأما الأمثلة فواحدة، وأما العبارة الغامضة في الكتاب الأول فغامضة في الكتاب الأخير: كلها خضعت لأمر المتوكل بالتسليم والتقليد، وانعدمت فيها كلها الشخصية لأن الشخصية عدوة التسليم والتقليد، ولو بقي الاعتزال لتلون المسلمون بلون آخر، أجمل من لونهم الذي تلونوا به**"[1].

لكن ما سيحدث مع السلطة الحاكمة في العالم الإسلامي على مر العصور هو تثبيت لهذا النمط الذي تراه الأنسب والأليق منذ أفول الحركة الفكرية للمعتزلة، ولكن هل كان في صالح الأمة الإسلامية أفول هذا الفكر؟ وهل أفول فكرهم كان الخيار الأنسب والحل الأنجع؟ وهل القضاء على الفكر المعتزلي كان إعلان عن موت نهائي لا بعث بعده؟.

[1] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، مرجع سبق ذكره، ص203.

إن ما حدث مع المعتزلة كفرقة كلامية في العالم الإسلامي هو أشبه بالحلم الذي لا يتمنى أن يستفيق منه صاحبه عند العديد من المفكرين، بل استمر يراودهم في محطاتهم الفكرية وإن كان نذر شؤم عند البعض، ويظهر ذلك في الأثر الذي تركته هذه الفرقة حتى في من كان يدّعي النقض ويرميهم بالكفر والزندقة، وفي مقدمتها الأشعرية التي نصبت ذاتها لدحض هذا الفكر، فإن الأشعري الذي تربى في أحضان الفكر المعتزلي على يد أستاذه الجبائي ظل دوما معتزليا كما يقول ابن الجوزي (510-597هـ)، ويستمر التأثير على مدارس الفكر السني عند الماتريدية التي " **سميت باسم المعتزلة المتسترين، لأنها تعطي العقل سلطانا أكثر مما يعطيه الأشاعرة، فالأشاعرة مثلا يعتبرون معرفة الله واجبة بالشرع، بينما الماتريدية يعتبرونها مدركة الوجوب بالعقل، والأشاعرة لا يعتبرون للأشياء حسنا ذاتيا يدركه العقل من غير أمر الشرع، والماتريدية يقررون أن للأشياء حسنا ذاتيا يدركه العقل أيضا** "[1] .

كما يعتبرهم محمود قاسم " **كانوا أقرب إلى المعتزلة، وإلى روح الإسلام أيضا، من الأشعرية...وجميع المسائل التي يخالف فيها الأشعرية هي في الواقع نفس المسائل التي يرتضى فيها رأي المعتزلة**"[2] كمسألة التحسين والتقبيح، وقدرة العبد على الفعل التي يوافق فيها الماتريدي المعتزلة، كما يرى في إرسال الرسل ضرورة يمليها التكليف، أما في مسألة المعجزات فإن " **المعتزلة والماتريدي يجعلون المعجزات في الدرجة الثانية: ويجعلون المقام الأول لأخلاق الرسول وتعاليمه. وهذا هو الرأي الذي يرتضيه ابن رشد أيضا**"[3] أما المسألة التي اختلفوا حولها هي مسألة مرتكب الكبيرة، والتي حددوا له منزلا وسطا بين الكفر والإيمان، فاختلف معهم أبو منصور الماتريدي(ت.333هـ) قائلا: " **أنهم يئسوا من روح الله الذي قد يغفر لعباده كل شيء مادون الإشراك به**"[4].

[1] عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر، ط1، د(س)، ص 354.
[2] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سبق ذكره، ص123.
[3] المرجع نفسه، ص 125.
[4] المرجع نفسه، ص 126.

وتأثيرهم كان أقوى على الفلاسفة ذلك أن علم الكلام في مرحلة تاريخية متقدمة وهي المرحلة التي عهد فيها إلى مراجعة كتب الفلاسفة أصبحت قضايا علم الكلام تطرح في شكل فلسفي، الأمر الذي أسهم إلى حد ما في توليد فلسفة خاصة بالدين الإسلامي، فبعد الطرح الفلسفي الذي قدمته المعتزلة لصورة التوحيد والعدل التي ينبغي أن يُؤسس عليها المسلم فكره تجاه خالقِه وعالمه، فإن الكندي(185هـ-256هـ) يوافق المعتزلة في بعض الآراء الاجتهادية، ولكنه تخطاهم في مسائل تجاوزت علم الكلام تدخل في الفكر الفلسفي الصرف، بحيث استفاد من آرائهم في حدوث العالم "**فقد اعتمد الكندي على فكرة التناهي**"[1] وهي الفكرة التي وظفتها المعتزلة لإثبات البداية للأشياء، واثبات القدم لله وحده، ففي الدراسة التي قدمتها الأستاذة هناء عبده سليمان أحمد عن أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، تُظهر أنها مهدت الطريق له في دراسة الذات الإلهية من حيث القدم والوجود[*] وعلاقتها بالصفات، إذ "**يقوم بما تسعى المعتزلة إلى القيام به، أي رفض كل نظرية في الكلام الإلهي تفترض تعدد الصفات التي تشارك الله في القدم**...(وذلك) **يظهر الكندي متفقا مع روح مذهبهم**"[2] ، ولم يستثمر هذه المسألة فقط في معالجة إشكالية التوحيد، بل يذهب إلى مسألة أكثر تعقيدا؛ وهي المتعلقة بشيئية المعدوم، فـ"**غالبية المواقف التي بلورها شيوخ المعتزلة المتأخرين، تجمع على أن الممكن أو المعدوم هو بالفعل شيء، وأنه موضوع علم الله أو قدرته. ومفهوم المعدوم حاضر بشكل بارز في معالجة الكندي لمسألة الخلق**"[3]. كما يستلهم صورة العقل التي ترى فيها المعتزلة كل القدرة على فهم النص الديني الذي جاء به النبي عليه الصلاة والسلام.

ويذكر القفطي(568هـ - 646هـ)وابن أبي أصيبعة(600هـ-668هـ)" **أن للكندي كتابا في أن أفعال البارئ كلها عدل لا جور فيها، أن له كتبا في التوحيد؛ والعدل والتوحيد هما أكبر أصلين من أصول المعتزلة؛ ثم إن الكندي يشارك**

[1] هناء عبده سليمان أحمد، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005، ص03.

[*] " ساق الكندي العديد من الأدلة التي يؤيد بها وجود الباري سبحانه، ومن هذه الأدلة: 1-دليل الحدوث، 2-دليل الوحدة والكثرة، 3-دليل المقارنة بين عمل النفس في الجسم، وعمل الله في الكون، 4- دليل الغائية والعناية الإلهية" ويظهر الأثر من خلال استثمار الكندي للدليلين الأول والثاني على الخصوص(هناء عبده سليمان أحمد، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، ص3-4).

[2] أحمد العلمي وآخرين، دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014، ص343.

[3] المرجع نفسه، ص346.

المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على الثنوية والمانوية والملحدين، وتذكر له كتب في هذه المسائل، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين، وفي الاستطاعة وزمان كونها، وغير ذلك من مسائل علم الكلام؛ وقد كان متصلا بالخلفاء العباسيين الذي ناصروا المعتزلة"[1] ويظهر تأثير المعتزلة على تلاميذ الفارابي (260هـ-339هـ) "**ومنهم أبو زكريا يحيى بن عدي النصراني اليعقوبي، وقد أوضح المستشرق (بريه) أنه أخذ عن (أبي بشر متى) وعن الفارابي واعتنق الحل القدري أي الاعتزال في مسائل اللاهوت**"[2].

إن امتداد الفكر المعتزلي في الحقول المعرفية من خلال تمثل لبعض القضايا الفكرية التي طرحوها بالدرس والتحليل، لهو واقع يحيل إلى أن قوة الفكرة لا تموت بموت أصحابها وإنما تستمر في الوجود، ومع إخوان الصفا أصبح أصل العدل هو الاسم الرسمي لهم، بحيث أطلقوا على أنفسهم اسم " **أهل العدل وأبناء الحمد، وفي تسميتهم أنفسهم بأهل العدل إشارة جليلة إلى إجلالهم الاسم الذي هو أحب الأسماء إلى المعتزلة، وقد قرنوا ذكره بقولهم أبناء الحمد**"[3] ويذهب الدكتور عادل العوا إلى أنه يمكن تحديد هويتهم الثقافية من خلال الدراسة النقدية التي قدمها حول هذه الجماعة وهي أنهم " **معتزلة متأخرون**"[4] مستندا أيضا إلى حكم قدمه القفطي في كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء)، عن الرسائل التي نسب تصنيفها إلى بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول، إضافة إلى التأكيدات التي قدمها جملة من الباحثين عن السمة الاعتزالية التي ميزت مذهب إخوان الصفا "**مثل (شمولدرز) و(براون) و(نيكلسن) و(اسين بالاسيوس) و(ديبور) و(جرجي زيدان) و(عبد اللطيف الطيباوي) وغيرهم**"[5]ويؤكد على أن الروح النقدية كانت السمة البارزة في أعمالهم، وهي الآلية التي عولت عليها المعتزلة، تهدم بها كل ما هو غير منسجم مع العقل والمنطق والدين.

[1] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، د(ط)، د(س)، ص151.
[2] عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، مرجع سابق، 356.
[3] المرجع نفسه، ص 357.
[4] المرجع نفسه، ص358.
[5] المرجع نفسه، ص 358.

وقد تحدث إرنست رينان (1823-1892م) عن هذا اللقاء من خلال قوله: " **أن الاعتزال في الإسلام يمثل بروتستانية شلايرماخر، وذلك أن الوحي نتيجة طبيعية لملكات الإنسان، وأن المذاهب اللازمة للنجاة هي من نابض العقل، أي إن العقل يكفي للهداية إليها، وإنه في كل زمن حتى قبل الوحي أمكن الوصول إلى معرفتها، وكانت مدرسة البصرة وهي تحت حماية العباسيين، مركز هذه الحركة الإصلاحية، العظيمة التي تجد أتم معبر عنها في رسائل إخوان الصفا التي هدفت إلى التوفيق بين الفلسفة والإسلام** "[1] فلقاء الفلسفة بعلم الكلام لم يكن على مستوى الموضوع الذي تشترك فيه داخل المحيط المعرفي ألا وهو الدين الإسلامي، وإنما تعداه إلى التعويل على العقل الذي أعطت له المعتزلة القدرة والاستقلالية في المعرفة حتى في غياب الوحي، وتلك هي المساحة التي يعمل الفيلسوف على الاشتغال فيها بعيدا عن أي معتقد معلنا قدرته الحجاجية، فالمتكلم بعيدا عن الوحي وقبل أن يصبح متكلما هو عاقل، والفيلسوف يبحث عن الحقيقة انطلاقا من بناءات العقل ومسلماته، فالمشترك الجامع بينهما هو العقل كوسيلة.

أما التجربة الفلسفية لابن رشد (520هـ-595م) في علاقتها بالمعتزلة فقد صرح عنها في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"؛ نافيا وصول الكتب الخاصة بهم إلى الأندلس، وهو الرأي الذي ينكره الشيخ أبو عمران (1924-2016م) في حديثه عن هذا الأمر، مؤكدا على الظهور المبكّر للفكر المعتزلي في إسبانيا بحيث " **أدخل أبو جعفر بن هارون أعمال الجاحظ إلى قرطبة، كما علّم عبد الله حبيبي، المنتمي إلى أسرة أميرية، عقيدة الجاحظ علنا، كما دعم فقهاء مالكيون كبار الإرادة الحرة عند الإنسان، وأشهرهم ابن وهب (ت875/262) وتلميذه ابن لبابة (ت926/314). وكانت أعمال المعتزلة مألوفة لديهم.**"[2] وهذا لأن الرحلات الطلابية إلى المشرق كانت تنقل العلوم العقدية على مختلف توجهاتها بما فيها أفكار رجالات المعتزلة، بحيث نوقشت مسألة الحرية وتم الدفاع عنها من طرف

[1] إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب، القاهرة، دط، 1957، ص118-119.

[2] Chikh Bouamrane. Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, (solution mu'tazilite), librairie philosophique, j.vrin1978, p304.

"خليل الفضة الذي سافر إلى الشرق ودرس الاعتزال في البصرة على يد الشيخ عمرو بن فائض، معاصر الاسواري. فأعلن عن حرية الإنسان، كما استخدم منهج التأويل المعتزلي"[3].

كما عُرف عن ابن حزم الأندلسي (384هـ-456هـ) صاحب المذهب الظاهري، دفاعه عن الحرية الإنسانية وانتقاده الشديد لآراء الأشاعرة . ويرى أبو عمران أنه موقف يقترب من المعتزلة، لأنه يمنح حرية الاختيار للجميع قائلا:" **الكافر حرّ في الاعتقاد، لكنه يحتاج للمساعدة الإلهية. وتُظهر التجربة أنه حين يكون سليماً، تكون لديه القدرة على التفكير والعمل. غير أن هذه القدرة تتناقص حين يكون مريضاً. وهو مسؤول عن الشر الذي يرتكبه. يمكن أن يخدعه إبليس، لكنه يتمتع بالقدرة على رفض أفخاخه."**[1] فآراء المعتزلة لم تكن بالغريبة عن الأوساط الثقافية في إسبانيا، بحيث كانت معروفة عند أبعد الناس تخصصا في علم الكلام والمسائل العقدية. فلماذا أنكر ابن رشد وصول فكرهم إلى قرطبة في كتابه" مناهج الأدلة في عقائد الملة "؟.

يؤكد بو عمران الشيخ أن ابن رشد كان على اطلاع على آراء المعتزلة، من خلال إيراد العديد من الحجج بعد تتبّع الظهور المبكّر لآرائهم عند الخاصة والعامة. وهو الأمر الذي يجعل ابن رشد في موقف المتناقض مع نفسه. فمن جهة، ينتقد منهجهم وآراءهم في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة". ومن جهة أخرى، يستمر في إنكاره المستمر الاطلاع على أفكارهم إلا من خلال كتابات الأشاعرة. والغريب في الأمر، أن مفكراً من طراز ابن رشد ينتقد المعتزلة انطلاقاً من كتابات خصومهم وليس من القراءة المباشرة لمصادرهم. وهو الذي كان من الناقمين على المنهج الأشعري في تناول العديد من المسائل العقدية. وهكذا، يسعى أبو عمران الشيخ إلى تقديم مجموعة من الحجج التي تؤكد خلاف ما صرّح به.

في البداية، يحدد طبيعة الانتقادات التي وجهها ابن رشد إلى الأشاعرة معتبراً إياها أنها "**تعيد إنتاج الحجج المعتزلية إلى حد كبير، سواء تعلق الأمر بالإرادة العارضة أو الأزلية، بدوام القوانين الطبيعية أو بالحكمة والعدالة**

[3]Ibid, p304

[1]Ibid, p305.

الإلهية."[2] بل أن طيب تيزيني(1934–) يشاطره الرأي ويذهب إلى القول أنه " **دافع عن أرسطو في جوانبه المادية ضد الغزالي اللاعقلاني المثالي المعادي للأرسطية. وذلك بالعلاقة مع دفاعه الحماسي العميق عن المعتزلة، الذين تأثر بهم في حينه ابن تومرت هذا، في نقطتين أساسيتين، هما قضية صفات الذات وقضية العدم أو اللاشيء**"[1] مضيفاً القول أن ابن رشد أبدى اهتماماً بالغاً بمفهوم العدم* الذي " **يعمل على مجابهة خصومه الفكريين من خلاله. فهو يتحيّز بشكل واضح للمعتزلة عبر انتقاده العنيف للاتجاه الأشعري من حيث هو اتجاه ديني متميز**"[2].

كما يعتبر أبو عمران انتقاد ابن رشد لمنهجية التأويل الأشعرية عملاً لم يخرج عن الإطار الذي رسمته المعتزلة في هذا الحقل. فقد كرر الحجج التي أوردها شيوخ المعتزلة المتأخرين عن الأشعري. ففي قوله تعالى: "﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ (**النحل40**)؛ **هذه الآية تعني أن الله يريد شيئا في لحظة يجب أن يكون موجودا، وأنه لا يريد ذلك خارج تلك اللحظة. بعبارة أخرى، إرادة الله طارئة ولا يمكن أن تكون أزلية، وهذا موقف معتزلي مألوف** "[3].

فابن رشد لا يختلف عن المعتزلة في المنطلق النظري في مشروعه الفلسفي، أي الدعوة إلى الاعتبار والنظر والتأمل من خلال إعطاء المشروعية الدينية لهذا التأمل أو العمل الفلسفي، وإن كان ابن رشد أكثر تخصيصا في مشروعه أي الاهتمام بالفلسفة على غرار المعتزلة التي كانت تدعو إلى إعمال العقل في النص الديني على الخصوص والعالم على العموم، بحيث نجده يستهل كتابه "فصل المقال" بالبحث عن مشروعية التفلسف من النص الديني. فيجد الكثير من الآيات التي تدعو

---

[2] Ibid, p318.

[1] طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، مصر، ط5، 1971، ص359.

* فالعدم أو المعدوم هو بالنسبة للمعتزلة وإلى ابن رشد (ذات ما) والممكن هو بالتالي ذلك العدم(المعدوم)، الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد، وهذا المعدوم الممكن ليس ممكنا من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة" (طيب تيزيني،مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص 379

[2] المرجع نفسه، ص 378.

[3] Chikh Bouamrane. Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, (solution mu'tazilite), p 318.

إلى ذلك مثل قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ ﴾ (الحشر2) ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ الأعراف185 وقوله أيضا: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية17).

إن هذه الدعوة الصريحة يراها ابن رشد حافزا على التفلسف وإعمال المنطق، بل أن فعل التفلسف عنده "**ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم.**"[1] وهذا يعني- بصورة أو بأخرى- حسب تعريف الفلسفة لابن رشد، أن منهجية النظر والاعتبار الخاصة بالعالم طريق لإثبات وجود إله قادر عالم أتقن صنعه (الوجود، القدرة، العلم، القدم). فهذه المنهجية ممارسة للفعل الفلسفي الذي توسّع ليشمل مسائل تخص العالم، مثل الجزء الذي لا يتجزأ والعدم وغيرهما من المسائل التي استُحدثت للبرهنة على وحدانية الله.

وما يُسجّل على تعريف ابن رشد للفلسفة أنه كان أكثر حذرا عندما جعلها ليست شيئا أكثر من النظر في الموجودات من حيث دلالتها على وجود الصانع" **أليس هذه هي الطريقة التي يتبعها علم الكلام في التفكير والتعبير؟**"[2] وهذا "**لم يمنعه من أن يعبّر عن الفلسفة ضمن قالب الأدبيات الكلامية كي يجعلها مقبولة لدى الكثير من القراء. ولقد اعترف بهذا من قِبَل معاصريه الذين لم يزيدوا في هذا على الاقتداء بأوامر جده.**"[3] وعليه، تُعدّ محاولة ابن رشد في المغرب الإسلامي محاولة أعاد فيها الاعتبار للفلسفة رافضا ما شاع عن الأشاعرة، لكن ضمن الإطار الكلامي؛ إذ كانت عنده ليست شيئا أكثر من الاستدلال على وجود الله بطرق أكثر عقلانية ومنطقية. فهو لم يبتعد عن المعتزلة وما كانت تؤسس له ضمن مشروعها الكلامي. فكما كانت تريد تصحيح المعرفة بالله ودينه، كان ابن رشد يسعى أيضا إلى تأسيس معرفة بالله أكثر عقلانية ومنطقية مما شاع في المحيط الثقافي الذي عاش فيه.

[1] ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مرجع سبق ذكره، ص27.

[2] دومينيك أورفوا، ابن رشد طموحات مثقف مسلم، تر: محمد البحري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د(ط)، د(س)، ص162.

[3] المرجع نفسه، ص163.

وهذا اللقاء الفكري بين ابن رشد والمعتزلة يحيلنا إلى القول بأنه أكمل مشروعهم في المغرب الإسلامي بصيغة فلسفية، من حيث أنه أعطى للعقل الاستقلالية في المعرفة في المشروع الفلسفي الذي كان يسعى إلى تحقيقه، فقد وضع "**الوعي الإسلامي في مواجهة تحد كبير لم يستطع أن يرتفع إلى مستواه أو أن يواجهه حتى يومنا هذا، إن ابن رشد إذ يقول بأن العقل البشري قادر على إنتاج الحقيقة باستقلالية كاملة، وأن هذه الحقيقة تستطيع أن تفسر الحقيقة الموحى بها...فإنه بذلك كله يغلب التاريخ المحسوس (الأرضي) على التاريخ المتعالي**"[1].

وفي هذه المسألة يؤكد ابن رشد ما أسست له المعتزلة في بنائها المنهجي للتعامل مع النص الديني، بحيث أعطت للأصول العقلية الخمسة القدرة على تفسير الحقيقة الدينية، مما يعني أن العقل المعتزلي يتمتع بالاستقلالية في التأسيس وفي المعرفة حتى وإن كانت نسبية، ولكن جرأة ابن رشد تبقى محتاطة تختبئ "**وراء العلم الرسمي –علم الفقهاء– الذي يقرر وحده شرعية أو لا شرعية أية مبادرة أو معرفة بشرية...إذ يستخدم كلمة عارف ذات الإيحاء الصوفي بدلا من الفيلسوف، فإنه يحاول بذلك عدم الظهور بمظهر الخارج عن العلم الرسمي التقليدي للفقهاء**"[2] فاللقاء الفكري بين ابن رشد والمعتزلة هو الاتفاق في التعويل على العقل، لكن التعويل يختلف باختلاف توجه كل واحد، فالمعتزلة وإن امتهنت التفكير الفلسفي في الحقل الديني من منطلق الدفاع عنه، فإن الغاية التي يسعى إليها ابن رشد إحياء الفكر الفلسفي بشكل مستقل.

فالعقل الفلسفي يتجاوز العقل الديني، لأن هذا الأخير هو مسيّج بالدين، بينما الآخر هو متحرر من كل سلطة، لذلك يعتبر محمد أركون أن العقل لا بد أن يكون متحررا أكثر حتى يحافظ على وظائفه عبر تاريخه، لكن ما يحسب للمعتزلة أنها مهدت الطريق إلى الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي وإن كان هذا في الفكر الديني، فجاء دور الفلاسفة وأعطوا للعقل حرية أكبر، لذلك فما الفارق بين العقل الفلسفي والعقل الديني في الفكر الإسلامي إذا كان " **العقل يحرص بإصرار على البرهان على أن مبادئه ونتائجه تتفق مع مبادئ المعطى المنزل ونتائجه، وفي وسعنا القول أن**

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 130.
[2] المرجع نفسه، ص130.

تلك هي المشكلة الأساسية في التأمل الكلامي والفلسفي"[3]. إلا أن **"العقل المعتزلي يضطلع بالمعطى المنزل ويستمد منه تأييدا، بينما لا يطلب العقل الفلسفي من الوحي إلا براهين مؤيدة"**[4].

إن التأثير الذي مارسته أفكار المعتزلة على حقول عديدة من الفكر الإسلامي كالأدب والفلسفة وعلم الكلام، لم يتوقف عند هذه الحدود وإنما تواصل ليمتد إلى الفكر اليهودي والمسيحي[*].

إن ما يسجل على هذه المرحلة من الامتداد للفكر المعتزلي أنها كانت تحت التأثير الفكري الذي يستدعيه عامل الثقافة أو الجدل الفكري والحوار الحضاري، مما يعني أن أسباب امتداد الفكر المعتزلي هي معرفية في الغالب لم تكن بهدف تحقيق مشروع حضاري، ولكن مع مرور الزمن أصبحت ظاهرة إعادة البعث لهذه الحركة الفكرية تستدعيه ظروف عاشتها الأمة الإسلامية اصطلح عليها بالتخلف والانحطاط في العديد من الحقول (السياسية والاقتصادية والمعرفية)، جعلت دُعاتها يرون في هذه الفرقة الحل الأنجع للنهوض بالأمة الإسلامية حتى قال زهدي جار الله: **"إذا كان لنا أن نأسف على شيء فعلى المعتزلة، هذه الطبقة المستنيرة انقرضت وامّحت أكثر آثارها، فقد طغت عليها قوى الجهل، ونفثت فيها الرجعية سمومها، ونشبت العامة أظفارها...فأزهقت روحها، وشوهت سمعتها، وأحرقت أسفارها...فكان**

---

[3] محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985، ص111.

[4] المرجع نفسه، ص112.

[*] بحيث وصف ابن ميمون (1135-1204) في الملاحظات التمهيدية أثناء عرضه المنهجي لعلم الكلام في كتابه "دليل الحائرين" الخصائص المميزة لذلك التراث اليهودي الفلسفي في العربية منذ بدايته الأولى وحتى عصره، وذلك في قوله: " أما هذا النزر اليسير الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤنيين وعند القرائين فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام" (هاري.أ.ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج1، تر: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة ط2، 2009، ص 151) .ويضيف ابن ميمون مثبتا التأثير المعتزلي في الفكر الكلامي اليهودي قائلا: " إنه لما كانت أول فرقة ظهرت بين المتكلمين المسلمين هي فرقة المعتزلة، أخذ عنهم أصحابنا ما أخذوا، وسلكوا في طريقهم" (المرجع نفسه، ص151) في مقابل الأشاعرة التي لم تجد قبولا عندهم حسب زعم ابن ميمون الذي وصف كتابات المتكلمين "وتتميز بأنها تنتمي إلى النمط الاعتزالي من علم الكلام الاعتزالي، وهو ما يقصد به أنها كانت تقوم على بعض الآراء اليهودية التقليدية عن توحيد الله وتنزيهه وعن حرية الإرادة الإنسانية التي تقف مع أراء المعتزلة وتعارض الأشاعرة، وأنهم جميعا... يستخدمون الحجج التي استعاروها من المعتزلة" المرجع نفسه، ص158).

وتؤكد الباحثة سبينا شميدكه (1964...) في الدراسات المعاصرة أن القرائين والزيدية كانوا من أكثر الطوائف الفكرية التي تمثلت هذا التراث في تفكيرهم الكلامي، فعمدوا إلى النّسخ من نصوصهم فـ " حوالي نهاية القرن الخامس هجري/الحادي عشر ميلادي على الأقل، كان هناك عدد كبير من اليهود المتكلمين والذين كانوا من المتأثرين بمذهب المعتزلة البهشمية، من بين الربانيين نذكر على الخصوص صاموئيل بن خوفني (توفي 1013م) ومن بين القرائين البارزين لهذا الخط أبو يعقوب يوسف البصير (توفي 431هـ/1040م) وتلميذه يشوع بن يودع[...]نسخوا نصوص المعتزلة بصورة مكثفة- إما باللغة العربية أو العبرية" **انظر**: سابينا شميدكه، مواجهة القرائين مع فكر أبي الحسين البصري، مجلة التسامح، العدد التاسع، 2005(ttp://tasamoh.om/index.php)

انهزام المعتزلة نصرا لدعاة التحجر، ويقيني لو قدّر للاعتزال أن يعيش ويزدهر، ولمبادئه التحررية أن ترسخ وتنتشر، لتغير وجه التاريخ العربي، ولما وصل العرب إلى تلك الحال المزرية من التأخر والجمود الذي لا يزالون يرسفون في كثير من أغلالها"[1] فما هي دواعي هذا البعث؟ ومن هم ممثلو هذه الدعوة؟

المطلب الثاني: الدواعي المحركة لبعث الفكر المعتزلي: إن دواعي الخطاب المعتزلي في الفترة الحديثة والمعاصرة، له أسبابه ودواعيه المتعلقة بحاضر الأمة الإسلامية ووضعها الراهن على أصعدة مختلفة، بحيث كشفت صورة الاحتكاك بالآخر في الفترة الحديثة أزمة العالم الإسلامي، وأخذت هذه الصورة أشكالا عديدة في حياة الإنسان كان لها الوقع الأكبر في تغيير مجراها، فإذا كان احتكاك المعتزلة بالآخر في المراحل الأولى للحضارة الإسلامية ساهم إلى حد ما في ازدهارها وبلورة أفكارهم، وبعث حركة تنويرية قوية، فإنه في الفترة الحديثة كان أكثر حدة خاصة عندما جاء في صورة المستعمر المدمر القوي حضاريا، فكان على المسلم أمام هذه الصورة أن يعيد النظر في واقعه وفق ما يمليه عليه حاضره، بل أصبحت الأولوية حسب نصر حامد أبو زيد في المرحلة التي نعيشها اليوم هي حماية وجودنا نفسه، فتعددت الرؤى حول كيف نعيد بناء حاضرنا وننهض بأمتنا في ظل ديننا ؟ هل في إطار نقل صورة التمدن والتحضر عن الآخر؟ أم من خلال إحياء التراث؟ أو تجديد قراءة النص الديني بما يتوافق مع متطلبات العصر؟ مما يعني خلق صورة من صور الاحتكاك المزدوج مع الأنا المتمثل في التراث والآخر الذي أشاركه الوجود، وتلك هي رؤية المدرسة العقلانية الحديثة بزعامة ثلة من المفكرين على رأسهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

1/الدواعي السياسية: سنركز حديثنا عن عاملين اثنين لهما الأثر الأكبر في تراجع الحضارة الإسلامية. إلا أن تركيزنا على هذين العاملين لا يقصي العوامل الأخرى التي نستثنيها وإنما هي بشكل من الأشكال منجرة عنهما، أولها العامل السياسي الذي فصّل فيه عبد الرحمن الكواكبي (1855–1902م) مؤكدا على ظاهرة الاستبداد في تخلف الأمم وانحطاطها، على الرغم من اعترافه بالإصلاح الديني في الحقل السياسي، إلا أنه لا يعول عليه في ضرب الاستبداد وإنما " **إلى قواعد**

[1] زهدي حسن جار الله، المعتزلة، مرجع سابق، ص267.

سياسية خالصة في مقاومته من حيث هو ظاهرة سياسية[*] خالصة، قواعد تتحكم فيها مبادئ ثلاثة أساسية: أولها أن الأمة التي لا تشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية، ثانيها، أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقاوم باللين والتدرج، ثالثها: أنه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة البديل الذي ينبغي أن يستبدل بالاستبداد"[1].فالمبدأ الأول يعني أن الحرية لا تعطى وإنما هي نابعة من وعي ذاتي داخلي من شأن هذا الوعي أن يرفع عن صاحبه أنواع الاستبداد التي ترهق كاهله، مقاومة الاستبداد لا تأتي بالعنف والحروب وإنما بطرق أكثر حضارية كالتعليم والتربية، كما أن رفع الاستبداد لا يأتي أيضا من العدم وإنما من التخطيط الهادف إلى تغيير الأوضاع الاجتماعية.

فعلة الاستبداد هي الإيمان بعقيدة الجبر " **وأن المسلمين لم يلجؤوا إلى القدر والزهد إلا عندما غلب عليهم جهل الأسباب والمسببات الكونية والعجز عن كل عمل، وكان ذلك منهم تمويها لا تدينا**"[2] وهي العقيدة التي حاربتها المعتزلة زمن الأمويين، فهي سلاح فتاك بنفوس الأمم، يولد الزهد والعزوف عن الحياة والاكتفاء بالقليل من الدنيا، كما يورث الجهل بالمسببات، فتتحول الأفكار إلى أصنام ثابتة وجامدة عبر التاريخ، لذلك نجده يؤكد في كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" أن "**من أقبح أنواع الاستبداد استبداد الجهل على العلم، واستبداد النفس على العقل، ويسمى استبداد المرء على نفسه**"[3].

إن الحاكم المستبد يجد الطريق سهلا إلى استعباد الناس إذا كان الجهل متفشيا فيهم بل حتى أولئك الذين ينتمون إلى الطبقة المثقفة لأن " **المستبد لا يخشى علوم اللغة، تلك العلوم التي بعضها يقوّم اللسان وأكثرها هزل وهذيان يضيع به الزمان...وكذلك لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد المختصة ما بين الإنسان وربه،**

---

[*] و" تعود في تعقدها إلى أننا نجهل أو نتجاهل القوانين الأساسية التي تقوم عليها الظاهرة السياسية والتي تقتضينا أن ندخل في اعتبارنا صلة الحكومة بالوسط الاجتماعي، كآلة مسيرة له، وتتأثر به في وقت واحد، وفي هذا دلالة على ما بين تغيير النفس وتغيير الوسط الاجتماعي من علاقات متينة، ولقد قال الكاتب الاجتماعي بورك:" إن الدولة التي لا تملك الوسائل لمسايرة التغيرات الاجتماعية لا تستطيع أن تحتفظ ببقائها" لذلك فإن الدولة التي تجهل أسس التسيير فإنها تلجأ إلى أفكار هي بمثابة الوثن أو الأصنام إما عاطفية أو خرافية أو درويشية بتعبير مالك بن نبي. انظر (مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، د(ط)، د(س)، ص31)

[1] فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، عمان، ط3، 1988، ص 305/304.

[2] عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، المطبعة المصرية بالأزهر، د(ط)، 1931، ص24.

[3] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة، القاهرة، د(ط)، د(س)، ص18.

لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة "[1] لأن المستبد يأمن من ناس يشتغلون بعلوم الآخرة ويضيعون عليهم علوم الدنيا حتى تضيع أعمارهم، فيستخدمهم لتثبيت سلطانه وإيديولوجياته خاصة إذا نالوا الاحترام من العامة، بل أن أكثر ما يخشاه المستبد في نظر الكواكبي من الطبقة المثقفة هو الاشتغال بعلوم الحياة والتمرس في الفكر الفلسفي، والتاريخ والسياسة، لأنها توسع العقول وتفتح العيون على حقائق المجتمع في كل الحقول، وتلك الغاية يمكن أن نقرأها في التراث المعتزلي، فقد نبهوا على ضرورة اعتداد الإنسان بنفسه من خلال معرفة ما له من حقوق وما عليه من واجبات، ليس فقط في الحقل الديني وإنما حتى الاجتماعي والسياسي.

لذلك يرى الكواكبي أن من أغرب الظواهر "**أن الأمم المنحطة من جميع الأديان تحصر بلية انحطاطها السياسي في تهاونها بأمور دينها، ولا ترجو تحسين حالتها الاجتماعية إلا بالتمسك بعروة الدين تمسكا مكينا، ويريدون بالدين العبادة، ولنعم الاعتقاد لو كان يفيد شيئا، لكنه لا يفيد أبدا لأنه قول لا يمكن أن يكون وراءه فعل، وذلك أن الدين بذر جيد لا شبهة فيه، فإذا صادف مغرسا طيبا نبت ونما، وإن صادف أرضا قاحلة مات وفات، أو أرضا مغراقا هاف ولم يثمر. وما هي أرض الدين؟ أرض الدين هي تلك الأمة التي أعمى الاستبداد بصرها وبصيرتها وأفسد أخلاقها ودينها**"[2] فحولت الدين إلى مجرد طقوس ممارسة، على الرغم من أنه مطلب للترقي إن صادف أخلاقا لم تفسد، كما حدث مع عرب الجاهلية ارتقت بالإسلام، وهي النهضة التي ما زلنا لليوم نتمنى استردادها.

وتلك هي النقطة التي تحدثت عنها المعتزلة في منهجها في التعامل مع النص الديني فاعتبرت أول خطوة هي ملازمة الفطرة، أي إحياء العقل في التعامل مع الدين، وذلك من خلال جعله هو الأصل الأول في المعرفة من خلال توكيله معرفة الله وسننه في الكون ومظاهر عدله ومنهجية الحياة على أسس هذه المعرفة، بمعنى أن الإنسان كفيل أن يمنهج حياته أخلاقيا من خلال ما فطر عليه، فتلك الخطوة المنهجية عند المعتزلة لا تعني بها خلق فكرة التضاد أو الازدواجية في الفكر

[1] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مرجع سبق ذكره، ص 33.
[2] المرجع نفسه، ص73.

الإسلامي، وإنما المعتزلة كانت تطمح إلى إعطاء الدين ذلك البعد الإنساني من خلال التأكيد على أن العقل هو الفطرة الأولى التي فطر عليها الإنسان، والتي ينبغي تفعيلها بحيث تجد نفسها في مسار متوافق مع الدين وتلك هي المسألة التي يتحدث عنها الكواكبي، فالعجب ليس في من أدرك الانحطاط واكتشف أنه معلول وعجز عن مداواة مرضه، وإنما العجب فيمن يعرف الدواء المناسب ولا يرضى بالعلاج، لذلك فإن حديث عبد الرحمن الكواكبي عن الاستبداد وما انجر عنه من فساد في الأخلاق، يحيلنا إلى الحديث عن نقطة جد مهمة اعتبرتها المعتزلة أصلا من أصول الدين ألا وهو العدل الذي تعتبره هذه المدرسة الكلامية رأسا للفضائل، فبه يصلح حال المرء مع خالقه ومع غيره إذا كان حاكما أو محكوما.

2/الدواعي الدينية: فإلى جانب الدواعي السياسية يحضر الدين الذي يشكل الإطار المرجعي لحياة المسلم، والحقل الذي لا ينفصل عن السياسة وتوظيفاتها الإيديولوجية، فقد شخّص مالك بن نبي(1905–1973م) حالة الأمة الإسلامية في علاقتها بالفكرة الدينية من خلال مشروعه النهضوي، بحيث شبّه حالها بحال المريض الذي قرر الدخول إلى الصيدلية لشراء دواء يشفيه دون التشخيص قائلا عنه:" **دخل إلى صيدلية الحضارة الغربية طالبا الشفاء، ولكن من أي مرض؟ و أي دواء؟ وبديهي أننا لا نعرف شيئا عن مدة علاج كهذا، لكن الحالة التي تطرد هكذا تحت أنظارنا منذ نصف قرن، لها دلالة اجتماعية يجب أن تكون موضوع تأمل وتحليل**"[1] فهو يدرك أنه مريض ولكنه استعجل الشفاء دون التشخيص، مما يعني أن التشخيص كان لا بد أن يبدأ بالذات التي تعاني المرض والتخلف والانحطاط، لذلك فإن بناء الحضارة في رأيه لايتأتى من تكديس المنتجات، لأن المشكلة في العالم الإسلامي هي مشكلة الإنسان والتراب والوقت في علاقتها بالفكرة الدينية، التي هي في رأيه تخلق مزيجا بين هذه العناصر التي تعطي ناتجا حضاريا، فميلاد الحضارة يكون من خلال ميلاد الفكرة الدينية وامتزاجها بالأنفس التي تبدي تفاعلا معها عبر الزمان(الوقت) وفي المكان(التراب)، التي تغيرها عبر صيرورة زمنية وتتغير بها.

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص41.

إلا " **أن دور الفكرة الدينية لا يكتفي بالوقوف عند هذا الحد، فهي تحل لنا مشكلة نفسية اجتماعية، ذات أهمية أساسية تتعلق باستمرار الحضارة، فالمجتمع لا يمكنه مجابهة الصعوبات، التي يواجه بها التاريخ كمجتمع ما لم يكن على بصيرة جلية من هدف جهوده، غير أن النشاط الاجتماعي لا يكون مثمرا وفعالا وقابلا للبقاء والاستمرار إلا مع وجود سبب معين، يكون من شأنه أن يشرط الطاقات التي يحركها هذا السبب بغائية معينة**"[1].

مما يعني أن مشاكل الإنسان في الحضارة الإسلامية تعود إلى علاقته مع الفكرة الدينية التي لم يستطع أن يستثمرها لحل مشاكله النفسية والاجتماعية التي تزداد تعقيدا يوما بعد يوم، لأنها تبعث الروح أو الوعي في حاضر الأمة، فتتحول الهدف الذي تستمر معه الحياة من جيل إلى جيل، ولكن ما نراه اليوم هو أن الأمة الإسلامية أصابتها على حد تعبير جودت سعيد"**أمية الأفكار**"[2]، وهو مرض خطير يراه هذا المفكر أساس كل المشاكل التي تنخر كيان المجتمع الإسلامي، بحيث أن هذه الشريحة لا تمثلها العامة من الناس وإنما تشمل حتى الفئة الخاصة المتمثلة في قادة الرأي العام والساسة والمفكرين، لأنهم يرسخون "**لجملة من الاعتقادات الخاطئة، مثل تقديم التغيير السياسي على التغيير النفسي والاجتماعي وإتباع الطرق الملتوية**"[3]كالاغتيالات والتفجيرات وأعمال العنف، بل إن الأمية تضرب بجذورها في عقول العامة التي لا تملك أبسط طرق التفكير والنقد والتأمل، فأمية الأفكار أخطر من أمية القراءة والكتابة.

إذا كانت الفكرة الدينية عند مالك بن نبي نواة محركة للحضارة ومولدة لها، من خلال خلق نموذج إنساني متفاعل مع حاضره ومستقبله، يمكن أن نعتبرها دعوة إلى إعادة قراءة الدين من جديد في حاضرنا وفق معطيات عصرنا و مستلزمات حياتنا، وتلك هي الرؤية التي نهض لها مجموعة من المفكرين اختلفت توجهاتهم، بحيث اتفقوا على الأغلب بأن المنطلق هو الدين الذي يعد جزءا من التراث الذي كان المقصد الأول من المشاريع النهضوية، فكيف يتصور أصحاب المشاريع الحل لرفع الأمية عن الدين؟

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص71-72.

[2] سعيد جودت، العمل قدرة وإرادة، مكتبة زيد بن ثابت، سوريا، ط2، 1984، ص47.

[3] المرجع نفسه، ص50.

المبحث الثاني: تجارب مشرقية حول تطبيق المعقولية في دراسة القرآن.

في هذا المبحث سنسعى إلى رصد أهم تمظهرات الفكر المعتزلي في الفترة الحديثة، من خلال تتبع أهم التجارب المشرقية التي حاولت إحياء وتمثل هذا الفكر في العديد من مبادئه.

المطلب الأول: الدعوة إلى تجديد علم الكلام (المعتزلة الجدد): انطلقت المشاريع النهضوية من ضرورة تجديد الخطاب الديني، ومن ثمة إعادة النظر في المسائل الكلامية الكلاسيكية باعتبارها الدراسات المهتمة بالعقيدة، والتي عرفت تنوعا شديدا في المذاهب اختلفت حولها الأمة وتخالفت، إذ يمكن أن نعتبر التراث الكلامي بما يحمل من قضايا لا زالت تؤرق حاضر الأمة، الذاكرة الحية والمركزية في الحضارة الإسلامية لما له من وقع على المسلم في ماضيه وحاضره، إذا فما المقصود بتجديد علم الكلام؟

إذا كان علم الكلام هو علم أصول الدين، وهو العلم الذي يهتم بالعقائد الموجهة لسلوكيات الأمة و" **هو العلم الذي يضع الأسس النظرية لسلوك الأمة الفردي والجماعي في مرحلة تاريخية محددة، وهي المرحلة التاريخية الحالية التي يعيشها جيلنا، فالجماهير مازالت مؤمنة، تراثية، عقائدية ولكنها في نفس الوقت في وضع احتلال وقهر وفقر وتجزئة وتخلف وتغريب ولا مبالاة جربت مناهج التغيير الاجتماعي والإيديولوجيات العلمانية للتحديث ولكن ظلت قضاياها الرئيسية كما هي لم تحل إن لم تزد صعوبة** "[1] فإذا كانت مهمة علم الكلام منذ نشأته وليدة الظروف المحيطة بالأمة الإسلامية ممثلة في غالبها الدفاع عن عقائد التوحيد والعدل (الذات الإلهية)، والذود عنها من كل المخاطر الفكرية الدخيلة من ثقافة الآخر، فإن الخطر اليوم يحدق بالإنسان في وطنه وفي ذاته وليس فقط في عقيدته، لذلك يعتبر حسن حنفي أن علم أصول الدين " **هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولامبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة**"[2] لذلك يرى ضرورة إعادة بنائه وفق معطيات العصر ومشاكله مثلما فعل القدماء.

[1] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988، ص70.
[2] المرجع نفسه، ص72.

مما يعني تحويل مهمة علم الكلام من الدفاع عن الغائب والميتافيزيقي إلى الدفاع عن قضايا الواقع، من خلال قراءة العقيدة قراءة تتوافق مع معطيات العصر، وتقديم تحليلات له مستقلة مبنية على تعليل علمي وليس غيبي، ذلك هو المطلب الجديد للدراسات الكلامية، لأن ما يعاب على علم الكلام أنه: " **لم يستطع من حيث المنهج والأسس التي يقوم عليها، والمسائل الكلامية التي كان يطرحها، والأهداف التي كان يبتغي تحقيقها أن يتعامل مع مطلب إنساني جديد حتمته حاجيات المجتمع الإنساني المعاصر والتزامات الدول الإسلامية الناشئة الباحثة دوما على مد جذور التواصل وتحقيق السلم والأمن على المستويين الداخلي والخارجي**"[1] فعجز علم الكلام الكلاسيكي عن مجاراة التغيرات الحادثة في العالم أصبح يملي ضرورة إعادة تحديد قضاياه ومناهجه، فقد اعتبره حسن حنفي المسؤول الأول عن"**القضاء على النظرة العلمية للظواهر، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائما بطرف آخر هو الله، إذ لا يتحدد أي موضوع مثل الوجود أو الحياة أو الحرية أو السياسية أو الأخلاق...الخ إلا إذا كان الله طرفا فيه ثم تفسير هذه الظواهر باللجوء إلى العلة الأولى دون العلل المباشرة**"[2].

الأمر الذي يجعل الرؤية إلى العالم محكومة بتفسيرات غيبية وليس عللا علمية عائدة إلى بناء الظواهر ذاتها، فالاستقلالية للعالم وللإنسان في التصور الكلامي منعدمة مادامت كل التصورات مرتبطة بتفسيرات وعلل غيبية تعود إلى العلة الأولى(الله)، فقد حاول المعتزلة تأكيد هذه الرؤية المستقلة للأشياء من خلال القول أن للظواهر قوانين تتحكم فيها، كما للإنسان استقلالية في الفعل والقول، إلا أن النظرة اللاهوتية قد غلبت على علم الكلام الكلاسيكي وقُلب الوضع فيه بتحويل قصده الذي كان موجها من الله نحو الإنسان إلى قصد موجه من الإنسان إلى الله **ف" الوحي قصد موجه نحو الإنسان، يعطيه نظاما لحياته ومعاشه، هو وصف للعالم وللإنسان في العالم، وصف واقعي حسي، بديهي وجداني**"[3] فهذا القصد نحو الله في التفسيرات الكلامية والعودة إليه في كل تعليل لربما نجد له تفسيرا عائدا إلى الرغبة في

[1] علي بن مبارك، تجديد الكلام في الإمامة ودعاوى تجديد علم الكلام، رسالة الإسلام ورسالة التقريب، مؤمنون بلا حدود، قسم دراسات الموروث الديني، الرباط، المغرب، ص3.

[2] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سبق ذكره، ص86.

[3] المرجع نفسه، ص87.

ملء الفراغ المعرفي الخاص بالعالم والإنسان، فالرغبة في معرفة الله غطت على كل الجوانب الأخرى حتى الإنسان الذي غيب في الدراسات الكلامية، وقد صدق جبران خليل جبران (1883–1931م)عندما قال: " توقفوا عن الدفاع عن الله بقتل الإنسان، ودافعوا عن الإنسان كي يتمكن من التعرف على الله".

فهذه الدعوة إلى تجديد علم الكلام هي في الحقيقة دعوة إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الله والإنسان والعالم، وجعل الإنسان هو المركز في هذه العلاقة بتحويل الأفهام نحوه ونحو واقعه وعالمه بدل آخرته من خلال التساؤل عن "**جدوى العقائد الدينية ذاتها إما أن تكون أو لا تكون، حينئذ لا يكون معنى "النقد" الترديد بل المعنى الذي قصده كانط وهو بيان إمكانيات الفكر الديني وحدوده، وهي إمكانيات موجودة بالفعل يمكن أن تحول إلى ثورة** "[1] لأن إعادة التجديد هي عملية نقد بالضرورة، وتعرية للأفكار وكشف للحدود، وتبيان للمنطلق والمنطق والأغراض والغايات ما ظهر منها وما بطن، وهو الأمر الذي تحدث عنه المفكر عبد الله العروي قائلا: "**كلما عرضت لنا مسألة فكرية مجردة (الكفر والإيمان، الخلق والأزل، الجبر والقدر، الرأي والأثر...الخ) قبل أن نتيه في الحلول المقترحة، في الأقوال والردود، الاعتراضات والتفنيدات، علينا أن نتصيد أولا المحرك الأصلي، الدافع الواقعي، المعضلة السياسية والاجتماعية القائمة في بداية النقاش والتي عمل الفقهاء على طمسها بإفراغها في قالب نظري يكثر فيه القيل والقال**"[2].

بحيث يحدد وجهة علم الكلام اليوم إذا أردنا أن نهيكله من أجل الحكم على جديته، فلا بد من " **من اختيار وجهة معينة والثبات عليها طوال عملية التمحيص، علينا أن نختار إما وجهة التطور التاريخي أي من الفكرة إلى الانجاز، وإما نختار وجهة التحليل المنطقي أي من الواقع إلى التجريد**"[3] بدل التوقف عند حدود التماهي مع الخطابات الدينية دون تمحيص، وهذا يذكرنا بأول خطوة إجرائية سعت المعتزلة إلى تثبيتها وهي ترتيب المرجعيات، لأنها

[1] حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ج1، مرجع سبق ذكره، ص 83.
[2] عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2008، ص156.
[3] المرجع نفسه، ص140.

كانت تدرك خطورة التماهي الذي سيحدث بين الإنسان والدين إذا ما تحولت العلاقة بينهما إلى تقديس بدل ما تتحول إلى جدل عقلي لا يتوقف عبر التاريخ.

إذا ترتيب العلاقة بين الدين والإنسان كانت قضية مطروحة، فإذا كانت الأولوية للعقل على النقل فإن هذا يعني أن الإنسان هو المسئول عن تاريخه وعن واقعه من خلال فهمه للنص الديني، بينما إذا كان النقل هو السابق على العقل في المرجعية فهذا يعني أن الإنسان تحول عقله إلى عقل ديني وليس عقل إنساني لا يعرف الاستقلالية، فينظر ويقيّم كل شيء بالدين، وهذا هو التماهي الذي يعاني منه الإنسان في الواقع الإسلامي، فقد تماهي العقل مع الدين وطُبع بطبائعه (الاستسلام، الخنوع، الرضا، الصبر...)، فالحديث عن استقلالية العقل يعني الحديث عن قدرة العقل على التفكير بدون الدين؛ بكل استقلالية في وجوده، ومادام العقل في الحضارة الإسلامية لا يستطيع أن يستقل عن الدين فإنه لا يستطيع أن ينتقده، لأنه مسيّج بسياج مغلق متين لذلك بقي التفسير " **نظرية في وجود الله أكثر من كونه نظرية في وجود الإنسان، أي أنه يهدف إلى إثبات وجود الله وإلى تناول ذاته وصفاته وأفعاله بالبيان والتفصيل، وأن العالم مخلوق وأن الإنسان محاسب، أي أنه تفسير إلهي عقائدي كلامي مع أن التفسير المطلوب حاليا بعد أن ثبت وجود الله وخلق العالم وحساب الإنسان وباقي العقائد، هو إقامة نظرية في وجود الإنسان الفردي والاجتماعي محاولا وصفه في مواقفه العديدة مع الآخرين وفي العالم**"[1].

وحتى العقل المتماهي مع الدين إذا حاول في تفسيراته أن يقدم نقدا للمنظومات الدينية فإنه " **لا يبدأ أبدا بالنقد وبالدعوة إلى الإصلاح والتغيير الجذري للأوضاع المنافية للشرع، بل إنه تابع ومؤيد لكل إصلاح أو تغيير يبدأ من خارج النص الديني، أي من الفكر الإنساني المستقل يعبر عنه ثائر ويقوم به**"[2]. مما يعني أن رهان الإصلاح الديني اليوم هو الإنسان بالدرجة الأولى وحياته، فمادامت هذه الحياة عالقة والإنسان مأزوما فإن التفسيرات والتأويلات الخاصة بالنص والإصلاحات لازالت محدودة في العطاء تحتاج إلى الرقي لتبلغ مستوى النظرية في المعرفة المستمدة من

[1] حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ج1، مرجع سبق ذكره، ص 177.
[2] المرجع نفسه، ص178.

الوحي ليس على مستوى الأنا والواقع المعاش الذي يحوي الفكرة الدينية، وإنما العالم الخارجي (الآخر) الذي يعتبر شريكا في الوجود وفي الحياة على أوجه مختلفة سياسية واقتصادية وثقافية وحتى دينية في ظل الحوار معه.

لذلك فإن الصدمة التي تلقاها المسلم من الآخر المتمثل في الإنسان الغربي كانت قوية جدا، فقد أربكت العلماء المسلمين في عديد من المستويات والمتمثلة إجمالا في الصورة الحداثية التي قدمها الإنسان الغربي عن ذاته وعن عالمه وعن رؤيته إلى الدين، وخاصة الدين المسيحي الذي تأثر بحركة الإصلاح ومعطيات الحداثة ومكاسبها، فقد كشفت هذه الصدمة عن صعوبة الحوار مع الآخر، فسّره محمد الطالبي(1921-2017م) بأنه راجع إلى "**تفاوت قدرات الطرفين الكلامية اللاهوتية...وآية ذلك أن علم اللاهوت المسيحي استطاع أن يغنم من مواجهته للنظم الفكرية الأخرى...وهكذا تسنى للتفكير المسيحي أن يكون باستمرار متحركا، وأن ينسجم مع عصره انسجاما ينمو يوما بعد يوم**"[1].

فالاختلال الحاصل بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، يجد له تفسيرا عند المفكر عبد الله العروي(1933–) الذي تنبه إلى أن السبب عائد إلى اللحظة التي أزيح فيها الفكر المعتزلي من الطريق وحل محله الفكر الأشعري، حيث قضي على جانب كبير من علم الكلام، وذلك من خلال أن المعتزلة كفرقة كلامية قدمت رؤية قوية عن الدين استفاد منها متكلمو المسيحية واليهودية، ساعدت إلى حد ما في بلورة النهضة الفكرية الخاصة باللاهوت المسيحي واليهودي قائلا: "**لا يسعنا سوى الاعتراف بأن موقف المعتزلة كان في غاية القوة والتماسك، فنتفهم ما كانوا يظهرونه من حدة واستعلاء. لكن عندما أفل نجمهم وحل محلهم الأشاعرة اعتبر هؤلاء، خطأ، أن المعركة قد حسمت فأقفلوا الملف دون أن ينتبهوا إلى أن الديانات الأخرى لم تتوقف عند ما كانت تقول به في البداية، بل ردا على النقد الإسلامي القوي، طرق أصحابها باب التأويل والابتكار وهكذا ضاع قسم كبير مما شيده علم الكلام**"[2].

[1] علي مبارك، تجديد الكلام في الإمامة، مرجع سبق ذكره، ص 03-04.

[2] عبد الله العروي، السنة والإصلاح، مرجع سبق ذكره، ص 142.

ففي الوقت الذي استفاد فيه اللاهوت اليهودي والمسيحي من خبرات الكلام المعتزلي، استمر الجدل والبحث في قضايا الدين من خلال فتح باب الاجتهاد وإعمال آلية التأويل، أغلق عندنا وأصبحنا " **ورثة تقاليد ذات حساسيات شديدة لأية مراجعات لآراء أو مذاهب تكلمت بها شخصيات كرست مشروعيتها ومكانتها التاريخية في العقول والقلوب والنفوس، وذلك لخلط سابق تكرس –أيضا– بين الرأي وقائله حتى كاد البعض ينظر للرأي كأنه ذات صاحبه**"[1] فقد تم تكريس هذه التقاليد على أساس أنها عقائد صحيحة لا تقبل المراجعة، كتأصيل الغزالي للنسق الأشعري في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" ومهاجمته للفلاسفة في كتابه" تهافت الفلاسفة" وإبعاد الناس عن علم الكلام في كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام" ليلعب دور المجدد والمحيي للسنة من خلال كتابه " إحياء علوم الدين" وكل هذه الكتب تؤصل لأيديولوجيا الاستسلام والطاعة والزهد والخوف والرضا وتقييد العقل، بدل الاستمرار في التفلسف وفتح باب النقاش والجدل لـ" **يؤسس التوحيد دفاعا عن السلطان، ثم يلحق العدل به نسيانا للإنسان، فالله السلطان هو الذي يفعل وهو الذي يحسن ويقبح وهو الذي يثيب ويعاقب...ابتلع التوحيد العدل، كما سلب الحاكم حقوق الناس**"[2] وكل ذلك من جراء سيادة إيديولوجيا الإلجام وتهافت صرح الفلسفة وإحياء سنة الطاعة والخضوع والاستسلام، فهذه الأنساق لازالت تؤثر على الوعي الجمعي وتكبله.

إن ابتلاع التوحيد لقضايا الكلام على العموم وقضية العدل على الخصوص، أثّر على وظيفة علم الكلام بالنسبة للفرد وللمجتمع كما أثر على الطرح الجدّي للقضايا العالقة في العالم الإسلامي، فتحول إلى علم مجرد " **تمت صياغته لاحقا بالاستناد إلى أدوات المنطق الأرسطي** (الذي) **لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة، بل تجاوزه إلى تفريغ التوحيد من مضمونه العملي والتعامل مع المعتقدات بوصفها مفاهيم ذهنية مجردة لا صلة لها بالواقع**"[3] مما يعني أن السلوكات الفردية والاجتماعية لم تعد تعكس المفاهيم التي بحثها علم الكلام، أي لم تعد تعتمد على

[1] طه جابر العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 18، الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص170.

[2] حسن حنفي، أنساق العقائد وتجلياتها التاريخية، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 18، دار الفلاح للنشر، بيروت، 2002، ص180.

[3] حيدر رجب الله، علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، إيران، ط1، 2003، ص63.

مرجعيتها العقدية التي أسس لها علم الكلام، فهذا الانفصال بين علم الكلام والواقع أضعف الشعور بقضايا الدين وغاياته، بحيث أصبحت "**حقيقة التوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعا، وآدابا، وفنونا، وعمارة، أصبحت بعد ذلك منحصرة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجريدي هو وحدانية الله، وتقلص أثرها في مناحي الحياة العملية**"[1].

فالتوحيد ليس مفهوما نظريا وإنما هو تحقق عملي ينعكس في صورة حضارية، تتجلى في سلوكيات الأفراد كما تتجلى قي حياتهم، أما إذا بقي مجرد قول فإنه يتحول إلى لغو، فالمعتزلة عندما جعلت التوحيد والعدل أصلين تعود إليهما كل الأصول كانت ترمي إلى ربط الجانب النظري بالعملي فـ" **العمل تحقق للتوحيد في عالم يتحقق فيه العدل. لذلك سمي المعتزلة أهل التوحيد والعدل. والتوحيد دون عدل ظلم. والعدل دون توحيد قد يتغير ويتبدل ويتعارض. التوحيد إذن تحقيق العدل. هو فعل وليس صنما للعبادة من صنع النحات أو من وهم العابد...التوحيد ليس الصنمية التي يذبح عليها الإنسان تضحية للإله، وباسمها تراق الدماء في النزاعات بين الشعوب**"[2] وإنما هو تحرر من صنم العبودية، ليست تلك الخاصة بأشباه الله، وإنما بتلك المتعلقة بالعقل والإيديولوجيات المنغلقة والمتعصبة وكل أصنام البشر، ليصبح التوحيد ليس منحصرا على العلاقة بين الإنسان والله، وإنما بين الإنسان والآخر في العالم، بتحرير الذات من رواسب الركود والخمول والعجز، لذلك جاءت دعوة محمد إقبال (1877-1938م) بتجديد علم الكلام من هذا المنظار "**وذلك بالتأكيد على أن المطلوب ليس هو العلم بالله أي بوجوده وإنما الاتصال به وتجديد الصلة به عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل لب المؤمن ينتفض ويسترد الحياة فينتصر على الجمود والخمول والعطالة، وهذا ما عناه المفكر الجزائري مالك بالنبي حين قال: إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة**"[3].

[1] حيدر رجب الله، علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية، مرجع سبق ذكره، ص63.

[2] حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلامي، ط1، 2009، ص153.

[3] المرجع نفسه، ص195.

فالمرحلة الجديدة لعلم الكلام هي ليست إعادة طرح قضية إثبات وجود الله وإنما طرح قضايا جديدة تتواءم مع العصر ومستجداته خاصة ما بدأ يقدمه العلم للحضارة الإنسانية، حتى أصبح ينظر إلى التطورات العلمية على أنها تزيد من قوة الإيمان بالله وهي ملحوظة ليست جديدة وإنما جاءت في صورة الأدلة الواقعية التي أدهشت الإنسان، لأن علم الكلام القديم كان يرى أيضا العالم دلالة على وجود صانع حكيم، لكن ليست بالصورة التي يظهر عليها العالم اليوم في أعين رجال العلم.

فقد كشف الاحتكاك بالآخر المشاكل التي تؤرق علم الكلام أو الخطاب الديني على العموم، فبالإضافة إلى إبعاد الإنسان كمحور للاهتمام من خلال تحويل قصد الوحي نحو الله، إلى التماهي مع الخطابات الدينية كأنها حقائق مطلقة، إلى غلق باب الاجتهاد، إلى تقسيم الأمة الإسلامية إلى فرق متناحرة يكفر بعضها البعض، بل ولدت هذه الفُرقة العديد من الصعوبات لازالت آثارها باقية اليوم متمثلة في" **وجود جهل كل طرف إسلامي بالآخر وتعامله معه من خلال ذاكرة مذهبية قديمة وآليات علم كلام هرم صنّف المخالف من أهل القبلة تصنيفات مهينة تتراوح بين مبتدع وفاسق وعاص وخارج من الملة وكافر كفر نعمة وكفر شكر وأحيانا كفر ملة... فيوجه كل طرف إلى الآخر أسهما كلامية مملوءة بالتهكم والرفض والإقصاء والتحقير والتهميش استلت من جراب علم الكلام القديم، ومن هنا كان وعي الحاجة تطوير مقولات علم الكلام**"[1].

لذلك فإن رهان التجديد ليس فقط هو القراءة النقدية للخطاب الديني، وإنما التقريب بين المذاهب المختلفة أيضا وتعديل الصورة المشوهة والقضاء على العصبية المغلقة، لأن التجديد هو محاولة لإعطاء أبعاد إنسانية للخطاب الديني ليس فقط في العالم العربي المسلم، وإنما حتى العالم الخارجي الذي أصبح يربط صورة الإرهاب والعنف بالإسلام، فرهان التجديد ليس فقط على مستوى الواقع وإنما هو عالمي لأننا: " **لو فتحنا صدورنا من جديد واعتبرنا الثقافة الإسلامية مجموعة يكمل بعضها بعضا، وتفاهمنا فيما بيننا على هذا الأساس وأدركنا أن هذه الثقافة الإسلامية، بنيت على أن تكون للإسلام قبل كل شيء، وليست ملكا لكل فرد ولا لمذهب أو طائفة كما أنها ما أوجدت لتكون**

[1] علي مبارك، تجديد الكلام في الإمامة، مرجع سابق، ص 03.

عنصرية، لجددنا بناء هذا القصر المنيف"[1]. إذا كان علم الكلام قد أصابه الهرم ولم تعد قضاياه ومناهجه قادرة على تدارك الوضع الراهن بما يحمله من مشاكل وهموم، فما هي الخصوصية التي يراها أهل التجديد والنهضة في المعتزلة القابلة للإحياء؟

المطلب الثاني: قراءة في المبادئ المعرفية والأسس المنهجية للمدرسة العقلانية (المعتزلة الجدد).

إن الانطلاقة التي وجهت زعماء المدرسة العقلانية تنوعت بين السياسي والاجتماعي، فقد انطلق جمال الدين الأفغاني(1838–1898م) من غاية في نفسه هي بالأساس سياسية تسعى إلى تقويض النظم المستبدة والاستعمارية، بينما المفكر محمد عبده(1849–1905م) انطلق من أرضية اختلف فيها عن أستاذه فنظر إلى المأساة الإسلامية "**بوصفها مشكلة اجتماعية على حين أستاذه جمال الدين ذا العقل القبلي العفوي قد تناولها من الزاوية السياسية"**[2] فأدرك أن الإصلاح لا بد أن يكون اجتماعيا وبداية بالإنسان كذات فردية مستندا إلى الآية القرآنية: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(**الرعد14**) معتبرا أنه "**من الضروري إصلاح علم الكلام بوضع فلسفة جديدة حتى يمكن تغيير النفس"**[3].

فالعودة إلى علم الكلام في الحركة الإصلاحية، هو إحياء للحظة تاريخية مشابهة لتلك التي عرفتها الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، فقد كان علم الكلام أول جهد مُعبّر عن الجدل الحاصل بين صفوف الأمة الإسلامية "**وحسبنا أن نتصور ما يمكن أن يحدثه نشر كتاب ك (رسالة التوحيد) في عالم لم ير شيئا من ذلك منذ عهد ابن خلدون"**[4] فرسالة التوحيد التي ألفها محمد عبده هي "**استعادة لعلم الكلام الاعتزالي في مبدأ العدل...كان من الطبيعي استدعاء التراث في حيويته وقوته ونظارته ليثبت العقل الإسلامي نديته، ومن سوى المعتزلة وابن رشد**

[1] محمد تقي القمني، وحدة المسلمين حول الثقافة الإسلامية، رسالة الإسلام، عدد1، جانفي 1949، ربيع الأول، ص39.
[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، ط1، 1986، ص 53.
[3] المرجع نفسه، ص 53.
[4] المرجع نفسه، ص56.

يمكنان محمد عبده من سجال بلنت وورينان وفرح أنطوان، ويساعدانه في الوقت نفسه على إثبات أن الإسلام دين العلم والمدنية"[1]

وتستمر عملية الإحياء الخاصة بالتراث المعتزلي مع تلميذه طه حسين(1889-1973م) الذي أرسل في بعثة للكشف عن التراث المعتزلي في اليمن أهمها موسوعة القاضي عبد الجبار "المغني في أبواب التوحيد والعدل" فقد كانت غاية محمد عبده من المطالبة بإعادة قراءة النص الديني أو تجديدها هي غاية ليست باحثة عن التوافق بين خطابات النص ومعطيات العلم الجديد وإنما "**كان شغله هو فتح دلالة النص لمخاطبة العقل الإسلامي الناهض، وحثه على مواصلة النهوض**"[2] فالغاية من التفسير الجديد للقرآن هو الاهتداء به، وكأن محمد عبده يرى أن الحل في القرآن الكريم هو هداية النفوس الحائرة لذلك كانت " **مرجعية التأويل عند محمد عبده مرجعية مركبة تركيبا أعقد من تركيب مرجعية التأويل عند المعتزلة، بل الأحرى القول أن مرجعية عبده هي مرجعية معتزلي يعيش في نهاية القرن التاسع عشر، محاولا الإفادة من ثمار الفكر الإنساني والتوافق مع النص المركزي في ثقافته وحضارته، لذلك نراه يضع القصص القرآني في إطار المتشابهات، التي تحتاج إلى التأويل وفق مقتضيات العقل دون التسليم بدلالتها الحرفية**"[3]

إن الدعوة إلى تجديد علم الكلام انطلقت عند دعاة الإصلاح من مسلمة مفادها أن القرآن هو الذي يحقق الهداية للأمة الإسلامية، لأنها أمة القرآن ولا مناص لها من تحقيق التجديد بعيدا عنه، وإنما يكون من خلاله وداخل حقوله المعرفية، ولكنها دعوة أيضا انطلقت من مسلمة أخرى هو أن الاهتداء بالقرآن لا يكون من خلال الانطلاق من القراءات السابقة له وإنما العمل على تجديدها وفق ما يتلاءم مع مستلزمات العصر من خلال فتح باب الاجتهاد الذي أغلق في فترة مبكرة من عهد الإنسان بالنص الديني، فمثلما اجتهدوا لزمانهم ينبغي أن نجتهد لزماننا، ومثلما كان الأوائل: **"رجالا، نحن رجال، وأن باب الاجتهاد لم يغلق ولن يغلق، ومن ثم فإن باب الإبداع لابد أن يفتح باتساع أكثر**

[1] نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص154.
[2] المرجع نفسه، ص156.
[3] المرجع نفسه، ص166.

من الاتساع الذي فتحه به القدماء، ومن ثم فإن البعث والإحياء لهذه الحضارة العربية الإسلامية، والنهضة لإنسانها وشعوبها، إنما هي قدر محتوم لا بد من النضال في سبيل إحداثه ووضعه موضع الممارسة والتطبيق"[1].

فهذه الدعوة التي نهضت بها مدرسة التجديد كانت ترى أن العيوب التي أصابت الأمة كانت من الجهل بسنن القرآن في التغيير، والاكتفاء بتفسير مفرداته ومعانيه، وهذا ما كان يعيبه جمال الدين الأفغاني على التفسيرات القديمة قائلا: "**وإني لآسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه الكنوز وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون عن الفقر المدقع ...وكيف لا أقول وا أسفاه إذا نهض أحد لتفسير القرآن فلا أراه يهيم إلا بباء البسملة ويغوص، ولا يخرج من مخرج حرف صاد الصراط حتى يهوي هو ومن يقرأ ذلك التفسير في هوة عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية –مع استكماله الأمر على أتم وجوهه– فعم الجهل وتفشى الجمود"[2].**

فتحول القرآن مع مرور الزمن إلى كتاب للقراءة في شهر رمضان، أو يردد في الزوايا بعد حفظه من طرف الطلاب وتعلم قواعد ترتيله، فالتحدي الأكبر الذي تشهده هذه المدرسة هو بناء الإنسان والمجتمع على منهج قرآني، ليس بألفاظ القرآن وإنما باستنطاق قيمه ومبادئه، مضيفا القول أننا: "**انصرفنا عن الأخذ بروح القرآن والعمل بمعانيه ومضامينه، إلى الاشتغال بألفاظه وإعرابه والوقوف عند بابه دون التخطي إلى محرابه، وإنما نحن اليوم حملنا مع القرآن ألفاظا ومناقشات حول أحكام فرضية، واستنتاجات ليست في مصلحة البشر ولا هي من وسائل هدايتهم إلى الإيمان به، وأضفنا إليه من الشرح والتفسير مالا يحصل له سوى الإغراب وإرضاء العامة"[3].**

مما يعني أن اهتمام المدرسة أصبح منصبا على تصحيح مسار الرؤية إلى القرآن ودراسته وتغيير انشغال المهتمين به لغويا إلى اهتمامات أخرى أخلاقية وحضارية، فأصبح شعار المدرسة العقلانية الجديدة هو أن القرآن هو "كتاب هداية" وليس كتابا لغويا يقرأه من كان نحويا أو يتقن علوم اللغة، وإنما هو كتاب يقرأه الفيلسوف كما يقرأه عالم الرياضيات

[1] محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص100.

[2] محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ط1، بيروت، 1931 ، ص98.

[3] المرجع نفسه، ص 99.

والفيزياء وعالم النفس والاجتماع، لذلك يقول محمد أسد: "**نحن لا نحتاج إلى فرض إصلاح على الإسلام كما يظن بعض المسلمين، لأن الإسلام كامل بنفسه من قبل، أما الذي نحتاج إليه فعلا، فإنما هو إصلاح موقفنا من الدين بمعالجة كسلنا وغرورنا وقصر نظرنا وبكلمة واحدة معالجة مساوئنا نحن**"[1] وذلك بفتح آفاق القراءة والفهم على النص الديني بدلا من الوقوف على ضفاف اللغة، و نسب الأحقية في القراءة لرجل الدين فقط.

وهذا الإصلاح أو التجديد في قراءة النص الديني يأتي في نظرهم من خلال تمثّل العديد من المبادئ التي كانت تراها المعتزلة فعالة في القراءة والفهم:

- **أولها العقل:**

فهو بالنسبة إليهم عمدة الدين والدنيا، فبه نفرق بين الحق والباطل وبين الحسن والقبح، لأننا به نقرأ صحيفة العالم والكون كما نقرأ الصحف الإلهية، فالواجب اعتقاده هو: "**أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، والعقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه...لقد منح الله الإنسان أربع هدايا يتوصل بها إلى سعادته:**

- **هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري.**
- **وهداية الحواس والمشاعر.**
- **وهداية العقل...التي هي أعلى من هداية الحس والإلهام.**

وهداية الدين التي تضبط وتصحح وتكمل أخطاء ونواقص غيرها من الهدايا، وبهذا تتكامل–في المعرفة الإسلامية– هدايا العقل..والنقل..والتجربة..والوجدان"[2] فهم لا يختلفون كثيرا عن المعتزلة في جعل العقل هو الأساس

[1] أسد محمد، الإسلام على مفترق الطرق، تر:عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1983،ص113.

[2] محمد عبده، الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1993، ص428.

وتقديمه على **"ظاهر الشرع عند التعارض"**[1] فهذا الإحياء للحركة الاعتزالية تجسد في الاعتزاز بالعقل وتمجيده واعتباره الحكم الذي يفتح الآفاق ويخلق الفرص "**فلا تقوم مع هذه الحركة رجعية ولا تنجح محاولات لإيقاف مجرى التقدم، فإذا سادت روح المعتزلة الناس، وتغلغلت فيهم المبادئ التي تقوم عليها من تمجيد للعقل وإيمان بالتحرر والانطلاق وتقديس لحرية الفكر– لكان الناس والجماعات في علاقاتهم مع بعضهم على غير ما هم عليه من تباغض وأنانية ومطامع، ولنعموا بحياة آمنة عزيزة لا مكان للرجعية أو الكبت فيها، فتزدهر القيم الخلقية والإنسانية وتسود المبادئ التي تؤدي إلى التقدم والإنتاج والإثمار**"[2].

فالعقلانية التي يطمح إليها أهل النهضة لا تتوقف عند حدود قراءة النص الديني، وإنما تطمح إلى تنظيم أنماط الحياة والسلوك، وإلى خلق نموذج إنساني صالح أخلاقيا مثلما كانت تسعى المعتزلة في منظومتها العقائدية، حرا ومسؤولا وعادلا.

- **ثانيا التحرر من سلطة الأوهام والتقليد والظنون:**

ففي رسالة الأفغاني عن القضاء والقدر تظهر النزعة المعتزلية التي يدافع عنها، بحيث يؤكد على أن أولى القضايا التي ينبغي الدفاع عنها في مشروع التجديد هي الحرية التي إذا تجرد منها الإنسان فقد الكثير من صفات الأنسنة لأنه: "**إذا تجرد من شناعة الجبر، يتبعه صفة الجراءة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة، وبعث على اقتحام المهالك التي ترجف لها قلوب الأسود، وتنشق منها مرائر النمور**"[3] والحرية لا تعطى ولا تهدى في نظر الأفغاني وإنما هي جهد فكري وعملي يستلزم في المقدمة مِراسا فكريا في: "**صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام، فإن عقيدة وهمية لو**

[1] محمد عبده، الإسلام والنصرانية، دار المنار، ط7، 1367هـ، ص75.

[2] قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، مرجع سبق ذكره، ص102.

[3] السيد جمال الدين الأفغاني، رسائل في الفلسفة والعرفان، تح: سيد هادي خسر وشاهي، مركز البحوث الإسلامية، قم، ط2، 1221 هـ، ص83.

تدنس بها العقل، لقامت حجابا كثيفا يحول بينه وبين حقيقة الواقع، ويمنعه من كشف نفس الأمر، بل إن خرافة قد تقف بالعقل عن الحركة الفكرية، وتدعوه أن يحمل المثل على مثله"[1]

فالأوهام والخرافات تحجب العقل، وتمنعه من التقصي والتحقق من الأمور، فتعيقه فكرا وعملا، لذلك يرى جمال الدين الأفغاني أن أخذ العقائد لا بد أن يكون بالحجاج وليس بالظن لأنه لابد "**أن تكون عقائد الأمة–وهي أول رقم ينقش في ألواح نفوسها مبنية على البراهين القوية والأدلة الصحيحة...وتترفع عن الاكتفاء بتقليد الباء فيها"**[2]فيقنع بأن آباءه كانوا على مثل هذه العقيدة فيركن لنا وتطمئن نفسه للتقليد" **وأولئك المتبعون للظن والقانعون بالتقليد تقف بهم عقولهم عندما تعودت إدراكه، فلا يذهبون مذاهب الفكر، ولا يسلكون طرائق النظر، وإذا استمر بهم ذلك تغشتهم الغباوة بالتدريج"**[3] فالتقليد يعطل ملكة العقل ويجعلهم إلى الإتباع أسهل وإلى الخنوع أهون.

ويستشهد بالتجربة الغربية الأوربية التي جعلت من البرهنة على عقائدها مبدأ أوليا في عملية التحديث أو التمدن، فاستأنس بقول "**كيزو الفرنسي صاحب تاريخ "سيفيليزاسيون" –أي التمدن الأوروبي– قال: إن من أشد الأسباب أثرا في سَوق أوروبا إلى تمدنها ظهور طائفة في تلك البلاد، قالت: إن لنا حقا في البحث عن أصول عقائدنا وطلب البرهان عليها...وعارضها كثير من رؤساء الدين، ومنعوها ما ادعت من الحق، محتجين عليها بأن بناء الدين على التقليد، فلما أخذت تلك الطائفة قوتها، وانتشرت أفكارها، نصلت عقول الأوربيين من علة الغباوة والبلادة، ثم تحركت في مداراتها الفكرية"**[4] هذه التجربة المتأخرة للإنسان الغربي التي ترى في التقليد عائقا أمام البحث، كانت من أهم الخطوات الفكرية والعملية التي أعطت الدافع القوي للإنسان ليس فقط في قراءة الكتاب المقدس وإنما قراءة الطبيعة، فقد كانت المعتزلة من الفرق السباقة إلى هذه الخطوة المنهجية في الاعتقاد بمسائل الدين، منذ عهد الإنسان بالدين الجديد، فالعقائد لا تؤخذ بالظنون وإنما بالدليل العقلي، فإذا كانت هذه الخطوة هي من الركائز الأساسية

[1] السيد جمال الدين الأفغاني، رسائل في الفلسفة والعرفان، مرجع سابق، ص 193.
[2] المرجع نفسه، ص 194.
[3] المرجع نفسه، ص197.
[4] المرجع نفسه، ص 197-198.

في المنهج المعتزلي للأخذ بالعقائد، فإنها عند المجددين ضرورة لا بد منها ليس في العقائد فقط، وإنما في كل ما يتلقاه الإنسان من الثقافات الأخرى، إذ يقول محمد عبده في مجال العقائد أن " **الذي يجب اعتقاده أن القرآن مقطوع به، وأنه كتاب الله بالتواتر عن المعصوم صلى الله عليه وسلم، فهو الذي يجب الاعتقاد بما يثبته وعدم الاعتقاد بما ينفيه**"[1].

- **ثالثا أحاديث الآحاد:**

لا يؤخذ بها في باب العقائد، لأنه لا يحصل بها إلا الظن ويضرب مثالا للحديث الذي يروى فيه أن النبي تعرض للسحر فيقول: "**علينا أن نفوض الأمر في الحديث ولا نحكمه في عقيدتنا ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل، فإنه إذا خولط النبي في عقله– كما زعموا– جاز عليه أن يظن أنه بلغ شيئا وهو لم يبلغه أو أن شيئا نزل عليه وهو لم ينزل عليه**"[2] فالزعم أن النبي سحر إنما هو اعتقاد خاطئ تكذبه عصمة النبي، وتلك إحدى التأويلات الجديدة التي تحارب الظن والاعتقاد به في الدين، والتي تؤسس لرؤى خرافية وأسطورية للفهم بحيث أعطى لبعض الآيات القرآنية كآيات سورة الفيل تفسيرا آخر يرفض من خلاله التأويلات السابقة قائلا: " **فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح، فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه**"[3].

رابعا: رفض التفاسير التي تؤول النص من خلال الاستناد إلى القصص والاستزادة في الفهم لفضول لا يزيد في المعرفة والتحقق من الأشياء قائلا: " **علينا أن لا نضيف إليه حكايات إسرائيلية أو غير إسرائيلية لجعل هذه القصة من خوارق العادات، والبحث عن ذلك الرزق ما هو ومن أين جاء فضول لا يحتاج إليه لفهم المعنى ولا لمزيد العبرة،**

[1] محمد عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سبق ذكره، ص 544.
[2] المرجع نفسه، ص544.
[3] المرجع نفسه، ص 505.

ولو علم الله أن في بيانه خيرا لبينه"[1] بحيث أن التمثيل القصصي الذي يستزيد في الأمور حتى تتحول إلى أساطير تلهي العقل عن حقائق الأمور هو ما ترفضه المدرسة العقلانية الجديدة-وحتى المعتزلة سابقا- وغالبا ما تبحث له عن تفسير عقلي أو علمي في المحيط الثقافي الذي تقدمه الحضارة الغربية.

خامسا: التقليل من الاستشهاد بالمأثور ويوضح هذا الشيخ محمد رشيد رضا(1865-1935م) بقوله: " **وأما الروايات المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وعلماء التابعين في التفسير، فمنها ما هو ضروري أيضا، لأن ما صح من المرفوع لا يقدم عليه شيء، ويليه ما صح من علماء الصحابة، مما يتعلق بالمعاني اللغوية، أو عمل عصرهم، والصحيح من هذا وذاك قليل، وأكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس، ومسلمة أهل الكتاب"**[2]ولكنه بالرغم من ذلك لم يستمر في هذا المنهج والقول بعد وفاة أستاذه محمد عبده، لذلك فإن تقليلهم من التفسير بالمأثور هو تحسب للاختلاط بالإسرائيليات.

سادسا: حتى المعجزات عندهم فإنهم لا ينكرونها ولكنهم لا يجعلونها دليلا قائما لإثبات الرسالة، كما أن الإيمان بها لا يمنع من الاهتداء بخلق الله وسننه في الكون، فمع مجيء الإسلام يقول الشيخ محمد عبده:" **انتهى زمن المعجزات، ودخل الإنسان في سن الرشد، فلم تعد مدهشات الخوارق هي الجاذبة له إلى الإيمان وتقويم ما يعرض للفطرة من الميل عن الاعتدال في الفكر والأخلاق والأعمال"**[3] بل إن المعجزات" **إنما هي لأولئك الأقوام الذين لم ترتق عقولهم إلى فهم البرهان ولا يضر الإسلام أن يروي تلك المعجزات، فمجرد روايته لها، لا ينفي عنه أنه دين العقل، مادام لم يرد فيه شيء منها"**[4].

[1] محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر، الرياض، ط2، 2001، ص24.
[2] محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، دار المنار، القاهرة، ط2، 1947، ص7-8.
[3] المرجع نفسه، ص 315.
[4] المرجع نفسه، ص315.

سابعا: وفي إطار التجديد الذي تحاول المدرسة العقلانية ربطه بالواقع ومجرياته تذهب إلى القول "**بعدم كفاية النصوص الشرعية في تحديد أحكام نوازل العصر المستجدة، ومن ثم تجاوز كتب المذاهب الفقهية القديمة إلى كتابات ورؤى فقهية وأصولية تجديدية تعالج مشاكل العصر وقضاياه الملحة**"[1] مما يعني إعادة تأويل النص الديني وفق ما يتماشى مع العصر انطلاقا من مبدأ المصلحة الذي كان مسلما به في الممارسات التقليدية، فكان محمد عبده وأتباعه يرون أن "**الله لم ينزل سوى مبادئ عامة، تاركا للعقل أمر تطبيقها على قضايا المجتمع الخاصة، وبما أن هذه القضايا تتغير توجب تغيير تطبيق المبادئ عليها**"[2] وهذا التغيير في التطبيق هو ما استدعاهم إلى المقارنة بين المذاهب الأربعة والقول بعدم كفايتها.

لذلك يذهب محمد مصطفى المراغي(1881-1954م) إلى: " **أن الدين في كتاب الله غير الفقه، وأن من الإسراف في التعبير أن يقال عن الأحكام التي استنبطها الفقهاء، وفرعوا عللها واختلفوا فيها...أنها أحكام الدين. إنما الدين هو الشريعة التي أوصى الله بها إلى الأنبياء جميعا، أما القوانين المنظمة للتعامل والمحققة للعدل، فهي آراء للفقهاء مستمدة من أصولها الشرعية، تختلف باختلاف العصور والاستعدادات، وتبعا لاختلاف الأمم ومقتضيات الحياة فيها، وتبعا لاختلاف البيئات والظروف**"[3] فالاجتهاد عندهم عملية ضرورية ليس فقط في الفروع التي تتغير بتغير الظروف والأزمنة، وإنما حتى في الأصول، تخوفا من الصدأ الذي قد يصيب العقائد كلما تقادمت في الزمن، وهذا ما أكده محمد عمارة قائلا: "**لقد اتفق جمهور العلماء على أن التجديد لا يقف فقط عند الفقه الذي هو علم الفروع...وإنما اتفقوا أيضا على أن هناك نوعا متميزا من التجديد تحتاج إليه الأصول، ليس فقط أصول الفقه وإنما حتى أصول الإيمان، ذلك أن البدع والخرافات والزيادات والنواقص قد تعدو هذه الأصول، فتطمس حقائقها، وتحجب فعاليتها**"[4] ومادام التجديد يخص الدين فلم يستثنوا الأصول من الفروع، بمعنى أن التجديد لا يخص

[1] سعد بن بجاد العتيبي، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، دار الوعي لتوزيع والنشر، ط2، 2013، ص 59 .

[2] المرجع نفسه، ص54-55.

[3] محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مرجع سابق، ص53.

[4] محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، مكتبة وهبة، مصر، ط1، 2011، ص8 .

فقط فقه الواقع المتطور في جانبه العملي، إن هدف المدرسة العقلانية على وجه العموم ومحمد عبده على الخصوص هو تحقيق هدفين رئيسين: " **محاربة البدع وما دخل على العقيدة الإسلامية من فساد بإشراك الأولياء والقبور والأضرحة مع الله تعالى، وفتح باب الاجتهاد الذي أغلقه ضعاف العقول من المقلدين، وجرد نفسه لخدمة هذين الغرضين**"[1] فهل توقف الناس عن الإشراك وفُتح فعلا باب الاجتهاد وتحققت أهداف المدرسة العقلانية ؟

المطلب الثالث: المدرسة العقلانية المعاصرة.

انطلقت المدرسة العقلانية المعاصرة من نفس الهموم الفكرية، إلا أنهم بدأوا من حيث ما انتهت إليه المدرسة العقلانية بزعامة محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، أي من خلال تأصيل مجموعة من المبادئ في مقدمتها العقل، لكن من خلال مساءلته عن طريق توجيه النقد إليه كآلية للإنتاج وللبناء، حتى نحدد إخفاقات العقل وحدوده والدواعي في استمرار التخلف، أي أن النقد كان موجها إلى الآليات التي يشتغل بها العقل، محاولين إحداث حفريات في اللحظات التاريخية المؤسسة لعلم الكلام والكشف عن المرجعيات، ومحاولة إعطاء تفسير لما يحدث في الحاضر من خلال ما حدث في الماضي خاصة السياسي منها، لذلك يرى نصر حامد أبو زيد أن المعركة في المجتمع الإسلامي هي ليست معركة قائمة على صعيد واحد، وإنما هي تشمل أصعدة مختلفة سياسية واجتماعية واقتصادية إنها "**معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية. وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة والخرافة على أرضها، ولأن النزال غالبا ما يتم بآليات السجال الإيديولوجي دون البدء في تحقيق وعي علمي بطبيعة النصوص الدينية، وبطرائق قراءتها وتأويلها، تظل الغلبة على هذا المستوى من السجال للخطاب الديني على الخطاب العقلاني**"[2].

[1] أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة، القاهرة، د(ط)، 2012، ص17.

[2] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، د(س)، ص63.

مما يعني أن النزال باقي ومستمر بطرق إيديولوجية بعيدة عن التمحيص العلمي والتدقيق العقلي، فالعقل لم تعط له تلك المساحة من الحرية في قراءة وتأويل النص الديني، فلم تكن له تلك الاستقلالية وإنما ألبس بخطابات إيديولوجية، غيّبت الإنسان وغيّبت النص عبر تاريخه، متناسيا أنه: "**إذا كان الخطاب الإلهي –المتضمن لمنهجه– يتوسل بلغة الإنسان "تنزيلا" مع كل علمه وكماله وقدرته وحكمته، فإن العقل الإنساني يتواصل مع الخطاب الإلهي "تأويلا" بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه، لكن الخطاب الديني يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى، ويمضي –مقتفيا خطا سلفه الأشعري، ومكرسا إيديولوجية مشابهة – في نفي الإنسان وتغريبه في الواقع، مفسحا المجال لتحكم سلطوي من طراز خاص**"[1].

إذا كانت فكرة الثنائية التي ظهرت في الفكر الإسلامي والتي استرعت الجانب الإلهي والجانب الإنساني وأقامت الفوارق بينهما انطلاقا من رؤية تقديسية لما هو متعالي، فإن هذه الرؤية حجبت معاني كثيرة ووسعت الهوة بينهما وكأن العالم الإلهي منفصل عن العالم الإنساني، ذلك أن القرآن ككتاب ديني مركزي في الثقافة الإسلامية يفترض الثنائية لكن بشكل آخر، أي أنه مادام هناك خطاب فإنه يفترض وجود مخاطَب قارئ ومُؤول، وتلك هي الرؤية التي دافعت عنها المعتزلة ضد كل حاكمية تجمد دور الإنسان في التاريخ، وهي الرؤية التي يدافع عنها نصر حامد أبو زيد قائلا: "**إن مفهوم الخطاب الديني للتحرر الذي جاء به الإسلام للإنسان يتبدد كاشفا عن الغطاء الإيديولوجي لمفهوم الحاكمية، بكل ما يحايثه من إلغاء لفاعلية العقل وتسليم الإنسان –مقيدا– إلى تحكم سلطوي من نمط خاص**"[2].

فهذه الرؤية الاختزالية التي تجعل من الإنسان محدود القدرة يرفضها نصر حامد أبو زيد كما يرفض القول الذي يعطل دور الإنسان في القراءة بحكم أنه لا اجتهاد فيما فيه نص، معتبرا أن هذا المبدأ هو تزييف لواقع النص والإنسان معا، ذلك أن تاريخ النص هو تاريخ القراءات المختلفة فـ " **الاجتهاد –على عكس ما يعلن الخطاب الديني – هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأولى الرئيسى –القرآن– وهو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى إكساب**

[1] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص104.
[2] المرجع نفسه، ص105-106.

النصوص الفرعية –الأحاديث– مشروعية الوجود ذاتها. الاجتهاد إذن لا يكون إلا في النصوص، وما سوى النصوص من مجالات يحتاج إلى إبداع لا مجرد اجتهاد، وإلى الاكتشاف لا مجرد ترديد أقوال القدماء"[1].

فضعف الفلسفة اليوم كما يرى غادمير عائد إلى ضعف تأويل التراث القديم واستغلاله "**فإن هذا يعني أن عملية التأويل هي الطريقة الأكثر قدرة على استدعاء التراث، ليقدم حلولا تاريخية للحاضر وتعديل التصورات المشوهة عن حدود العالم الذي هو في الواقع لا يساوي ما اعتقدنا أنه يساويه، وهذا أيقن شيء أمكن لحذرنا أن يفهمه"**[2] فالتأويل وإن كان هو الآلية التي تنجلي معها كنوز التراث فإنه أيضا "**تعديل للعقل نفسه عبر التراث، أي عبر تاريخ العقل نفسه**"[3] فهو كآلية ينفتح معها النص ويتجدد معها العقل من خلال تجاوز كل دوغمائية، والتأويل في الثقافة الغربية كان" **الفن الأرقى في الفلسفة، حيث يحميها من كل إطلاقية**"[4] وهو التوجه الذي يحاول أن يبثه في الدراسات الجديدة للدين، من خلال توثيق الصلة بين التأويل والفلسفة والنص الديني.

ويوجه انتقادا إلى الخطاب الديني الذي يعطي للنص حاكمية على الفكر والواقع ويحد من دائرة الاجتهاد ويقصرها على الفروع دون الأصول، ويرى التجديد ليس إلا نوع من الترجيح بين آراء القدماء، وأن العودة إلى الماضي هي عودة من أجل إحياء أمجاد القدماء والتفاخر بهم أمام التراث الأوروبي، وهكذا ينتهي "**الخطاب الديني إلى الانغلاق في دائرة النصوص بعد أن جمدها وقضى على حيويتها، ويصدق قول القائل: "احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص"**[5].

يؤكد أبو زيد على الدور الذي قام به المعتزلة في دراستهم للنص الديني في كتابه الخطاب والتأويل قائلا:" **لقد قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود مع تغير العصر بما أحاطه من تدفق**

[1] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص129.

[2] عمارة، الناصر، التحولات العقلانية العربية، في الأنموذجين الديني واللغوي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ص 08.

[3] المرجع نفسه، ص08.

[4] عبد العزيز العيادي، الهيرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، مجلة أوراق فلسفية، العدد العاشر، مركز النيل، القاهرة، 2004،ص 87.

[5] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص130.

ثقافي من كل المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية "[1] ويؤكد أن المعتزلة خلقت الفارق في التعامل مع النص الديني فشكلت الفارق بين القديم والحاضر حيث كان "**كل من أبو عبيدة والفراء وقبلهما الحسن البصري والمفسرون لم يربطوا تأويلاتهم بقانون عام أو قواعد ثابتة، فإن المعتزلة بسبب اعتمادهم على العقل وأدلته حاولوا أن يضعوا أصولا عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد، وفي نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال والتأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها**"[2].

بل إن نصر حامد أبو زيد يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى أن الخطاب الذي يهدر الواقع ويبعد مشاكله وقضاياه، ويشتغل على نصوص مغلقة محددة المعنى سابقا في قوالب جامدة "**يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي**"[3] فالانشغال بالدار الآخرة من خلال الاشتغال على البعد الميتافيزيقي للنص هو في الحقيقة إهدار للواقع وإهدار للنص، لذلك فإن الخروج من هذه الدائرة المغلقة في رأيه لا يكون إلا بتوكيل السلطة للعقل وهي " **السلطة التي يتأسس الوحي ذاته، العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة. هذه السلطة قابلة للخطأ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والاهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص "**[4]. فإذا كان العقل هو المؤسس والقارئ والمجادل فإنه هو أيضا القارئ لنفسه والمنكفئ على أعماله ومقولاته.

وعلى هذا الأساس يصرح أبو زيد أن العودة إلى اللحظة المعتزلية حتى في صبغتها التراثية "**كفيلا بإحداث تحقيق جزئي لمشروع التجديد، ولا نعني هنا بالبنية الاعتزالية ترتيب القضايا الكلامية في المصنفات الاعتزالية المتأخرة**

[1] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سبق ذكره، ص 264.
[2] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، مرجع سبق ذكره، ص164.
[3] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص130.
[4] المرجع نفسه، ص131.

–ومنها "المغني في أبواب التوحيد والعدل" للقاضي عبد الجبار – بل نعني الترتيب الإبستمولوجي الذي يراجع التولد التدريجي للأفكار–من خلال جدل الفكر والواقع– حتى تنتظم الجزئيات في منظومة الاعتزال"[1].

لذلك يعتبر أبو زيد أن حسن حنفي كان واعيا بالتحكم الأشعري في الفكر الإسلامي مستظهرا خطورة هذه المسألة التي أثارت مسائل عديدة في مقدمتها مسألة العدل التي ابتلعها التوحيد، لأن التوحيد في نظره يشير إلى حق الله في التعظيم والتقديس، فإن العدل أعطى للإنسان الحق، وهو الحق الذي ضاع مع سيادة الكلام الأشعري، لكن المعتزلة وإن أعطت التوحيد أولوية في البرهان، فإن العدل يستغرق التوحيد في كثير من قضاياه، بحيث جعلت من الإنسان شريكا لله في الوجود، فلا مجال للتفكير في الذات الإلهية دون التفكير في الإنسان، لذلك لا بد من الفصل بين العالم الميتافيزيقي والعالَم الفيزيائي، وحتى أنهم عندما أثبتوا في بنائهم المعرفي عن حدوث العالم فإنهم كانوا يرمون إلى أن هذا التغيير هو أحد مسؤوليات الإنسان الحر "**وبالتالي يكون حدوث العالم دعوة إلى التغيير ولممارسة الإرادة الحرة حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقا لمثل الإنسان ولمشروعه الجماعي القومي**"[2] ولكن سلب القدرة من الإنسان وإمداد الحاكمية لله على الإطلاق هو نفي لدور الإنسان في التاريخ.

قراءة التراث يعني قراءة الاحتمالات التي تتماشى مع معطيات العصر والإنسان، بدل الوقوف عند معطياته والاختيار بينها على أساس الخطأ والصواب، فإذا كان القدماء فكروا لزمانهم وأنتجوا ثقافة لواقعهم، فإننا لا يمكن أن نحاكمهم، بل لا بد أن نقرأ كل أوجه الثقافة المنتَجَة عندهم، وتعني أيضا وقفة الإنسان ومساءلته لذاته، لذلك فإن حسن حنفي يوافق نصر حامد أبو زيد في القول أن من اللحظات الفكرية التي لا زال يحتفظ بها تراثنا وتستدعي الاهتمام والتطوير هي اللحظة المعتزلية فقد "**ظهرت لغة التخييل في الوحي ومنطق البرهان في الفكر، ولكننا لم نسر في هذه الرؤية، ورجعنا إلى التشبيه والتجسيم والتقليد**"[3] ويمكن أن نستفيد من هذه العلوم العقلية التي استطاعت أن تعقلن

[1] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص174.

[2] المرجع نفسه، ص182.

[3] حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1992، ص104.

الوحي حسب حسن حنفي في مشروع التجديد بـ "**تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية، فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدما وهي تحويل العلوم الإنسانية وريثة العلوم التقليدية إلى أيديولوجية...لأنها تعبير نظري عن مطالب الواقع، وعلم عملي لأنها تعطي وسائل تحقيقها بفعل سلوك الجماهير**"[1].

هذا الاتفاق بين رواد المدرسة العقلانية الحديثة والمعاصرة على إحياء اللحظة المعتزلية من خلال الاهتمام بتراثهم والكتابة عنهم والتحقيق في آثارهم مثل الجهود التي قدمها محمد عمارة في الكثير من أعماله، يفسرها محمود قاسم في كتاباته عن المعتزلة أن العودة إلى هذه الفرقة هي دعوة إلى العلم والفلسفة، عكس ما كان يراه أهل الظاهر من أن الدين يخشى العلم عموما والفلسفة خصوصا، فآراؤهم التي أسسوا لها " **تجد قبولا لدى العقل، والتي لا تعدم أن تجد أدلة شرعية تشهد بصحتها، هي آراء المعتزلة الذين يوصفون عادة وظلما بالمروق والزيغ...وتلك قضية أخرى يجب أن نعيد النظر فيها من جديد، لأنها تسيء إلى أكبر مفكري الإسلام، فتسيء إلى الإسلام نفسه**"[2].

ولكن هذا الإحياء المتأخر للفكر المعتزلي والرغبة في تصحيح الفكرة عنهم من خلال الدعوة إلى عقد مصالحة معهم بتبني أفكارهم، يخفي الكثير من القصور والإخفاق، أولا في أن المصالحة مع جزء من التراث الذي يعتبره أصحاب المدرسة العقلانية الوجه المشّع في الحضارة الإسلامية هو حمل وليس تمثل تعكسه رغبة ملحة يجدها كل إنسان يعي حجم تخلفه، لذلك فإن إعادة بعث الفكر المعتزلي لم تتعد حدود التصحيح لما شاع عن المعتزلة في كتابات المعاصرين والتحسر عن طمس معالمهم وآلياتهم، لأن تمثل المشروع المعتزلي بكل آلياته يحتاج إلى إعادة صناعة إنسان بروح معتزلية. فهل سار رواد المغرب الإسلامي في نفس التوجه الفكري من المعتزلة؟ وما هي خصوصية هذه التجربة؟.

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مرجع سبق ذكره، ص175.

[2] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص122.

المبحث الثالث: تجارب مغاربية حول تطبيق المعقولية* في دراسة القرآن.

في هذا المبحث سنعمد إلى تبيان أثر المعتزلة في المغرب العربي وما هي حدود هذا التأثير؟ لكن قبل ذلك لا بد أن نشير إلى واقع علم الكلام في المنطقة، وما هو المذهب العقائدي الذي كان سائدا؟.

المطلب الأول: المذاهب الكلامية في المغرب الإسلامي: انتشرت المذاهب الكلامية في المشرق الإسلامي وتميزت بثرائها المعرفي، بحيث كانت موضوعا للسجال والنقاش بين مختلف الفرق والحضارات الأخرى، بخلاف المغرب الإسلامي الذي كانت فيه المناظرات الكلامية محتشمة لظروف متعددة*. وهذا، لأنه – حسب ما يتحدث عنه المؤرخون- أن المغرب الإسلامي ظل على مذهب السلف في الاعتقاد فلم يؤوّلوا النصوص. ولكن هذا لا يعني أنه كان بمعزل عما يحدث في المشرق، بل كان هناك تواصل فكري حضاري سهلته العديد من الظروف الخاصة برحلات العلماء وطلاب العلم إلى الحجاز، مصر والعراق. وقد كان ابن تومرت (1077–1130م) من بين الرحالة المشهورين إلى بلاد المشرق. وقد سعى بعد عودته إلى نشر المذهب الأشعري.

أ/**المذهب الأشعري:** إن الحديث عن انتشار المذهب الأشعري في المغرب العربي قبل دعوة ابن تومرت إلى اعتناقه لا نجد له دليلا. وذلك، لقلة الأخبار والمعلومات عن هذا الشأن، وإن كان ابن عساكر(499-571هـ) يؤكد على انتشاره قبل القرن السادس قائلا: "**إن بعضا من تلاميذ محمد بن الطيب البقلاني المتأثرين بمسلكه الأشعري نشروا بالقيروان مذهبه فكان له بها رواج.**"[1] فقد كان أبو بكر البقلاني (338هـ-402هـ) على رأس المذهب الأشعري والمالكي، وهو الأمر الذي حفّز أكثر على تبني تعاليم العقيدة الأشعرية إلى جانب الفقه المالكي؛ إذ كانت القيروان مركز الإشعاع

* "المعقول من كل شيء هو مجرد ماهيته المنسوبة إليه مع سائر لوازمه، ومعقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، والصور المنتزعة عن موردها"(انظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 818.)

* يذهب أركون في مقال له في مجلة الأصالة إلى أن المغرب الإسلامي والأندلس لم يعرف النشاط الفكري الذي عرفه المشرق في بغداد وفارس "فالمغرب الإسلامي حتى الاستقلال الحديث لم يتقبل من الوجهة الفكرية السنية أي تيار من التيارات غير المالكية" وإن ظهرت بعض المحاولات الفلسفية في الأندلس كابن مسرة وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، ويفسر أركون هذا الانحصار الفكري في تيار واحد عائد إلى أن "الأحوال التاريخية الخاصة بالمغرب الإسلامي ولا سيما ارتقاء النصرانية العقائدي والمعاشي وبقاء عالم عربي بربري، لا يأبه لما يربط من تضامن وظيفي مدني بين الدولة والدين الرسمي والثقافة الرسمية، أبرزت قصور فكر منحصر" (محمد أركون، وجوه ازدهار الفكر العربي في المغرب الإسلامي، تر: مروان القنواتي، مجلة الأصالة، منشورات التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد54-55، 1978، ص 20، 27.)

[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية الاجتماعية وأثره بالمغرب، ط1، 1983، ص 432.

العلمي للطلاب والعلماء في المغرب والأندلس بكل ما يصل إليها من المشرق، ونشأ بها "**منذ وقت مبكر مناخ فكري مهيأ لتقبل الفكر الأشعري، ذلك لأنه مع سيطرة السلفية عقيدة والمالكية فقها، كان ثمة وجود لفرق مخالفة كالخوارج والشيعة والمعتزلة، بل ولبعض المسيحيين واليهود، وهو ما أدى إلى نشوء حركة من الحوار والجدل بين هذه الفرق المختلفة**"[1].

وقد استدعى الأمر تطوير أدوات البحث والجدل. وهو الأمر الذي سهّل تبني العقيدة الأشعرية التي عرفت انتشارا عظيما في المشرق بعد أفول نجم المعتزلة التي صاحب أفولها موجة من السخط عليها هذا بعد محنة خلق القرآن. لذلك كان من السهل تبنّي المذهب الأشعري الذي اتخذ لنفسه مواقف وسطية تلفيقية وجدت رواجا عند الأغلبية من العامة والخاصة.

فبعد إزاحة الفكر المعتزلي من الوسط الفكري وسيطرة العقيدة الأشعرية في المشرق الإسلامي، سعى زعماء هذا المذهب إلى نشر تعاليمها وتلقينها في المساجد ودور التعليم للكبار والصغار. فلم تُستثنَ البعثات الآتية من المغرب والتي كانت تذهب لتأدية مناسك الحج والعمرة من تلقّي تعاليمها وتشرها، خاصة بعد عودة المهدي بن تومرت من المشرق. و كانت الأشعرية "**كمذهب متكامل في منهجه ومقولاته، يواجه بالاحتراز الشديد، وهو ما يبرزه بجلاء توجّس علماء مراكش من ابن تومرت لما قدم يدرّس هذه الآراء، ويبث هذا المنهج.**"[2] ولكن سرعان ما أخذت العقيدة الأشعرية في الانتشار بين الناس "**وتكيف تصورهم العقدي السلفي بالتدرج، واجدة من وشيج علاقتها بآراء السلف المعهودة عندهم ما يسهل قبولها والإقبال عليها، وواصل خلفاؤه من بعده هذا الجهد في إشاعة آرائه بين الناس، فكانت الأشعرية تشيع وتنتشر من خلالها، ثم أخذها العلماء بالشرح والتوسع، ورجعوا إلى أصولها لاستيفاء سائر مسائلها، واستكمال مصادرها، حتى كان لها الظهور الكامل بكافة أنحاء المغرب**"[3].

[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية الاجتماعية وأثره بالمغرب، مرجع سبق ذكره، ص 433.
[2] المرجع نفسه، ص 431.
[3] المرجع نفسه، ص 431.

فقد وجدها أهل المغرب أقرب إلى المذهب السلفي أكثر من أي مذهب كلامي آخر، بحيث يُذكر أن "**إفريقية والأندلس كانا أكثر حظا في العلم بهذا المذهب والتأثر به من المغرب الأقصى والأوسط**"[1] وذلك راجع إلى قيام دولة المرابطين التي سعت إلى مقاطعة علم الكلام وتعطيل كل محاولة للتأويل أو الخروج عن الطريقة السلفية في تناول النصوص الدينية، بحيث عمدت إلى المحافظة على ظاهرية النصوص، ومحاربة كل من خاض في الجدل الكلامي، واتهامه بالزندقة والمروق عن الدين. وهذا ما نقله لنا المراكشي(581-647هـ) في كتابه "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" قائلا: "**دان أهل ذلك الزمان (يقصد المرابطين) بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام. وقرّر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين، وربما أدّى أكثره إلى اختلال في العقائد.**"[2] وقد تكلم أيضا ابن خلدون عن ميل أهل إفريقيا إلى الاقتداء بالسلف وعدم الاشتغال بعلم الكلام والتأويل[*].

وعلى الرغم من أن القيروان كانت مركز الإشعاع العلمي في المغرب العربي وقبلة الطلاب؛ فإن تأخر انتشار المذاهب الكلامية على العموم والمذهب الأشعري على الخصوص، يعود إلى جملة من الأسباب، في مقدمتها وقوع القيروان تحت سيطرة الشيعة " **أكثر من نصف قرن (من 297هـ/909م إلى 361هـ/972م) مما ضيق من نمو الفكر السني نحو الأشعرية باستعمال القهر السياسي والعقدي الذي كان يمارسه الشيعة، ثم تعرض القيروان للتخريب من الأعراب سنة 444هـ/1052 حينما كانت تستعد لتقبل أشعري غزير وعميق كما بيناه، فانتكست هذه الوجهة بانتهاء الدور العلمي الرائد للقيروان**"[3].

[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية الاجتماعية وأثره بالمغرب، مرجع سبق ذكره، ص 439.

[2] عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص236-237.

[*] قائلا: "ينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد...إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا" 215. (عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج2، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004، ص215).

[3] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية الاجتماعية وأثره بالمغرب، مرجع سبق ذكره، ص440.

كما أثّر الامتداد الشيعي إلى مصر سنة 361هـ، على تأخر دخول المذهب الأشعري إليها، بحيث ذكر تقي الدين المقريزي (764هـ-845هـ) أن الأشعرية لم تظهر بمصر إلا بعد منتصف القرن السادس للهجرة في عهد صلاح الدين الأيوبي (532هـ-589هـ) الذي كان أشعرياً. فعند تولّيه السلطة هو وقاضيه كانا " **قد نشآ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق. وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري. وصار يحفظها صغار أولاده، فلذلك عقدوا الخناصر وشدّوا البنان على المذهب الأشعري وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه. فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك** "[1].

فدور مصر لا يقلّ عن دور القيروان في انتشار المذاهب والملل، بحيث كانت الواسطة الجغرافية بين المغرب والمشرق، يمر بها الحاج والطالب في رحلته. إلا أن دعوة ابن تومرت كان لها الأثر الأكبر في نشر الأشعرية في المغرب الإسلامي، حيث أخذ المذهب عن الغزالي " **فلما عاد إلى بلاد المغرب وقام في المصامدة يفقّههم ويعلّمهم، وضع لهم عقيدة لقفها عنه عامتهم ثم مات، فخلفه بعد موته عبد المؤمن بن علي القيسي، وتلقب بأمير المؤمنين وتغلب على ممالك المغرب هو وأولاده من بعده مدة سنين وتسموا بالموحدين. فلذلك صارت دولة الموحدين ببلاد المغرب تستبيح دماء من خالف عقيدة ابن تومرت ؛ إذ هو عندهم الإمام المعلوم والمهدي المعصوم**"[2].

فقد استُبيحت دماء المسلمين من أجل فرض العقيدة الأشعرية، وكان لهذا الفرض بالقوة أثر على انحصار المذاهب الأخرى "**بحيث نسي غيره من المذاهب وجهل حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه. فإنهم كانوا ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات.**"[3] لذلك وجدت المعتزلة كغيرها من الفرق الكلامية عسرة في انتشار مذهبها، خاصة

[1] المقريزي، الخطط، ج2، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، الأهرام، ط2، 1987، ص 358.
[2] المرجع نفسه، ص358.
[3] المرجع نفسه، ص358.

وأنها اشتهرت بمواقفها الجريئة والتي لا تتناسب مع البيئة الثقافية لتلك المنطقة. إلا أن ابن تومرت، رغم سعيه الدؤوب إلى نشر العقيدة الأشعرية؛ فلم تكن هي غايته الأولى. وإنما دعوته تضمنت هذه العقيدة "**فقد كان على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل، إلا في إثبات الصفات. فإنه وافق المعتزلة في نفيها وفي مسائل قليلة غيرها: وكان يبطّن شيئا من التشيّع غير أنه لم يُظهر منه إلى العامة شيئا**"[1].

فقد صاحب الاهتمام العقدي بالأشعرية بوادر أخرى لنمو الفكر الفلسفي والاهتمام بالمنطق، لأن مشروع الدعوة لم يتوقف عند حدود هذه العقيدة. وإنما كان يسعى إلى تأسيس ثقافة عقلانية وجد صعوبة في بثّها والإقناع بها، لأن الثقافة التي كانت سائدة قبل دعوته كانت تشدد على مثل هذا النوع من الفكر، وهي الثقافة الفقهية. ولكن دعوته ساهمت بقدر ما على تشجيع العقل على امتهان هذا اللون من الفكر، أقصد الفلسفة والمنطق، ويظهر ذلك في رغبة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن في تعلم الفلسفة " **فجمع كثيرا من أجزائها وبدأ ذلك بعلم الطب...ثم تخطّى ذلك إلى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة، وأمر بجمع كتبها.**"[2] كما أحضر الفيلسوفين الشهيرين ابن طفيل وابن رشد.

إن دعوة ابن تومرت إلى الاشتغال بالعلوم العقلية والاهتمام بها، مهدت الطريق إلى الفكر الفلسفي في بلاد المغرب. فقد كان الاهتمام به يتوسع بعد مجيء ابن باجة (1080م-1138م) وابن طفيل (1100م -1185م) وابن رشد(520هـ-595هـ)، وهو الواصف لدوره في تغير المشهد الثقافي في المغرب قائلا: "**وقد رفع الله كثيرا من الشرور والجهالات، والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق. وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله من طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين.**"[3] مما يعني أن ابن رشد يثمّن دعوة ابن تومرت التي كانت

[1] عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مرجع سبق ذكره، ص 255.

[2] المرجع نفسه، ص310.

[3] ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دار المشرق، بيروت، 1986، ص58.

تسعى إلى تغيير مسار الثقافة المغربية من التقليد إلى النظر ورفعته من الجهالة إلى العلم. ولكن، هل سيحافظ ابن رشد على تقاليد الفكر الأشعري في المغرب أم أنه سيستمر في الدعوة إلى النظر العقلي؟

ب/المعتزلة في بلاد المغرب: لقد كانت بوادر ظهور هذا المذهب في إفريقيا مع إرسال "**مبعوث واصل بن عطاء الداعية عبد الله بن الحارث؛ إذ كان واصل قد وجه دعاة كثيرين إلى أنحاء مختلفة من البلاد الإسلامية**"[1] وبهذا يكون الاعتزال قد ظهر في" **إفريقية في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، إثر انطلاقه على يد واصل في المشرق بين سنتي (100و110هـ/718و728م)**"[2].

لقد كان واصل بن عطاء حريصاً على إرسال البعثات العلمية إلى مشارق البلاد ومغاربها سواء الإسلامية أو غير الإسلامية لنشر الإسلام والتعريف بعقائده المصاغة في ثوب معتزلي. وتذكر مصادر بعض الأخبار عن حضور المذهب الاعتزالي بالمغرب، من بينها ابن حوقل (ت.367هـ) الذي ذكر أن: "**من البربر زناتة ومزاتة قبيلتان عظيمتان الغالب عليهم الاعتزال من أصحاب واصل بن عطاء.**"[3] ويقال أيضا أن بلاد "**طنجة مدينتها وليلة، والغالب عليها المعتزلة، وعميدهم اليوم إسحاق بن محمد بن عبد الحميد، وهو صاحب إدريس بن إدريس.**"[4] ويشير صاحب الاستبصار إلى أنه نشأ تعاون بين الواصلية والأدارسة حيث "**كان إسحاق بن محمد الأوربي معتزلي المذهب، فوافقه إدريس على مذهبه، وأقام عنده، وأمر إسحاق قبيلته بطاعته وتعظيمه.**"[5].

ولكن هذا الحضور للمعتزلة الذي شجعه الأدارسة لم يدم طويلا، إذ لم تُردد أخبار الفكر المعتزلي إلا نادرا بين أشخاص رجعوا من المشرق فنقلوا أخبارهم وآراءهم التي استهوتهم دون التحوّل إلى تيار عام، أمثال "**أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله بن حصن بن أحمد بن حزم الغافقي (ت404هـ/1013م) الذي قيل عنه أنه كان مالكيا بالمغرب، فلما**

[1] البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، مصدر سبق ذكره، 99-100 .

[2] زهدي حسن جار الله، المعتزلة، مرجع سبق ذكره، ص12.

[3] ابن حوقل، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، د(ط)، 1992، ص 94.

[4] ابن الفقيه، البلدان، تح: يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1996ص 136.

[5] لكاتب مراكشي، الاستبصار في عجائب الأمصار، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د(ط)، 1985، ص194-195.

دخل في خدمة الشيعة حصل منه ما حصل من نسبته لمذهب الاعتزال"[1] وكأنه لم يجد بالمغرب مناخا مناسبا له فارتحل إلى المشرق وتوفي بدمشق. كما اعتنق أمراء بني الأغلب مذهبهم فقد "**كتب أبو العباس بن الأغلب السجلات بخلق القرآن وأمر بقراءتها على المنابر، وأن يحمل الناس عليها"**[2] وكانت المدرسة الاعتزالية في إفريقيا تحت قيادة "**ابن أبي الجواد، وكان من رجالها أبو إسحاق المعروف بالعمشاء، الذي كان يناظر في خلق القرآن مناظرة شديدة ويجتمع حوله أصحاب يجالسونه، ويختلفون حوله."**[3]. ومن الملاحظ على كتب التاريخ التي تذكر الوجود المعتزلي أن المسائل التي كانت تناقش لم تشمل كل الأصول الخمسة، وإنما بعض المسائل المتفرعة عن أصل التوحيد والعدل كخلق القرآن والحرية.

وهذا ما تؤكده الدراسات الحديثة فقد " **اكتشف محمد الطالبي كتابين، في الرد على القدرية من تأليف عالمين قيروانيين، أولهما بعنوان كتاب السنة، ألفه أحمد بن يزيد القرشي المعلم (ت284/897) والثاني منهما بعنوان كتاب الحجة ليحيى بن عون الخزاعي (ت298/911) ويشير الطالبي إلى أن لهذين الكتابين أهمية كبيرة، ليست بالنسبة لإفريقية فحسب بل لكل العالم الإسلامي"**[4].

والكتاب الأول عنوانه دال على مضمونه؛ بحيث عمد صاحبه إلى دحض كل فكر مبتدع خارج السنة، خاصة مسألة الحرية والإيمان، معتبراً أن الإنسان في حاجة دائمة إلى العناية الإلهية التي لو امتنعت لما وجد له سبيلا إلى الإيمان. و هذا يعني أن صاحب الكتاب من دعاة الجبر لا الحرية. بينما الكتاب الثاني حاول صاحبه أن يقارع الخصوم وهم المعتزلة بالحجة العقلية لهدم كل أصولها. وهذا الجدل الكلامي بين أهل السنة والمعتزلة حول قضايا الإيمان والحرية يعكس لنا طبيعة البيئة الثقافية في الشمال الإفريقي. فيظهر أنها لم تكتف بالقبول السطحي لقضايا الدين، وإنما أصبحت

[1] الشيخ أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب، ج2، تح: إحسان عباس، دار صادر بيروت، د(ط)، 1968، ص 604-605.
[2] القاضي أبو الفضل عياض، تراجم أغلبية، تح: محمد الطالبي، نشر الجامعة التونسية، تونس، د(ط)، 1968، ص 244.
[3] عبد المجيد بن حمده، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، دار العرب، تونس، ط1، 1986، ص167.
[4] المرجع نفسه، ص164.

تستخدم الحجة وتقارع الخصوم. وهذا ما يحسب للظهور المعتزلي في إفريقيا ، بحيث طوّر الدرس الكلامي في المغرب الإسلامي.

لكن ما يلاحظه الطالبي على هذين الكتابين أن الرد على المعتزلة كان "**تحت اسم الجهمية أو الغيلانية أو القدرية. ولم يَرد في النصين ذكر لأعلام الاعتزال، كواصل والعلاف والنظام. فقد اهتم المؤلفان برؤوس الفتنة الجهم بن صفوان، وغيلان الدمشقي، وبشر المريسي(833/218) في المشرق وبالفراء في إفريقية.**"[1] إلا أن محاربة المعتزلة لم تكن فقط على مستوى الجدل والمناظرة وإنما بلغت حد الحروب والقتل.

وما يمكن أن يقال عن المعتزلة كفرق كلامية، أنها لم تبلغ ما بلغته في المشرق من القوة والعمق الذي يؤهلها لأن تكون مذهبا يقارع المذهب المسيطر والغالب على أهل المغرب؛ والمتمثل في سلفيتهم القائمة على التقليد، وهو ما يعطي صورة عن واقع الحوار والجدل الكلامي في منطقة المغرب الإسلامي بالمقارنة مع المشرق. إذ ما نسجله عن هذه الظاهرة أنها جعلتهم يغيرون سياستهم في نشر مذهبهم، خاصة بعد النكبة التي تعرضوا لها على يد المتوكل، وانتشار المذهب الأشعري في المنطقة، بحيث "اتَّخذت المعتزلة من العمل بالتجارة وسيلة لنشر مذهبها، فتمكنت من استمالة عدد من القبائل إليها، فكانت البيئة التجارية أكثر استجابة لهذا الفكر الذي جعل العقل في أعلى مرتبة، لذلك لم تقتصر التجارة على تبادل السلع فحسب، بل كانت وسيلة لنقل الأفكار والثقافات، خاصّة وأن النشاط الاقتصادي كان بِيَدِ التجار الكبار مِن مُختلَف المِلَل، فمِن خلال القوافل التجارية التي انتشَرت في الصحراء تحقَّقت وحدة في التفكير لم تتحقَّق عن طريق السياسة"[2] فكان التبادل التجاري طريقا إلى التبادل الفكري والثقافي.

المطلب الثاني: المعتزلة في الفترة الحديثة والمعاصرة.

أ/الشيخ الطاهر الجزائري: قبل أن نتحدث عن مكانة الفكر المعتزلي في المشروع النهضوي للجابري. لابد أن نشير إلى رجل في الجزائر كانت له رغبة في تحقيق التغيير والنهوض بالأمة الإسلامية زمن الدولة العثمانية وتحسين حالة العرب، من

[1] عبد المجيد بن حمده، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، مرجع سبق ذكره، ص166.

[2] منى حسن محمود حسانين، النشاط الاقتصادي للمعتزلة في بلاد المغرب، http://www.alukah.net/culture/0/48023/#_ftnref121

خلال فتح باب الاجتهاد وإعادة اكتشاف قيم الإسلام، وإحداث نهضة في التعليم. إنه الطاهر الجزائري[*] (1852-1920م) الذي كان يلقبه صديقه وتلميذه محمد كرد علي[**] بأنه "محمد عبده السوري" ولم يكن هو الوحيد الذي شبهه بمحمد عبده في طموحه الإصلاحي، بل قارنه ألبرت حوراني (1915-1993م) أيضاً بمحمد عبده الذي كانت أفكاره تروج في البلدان الإسلامية قائلا: "**من الممكن القول أن سبب تأثير العروة الوثقى يكمن في وجود مسبق لمجموعات صغيرة من المسلمين الذي كانوا يفكرون بنفس الطريقة مما جعل العروة تتمتع بالشعبية، و كان في سورية أشخاص مماثلون في كل مراكز التعليم الإسلامي الكبرى، ومن بينهم من عاصر تقريباً محمد عبده و كانت له بعض الاتصالات به و هو طاهر الجزائري الذي كان كاتباً في مجال الأدب و اللغة و كانت لأعماله أهمية كبيرة في تأسيس المدارس المعاصرة و حفظ الكتب القديمة**"[1].

فهذا السعي إلى بعث التراث القديم في صورة حديثة، كان يتصور أن المدرسة إذا أُصلحت هي أيضا من خلال اختيار الكتب والمناهج الجيدة للناشئة، سيحدث التغيّر لا محالة، لأن المرحلة التي سافر فيها إلى الشام كانت تعرف بسيادة الجمود والتخلف والظلام، وهذا ما أكده محمد كرد علي قائلا: " **لولا ما قام به من التذرع بجميع ذرائع الإصلاح لتأخرت نهضة المسلمين في بلاد الشام أكثر من نصف قرن**"[2] من خلال تربية تلامذته على الأخلاق وحب العلم والحرية والبعد عن التعصب والانغلاق على الذات، وعدم الاقتصار على الكتب العربية والشريعة فقط كما

[*] "عين مفتشا عاما على المدارس الابتدائية في عام 1295هـ ، فألف كتب التدريس للصفوف الابتدائية في جميع الفروع، منها مدخل الطلاب إلى علم الحساب، ورسالة في النحو، ومنية الأذكياء في قصص الأنبياء، والفوائد الجسام في معرفة خواص الأجسام، وإرشاد الألباب إلى تعليم ألف باء، وغيرها كثير...وعمل على افتتاح كثير من المدارس الابتدائية...فكان يعمل على توعية الناس، ونشر العلم، ومحاربة الخرافة، والاعتزاز بالعروبة والإسلام" (رغداء محمد أديب زيدان، طاهر الجزائري وحلقة دمشق، مجلة التراث العربي، العدد 108، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2007، ص31.)

[**] "إن من يطالع ترجمة الأستاذ محمد كرد علي للشيخ طاهر يعلم مقدار اتصاله به فما كان يغفل عن ناحية من نواحيه، فالشيخ طاهر يعلم مقدار اتصاله به فما كان يغفل عن ناحية من نواحيه، فالشيخ طاهر هو الذي دل على ما يجب أن يطالعه من كتب المتقدمين في الأدب والتاريخ والاجتماع وغير ذلك...كما قال فيه الأستاذ الرئيس: أنه صدر الحكماء وإنه من أشرب قلبي حب العرب، وهداني إلى البحث في كتبهم فسار كرد علي على هدى أستاذه، واقتفى أثره فأكثر من المطالعة في كتب السلف...وقد تربى على أيدي ذلك الشيخ الجليل حفنة من المستنيرين والمثقفين الذين كانوا يتحلقون حوله ويغترفون من معين علمه" (هاني المبارك، الشيخ طاهر الجزائري نموذج للمعلم المربي والداعية رائد النهضة في بلاد الشام، مجلة التراث العربي، العدد 108، ص17).

[1] جوزف اسكوفيتز، "محمد عبده السوري": دراسة عن طاهر الجزائري و أثره تر: شادي مكرم حجازي
http://kassariyat.blogspot.com/2014/05/TahirAl-Jazairi)

[2] هاني المبارك، الشيخ طاهر الجزائري نموذج للمعلم المربي والداعية رائد النهضة في بلاد الشام، مجلة التراث العربي، العدد 108، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2007، ص21.

كان سائدا عند المشايخ، وإنما الانفتاح على العلوم الأخرى، فقد سمى مجموعة من المشايخ " **اهتمت بقشور التصوف بعيدا عن لبابه، ومزجت ما عندها من العلم بكثير من الأوهام والخرافات وتقديس الأموات ونسبة الكرامات لهم...وطلب الحاجات إليهم**"[1] بالحشوية، فهذه الرجعية هي التي كان يسعى إلى محاربتها من خلال المدرسة والعودة إلى الدين في صورته العقلانية.

لذلك نجده يميل إلى المعتزلة كما أورد عنه تلميذه محمد كرد قائلا: " **دافع عن المعتزلة في وجه العديد من التهم التي وجهت لهم منذ القرون الوسطى، فقد أكد الجزائري أن المعتزلة كانوا مسلمين صالحين قدموا مساهمات جليلة للإسلام، فقد قال أنهم أوجدوا علم الكلام ووسعوا علم أصول الفقه، وفي المجال الأكثر أهمية، وهو مجال علم الحديث، فقد تعدوا تقصي زلات المحدثين وقبلوا كل حديث لم يتناقض مع القرآن، أو كان قريباً من مقاصد الشريعة، أو أعطى أمثلة من الخصائص النبيلة للناس، ولم يشغلوا أنفسهم بفحص سلاسل الرواة**"[2].

فالفترة التي ازدهر فيها علم الكلام المعتزلي في نظره، كانت من أخصب الفترات في تاريخ الحضارة الإسلامية، بحيث دعوا إلى الحرية وناقشوا الساسة وكبار العلماء، فوصفهم بـ"**سادة الاستنتاج و الفطنة بما يتلاءم مع حاجات عصرهم، فقد شعروا بالحرية ليقوموا ببحث و دراسة أي كتاب أو مصدر معرفة صادفهم، ولكن حركتهم كانت إسلامية المنشأ وعلى العكس مما قاله أعداؤهم، فإنها لم تتطور كنتيجة لانتشار الفلسفة الإغريقية، فهي ظهرت قبل أن يترجم أي من كتب الفلسفة**"[3].

فدفاعه عن المعتزلة وتأسفه عن دحض هذه اللحظة المشعة في تاريخ الحضارة الإسلامية، يمكن أن نعتبره دعوة ضمنية إلى تمثل روح هذه الفرقة الكلامية في التحرر والنقد والإعلاء من شأن العقل في وقتنا المعاصر، والالتفات إلى أن الإسلام أيضا عبر تاريخه مثّلته جماعات مثقفة سبقت الحضارة الأوروبية في الدعوة إلى العلم والعديد من القيم التي كان

[1] نزار أباضه، الشيخ طار الجزائري في المجتمع، مجلة التراث العربي، العدد 108، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2007، ص24.

[2] جوزف اسكوفيتز، "محمد عبده السوري": دراسة عن طاهر الجزائري و أثره تر: شادي مكرم حجازي .
http://kassariyat.blogspot.com/2014/05/TahirAl-Jazairi

[3] المرجع نفسه.

يراها الغرب هي منطلق التحضر، إذ يعتبر العقل "**جوهرة نفيسة من جواهر الملإ الأعلى، لا تعادلها جوهرة من جواهر الملأ الأدنى، وهبها إياه العليم الحكيم، فضلا منه ومنة، ليعرف قدرها ويضعها في منزلتها التي تستحقها، وإلا كان مخلا للحكمة غير مجل لنعمة**"[1] إلا أنه لا يحصر طرق المعرفة في العقل وحده وإنما " **الحواس والخبر الصادق**"[2] ولكن التعويل على الحس ليس دائما مجديا لأنه كثيرا ما يخدعنا، كما أن العقل يحتاج لكمال معارفه الوحي "**فأول ما يلزمه في هذا الطريق أن يكون عنده محك للنظر، ومعيار للعلم ليزن بالقسط، ولئلا تدخل عليه الشبهة، فيلتبس عليه ما هو كالذهب بما هو كالشبه**"[3] مؤكدا على تكامل العقل والنقل، فإذا كان النقل يهدي العقل فإن النقل لا يعرف إلا بالعقل "**فالعقل كالأساس والنقل كالبناء، ولن يغني أساس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس**"[4].

إلا أن ما يمكن أن يقال على رغبة الشيخ طاهر الجزائري في الإصلاح أنها لم تكن بمثابة المشروع الإصلاحي لمستقبل العرب، وإنما كانت رغبته محدودة غير مؤسسة على خطة وافية تتطلع إلى تغيير وضعهم، وإنما ظهرت جهوده الإصلاحية من أجل تحسين المدرسة بالدرجة الأولى.

ب/الجابري والمعتزلة:

انطلق محمد عابد الجابري في مشروعه من اعتبار ابن رشد الممثل للحظة المتوهجة في الثقافة العربية الإسلامية التي كانت تسعى إلى ضمان استمرارية النظام البرهاني، ولكنه يثني على الدور الذي لعبه المعتزلة في الحضارة الإسلامية معتبرا أن جهودهم كانت موجهة لـ: "**تحصين العقل البياني العربي وتطوير العقلانية العربية الإسلامية (من خلال) تلك المعارك الضارية التي خاضوها في واجهتين مختلفتين: فمن جهة تمكن المعتزلة من رد هجمات المانوية وتفكيك أطروحاتهم وتزييفها بإرغامهم على الاحتكام إلى العقل البياني العربي الذي يعتمد الحس والتجربة كما تحملهما**

[1] الشيخ طاهر الجزائري، الجوهرة الوسطى في قواعد العقائد، تصحيح: حسن السماحي سويدان، دار القلم، دمشق، ط1، 2000، ص58.
[2] المرجع نفسه، ص47.
[3] المرجع نفسه، ص65.
[4] المرجع نفسه، ص73.

اللغة العربية، الشيء الذي يعني نفي الغنوصية منذ اللحظة الأولى"[1] كما أسهمت مشاداتهم الكلامية مع أهل السنة في إحداث تطورات داخل صرحهم العقدي فكانت الأشاعرة والماتريدية. "**بل لقد استطاع المعتزلة من خلال معركتهم المزدوجة هذه أن يستوعبوا جوانب من المعقول العقلي الذي كان يحمله معه الموروث القديم، مما طعم الرؤى العقلانية العربية الإسلامية وهيأها مع الأشاعرة خاصة بعد أن امتصوا منهج المعتزلة...للارتفاع إلى المستوى الذي مكن العقل البياني العربي من التعامل مع منطق أرسطو وتبني قواعده الصورية"**[2].

إلا أن العقل المعتزلي عند الجابري لا يكفي في مشروعه النهضوي، بل إنه يرى في الرشدية هي ما يصلح لنا اليوم من التراث كله، حيث ميّز في التراث بين محتواه المعرفي ومحتواه الإيديولوجي، مستبعدا المحتوى المعرفي بحكم أنه غير مفيد لعصرنا، مفصلا المضمون الإيديولوجي في لحظتين اثنتين: اللحظة السينوية، واللحظة الرشدية، إلا أنه يجزم على أن "**ما تبقى من تراثنا أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا في عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشديا"**[3]لأن ابن رشد استطاع أن يتجاوز اللحظة السينوية التي كانت تمثل الغنوص، كما رفض طريقة المتكلمين في قياس الشاهد على الغائب، وطريقة الفلاسفة في إخضاع العلم للدين.

إن القارئ لنص "نحن والتراث" لا يمكنه إلا أن يسجل عن الجابري عبارات الثناء والمدح التي يصف بها ابن رشد، فهو صاحب الفكر ذو "**الطابع الرياضي"**[4] و"**الفلسفة المستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو"**[5] وهو "**الفيلسوف المنطقي الذي لا يعرف التملق ولا الحشو"**[6] إنه "**فيلسوف الفردوس المفقود"**[7]، إذ يحدد الجابري مشروع ابن رشد للإصلاح الديني في أمرين هما: الشريعة والعقيدة على السواء، والمقصد هو إعادة ترتيب العلاقة بين الدين

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 151.
[2] المرجع نفسه، ص151.
[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993، ص49.
[4] المرجع نفسه، ص221.
[5] المرجع نفسه، ص250.
[6] المرجع نفسه، ص260.
[7] المرجع نفسه، ص260.

والمجتمع، حتى يتسنى لنا تجاوز كل الخلافات التي عرفتها الأمة الإسلامية في تاريخها، والناتجة بالأساس عن تفشي التأويلات للمتكلمين والفلاسفة التي لم تحفظ العقيدة بقدر ما شوهتها.

فالتأويل كعملية عقلية اختلفت فيها الآراء خاصة عندما تحول الدين إلى معترك السياسة، فاعتبر أن التأويل هو السبب وراء الخلاف الحاصل بين الأمة لأنه به وقع الاختلاف والافتراق في صفوفها، التي أصبح يكفر بعضها بعضا، فأصبحت تدّعي كل واحدة منها أنها تمثل الفرقة الناجية، الأمر الذي أحدث خللا في علاقة الدين بالمجتمع، فاتُّهم أصحابه بالزندقة والتحريف والمروق عن الدين. فإشاعة التأويل بين العامة من الناس دون ضبط، هو من أخطر الظواهر المتسببة في الفتن الاجتماعية والفكرية.

فمعركة التأويل في التاريخ الإسلامي مرتبطة بالسياسة من جهة وبالموقف من الفلسفة من جهة أخرى، لأن الفتوى التي أصدرها أبو حامد الغزالي في المشرق الإسلامي بتكفير فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، وتحريم الاشتغال بالفلسفة والاطلاع على كتب الفلاسفة، شكلت الضربة القاضية للفلسفة في العالم الإسلامي على العموم والمشرق على الخصوص، حتى بزغ فجر جديد لهذا الفكر في المغرب الإسلامي على يد ابن رشد الذي يرى فيه الجابري الباعث للفلسفة وللتفكير المنطقي، لذلك يصف كتابه فصل المقال بأنه "**فتوى نقض للفتوى التي أصدرها الغزالي وكفر فيها الفلاسفة...فالكتاب إذن فتوى استئناف أو نقض في موضوع شرعية الفلسفة يصدرها قاض متمرس ومجتهد**"[1].

[1] محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط1، 1998، ص95.

ولما كان الجابري يؤكد دوماً على تبني الموقف الرشدي، فإننا نستنتج من ذلك أنه يدعونا إلى نبذ علم الكلام قائلا: "**أنا لا أطمح إلى إحياء أو إنشاء (علم كلام) جديد(...) إن موضوع عملي هو الثقافة العربية الإسلامية؛ أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها(...) والنقد الذي اخترته يتناول المعرفة وليس العقيدة**"[1] وذلك لجملة من الأسباب في مقدمتها: أن علم الكلام خالط السياسة ووظف لأغراضها الإيديولوجية، مادام التأويل في الثقافة العربية الإسلامية كان الوسيلة الأولى لرجل السياسة لفرض نظامه من خلال إقرار نوع معين من الفهم للدين. فقراءة الدين في الخطاب الكلامي لم تتحرر من الأغراض السياسية، كما أن السياسة لم تمارس بعيدا عن الدين، وقد تحدث الجابري عن هذا الموقف في مسألة خلق القرآن. إضافة إلى طُرق الاستدلال التي يرى فيها أنها مبنية على المقايسة والمقابلة بين الشاهد والغائب، فالعلاقة بينهما ليست علاقة ضرورية تعود إلى السببية وإنما إلى وجود مشابهة بينهما. لذلك يعتبر أن هذا المنهج لا يرقى إلى المستوى العلمي، لأن العربي بقي وفيا لتراثه القائم على المقايسة، وهي آليات قديمة في الاستدلال تعود إلى الجاهلية.

يعتبر الجابري أن العرب وبالأخص المتكلمين لم يخرجوا عن هذا الحد، أي التراث الثقافي خاصة في الاستخدامات اللغوية فكانوا غالبا ما يرددون "(**والعرب تقول...) أعني من السلطة المرجعية الأولى التي اعتمدوها، سلطة اللغة/ الثقافة العربية في الجاهلية...أخذوها بدون وعي، بل استضمروها بصورة لا واعية، من خلال ممارستهم النظرية في الموروث الثقافي العربي قبل عصر التدوين وصاروا يشيدون على أساسها الرؤية البيانية "العالمة" التي جعلوها الرؤية المؤطرة لنوع معين من الفهم للعقيدة الإسلامية ونصوصها**"[2] بل إن الجابري يذهب إلى أكثر من ذلك معتبرا أن التشبيه المستعمل في الخطاب القرآني والذي وظف لتنبيه والإيحاء رُفع إلى مستوى الاستدلال العقلي على الرغم من أن القرآن لا يدعو إلى استخدام طريقة بعينها بقدر ما يدعو إلى إعمال النظر إذ يقول: " **والخطأ الذي وقع فيه البيانيون**

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، ط1، 1991، ص 320 -321.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986، 247.

فيما نعتقد، هو أنهم جعلوا من وسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقا للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة، بل بقراءته بواسطة مرجعية أخرى هي عالم الأعرابي"[1].

ولكن الأعرابي هو الآخر محكوم بتراثه القديم المتمثل بصورة واضحة في الصورة الشعرية التي كانت المرتكز الأساسي في تفسير القرآن من خلال العودة إليها كلما اشتبه الأمر على المفسرين، إضافة إلى نزول هذا النص على لسان العرب، فبقاء العربي في مستوى الاستدلال المعتمد على القياس والمشابهة والمقاربة بين الأشياء يعبر أيضا عن أن اللغة كانت هي مسكن وجوده.

فإلى جانب النقد الموجه إلى مسألة المنهج في علم الكلام وضرب فكرة السببية، فإنه يوجه سهام النقد أيضا إلى فكرة الحرية لما لها علاقة بهذا المبدأ، إذ يعتبر موقف المعتزلة ليس طرحا يرتقي إلى التطلعات الحالية وإنما " **المسألة ترجع في أصلها إلى تنزيه الله من أن يكون الفاعل المباشر لما يأتيه الناس من شرور وقبائح، وليس إلى تأكيد حرية الإنسان بالمعنى المعاصر للقضية...آن الأوان أن ننظر إلى آراء المعتزلة وغير المعتزلة نظرة موضوعية مبنية على ما قالوه بالفعل وفكروا فيه بالفعل، وضمن النظام المعرفي الذي كانوا يصدرون عنه في رؤاهم واستشرافاتهم، هذا النظام الذي لا مكان فيه لمبدأ السببية، ولا لمبدأ الحرية الإنسانية بالمفهوم المعاصر** "[2] لكن هذا لا ينفي أنهم مهدوا الطريق إلى البحث الفلسفي وإن كانت القضية طرحت في الحقل الديني، ففكرة الحرية نمت بذورها في أرضهم الخصبة التي مهدت للإشكالية. كما أن إدراج الجابري للمعتزلة في النظام البياني لا أساس له من الصحة؛ لأن الجيل الأول من المعتزلة ينتمي إلى نظام البرهان.

ت/ أركون والمعتزلة: عندما يتحدث محمد أركون(1928-2010م) عن العقل الاستطلاعي، يصنف العقل المعتزلي ويرى أنه ينتمي إلى "**مذهب الاتهام الفلسفي المنهاجي البنّاء، هذا المذهب الذي يشك في كل ما ينطق به العقل ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواه أو بعده، ثم يفرضه الإنسان بالقوة على الإنسان، ويعلم هذا العقل منذ**

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفة في الثقافة العربية، مرجع سبق ذكره، ص248.
[2] المرجع نفسه، ص205.

الكفاح الذي انطلق فيه التيار المعروف بالمعتزلة في قضية خلق القرآن"[1] الذي أكد أنه "**لا سبيل البتة للعقل البشري أن يتوسط بين الخطاب الإلهي/والخطابات البشرية، دون أن يضع الأول في السياقات الدلالية والقوانين البلاغية والوسائل الاستنباطية والمبادئ المنطقية التي تتصف بها الثانية**"[2]. لكن المأساة عند أركون؛ أن المسلمين دحضوا مقولة المعتزلة حول خلق القرآن، وترسّخ في الأذهان الأطروحة الحنبلية، لذلك يرى في إمكانية إحياء هذه اللحظة أمرا صعبا ومستعصيا على المخيّلة العربية التي أُلِفَت الاعتقاد بمسلمات لا تشك في يقينيّتها قائلا: "**لقد طمست أطروحة المعتزلة تحت ركام التاريخ وطبقاته السفلية. وبالتالي فينبغي أن نحفر عليها أركيولوجيا، أن ننبشها من تحت الأرض، أن نذكّر الناس بها**"[3].

لكن لماذا يعطي أركون لهذه القضية الفرعية عن الأصول المعتزلية كل هذه الأهمية التي تستدعي الحفر والنبش في ركام التاريخ؟ يجيبنا عن ذلك موضحا الغرض منه قائلا: " **لا يمكنك أن تذهب إلى الله أو تصل إليه إلا عن طريق لغة بشرية**"[4] فالقول بأن القرآن مخلوق هو قول يعني أن كلام الله تجسد في لغة البشر التي يتداولونها ويفهمونها، وبالتالي فلا مجال لمعرفة الله خارج هذه اللغة، ولا يحدث ذلك في نظر أركون إلا من خلال تجاوز عقبتين الأولى معرفية ابستمولوجية متعلقة بالتفسير والتأويل، والثانية نفسية. بل يذهب إلى أبعد من ذلك ويعتبر أن محنة الأمة الإسلامية ليست في حمل الناس على القول بخلق القرآن كما صورها لنا التاريخ، وإنما محنتهم كانت أعظم لما آمنوا بالعكس؛ بحيث "**بتر المسلمون أنفسهم وبتروا تراثهم وتاريخهم، إذ منعوا منعا باتا نظرية المعتزلة عن خلق القرآن. ونحن لا نزال ندفع حتى اليوم ثمن هذا البتر دما ودموعا**"[5].

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، د(ط)، د(س)، ص09.
[2] المرجع نفسه، ص 09.
[3] المرجع نفسه، ص 278.
[4] المرجع نفسه، ص 278.
[5] المرجع نفسه، ص279.

إن حديث أركون عن قضية خلق القرآن ليس عبثي، أو انتقاء اعتباطي، وإنما يريد القول لنا أنه يوم أغلقت هذه القضية ودفنت في ركام التاريخ، توقف الكلام؛ وأصبحنا لا نكلم الله وإنما نتحدث عنه، بل إن هذا الموقف الذي انفردت به المعتزلة يعتبره أركون موقفا حداثيا "**يفتح حقلا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدءا من القرن الثالث عشر**"[1] .لذلك يؤكد أن اللحظة المعتزلية "**يمكنها أن تكون مادة للتحليل العقلاني من أجل تشكيل منظومة عقائدية متماسكة مقبولة**"[2].

يتحدث محمد أركون عن أهم المشكلات التي يعانيها العالم الإسلامي، من خلال انتقاء قضية خلق القرآن عن باقي القضايا التي طرحتها المعتزلة، فهذه القضية لطالما نُظر إليها على أنها سبب للمحنة والاختلاف، ولكن لم يُنظر إلى أن المحنة استمرت حتى بعد تحريم هذه المسألة وحرق كتب المعتزلة، كما لم يُنظر إلى أهم القضايا الإسلامية التي عُلّقت عبر التاريخ وأصبحت من اللامفكر فيه، كما لم ينظر إلى الإسلام الذي أصبح مجرد طقوس نمارسها وكتاب نقرأه أثناء الضجر أو عند تأدية الصلاة أو في شهر رمضان، كما لم يُنظر إلى العلاقة بين المثقف والسلطة. فتجميد هذه المسألة عند أركون لا يعني إلا تجميد الوظيفة الحقيقية للنص القرآني في التاريخ؛ فعزل النص عن التاريخ والثقافة واللغة لا يعني إلا الإعلان عن موت هذا النص. لذلك فإن اقتصار أركون على ذكر هذه المسألة في أبحاثه نجد له مبررا، فهو يحاول أن يؤكد دائما أن الاهتمام بالتراث الإسلامي والفكر المعتزلي لا يعني سوى "**استعادة ذات الهم الثقافي وذات الشرارة الفلسفية لكبار مفكري الماضي العربي الإسلامي المجيد، لقد حاول هؤلاء المفكرون أن يجعلوا ظاهرة الوحي مفهومة عقلانيا، وليست مفروضة اعتقاديا وتسليما، وفي الإسلام نجد أن أكثر المواقع تقدما فيما يخص هذه الناحية يتمثل بموقف المعتزلة الذين فكروا فعلا بالمكانة الأنطولوجية المعرفية لكلام الله**"[3].

[1] محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية والغرب، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص، 61.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط6، 2012، ص133.

[3] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي أصولها وحدودها، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، 2015، ص42-43.

بل إنهم في نظره بلغوا حد التمييز بين القرآن الكريم كوحي لتغذية الروح وكظاهرة للدراسة بشكل من الأشكال قائلا: **"ومن المعلوم أن القائلين بخلق القرآن من المعتزلة قد قصدوا هذا التمييز لكيلا تفرض المقدمات الاعتقادية على البحث العلمي"**[1] لذلك يؤكد أركون أن إعطاء الفعالية للنص القرآني لا يكون إلا من خلال دمجه في التاريخ؛ وذلك لا يتأتى إلا من خلال استعادة **"الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم"**[2].

إن المعتزلة عند أركون انفردت بهذه الأطروحة عن بقية الفرق الكلامية، إلى جانب قضايا أخرى كالحرية والعدالة، لذلك فإنه عندما يتحدث عن هذه الفرقة يجعل من المعنى الحرفي لأسمها هو الاعتزال عن البقية في نمط التفكير.

ما يمكن أن يقال في ختام هذا الفصل عن بعض المشاريع العربية في علاقتها بالمعتزلة والتي تعوّل على العقلانية، أنها بعد هزيمة 1967 تجاوزت **"القسمة التقليدية للعقلانية الموروثة منذ عصر النهضة: العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية، والعقلانية العلمية العلمانية، إلى مشاريع جديدة تحت مسمى (نقد العقلانية) بفروعها الثلاثة: نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ونقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، ونقد العقل الغربي لمطاع صفدي"**[3]. بحيث أصبح العقل هو المتهم الأول في ساحة الفكر العربي مادامت الأوضاع بقيت على حالها، فقد استمر التّأزم السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي. حينها أخذ العقل حيزا كبيرا من اهتمام الباحثين معولين على مساءلته والبحث في جدواه ومشاكله. ونقد العقل هو مشروع مستوحى من المشروع الكانطي الذي سعى إلى تحويل الاهتمام الفلسفي من نقد المذاهب إلى نقد العقل ذاته. ومن هنا كان مشروع الجابري وأركون ومطاع صفدي. إذ أصبحت قراءة التراث ليست قراءة انتقائية للمذاهب والمسائل والمقولات، وإنما قراءة فاحصة للنظام الذي أنتج تلك المقولات، مما يعني

[1] محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985، ص 19.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1996،2، ص82.

[3] حسن حنفي، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ضمن ندوة "حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص42.

نقد بنية العقل المؤسس للخطاب الديني، أو الخطاب الثقافي على العموم. فلم يعد الاهتمام بالأفكار الدينية بقدر الاهتمام بالأداة المنتجة لهذه الأفكار، لذلك يؤكد الجابري أنه لا يمكن "**تحقيق نهضة بدون عقل ناهض...فالعقلانية مصباح يوقده الإنسان ليس وسط الظلام وحسب بل قد يضطر إلى التجوال به في واضحة النهار** "[1]، ولهذا فإن هذا المشروع يركز على خطوة النقد الخاصة بالعقل كخطوة أولية.

إن النظرة إلى العقل تغيرت؛ فلم يعد عندهم هو مجموعة المبادئ المثالية كمبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع والسببية والغائية، كما لم يعد العقل مفهوما كليا، أو بنية قبلية مطلقة متعالية على الزمان والمكان، وإنما هو قابل للتجدد عبر التاريخ. فهو خاضع لكل حيثيات الزمان والمكان، وهذا ما عبر عنه محمد أركون عندما اعتبر أن للعقل تاريخ قائلا: " **لم يفهم بعض المثقفين المسلمين ذلك، واعترضوا قائلين بأن مفهوم العقل هو نفسه في كل زمان ومكان. فالعقل أبدي سرمدي في نظرهم، العقل واحد...الخ. ولم يستطيعوا أن يدركوا بأن للعقل تاريخيته أيضا**"[2] بمعنى أن العقل يبقى محكوما بالظروف الزمنية التي عاصرها، فعقل الحسن البصري ليس هو عقل القاضي عبد الجبار، وعقل القاضي عبد الجبار ليس هو العقل الذي استخدمه رينيه ديكارت أو محمد عبده. فهذه العقول مرتبطة بحيثيات زمنية مختلفة وأنساق ثقافية، فـ"**الكثيرين يجهلون أن طرق العقلنة وأنواع العقلانيات تتفاوت تفاوتا كبيرا بتفاوت الذات الفردية والأطر الاجتماعية والآلات الفكرية والقيم الثقافية والرصيد اللغوي والموروث والظروف التاريخية والأنظمة السياسية والأوضاع الاقتصادية وعوامل أخرى حاسمة**"[3].

هذا المفهوم الكلاسيكي للعقل بحسب أركون "**لم يعد أحدٌ يستطيع أن يدّعي أنه يمتلكه. بل إن كل من يزعم ذلك يُرفض مزعمه بصفته نوعاً من الإيديولوجيا**"[4]. فهل هذا يعني أن العقل المعتزلي الذي كان زعماء النهضة يدعون إلى تمثله هو مجرد دعوى لا أساس لها من الصحة؟ وأن العقل المعتزلي هو عقل القرون الأولى من الهجرة (من القرن الثاني

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 18.

[2] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص190.

[3] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، مرجع سابق، ص09.

[4] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مرجع سابق، ص 24.

إلى الخامس للهجرة)؟. إذا كيف يمكن لجدل قام في أزمنة مضت واتصل بقضايا العصر الذي نشأ فيه أن يتحول إلى عصر لا ثبات فيه؛ تنقلب العقلانية على ذاتها كل يوم نقدا وتصحيحا، وفي ظل نظام عالمي تباينت فيه الفوارق بين الأنظمة الثقافية، والسياسية، والاقتصادية؟

الفصل الرابع: الفكر المعتزلي عند الشيخ بو عمران

المبحث الأول: معالم فكر الشيخ أبو عمران ومكانة المعتزلة عنده.

- **المطلب الأول: معالم فكر الشيخ بو عمران.**
- **المطلب الثاني: مكانة المعتزلة عنده.**

المبحث الثاني: تحليل النزعة المعتزلية في أعمال الرجل.

- **المطلب الأول: تحليل نزعة الاعتزال عنده في رسالته للدكتوراه.**
- **المطلب الثاني: تحليل نزعة الاعتزال عنده في أعماله الأخرى.**

المبحث الثالث: دراسة نقدية لأعمال بوعمران الشيخ وللمشاريع العقلانية في الفكر العربي الإسلامي.

- **المطلب الأول: دراسة نقدية لأعمال بو عمران الشيخ.**
- **المطل الثاني: دراسة نقدية للمشاريع العقلانية في الفكر العربي المعاصر.**

توطئـــــــــة:

في هذا الفصل سنعمد إلى تحليل موقف مفكر معاصر تعدّدت اهتماماته بين البحث في قضايا التاريخ وفي القضايا السياسية، الاجتماعية والمعرفية. إلا أن اهتماماته الفكرية كانت تصب في قضايا الفكر الإسلامي، خاصة مشكلة الحرية والتحرر، التي يجد لها حلا في الفكر المعتزلي، وهو الفكر الذي خصّص له بحثا تتبع فيه مظاهر امتداده وتأثيره في أهم المدارس الكلامية والفلسفية في المشرق والمغرب الإسلامي، مفنّدا الاعتقاد الزاعم أن نجم المعتزلة قد أفل منذ زمن المتوكل، مقدّماً الحجج والبراهين على وجود البصمة المعتزلية. إنه المفكر الجزائري الشيخ بو عمران الذي سنعمد في المبحث الأول إلى تحليل مواقفه في العديد من المحطات الفكرية التي لها علاقة بقضايا التاريخ الجزائري والتراث والفلسفة؛ وكذا الاهتمامات التربوية التي كانت تشغله، أما المبحث الثاني سنتعرض إلى تحليل النزعة المعتزلية في أعماله، لنختم هذا الفصل بدراسة نقدية للمشاريع العقلانية.

المبحث الأول: معالم فكر الشيخ بو عمران ومكانة المعتزلة عنده.

المطلب الأول: معالم فكر الشيخ بو عمران.

بعد تتبع الامتداد المعتزلي في الفكر العربي من المشرق إلى المغرب وتبيان مظاهر هذا التأثر ودرجات تفاوته، سنعود إلى تجربة مماثلة في المغرب الأوسط، لرجل عايش ظروف الاحتلال وكل مظاهر الفقر والجهل، وما جاءت به موجة الاستعمار على الوطن العربي من آفات شملت كل الحقول الإنسانية، فكان شاهدا على التاريخ بل ومناضلا في صفوف الكشافة الإسلامية، باحثا عن الحرية من خلال استقراء تجارب من التراث الإسلامي والتاريخ الغربي، كاشفا عن زيف التاريخ والأقاويل الباطلة في حق الإنسان المسلم على العموم والجزائري على الخصوص. إنه الشيخ بو عمران الذي تميز بقلة الآثار في العدد، ولكن عمق الدرس في الأبعاد والغايات، بحيث نجد اهتماماته البحثية تطرق أبواب المواضيع المزيِّفة للوعي والهادفة إلى كشف الحقيقة للقارئ سواء تعلق الأمر بالحقل الفلسفي أو التاريخي، وإن كان لا يصح لنا أن نفصل مواضيع الفلسفة عن التاريخ، مادامت الفلسفة متطفلة على كل المواضيع الإنسانية بما فيها المواضيع التي يسجلها التاريخ ويحفظها في ذاكرته، بحيث لا تستطيع الفلسفة أن تتجرد من التاريخ إذا أرادت أن تسائل الحاضر، فلا محالة أنها ستعود إلى التاريخ لتحفر في طبقاته، وتلك هي وجهة الشيخ أبو عمران الذي ظل يسائل التاريخ الجزائري، الإسلامي والغربي.

أ/المعالم التاريخية: توزعت جهود الشيخ بو عمران في الدراسات الخاصة بالتاريخ إلى مجالين، مجال اهتم بالكشف عن حقيقة العديد من الشخصيات الغربية كنماذج عن عقلية وروح الاستعمار الغربي، كاشفا عن الأباطيل والسياسات التي كانت تمارسها مثل الأسقف لافيجري، وشارل دي فوكو، وغيرهم الكثير من شخصيات سياسية ودينية مصرحين "**بأن احتلال الجزائر وحده لا يكفي، فينبغي أن يدعم بإدماج الجزائريين في المجتمع الفرنسي من ناحية وتنصيرهم من ناحية أخرى**"[1] بحيث تعدت مطامع المستعمر لتغيّر ليس فقط العادات والتقاليد بل لتزيف الوعي والمعتقد وذلك من خلال محاربة الإسلام بالتبشير الذي كانت ترى فيه فرنسا عملا يقوم به رجل الدين بمساعدة رجل السياسة، فقد صرح **دي بورمون** قائلا: "**قد فتحتم من جديد معنا باب المسيحية في إفريقيا ورجاؤنا أن تزدهر فيها عما قريب الحضارة**

[1] بو عمران الشيخ، الأسقف لافيجري ونشاطه التبشيري في وادي شلف، مجلة الأصالة، العدد 83-84، 1980، ص55.

التي كانت قد انطفأت بها"[1] فقد وجد الاستعمار لذاته حجة إعادة بناء الحضارة التي انطفأت منذ قرون لتغطية أغراضه الحقيقية، بحيث أن الإسلام منذ البداية كان عائقا أمام هذه المشاريع الاستعمارية، فكان الهدف الأول من المخطط. بحيث قال **لويس فويو** كاتب بيجو سنة 1841 :"**إن العرب لن يكونوا لفرنسا إلا إذا صاروا فرنسيين، ولن يكونوا فرنسيين إلا إذا تنصروا"**[2]. فالشيخ بو عمران في حديثه عن هذه السياسة الاستعمارية يحاول أن يبيّن أن ضرب الإسلام كان من أهم مرتكزات السياسة الاستعمارية ليس فقط الفرنسية للجزائر وإنما في كافة الدول العربية، لأن "**تعصب المسلمين هو الأمر الحقيقي الذي يدعم المقاومة التي نواجهها في أفريقيا، وهذا الدين الإسلامي الذي احترمناه إلى يومنا هذا نقترح الآن بجرأة محاربته، وهكذا نثبت قوتنا وننشر طقوسنا على أنقاض الإسلام"**[3].وتلك تكملة لمشروعها أثناء الحروب الصليبية.

فكان الأسقف لفيجري أحد أعوان هذه الحملة التنصيرية التي يرى فيها صورة للتحضر والتمدن، لأن الإسلام تسبب في انحطاط العرب وتخلفهم علميا وأخلاقيا في نظره قائلا: "**يتعين على فرنسا أن تفسح لنا المجال لنقدم له الإنجيل وإما عليها أن تطرد هذا الشعب إلى الصحاري بعيدا عن العالم المتمدن"**[4] بحيث كان يرى في دعم فرنسا للمساجد والمدارس خطأ لا بد أن تصححه، لأن هذا الدعم يقوي التعصب ويقف ضد سياستهم. واستغل هذا الأسقف المجاعة التي أصابت الجزائر بين سنتي 1866-1868ليبني ملجأ لليتامى محاولا تنصيرهم مستغلا جوعهم وضعفهم. كما قرر إنشاء قرى مسيحية لليتامى بعد تزويجهم بحيث "**شيّد سنة 1872 قرية سان سبيريان تخليدا لأسقف قرطاجة السابق...ثم أسس القرية الثانية بعد الأولى بقليل، وسماها سانت مونيك تمجيدا لأم القديس أوغسطين"**[5]. فقد بلغت سياسيته التنصيرية حد العزلة، مانعا اختلاطهم مع المسلمين والمسيحيين المعمرين.

[1] بو عمران الشيخ، الأسقف لافيجري ونشاطه التبشيري في وادي شلف، مصدر سبق ذكره، ص55.
[2] المصدر نفسه، ص55.
[3] المصدر نفسه، ص55.
[4] المصدر نفسه،ص56.
[5] المصدر نفسه، ص58.

ويكتب الشيخ بو عمران عن صورة أخرى من مظاهر محاربة الإسلام، إنه الراهب شارل دي فوكو(**Charles de Foucauld**) (1858-1916) الذي ارتبطت حياته بتمنراست، محاولا الكشف عن سياسته من خلال طرحه لمجموعة من التساؤلات أثارته عن هذه الشخصية زمن الاحتلال "**لماذا اختار فوكو منطقة تمنراست والهقار؟ كيف تصور رسالته في الصحراء؟ وما هي علاقته بالتوارق والإسلام؟ "**[1]

يدخل اهتمامه ضمن المشروع التنصيري ولكن بأساليب أخرى، فقد اختار المنطقة لعزلتها عن المناطق الشمالية ولقلة تعدادها السكاني، ومن جهة أخرى بدا له أن أهالي التوارق لهم استعداد "**لقبول دعوته، فهم أقل تعلقا بالإسلام في اعتقاده...وهم لا يعرفون اللغة العربية معرفة جيدة، فلا يتأثرون بدعوة المرابطين أي الأولياء**"[2] بحيث تعلم لغتهم وجمع أشعارهم وترجمها إلى الفرنسية، وكل ذلك من أجل تسهيل التواصل الثقافي والديني بين الأهالي والفرنسيين حتى يتعرفوا على عادات وتقاليد ولغة الشعب المستعمَر، فتسهل عملية الإقناع والتبشير والإدماج، إذ تعكس لنا هذه الجهود التي قام بها هذا المبشر أن إقناع الآخر أو غزوه ثقافيا لا يتم إلا من خلال التعرف عليه وعلى عاداته اللغوية والثقافية، فزوّد المنطقة بوسائل التحضر، لأنه كان يرى أن التنصير لا يحدث إلا إذا كان التحضّر المادي والعلمي في المنطقة متوفرا، منبها إلى مسألة عميقة قائلا أننا لابد : "**أن تكون حياتنا قدوة لهم...وسوف ننصّرهم لا محالة**"[3]وذلك من خلال جعل ثقافة المحتل هي النموذج للتقدم الحضاري عن طريق تسهيل سبل الحياة بتوفير الوسائل التكنولوجية، وأن دينهم هو دين التطور والتحضر.

إن اهتمام الشيخ بو عمران بقضية التنصير من خلال دراسة بعض النماذج، هو قراءة لقضية محاربة الإسلام في كل سياسة استعمارية، بحيث أن الدين هو من أكثر الأشياء عمقا وتجذّرا في نفس المعتقد، فأظهر لنا كيف أن هذه المحاولات باءت بالفشل في أوساط الشعب الجزائري، خاصة عند شارل دي فوكو الذي قال: "**غدا، تمر عشر سنوات منذ بدأت**

[1] بو عمران الشيخ، شارل دي فوكو في تمنراست (1906-1916)، مجلة الثقافة، العدد70، رمضان/شوال، 1403هـ، أغسطس 1983، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر، وأيضا موجود في كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص 125.

[2] المصدر نفسه، ص126.

[3] المصدر نفسه، ص128-129.

أقوم بالقداس بتمنراست ولم أتوصل إلى تنصير شخص واحد"[1] فهذا الموقف يبيّن لنا أن الحوار بين الأديان والذي اتخذ الصورة الاستعمارية والعنصرية، لا يأتي إلا بثمار الرفض والتعصب، بحيث يظهر لنا الشيخ أبو عمران أن الدين الإسلامي لم تتوقف حملات محاربته بالتنصير فقط، وإنما حتى في الكتابة الأكاديمية. فقد شوهوا صورته إلى القارئ وظهر أنه دين العنف، من خلال الدراسة التي قدمها حول صورة الإسلام في الموسوعة العالمية، كتنبيه عما ورد فيها من مغالطات ينبغي انتقادها وتصحيحها، خاصة تلك المتعلقة بالإسلام والقرآن وشخص النبي عليه الصلاة والسلام.

أشار بو عمران إلى التقديم الذي كتبه القس جورج قنواتي عن الإسلام فقال: "**لا يكتفون بوصف الواقع الإسلامي كما هو عليه بموضوعية وحياد علمي، وإنما يضيفون إلى ذلك افتراضاتهم الخاصة ومواقفهم الإيديولوجية الشخصية"**[2] مثل اتهام الإسلام بالتواكل والرهبنة، وأنه ضد الحرية والعمل والمسؤولية، بحيث يذهب القس جوميه إلى أن "**أصل الحنفاء في القرآن أنهم مسيحيون، ورجاءه أن يتضح ذلك في يوم من الأيام...ويلاحظ أن المسلمين لا يريدون أن يسلّطوا المنهج الحديث في النقد التاريخي على النص القرآني"**[3].

أكد بو عمران الشيخ أن هذه الملاحظة هي مقصودة تعتبر أن النص القرآني قد اختلط بالنصوص العادية، الأمر الذي جعل "**الأستاذ ريجيس بلاشير يعرّف بالقرآن في مقالة خاصة ملاحظا أولا أن ترتيب الآيات كما هي عليه اليوم في المصحف ليس هو ترتيب النزول، وقد اعتنى قبله المستشرق الألماني تيودور نولديكي بهذه المسألة طويلا فتأثر به الأستاذ بلاشير وقام بترجمة القرآن العظيم إلى اللغة الفرنسية معتمدا على الترتيب الزمني"**[4] أما المستشرق ماكسيم رودانسون فقد شكك في مصداقية هذا النص وأنه كتاب منزل، معتبرا أنه " **لا يمكن لغير المسلمين أن يروا فيه سوى تصور لا شعوري لعقل الرسول وعاطفته"**[5] فهذه المواقف تعكس مدى بعد بعض الدراسات الاستشراقية عن الموضوعية من جهة، وعن تعصبها الذي أعمى بصيرة أصحابها إلى حد نفي القداسة عن القرآن الكريم.

[1] بو عمران الشيخ، شارل دي فوكو في تمنراست (1906-1916)، ص138.

[2] بو عمران الشيخ، الاستشراق والإيديولوجية أو صورة الإسلام في الموسوعة العالمية، ضمن كتاب، قضايا في الثقافة والتاريخ، ص143.

[3] المصدر نفسه، ص144-145.

[4] المصدر نفسه، ص145.

[5] المصدر نفسه، ص145.

وحتى شخص النبي عليه الصلاة والسلام لم يسلم من الدراسات الاستشراقية، فقد قرأ الشيخ بو عمران المقالة التي كتبها ماكسيم رودانسون عنه، موضحا كيف أنه يشكك في سيرته التي كتب عنها كتابا يحمل اسمه، والتي يرى أنها لم تدون إلا بعد قرنين من الزمن بعد وفاته، فقد استغرب بو عمران كيف لهذا الكاتب الذي يناصر قضايا العدل في العالم ومنها الفلسطينية، يشكك في سيرة الرسول "**ومن المعروف لدى الجميع أن شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام شخصية تاريخية حقيقية ثابتة وباعتراف المستشرق إيرنيست رينان الذي استشهد به رودانسون نفسه! قال رينان: إن حياة محمد خلافا لحياة عيسى قد برزت في ضوء التاريخ بوضوح كامل**"[1].

فيرى أنه قد اقتبس من التوراة والإنجيل، من خلال معاصرته لليهود والنصارى، ولكنه لم يخطر بباله أن الرسالة المحمدية جاءت لتؤكد ما جاء به موسى وعيسى، بل النزعة التعصبية لم تترك مجالا لتقديم دراسات جادة عن الإسلام، فقد اتسمت في غالبها بالطابع الإيديولوجي والعنصري كزعمه أن " **القرآن يبدي العداوة لهم...فلم يصدق بأن الرسول عليه الصلاة والسلام ينتمي إلى إبراهيم الخليل بواسطة إسماعيل عليه السلام**"[2] معتبرا أن هذا الدين هو دين الركود والجمود، فإلى أي مدى كنا مشاركين في تكوين هذه الصورة القاتمة عن الإسلام حتى أصبح ينظر إليه أنه هو سبب تأخرنا وسبب ضعفنا؟ فقد أدرك الآخر مدى حجم بلائنا، فاستعمرنا بحجة أنه يريد تحريرنا من الجهل والركود، مكذبا بذلك دعوى كل واحد منا يقول بأن دينه هو دين التحضر ودين الإنسانية، وواقعنا يظهر العكس، فالغريب في الأمر أن المستعمر هو من أدرك حجم تخلفنا—حملة نابليون- وأيقظنا من سباتنا العميق، ولكن هذه اليقظة لم تكن من أجل تحريرنا وإنما من أجل ضمان استمرار نومتنا السرمدية.

كما صوّر الدين الإسلامي في الغالب أنه دين العنف والتسلح العسكري، بحيث زعم جاك جوميه بأن "**الإسلام توسع في آسيا وإفريقيا توسعا عسكريا**"[3] ففسر أبو عمران هذا الموقف أنه تبرير إيديولوجي للتوسع الأوروبي، من خلال

[1] بو عمران الشيخ، الاستشراق والإيديولوجية أو صورة الإسلام في الموسوعة العالمية، ص147.
[2] المصدر نفسه، ص148.
[3] المصدر نفسه، ص149.

زعمهم أن توسعهم كان في صالح الأمم الراكدة، وأن دعاة وأنصار الإسلام يضطهدون الآخرين ويجبرونهم على اعتناقه، بحيث يقول هذا المؤرخ معلقا أن: "**المؤرخ روبير مانتران لم يحالفه الصواب عندما لاحظ هو الآخر أن توسع الإسلام له طابع ديني وطابع سياسي "هجومي استعماري" إلى بداية العصر الحديث، ثم "دفاعي" مضاد للاستعمار الغربي ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر**"[1] على الرغم من أن الشيخ بو عمران يُظهر التناقض في موقفه من الإسلام، عند عرضه للأحداث التاريخية التي تظهر أن التوسع الأوروبي من خلال الحملات الصليبية وحملات التتار كان الأسبق زمنا، والأبشع حضاريا.

ولكن حتى في غمرة هذه الصورة المظلمة عن الإسلام، نجد بعض الملاحظات فيها من المصداقية[*] منها ما قاله المؤرخ **مانتران**: "**إن مشكلة جميع الدول الإسلامية اليوم تكمن في البحث عن أسلوب خاص بها لا يكون أسلوب الركود ولا أسلوب الديكتاتورية المتسلطة باسم الإسلام المتجدد، ولا نسخة من الدول الغربية التي تختلف عن الإسلام في مفاهيمها السياسية والدينية**"[2] وتلك هي المشكلة التي يراها الشيخ بو عمران أنها من مسؤولية "**علماء الإسلام والأمة الإسلامية كلها، فعليهم أن يقوموا بواجبهم وأن يتحملوا مسؤولياتهم بأنفسهم**"[3] لكن هذا أيضا لا يخلي مسؤولية كل مثقف من أن يتحرى الحقيقة لا غير بعيدا عن التعصب والعنصرية، فشيخنا أبو عمران في قراءته لكتابات الآخر عن الإسلام، يدافع عن دينه بعد كشف الإيديولوجيات الخفية لكل كتابة.

كما اهتم أبو عمران في كتاباته التاريخية ليس فقط برصد آراء الآخر عن الإسلام، وإنما حتى بكتابته عن الثورة الجزائرية، وفي مقال له نُشر في الصحافة الوطنية سنة 1974 بمناسبة الاحتفال بالذكرى العشرين لاندلا ع ثورة أول نوفمبر

[1] بو عمران الشيخ، الاستشراق والإيديولوجية أو صورة الإسلام في الموسوعة العالمية، ص 149.

[*] كترجمة الأستاذ هوداس للبخاري والتي يعتبرها " مفيدة من عدة جهات، إنها كانت وفية للأصل بقدر الإمكان...والسبب في ذلك أن الأستاذ هوداس يجيد العربية ويحاول الدقة في نقل الحديث مستعينا بشرح القسطلاني لأمهات الكتب" (بو عمران الشيخ، حول ترجمة البخاري إلى الفرنسية، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص155.) كما يعتبر أن "السيد دير منغام والأستاذ أرنالديز حاولا محاولة موفقة للتعريف بحياة الرسول عليه الصلاة والسلام، وبمجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة التي تقدم لقرّاء الفرنسية صورة موضوعية عن مبادئ الإسلام وشريعته" (المصدر نفسه، ص159.)

[2] المصدر نفسه، ص 151.

[3] المصدر نفسه،ص 151.

1954، تحدث عن العالم الفرنسي جان سارفيه "**الذي نشر مقالات في جريدة لوموند البارسية سنة 1955 تناول فيها الوضع في الأوراس، وفسر الثورة بأنها وليدة التعصب الديني الذي زرعه العلماء المسلمون في الأهالي**"[1].يستغرب الشيخ بو عمران كيف أن لعالم في الإثنولوجيا ينكر العمل الثوري لجزائريين، فيراه عملا مدبرا من دولة أخرى تكِنّ العداء لفرنسا. تبقى الروح العلمية غائبة في كتاباتهم وهذا أيضا ما أوضحه في قراءته لعملين خاصين بالثورة الجزائرية، للمؤرخين **آرون** و**إيف كوريار** قائلا عن آرون: "**إنه يبرر الوجود الفرنسي بقوله إن الجزائر لم يكن لها كيان ولم تكن أمة لها ذكر في التاريخ!ويرى أن المعمرين الفرنسيين هم الذين وحدوا القطر!ونشروا فيه السلام!وطوروه اقتصاديا وحضاريا! ثم يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إن الجزائريين قد تخلفوا حضاريا بسب الإسلام، وأنهم يعيشون في العصر الوسيط، وذلك ينطبق على المثقفين**"[2].

فظاهرة التخلف لا يتوقف المستعمر في رميها على عاتق الإسلام بأنه دين رجعي، إلا أن بو عمران سرعان ما يكشف التناقض في هذه الدراسات من خلال القراءة النقدية لآراء أصحابها، والتي لا تعبر إلا عن الذاتية والعنصرية "**وفي غالب الأحيان قد تأثروا بالايدولوجيا الفرنسية ونظرية التفوق الأوروبي، فحاولوا تبرير سياسة بلادهم في معظم مواقفها...وهذا لا يساعد طبعا على كتابة التاريخ الصحيح لحرب الجزائر**"[3].

كما اهتم بشخصيات جزائرية كان لها الأثر في هذا المسار الثوري مثل الأمير عبد القادر الذي خصص له كتابا، وبعض المقالات عن عبد الحميد بن باديس (1889-1940) الذي اهتم بأحوال الأمة الإسلامية في سن مبكرة قائلا عنه: "**قد تشبّع بآراء النهضة وبمشروع الأفغاني وعبده في الإصلاح...ورأى أن العمل الأول هو نشر التعليم في عامة الشعب بعدما أدرك أنه من الصعب النهوض بالمجتمع الجزائري قبل أن يتحرر من الجهل**"[4] مما يعني أن الوعي

[1] بو عمران الشيخ، جان سارفيه وثورة أول نوفمبر، مجلة الأصالة، العدد 22، 1974، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، ص81.

[2] بو عمران الشيخ، حرب الجزائر في نظر بعض المؤرخين الفرنسيين، مجلة التاريخ، المركز الوطني للدراسات التاريخية، العدد 22، الجزائر، 1986، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص175.

[3] المصدر نفسه، ص180-181.

[4] بو عمران الشيخ، الشيخ عبد الحميد ابن باديس، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص251.

بالتحرر والنهوض بالأمة الإسلامية كان موجودا في الوعي الجزائري متمثلا في العديد من الشخصيات التاريخية التي وجدت في مبادئ النهضة المشرقية الدعم والحافز الباعث على النهوض، بحيث يُظهر الشيخ بو عمران كيف أن ابن باديس يؤكد على ضرورة الاعتقاد بالحرية، وأن الإنسان مسؤول مكلف، من أجل أن يستعيد المسلم حيويته ونشاطه للكفاح وعدم التواكل، من خلال إعطاء قراءة جديدة للإسلام بعيدة عن التقليد، مناقشا العديد من القضايا أهمها:

"**1–مواضيع دينية كضرورة الإصلاح ومنهج الدعوة ومسألة العودة إلى الأصول وقضية الاجتهاد والتوحيد والشرك والطرقية الخ.**

2.مواضيع أخلاقية كالتواضع والتسامح والصبر والعدالة والطهارة.الخ

3.مواضيع اجتماعية سياسية وثقافية، كمسألة العلاقات الإنسانية ومشكلة الفقر ووضعية المرأة ومشكلة العدالة واحترام القانون ومشكلة الثقافة والعقل والعلم والحضارة."[1]

فدراسة الشيخ بو عمران لعبد الحميد ابن باديس والبشير الإبراهيمي يمكن أن نعتبرها دراسة تحاول أن تظهر أن النهضة العربية في المغرب الإسلامي حمل لواءها مجموعة من الزعماء تنوعت غاياتهم وأهدافهم بين التاريخي والديني والسياسي والثقافي، جُمِعت في عبارة دالة تحمل الكثير من المعاني "**الإسلام ديني، والعربية لغتي، والجزائر وطني**" كما تعد هذه الدراسة للشخصيات التاريخية من طرف أبو عمران دعوة صريحة إلى ضرورة الاهتمام بالتاريخ، وحتى "**نقتدي بسيرهم ومواقفهم ويحق لنا أن نعرّف شبابنا ومثقفينا بأعمالهم ومؤلفاتهم تقديرا لهم وسيرا على طريقهم من أجل تدعيم شخصيتنا الوطنية وتطوير ثقافتنا وسياستنا على ضوء ما قدموه من تضحيات"**[2].

إلا أن الشيخ بو عمران يحاول أن يكشف أن النهضة في الجزائر مختلفة عن غيرها من الدول العربية بحكم أن فترة الاستعمار كانت الأطول(أكثر من 100سنة)، وهكذا نفهم لماذا اهتم الشيخ بو عمران وهو المعاصر لفترة الاحتلال

[1] الزواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، دار القصبة للنشر، الجزائر، د(ط)، 2003، ص16-17.

[2] بو عمران الشيخ، شخصية الشيخ البشير الإبراهيمي وأعماله، مجلة الثقافة، العدد87، الجزائر، ماي-جوان، 1985، ص163.

بمسألة الحرية والتي كانت تشغله كقضية تاريخية لا بد لشعب يعاني من غبن الاستعمار أن يعي أهميتها ليس في معناها الضيق، تحرير الوطن أو الأرض، وإنما الوعي، فمدرسة الاستعمار تخرّج منها كل الجزائريين الذين قُدّر لهم أن يعايشوا مراحله من فترة الطفولة إلى الشيخوخة، فهم ليسوا بحاجة إلى معلم لهم أكثر من تاريخية الأحداث التي عانوا منها "الفقر، التجهيل، التعذيب، القتل، القمع، التجنيد..."

ب/معالم الاهتمام بالتراث والفلسفة:

إن اهتمام بو عمران لم ينحصر في التاريخ الجزائري وقضاياه الاستعمارية وإنما بالتراث على العموم، معتبرا أن الاهتمام به "**لا يختلف عنه في بلدان أوروبا وبعض الأقطار الإسلامية المعاصرة**"[1] ملخصا المواقف منه إلى ثلاثة وهي: الموقف السلبي الذي يقاطع التراث جملة وتفصيلا، على أساس أنه لا ينسجم مع معطيات العصر، أما الموقف الثاني فهو لا يختلف عن الأول في سلبيته التي تعطي للتراث تلك القداسة، بينما يرى في الموقف الثالث نوعا من المعقولية، ويعتبر أصحاب هؤلاء المواقف من المجددين الذين يبحثون عن التقدم "**وهم في المشرق العربي عموما لهم ميول بعثية وميول ماركسية ويرفضون التراث ويريدون تعويضه بثقافة عصرية كما يقولون، إما وجودية أو شخصانية وإما ماركسية، أما الذين ينتمون إلى الموقف الثاني، فهم عموما أولئك الذين درسوا في الأزهر والزيتونة والقيروان إلخ. وهم الذين تلقوا ثقافة سلفية تقليدية. أما الموقف الثالث، فهو الذي ينتمي إليه زكي نجيب محمود، الفيلسوف**"[2].

أما في تقييمه للمغرب العربي وانتماءاته النهضوية إلى تلك المواقف السالفة، فإنه يرى التوازن في المواقف في تونس والمغرب الأقصى، الشيء الذي نفتقده في الجزائر، وكل ذلك يعود إلى الحقبة الاستعمارية التي حاربت كل أشكال الوعي والتحرر والتواصل "**فقد انقطع كل شيء مع الأمير عبد القادر حتى نخبتنا زالت ولم يعد لها وجود، أو هاجرت إلى مصر والشام والمغرب الأقصى، وهناك عائلات جزائرية معروفة هاجرت إلى سوريا (ذرية الأمير عبد القادر)وإلى**

[1] بو عمران الشيخ، التراث والفلسفة وخيوط الرداءة، الجمهورية الأسبوعية، عدد من 9الى 16 أوت 1989، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص320.
[2] المصدر نفسه، ص321.

الإسكندرية وغيرها، هاجرت هذه العائلات لتحافظ على تقاليدها وأصالتها وقيمها، كل هذه الأشياء جعلت من الجزائري متطرفا في كل شيء، في الاعتناء بالتراث والمحافظة عليه، وبالتالي الجانب المعتدل عندنا قليل جدا"[1]

مما يعني أن الاهتمام بالتراث كان كرد فعل ضد الحركة الاستعمارية تمسكا به في وجه كل تغيير، كرمز من رموز الهوية، فلم تكن مرحلة البحث في التراث والتوازن بينه وبين متطلبات العصر قد حانت، أي الدراسة الناقدة والفاحصة، وإنما كان الاستقلال والسيادة الوطنية هي المطلب الأول، بينما التراث عندنا هو المعبر عن الهوية الوطنية فلابد من الحفاظ عليه والاكتفاء بالدفاع عنه، لذلك جاءت دراساتنا للتراث بالقياس إلى دراسات المشارقة قليلة جدا.

إلا أن الشيخ بو عمران يعود ليقيّم المشاريع النهضوية ويحدد الطريق لقراءة التراث والغاية منها، معتبرا أن هذه المشاريع لا تخرج عن إطار التقليد للبنيوية والماركسية والشخصانية قائلا: "**نحن دائما نأخذ هذه المذاهب والمدارس بعد أن يتم تجاوزها في موطنها الأصلي، وهذا يصح على الماركسية والوجودية والبنيوية...ويبدو لي أنه شيء طبيعي لأننا لازلنا في مرحلة التقليد والترجمة"**[2] إذ يحدد هدفه من دراسة التراث قائلا: "**الشيء الذي أبحث عنه هو استقلال الفكر العربي الإسلامي عن كل هذه المدارس مع الأخذ بكل الآراء المفيدة التي جاءت بها هذه المدارس، ويجب أن نتعامل نحن أيضا مع الفكر الأوروبي من موقع التصفية والغربلة"**[3].

ولكن هل يوجد فعلا استقلال فكري يمكن أن نصل إليه؟ ألا يعد الفكر عملية مشتركة بين شعوب العالم؟ فبو عمران يحلم بقراءة متأنية للتراث بحيث نقرأ لابن باديس والأمير عبد القادر من المصادر وليس من خلال قراءات الآخرين لهم حتى تتسنى لنا قراءة التراث قراءة علمية قائلا: "**تاريخ المغرب العربي لا يجب أن نقرأه من خلال قراءة "جاك بيرك" وهو نفسه ينبهنا إلى ذلك فيقول: "أنا صديق العرب ولست عربيا، أنا فرنسي من أصل مسيحي ومتأثر بتكويني"**[4].

[1] بو عمران الشيخ، التراث والفلسفة وخيوط الرداءة، مصدر سبق ذكره، ص321.
[2] المصدر نفسه، ص323.
[3] المصدر نفسه، ص323.
[4] المصدر نفسه، ص323-324.

إلا أن هذه القراءات الأصيلة للتراث والحاضر يرى أنها تحتاج إلى استراد المناهج من الغرب لأنها مسألة ضرورية بعيدا عن التوظيف الإيديولوجي، ولكن هذا لا يعني عند أبو عمران خلو التراث الإسلامي من المنهج الذي يمكن أن نعتمده، إذ يرى في منهجية المعتزلة العقلانية الملائمة لواقعنا اليوم خاصة في الدراسات القرآنية التي يقول عنها أنها "**يجب أن تكون من الصميم ومن الداخل، فهناك من قرأوا الإسلام والقرآن من الخارج أمثال ماسينيوس أو لويس غارديه وهو مسيحي كاثوليكي ألف مؤخرا كتابا أسماه " نظرات مسيحية في الإسلام" وهو عنوان في صميم الصراحة والموضوعية، لأن الفصل بين الإيديولوجي والمعفي من الصعوبة بما كان، ولا ينجو من هذه القضية إلا القليل جدا**"[1].

فالإبداع يراه بعيدا مادمنا في مرحلة الترجمة والتقليد، لأنه مشروع فلسفي وعلمي لازلنا لم نحسم القضية فيه، لذلك لا يمكن أن نتحدث عن مشاريع فلسفية في رأيه وإنما دراسات فلسفية، وقصص أدبية وأشعار لها علاقة بالتجربة الفردية، وكل هذه الثقافة البائسة يرى أبو عمران الشيخ أن لها أسبابا تعود إلى ضعف الروح الناقدة بسبب ضغوطات الساسة الذين مارسوا على المثقفين الكبت.

لذلك نجد الشيخ بو عمران يطرح قضية دور الفلسفة الإسلامية في تدعيم الإسلام ونشره، أم أنها توقفت عن القيام بدورها في التاريخ، فتساءل عن المسائل الأساسية التي أضافتها إلى الفلسفة العامة من أجل البرهنة على قوة الإسلام وصلاحياته في محاضرة له بعنوان "الفلسفة الإسلامية بين الماضي والحاضر"، فإذا كانت الأدوار الفلسفية قد تنوعت في الماضي بين التأسيس والحوار مع الآخر، فبعد ابن خلدون وقعت في الركود "**ولم يظهر أي اجتهاد يذكر في مجال الفلسفة على وجه الخصوص إلا في عصر النهضة الحديثة بزعامة جمال الدين الأفغاني، فانطلقت الفلسفة الإسلامية من جديد، وصدرت فيها دراسات كثيرة مثل رسالة التوحيد لمحمد عبده، وتجديد الفكر الديني لمحمد إقبال**"[2].

[1] بو عمران الشيخ، التراث والفلسفة وخيوط الرداءة، الجمهورية الأسبوعية، ص327.

[2] بو عمران الشيخ، الفلسفة الإسلامية بين الماضي والحاضر، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص218.

لكن لازالت التحديات التي تواجهها الحضارة الإسلامية اليوم خطيرة جدا على مستوى "**الخلاف في المفاهيم والمصطلحات بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية إلى مجابهات إيديولوجية تبرز في تيارات فلسفية وسياسية معينة نذكر منها العلمانية والإلحاد والتخطيط والتكنولوجيا، ظهرت هذه الآراء والنظريات في الحضارة الأوروبية الحديثة في ظروف تاريخية واجتماعية معينة تختلف اختلافا كليا عن غيرها من الحضارات**"[1] يحددها الشيخ بو عمران بأنها في الغالب كانت ثورة ضد الدين من طرف رجال العلم والدولة، مما يعني أن واقع النهوض عندنا لا يتم بالانفصال عن الدين أو الثورة ضده وإنما من خلال تجديد القراءات، فقد روّجت لمفاهيم عن الحرية والديمقراطية والتسامح والمساواة والتطور يختلف سياقها الحضاري عن الحضارات الأخرى.

بحيث يسعى أبو عمران من خلال هذه المحاضرة إلى ضرورة تبيئة المفاهيم لأن "**الإسلام لا يقبل هذه الفكرة لأنه دين ودولة، وهو يرى من واجب الدولة أن تحقق مبادئ الدين في المجتمع وأن تجسد فعلا المساواة والعدل والتضامن بين أفراد الأمة الإسلامية، والإنسان هو خليفة الله في الأرض ولذلك يتعاون الدين والسياسة والأخلاق**"[2].

فالمساواة والعدل والحرية وغيرها من المفاهيم التي أصبحت اليوم هي لغة كل تحضر أو معياره هي مفاهيم ينبغي أن تنبع من الكتاب والسنة باعتبارهما مرجعية، مما يعني أن أبو عمران يدعو إلى قراءة التراث وتجديده لأنه تراث غني بحيث أن هذه المفاهيم ليست غريبة عن حضارتنا، فقد كانت هناك نماذج تاريخية وسياسية ودينية تستحق القراءة، فالانفصال عن الدين مستبعد في المشروع الحضاري للأمة الإسلامية، لأن طغيان الجانب المادي على الحضارة الغربية يراه أبو عمران هو صنمية من نوع جديد تبشر بإلحاد لا يتكهن الإنسان بعاقبته، حتى وإن كان أصحاب الإلحاد يبررون رفضهم للدين من خلال القول أنه يعارض العلم.

[1] بو عمران الشيخ، الفلسفة الإسلامية بين الحاضر والماضي، ص 221.
[2] المصدر نفسه، ص222.

فإن بو عمران يرى أنه "**ليس هناك ما يساعد على انتشاره في الحضارة الإسلامية...والسبب في ذلك أن الإسلام يجمع بين الدين والعلم ولا يرى بينهما تناقضا وإن كانت التجربة الدينية ليست من نوع التجربة العلمية، إن الدين يتجاوز الطبيعة ويشمل حياة المؤمن كلها، أما العلم فلا يعتني إلا بجزء خاص من الطبيعة، فكلاهما ضروري للحياة، العلم لتحسين الحياة المادية والدين لتنظيم الحياة الفردية والمعاملات الاجتماعية**"[1] والتاريخ يبين لنا أن الدين ظاهرة ملازمة للوجود البشري منذ القدم، فوجوده ليس وهما لأن الأدوار التي لعبها في التاريخ الإنساني لا يمكن إنكارها أو التغافل عنها، فإذا كان العلم قد وجّه الحاضر الإنساني إلى عوالم لم تكن مكتشفة حتى مع الدين، فإن الدين يخلق ذلك التوازن الروحي، وكأن بو عمران يريد القول أن الدين يجب أن يرافق العلم حتى يهذبه ويبقيه أخلاقيا.

إذا العالم الإسلامي يواجه اليوم تحديا داخلي وآخر خارجيا، الأول على مستوى التجديد الديني، والثاني "**ضرورة التخطيط والتكنولوجيا، وتفوقت عليها فعلا أوروبا والدول المصنعة في هذا المجال رغم المحاولات العديدة التي قامت بها بعض الدول الإسلامية للقضاء على التخلف الاقتصادي والتكنولوجي، إننا نعاني من عدم التوازن بين الشمال والجنوب في الاقتصاد وفي الزراعة وفي تكوين الخبراء والفنيين**"[2].

مما يعني أننا في حاجة إلى الروح الفلسفية الباعثة والمستكشفة للعوالم الخفية من خلال إشكالاتها التي لا تتوقف عن مساءلة الحياة، فقد توقفت الفلسفة منذ زمن عن البحث في قضايا الميتافيزيقا وحدها، لتجدد مواضيعها من خلال الانفتاح على الوجود ومشاكله، لترافق الدين من جهة والعلم من جهة أخرى بحيث لا تتوقف عن المساءلة، ولكن طبيعة هذه المساءلة قوية الحضور في المجتمعات الغربية، وهذا ما يبحث عنه بو عمران، أن نستحضر تلك الروح وليس المشاريع الغربية ونقلدها، ويستشهد بملاحظة محمد إقبال الذي يرى أن "**الفلسفة لا تتعدى الحياة على وجه الأرض، فهي رؤية**

[1] بو عمران الشيخ، الفلسفة الإسلامية بين الماضي والحاضر، مصدر سبق ذكره، ص 223.
[2] المصدر نفسه، ص223.

عقلية للأشياء وهي مرتبطة بالواقع الحسي، والدين يبحث عن الصلة الوثيقة التي تجمع بين الواقع الحسي والواقع الباطني فيتجاوز هذا الأخير، والفلسفة عملية نظرية في حين أن الدين تجربة حية"[1].

فإذا كانت الفلسفة عند إقبال لا تتعدى الحياة على وجه الأرض، فهو يمجد الصورة العملية للنظر العقلي بدل الغياب في عالم الميتافيزيقا والتجرد من الحياة، مما يعني أنه ينتقد النظر لمجرد النظر، إلا أن الدين تميز بالتفكير الميتافيزيقي ولكن ربطه غالبا بالعمل، فرؤية الفلسفة للأشياء وللحياة على العموم تلتقي مع الدين الذي يبحث أيضا عن ذلك التوافق بينها وبين الإنسان كتجارب تصلح له، فهو الرابط الروحي بين العوالم المادية والروحية، فكما أن العلم يحتاج إلى الدين ليهذبه؛ فإن الدين هو الآخر حقل غني للفكر الفلسفي، فإذا كان بو عمران يرفض ذلك الانفصال بين الدين والعلم وبين الدين والسياسة في تصوره للنظام الديمقراطي الذي يرى من الضروري "**أن نتبنى النظام الناجح في العالم المتقدم شريطة أن نقتبس منه ما يناسبنا ونترك الجانب الإيديولوجي الذي يريد فرض نفسه على العالم**"[2] فإنه يضيف إلى هذه الثلاثية (الدين–السياسة–العلم) الفلسفة كروح مجددة وناقدة لا تتوقف عن البحث والتقصي.

وتأكيد الشيخ بو عمران على ضرورة الحفاظ على الدين ضمن أركان الوجود الإنساني، إنما يعود إلى مجموعة من الأسباب تعود بالدرجة الأولى إلى ذات الإنسان، أهمها تخصيب الجانب الروحي وإحيائه بدل الطغيان المادي الذي يسفر عن الانحلال الخلقي والتفكك الحضاري وهيمنة الصراعات، بحيث يؤكد في مقالة له عن الاستبداد في المجتمعات الصناعية، كيف أن "**العلوم والصناعة والتكنولوجيا تمكن الشعوب والمجتمعات من التقدم ومن المنافسة في نفس الوقت، وتجعل مصيرنا في خطر إذا فسحنا لها المجال دون شرط أو قيد، ولا سيما في عصرنا هذا لأن طبيعة الإنسان والدول تقودنا إلى التسلط والوحشية الحيوانية**"[3] وهذا لا يعني معارضة التطور العلمي والتكنولوجي، ولكن

[1] بو عمران الشيخ، فلسفة محمد إقبال الدينية والسياسية، مجلة الثقافة، العدد 79، فبراير، 1984، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص237.

[2] بو عمران الشيخ، الإسلام والديمقراطية بين التناقض والتكامل، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد الرابع، 2000/1421، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص277.

[3] بو عمران الشيخ، الاستبداد والمجتمع الصناعي، مجلة الأصالة، العدد الأول، مارس 1971، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، ص 106.

هذا التطور في حاجة إلى المراقبة حتى تؤخذ بعين الاعتبار العدالة وحقوق البشر، هذه المراقبة تكون على مستوى الضمير الذي يربيه الدين، وعلى مستوى الفلسفة التي تستعيد حيويتها من خلال قراءاتها المستمرة للعلم.

ما تتميز به دراسات الشيخ أبو عمران للفكر الإسلامي على العموم والجزائري على الخصوص، هو ذلك الخيط الناظم الذي كان يحيك به شيخنا سلسلة كتاباته الأكاديمية، المتمثل في الرغبة في بناء الشخصية الوطنية، ففي إحدى الندوات طُرحت المسألة، بحيث أعطى الشيخ بو عمران للموضوع الأولوية لاعتبارات عديدة قائلا: "**كيف يرى البعض عدم بحث موضوع مثل هذا، فإننا نبحث في موضوعات أخرى مثل الثقافة العالمية، أو التقدم العلمي أو الاستقلال الاقتصادي، أو السياسي، وكل هذه المسائل لا تركز إلا إذا كانت هناك شخصية وطنية**"[1].

بحيث تحديد الشخصية الوطنية والتعريف يعطي نوعا من الاستقلالية التي لا تتنافى مع التقدم العلمي والانفتاح على الآخر ثقافيا، وإنما يشكل حصانة ضد الذوبان فيه، وهذا ما كان يتخوف منه بو عمران لأن " **العالم الذي نعيش فيه الآن لا يمكن أن ينزوي على نفسه وكل المعلومات وكل الحوادث اليومية أصبحت متبادلة، ولكن أخشى أن نذوب في غيرنا، في شخصية غيرنا أو ثقافة غيرنا، ونهمل هذا الجانب الأساسي الذي في الواقع يقره التاريخ، تاريخنا القديم أو القريب، وحاضرنا ومصيرنا كل هذا مرتبط بتعريف شخصيتنا الوطنية، في أوصافها العامة كما قلنا، لا في التركيز على بعض الفوارق الجزئية** "[2] فأولى المطالب هي بناء الذات التي يراها بو عمران هي الأساس في كل مشروع للتقدم حتى تتحدد معالم الهوية، فالرهان في التميز بالشخصية الوطنية، لأنه " **لا وجود لشعب مهما كان إلا وكانت له شخصية** "[3].

ت/اهتمامات تربوية: إن اهتمامات بو عمران لم تتوقف عند الدراسات التراثية والتحقيق في أعمال المستشرقين ووجهات نظرهم حول الإسلام، وإنما كان مربيا قبل أن يصبح باحثا، بحيث بدأ مساره المهني مدرسا في الابتدائي وذلك

[1] بو عمران الشيخ، مقومات الشخصية، مجلة الأصالة، العدد الأول، محرم 1391/مارس 1971، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، ص96.
[2] المصدر نفسه، ص96.
[3] المصدر نفسه، ص96.

في الفترة الممتدة بين 1954/1945، ثم أستاذا بثانوية وهران بين 1959/1957 بعدها التحق بالتعليم العالي بصفته أستاذا للفلسفة بجامعة الجزائر بين 1991/1965، وإن كانت كتاباته في مجال التربية نادرة، لربما لسبق قضايا مهمة في مقدمتها قضية التحرر من الاستعمار، لكنه ترجم اهتماماته التربوية في نشاط الكشافة الإسلامية التي كان يعتبر أنها لعبت دور المؤسسة التربوية من خلال الأهداف التي رسمتها " **فالتقنيات قد جعلت أساسا لخدمة مثل أعلى يبذل الكشاف جهده ليستشعره، وهو مثل يقوم على التربية الإسلامية والوطنية والثقافة، وباختصار إن الشبان الجزائريين كانوا يتعلمون تاريخهم ويذكرون حضارتهم**"[1].

فقانون الكشافة يجعل من الوطنية واجبا لا علما يتعلمه المواطن من أي كان، بعيدا عن التحزب السياسي الذي قد يحتكرها "**ما يراد منا فعله هو إحلال إيديولوجية حزب محل تربية النشء وهذا غرور كبير. من يضمن أن حزبا سياسيا سيسود غدا؟ قانون الأغلبية لا يعني شيئا في المجال التربوي، والكفاءة لا علاقة لها بالعدد، والحقيقة كذلك**"[2] مما يعني أن الشيخ بو عمران يهدف إلى التربية البعيدة عن تشكيل العقول ضمن قوالب جماعية تدعي الحقيقة، فبناء الكفاءات هو الرهان في التربية وليس العدد، فما كان يطمح إليه هو بناء إنسان كفء متحرر من سلطة التبعية الوهمية، التي تجعل الجماعة نسخا واحدة، وهذا ما يعرب عنه قائلا: "**فالإصلاحيون والمجدون ينشرون في غالب الأحيان أفكارهم ضد أغلبية من معاصريهم، وبالإضافة إلى ذلك هل يعتبر أمرا شرعيا فرض عقيدة معينة على الأطفال الذين نقوم بتربيتهم والقادمين من أوساط متنوعة؟ أغلبهم غير قادرين على استيعابها**"[3] فالتربية من منظوره لا تعني التلقين بحكم امتلاك الأحقية في التعليم والتربية للأطفال، فأبو عمران الشيخ يطرح فكرة المشاركة في العملية التعلمية من منظور الاختلاف، ويحدد وظيفة المربي قائلا: "**وظيفتنا هي تكوين مواطنين نزهاء وصالحين وذوو نفوس حرة ومتنوعة...هذه هي المبادئ التي ندافع عنها وهي الأسباب التي دفعتنا إلى إنشاء كشافة مجددة ومخلصة،**

[1] بو عمران الشيخ، محمد جيجلي، الكشافة الإسلامية الجزائرية، دار الأمة لطباعة والنشر، الجزائر، د(ط)، 2010، ص17.
[2] المصدر نفسه، ص147.
[3] المصدر نفسه، ص147.

متطابقة مع أحسن إرث الإسلام...وتتسم بتربية حقيقية وفعالة. أيها المربون إننا نريد أن نبقى هكذا من أجل خير شبيبتنا وشعبنا"[1].

فالغاية من التربية هي خلق إنسان صالح، لا يرى الوطن ترابا والدين كتابا يقرأ في أوسمة معينة وظروف قاسية، وإنما لا بد من تربية أطفال هو رجال الغد، فتربية الأجيال لها طرق عديد يختار من بينها الكشافة التي يثمّن دورها قائلا: "**لقد اخترنا الكشافة لأنها، بالنسبة إلينا تضع بين أيدينا مثلا أعلى للحياة نقيا وقادرا على صنع رجل مستقيم، مخلص، ظريف، خدوم، رجل شهم وشريف، دون عيوب ودون شوائب ملوثة لشخصيته مهما كانت الظروف والمكان. هذا المثل الأعلى نريده جميلا ومعتدا بنفسه بما فيه الكفاية، فهو يحمل قيمته في ذاته"**[2] فالكشافة تكمّل التربية في المدرسة وفي الأسرة بعيدا عن الاتجاهات السياسية، لأنها حركة شعبية كما يراها تحتاج إلى مساعدة كل المواطنين، فأهدافه التربوية تكمّل مشروعه التحرري ضد كل أنواع التحزب، فبناء الإنسان حسب تصور بو عمران خاصة في المراحل الأولى من حياته قبل سن الرشد ينبغي أن يكون بعيدا عن كل الإيديولوجيات السياسية، ونركز جهودنا التربوية على تكوين مواطنين "**سليمي الجسد والروح، والذين عندما يبلغون سن الرشد سيختارون بأنفسهم المثل الأعلى السياسي الذي يستهويهم"**[3] مما يعني أن غايات الشيخ بو عمران من هذه التربية هي الوصول إلى فلك الحرية والقدرة على الاختيار المؤسس على الوعي.

[1] بو عمران الشيخ، محمد جيجلي، الكشافة الإسلامية الجزائرية، ص147.

[2] المصدر نفسه، ص146.

[3] المصدر نفسه، ص152.

المطلب الثاني: مكانة المعتزلة عنده.

إن الاهتمام بالمعتزلة في المغرب الأوسط لم ينته مع طاهر الجزائري الذي حاول أن يصحح الرؤية التي شاعت حول فكرهم، والدعوة إلى إعادة النظر فيه، وإنما تركزت جهود الشيخ بو عمران في الفترة المعاصرة على إحياء هذا الفكر وتمثله، من خلال إعادة طرح قضية الحرية الإنسانية التي يرى فيها الحل الأصلح لأمتنا في هذا العصر قائلا: "**تساءلت من زمان عن أسباب تأخر مجتمعاتنا العربية الإسلامية منذ عصر ابن خلدون إلى القرن التاسع عشر وتراءى لي أن الأسباب هذه تعود إلى ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، غير أن مفهوم الحرية الإنسانية الذي هو من العوامل الثقافية الأساسية، ومدى مسؤولية الإنسان واجتهاده المبتكر كل ذلك قد استدعى انتباهي بصفة خاصة**"[1] مما يعني أن السبب الرئيسي في الاهتمام بموضوع الحرية هو التفكير في الحل والمخرج من الأوضاع المأزومة، على المستوى الثقافي والسياسي.

مؤكدا أن القضية لم تطرح في عمقها من قبل المفكرين العرب قائلا: " **يتعذر على الدارس اليوم العثور على دراسة شاملة لهذا الموضوع مع أنه قد شغل بال مفكرين كثيرين من العصر العباسي إلى عصر النهضة الحديثة**"[2] معربا عن سبب اختياره لهذه المدرسة على الرغم من وجود محاولات فكرية تناولت الموضوع من زوايا مختلفة قائلا: "**وقد اخترت المعتزلة لأنهم سبقوا غيرهم فوضعوا مشكلة الحرية في إطارها الصحيح**"[3]. فبو عمران* اهتم بالمعتزلة ليس فقط لأنهم وضعوا مشكلة الحرية في فترة متقدمة من الزمن موضعا فلسفيا في إطار الدين، بل إنهم يمتازون "**بنظرتهم العقلية ومنهجهم النقدي، ومن أجل ذلك سماهم بعض الباحثين الغربيين –وهم يبالغون نوعا ما في ذلك–**

[1] بو عمران الشيخ، رسالة جامعية في فكر المعتزلة، مجلة الأصالة، العدد 38، أكتوبر 1976، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، ص152.

[2] المصدر نفسه، ص153.

[3] المصدر نفسه، ص153.

* كما يضيف قائلا: "إن المعتزلة هم أحب طائفة أو مدرسة إسلامية عند طلبتي، لأن الكلام لديهم ملهم بالفلسفة" انظر (بو عمران الشيخ، الفكر الفلسفي وتحديات الفكر المعاصر، مجلة الأصالة، مصدر سبق ذكره، ص77.)

"المفكرون المتحررين في الإسلام". وقد حاولوا في الحقيقة أن يجدوا لقضية الحرية الإنسانية حلا وسطا بين نظريتين متناقضتين: نظرية الجبرية الذين ينفون هذه الحرية نفيا مطلقا ونظرية تقول بالحرية الشاملة"[1].

إن اهتمام بو عمران الشيخ بالمعتزلة على العموم وقضية الحرية على الخصوص، يعكس لنا الجانب الإنساني الذي تميزت به كتابته، ويظهر ذلك أيضا من خلال دفاعه عن الإسلام ضد الحملات الاستعمارية والدراسات الاستشراقية، وعن قضية بلاده المستعمرة، فقد عايش طغيان المستعمر وجرائمه وظلمه وجبروته، فالمعتزلة كمدرسة فكرية ظهرت في مرحلة تاريخية شهدت العديد من الفتن السياسية والدينية، كانت الدافع في البحث عن خلاص الإنسان، مادام الدين الإسلامي جاء ليخلصه من وثنية الجاهلية بكل مقاييسها، بحيث عملت هذه المفارقة على طرح قضايا عديدة كانت في الغالب إنسانية كقضيتي العدل والحرية، وهما القضيتان اللتان شغلتا أبو عمران وكانت هاجسا ما انفك يؤرقه ويبحث عنه في التراث، وكأن أبو عمران الشيخ يعيدنا إلى اللحظة التاريخية القديمة لحظة الصراع المعتزلي والسلطة الأموية بكل أيديولوجياتها، ليقول لنا أن التاريخ يعيد نفسه، وظروف المسلم بالأمس لا تختلف عن ظروفه اليوم، فلا بد من الانطلاق في البحث عن الحرية والدفاع عن إنسانية الإنسان، وتلك هي القضية الجوهرية في كتاباته.

واهتمامه بالمعتزلة يدخل ضمن مشروع النهضة التي شهدناه في المشرق الإسلامي، والتي غالبا ما يتحدث عنها قائلا: **"وكانت هي الحركة الأساسية في إيقاظ الأمة الإسلامية من أجل إعادة النظر في كيانها، ومقاومة الاستعمار الأجنبي"**[2] ففي حديث له مع يومية المساء 8/7 جانفي 1986 أعرب الشيخ بو عمران عن حلمه بمجتمع يسوده العلم والعمل، متأثرا بالنهضة الإصلاحية في بلاد المشرق الإسلامي، مؤكدا على أن النهضة لا تكون بدون حرية، وعلى أهمية الطرح الاعتزالي في رسالته بعنصر عنونه بـ"أهمية الاعتزال" لا كتيار أو فرقة كلامية وإنما للموقف التقدمي الذي كانت تدافع عنه، والمتمثل أساسا في الفكر المستنير والمتحرر من كل سلطان.

[1] بو عمران الشيخ، رسالة جامعية في فكر المعتزلة، مجلة الأصالة، مصدر سابق، ص153.

[2] بو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، مصدر سابق، ص304.

وجد في المعتزلة أحسن من يمثل الفكر الإنساني بحيث شكّلوا مدرسة فلسفية خدمت العقيدة الإسلامية، رأى فيه العديد من الباحثين وهو أحدهم معالم فكر إنساني متقدم، مُثمّنا موقف رواد النهضة السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا الذين احتفظوا ببعض آراء المعتزلة، خاصة مسألة النظر العقلي قائلا: "**يمكننا القول بأن آراء المعتزلة قد أثرت إلى حد كبير في مدرسة الأفغاني وعبده ومحمد إقبال وغيرهم، ومما يدل على مكانة المعتزلة اليوم اهتمام الكثير من الباحثين الشرقيين والغربيين بدراسة الاعتزال مبرزين أهميته في وقتنا الحاضر. وقد أقرت العلوم الحديثة صحة نظرية المعتزلة التي أثبتت أن الإنسان حر في تصرفاته الاختيارية من ناحية، ومقيد بما يصدر عن القوانين من ناحية أخرى**"[1] فمكانة المعتزلة عند أبو عمران لا تختلف عن المكانة التي أفردتها لها مدرسة الأفغاني، فهو كباحث ينتمي إلى المعتزلة الجدد مادام أنه يصرح بأن الاهتمام بفكرهم هو ضرورة تمليها ظروف العصر وأهمية فكرهم في حد ذاته، خاصة وأنه في أطروحته الجامعية يؤكد بأن المبادئ التي دعا إليها الغرب في نهضته الحداثية كانت شبيهة بمبادئ الفكر المعتزلي.

لذلك لم يتوقف اهتمام الشيخ بو عمران بالفكر المعتزلي عند حدود الاهتمام بنزعته الإنسانية، بل تعداه في دراسات قدمها حول خصوصية هذا الفكر إلى الاهتمام بإظهار أثره في الفلاسفة من أمثال الكندي وابن رشد، حيث عمد في دراسة قدمها في مجلة الثقافة بعنوان (ابن رشد والمعتزلة) إلى تحليل مسألة إنكار ابن رشد وصول كتب المعتزلة إلى الأندلس، في الوقت الذي أشارت فيه كتب التاريخ إلى أن علماءها كانوا على اطلاع بآرائهم، مؤكدا معرفته لمذهبهم من خلال "**استشهاده بآرائهم في أكثر من مناسبة وخاصة في نقد خصومهم الأشاعرة، فيعتمد على حجج المعتزلة في صفة الإرادة الإلهية، واستقرار القوانين الطبيعية ومفهوم حكمة الخالق وعدله ويرفض منهج الأشاعرة في التأويل متبنيا تقريبا أدلة المعتزلة المتأخرين** "[2] ليخلص إلى أمرين:

[1] بو عمران الشيخ، رسالة جامعية في فكر المعتزلة، مصدر سبق ذكره، ص155.

[2] بو عمران الشيخ، ابن رشد والمعتزلة، مجلة الثقافة، العدد 50، مارس-أفريل ،1979،السنة التاسعة، ص58-59.

أولا: أن اختفاء كتب المعتزلة كان بإيعاز من السلطة الحاكمة في الأندلس، يعني من طرف فقهاء المالكية ومتكلمي الأشاعرة الذين كان لهم نفوذ كبير حيث"**لا نستبعد أنهم أثروا على السلطة إلى أن توصلوا إلى حظر كتب المعتزلة فاختفت ولم تظهر في عصر ابن رشد**"[1].

ثانيا: أن ابن رشد منعه الخوف بالتصريح بأنه اطلع على كتب المعتزلة فتعمد نفي ذلك بعد النكبة التي تعرض لها "**وهذا شيء طبيعي في عصر أصبحت فيه الفلسفة محظورة مع كتب أهل الأهواء ومن الفرق الضالة، ويبدو أن ابن رشد قد خشي على نفسه عداوة الفقهاء والأشاعرة الذين كادوا له ولذا لجأ إلى التقية وهذا الموقف ليس بغريب نظرا لتعصب العلماء في ذلك العصر**"[2] إن اهتمام بو عمران الشيخ[*] بإظهار علاقة ابن رشد بالمعتزلة تعكس لنا علاقة المثقف بالسلطة وكيف اضطرته الأوضاع إلى إخفاء فكره، وكيف كانت أفكار المعتزلة بالنسبة إلى السلطة تشكل خطرا يهدد مصالحها.

حتى خصومهم من الحنابلة تركت فيهم أثرا إذ " **تقبلوا إلى حد كبير ما رفضه المتقدمون، نلاحظ هذا التطور عند الحنابلة أولا بعدما كان الإمام ابن حنبل (241هـ/855م) من أشهر المعارضين للمذهب المعتزلي، فتبنى ابن عقيل(513هـ/1119م) الحنبلي التأويل العقلي، كما فعل بعده ابن الجوزي(597هـ/1200م) الذي رد على المجسمة، معتمدا على النص والعقل، وصرح ابن تيمية (728هـ/1328م) بالتوفيق بين العقل والنقل مؤكدا أنهما متكاملان...وفقا لما أشار إليه القاضي عبد الجبار من قبل**"[3] داعيا بو عمران إلى ضرورة أن يراجع أهل السنة مواقفهم تجاه الاعتزال من أجل تجاوز الخلافات القديمة والتوصل إلى نظريات تناسب العقل من ناحية وتدعم الوحي من

[1] بو عمران الشيخ، ابن رشد والمعتزلة، مجلة الثقافة، مصدر سبق ذكره، ص62.

[2] المصدر نفسه، ص 62.

[*] ففي تعليقه على كتاب ابن رشد الخاص بـفصل المقال يؤكد على أن "المعتزلة هي الفرقة التي يفضلها ابن رشد على الفرق الإسلامية، لأنها تبني تأويلاتها القرآنية على العقل" انظر (ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق، بو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية، الجزائر، د(ط)، 1982، ص55.)

[3] بو عمران الشيخ، الوحي والعقل في الإسلام عند المعتزلة وبعض المفكرين المتأخرين، مجلة الأصالة، العدد75،1980/1979 وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، ص 107-108.

ناحية أخرى، فاهتمامات أبو عمران بآثارهم لم تقف عند حدود التراث الإسلامي، وإنما بلغ امتداد أبحاثه إلى الفكر المسيحي واليهودي وحتى الفكر الغربي الحديث، من خلال ذكر نماذج فلسفية رأى فيها التمثل للنزعة المعتزلية كديكارت وليبتنز. وهو ما سنتطرق إليه أثناء تحليلنا للأطروحة، فالتأريخ لأثر هذه المدرسة في التراث الإسلامي على وجه الخصوص والغربي على وجه العموم؛ يعكس مدى قوة وأهمية الفكر الذي كانت تدعو إليه في نظر بو عمران.

المبحث الثاني: تحليل النزعة المعتزلية في أعمال بو عمران.

المطلب الأول: تحليل نزعة الاعتزال عنده في رسالته للدكتوراه.

إن طرح سؤال الحرية في العالم الإسلامي يجرنا إلى التساؤل عن طبيعة هذه الحرية فهل يمكن تصور حرية خارج الدين أم من خلاله؟ لقد تعرضنا إلى موضوع الحرية عند المعتزلة ورأينا كيف أعطت للموضوع أبعادا دينية وسياسية، بحيث لم يتصوروا وجود حرية خارج الحقل الديني. إلا أن طرح إشكالية الحرية ضمن هذا الحقل غالبا ما ينتهي بالتأكيد على ضدها، والتاريخ الإسلامي حافل بمثل هذه المواقف، إن لم نقل أن أغلب القراءات انتهت إلى القول بضرورة الإيمان بالقضاء والقدر، وتحويله إلى ركن من أركان الإيمان. وحتى المجتمعات الغربية لما استحدثت طرقا جديدة للتفكير خارج الدين قالت: "**إن القسيس في كل عصر من أعداء الحرية، وهو دائما حليف الحاكم المستبد يعينه على سيئاته في نظير حمايته لسيئاته هو الآخر**"[1] ومن الهتافات التي كانت تردد في عصر النهضة "**اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس**"[2] وصورة القسيس هاته لا تختلف عن صورة حراس العقيدة في تاريخنا الإسلامي، بحيث كانوا يرفضون الحرية لاعتبارات كثيرة إما لنصرة مواقف سياسية أو إيديولوجية.

ومما زاد النفور من الدين عند الحديث عن الحرية والمطالبة بها، التطورات العلمية التي اكتسحت كافة المجالات، فأصبح ينظر إليه على أنه المكبل الأساسي للحرية، لكننا في عالمنا الإسلامي عندما طرحت مسألة الحرية كانت المواقف في غالبها متحفظة ترى فيها مطلبا لا يتحقق إلا من خلال الإسلام. فهو الذي حرر الإنسان من العبودية الفكرية كما حرره من العبودية الناسوتية، بحيث كانت الفئة القليلة من أهل الاعتزال تنادي بالحرية ليس لشيء إلا لأنها جوهره وهويته

[1] سلطان بن عبد الرحمن العميري، فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، ط2، د(س)، ص 39.

[2] المرجع نفسه، ص40.

"وبذلك تكون إنسانية الإنسان فعلا لفاعل قادر على الابتكار والخلق، لأن إنسانية الإنسان لا تكتمل إلا إذا وقف حيال كونه موقف الفاعل لا موقف المتلقن"[1].

إلا أن الغاية من الدعوة إلى الحرية في الفكر الغربي تختلف عن المحيط الإسلامي بحيث أن: **"نظرية الحرية، التي تكونت في أعقاب الثورة الفرنسية والتي تهدف إلى الكشف عن أصل الحرية المطلقة، تستلزم بكيفية أو بأخرى تأليه الإنسان الحر"**[2] إذ الاعتبارات التي تنطلق منها النهضة الغربية تحددها معايير عملت العديد من الأطراف في بلورتها على مستوى الفكر الفلسفي من خلال الدعوة إلى إعمال الفكر لإثبات الوجود والكينونة الإنسانية، بحيث يعد الفكر عاملا مهما على التحرر، وأيضا على المستوى العلمي عندما جابه العلماء رجال الدين بأن الطبيعة كتاب رياضي لا يفهم رموزه فقط المتدينين، وإنما عالم الطبيعة في نظامه الظاهر والمرئي القابل للتجربة منفصل عن العالم الميتافيزيقي المتخفي والغيبي، بحيث أعطت هذه التحديدات المجال لممارسة الحرية والمطالبة بها، لكن الإطار الثقافي للعالم الإسلامي يجعل النص الديني المركز الذي يجتذب إليه كل القضايا المؤسسة للحياة الإنسانية، إذ لا مجال للحديث عن حرية بعيدة عن الدين وإنما كل من يدعو إلى النهضة أو الحداثة فإنه يرى أن الحرية لا تتأتى إلا بالدين لأنه هو المحرر الأول.

لذلك يطرح الشيخ بو عمران في رسالته* مسألة الحرية من منظورين أولا: من خلال أنها الإشكالية التي تسببت في كثير من الفتن التي لازالت تعاني منها الأمة الإسلامية. فهي القضية العالقة التي اختلفت حولها الآراء أكثر من أي قضية أخرى، وثانيا أنها القضية التي حرمنا منها مثلما قال عبد الرحمن الكواكبي: " **أن البلية فقدنا الحرية وما أدرانا ما الحرية**

---

[1] سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، ص27.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993، ص71.

* مختصر ما جاء في الرسالة: " تشمل الرسالة على خمسة أبواب:

-في الباب الأول: تناولت فيه أصول نظرية المعتزلة في قضية الحرية الإنسانية وعلاقتها بالفلسفة اليونانية من ناحية وبالفكر العبري المسيحي والنظرية الهندية والإيرانية من ناحية أخرى.

- في الباب الثاني تعرضت إلى نظرية القضاء والقدر عند الجبرية وانتقاد المعتزلة لها.

-في الباب الثالث بينت أن الإنسان حر في نظر المعتزلة ومخيّر في تصرفاته وعليه فإنه يتحمل تبعات أعماله.

-في الباب الرابع حللت علاقة العقل بالحرية الإنسانية.

-في الباب الخامس والأخير استعرضت انتشار الاعتزال في المشرق والمغرب وحاولت إبراز تأثيره في أصلاح مجتمعنا" (بو عمران الشيخ، رسالة جامعية في فكر المعتزلة، مجلة الأصالة، العدد، 38، مصدر سبق ذكره، ص42)

هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه "[1] وفقدان الحرية حسب الكواكبي ليس بلية فقط وإنما هو كارثة إنسانية جعلت منا همجا نعيش ولا نعرف معنى الوجود.

إذا يمكن أن نقرأ سؤال الحرية بأنه تعبير عن القلق الوجودي، لأنه سؤال خاص متعلق بهوية الإنسان ومصيره وموقفه من الكون المحيط به، فهو مرتبط بواقعه ارتباطا وجدانيا تترجمه سلوكياته وتصرفاته، لذلك لا يفتأ يتساءل عن مصدرها وعن العلاقات المتحكمة بتوجيهها، حتى يحدد موقعه من هذا الكون، من خلال فهم العلاقة بينه وبين غيره وخالقه، وهنا يأتي دور الأنا الواعية في تحقيق الفعل الحر، لذلك شكّل سؤال الأنا عند المعتزلة السؤال الجوهري لتحديد الهوية الإنسانية في مقابل الذات الإلهية التي أخذت مساحة كبيرة من حقل الجدل الكلامي، لكن غالبا ما كانت المعتزلة تربط بينهما، من خلال تبيان الفوارق والعلائق، فكانت النتيجة أنه عاقل ومكلف وبالتالي حر، وبعد تحديد الهوية حلّ سؤال الفعل، وأصبح الشغل الشاغل معنى الوجود الإنساني في العالم هل هو حضور ساكن ضمن أفعال الطبيعة؟ أم أنه حضور فاعل؟

فقد طُرح سؤال الحرية في التراث العربي الإسلامي باسم القدر، هل الإنسان قادر على أفعاله أم أن أفعاله مقدرة عليه؟ وهو ما يعادل الجبر. ففي البداية كان البحث في إمكانية وجودها أو نفيها من خلال وصف سلوكيات الإنسان، فجاء وصف المعتزلة للأفعال محاولة لإثبات أنها من صنيعنا من جهة من خلال تأكيد عدل الله ومن جهة أخرى تكليفه "**وبذلك تكون الحرية أساس الكون، لأنها تجلي للفاعلية الإنسانية في العالم**"[2] فالأفعال هي تجلي لمدى فعاليتنا وحضورنا في هذا العالم في جوانبها الخيرة والشريرة، وهذا ما عبر عنه سارتر قائلا: "**فإذا ما اعترف الإنسان مرة بأنه مبدع القيم وخالقها، فإنه لن يطلب إلا شيئا واحدا فقط: وهو الحرية: سينادي بالحرية أساسا لكل القيم**"[3] وبذلك فإن جوهر كينونة الإنسان ووجوده هو الحرية. إلا أن طرح المعتزلة لمسألة الحرية لم يتم خارج الحقل الديني، وإنما

[1] عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، مرجع سبق ذكره، ص28-29.

[2] سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، مرجع سابق، ص30.

[3] جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964، ص57.

قرّب الفهم إلى ما يتناسب مع الدين على الرغم من أن خصومها كانوا يرون العكس في هذا الطرح، أي بأنه تمرد على الدين.

إن الحرية كإشكالية إنسانية متغلغلة في التاريخ الإنساني، أخذت معاني كثيرة " **ولقد صدق مونتسكيو في كتابه "روح القوانين" حين قال: "ليس هناك مصطلح لقي من الدلالات المختلفة أكثر مما لقي مصطلح الحرية" ومن جهة أخرى تعتبر الحرية أكثر المفاهيم انزياحا نحو الفكرة الكاذبة نتيجة الوهم الناشئ من كثرة التأويلات الدينية لها والممارسات السياسية"**[1] فهي من أكثر المصطلحات مرونة حملت العديد من الدلالات وتلونت بلون كل حقل مورست فيه، فأخذت العديد من الأبعاد السياسية والدينية وحتى الحياة الاجتماعية، وهذه المرونة جعلت منها فكرة "**تتجه نحو الغموض واللاوضوح، كما يكون اللبس والوهم أبرز مظاهرها، وأغلب مصادرها الفكر السياسي المؤدلج، والتأويلات الدينية لكثير من النصوص المقدسة"**[2] ففكرة الجبر عندما طرحت في البلاط السياسي كانت من أكثر الإيديولوجيات المروضة للإنسان، فمن واجب الرعية أن لا تعتقد بوجود أي قدرة للإنسان وإنما هو بسلطة من الله وتفويض منه، فما عليها إلا الطاعة والانصياع وعدم الخروج عن الحاكم مهما بلغ ظلمه، فاستبعدت الحرية التي كانت النقيض الأول للجبرية، ولكن في ظل الحكم العباسي آمن زعمائها بها، ووظفت هي الأخرى أيضا لأغراض سياسية.

لذلك عندما نقرأ تجربة الحرية في الفكر العربي نجدها أكثر تشوها من أي تجارب أخرى في أمكنة وأزمة مختلفة، لأنها انعكست على واقعه وحضارته وكينونته فانحطت وأصابها التخلف. صحيح أن تجربة الحرية هي تجربة ذاتية يمكن أن نستلهم التجربة المعتزلية لأنها تؤسس للذات الواعدة، فما قيل عن عقلانية المعتزلة بأنها متعالية فهي كانت تطمح إلى بناء الإنسان حسب مستوى تطلعات النص الديني، ولربما تدني المستوى المعرفي في الآونة التي زامنت المعتزلة جعلت منها تحكم على هذه التجربة بأنها تتعالى على الذات، فإذا كانت الحرية هي تجربة فردية:"**ترتقي بالمعايشة والمثاقفة إلى**

[1] عبد القادر بو عرفة، العرب وسؤال الحرية، تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر، أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص156.

[2] المرجع نفسه، ص156-157.

مسألة مجتمع وأمة، ويلعب الشعور والمخيال الدور المهم في بلورتها كفكرة تنتج منها ممارسات متنوعة، يرتبط بعضها بفكرة ما بعد الموت، والبعض الآخر بلحظة الحياة"[1].

وذلك ما قام بتحليله الشيخ أبو عمران من خلال أطروحته، فالمعتزلة في تحليلها للحرية مزجت البعدين معا الأخروي والدنيوي، ولم ير في التجربة الغربية إلا أنها استفادت من الطرح المعتزلي في جوانب عديدة، وإن كان هذا الفرض يرى أنه يحتاج إلى دراسة معمقة تكشف جانب التأثير الذي مارسه المعتزلة، كما أن الشيخ أبو عمران لما افترض في مسألة الحرية كما يتصورها المعتزلة أنها الحل، فهو لا يرى الحل في التصور الغربي وذلك لتغاير المحيط من جهة، ومن جهة أخرى الحل المعتزلي يأخذ بعين الاعتبار الإيمان في التحرر، حتى لا تفهم الحرية بأنها الانفلات من كل مسؤولية أمام الله والآخر الذي أشاركه الوجود، فهي حرية مسئولة، لأن تقوية الحق الطبيعي في العيش على حساب الحقوق الأخرى هو عودة إلى الحياة المتوحشة بحيث القوي يأكل الضعيف.

فبو عمران الشيخ بعودته إلى التراث الإسلامي واستلهام التجربة المعتزلية، إنما هي عودة من أجل التأكيد على أن التراث العربي الإسلامي يحوي نماذج كان لها صدى عند الآخر اليهودي والمسيحي وفي أقصى مشارق ومغارب الأمة الإسلامية، كما هي عودة تدعو المخيال العربي والإسلامي إلى تمثلها لأن " **الخطاب الفلسفي اليوم بعيد بعدا تاما عما يدور في الشارع العربي. فليس هناك حضور لمفاهيم الحرية بالمعنى الأنواري أو الرأسمالي الحالي، ولا حتى بمعناها الاعتزالي**"[2] لذلك يرى الشيخ بو عمران أن المذهب المعتزلي وإن كان يعكس لنا حدود وعي الأمة الإسلامية لأهمية الحرية ومدى العلاقة التي تربطها بها، فهو موقف "**يحتل مكانة تاريخية وثقافية ذا أهمية خاصة من أجل معرفة أفضل بأفكار ومذاهب العصر العباسي، الغني بمواجهة الثقافات الأخرى وحوارها**"[3] هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمثل هذا الموقف "**مصدرا للتأمل في عصرنا؛ لأنه لم يكتف بتحرير الإنسان من العوائق الخارجية التي تشل جهده وفكره، بل سعى أيضا إلى دمجه في مجتمع حي، من خلال التعريف بالشروط الايجابية التي تسمح للفعل**

[1] عبد القادر بو عرفة، العرب وسؤال الحرية، مرجع سبق ذكره، ص157.

[2] المرجع نفسه، ص158.

[3] Chikh Bouamrane. Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, (solution mu'tazilite), p349-350.

الشخصي بالاندراج ضمن الجهد الجماعي"[1]. فهو يرى في هذه التجربة ما يستحق الدراسة، وبالتالي فهو يتفق مع المدرسة العقلانية في المشرق الإسلامي التي كانت ترى في منهجية القراءة التي أسست لها المعتزلة المثل النموذجي للإحياء، إلا أن همه كان منصبا على الحرية؛ التي تعد في" **هذا المذهب ليست مجردة، ولا ذات طابع ميتافيزيقي أو أخلاقي فحسب، وإنما هي تحتضن مجمل حقول نشاطاته العقلية، الأخلاقية، السياسية والاجتماعية** "[2].

فهو يرى في هذا الموقف أنه "**يتمتع بأصالة بالنسبة إلى العصر الذي صيغ فيه، يبقى صلبا وراهنا، على الرغم من بعض النقائص. ويبقى مرجعا بالنسبة إلى تفكير متجدد وأكثر تطورا وفق الحضارة الحالية، ويزيد من ديناميته أنه لا يزال مفتوحا كمجال للاجتهاد**"[3].

وذلك ما وجدناه في الدراسات الألمانية المعاصرة بزعامة الباحثة سبينا شميدكه، وهي تبحث في التراث المعتزلي الذي تراه تراثا غنيا حضاريا ويستحق الدراسة والاهتمام، من خلال البحث في تراثهم الضائع؛ من أجل تفحصه. وتلك هي الغاية التي كان يطمح إليها الشيخ بو عمران قائلا أن التراث المعتزلي: "**مفتوح إلى حد كبير، يمكن أن تساهم أبحاث أخرى في اكتشاف دروب قريبة من هذا المذهب، وربما يقدم تحليل المنظومات الفلسفية الخاصة بديكارت، سبينوزا، ليبنيتس وكانط مقارنات مفيدة مع مفهوم المعتزلة للحرية** "[4]. فهي دعوة ليست فقط إلى الإحياء وإنما إلى المقاربة بين المباحث الغربية في العصر الحديث والطرح المعتزلي، إنها "**مباحث ممكنة وتستحق في رأينا الاضطلاع بها بهدف التوصل إلى تفاهم أفضل بين مختلف الثقافات والحضارات** "[5].

لكن إذا كان الشيخ بو عمران يرى أن الموقف المعتزلي نحن الأولى بتمثله من غيرنا دراسة وتحليلا، لأنها تجربة منبثقة من تراثنا الإسلامي، مما يعني أنها قابلة للتمثل مادامت أنها كانت في فترة قديمة من المفكر فيه والمعمول به حتى وإن كانت في حدود ضيقة، فهذه الإمكانية في التفكير والعمل هي ما يدعو الشيخ أبو عمران إلى إعادة النظر في المسألة

[1] Ibid, p.350
[2] Ibid, p.350
[3] Ibid, p.350
[4] Ibid, p.350
[5] Ibid, p.350

(الحرية) التي تقف ضدها اليوم العديد من المعوقات حتى باتت من المستوحشات كما يقول الكواكبي، لأن الإنسان العربي والمسلم مسلوب بالدرجة الأولى على مستوى الوعي، إذ تتجاذبه العديد من الأطراف الإيديولوجية من طرف الدين من جهة ومن طرف السياسة من جهة أخرى، كما لا تكف العادات والتقاليد في جذبه وسلبه "**بل يذهب الوعي المزيف إلى اعتبار أن أي تجديد في مقولات اللحظة الثورية هو خروج عن الحرية، فالتغيير والتجديد يصبحان من أضداد الحرية، لأن المخيال العربي يتشبث باللحظة الماضوية**"[1]. والماضي غالبا ما كان يقف ضد المدرسة الاعتزالية بكل مواقفها الفكرية حتى بلغ الوضع حد الاتهام بالتكفير، فالنظر إلى المشروع المعتزلي للحرية وهو المشروع كما أسلفنا الذكر يأخذ بعين الاعتبار الإيمان، لم يقبل كحل للوضع الإسلامي في الماضي، فكيف سنحيي هذه اللحظة وقد تطّبع الوعي منذ القدم بهذه الصورة المشوهة عن المعتزلة؟ هل نصحح الرؤية حول هذا الفكر حتى يُقبل الحل المعتزلي أم نترك الحل للآخر كما هو جار الآن؟ وهل تصحيح الرؤية كفيل بخلق إنسان متحرر؟

الواضح أن طرح الشيخ بو عمران لمشكلة الحرية لم يتعد حدود الدراسة التاريخية التي تعرض الأفكار والمناقض لها، كما أنها دراسة يحكمها خيط تسعى من خلاله إلى الدفاع عن أصالة الموقف من خلال دحض المقولة التي ترى في الفكر المعتزلي أنه استل هذه الرؤية من الفلسفة اليونانية قائلا: " **يجب أولا أن نلاحظ، مثلما لاحظ أحد المؤرخين، أن فلاسفة الإغريق هم فلاسفة الضرورة** "[2] ويقدم المعنى الذي يمنحه فلاسفة الإغريق للحرية استنادا إلى رأي أحد المؤرخين قائلا: "**حين يجتهدون للبرهنة على حرية الإنسان، فإنهم لا يسعون على وجه التحديد إلى إثبات أن أفعاله تصدر منه...بل أن اهتمامهم ينصب بالأحرى في إظهار كيف يمكن للإنسان أن يفلت من الجبرية الخارجية...**"[3] فيحلل الموقف الرواقي الذي يرى في كل الأشياء أنها محكومة بقانون لا يبطل مستندا إلى شهادة بلوتارك عن الرواقية التي تؤكد القدرية قائلا: " **يقول الرواقيون أن المصير سلسلة من الأسباب، أي أنه نظام متماسك الحلقات لا يمكن أبدا**

[1] عبد القادر بو عرفة، العرب وسؤال الحرية، تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص158.
[2] Chikh Bouamrane. Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, (solution mu'tazilite),p,52-53
[3] Ibid. p53.

انتهاكه، أو تجاوزه "[1] فالحرية ما هي إلا قبول للنظام المحتوم الذي هو عبارة عن علل مفروضة منذ الأزل لا بد من الإيمان بها في وجودك وفي كل ما يحدث لك، وهذه الرؤية عند أبو عمران الشيخ لا تمت صلة إلى الرأي المعتزلي الذي يؤمن بالقدرة الإلهية وفي مقابلها الإنسانية، فإذا كانت الرواقية لا تؤسس للذات الإلهية تلك الصورة التوحيدية والعادلة، فكيف يمكن أن نتصور أنها استلهمت من الرواقية فكرة الحرية؟

وحتى الأفلاطونية المحدثة التي وصلت نصوصها إلى العرب، لا تعترف بحرية الإنسان بسبب ميولها إلى الصوفية، بحيث يؤكد الشيخ بو عمران من خلال دراسته التاريخية لمختلف الآراء أن "**كبار المفكرين المعتزلة في العصر العباسي خاصة أبا الهذيل والنظام والجاحظ، كانوا على دراية جيدة بالمؤلفين اليونانيين، واستعملوا أفكارهم وفق حاجاتهم لتقديم البراهين، ولكن من الواضح أنهم لم يحتفظوا من نظريات أفلاطون وأرسطو والأفلاطونيين المحدثين وغيرهم من الفلاسفة إلا النظريات المتوائمة مع المبادئ القرآنية**"[2] مما يعني أن الرؤية المعتزلية إلى الحرية هي رؤية أصيلة وليدة البيئة الإسلامية وظروفها التاريخية، فأبو عمران الشيخ يؤكد بأن التأثر المعتزلي بالفلسفة اليونانية لم يُظهر أي نص حول الحرية نُقِل من اليونانية إلى المعتزلة، ويقيس هذا البرهان على القول الذي أُسند القول بالحرية إلى التأثر بالمسيحيين واليهود، وكل ذلك يراه بو عمران اتهاما ليس له أي أساس قائلا: "**نحن نعرف الآن المواضيع الرئيسة لجدل المعتزلة مع المسيحيين. مصدرنا هو موسوعة المغني للقاضي عبد الجبار الذي يخصص المجلد الخامس للفرق غير الإسلامية. هذا الكتاب يذكر الطوائف المسيحية الشرقية، وأشهرها النسطورية واليعقوبية والمارونية، ولا يذكر أيا من الموضوعات المناقشة لمشكلة القدر والإرادة الحرة**""[3]. فالواضح من تحليلاته لمسألة الحرية أنه يفند كل تأثير ويدافع عن فكرة التأصيل والأسبقية في التنظير الجاد للحرية الإنسانية وفق نظرية متكاملة الأطراف، لا تهمل الله ولا الإنسان.

[1] Ibid. p53.
[2] Ibid. p53.
[3] Ibid. p58.

كما أعطى صورة مقاربة عن الحرية في الفكر المعتزلي شملت كل الجوانب الفكرية والتاريخية المتعلقة بهذه القضية من الرد على القدريين والقائلين بنظرية الكسب، وكيف سعت المعتزلة إلى تبرير الشر والرد على من نسبه إلى الله من خلال تحديد ما للإنسان وما عليه، بحيث لم تستثن حتى الكائنات غير المكلفة، وذلك للفصل بين قدرات الله وقدرات الإنسان، ليواصل الشيخ أبو عمران تحليل رؤيتهم إلى التكليف وعلاقته بالحرية لرفع التناقض بين الإلزام الأخلاقي الذي يفرضه العقل كمؤسس لمشروعية الأفعال والمسؤولية الحياتية والاجتماعية والدينية وبين حرية الاعتقاد، ليؤكد أن الحرية التي تتحدث عنها المعتزلة ما هي إلا ممارسة لمجموعة من الالتزامات مؤسسة من الوعي الإنساني بالاستناد إلى الدين والعقل معا، ليختم عمله هذا بالتأكيد أن كل من خالف المعتزلة في الاعتقاد بالحرية، وقدّم الرأي البديل كان بصورة مباشرة أو غير مباشرة متأثرا بها انطلاقا من أهل السنة إلى المدارس المنشقة عنها.

ويتطلّع بو عمران الشيخ إلى تحقّق مجموعة من الآفاق في المستقبل، والتي يراها ممكنة من خلال تمثّل مجموعة من الإضافات الايجابية التي قدمتها المعتزلة، لأنه كما يرى ليست من الجائز أن نتمثله في كليته بل " **يبدو لنا أنه من الضروري أن نختار بين أطروحات المعتزلة ما يتلاءم مع انشغالاتنا الحالية فقط لأن الاحتفاظ بمجمل المنظومة لا يجدي نفعا**" [1] لأن الانشغالات تغيرت بتغير الظروف فالأزمنة التي طُرحت فيها مشكلة الحرية والدواعي المحركة لهذا الطرح تختلف عن الماضي، مما يعني أن الشيخ أبو عمران يسعى إلى بحث القضية وفق معطيات اللحظة الراهنة، أي إعادة تقديم دراسة فاحصة وناقدة جديدة، وإن كان يرى أن "**دحض جميع المذاهب المعارضة لمذهب المعتزلة مبرّرا بإرادة الانتصار عليها؛ فإنه لم يعد اليوم من الأهمية بمكان الاحتفاظ بكل أوجه وأشكال الدحض والتفنيد** "[2] فهذا الانتصار للمذهب المعتزلي هو اختيار مبرر ومبني على مجموعة من الاعتبارات نجيب عنها من خلال هذا السؤال، إذن فما هي الإضافات التي يراها ضرورية للتّمثل؟.

[1] Ibid. p348.
[2] Ibid. p348.

أولا الموقف المعتزلي " **أعطى للإنسان معنى حياة أخلاقية مستقلة وأكد على المتطلبات الأساسية للعدل والحرية. وبواسطة منهجه وروحه البحثية، سمح بجهد فكري طويل المدى، قائم على تفاؤل معقلن، وعلى ضرورة وجود فعل متماسك** "[1]. فمشكلة الحرية وجدت لها المعتزلة الحل في صورة عقلانية متماسكة حسب الشيخ بو عمران.

ثانيا: إن الطرح الأخلاقي الذي أخذته الحرية في المنظومة المعتزلية، أعطى للحياة نوعا من الاستقلالية تجلت في أسلوبين كما يؤكد أبو عمران "**فمن ناحية، يتم تأكيد المسؤولية الإنسانية بشكل محدود. وكانت الجبرية تريد إخضاع الإنسان لإرادة خارجية، أي إرادة الله أو القضاء الذي أمر به. وقد كان احتجاج المعتزلة ضد هذا المفهوم قويا لدرجة أنه سُمع وأقر في كل مكان**"[2] فما يستهوي الشيخ بو عمران في الطرح المعتزلي هو القول أن "**الإنسان بعيدا عن كونه أداة، بل هو ذات، لديه القدرة والإرادة على الفعل ضمن حدود معينة يجب تحديدها**"[3].

حتى أنه يرى في هذا الطرح لم يخطئ مثلما فعلت النظريات المعاصرة له، والتي أعطت الحرية المطلقة له ونصبته ملكا، وإنما بو عمران يرى في الحرية المعتزلية أنها مازجت بين القدر الإلهي والقدرة الإنسانية، وكأنها كانت تقول أن " **الإنسان جزء من كل، إنه ليس سيدا بلا منازع للكون، ولا حتى لسلوكه هو، إنه يخضع للشروط الطبيعية والاجتماعية التي يندرج ضمنها نشاطه**"[4] وتلك هي النقطة التي أشار إليها برغسون "**واستطاع أن يوجه الفكر الفلسفي إلى نقطة جوهرية تتعلق بعدم طرح مسألة التناقض بين الحرية والحتمية كمشكلة فلسفية، لأن التفكير الفلسفي المبني على الحدس والاستبطان حسم الأمر على أنهما متناسقان تناسقا كاملا، أو يمكن القول أنهما يعيشان حالة تناغم**"[5].

ثالثا: ما ينتصر له في تحليله للموقف المعتزلي هو كيف أن المعتزلة آمنت بوجود نوع من القضاء المقيد للحرية، إلا أنها آمنت بالقدرة على التحرر من الكثير من العقبات، وتلك هي النقطة الإيجابية التي يلحّ على التمثل بها، فهي ليست هبة

[1] Ibid. p343
[2] Ibid. p343
[3] Ibid. p343
[4] Ibid. p344
[5] عبد القادر بو عرفة، العرب وسؤال الحرية، تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص155.

إلهية ولا تمردا وانتهاكا للحقوق المدنية " **بل تكتسب بجهد تحرري، وأداة هذا التحرر هو التفكير العقلاني الذي يمكّن الإنسان من إدراك نقاط قوته والعقبات التي تقف في طريقه. والعقل هو المبدأ الشامل الذي يؤسس للالتزامات الأخلاقية ويصف الأفعال. فالأخلاق العقلية تخلق الثقة في عدالة الله والبشر، لأنها تستند إلى معطيات الأخلاق الطبيعية والوحي، لا إلى تحكم مطلق غير مقبول**"[1]. يعني الحرية التي يسعى إليها المعتزلة ويراها أبو عمران الحل هي مقيدة، فحتى لا يستبد الإنسان بشهواته ورغباته ويعطي العنان لذاته بدعوى الحق في الحرية، فذلك هو التشويه لها، لأن أفعالنا ليست كلها حرة وإنما هي مقيدة وفق التزامات عقلية ودينية معا.

رابعا: حتى أن الحرية التي كانت تقصدها المعتزلة هي مؤسسة على القراءة الاجتهادية للنص الديني الذي دائما نحن في تفاعل مع خطاباته، وكأن بالشيخ أبو عمران يحيلنا إلى أنه بالوعي المؤسس على رفض التقليد نستطيع أن نتحرر، فالقراءات المتحجرة تشكل عائقا بالنسبة إلى الوعي ولا تترك له المجال إلى التطلع إلى الحرية، بل تجعله يعيش في الوهم والخرافة أو حتى أنها تخلق له نوعا من الفهم الأسطوري للحياة يقدسه ويسترضيه، فلا يستمرئ التحرر أو يخطر على وعيّه، لذلك يؤكد الشيخ أبو عمران أن الإضافة الايجابية التي ينبغي تمثلها هي "**المنهجية المعتزلية من خلال التأويل العقلي للنصوص، والتي ترفض مسار التقليد وتدافع عن الاجتهاد، عبر رفض المناهج الباطنية والحرفية، وتحرّر العقل وتسمح بالتحليل النقدي للمصادر والآراء. يؤدي الشك المنهجي والبحث العقلي إلى اليقين أكثر مما يفعله التقليد**"[2].

وهذا لأن الاجتهاد يبعث على التحرر وعدم التقيد أو الامتثال، كما يبعث على البحث المستمر عن الحلول لمشاكل الأمة المتجددة، حتى وإن كان التجديد فيه من الجرأة العلمية التي تبعث إلى الدهشة، فقد اعتدنا مع أعلام المعتزلة على مثل هذه الجرأة خاصة عند النظام والجاحظ، بحيث نجد أبو عمران يمرر إلى قارئه رسالة لا منطوقة يقول فيها أن التحرر هو جرأة في القول، وإلا لم يصبح تحررا بل تزييفا ومخاتلة في القول أو الفعل. فالنظام هو مثال حي لمثل هذا

[1] Ibid. p344.
[2] Ibid. p344.

التحرر، بحيث وجه النقد إلى النص الديني ولم يخش لومة لائم، لأنه كان يرى في ما كان متداولا، هو حشو ووهم وليس حقيقة تقال أو تنسب إلى نبي جاء ليحرر العقول، بل أنه حشو غرضه أدلجة الوعي ليصبح أكثر خضوعا وانصياعا، لذلك نجد أبو عمران يعتبر ""**النظام والجاحظ مدهشان بجرأتهما، وقد جرى انتقادهما على وصفهما بعض الأحاديث بأنها مشبوهة، لكن في نهاية المطاف، تبنى معظم رواة الأحاديث موقفهما، واعترف محدّثون، مثل ابن قتيبة ، بضرورة إخضاع هذه النصوص لتحليل نقدي صارم**"[1].

خامسا: ويقدم لنا بو عمران إضافة أخرى تحسب للمعتزلة هي "**ضرورة التمكين للعدالة والحرية على الصعيدين السياسي والاجتماعي**"[2] فموقفهم من الساسة معروف، بحيث أن مواقفهم في البداية جاءت كرد فعل على ما تروّج له السلطة الأموية من الجبر والإرجاء، لأن في ذلك انتهاكا للحق في الحرية. فمثلما للرعية الحق في " **تنصيب الحكام، فلها الحق في مراقبتهم. فمن غير الممكن إقرار سلطة وراثية أو سلطة تدّعي أنها ذات مصدر إلهي** "[3] فإذا كانت جرأة المعتزلة وقفت في وجه رجال الدين إن صح لنا أن نستعير هذه العبارة، أو الممثلين والحاملين للنص الديني واتهامهم بالتشويه والحشو دفاعا عن تحرر الوعي؛ كيف لا تقف ضد ظلم الحكام وجبروتهم دفاعا عن تحرر الممارسة المدنية. ومن واجب الدولة كما قال الصاحب بن عباد: " **ضمان العدالة لجميع المواطنين وضمان حياة كريمة** "[4].

سادسا: وهي الإضافة التي تدعو إلى العمل والاتكال على النفس بدل التوكل على قوى مجهولة، بحيث لم تتهاون المعتزلة في محاربة ظاهرة التوكل السلبي في المجتمع الإسلامي، وهي إلتفاتة إلى ممارسات قد تؤثر على الوعي الإنساني، ولها علاقة مع تصور المعتزلة للإيمان الذي ترى في العمل جزءا لا ينفك منه، وإلا كيف نقول عن الإنسان أنه حر مكلف ومسؤول، إذ " **تتعارض فلسفة الاعتزال العملية تعارضا مطلقا مع التصوف والتواكل، وحتى مع القدرية الكسولة التي غالبا ما ينجم عنها هذا التواكل، الذي يتعارض مع عقيدة الحرية التي تتضمن القدرة على الفعل والجهد الشخصي**"[5] بحيث أن التوكل هو سلب للفعل وتعجيز للإنسان وإهدار للقدرات المتاحة.

[1] Ibid. p345.
[2] Ibid. p345.
[3] Ibid. p345.
[4] Ibid. p345.
[5] Ibid. p345

هذه مجمل الايجابيات التي يرى فيها بو عمران القابلة للتمثل، وهي نفسها في الغالب تلك التي كانت تراها المدرسة العقلانية في المشرق الإسلامي. ويقدم المصداقية لراهنية الاعتزال من خلال التأكيد على أن الكثير من النظريات الحديثة في مسألة الحرية لازالت راهنية اليوم، بحكم أوجه الشبه التي تجمع بينها وبين الاعتزال مثل قول سارتر: " **لا فرق بين وجود الإنسان وكونه حرا**"[1] ولالاند الذي يقول: " **إن حرية الإرادة، تتمثل في القيام بعمل دون سبب يحدده** "[2] ووليم جيمس الذي يقول: " **لدينا القدرة على اختيار الخير أو الشر، وهذه الإرادة هي أساس الجهد الذي نستطيع القيام به**"[3] وبرغسون الذي يقول: " **الحتمية من خصائص المادة الخام، لكنها تفسح الطريق للاحتمية جزئية بمجرد ظهور الحياة والوعي...**"[4] بحيث يقدم هذه الشهادات الفلسفية الحديثة حتى يثبت جدارة الموقف المعتزلي في الفكر الإسلامي والذي يمثل موقفا مستنيرا، وأسبقية في الطرح الجدي للمشكلة، ومصادقة للتجربة المعتزلية من خلال المقاربة بينها وبين نماذج مماثلة استطاعت أن تمارس الحرية في الحضارة الغربية. وهذا يعني أن الشيخ بو عمران لا يرى في تجربة المعتزلة التجربة المستحيلة غير القابلة للتحقق. وإنما من كان يزعم أن عقلانية المعتزلية هي عقلانية متعالية الطرح؛ فإن الحرية على المنوال المعتزلي وجدت الأرض الخصبة لها في بلاد العجم. فالأجدر به أن يقول أنها نبتة لا تعيش في أرض العرب لانعدام شروط الحياة لها.

والمتمعن لأطروحة بو عمران يظهر له أنه لا يدافع فقط عن المعتزلة وإنما عن الإسلام ككل، لأن المعتزلة هي فرقة من الفرق التي تنتمي إلى هذا التراث وقارئة للإسلام وهو الدين الذي تعرض لكثير من الاتهامات ووصف أنه دين الجبر "**ففي القرن الثامن عشر كتب فولتير تراجيديا عن محمد عنوانها الفرعي: "التعصب"، وهو ليس سوى جبر الحق الإلهي الذي يتحمله الإنسان**"[5]. فإن كان بو عمران يقارب بين المعتزلة ومختلف الآراء الغربية في العصر الوسيط والحديث، ويثبت أن صدى المعتزلة كان واضحا في أفكارهم، فإنه يدافع عن الدين الإسلامي من خلال هذه الفرقة التي يرى فيها

[1] Ibid. p347.
[2] Ibid. p347
[3] Ibid. p347
[4] Ibid. p347
[5] Ibid. p4.

أنها كانت الأقرب إلى روح الإسلام، وكأنه يريد أن يصحح نظرهم بأنهم هم أصحاب الجبر والقدرية والتعصب منذ العصر اليوناني إلى العصر الوسيط، في الوقت الذي كانت فيه النظرية مكتملة الأصول عند المعتزلة.

لقد شاع بأن الحضارة الغربية هي حضارة الحرية والمساواة والحضارة العربية هي حضارة البربر والوحشية، فلم تعر أي وجهة نظر تحررية أو مستنيرة عن الإنسان سواء في حضارتنا أو الحضارات الأخرى. فأراد أبو عمران من خلال اهتمامه بعرض مسألة الحرية في الفكر الإسلامي، أن يلفت انتباه الآخر والذي يعطي لحضارته المركزية والأولوية؛ أنه متعصب في هذا الحكم قائلا: "**لطالما نوقشت مسألة الحرية في الغرب كثيرا، خاصة منذ القرن التاسع عشر، ولكنهم لم يهتموا بمعرفة وضعها خارج أوروبا...إذ تتوقف كتب تاريخ الفلسفة والدراسات المتخصصة عند عقائد المفكرين الأوربيين المطعّمة بالموروث الهيليني والتقاليد اليهودية–المسيحية**"[1]. فهذا الإقصاء لا يعني أنهم الأوائل الذي صاغوا النظرية، وإنما يعني أن رؤيتهم هي الأجدر والأحق بالدراسة والفهم، فكما تسعى الحضارة الغربية دائما إلى السيطرة في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي كذلك لا تتهاون في المجال الثقافي، الأمر الذي جعل ثقافة الآخر مجهولة من خلال هذا الإقصاء، وهذا ما يصدق على الفلسفة الإسلامية التي غالبا ما هي مجهولة في الأوساط الثقافية، إلا في بعض المحاولات التي تعد على الأصابع.

كما يمكن أن نقول أن بو عمران من خلال تحليله لموضوع الحرية، يلقي اللوم على الإنسان العربي والمسلم بأنه كان السبّاق في إلهام الآخر، ولكنه ضيّع الفرصة وتهاون لمجموعة من الأسباب والظروف جعلته نسخة مشوهة لا صلة له بالحرية ولا بالإسلام. إلا أن راهنية الفكر المعتزلي في تحديد الثقافة العربية الإسلامية لا يمكن أن نعول عليها بصفة مطلقة لأنه " **من الوهم أن نتصور أن تفكير هؤلاء المفكرين الأوائل يمكن أن يحل كل الصعوبات التي تواجه مجتمع اليوم، إلا أنه يشكل حافزا إيجابيا لمزيد من البحث المعمّق، ونحو المزيد من السبل المفتوحة على مطالب عصرنا**"[2].

[1] Ibid. p9.
[2] Ibid. p11.

يمكن أن نعتبر الحل المعتزلي أنه حل للمصالحة بين الإنسان وذاته، فحتى نخلق ذلك التصالح بينهما لا بد لنا من الشعور بها، حتى نستطيع أن نصنع إنسانا صالحا راضيا عن نفسه وواقعه ودينه من خلال إحساسه وقناعته، وليس ضائعا في حاضره ومنفلتا من ذاته ومشوها من فكره ومبتعدا عن دينه، مثلما كان يسعى ابن رشد في نضاله إلى البحث "**عن مدينة الإنسان الكامل والناموس الفاضل، وعن المدينة التي يغيب عنها وحداني التسلط الذي أنهك العباد والبلاد، وأفسد النواميس والعقائد، مدينة بلا متكلمة ولا فقهاء العامة، بل بفلاسفة وعلماء دين متنورين، لا يجعلون ظاهر الشرع مقصدهم. إنها مدينة يجد فيها الإنسان نفيه، وتؤمّن له الحرية والعدل، والمساواة الاجتماعية**"[1].

إن مشروع التحرر هو القاعدة الأساسية لكل المشاريع التي ستبنى لتأسيس دولة الحرية والإنسان النوعي، فلا مجال للحديث عن قراءة جديدة للنص الديني دون التعويل على التحرر من الوعي الزائف وكل الأقنعة الكاذبة، من قناع رجل الدين الذي يرشدنا إلى الجنة ويأخذ بيدنا إلى جهنم الدنيا، وقناع السياسي الذي يعدنا بالحرية والمساواة والديمقراطية، ويأخذ بيدنا إلى التخلف والحروب ويمارس علينا القهر والعنف، فمشروع التحرر هو ثورة على كل أنواع التبعية بداية من الذات التي ينبغي أن تستشعر معنى الحرية إلى كل أنواع القيود المكبلة للإنسان والقاهرة له، لذلك نجزم على أن " **قضية التعقل والحرية هي أساس كل القضايا المطروحة، لأنها ستنير السبيل لكل من يعمل على تحريك الواقع العربي الحالي، وذلك إذا تحرر الإنسان العربي من معاناة الآثار النفسية والاجتماعية التي تشده إلى طرح القضية طرحا مغلوطا، فيستمر عدم الانتباه إلى أساس فكرة الحرية في جوهرها**"[2].

المطلب الثاني: تحليل نزعة الاعتزال في أعماله الأخرى: تنوعت كتابات الشيخ بو عمران بين السياسي والتاريخي والإسلامي، ولكنها تلبّست بالنزعة المعتزلية، ويظهر ذلك في العديد من المسائل:

[1] نقلا عن: عبد القادر بو عرفة، السياسة والمدينة من خلال الضروري في السياسية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2006، ص179.

[2] عبد القادر بو عرفة، العرب وسؤال الحرية، تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص169.

الروح النقدية: انطلق بو عمران من نقد الحضارة الغربية في سياستها الاستعمارية تجاه الجزائر على الخصوص والعالم الإسلامي على العموم، بحيث كانت متناقضة مع المبادئ التي سنتها للمرحلة الجديدة التي اصطلح عليها بالحداثة المؤسَسة على الحرية والمساواة والديمقراطية وتمجيد العلم. فلم تُظهر إلا العداء والعنصرية لكل من يخالفها خاصة في المعتقد، بحيث شنّت حملة تنصيرية كجزء من السياسة الاستعمارية، مصرحا في إحدى اللقاءات الصحافية مع يومية المساء في سنة 1986 قائلا بأنه حاول: "**إبراز بعض المواقف الأيديولوجية لأصحاب المقالات التي بدت لي بعيدة في معظمها عن الإنصاف التاريخي والموضوعية العلمية. فأرجعت بعض المقالات والاتهامات إلى عصر الحروب الصليبية، والحروب الاستعمارية الأخرى عند جل المؤلفين الأوربيين**"[1] فالمسلسل الاستعماري في الجزائر عرض كافة المشاهد عن زيف الادعاءات الغربية، كما كشف عن ضعف وهوان الإنسان الجزائري.

وإن لم تقتصر جهوده على تفكيك تناقضات الوعي الغربي الذي يدّعي الإنسانية، بل دافع عن الإسلام الذي شُوّهت صورته عند القارئ الغربي من قبل المهتمين به قائلا: "**ركزت خاصة على انتشار الإسلام بالاقتناع والإقناع لا بالقوة كما يدعون، وعلى العالم المسلم أن يقوم بالتصحيح، والحضارة الإسلامية تتفتح على بعض الثقافات التي لا تتضارب مع تعاليمها الأساسية**"[2] مبينا جهود المسلمين في كثير من حقول المعرفة في المعجم الذي كتبه عن مشاهير المغاربة، مؤكدا أن الإنسان المسلم كان مشاركا في صناعة الحضارة الإنسانية، وبأن الإسلام ليس بالصورة التي تظهرها كتابات المستشرقين، بل حاول أن يصحح الأغاليط وذلك من خلال حواراته وكتاباته النقدية.

فما يلاحظ على بو عمران أن دفاعه عن الإسلام لم يكن دفاعا عن طريق الورق، وإنما جاء في صورة الحوار مع الآخر في العديد من المناسبات العلمية، فكان قارئا له ومطلعا على تصوراته تجاه الإسلام على الخصوص، مدركا أبعاد العديد من المسائل وخطورتها على العالم الإسلامي، كقضية الحوار بين الحضارات فإذا كان "**تصور الغرب للإسلام لم**

[1] الشيخ بو عمران، حلمنا بإقامة مجتمع يسوده العلم والعمل، حديث مع يومية المساء، 1986، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص306.
[2] المصدر نفسه، ص306-307.

يسمح له بفتح الحوار معه إلا نادرا...وقد دعّمت وسائل الإعلام المتنوعة الحواجز التي حالت دون الحوار"[1].

وأن ذلك استدعاه إلى مقاطعة الندوات التي كانت تنظم باسم الحوار مُخفية أغراضا إيديولوجية بعيدة تماما عن الحوار قائلا: "**الذي جعلني أقاطع الندوة هو الحملة المسعورة ضد إيران بعد انتصار الخميني. أوروبا تحاملت على الإسلام دون تمييز بين الشيعة والسنة. فمنذ 1980 بدأنا نشعر أن موقفهم إزاءنا يتغير...فكل من الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانتية والكنيسة الأرثوذكسية قد تحالفت لضرب الإسلام...الصراع صار صراع حضارات"**[2]. يسعى كل طرف إلى استغلال موارد العالم الإسلامي والسيطرة عليه وإخضاعه لنمط ثقافي معين، بل يضيف بأن التدخلات والأطماع لم تتوقف عند هذه الحدود وإنما "**دخلنا معهم في حرب بسبب نفس الأغنية التي يرددونها دائما...ظلمكم للمرأة...لماذا يرث الرجل أكثر من المرأة؟"**[3].

وذلك لا يعني عند الشيخ أبو عمران سوى إعادة النظر في الذات التي انعكست في مرآة الآخر في صورة ليست جيدة، ولا يمكن لنا أن نغير هذه الصورة إلا بعد تحسين وضعنا أو تصحيحه وفق معطيات الإسلام لا تقليد الآخر، فاختار النقد كإجراء في قراءة الذات بدل أن "**نكتفي بالرضا على حالنا أو بمجاملة أنفسنا"**[4]. وإن كان بو عمران يتحسر من هذه الاستفاقة المتأخرة والتي كانت على يد الغرب، ففي نظره أن المطلب الأول للنهوض هي المصالحة مع الذات من خلال قراءتها بتبصر، حتى نعطي صورة عن الهوية التي يجب أن تكون إسلامية وعالمية. ولا يلتقي الشيخ بو عمران مع المعتزلة في آلية النقد فقط، بل أيضا الاهتمام بقضايا الإنسان كالحرية، ويضيف عليها كل ما استجده العصر من مطالب تعطي أهمية للإنسانية من أنظمة سياسية، وأنماط ثقافية تجعل من رسالة الثقافة "**ليست معركة أو لغة حربية**

[1] بو عمران الشيخ، الوحدة الإسلامية في نظر الغرب، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص296.

[2] بو عمران الشيخ، الحوار الإسلامي المسيحي، أسبوعية الحقيقة، 5-12جانفي 1994، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص361.

[3] المصدر نفسه، ص361.

[4] بو عمران الشيخ، الوحدة الإسلامية في نظر الغرب، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص296.

كما أنها ليست مجالا للمعارك"[1] خاصة وأن هذه الرسالة في العالم الثالث "**مهمشة كما تعلم ونحن لا نختلف في هذا عن هذه البلدان، والمشكلة أننا أخذنا بنظرية خاطئة مفادها إعطاء الأولوية للاقتصاد على حساب الثقافة"**[2].

-العقلانية والانفتاح على الفلسفة:

إن التماس معالم العقلانية في كتابات الشيخ أبو عمران واضح، ولعل أول معلم يدل على ذلك هو الدفاع عن المدرسة العقلانية المتمثلة في المعتزلة واتخاذها حلا للوضع الإسلامي الراهن، من خلال جعل العقل هو من أهم شروط "**فهم مشكلات الحاضر والتأسيس للمستقبل ومن ثمة القدرة على مواجهة ومحاورة الآخر"**[3].

فانتقاؤه للمعتزلة لم يكن فقط من أجل البحث في قضية الحرية، وإنما كان درسا في التعقل يرى فيه ضرورة الاقتداء لأن الحرية في نظره لا تكتمل بدون العقلانية، كما لا تكتمل العقلانية الدينية إلا بالتوافق مع العقلانية الفلسفية التي طرحها ابن رشد ملهم الحضارة الغربية "**المتحررة من ظلمات المسيحية المتزمتة، وكان في هذا الرجوع تحديا وأصالة منه لبعث العقلانية المحلية وتجديدا للتراث، وعودة مجددة لاستقصاء التاريخ العربي الإسلامي، وكذلك الحاضر والمستقبل في عاصمة النهضة الأوروبية باريس التي تفتخر بعقلانية ديكارت وحرية فولتير والعقد الاجتماعي لدى روسو وروح القوانين عند مونتسكيو"**[4].

فإذا كان التعقل* هو السّمة المميزة للإنسان؛ فما نخاطب به ونآخذ به هو العقل. لذلك دافع عن الحرية وعن العقل ليعيد الاعتبار للإنسان في علاقته مع ذاته ومع الآخر، فقد ترجمت كتاباته الواقع المتأزم للمجتمع الجزائري في صراعاته

[1] بو عمران الشيخ، بعضهم لا يؤمن بالتعددية إلا إذا خدمت مصالحه، ضمن كتاب قضايا في الثقافة والتاريخ، ص349.

[2] المصدر نفسه، ص351

[3] بن بوحة أحمد، العقلانية الإسلامية والتواصل مع الآخر في منهاج الشيخ أبو عمران، مجلة آفاق فكرية، العدد الخامس، مخبر البحوث ودراسات الفكر الإسلامي في الجزائر، جامعة سيدي بلعباس، خريف 2016، ص25.

[4] المرجع نفسه، ص26.

* "هو قسم من الإدراك، وهو إدراك الشيء مجردا عن اللواحق المادية، ويسمى أيضا بالعقل، وأيضا بالعلم" (انظر: عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل، لمصطلحات الفلسفة، ص206).

المريرة مع المستعمر من جهة، والواقع العربي المتخلف من جهة أخرى، وكل ذلك يعود إلى البعد عن التعقل والوقوع في شراك الجهل، والتي تجعل الذات قابلة ومنفتحة على كل أنواع الانحطاط بما فيها الانصياع للآخر.

في هذا الإطار يطرح بو عمران واقع الفلسفة في مجتمعاتنا وعلاقتها بالانحطاط الفكري والاجتماعي قائلا: "**فنحن لا نخترع ولا نكتشف أي شيء اليوم، لأنه ليس لنا فلسفة. فاليوم الذي نستطيع فيه أن نتفلسف في الواقع ونتعمق، كما قال الأستاذ هويدي، إذ ذاك يمكننا أن ندخل إلى المخابر لنكتشف ونخترع**"[1] فبغياب الفلسفة تغيب الروح السائلة والمستكشفة للعالم المادي والعالم الروحي، فالآخر لا يسخر منا لكوننا متخلفين عنهم حضاريا، بل أنهم يرون أن الحضارة الغربية ولاّدة للفلاسفة والعلماء، وهو التعصب الذي كان يرفضه بو عمران الشيخ ويراه إقصاء، فقد سأله لويس غاردي (1904-1986) في لقاء جمعهما في الجزائر قائلا: "**هل بإمكان الإسلام إنتاج مثل توما الأكويني للتوفيق بين الإيمان والعقل؟**"[2] فأجابه من خلال الرسالة عندما بين بأن الطرح العقلاني لقضايا عديدة في التاريخ الإسلامي كان موجودا منذ عهد النظام إلى الأفغاني ومحمد عبده، وأن هذا الطرح كان مؤثرا في كثير من النماذج الغربية التي أسست للحضارة ومقولاتها الحداثية، لكن اليوم شاء العرب أن تؤخذ منهم وبإرادتهم شعلة التحضر فارتضوا التخبط في الجهالة.

لذلك يحدد بو عمران هدفه من طرح قضية الفلسفة قائلا: "**نحن المؤمنين أصبحنا ويا للأسف، سخرية للملاحدة، إننا في حاجة إلى إعادة النظر في بنيات تفكيرنا الديني، إن العالم يتحدانا بمعنوياته وماديات (أقصد المادية في معناها الفلسفي) ويتحدانا بالإيديولوجيات أو الفكرلوجيات. (فأين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟) هذه هي النقطة الأساسية، هناك تفكير قبيح أو جميل، هناك الوجودية، هناك الماركسية وهناك وهناك...إذن فأين الفكر الإسلامي المعاصر الذي يمكن أن يواجه هذه التيارات؟ "**[3].

[1] بو عمران الشيخ، الفكر الفلسفي وتحديات الفكر المعاصر، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، العدد03، أوت 1971، ص76.

[2] صابم عبد الحكيم، الحداثة في فكر الشيخ بوعمران، مجلة التربية والإبستيمولوجيا، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، جامعة الجزائر، العدد الرابع، جانفي/جوان، 2013، ص09.

[3] بو عمران الشيخ، الفكر الفلسفي وتحديات الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص77.

فطموح بو عمران يتطلع إلى إعادة بعث السؤال الفلسفي* من جديد في الوسط الاجتماعي والعلمي وليس الميتافيزيقي فقط، أي ربط اهتمامات الفلسفة بالواقع المعاش وجعلها تبحث "**عن الإنسان التاريخي المؤطر مكانيا وزمانيا. ما هو وضع هذا الإنسان في الكون؟** "[1] يعني لا بد من إعادة طرح سؤال الإنسان والإنسانية التي باتت مهددة من جوانب عديدة كالحروب والإلحاد، فما يشغل فكر الشيخ بو عمران هو كيف نوظف الفلسفة للخروج من الأزمة؟ وهو إيمان منه بالدور الذي تلعبه في تعميق الرؤية بالواقع حتى نؤسس لفكر فلسفي إسلامي يطرح البدائل للأزمات الراهنة على المستوى المحلي والخارجي. وهذا التأسيس هو أيضا عودة إلى مواكبة التطور الحضاري. فالفلسفة الغربية تجاري الواقع الغربي وليس الواقع العربي، لأن مفاهيمها ومناهجها ونظرياتها كلها وليدة التطور الحضاري الأوروبي.

لذلك يدعو بو عمران إلى تأسيس فلسفة إسلامية وليدة الواقع العربي، حتى لا نكون مثل النعامة حين يحدق بها الخطر "**تغرس رأسها في الرمل حتى يأتي الخطر إليها عوض أن تتجنبه. إذا نحن سنبقى في مكاننا حتى يحدق بنا الخطر أكثر مما هو محيط بنا...في حين أننا لنا إمكانيات. الأمة التي أنجبت لنا ابن خلدون وأمثاله يمكنها أن تعطي أيضا مثله وأكثر فمن الواجب أن نواجه هذه التحديات**"[2]. ولكنه يتساءل عن المنطلق أو الدليل أو الكتاب الذي ندل الشباب عليه والذي نواجه به هذه التحديات من خلال قراءته وإعادة النظر فيه، يجيب ويقول: "**أظن أن هذا الكتاب هو كتاب الله. ولكن من منا يعرف اللغة بالقدر الوافي ليفهمه ؟ ...ولأننا نمنطق تفسيراتنا بمنطق أرسطو وأرسطو يجب أن نقضي عليه ونصلي عليه صلاة الجنازة بالفاتحة والتكبير**"[3].

---

* وما أحوجنا اليوم إلى الفلسفة ليس كدروس تلقى داخل المؤسسات التعليمية، وإنما الفلسفة كما قال جاك دريدا يجب أن " تتجاوز مؤسساتها، ويجب عليها تحليل تاريخ وتأثيرات هذه المؤسسات.كما يتعين عليها أن تظل حرة في كل لحظة وألا تطيع سوى الحقيقة وقوة السؤال أو الفكر، ومن حقها أن= تتخلى عن كل التزام مؤسساتي" انظر (جاك ديريدا، عن الحق في الفلسفة، تر: عز الدين الخطابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص19.)فالدرس الفلسفي عندنا لا يتجاوز جدران المؤسسات التعليمية، بل هناك مفارقة نلحظها حول واقع الفلسفة في مجتمعاتنا، بحيث هي مجتمعات غنية بقضايا وأزمات ومشاكل هي مواضيع دسمة للفلسفة، إلا أننا نجدها شبه غائبة، بل ما نجده زيف السؤال وعدم تناول القضايا بكل جدية، وهو الأمر الذي يعطل الفعل الفلسفي ويعكس الصورة العاطلة للعقول عن جرأة السؤال.

[1] بو عمران الشيخ، الفكر الفلسفي وتحديات الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص77.

[2] المصدر نفسه، ص78.

[3] المصدر نفسه، ص78.

فالمنطق الذي قرأنا به النص الديني سالفا أصبح اليوم غير مجد عند الشيخ بو عمران، لأنه إذا كان السلف فكروا لزمانهم واجتهدوا لقضايا عصرهم، فإن الواجب علينا اليوم أن نفكر لزماننا ونجتهد لحل مشاكل واقعنا، وهذه الانطلاقة للتغيير هي ما اتفق حولها مفكرو المشرق والمغرب، ففكروا واجتهدوا واستأنسوا بالحل المعتزلي وحلول أخرى، ولكن الواقع لازال كما هو والتخلف لا زال يضرب بجذوره في كل ميادين الحياة، بل مرّت على المجتمعات العربية فصول كانت صعبة، اعتقَد أنها ربيعية ولكنها شتاء ليله حالك وجوّه بارد، أسفر عن حروب جديدة، وأزمات مستعصية.

كيف نفسر هذا الإخفاق من جديد خاصة فيما يزعم أهله أنهم وجدوا الحل في الفكر المعتزلي؟ الحل العربي الأصيل الذي لا يمكن أن يتحجج رافضه بأنه حل غريب وليس أصيلا وبعيدا عن الروح الإسلامية، هل هذا الإخفاق يعود إلى توهم فهم الروح المعتزلية الجريئة في القول والفعل وبالتالي إخفاق في التأسيس المعرفي والمنهجي؟ هل كانت هذه المشاريع بمختلف توجهاتها تلفيقية؟

المبحث الثالث: دراسة نقدية لأعمال بو عمران الشيخ وللمشاريع العقلانية في الفكر العربي الإسلامي.

المطلب الأول: دراسة نقدية لأعمال بو عمران الشيخ.

ما يمكن أن يقال في الأخير عن تجربة الشيخ بو عمران الأكاديمية، أنها محكومة بقانون التحدي والاستجابة، فالاستجابة لتحديات الآخر الاستعمارية والعلمية التقدمية؛ بقيت هي الدافع وراء البحث في التراث عن وجه العقلانية المستنير، فحدود الاهتمام عنده بالفكر المعتزلي تتوقف عند فعل التأريخ للفرقة والدفاع عنها، وليس التمثل للروح المعتزلية الجريئة، لا في موقفها من الساسة ولا من النص الديني، ولا من مشاكل الإنسان، إذ أن الاهتمام بالمعتزلة لم يتجاوز الإيطار الأكاديمي ليتحول إلى مشروع فكري.

ما يؤخذ على بو عمران من خلال أطروحته أنه اكتفى بالسرد التاريخي لمشكل الحرية، ويمكن أن يلاحظ أي باحث الإضافات الايجابية في الخطاب المعتزلي، لأنها المقولات التي تميزت بها عن غيرها من المدارس الكلامية، فهي الفارق والمفصل. إذ لم يقدم مفهوما عن الحرية يكون أكثر مقاربة للوعي الإنساني على الرغم من أنه فصّل في المسألة، بمعنى آخر أنه لم يوضح كيف للوعي العربي أن يتمثل هذه المفاهيم وكل العلائق الخاصة بالطرح المعتزلي للحرية مادام أنها تجربة إسلامية، أي حرية بالمفهوم الإسلامي ووفق المعطى الديني؟ خاصة وأن الخطاب الفلسفي ونظرياته يبقى دائما بعيدا عن متناول الوعي الجماعي، فهو لغة الخاصة. فما نلاحظه على الغالب أن الوعي مؤسس على تصور ديني يكرس للجبر في كل ما يخص الحياة، فكيف نقرب معنى الحرية إلى مثل هذا الوعي؟ هل من خلال إعادة قراءة النص الديني وفتح باب الاجتهاد كما يرى زعماء الإصلاح في عصرنا هذا؟ ولكن حتى مشروع تجديد الخطاب الديني هو مشروع لازال في المهد ولم يبلغ سن الرشد، فهل يكفينا الشعور بالرغبة في التحرر حتى نستطيع أن نرشد هذا المشروع الديني في أزمنة مبكرة؟

فاستلهام الفكر المعتزلي على مستوى المنهج والمواضيع التي لم تستطع أي مدرسة كلامية من بعدها أن تشق لنفسها مواضيع خارج المعطى المعتزلي كان ضيقا جدا، بل بقي يدور في نفس الحلقة المفرغة، ولربما ذلك يعود إلى أن النموذج الغربي كان يفوق التراث في التفوق وفي إعطاء البدائل.

إن التجديد الذي عوّل عليه أصحاب المدرسة العقلانية من خلال استلهام النموذج المعتزلي بشكل مباشر أو غير مباشر نتيجة الصدمة، جعلهم يتعاملون مع أهم ركيزة من ركائز المنهج المعتزلي بشكل سطحي ألا وهو العقل. فهم عندما جعلوا منه المفتاح الأساسي للقراءة كان المقصد من ورائه تعظيم القيمة الإنسانية أمام الكلمة الإلهية، ولم يرو فيه مجرد أداة منهجية للقراءة والتأويل، حتى أفرغ من معناه العام المربوط بالتكليف من جهة والمعرفة من جهة أخرى، فرؤية مفكري عصر النهضة للعقل هي رؤية أحادية حمّلته مسؤولية الفهم ورمت على عاتقه مشاكل الواقع، لذلك فإن العقل المعتزلي هو عقل يقوم بمهامه من باب التكليف الداعي إلى فهم النص والواقع وليس القيام بوظائفه من باب الضغط المفروض عليه من الواقع المتأزم.

المطلب الثاني: دراسة نقدية للمشاريع العقلانية في الفكر العربي المعاصر

سنبدأ حديثنا عن هذه التجارب من الزاوية التي بدأ منها الفكر العربي والإسلامي اهتماماته النهضوية، وهي زاوية النقد أو التفكير النقدي، بحيث شرعت هذه التجارب في قراءة التراث سواء من خلال الإيمان بالاتصال أو الانفصال أي النقد، لأنها رفضت ما آل إليه الواقع أو الحضارة الإسلامية من تخلف وركود، فانتقدت كل من كانت تراه معنيا أو سببا لهذا الركود بما فيها التراث، وهي الآلية التي كانت تزعم أنها استلهمتها من المعتزلة أو من الدراسات الغربية، ولكن أي فكر نقدي هذا الذي لم يستطع حتى الوقوف أمام السلطة، من خلال تعرية كل ما هو خفي، بل وحتى مساءلة التراث وهي المساءلة التي كانت في الغالب محتشمة ويغلب عليها الطابع الإيديولوجي؟ حتى وإن كان هناك نقد فعال وحيوي فقد كان من وراء البحار، أي خارج أرض المعركة معتبرا أن الديار هي ديار الجهل والجبر والقيد بمختلف أنواعه.

فـ"**التفكير النقدي الفعال والحيوي، يُبتكر ويتجدد بالتحرر من الضوابط التي يتقيد بها حراس العقائد وحماة الهوية، أو بخرق القواعد والمعايير التي يلتزم بها أصحاب المدارس وبناة النماذج وهواة التأصيل والتأسيس، باختصار أنه ينتج ويتحقق بمقدار التنصل من الأدوار والمهام التي يرسمها أو يمارسها، على حسب الفهم،**

السحرة والكهنة والرسل والدعاة من كل صنف ولون"[1] لكن التعتيم عندنا لازال ممارسا من الداخل ومن الخارج وفي كل الحقول قولا وفعلا، بحيث لم يبلغ النقد جرأة الكشف عن **"ما يتستر عليه البشر في أقوالهم ومعارفهم وممارساتهم، على اختلاف هوياتهم، من التعميم والتزييف، أو الجهل والنسيان، أو من الإرهاب والطغيان "**[2] في الماضي وفي العصر الحاضر، فالكشف ليس متعلقا بلحظة زمنية معينة أو بإنسان عصر دون عصر وإنما هو عام لكل الأزمنة والعصور والبشر الذين يحيونها، حتى لا تتحول القراءة الخاصة بالتراث أو الحاضر مجرد تزييف، أو إيديولوجيات متصارعة في الغايات والأهداف، أو باحثة فقط عن ما هو جاهز في النص كالمواعظ والقيم، وهي القراءة التي يسميها علي حرب بالميتة، لأنها قراءة تحول النص إلى مادة ميتة لمجرد نهاية القراءة التي تستل معانيه الجاهزة كما تستل الموت الحياة، فيتحول إلى مجرد وثن وصنم لا حول ولا قوة له، وهذا التعامل مع النص هو ما يعتبره علي حرب: " **قوقعة خانقة لا فضاء مفتوح، كنسق مغلق لا ككلام يولد ما يختلف عنه، باختصار إنهم يتعاملون معه كنفق لا كأفق على حد تعبير أدونيس"**[3] كما أنهم " **يتعاملون مع الحقيقة كصندوق مقفل، كعلبة سوداء أو غرفة معتمة. ولكن وحده الولوج إلى هذه الغرفة لفتح الصندوق وتفكيك العلبة، يتيح انبلاج عالم جديد للمعنى أو فتح حقول خصبة للتفكير أو ابتكار أدوات للمعالجة أكثر مضاء وفاعلية"**[4]. إذن القراءة المنفتحة على عوالم مختلفة تنطلق من الكف عن التعامل مع النصوص كأنها "**أوثان تعبد**"[5]، فالمشاريع العربية في المشرق والمغرب لم تؤسس لفعل القراءة المنفتحة، وإنما اكتفت بالنقد والبحث عن البدائل والحلول الجاهزة.

تنقب في التراث عن أوجه التفوق كرد فعل عن الصدمة التي تلقتها من المجتمع الأوروبي فكان مثالهم المعتزلة، والتي بلغت تحليلاتهم حد القول أنهم أثّروا في كبار الفلاسفة، مثلما أورد الشيخ أبو عمران في أطروحته، وحتى وإن كان هذا الزعم صحيحا وله ما يدلّل عليه، فإن رد الفعل هذا، يمكن أن نفسره على وجوه عديدة:

[1] علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص06.

[2] المرجع نفسه، ص06.

[3] المرجع نفسه، ص24.

[4] المرجع نفسه، ص25.

[5] المرجع نفسه، ص25.

أولا: إن التفوق الحضاري الغربي لم يكن فعلا متوقعا في غمرة تلك الأحقاب الزمنية، معتقدين أن التفوق هو خاص بالحضارة الإسلامية التي تملك الحلول للدنيا والآخرة، بحكم أنها حضارة الدين المحمدي، وهو الأمر الذي جعلنا نتخندق داخل الدين لا نفكر إلا به، لكن الحدث الغربي غيّر القناعة وأعطى البدائل والطرق الجديدة للتفكير خارج الدين، وما دمنا توارثنا هذه العقول المتطبعة في قوالب هي أشباه الدين كانت الصدمة أكبر، جعل أصحاب المشاريع يهرولون إلى التراث على أوجه عديدة، فمنهم من يريد أن يجدد القراءات الخاصة بالدين، ومنهم من يريد أن يخلق خارج السرب، مما يعني أن أصحاب المشاريع العربية خلقوا اختلافا آخر حول الدين هل يصح اليوم أن تحقق النهضة به، أم بدونه مثلما فعل الغرب؟ فبعدما كنا نختلف حول فهمه ونتحارب من أجل فرض أيديولوجياتنا، أصبحنا اليوم نختلف حول أحقية الدين في المشروع النهضوي، ويلخص هشام جعيط هذا المأزق قائلا: "**إن هؤلاء كانوا يدعون إلى إصلاحات ضد الشرع في الغالب وباستلهام قيم التجربة التاريخية الحديثة، ولكن مع تقديم هذه الإصلاحات على أنها آتية من الشرع نفسه**"[1].

ثانيا: أن الوقوع في هذا المأزق جعل الدين الإسلامي يظهر في صورة الضعف خاصة عند الآخر، بحيث أنه غير قادر على تقديم بدائل حضارية يثبت من خلالها مزاعم معتقديه أنه دين الإنسانية والعلم، بل إن الوعي الغربي تطبّع بالصورة التي ترى أنه دين الإرهاب والعنف والجهل، وكل ذلك وليد إخفاقاتنا المستمرة.

ثالثا: أن أصحاب المشاريع ركزوا "**في الغالب على الجوانب السلبية في الفكر الديني وانهمكوا في التأشير على الأخطاء والسلبيات، ولم ينجزوا مشاريع إيجابية**"[2] باعتقادهم أن النقد السلبي هو الخطوة الأولية التي ترى أن ذلك يساعد على تفتح العيون على الأخطاء التي ارتكبها الغير، فهي الفعل الأول لتحقيق الايجابية، ولكن صورة النقد السلبي كانت الطاغية على الساحة الفكرية، وذلك كان له الأثر السلبي على صورة هذه المشاريع بحيث أن "**الاستنارة الدينية حينما خاضت في الفعل النقدي السلبي واجهت من المعارضات ما أشعرها أن الفعل السلبي يجعلها تظهر**

[1] علي حرب، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت،د(ط)، 2007، ص 188-189

[2] مصطفى ملكيان، الكلام الجديد في إيران، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 18، مرجع سبق ذكره، ص34.

بمظهر التيار المناهض للدين، لذلك عمدت إلى الدفاع عن فعلها النقدي السلبي الأمر الذي أضر بفعلها الايجابي"[1] فتسليط الضوء على الجانب المظلم في الفهم أو الوعي الجمعي للدين حوّل هذا التيار عند الأغلبية وأظهره بمظهر الناقد والمناهض له، فهل سيستجيب الآخر إلى مشروعه الحداثي إذا كانت صورته قد ارتسمت بالمناهض؟ وهذا ما حولهم إلى الجانب البديل للنقد وهو الدفاع عن النفس "**فالإنسان إذا استطاع التأشير إلى الأخطاء حتى من دون تقديم البديل، ينبغي أن لا يكون مشككا أو معارضا، فكل مشروع لا بد له من خطوتين:**

أولا: اقتلاع الشجيرات الميتة من الأرض وحرث التراب.

ثانيا: غرس الأشجار الصالحة، وإذا لم يستطع إنجاز الخطوة الثانية فمن الخطأ أن يترك الخطوة الأولى أيضا"[2]

مما يعني ضرورة ترتيب الأوليات في الإصلاح ونراعي الآخر المتلقي وحاجياته الأولية، فهل تم فعلا تحديد الحاجيات الأولية للإنسان العربي المأزوم على المستوى السياسي والاجتماعي والنفسي والاقتصادي...؟ تشخيص يعطي الأولوية للإنسان بالدرجة الأولى، وليس العودة إلى التراث في جانبه الديني فقط، ألا يمكن أن نعتبر هذه العودة قفزة من الحقل الحيوي للأحياء إلى حقل الأموات؟ على الرغم من انتماءاتهم إلينا وارتباطهم بنا، فيمكن أن نعتبر هذه العودة تفسيرا عن العجز بتقديم حلول للمجتمع، ثم اتهاما بهذا العجز، وتناسينا بأنهم كانوا يؤسسون لمجتمعاتهم وفكروا بآليات تتماشى مع أزمانهم وحدود معارفهم ومناهجهم.

لماذا لم تكن مساءلة التراث هي مساءلة للإنسان الأول الذي كان قريبا من شخص النبي عليه الصلاة والسلام؟ مساءلة تبحث في وضعية الإنسان المعاصر للأحداث، والبحث في تمثّلات هذه الذات للدين الجديد، لا يعني القراءات الخاصة بهم وإنما البحث في ما إذا كانت فعلا استطاعت أن تحدث قطيعة مع تراثها القديم، أي التراث الجاهلي والنزعة القبلية، فالدراسات الأنتروبولوجية تؤكد أن "**التغيير في الأفكار والمفاهيم والثقافة والقيم لا يمكن أن يحدث إلا**

[1] مصطفى ملكيان، الكلام الجديد في إيران، مرجع سبق ذكره، ص 35.

[2] المرجع نفسه، ص36.

على نحو تدريجي وعلى امتداد مساحة زمنية طويلة"[1]. فهل كانت الفترة المخصصة للوحي كافية لصناعة إنسان حضاري أحدث قطيعة تامة مع تراثه القديم؟ أم أن روح الإنسان الجاهلي القبلي لازالت تطاردنا؟

إذا الانطلاقة الناقدة والسائلة لتراث الأجداد كانت خطوة غير موفقة، لأنها أخذت في الغالب صورة محاكم التفتيش تبحث عن أخطاء الغير ولا تشخص الوضع وإخفاقاتنا كما يلزم، فأين هو الإنسان كمشروع قابل للبناء من كل هذا الإصلاح؟ فحتى الاهتمام بالتراث المعتزلي الذي كان مثالا لهم للتحرر والنهضة، لم يركزوا على الجانب المخصص منه في بناء الإنسان، حتى وإن كانت قضية الحرية طرحت عند الشيخ بو عمران وغيره كحل لكل مشاكلنا، فإن قضية المجتمع العربي اليوم هي الإنسان وليس الدين، فلكي نقرأ الدين ونعول عليه في أي مشروع لابد أن نصنع من يقرأ هذا الدين، بحيث لا يجوز لنا أن نتهم الأجداد والغرب على ما نحن فيه ونحملهم عجزنا وضعفنا، فيوم فقدنا الإنسان تلاشت هويتنا الحضارية، فأصبحنا أشباها تعيش في عصر لا نشارك في صنعه، منفعلة معه وغير متفاعلة، وأشباحا تخيف الآخر الذي تشاركه الوجود فنُعتنا بالإرهاب والمتطرفين، فحتى نصبح ذوات متفاعلة لابد لنا من صناعة إنسان يفهم قيمة وجوده ووطنه وهويته ودينه.

فالنقد السلبي لم يحل الأزمة ولم يكن المفتاح والآلية المستحسنة في توليد الفعل الايجابي حول التراث والجانب الديني منه، وهذا لا يعني أننا ننكر أهميته كخطوة إجرائية مهمة في مراجعة الذات وتاريخها، كما ينبغي أن لا نغفل هذا التركيز على الدين وحده للبعث والتحديث إذ لابد من " **الانفتاح على كل المصادر التي توفر لنا هذه المعنوية، فمن المهم جدا أن لا نقتصر على مصدر واحد فقط لتحصيل الروح المعنوية، فالبشر أنماط مختلفة ولا يمكن جعلهم معنويين بأسلوب واحد، لذلك ينبغي الاستعانة بكل سبل ترويج الروح المعنوية"**[2] وهذا ينبه على نقطة أساسية وهي أن التعويل على قراءة الدين كخطوة أولية في التحديث، هو تضييق الخناق على المفكر وتأسيس ما يسمى بالمدينة الإلهية التي تسعى إلى تحقيق كلمة الله، ولا يهمها غير ذلك، إذ لا بد من الانفتاح على جوانب المعرفة المختلفة والتي تمس

[1] قاسم شعيب، مشهد الفتنة، معارك التأويل في الإسلام الأول، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2014، ص11.

[2] مصطفى ملكيان، الكلام الجديد في إيران، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سبق ذكره، ص38.

الإنسان بالدرجة الأولى كذات متعددة الجوانب، فإذا كانت الأزمنة القديمة عولت بالدرجة الأولى على الدين كأهم معطى تفسر به ظواهر العالم والأشياء وحتى الغيبيات، فإن إنسان اليوم منفتح على حقول كثيرة أدت إلى انحصار الدين.

فهذه الرؤية الأحادية للعالم من زاوية الدين وتحميله مسؤولية تجديد كل الجوانب الحياتية، حتى أصبح غيرنا يكتشف ونحن نصادق له على هذا الاكتشاف من خلال العودة إلى النص الديني والتأكيد أنها ذكرت فيه منذ خمسة عشر قرنا، بحيث أُعطيت للدين عندنا وظيفة جديدة هي وظيفة محاكم التفتيش في العصور الوسطى(التحليل والتحريم) نحن لا ننكر فعالية الدين في المجتمع ولكن تأطير الحياة من خلال الدين وحده هو إلغاء لفعالية العقل الأمر الذي أدى إلى:

"هيمنة العقيدة اللاهوتية على العقل.

صورة الإنسان المتشائم الخائف من الذنوب والخطايا.

الزهد في الحياة واحتقارها واعتبارها دار عبور إلى الحياة الحقيقية.

هيمنة الرمزية أو الخيالية على وعي الناس"[1].

فأول ما توجهت إليه المشاريع العربية هو الدين، من خلال نقد القراءات التراثية والتأسيس لقراءات جديدة، مما يعني أن الحل تراه في إعادة قراءة الدين، وبهذه القراءة ستنفتح أبواب القراءات الأخرى للعالم الطبيعي والاجتماعي، ولكن هل فعلا الخروج من شرنقة القراءات التراثية سيجعلنا نكتشف عوالم جديدة؟ هل استطاعت القراءات الجديدة فعلا أن تحدث قطيعة معها وتعطي البدائل؟

ما يميز هذه الخطوة العائدة إلى الماضي ومساءلته خاصة النص الديني، هي عودة شبيهة بما أحدثته النهضة الغربية، بحيث كانت ترى في الأساطير التي نسجت بمخيال رجال الدين هي السبب وراء تأخرها، وهي نفس الرؤية التي يكاد يتفق حولها المصلحون في حضارتنا، ولكنهم يكادون يجزمون أن الدين هو الحل، أي أن شرعية أي مشروع في الحضارة الإسلامية تُستمد من الدين وإلا كانت مجرد هتافات، فالمصلح عندنا إذا أراد أن يحدث قطيعة مع التصورات الأسطورية

[1] يوسف هريمة، النص الديني بين الانفتاح والانكفاء، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 3ماي 2017، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ص33.

للدين حتى لا نقول الخطابات الأصولية المتجذرة في رحم المجتمعات العربية المسلمة، لا يستطيع، لأن تمثلنا للدين في كل أمور الحياة على الرغم من اختلاف مستوياته من مجتمع إلى مجتمع يكاد يمنع أي تغيير، فعلاقتنا بالدين أو بما بُني حول الدين من قصص وأساطير وأحاديث وأصول وكل أشكال البنى القريبة والبعيدة عنه، هي علاقة مقدسة، يعني نحن أمام إنسان مؤمن متدين ولكن بدون وعي وتعقل، فكيف سنقنعه بالتغيير وبالإيمان بقيم جديدة وأصول جديدة؟

ولما كانت الحضارة الغربية تؤسس للقطيعة مع الدين وكل ما هو أسطوري، أعطت البديل والبرهان من خلال الانفتاح على عالم الطبيعة وتقديم اكتشافات أقنعت الآخر بعدم جدوى هذه الرؤى الميثولوجية، فتأسس الوعي البشري على نماذج فكرية أزاحت القديم، ولكن أين البدائل التي يمكن أن يقدمها أصحاب المشاريع العربية بعد الدعوة إلى إحداث قطيعة مع القراءات المشوهة للدين؟

إذا يبقى الدين عندنا هو السياج الذي لا نفكر خارج أطره مهما ادعينا التجديد والقطيعة "**بما يوحي للمتتبع أنه أمام نسق شمولي من الصعب اختراقه، أو تجاوزه، أو التفكير في الاقتراب منه تحليلا وتفكيكا ونقدا، فالعجز عن مسايرة الواقع والانفتاح على آفاق المستقبل في الفكر الديني شكّل عقدة لدى العقل النصي، فالفكر الديني لم يستطع لمدة طويلة الخروج من جموده وانغلاقه على ذاته، لأن البنيات المؤسسة لهذا النمط في التفكير تشكل مصدرا للضعف في بناء هذا النسق**"[1] بحيث أصبح ينظر إلى الدين أنه في الإمكان أن يغني الإنسان، فاكتفى به كمرجع يغني عن كل مرجعية أخرى، ولكن لم تطرح أسئلة عن حدود الدين، أو متى يكون الدين عاملا من عوامل التطور والنهوض ومتى يتحول إلى عامل تدهور؟ أو إذا كان الدين في حضارتنا عاملا أساسيا في النهضة، فما هي الوظائف الجديدة التي يمكن أن يُكلف بها مادام دوره مركزيا ومؤثرا من خلال مؤسساته وهيئاته؟

يعني كان لابد من تثوير الدين، أي إحداث ثورة في حقول الدين ما دمنا حضارة نتمركز حول النصوص الدينية، أي الاهتمام بالأبعاد الاجتماعية في الدين وهو الاهتمام الذي كان مستبعدا، فقد طغى الاهتمام العقدي وأخذ صورا عديدة

[1] يوسف هريمة، النص الديني بين الانفتاح والانكفاء، مرجع سبق ذكره، ص37.

وأبعادا مختلفة خالط فيها السياسي مع الإيديولوجي، الأمر الذي جعل صورة الخلافات والانقسامات تلغي تلك الأبعاد، لأن الدين كمنظومة قيمية "**يمكن أن يستخدم في بعض الأحيان كوسائل للسيطرة، وإعادة استنساخ المجتمع القديم، ويمكن في المقابل أن يفهم كدعوة للتحرر والتغير الاجتماعي، ودعامة للثورة والاحتجاج والتحرر...وقد تتدخل التصورات الدينية كعوامل (شروط) لإعادة تكوين المجتمع أو للتحويل الاجتماعي سواء بإقدام السلطة الروحية للدين على مساندة النظام القائم، أو باستخدامها كوسائل لرفض هذا النظام القائم وسحب المشروعية منه**"[1].

فثورة الدين في المجتمعات العربية كانت محدودة جدا في قرون مضت، بحيث تمت أدلجته وتسييسه في أغلب فترات التاريخ الإسلامي، لأن علاقتنا به من خلال التمثل والتكوين الذاتي أو التدين إن صح الاستخدام للمصطلح لم يظهر بصورة حضارية ترقى إلى مستوى عالمية الدين، كآخر رسالة سماوية تنزّل على البشر، تلغي وتصحح الكثير، مما يعني كان لا بد أن نطرح سؤال وظائف الدين في المجتمع المعاصر بدل الاكتفاء بإعادة قراءة النص الديني، حتى وإن كانت خطوة القراءة والتجديد ضرورية من أجل تحديد وظائفه، ومن أجل أن لا نخلط بين وظائف السياسة والدين، لأنه في التاريخ الإسلامي تدينت السياسة في مراحل متقدمة ظهرت مع الدولة الأموية، خلقت نوعا من الفكر الإيديولوجي أعطى فهما خاصا للسياسة رأى فيها وصاية من الذات الإلهية على الإنسان في صورة قدرية تشبه التفويض الإلهي في العصور الوسطى، فما " **قدمه الإسلام ليس هو الدولة الثيوقراطية التي يقف على رأسها حاكم يحيط نفسه بهالة من القداسة ليضع نفسه فوق كل مساءلة أو حساب، وليسمح لنفسه بتجاوز كل القوانين، بل إن الإسلام أراد لدولته أن تكون دولة "مدنية"...غير أن ما حدث في التاريخ هو انزلاق الحكم من الصفة المدنية إلى الصفة الثيوقراطية**"[2] .

[1] حمدي الشريف، الدين والسلطة والأيديولوجيا مقاربة نقدية، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 3ماي 2017، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ص18.

[2] قاسم شعيب، مشهد الفتنة، معارك التأويل في الإسلام الأول، مرجع سبق ذكره، ص 11-12.

كما تم تسييس الدين في كثير من المواقف التاريخية وفي خلافات عديدة بين الصحابة والخلفاء، وكل ذلك من أجل إقصاء الآخر وإعطاء الشرعية لذاته، وهكذا بقي الدين تتجاذبه الأطراف السياسية، بحيث يعكس لنا هذا التجاذب مدى تفهم السياسي لدور الدين وتأثيره على نفوس الجماهير، فاستُغل وتم توظيفه لغير الأغراض التي وجد لها، وهذا الأمر جعلنا في التاريخ الإسلامي لا نؤسس لنظرية في السياسة، وحتى أننا لم نؤسس لمناهج متنوعة تثري القراءات الخاصة بالنص الديني، وإنما ما ورثناه تعصبات وتبادل في التهم التكفيرية.

أيضا كانت الانتقالية التي حاولت أن تحققها هذه القراءات الجديدة وليدة التصورات الإيديولوجية الخاصة بكل تيار، وليست نهضة قائمة على تصور عقلي أو ثورة في مجال العلم تسعى إلى مقاربة الدين أو تصحيح الفهم الخاص بوظائفه، وإنما استمر علم الكلام الجدالي في ثوب جديد، يمكن أن نسمي هذه المرحلة الجديدة ما بعد علم الكلام، أين انكفأ العقل الكلامي ينتقد نفسه ويريد أن يصحح مساره "**فالثورة الحقيقية تبدأ من منطلق معرفي، ومن دون تلك البداية الأولى التي تثور أول ما تثور على العقل نفسه من العقل باستقلالية نقدية، لن تفضي أية حركة ثورية إلى تغيير مجد وحقيقي**"[1].

لذلك فإن ما يميز الأمة الإسلامية عن باقي الأمم أنها تمركزت حول نص تستلهم منه كل قيمها، فالتجديد إن كان مطلبا ضروريا تحتّمه المرحلة المعاصرة فإنه لا يكون إلا بالانفتاح على مختلف الحقول المعرفية بما فيها الدين، خاصة وأننا نعيش في زمن العولمة التي تفترض حلولا عديدة ذات طابع مادي تعطي فرصة لكل أشكال الثقافات الأخرى غير المادية بالظهور والمنافسة كبدائل جديدة لأنماط العيش، بل أنها تفكر الآن في عودة الدين إلى الفضاء العمومي، فمادامت الحضارة الإسلامية استطاعت في فترة مبكرة أن تعطي رؤى مختلفة للحقيقة من خلال مدارسها الصوفية والكلامية والفلسفية انطلاقا من تصورات مختلفة، فإن ذلك كان يتم في محراب التأويل، الذي يعد عملا فكريا لا يتوقف عن القول.

[1] محمد صلاح، تثوير اللاهوت، أم بحث عن الثورة من داخل الدين، سلسلة ملفات بحثية، مرجع سبق ذكره، ص114.

لذلك فإن التجديد إذا كان منطلقه التراث فإن هذا لا يعني التماهي معه وإنما إعادة القراءة والقول من جديد " **هنا تكمن معضلة التجديد، إنه تجديد التأويل على حد تعبير محمد أركون**"[1]. مما يعني أن التأويل سيعبد الطرقات بين الماضي والحاضر ولكن بطرق جديدة، فلا الماضي نعيش فيه عيشة أهل الكهف الذين انعزلوا عن الحاضر ولم يصل لهم منه إلا نور الشمس الساطعة عليهم كل يوم، ولا الانفصال عنه بالمرة، بل هي محاولة لإعادة القراءة والقول، لأن توقف الحضارة الإسلامية اليوم عن المشاركة مع الآخر في تقديم الرؤى عن العالم وعن الأشياء هو توقف عن التأويل.

فمشكلتنا مع التأويل كآلية للقراءة التي لا زالت فعلا عابرا بين السطور لا مستكشفا للعوالم الخفية، وليست نقدا فعالا حيويا حتى بقي النص الديني عند القارئ اليوم متداولا على أنه مواعظ، إذ أهمية النص: "**لا تكمن فقط في مواعظه وأحكامه، أو في محكماته وأمهاته، بل تكمن أيضا وخاصة في متشابهاته وظلاله، في ضفافه وتخومه، أي في كونه إشارات ملغزات ينبغي فكها أو كلمات معجزات ينبغي افتضاضها. أهميته لمن يطمع في تجديد القراءة والمعرفة**"[2] وهذا يجعلنا نتساءل عن فعالية المشاريع العربية في هذا الحقل الملغّم، كما أن القراءة ليست " **لمن يرغب في تجديد السيطرة وتثبيت المرجعية، هي أن يتيح له أن يستنطقه عن بداهاته أو يستكشف مجهولاته، وبذلك يجري تحويله من مجرد أداة للسيطرة إلى إمكان للمعرفة، من مادة جامدة إلى طاقة حية**"[3] ولنا أن نعود إلى الصرح الفكري الذي عمدت المعتزلة إلى تأسيسه على امتداد القرون الخمسة الأولى، وإن كانت العقلانية هي أساسه، فإنه كان يؤسس للأصولية.

بحيث عمدت المعتزلة إلى تأسيس مذهبها على قواعد وآليات في مقدمتها العقل والنقد، إلا أن تطبيقها لهذه الآليات قائم على أساس اعتزالي يرى في ذاته البناء الفكري الذي يستحق الاقتداء، بمعنى أنه نقد قائم على نقض الآخر وإعطاء المصداقية لذاته، وحتى إن كان أهل العدل والتوحيد يرون في هذه الآراء المختلفة تشوه الدين، فنقدهم للآخر وإن كان

[1] علي حرب، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، مرجع سبق ذكره، ص192.

[2] المرجع نفسه، ص23.

[3] المرجع نفسه، ص23-24.

منهجيا مؤسسا على حجج وبراهين فإنه خطاب ملغم بالإقصاء والتعالي، بمعنى إقصاء كل من لا يمت صلة لجمهورية الاعتزال.

فمركزية الخطاب المعتزلي تكشف عن وجهها الخفي من خلال التصريح أنه ليس منا من لم يؤمن بأصولنا، وبالتالي فإن أصولنا هي الرؤية النموذجية لدين الإسلام، فخطاب المعتزلة وإن كان برؤاه الجريئة التي حاولت أن تقوض الخطابات التي كانت سائدة، فإنه كان لا يبتعد عن الإطار العام لفكر تلك المرحلة وهي التأسيس النموذجي للدين الجديد من خلال إعطائه فهما عقلانيا يجعل منهم الفرقة الناجية التي تحدث عنها النبي في الحديث المنسوب إليه " **لأن خطاب الحقيقة يغدو هو الحقيقة ذاتها، وإن كلام الفرع ينسخ الأصل. فالمتكلم الذي يؤلف كتابا لكي ينقذك من ضلالك، كما يفعل الغزالي، يصبح كلامه أولى من الكلام الإلهي. والمحدث الذي يؤلف كتابا يحتوي على الأصول والفروع، كما يفعل الكليني الرازي في كتابه "الكافي"، يقوم كتابه مقام الأصل نفسه، إذ يكفي بذاته لمن أراد الاكتفاء به. وهذا شأن كل خطاب يدور حول النبوة والله والأصول، إنه يعمل للحلول محل النصوص التي سبقته، بدءا من النص القرآني حتى آخر كلام حوله**"[1].

فكان لابد أن تكشف هذه القراءات المسكوت عنه الذي يتحجب بالخطابات الأصولية المختلفة لهذه الأمة، قراءة ليست بالميتة تسعى إلى جمع عظام الموتى من قبور أهل التراث كضم أقوال المعتزلة إلى ابن رشد وإلى غيرهم في قبر واحد، والقول أن هذا هو التجديد، فهذا ليس بالتجديد وإنما هو تدشين لمقبرة جماعية، فالقراءة التي لا تحيي العظام من حيث هي رميم وتبعث الحياة فيها من جديد وتجعل صاحب النص ينطق بما لم يصرح به في زمن مضى هي قراءة ميتة، فالأجدر بنا أن نترحم عليهم والاكتفاء بالانتساب إليهم.

إن مشكلتنا مع القراءة، أي كيف نؤسس لقراءة تكشف لنا عن حجب الخطابات التي تحكم الواقع وتسيطر على الإنسان؟ ولكن ألا يعد مطلب القراءة في حد ذاته مطلبا وهدفا في محيط أمة لا تمتهن حتى القراءة في أبسط آلياتها؟ أو

[1] علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، مرجع سابق، ص18-19.

إذا كانت القراءة هي فك مآزق النص وخباياه في أعلى مستوياتها كيف نطمح إليها ونحن لا نتقن حتى القراءة في مستوياتها الأولية؟ ألا يجدر بنا التفكير كيف نحل أزمتنا مع القراءة أولا ونطمح إلى القراءة التفكيكية ثانيا ثم التجديد ثالثا؟.

فالقراءة العربية للنص الديني كانت في الغالب شارحة أو تفسيرية على الرغم من أن الطموحات كانت عالية حول التعويل على مطلب التجديد، بقيت تدور في فلك الشروحات القديمة، فلم تعقد معه تلك العلاقة التي تجعله مثل الجسد الذي قد يراود القارئ ويغريه كما كان يرى رولن بارت، بحيث يفتح له الشهية للقول والمعرفة دون خوف أو تردد، لذلك نجد أن القراءات الخاصة بالنص الديني اليوم لم تحل المشكل " **بل يثيرون بقولهم ذاك مشكلا أكبر، إذ هم يجعلون قارئ النص، أي شارحه ومفسره، يفهم النص أحسن من ما فهمه مؤلفه، وبالفعل، فإنه، إذ كان المعنى المنصوص عليه يحتاج دوما إلى بيان وجلاء لخفائه، أو لعسر فهمه، أو لتداخله مع غيره، فذلك يعني أن كلام المفسر هو أدل على المراد من كلام المؤلف، وأن القول الشارح أقوى بيان من النص**"[1].

وكأن القارئ للنص الديني الإسلامي مسكون بهاجس من الخوف مزدوج، خوف من النص الذي تراه مُحاطا بقداسة جعلت فعل القراءة مسكونا بهاجس البعد عن المقاصد الإلهية والخوف من المساس بها، وهذا الخوف هو ما ولّد حراسا للعقيدة آمنوا بأن تفسيراتهم هي القراءات القريبة والصحيحة، حراسا اعتقدوا أنهم أخذوا الوصاية من الله على الحراسة لا على القراءة والتأويل والتجديد والنهوض بالقيم الإنسانية، وخوف من الجلاد والمساس بسلطانه، فبين سلطان الله وقداسة نصه وسلطان الحاكم توقفت القراءة عند حدود التفسير والشرح.

فظهرت أصوليات يكفر بعضها البعض ويرميه بالزندقة والمروق عن الدين إذا اختلف معه، بل تعدى الأمر ليبلغ الاختلاف حدود الخلاف والحروب، ومجتمعات أنهكتها الصراعات في فترة لا تتعدى خمس قرون من عهدها بالدين الجديد، ولكن بقي فينا الأمل حيا واعتقدنا أنه مع المحاولات الجديدة الناهضة بمزاعم التجديد سنحل مشكلة الأصوليات

[1] علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص15.

المتصارعة، ولكن بقي" **كل شرح على نص يدعي بأنه الشرح الأصح والأقرب إلى روحه أو إلى ظاهره، وكل تفسير يزعم أصحابه بأنه التفسير الصحيح وحده من دون التفاسير الأخرى. بيد أن التأكيد على أحقية تفسير من التفاسير وحده دون غيره، لا يعني محاولة استبعاد التفاسير الأخرى وحسب، بل يعني أيضا إقصاء النص المراد تفسيره والحلول مكانه. ولذا غالبا ما يحل التفسير محل النص**"[1].وهذه التفاسير والشروحات غيّبت النص الحقيقي، والتفّ القراء والمؤولون حول النصوص الثانوية، فاختلفوا وتخالفوا، ولكن اختلافهم حول الثانويات وليس قناعة بتعدد النص القرآني وإلا ما كان هذا النص مسيّجا.

فالاختلاف وإن كان هو الظاهرة التي عاشتها الأمة الإسلامية في بداياتها وحتى اليوم، فإنها لم تكن ناتجة من قناعة مفادها أن النص مُولد للاختلاف لابد من استفتاح أبوابه المغلقة، ولكن الاختلاف كان ناتجا عن الرؤية النرجسية التي كانت تحكم كل فريق كان يرى في ذاته أنه يملك الحقيقة، ولكنه اختلاف يبحث عن التماهي مع النص، وإذا كانت دائرة التماهي مع النص تقصي كل من يختلف معها، فإن هذا الإقصاء لا يقتصر على الآخر الذي يختلف معي في الرؤية وإنما يتعداه ليصل إلى الآخر الذي يختلف معي في العقائد والملة، لذلك ربما نجد لنا تفسيرا للفلسفة التي لم تجد الأرض الطيبة التي تنمو فيها وتثمر. "**فالعقل الكلامي إذ كان يطلب المماهاة أنتج، بفعل صراع المذاهب وإرادة التمايز، هويات جزئية داخل الهوية الكبرى التي هي الإسلام، ولكنها هويات صافية لا مجال فيها لقبول الآخر على الصعيد الكلامي العقائدي**"[2] مما يعني أن هذا التماهي يعمي البصيرة التي قد تحوله إلى وحش متطرف يقتل ويدمر، فإذا كان علماء الكلام انطلقوا من الوحدة مع النص والدفاع عن التوحيد والعدل، فإنهم انتهوا إلى الفرقة والعنف والتشتت. لأن فكرة الدفاع تفضي إلى التعصب.

بل إن التعصب لازال مستمرا حتى مع المفكر العربي الذي انشغل بالبحث عن الحلول الخاصة بواقعه وأعطى لبحثه صفة الخصوصية، أي هوية العروبة والإسلام وهو ما جعل "**المفكر العربي المعاصر محروما وبشكل متعمّد أو قسري**

[1] علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع سبق ذكره، ص16.
[2] المرجع نفسه، ص 38.

أحيانا من صورة الفيلسوف الكوني الذي لا يخشى لومة لائم. وذلك لأنه كان مرغما دائما على وضع الصفة القومية (العربية أو الإسلامية أو الصفتين معا) كلافتة ثقافية أو هوية لا مناص من تحملها كجبة انتماء لا تخلع أبدا "[1]فهذا القصور على المستوى القومي والعالمي في التحديث والبقاء في مستوى المعاصرة والتلقي لكل ما يحدث، يفرض علينا أن نعيد النظر في ذواتنا التي تبحث عن الخير لمجتمعاتها، حتى لا نقول أننا نريد النهضة لأنه لا نهضة في أمة لا تحب الخير لمجتمعاتها وشعوبها، وحتى لا نقول حداثة لأننا مهما بذلنا من الجهد لا نبلغ ما بلغه المجتمع الغربي الذي يفاجئنا يوميا باكتشافات واختراعات تفوق الخيال والتصور، على الكوكب الذي نشاركهم فيه الوجود وخارجه، فالحداثة ليست توصيفا يمكن أن نطلقه على كل ما هو جديد، وإنما الحداثة هي امتهان الشيء سواء في الأدب أو الكتابة الشعرية أو في أي حقل بصفة التفرد والتميز، أي الإبداع، أو كما يقول أدونيس: " **الحداثة بتعبير آخر، سمة فرق لا سمة قيمة"**[2]. ما هي الزاوية التي كانت تريد التميّز فيها وخلق الفوارق؟

لذلك بقيت الحداثة مشروعا تفرضه الظروف الزمنية وليست الرغبة الذاتية التي تستبق كل ظرف خاصة إذا كانت خارجية مفروضة علينا، فإن ما نعنيه هو قراءة التراث لم تكن وليدة الرغبة الذاتية في التجديد، بحيث استشعر الإنسان المسلم أنه في حاجة إلى إعادة النظر إلى حضارته ودينه الأمر الذي أدى إلى " **فوضى وتخبط في الإنتاج الكلامي يؤديان إلى أن تتساوى النصوص الكلية، وإلى أن يغيب التمييز بين الجيد والرديء، وبين المتفرد والمبتذل...وتعكس كلتا الناحيتين فقر النظرة، وضحالة الثقافة، وما هو أخطر من ذلك: الجهل بالنفس، وبحقائق الأشياء"**[3].

كما أن اقتراح مشاريع الإصلاح جاء من طرف فئة معينة كانت ترى في التجديد ضرورة يمليها العصر، بينما كانت فئة أخرى تعارض هذا التجديد هم إن صح التعبير اللاهوتيين أو حراس الدين، بحيث كانوا يرون في هذا التجديد هو

[1] مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة العربية المعاصرة- تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة والأيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص18.

[2] أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص 92.

[3] المرجع نفسه، ص93.

تحريف أو تقليد للغرب أو غزو فكري من نوع جديد، فالحوار بين الأطراف وأصحاب الديانة الواحدة كان مستبعدا فكيف يمكن أن نحدث ثورة في غياب لاهوت التحرير؟ مما يعني أن التغيير يستدعي كل الأطراف للتكافل خاصة أصحاب الاختصاص، الأمر يطرح دور المؤسسات الدينية في جعل المجتمع ينخرط في عملية التجديد والتغيير إلى الأفضل، حتى بين أصحاب المشاريع لم يكن هناك "**تنسيق فكري بين مفكرينا والتعمق في تجديد خطاب فلسفي يجمع بين العمق الحضاري الفلسفي لهذه الأمة، بعيدا عن الأدلجة، وبين الاحتياجات الحديثة للشعوب المعاصرة، وفقا للخصوصيات الثقافية والهوياتية الخاصة للشعوب العربية وغير العربية المُكونة للأمة الإسلامية، لتمكنا فعلا من تحقيق نهضة فكرية وفلسفية حقيقية**"[1].

ما يمكن أن نقوله في ختام هذا المبحث أن المعتزلة وإن كانت بآلياتها العقلانية مثالا للتحضر، فإن تمثل مبادئها ليس الحل الوحيد لمشاكلنا، لأننا سنقصي العديد من المشاهد الثقافية في حضارتنا، أو نحصر المشهد الثقافي في الدين، بحيث أن الثقافة بتنوع مشاهدها تتجاوز الدين، وهو الأمر الذي يجعل النهضة عرجاء لا تستطيع برجل واحدة الاستمرار في الوقوف، لذلك فلا بد من الانفتاح وجعل التعدد والاختلاف هو فلسفتنا وعنوان حاضرنا.

[1] حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص15.

الخـــــاتمة:

يمكن القول في ختام هذه الدراسة عن فرقة المعتزلة، وأهم الآليات التأويلية التي طبقتها في قراءتها للنص الديني، ومظاهر التأثير التي مارسها هذا الفكر على أنماط متعددة من الحقول المعرفية داخل المحيط الإسلامي وخارجه، محدثا الفارق بينه وبين معاصريه في التأسيس والبناء المذهبي. أننا حاولنا التأكيد على مسألة أساسية ضمن الفصول الأربعة التي احتوتها الأطروحة، وهي: أن قوة الفكرة التي جاءت بها المعتزلة في التاريخ الإسلامي، لم تمض مع الزمن وإنما استمر مفعولها في التأثير؛ لكن بصورة ضئيلة، وكأنها لم تجد الأرض المناسبة والجو الملائم لتعطي مفعولها بصورة قوية في العالم الإسلامي، على غرار العالم الغربي الذي قام بحداثة كانت أغلب أسسها مماثلة للأرضية التي كانت تدعوا إليها المعتزلة خاصة في مسألتي العقل والنقد وفي مسائل أخرى وهي:

أولا: ركّزت المعتزلة على أثقل صناعة في مذهبها، ألا وهي الإنسان، من خلال الدفاع على مجموعة من المبادئ أولها: البرهنة على الحرية الإنسانية التي جعلت منها الماهية الدالة على وجوده كذات قارئة ومؤولة، بحيث جعلت من شرط الحرية المنطلق لكل تأسيس ذاتي للحياة. فطرح قضية الحرية أرادت المعتزلة من خلاله أن تؤكد على أنه حق طبيعي، حتى لا يعيش تحت أنواع الغبن من جراء جهله بهذا الحق. فبزوال الحرية تضيع العديد من القيم الأخلاقية أولها الجهل بالذات وتضييع الكثير من الحقوق الإنسانية، كالقدرة على المشاركة والفعل، لأن الجبر هو سلب للقول والفعل وتطبيع للعقول على الاتكال والخضوع، وتلك هي الطبيعة التي تربى عليها الإنسان المسلم، لم يدرك حجم ما عليه من المسؤولية الدنيوية.

ثانيا: لم تحط المعتزلة النص الديني بتلك القداسة المانعة الجامعة؛ المانعة لكل نقد، والجامعة لعقول الأمة الإسلامية تحت راية الإيديولوجيا السلبية، التي تُعلّم الخوف والخضوع والاستسلام، وإنما حاولت منذ اللحظة الأولى إعلاء سلطة العقل أمام سلطة الحاكم الذي يزعم أنه خليفة الله في ملكه وحتى على دينه. فتجرأت الوقوف ضد هذا الوثوق، من خلال

عقلنته وقراءته قراءة إنسانية بعيدة عن كل خرافة وشعوذة. فقد كانت منذ البداية تراهن على محاربة الصورة الأسطورية للدين، والتأسيس للرؤية العلمية القائمة على النقد والشك والتجربة.

ثالثا: الدفاع عن مبدأ العدالة الاجتماعية بحيث لم تقتصر جهودهم على توضيح صورة العدل الإلهي، إذ كانت البداية بالثورة ضد الحاكم وما كان يروج له؛ ثم واصلت ثورتها في مجال الدين من خلال الثورة على القراءات الحرفية والتقليدية للنص الديني بل والثورة ضد كل من حاول أن يحمل النص ما لا طاق له أو ما لا يتماشى مع المنطق والعقل. كما كانت ثورة ضد الآخر الذي نصّب العداء للإسلام، بحيث كانت ثورة في مجال المعرفة تحمل أبعاد سياسية واجتماعية وإنسانية.

رابعا: المحاولة الكلاسيكية للمعتزلة هي محاولة تسعى لأن تضع قواعد لترسيخ الفهم الصحيح ومقاومة كل أنواع الاعتباطية، بداية من تأويل النص الديني ومحاولة تفسيره، وهي المحاولة التي سعت إليها كل المدارس الكلامية في الحضارة الإسلامية، ولكن المفهوم تطور وتوسعت دلالته لتتخطى حدود النص الديني، ليصبح فلسفة في الحياة وبعدا من أبعاد الوجود الإنساني في العالم؛ بل مفتاحا لفهم الوجود باعتبار العالم معنى أكثر منه حقيقة. والمقصد من هذا الكلام أننا لا بد أن نرتقي بهذا المفهوم ونخرج عن حدود النص لرحاب الوجود؛ حتى وإن كان النص الديني هو المركز في حضارتنا.

الأمر الذي يجعلنا نخلص إلى النتيجة التالية؛ والتي نعتبرها إجابة عن الإشكالية التي طُرحت في مقدمة العمل وهي أن العودة إلى الفكر المعتزلي في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، هو مجرد اجترار، وإلا ما استمر التخلّف والانحطاط في مجتمعاتنا. فحال الفكر المعتزلي شبيه بالزرع الذي غُرِس في غير مكانه، إذ لم يجد الإنسان المناسب ولا المحيط الملائم ليعطي الثمار. لذلك فإن العودة إلى فكرهم جاءت في صورة باهتة لم تحل الأزمات العالقة ولم تغير شيئا وهذا ما نكاد نلحظه بوضوح. ولكن لماذا فشلنا في التمثّل لآليات الفكر المعتزلي؟.

نجيب عن هذا التساؤل من خلال وجهة نظرنا المتمثلة في الاعتقاد بأن العودة كانت عودة المحبط الذي لم يجد ملجأ غير هذه الزاوية ليحط الترحال فيها؛ فكانت إقامته ظرفية، ليست مستكشفة لعوالم المكان والزمان والإنسان. كما أنه لا

يصلح حال الخطاب الديني ما لم يصلح حال الإنسان العربي المسلم؛ بمعنى أن التمثل لآليات الفكر المعتزلي وهو الفكر النخبوي يحتاج إلى إنسان نوعي، أولته المعتزلة عناية فائقة في منظومتها العقائدية؛ عندما جعلته المركز الذي خُلق من أجله النص الديني، وهي المسألة التي حوربت من أجلها. فالقول بخلق القرآن ما هو إلا إعلان بأن المركزية ما هي إلا للإنسان، خُلق من أجله الكون والقول.

إذا كان النص الديني له وظيفة هي الإرشاد فإن وظيفة الإنسان في الكون تعلو هذه الوظيفة إلى التكليف والبناء المسؤول، ليس من خلال هذا النص فقط وإنما نصوص أخرى قد تكون أدبية أو فلسفية أو شعرية. لأن التمركز حول النص الواحد يقصي النصوص الأخرى ويخلق إنسان ذو بعد واحد، وذلك ما نراه في مجتمعاتنا. الإنسان ذو البعد الديني؛ بحيث غابت الأبعاد الأخرى الفلسفية، الإنسانية، المدنية. وقد حاولت المعتزلة أن تزيح هذا التمركز عن النص وتمنحه للإنسان ليكتشف عوالم أخرى من خلال العقل والنقد والتجربة والحرية، مدركة أهمية هذه الأسبقية في تاريخ الوجود الإنساني، والتي تعطيه صبغة خاصة وقيمة عظمى، وبعبارة السيد المسيح" السبت إنما جعل من أجل الإنسان لا الإنسان من أجل السبت".

هذه المسألة لم يدركها زعماء الإصلاح، فعندما توجهوا إلى التراث باحثين عن النموذج التنويري الذي يصلح به حال الأمة الإسلامية، تناسوا أن إصلاح المجتمع لا يتم بإعادة قراءة النص الديني وحده وإنما يتم من خلال إصلاح الإنسان في حد ذاته؛ وذلك بالاستعانة بمختلف المناهج المعاصرة وكافة العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهو الأمر الذي يجعلنا نطرح سؤالا عن موقع الذات من الاهتمامات النهضوية، أي إلى أي مدى تسعى هذه المشاريع النهضوية إلى مساعدة الإنسان على الانتماء إلى ذاته؟ لأن هذه الذات هي في أزمة حقيقية لا تستطيع العودة إلى تاريخها ولا إلى ذاتها؛ فقد أصبحت في مستوى آخر من علاقتها بنفسها خاصة مع هذا الغزو الثقافي العالمي. لذلك فإن خطوة الاهتمام بالذات بتعبير ميشال فوكو هي أولى الخطوات التي ينبغي أن ينطلق منها الإنسان في المجتمع العربي.

نبذة عن حياة الشيخ بو عمران:

عاش ما بين(1924-2016) من مدينة البيض التي زاول بها تعليمه الابتدائي من سنة 1934 إلى سنة 1940 ثم واصل دراسته الثانوية بوهران 1941-1944

-تحصل على شهادة البكالوريا 1944 .

-دراسات عليا -كلية الآداب - الجزائر .

-ليسانس في الفلسفة 1948 .

-ليسانس في الأدب 1954 .

-شهادة الدراسات المعمقة -جامعة باريس -سوربون . 1956 -

-تربص سنة بالمدرسة العليا للأساتذة -باريس . 1957-1956

-دكتوراه دولة في الفلسفة جامعة باريس - . السوربون- بدرجة مشرف جدا 1974

المناصب التي شغلها:

-مدرسًا بمدينة : البيض ، مليانة ، بوفاريك ، الجزائر . 1954-1945

-أستاذًا بثانوية وهران 1957-1959 .

-مفتشًا للتعليم بمدينة: مستغانم ، وهران ، الأغواط . 1962-1959

-مديرًا للتربية بمدينة الأصنام الشلف حاليا 1962 .

-ملحقًا بديوان وزارة التربية 1963-1965 .

أمينًا عاما للجنة الوطنية لليونيسكو 1963-1964 .

-أستاذًا للفلسفة -جامعة الجزائر 1965-1991.

-أمينًا عاما لاتحاد نقابة المعلمين 1969-1975

-مستشارًا وطنيا في الثقافة 1990 .

-وزيرًا للثقافة و الاتصال 1991 .

-رئيسًا لاتحاد الكتاب الجزائريين 1995-1996 .

.-رئيسًا للمجلس العلمي لمؤسسة الأمير عبد القادر 1991-1999 ثم نائبًا لرئيس نفس المؤسسة منذ1999

-رئيسًا للمجلس الإسلامي الأعلى منذ31ماي 2001 إلى 12ماي 2016.

الأعمال الثقافية:

مسألة الحرية في الفكر الإسلامي: الحل المعتزلي، تقديم، روجيه أرنالديز، تر: رتدة بعث، الهيئة العامة السورية، دمشق، ط1، 2012.

ابن رشد -منشورات المؤسسة الوطنية للنشر و . التوزيع- الجزائر 1978

الفكر الإسلامي نظرة شاملة مع لويس غاردي - . منشورات سندباد- باريس 1984

الموسوعة الفلسفية المنشورات الجامعية الفرنسية،باريس . 1989 .

معجم مشاهير المغاربة عمل جماعي، منشورات جامعة . الجزائر 1995

.الحكيم والعصا لتوفيق الحكيم ، ترجمه إلى الفرنسية مع الأستاذ جيجلي تحت الطبع

.الكشافة الإسلامية الجزائرية عمل جماعي – منشورات دار الأمة الجزائر 1999 باللغتين

.الأمير عبد القادر ، المقاوم و الإنساني – منشورات حمودة الجزائر 2001

.الجزائر المستعمرة ، عبر النصوص مع الأستاذ جيجلي تحت الطبع

قضايا في التاريخ و الثقافة ثالة، الجزائر، د(ط)، 2007.

.**1/عدة مقالات:** في مجلة جامعة الجزائر، مجلة لمحات.- يونيسكو، مجلة العلوم الاجتماعية.- الجزائر مجلة الأصالة الجزائر، مجلة الثقافة .-الجزائر، رجال و عوالم .- باريس، المحاور .-باريس، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى.- الجزائر ،

2/مقالات صحفية : الجزائر ، بريطانيا، القاهرة، بغداد ، باريس

3/**محاضرات و مؤتمرات:** في اليونيسكو- باريس، الجامعة العربية -القاهرة، الاتحاد الإفريقي-أبيجان، مؤتمر وزاراء التربية والثقافة – الرباط، مركز الشرق – همبورق – ألمانيا، أسابيع ثقافية- دكار- السينيغال، العربية السعودية.

4/ برامج ثقافية في الإذاعة و التلفزة – الجزائر – 1996-1997

جدول الرموز المنطقية ومدلولاتها:

الرموز المنطقية	مدلولاتها
^	الوصل (و)
٧	الفصل الضعيف (أو)
W	الفصل القوي (إما ...أو...)
	الاستلزام (إذا كان ...فإن...)
	التكافؤ المنطقي(إذا وفقط إذا كان...فإن...)
¬	النفي (ليس...)
ق، ك، ل...	رموز لقضايا مثبتة
¬ق، ¬ك، ¬ل...	رموز لنفي القضايا

قائمة المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم.**

1/مصادر المعتزلة:

1-ابن إبراهيم القاسم الرسي، أصول العدل والتوحيد، تح: محمد عمارة، دار الهلال، مصر، د(ط)، 1971.

2-ابن يحي المرتضى أحمد، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تح: توما أرلند، النظامية للطباعة والنشر، د(ط)، 1316هـ.

3-أبو الحسن عبد الجبار، الإمامة، ج1، تح: محمود محمد قاسم، القاهرة، د(ط)1965.

4-أبو الحسن عبد الجبار، الفرق غير الإسلامية، تح: محمود محمد قاسم، القاهرة، د(ط)، 1965.

5-أبو الحسن عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، تح: عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة، د(ط)، 1965.

6-أبو الحسن عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، تح: محمد عمارة، دار الهلال، مصر، د(ط)، 1971.

7-أبو الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،ج11،تح: محمد علي النجار، عبد الحليم النجار،وزارة الثقافة والإرشاد القومي،مصر، 1965.

8-أبو الحسن عبد الجبار، النظر والمعارف، تح: إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، القاهرة، د(ط)، 1965.

09-أبو الحسن عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، المطبعة الجمالية، مصر، د(ط)، 1329هـ.

10-أبو الحسن عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، د(ط)، د(س).

11-أبو الحسن عبد الجبار، خلق القرآن، تقويم، إبراهيم الأبيار، إشراف، طه حسين، القاهرة، د(ط)، 1965.

12-أبو الحسن عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، مصر، ط2، 1988.

13-أبو الحسن عبد الجبار، متشابه القرآن، ج1، تح: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ط1، 1969.

14-أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على بن الروندي الملحد، تح: نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1،1925 .

15- أبو الحسين محمد البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، تح: محمد حميد الله، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د(ط)، 1964.

16-أبو القاسم السيد علي (الشريف المرتضى)، أمالي المرتضى غر الفوائد ودرر القلائد، ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1954.

17-أبو القاسم السيد علي المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، تح: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، د(ط)، 1411هـ.

18-أبو القاسم محمود الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،ج2، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998.

19-أبو القاسم محمود الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،ج1، تح، عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998.

20-أبو سعيد الحسن البصري والقاضي عبد الجبار، القاسم الرسي،الشريف المرتضى، رسائل العدل والتوحيد، تح: محمد عمارة، دار الشؤون، القاهرة، ط2، 1988 .

21-أبو عثمان عمرو الجاحظ، الحيوان، ج2، تح: هبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1965.

22-أبو عثمان عمرو الجاحظ، الرسائل، ج1، رسالة المعاش والمعاد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964.

23-أبو عثمان عمرو الجاحظ، العثمانية، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

24-أبي القاسم عبد الله البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، د(ط)، 1974.

2/مصادر الشيخ بو عمران:

أ/بالعربية:

25-أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، ثالة، الجزائر، د(ط)، 2007.

26-أبو عمران الشيخ، محمد جيجلي، الكشافة الإسلامية الجزائرية، دار الأمة لطباعة والنشر، الجزائر، د(ط)، 2010.

ب/ بالفرنسية:

27- Chikh Bouamrane. Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, (solution mu’tazilite), librairie philosophique, j.vrin1978.

ت/قائمة المجلات:

28-أبو عمران الشيخ، الأسقف لافيجري ونشاطه التبشيري في وادي شلف، مجلة الأصالة، العدد 83-84، 1980.

29-أبو عمران الشيخ، شارل دي فوكو في تمنراست (1906-1916)، مجلة الثقافة، العدد70، رمضان/شوال، 1403هـ، أغسطس 1983، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر.

30-أبو عمران الشيخ، جان سارفيه وثورة أول نوفمبر، مجلة الأصالة، العدد 22، 1974، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية.

31-أبو عمران الشيخ، حرب الجزائر في نظر بعض المؤرخين الفرنسيين، مجلة التاريخ، المركز الوطني للدراسات التاريخية، العدد 22، الجزائر، 1986.

32-أبو عمران الشيخ، شخصية الشيخ البشير الإبراهيمي وأعماله، مجلة الثقافة، العدد87، الجزائر، ماي-جوان، 1985.

33-أبو عمران الشيخ، التراث والفلسفة وخيوط الرداءة، الجمهورية الأسبوعية، عدد من 9الى 16 أوت 1989.

34-أبو عمران الشيخ، فلسفة محمد إقبال الدينية والسياسية، مجلة الثقافة، العدد 79، فبراير، 1984.

35-أبو عمران الشيخ، الإسلام والديمقراطية بين التناقض والتكامل، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد الرابع، 2000/1421.

36-أبو عمران الشيخ، الفكر الفلسفي وتحديات الفكر المعاصر، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، العدد03، أوت 1971.

37-أبو عمران الشيخ، الاستبداد والمجتمع الصناعي، مجلة الأصالة، العدد الأول، مارس 1971، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية.

38-أبو عمران الشيخ، مقومات الشخصية، مجلة الأصالة، العدد الأول، محرم 1391/مارس 1971، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية.

39-أبو عمران الشيخ، رسالة جامعية في فكر المعتزلة، مجلة الأصالة، العدد 38، أكتوبر 1976، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية.

40-أبو عمران الشيخ، ابن رشد والمعتزلة، مجلة الثقافة، العدد 50، مارس-أفريل ،1979،السنة التاسعة.

41-أبو عمران الشيخ، الوحي والعقل في الإسلام عند المعتزلة وبعض المفكرين المتأخرين، مجلة الأصالة، العدد75، 1980/1979 وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية.

3/قائمة المراجع:

أ/ باللغة العربية:

42-ابن أبي الحديد عز الدين، شرح نهج البلاغة، ج19، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار أحياء الكتب العربية، ط2، 1967.

43-ابن أبي الحديد عز الدين، شرح نهج البلاغة، ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط2، 1965.

44-ابن السيد محمد جمال الدين الأفغاني، رسائل في الفلسفة والعرفان، تح: سيد هادي خسر وشاهي، مركز البحوث الإسلامية، قم، ط2، 1221 هـ.

45-ابن علي عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

46-ابن هشام عبد الملك، السيرة النبوية، ج1، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1990.

47-أبو الحسن علي الأشعري ، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: د.حمدي غرابة، القاهرة، د(ط)، 1975.

48-أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج1، تح: محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية،ط1، 1986.

49-أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل،ج1،تح: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط3 ،1993.

50-أبو المعالي الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د(ط)، 1992 .

51-أبو المنصور عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، د(ط)، د(س).

52-أبو الوليد محمد ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق، أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية، الجزائر، د(ط)، 1982.

53-أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دار المشرق، بيروت، 1986.

54-أبو الوليد محمد بن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1964.

55-أبو الوليد محمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تعليق: أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية، الجزائر،د(ط)، 1982.

56-أبو جعفر محمد الطوسي، تلخيص الشافي، تقديم السيد حسين بحر العلوم، ج1، مؤسسة انتشارات المحبين، إيران، ط1، د(س).

57-أبو ريدة محمد عبد الهادي ، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د(ط)، د(س).
58-أبو زيد نصر حامد ، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005 .
59-أبو زيد نصر حامد ، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة، د(ط)، 1990.
60-أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط3 ،1996
61-أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2010.
62-أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، د(س).
63-أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، المسند، ج35، رقم: 21313، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1999.
64-أبو عبد الله محمد فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تح: أحمد حجازي السقا، دار التضامن، القاهرة، ط1، 1986.
65-أبي عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ج1، تعليق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، د(ط)، د(س).
66-الإدريسي حسين، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010.

67-أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، د(ط)، د(س).
68-أركون محمد ، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.
69-أركون محمد ، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية والغرب، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996.
70-أركون محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
71- أركون محمد ، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985 .
72-أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.
73-أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط6، 2012.

74-أركون محمد، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985.
75-إسبر علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج2، دار العودة، بيروت، ط2، 1979.
76-إسبر علي أحمد سعيد، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993.

77-الأشعري أبي الحسن، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، مراجعة، محمد الولي الأشعري، دار المشاريع للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1995.
78-الأشعري أبي الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين، مكتبة النهضة المصرية، د(ط)، 1970.
79-أمين أجمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969.
80-أورفوا دومينيك، ابن رشد طموحات مثقف مسلم، تر: محمد البحري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د(ط)، د(س).
81-باول كراوس، محمد طه الحاجري، مجموع رسائل الجاحظ، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د(ط)، 1943.
82-بن بجاد العتيبي سعد ، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، دار الوعي لتوزيع والنشر، ط2، 2013.
83-بن جرير محمد الطبري، المعجم الكبير، ج8، رقم الحديث: 7659، تح: حمدي عبد المجيد الشرفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
84-بن حمده عبد المجيد ، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، دار العرب، تونس، ط1، 1986.
85-بن صالح طاهر الجزائري، الجوهرة الوسطى في قواعد العقائد، تصحيح: حسن السماحي سويدان، دار القلم، دمشق، ط1، 2000.
86-بن عبد الرحمن العميري سلطان، فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، ط2، د(س).
87-بن علي تقي الدين المقريزي، الخطط، ج2، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، الأهرام، ط2، 1987.
88-بن محمد بن عبد ربه أحمد، العِقد الفريد، ج2، تح: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، د(س).
89-بن نبي مالك، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، د(ط)، د(س)
90-بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، ط1، 1986.

91-بو عرفة عبد القادر ، العرب وسؤال الحرية، تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر، أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.

92-تيزيني طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، مصر، ط5، 1971.

93-جار الله زهدي ، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1974.

94-جعيط هشام، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة بيروت، ط1، 1991.

95-جودت سعيد، العمل قدرة وإرادة، مكتبة زيد بن ثابت، سوريا، ط2، 1984.

96-جولد تسيهر أجناس ، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر: محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، ط2.

97-حرب علي، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت، د(ط)،2007.

98-حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.

99-حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.

100-حنفي حسن ، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ج1، دار التنوير، بيروت، ط2، 1983.

101-حنفي حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1992.

102-حنفي حسن، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ضمن ندوة "حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004.

103-حنفي حسن، أنساق العقائد وتجلياتها التاريخية، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 18، دار الفلاح للنشر، بيروت، 2002.

104-حنفي حسن، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلامي، ط1، 2009.

105-حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، ج1، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988.

106-حيدر رجب الله، علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، إيران، ط1، 2003.

107-دغيم سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992.

108-دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، د(ط)، د(س).

109-الراوي عبد الستار عز الدين، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1986.

110-الراوي عبد الستار، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.

111-الربيعي فالح ، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم دراسات في إسهامات المعتزلة في الأدب العربي، الدار الثقافية للنشر، د(ط)، د(س).

112-رضا محمد رشيد، تفسير المنار، ج1، دار المنار، القاهرة، ط2، 1947.

113-سارتر جان بول ، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964

114-ستار جبر حمود الأعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بيت الحكمة ،بغداد،ط 1 ،2008.

115-سرحان هيثم، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار لنشر والتوزيع، سوريا، ط1 ،2003.

116-السيد محمد صالح محمد، أصالة علم الكلام، دار الثقافة، القاهرة، د(ط)، 1987.

117-السيوطي جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام، ج1، تح: على سامي النشار، سعاد علي عبد الرازق، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، د(ط)، د(س).

118-صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985.

119-طوقان قدري حافظ، مقام العقل عند العرب، دار القدس لطباعة والنشر، بيروت، د(ط)، د(س).

120-عابد الجابري محمد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

121-عابد الجابري محمد ، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993.

122-عابد الجابري محمد، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط1، 1998

123-عابد الجابري محمد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، ط1، 1991.

124-عابد الجابري محمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

125-عابد الجابري محمد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986.

126-عابد الجابري محمد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984.

127-عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998.

128-عبد الحليم طارق ، محمد العبده، المعتزلة بين القديم والحديث، دار الأرقم، ط1، 1987.

129- عبده سليمان أحمد هناء، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005.

130-عبده محمد، الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1993.

131-العروي عبد الله، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2008.

132- العلمي أحمد وآخرين، دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014.

133-عمارة محمد، الفرق الإسلامية، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، د(ط)، د(س).

134-عمارة محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، ط2، 1997.

135-العوا عادل، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر، ط1، د(س).

136-فرج ريتا، العنف في الإسلام المعاصر معطى بنيوي أم نتاج تاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010.

137-الكواكبي عبد الرحمن، أم القرى، الأعمال الكاملة، القاهرة، د(ط)، 1970.

138-الكواكبي عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة، القاهرة، د(ط)، د(س).

139-لزع مختار، التصور اللغوي في الفكر الاعتزالي مقاربة تأويلية في مشكلات المعرفة، دار الأديب للنشر والتوزيع، وهران، د(ط)، د(س).

140-مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة العربية المعاصرة- تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة والأيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.

141- محسن نجاح، الفكر السياسي عند المعتزلة، دار المعارف، القاهرة، د(ط)، د(س).

142-محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء في فهم النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2006.

143- المخزومي محمد، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ط1، بيروت، 1931.

144-ميتز آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، د(س).
145-نادر ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج1، دار الثقافة، الإسكندرية، د(ط)، د(س).
146-الناصر محمد حامد، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر، الرياض، ط2، 2001.
147-النجار عبد المجيد، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية الاجتماعية وأثره بالمغرب، ط1، 1983.
148-ولفسون هاري، فلسفة المتكلمين، ج1، تر: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة ط2، 2009.

ب/المراجع باللغة الفرنسية:

149– Gadamer.H.G, Vérité et Méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Edition du Seuil, 1976.

4/ قائمة الموسوعات والمعاجم:

150-ابن محمد علي الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د(ط)، د(س).
151-ابن محمد علي الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 1403هـ.
152-ابن منظور، لسان العرب، ج11، دار صادر، بيروت، د(ط)، د(س).
153-الحفني عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1993.
154-صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، د(ط)، 1994.
155-هلال هيثم، معجم مصطلح الأصول، دار الجيل، بيروت، ط1، 2003.

5/قائمة المجلات:

أ/باللغة العربية:

156-أباضه نزار، الشيخ طار الجزائري في المجتمع، مجلة التراث العربي، العدد 108، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2007.
157-أركون محمد، وجوه ازدهار الفكر العربي في المغرب الإسلامي، تر: مروان القنواتي، مجلة الأصالة، منشورات التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد54-55، 1978.
158-بدر الدين محمد حسن، بواكير الجدل كلامي في عصر الصحابة والتابعين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016.

159-بن بوحة أحمد، العقلانية الإسلامية والتواصل مع الآخر في منهاج الشيخ أبو عمران، مجلة آفاق فكرية، العدد5، مخبر البحوث ودراسات الفكر الإسلامي في الجزائر، جامعة سيدي بلعباس، خريف 2016

160-بن مبارك علي، تجديد الكلام في الإمامة ودعاوى تجديد علم الكلام، رسالة الإسلام ورسالة التقريب، مؤمنون بلا حدود، قسم دراسات الموروث الديني، الرباط، المغرب.

161-التيجاني عبد القادر، التفسير التأويلي وعلم السياسة، إسلامية المعرفة، ع10، السنة 3، خريف 1997.

162-الجمل بسام، مطاعن النظام في الأخبار ورواتها، حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب، عدد44.

163-الشريف حمدي، الدين والسلطة والأيديولوجيا مقاربة نقدية، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 3ماي 2017، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

164-صايم عبد الحكيم الحداثة في فكر الشيخ بوعمران، مجلة التربية والإبستيمولوجيا، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، جامعة الجزائر، العدد الرابع، جانفي/جوان، 2013.

165-طلبة منى، الهيرمينوطيقا: المصطلح والتاريخ، أوراق فلسفية، العدد 10، 2004.

166-العلواني طه جابر، التوحيد والتزكية والعمران، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 18، الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، 2002.

167-عمارة الناصر، التحولات العقلانية العربية، في الأنموذجين الديني واللغوي، مؤمنون بلا حدود للدراسات، الرباط.

168-العيادي عبد العزيز، الهيرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، مجلة أوراق فلسفية، العدد العاشر، مركز النيل، القاهرة، 2004.

169-القمني محمد تقي، وحدة المسلمين حول الثقافة الإسلامية، رسالة الإسلام، عدد1، جانفي 1949، ربيع الأول.

170-المبارك هاني، الشيخ طاهر الجزائري نموذج للمعلم المربي والداعية رائد النهضة في بلاد الشام، مجلة التراث العربي، العدد 108، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2007.

171-هريمة يوسف، النص الديني بين الانفتاح والانكفاء، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 3ماي 2017، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

ب/ باللغة الفرنسية:

172-Fouad laroui, ce que Nasr Abou Zeid a vraiment dit, les africains du scicle, n 2033, 2034, 28decembre 1999/10janvier.

6/المواقع الالكترونية:

173-جوزف اسكوفيتز، "محمد عبده السوري": دراسة عن طاهر الجزائري و أثره تر: شادي مكرم حجازي (http://kassariyat.blogspot.com/2014/05/TahirAl-Jazairi

174-سابينا شميدكه، مواجهة القرائين مع فكر أبي الحسين البصري، مجلة التسامح، العدد التاسع، 2005(ttp://tasamoh.om/index.php

175- منى حسن محمود حسانين، النشاط الاقتصادي للمعتزلة في بلاد المغرب، http://www.alukah.net/culture/0/48023/#_ftnref121

الفهرس **الصفحة**

مقدمة:.....**أ–ذ**

مدخل مفاهيمي:.....**1–13**

الفصل الأول:دواعي الخطاب المعتزلي.....**14–59**

المبحث الأول:النشأة التاريخية لفرقة المعتزلة.....**15–32**

المبحث الثاني:الجذور العقائدية والفلسفية للمعتزلة.....**33–59**

المطلب الأول:الجذور العقائدية الداخلية.....**33–48**

المطلب الثاني:الجذور الفلسفية الخارجية.....**49–59**

الفصل الثاني:التأويل في الفكر المعتزلي بين التأسيس والتطبيق.....**60–135**

المبحث الأول:أسس تأويل النص القرآني عند المعتزلة.....**61–105**

المطلب الأول:التأصيل الفكري (مصادرات المذهب).....**61–86**

المطلب الثاني:آليات بناء المذهب.....**86–105**

المبحث الثاني:نماذج تطبيقية في تأويل المعتزلة للنص القرآني.....**106–135**

المطلب الأول:تحليل موقفهم من مسألة الحاكمية.....**106–122**

المطلب الثاني:تحليل موقفهم من مسألة الجبر والاختيار.....**122–135**

الفصل الثالث:امتداد الفكر المعتزلي في الفكر العربي المعاصر.....**136–194**

المبحث الأول:مظاهر امتداد الفكر المعتزلي ودواعيه.....**137–151**

المطلب الأول: إرهاصات الفكر المعتزلي في المشرق والمغرب الإسلامي.....137-147

المطلب الثاني: الدواعي المحركة لبعث الفكر المعتزلي.....147-151

المبحث الثاني: تجارب مشرقية حول تطبيق المعقولية في دراسة القرآن.....152-174

المطلب الأول: الدعوة إلى تجديد علم الكلام (المعتزلة الجدد).....152-160

المطلب الثاني: قراءة في المبادئ المعرفية والأسس المنهجية للمدرسة العقلانية (المعتزلة الجدد).....160-169

المطلب الثالث: المدرسة العقلانية المعاصرة.....169-174

المبحث الثالث: تجارب مغاربية حول تطبيق المعقولية في دراسة القرآن.....175-194

المطلب الأول: المذاهب الكلامية في المغرب الإسلامي.....175-182.

المطلب الثاني: المعتزلة في الفترة الحديثة والمعاصرة.....182-194

الفصل الرابع: الفكر المعتزلي عند الشيخ أبو عمران.....195-255

المبحث الأول: معالم فكر الشيخ بو عمران ومكانة المعتزلة عنده.....196-217

المطلب الأول: معالم فكر الشيخ بو عمران.....196-212

المطلب الثاني: مكانة المعتزلة عنده.....213-217

المبحث الثاني: تحليل النزعة المعتزلية في أعمال الشيخ بو عمران.....218-238

المطلب الأول: تحليل نزعة الاعتزال عنده في رسالته للدكتوراه.....218-232

المطلب الثاني: تحليل نزعة الاعتزال في أعماله الأخرى.....232-238

المبحث الثالث: دراسة نقدية لأعمال بو عمران الشيخ وللمشاريع العقلانية في الفكر العربي الإسلامي.....239-254

المطلب الأول: دراسة نقدية لأعمال بو عمران الشيخ.....239-240

المطلب الثاني: دراسة نقدية للمشاريع العقلانية في الفكر العربي المعاصر..... 240-254

خاتـــــــــمة.....255-257

الملاحـــــق:.....258-260

قائمة المصادر والمراجع.....**261–272**

الفهرس.....**273–275**

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى معالجة مسألة مهمة تتمثل أساسا؛ في إشكالية تأويل النص الديني؛ وهي الإشكالية الكبرى التي ألقت ولا تزال تلقي بظلالها على واقع الأمة ومستقبلها. فتعدد القراءات للنص الديني أفرز في النهاية مشهدا مذهبيا متنوعا في واقع الأمة العربية الإسلامية منذ قدم عهدها بالنص إلى يومنا هذا، وفق رؤى مُحكمة بأطر معرفية ومنهجية مختلفة. وكانت المعتزلة في مقدمة الفرق الكلامية التي كانت تدعو إلى إعمال النظر فيه والوقوف على مقاصده؛ فتعاملت مع النص الديني تعاملا منهجيا أعطى الأولوية للعقل والنقد كآليتين للحفر والبناء. إذ نجد في كثير من مؤلفات المعتزلة عشرات من الأفكار التنظيرية المنهجية والتطبيقية كأسس وضوابط لكيفية فهم النص الديني، وتتوسع النظرة في بعض تلك الأسس والضوابط إلى إطار منهجي عام، وهو الإطار الذي اعتبره الكثير من المفكرين في المشرق والمغرب لحظة تنويرية في تاريخ الأمة الإسلامية تستدعي الإحياء والتمثل.

كلمات مفتاحية: التأويل، المعتزلة، الحرية، العقل، الوحي، الفلسفة، علم الكلام.

Abstract:

Seeking this study to address the issue of the task is basically; in the problem of interpretation of the text of religious; it is problematic major dropped still darken the reality of the nation and future. Multiplicity readings text religious secrete in the end a scene sectarian varied in the reality of the Arab nation Islamic since feet text to this day, according to the visions of the court of frames cognitive methodology of different. It was Mu'tazila in the introduction to the difference of words that were called to the realization of the stand on with religious text systematic gave the priority of mind and cash drilling and construction. As we find in a lot of the works of Mu'tazila tens of ideas methodology and applied bases and controls how to understand the text of religious, expanding the look at some of those foundations and controls to the systematic year, a framework for which he considered a lot of scholars in the East, Morocco, moment enlightened in the history of the Muslim Ummah require revival.

Keywords Interpretation; Mu'tazila; Freedom; Mind; Revelation; Philosophy; theology.