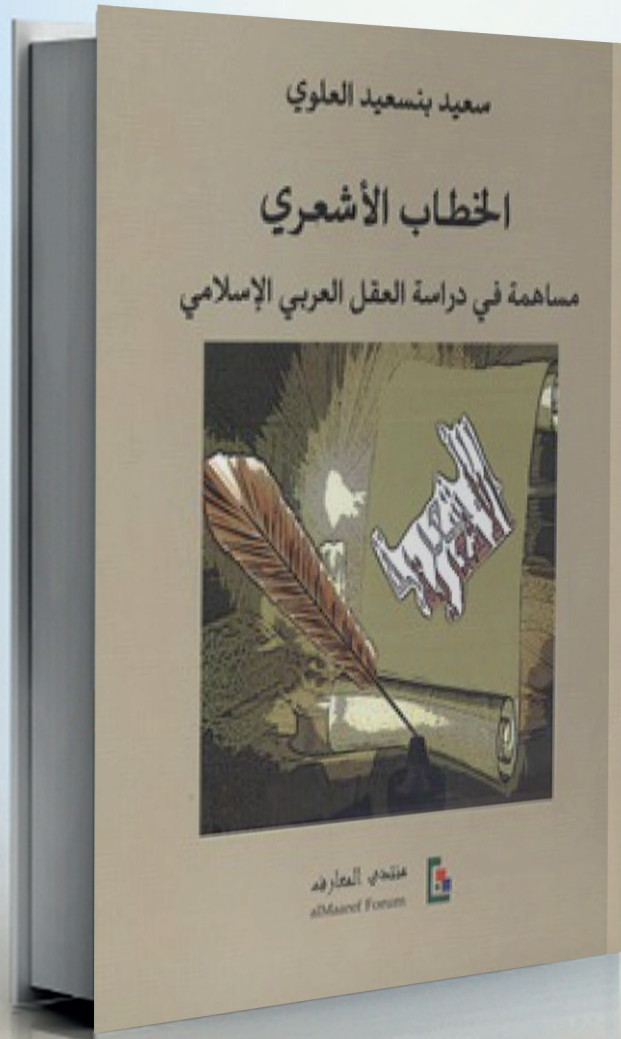


الخطاب الأشعري؛ مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي



بمشاركة:
د. سعيد بن سعيد العلوي
د. محمد أيت حمو
د. محمد لشقر

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

**ندوة قراءة في كتاب: «الخطاب الأشعري؛ مساهمة في دراسة
العقل العربي الإسلامي» للدكتور سعيد بن سعيد العلوي**

صالون جدل الثقافي - السبت 12 دجنبر 2015م

إعداد وتنسيق
قسم الندوات

تقديم عام:

نظمت قسم «قراءات» التابع لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» ورشة علمية لمدارسة كتاب «الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي والإسلامي» للدكتور سعيد بنسعيد العلوي، بحضور هذا الأخير، مفضلاً أن يكون مستمعاً، ومشاركة الأستاذين الباحثين محمد أيت حمو والأستاذ محمد لشقر، وذلك يوم السبت 12 أكتوبر 2015، ابتداء من الساعة الرابعة بعد الزوال.

الأستاذ محمد أيت حمو (أستاذ الفلسفة بجامعة فاس) قدم ورقة تحت عنوان «الخطاب الأشعري لسعيد بنسعيد العلوي أو المغامرة الصعبة» أشار في بدايتها إلى أنه ليس في حاجة للتعريف بصاحب الكتاب، عملاً بالقاعدة القائلة: «المعروف لا يعرف»، مكتفياً بالقول، بأنه أحد أقطاب الفكر العربي المعاصر، ومن كبار دارسي التراث العربي الإسلامي. له العديد من المصنفات، منها «الخطاب الأشعري» الذي هو عبارة عن أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس (1989)، و«دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي» الذي هو عبارة عن دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من نفس الجامعة (1978). وكذلك «الوطنية والتحديثية في المغرب» و«الإيديولوجيا والحدثة». بالإضافة إلى عدة كتب وأبحاث أخرى باللغة العربية والفرنسية، وقد ترجم مؤخراً كتاباً بعنوان «إمام في فرنسا: رسالة ووظيفة» لطارق أوبرو.

لقد جمع سعيد بنسعيد العلوي، في نظر أيت حمو، بين التحليل والتحقيق في بعض مؤلفاته، كما هو الشأن بالنسبة لكتابي «أوربا في مرآة الرحلة»، و«الاجتهاد والتحديث» (طبعتان). وبذلك قيض له القيام بمهمة مزدوجة والتقدم على جبهتين: جبهة الدراسة والتحليل والتأويل من جهة، وجبهة التحقيق والبحث في المخطوطات والمقارنة بينها من جهة أخرى.

بعد هذه التوطئة، انتقل أيت حمو للحديث عن كتاب الخطاب الأشعري الذي يعد من الكتب التي اختار فيها المؤلف البحث في المنهجية الفكرية الأشعرية، ورصد آليات الخطاب الأشعري. بحيث لو تساءلنا في البداية، حسب أيت حمو، على المستوى المنهجي للكتاب، فإننا نسجل أولاً البناء والتنظيم المحكمين لهندسة الكتاب وتناسق مكوناته، حيث تضمن قسمان، يشمل كل قسم منه عدة فصول. وقد انطلق الباحث في كل فصل لمعالجة تساؤلات إشكالية واستخلاص النتائج المترتبة عن هذه المعالجة وإثارة تساؤلات جديدة، ممهدة للقضية الموالية، وهو ما مكنه من التحكم في مسار الكتاب من بدايته إلى نهايته. واعتمد لهذا الغرض ببلوغرافيا غنية جداً وبيوغرافيا منتقاة بعناية، استثمرهما بشكل جيد لمعالجة القضايا المطروحة.

وقبل أن يسدل الستار على قراءته هذه، طرح محمد أيت حمو بعض التساؤلات التي راودته وهو يقرأ هذا الكتاب، الذي وصفه بالمؤنس، وهي على الشكل التالي:

ألا يمكن اعتبار الشيعة عموما قيمة مضافة للإسلام التاريخي أو لـ «الملة الإنسانية» إن شئنا استعارة هذه العبارة من كتاب الحروف للفارابي؟

ما مدى التزام الأشاعرة بما قرره الإمام أحمد بن حنبل؟

هل كان التزام الأشاعرة بما قرره الإمام أحمد بن حنبل رهبة من الخطر الباطني أم رهبة من الخطر الحنبلي؟

ألا يمكن اعتبار الاختلافات الكائنة بين المعتزلة والأشاعرة اختلافات لغوية وشكلية بالنظر إلى اختلاف دلالات الألفاظ الكلامية بينهم من جهة، وبالنظر إلى خروج الأشعري الذي أسس المذهب الأشعري من جبهة المعتزلة الذين كانوا ينيبونه للترافع عنهم لما يزيد عن أربعين عاما؟

ألم يكن المذهب الأشعري كامنا وموجودا بالقوة في المذهب الاعتزالي، وبالتالي لم يعمل الأشاعرة سوى على تعديله وتنقيحه؟

ألا يدين المذهب الأشعري - الذي هو ردة فعل فقط - للمذهب الاعتزالي - الذي أبدع الكلام - بدين لا يرد؟

هذه الأسئلة، في نظر محمد أيت ح لا تقلل، كما يقول، من القيمة المضافة التي جاء بها كتاب الخطاب الأشعري الذي يمثل نقطة انعطاف تاريخية كبرى في الدراسات الكلامية الفلسفية المعاصرة التي نظرت إلى الخطاب الأشعري بعيون جديدة، لدرجة يمكن القول معها بأن هذا الكتاب يشطر هذه الدراسات إلى شطرين كبيرين: ما قبلها وما بعدها.

أما الأستاذ محمد لشقر (أستاذ الفلسفة بجامعة مكناس) فقد نبه في بداية مداخلته أن الأستاذ العلوي، لم يبتغ التعريف بالمذهب الأشعري في كتابه هذا، بل كان غرضه الأساس هو التنبيه على ما يحدث أثناء صياغة المذهب عبر البحث خلف القول المعلن والمفكر فيه عما كان مضمرا وغير مفكر فيه من مفاهيم مؤطرة.

يربط المتكلم الأشعري، في نظر العلوي، بين العقل والمعتقد الأشعري، فهذا المتكلم ليس مدافعا عن العقيدة ومناصرا لمذهبه فقط، بل مشرع للعقل ولقواعده وحدوده أيضا. سيغدو الفعل الكلامي إذن فعلا مزدوجا، فهو تأصيل لأصول الدين من جهة، وتأصيل لأصول المعرفة ومبادئها ووكلياتها من جهة أخرى.

الخطاب الأشعري لسعيد بن سعيد العلوي أو المغامرة الصعبة

د. أيت حمو محمد

لن نقدم تعريفاً للأستاذ سعيد بن سعيد العلوي، عملاً بالقاعدة القائلة: «المعروف لا يعرف»، ولكننا مع ذلك نقول، بأنه أحد أقطاب الفكر العربي المعاصر، ومن كبار دارسي التراث العربي الإسلامي. له العديد من المصنفات، منها «الخطاب الأشعري» الذي هو عبارة عن أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس (1989)، و«دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي» الذي هو عبارة عن دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من نفس الجامعة (1978). وكذلك «الوطنية والتحديثية في المغرب» و«الإيديولوجيا والحداثة». بالإضافة إلى عدة كتب وأبحاث أخرى باللغة العربية والفرنسية، وقد ترجم مؤخرًا كتابًا بعنوان «إمام في فرنسا: رسالة ووظيفة» لطارق أوبرو. ويمكن القول عن كتابات سعيد بن سعيد العلوي المشار إليها أنها موحدة الموضوع رغم أن خطابه قد تكون صادرة عن وضعيات مختلفة للكتابة أحيانًا، ولم تخضع لنمط واحد من استحضار المتلقي. ومع ذلك، فإن ذلك لا يمنع نسقيتها وتماسكها وانسجامها، بحيث يحيل بعضها إلى البعض الآخر.

لقد جمع سعيد بن سعيد العلوي بين التحليل والتحقيق في بعض مؤلفاته، كما هو الشأن بالنسبة لكتابي «أوروبا في مرآة الرحلة»، و«الاجتهاد والتحديث» (طبعان). وبذلك قيض له القيام بمهمة مزدوجة والتقدم على جبهتين: جبهة الدراسة والتحليل والتأويل من جهة، وجبهة التحقيق والبحث في المخطوطات والمقارنة بينها من جهة أخرى. وعواصة هذه المهمة لا تخفى على كل الباحثين الذين جمعوا بين التحليل والتحقيق الذي يعتبر رحلة شاقة وعسيرة، لا يخلو من مجاهدة ومكابدة، ما دام أن إخراج النصوص من «الوجود بالقوة» إلى «الوجود بالفعل» - بالمعنى الأرسطي لهذين المفهومين - ليس نزهة أو عملاً يسيرًا، بل مثقالاً وعسيراً. وهذه العواصة هي التي يفصح عنها كل الإفصاح أحد المحققين، عندما يقول بكلام نفيس لا مزيد عن حسنه: "لم أكن أضن بالساعات بحثاً عن تقويم كلمة، أو ضبط عبارة، أو رد نقطة هاربة إلى مكانها، وكلما ظننت أنني سأنتهي اليوم أو غداً، وجدت ما يستحق البحث والسعي، فمضيت أبحث من جديد، دون تعجل للنتائج"¹.

1 عبد العظيم محمود الديب، مقدمة البرهان في أصول الفقه، تأليف الجويني، (ج1)، مطابع دار الوفاء، الطبعة الثالثة 1412هـ/1992م، ص 18

نأتي بهذا الاعتراف كشاهد قوي على خطورة تضاريس جغرافية التحقيق. فـ "التحقيق قراءة"². وتبعاً لذلك، فهو يشكل مغامرة دونها خرط القند كما يقول أهل اللغة. ولعل هذه الكتابات المختلفة لسعيد بنسعيد العلوي هي التي حدت بكمال عبد اللطيف في تقديمه لكتاب جماعي إلى القول: «اعتنى الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي في أعماله بمجالات بحثية متعددة، ذلك أنه إضافة إلى مجال تخصصه في الفقه والسياسة في الفكر الإسلامي، حيث قدم منجزات هامة في مجال دراسة الفكر الأشعري، نجد أنه اشتغل بموضوع الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر، وركب مجموعة من الدراسات تناول فيها موضوع الاجتهاد والتحديث في الفكر المغربي المعاصر. هذا دون أن نغفل عنايته بالعديد من مفاهيم الفلسفة السياسية الحديثة، وصور تمثلها في الفكر العربي، وتكشف آثاره في مجملها عن جوانب من كفاءاته في البحث، كما تكشف أنه صاحب نظرات جريئة في مختلف القضايا التي اعتنى ببحثها»³. دون أن نغفل الانفتاح على الرواية لدى الباحث الذي أبى إلا أن ينخرط «في السنوات الأخيرة في العناية بشغفه الجميل بالأدب الروائي، حيث أصدر روايتين، الأولى تحت عنوان مسك الليل، والثانية بعنوان الخديعة. وهما يعبران في نظرنا عن حساسيته الفنية والجمالية، ويكشفان صورا أخرى من قدرته على العطاء»⁴.

بعد هذه الفذلقة التي نعتبرها توطئة ليس إلا. مثلما نوطئ لمبحث السيميولوجيا بتحليل الخطاب، ننتقل للحديث عن كتاب **الخطاب الأشعري** الذي يعد من الكتب التي اختار فيها المؤلف البحث في المنهجية الفكرية الأشعرية، ورصد آليات الخطاب الأشعري. بحيث لو تساءلنا في البداية على المستوى المنهجي للكتاب، فإننا نسجل أولا البناء والتنظيم المحكمين لهندسة الكتاب وتناسق مكوناته، حيث تضمن قسمان، يشمل كل قسم منه عدة فصول. وقد انطلق الباحث في كل فصل لمعالجة تساؤلات إشكالية واستخلاص النتائج المترتبة عن هذه المعالجة وإثارة تساؤلات جديدة، ممهدة للقضية الموالية، وهو ما مكنه من التحكم في مسار الكتاب من بدايته إلى نهايته. واعتمد لهذا الغرض ببليوغرافيا غنية جدا وببيوغرافيا منتقاة بعناية، استثمرهما بشكل جيد لمعالجة القضايا المطروحة. ولا بد من الإشارة أيضا إلى التوظيف المتميز للهوامش، من أجل توضيح ما ورد في المتن وإغنائه وصياغته بلغة واضحة ودقيقة من غير إطناب.

أما لو تساءلنا على المستوى المعرفي، فإننا نقول بأن سعيد بنسعيد العلوي أقدم على اختيار موضوع متسم بالجدة على صعيد البحث التراثي الكلامي الفلسفي المعاصر، وهو ما استدعى منه بذل مجهود كبير لاختبار مجموعة من المفاهيم الكلامية، وخصوصا المفاهيم ذات الصلة بأطروحات واختيارات المدرسة الأشعرية، والتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: نظرية العلم، نظرية العقل.

2 محمد آيت حمو، "هل لدينا "مقالة دال" في علم الكلام؟" مجلة فكر ونقد، مجلة ثقافية شهرية، السنة العاشرة، عدد 99 - أكتوبر، 2008، ص 106

3 كمال عبد اللطيف، مقدمة كتاب: **في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي**، أبحاث مهداة للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، إعداد وتقديم كمال عبد اللطيف، جامعة محمد الخامس أكاد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات: رقم 57، الطبعة 2013، ص 9

4 المرجع نفسه، ص 9

وقد بذل الباحث مجهودا كبيرا لتحديد معنى هذه المفاهيم وربطها بسياقاتها النظرية، مما أضفى عمقا مميزا على معالجته للقضايا المطروحة ومكنه من مقارنة الخطاب الأشعري من مختلف الجوانب التي تصب كلها في خانة المنهجية أو الآليات بدل المضامين التي قتلت بحثا أو تكاد، لدرجة أن هذه الآليات تشكل المدار أو الثابت الذي عليه المتحول من مسائل أقسام وفصول ومباحث الكتاب المختلفة الملامح والمتعددة القسمات. إنها الثابت والقار والكلي في تناول الخطاب الأشعري. أي المشترك بين كل فصوله، مما يجعلها تتكرر بما يشبه اللازمة فيه.

وعلى العموم فالكتاب يعالج إشكالية واضحة ودقيقة تتمثل في تتبع ورصد وإعادة قراءة الخطاب الأشعري على ضوء المصنفات والمدونات الكلامية الأشعرية من خلال عمود فقري جامع تمثل في تتبع قسمات آليات هذا الخطاب التي هي المبتدأ والمنتهى في هذا الكتاب، وهو ما يشكل لب هذا العمل ولبابه.

يستهل سعيد بن سعيد العلوي كتابه بالحديث عن طبيعة علم الكلام الذي يوصف بأنه العلم الذي يقوم في الاحتجاج للعقيدة بالأدلة العقلية، فالمتكلم يقول في العقيدة الإسلامية بناء على مذهب معين بالاعتماد على الحجج العقلية بدل الحجج الشرعية التي تقتضي الإيمان بها. فالمتكلم يحتج للعقيدة كحنبلي أو معتزلي أو أشعري. «علم الكلام، كما يشير إلى ذلك عنوان أحد كتب الجويني، إرشاد» إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد⁵. إنه «العلم الكلي» على حد تعبير الغزالي، و«رئيس العلوم» على حد تعبير الإيجي، ولذلك فهو بالنسبة للإسلام ولكافة علومه الأخرى له طبيعة استراتيجية، لأنه يلج بنا إلى قلب الإبيستيمي المعرفي الإسلامي، مادام أنه يضع الأوليات والأسس والمسلمات⁶. وما ينبغي التأكيد عليه هو أن المتكلم إذ يقرر قواعد الاعتقاد بناء على قول مذهب معلوم، فهو في الآن ذاته يؤسس نظرية في العلم من جهة، ونظرية في العقل من جهة أخرى. فالحديث عن العلم في العصر الوسيط يتم دائما وأساسا داخل زوج كبير تخضع له مباحث المتكلمين كلهم، وهو زوج العقل والنقل. أما المحدد الثاني الذي ينبغي الانتباه إليه فهو زوج الخاصة والعامة، ذلك «أن هذه القسمة أو الثنائية يرجع الأمر فيها أولا وأخيرا إلى معيار المعرفة وحده»⁷. فقسمة العلوم عند الأشاعرة قسمة رباعية، تتحدد كالتالي:

1 - كلية / جزئية.

2 - ضرورية / نظرية.

3 - يقينية / ظنية.

4 - عقلية / دينية.

5 سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1412هـ - 1992م، ص 39

6 المرجع نفسه، ص 30-31

7 المرجع نفسه، ص 46

يرى سعيد بنسعيد العلوي أننا سنظل ندور في حلقة مفرغة، ولن نتقدم خطوة واحدة في المعرفة إذا ما اعتبرنا المعتزلة خصما حقيقيا للأشاعرة، لأن الخصم الحقيقي لهؤلاء هم الشيعة الباطنية وليس المعتزلة. إذ أن المطلب الرئيسي للشيعة الباطنية يتمثل في الاستيلاء على السلطة وتأسيس أركان دولة شيعية. فنحن هنا أمام موقفين على طرفي نقيض: موقف الأشاعرة القائل بأن سبيل المعرفة هو العقل. وموقف الشيعة الباطنية المشكك في قدرة العقل على المعرفة، والقائل بالهدى أو المعلم المعصوم الذي يعلم الأسرار والباطن. وقد تجند الغزالي – وقبله البغدادي – لدحضه والإبانة عن منتهى فساد. يقول المؤلف: «إن يكن البغدادي قد رسم للموقف الأشعري من الباطنية خطوطه العريضة [...] فإن الذي سيرسي هذا الموقف على أسس نظرية قوية وبقيمه على أسس إبستمولوجية صلبة هو أبو حامد الغزالي. وبصفة إجمالية يمكن القول أن الغزالي قد تم له ذلك، لأنه في رده على الباطنية لم يجعل من محاربة الباطنية قضية كلامية فحسب، قضية سبيل الوقوف عندها هو سبيل الحجاج العقلي، بل هو قد جعل منها قضية العقل ذاته»⁸.

إستراتيجيتان تتصارعان، ولننتبه في صراعهما إلى المظهر السياسي. فمهما يكن من اختلافات نظرية محضة داخل الفرق فإن هذه الاختلافات هي اختلافات إبديولوجية، ومنشؤها سياسي، فالنتاج الكلامي الفقهي هو تعبير عن مواقف سياسية للعصر. صحيح أن الأشعرية والباطنية يتفقان معا في القول بوجوب الإمامة مثلما يتفق على ذلك المرجئة وأغلب المعتزلة والحنابلة والشيعة الإمامية والشيعة الزيدية، لكن صحيح أيضا أنهما يختلفان في مسألة جوهرية تكمن في كيفية إثبات الإمامة. جواب أهل السنة الأشاعرة هو أن الإمامة تثبت عن طريق الاختيار، وتاريخ الإسلام هو تاريخ مشروع ومعقول، أما جواب الشيعة الباطنية فهو أن الإمامة تثبت عن طريق العهد والوصية، وتاريخ الإسلام هو تاريخ نهب وزور، كما لا تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل. فإمامة أبي بكر وعمر وعثمان لا غية مادام علي موجودا. وبناء عليه، فالسياسي هو الذي يحدد المعرفي، لأن الأولوية لمبحث الإمامة. «القول في الإمامة» هو الجذر والأساس ولو كره الجويني وتلميذه هذا القول منا ورفضاه. فلا يغرنك أن يكون القول في الإمامة هو آخر أبواب كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، فتجعل من الترتيب «المكاني» أو الهندسي للكتاب ترتيبا في الأهمية والاعتبار»⁹. وهكذا يستقيم القول بأن علم الكلام، وهو يقعد لقواعد الاعتقاد في قضية الألوهية والوحدانية والتنزيه والمعجزة والنبوة وغيرها مهموم بقضية سياسية لا يمكنه الانفكاك عنها، مما يجعل الاختلاف يجثم بثقله بين الأشاعرة والمعتزلة والشيعة.

ومن المعلوم أن الأشاعرة رفضوا السببية ونوعوا علاقة اقتران العلة بالمعلول، فليست هناك علاقة مباشرة بين الأكل والشبع، تمثيلا لا حصرا، وبالتالي ليست هناك سببية وإنما هناك عادة. إذ تعودنا أن نرى ذلك فاعتقدناه سببا لا غير. ومن خلال نظر سعيد بنسعيد العلوي في الجواهر والأعراض والوحدانية يتأدى

8 المرجع نفسه، ص ص 60-61

9 المرجع نفسه، ص 85

إلى أن العقل الأشعري يقر بالعادة والانفصال بين الموجودات، وهذا هو الطريق الملكي المؤدي إلى النسق الكلامي الأشعري. فمن خلال الكلام عن العدل الإلهي يصل الأشاعرة إلى نحت مفهوم التجويز الذي شدد عليه المؤلف ووصفه بالرئاسة تارة والكبر مرة. وفي كلمة جامعة ومائعة ودالة توجز وتكثف، «فالمخاطب الأشعري هو خطاب التجويز»¹⁰. فبين الثنائيات الاعترالية الصارمة ينتصب مفهوم التجويز الذي يذيب اعتراضات المعتزلة ويمنح للعقل الأشعري قوة هائلة، وقد أشبع المؤلف مفهوم التجويز بحثاً وتدقيقاً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن تأكيدنا السابق على أن الشيعة الباطنية هي العدو الحقيقي للأشاعرة لن يمتنعنا من القول في هذا الصدد بأن مفهوم التجويز يشكل همزة قطع مع المعتزلة. «وهذا رد مباشر على المعتزلة واجتهاد في رسم الحدود والفوارق مع «أهل العدل والتوحيد» لمن يتوهم أن بين المعتزلة وأتباع الأشعري الباقلائي جوانب من الاتصال ممكنة»¹¹.

وإذا كان المتكلم يقرأ القرآن باعتباره كتاباً في العقيدة، فإن الأصولي يقرأ القرآن بحسبانه كتاباً في الشريعة، فالقرآن بالنسبة لهذا الأخير أشبه بدستور أعلى يستمد منه «روح القوانين»¹². فعلم أصول الفقه هو «ابستمولوجيا العلوم الإسلامية» بتعبير محمد أركون. وفي هذا العلم الأصولي يتم التقعيد للكثير من العلوم الإسلامية. ولا تخطئ العين كون مهمة المفكر المسلم في علم أصول الفقه مهمة عسيرة وشاقة لأن الأمر لا يقتضي فقط الاحتجاج بالعقل وحده، بل معرفة شاملة بالدين وعلومه. وقد نعت سعيد بن سعيد العلوي تعريف الأصولي للقرآن الذي مفاده أنه هذا الكتاب الموجود بين دفتي المصحف ب «البرغماتية»¹³. ولا يخفى على كل من له دربة بصناعة الأصول أن مصادر أصول الفقه ثلاثة، وهي: الكلام واللغة العربية والفقه. فأصول الفقه تستمد من الفقه، وعلماء الشريعة يميزون بين فقه الأصول وفقه الفروع، وتستمد كذلك من اللغة لأن الأصولي يهتم بها وأصلها، وقسمة الأسماء والتمييز فيها، والحروف والكلمات. فهل تفيد الباء مثلاً التبعية أو الكل في الآية القائلة: «وامسحوا برؤوسكم»¹⁴. وهل نحتاج هنا إلى التذكير بالحيز الهام الذي تحتله اللغة في مؤلفات الأصوليين، وهو الحيز الذي جعل كبار الأصوليين من كبار النحاة، ومن الأصولي فصيحاً في اللغة.

إن الكلام عند الأصوليين ينقسم إلى أربعة أقسام، وهي:

1 – المجمل والمبين.

2 – الظاهر والمؤول.

10 المرجع نفسه، ص 316

11 المرجع نفسه، ص 119

12 المرجع نفسه، ص 148

13 المرجع نفسه، ص 166

14 المرجع نفسه، ص 153

3 – الأمر والنهي.

4 – الخاص والعام.

ويعتبر هذا القسم الأخير من أهم مباحث أصول الفقه، والكلام فيه أربعة أنواع:

أ – عام يراد به عام.

ب – خاص يراد به خاص.

ج – عام يراد به خاص.

د – خاص يراد به عام¹⁵.

وبالتالي، فاستمداد أصول الفقه من اللغة ليس بالأمر الهين. «وهذا كله يعني أن الحدود بين الفقه وأصوله من جهة، واللغة والنحو من جهة أخرى تزول وتتلاشى، وأن الفوارق تدق فلا تكاد تبين، وبالتالي فإن الأصولي يستمد من العربية استمدادا كثيرا يحيله لا إلى شارب مرتو منها فحسب، بل يرفعه، أحيانا، إلى مقام الاجتهاد والابتكار فيها. ولذلك لم يكن من الغريب في شيء أن يعد الأئمة في الأصول أئمة في اللغة وعمدة فيها عند النحويين واللغويين¹⁶. أما المصدر الآخر – وهو الثالث – الذي تستمد منه أصول الفقه فهو علم الكلام، وهذا الأصل هو الأهم إن لم نقل الأخطر. فالقضايا التي ينسج علم أصول الفقه لحمته منها لا تفك الارتباط عن علم الكلام الذي يظل «وصيا» عليها. «وإذا كان من المنطقي أن صاحب كل مذهب يلتزم بما في مذهبه، وكنا نعلم أن مبادئ المذهب وقواعده تنقرر في العلم الكلي من العلوم الدينية أو في علم الكلام، فإنه من الضروري أن ما يقوم به المعتزلي أو الأشعري أو الحنبلي في أصول الدين يكون ملزما له في أصول الفقه ويظل ملتزما به ضرورة»¹⁷. فعلماء الكلام كتبوا في الأصلين معا: أصول الدين وأصول الفقه، ومؤلفات أصول الفقه يسمها المذهب بميسمه وطابعه دائما. والنتيجة كما يعبر عنها المؤلف هي كون الصلة بين أصول الدين وأصول الفقه تكون صلة مبدأ وتطبيق. فالمبدأ الذي يتقرر في السماء العالية لعلم الكلام أثناء بناء نظرية العلم وتشديد نظرية العقل يظل ملزما وحاضرا بقوة في أصول الفقه. فمسألة النسخ على سبيل المثال فقط فرقت المتكلمين شذر مذر، فاختلفوا من جهة تعريف النسخ، وما يحتمل النسخ وما لا يحتمله، وكذلك في إمكان نسخ الأحكام أو عدم ذلك¹⁸. فقضية النسخ والمنسوخ ليست سوى عينة من القضايا الأصولية الجمة التي خصص لها المؤلف حيزا لا يستهان به في كتابه للتدليل على حضور المذهب الكلامي بتمامه وكماله في المذهب الأصولي. فإذا كان النسخ هو الرفع عند الأشاعرة فإنه يفيد النقل والتبديل عند المعتزلة الذين وضعوا له شرائط يابون التنازل عنها قيد أنملة. فبالنسبة للمعتزلي الذي له تصور صارم

15 أنظر هذه الأقسام الأربعة والتي سبقتها في: المرجع نفسه، ص ص 174-173-155

16 المرجع نفسه، ص 155

17 المرجع نفسه، ص 149

18 أنظر في هذا الصدد، ص ص 176-179

للعقل الإلهي وما يتشعب عنه كالحسن والقيبح وهلم جرا، لا يجوز نسقيا ومنطقيا أن يصدر حكم إلهي ثم يزال قبل انقضاء وقته. فثنائية الواجب والمستحيل تقيد تفكيرهم خلافا للأشاعرة الذين يتدخل «الثالث غير المرفوع» في تفكيرهم وهو مفهوم التجويز. فالنظر في قضية النسخ بمعنية القضايا الأصولية الأخرى التي يحبل بها الكتاب تتيح للقارئ فرصة التعرف على كيفية خضوع أو «انحناء» قراءة القرآن بحسابه كتابا في الشريعة لقراءة القرآن بحسابه كتابا في العقيدة. فعلم الكلام هو العلم الذي يحسم في القضايا والإشكالات الأصولية. وتبعاً لذلك يختلف حد الأشاعرة للنسخ عن حد المعتزلة «لأن التعريف لا ينفك، في الأحوال كلها، عن مصادرات كلامية يرجع إليها، وعن مبادئ وكميات يلتزم بها»¹⁹. وبالرغم من أن الصلات الاستلزامية قد تدق أحيانا لدرجة تستعصي على الظهور إلا أن ذلك لا ينبغي أن يوهنا بارتفاعها. «فعند التحقيق والتدقيق يتكشف «جريان الأصول في الفروع» وتتوضح الصلات الاستلزامية الضرورية للمذهب الكلامي في الحكم الأصولي»²⁰.

إن علم أصول الفقه أشبه بالقلادة في سلسلة الخطاب الأشعري، فهو يحتل موقعا وسطا بين علم الكلام والنظرية السياسية. فليكن الأمر كذلك، ولنتخذ من أصول الفقه جسرا للعبور إلى السياسة. فالنظرية السياسية التي تشكل المحطة الثالثة والأخيرة في هذا الكتاب تجد بدورها جذورها في علم الكلام وأصول الفقه. «ولعله لا يخفى على المشتغل بالتراث العربي الإسلامي أن النصوص الأخلاقية السياسية وكذا الكتابة الصوفية تبين عن كثير مما لا يبين عنه القول الكلامي والأصولي. وبالتالي فإنه يتجلى في التشريع للعمل والتخطيط له ما ليس يظهر في التنظير للمعرفة والعمل في إرساء قواعدها وأسسها»²¹. فنحن نجد في الثقافة العربية الإسلامية تقابلا بين النظر والعمل، وبعبارة أدق: بين العلم والعمل. فقراءة النصوص الأشعرية تجعلنا نتأكد أن الفوارق بين الأخلاق والسياسة تنعدم. «وقد يجدر بنا أن ننبه، منذ الوهلة الأولى، أنه من العسير على الناظر في كتابة مفكر أخلاقي وسياسي معا أن يفصل في كتاب «أدب الدنيا والدين» بين ما يعد حقا نظرا سياسيا، وما يعتبر فكرا أخلاقيا أو نظرية في الأخلاق»²². ولا حيد عن السداد في اعتبار كتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه نموذجا لحضور الفكر الفلسفي في الأخلاق، حيث نجد أسلمة للمفاهيم اليونانية في الفضيلة. وهذا ما ينطبق كذلك على الفارابي. فالفكر الأشعري هو نقطة التقاء بين منظومتين مرجعيتين اثنتين: المنظومة اليونانية التي تبدو ساكنة والمنظومة العربية الإسلامية، وهي منظومة متحركة.

لقد أومأنا آنفا إلى أن النظرية السياسية تحتل مكان الصدارة في المنظومة الأشعرية، فالمخاطب الحقيقي للأشاعرة هو الشيعة الباطنية. وإذا كنا نذكر هنا بهذه المسألة، فذلك، لأن «الماوردي هو العمدة

19 المرجع نفسه، ص 168

20 المرجع نفسه، ص 189

21 المرجع نفسه، ص 231

22 المرجع نفسه، ص 242

في النظر الأشعري في الإمامة، وأن ما أتى به هو القول الفصل فيها»²³. فقراءة الفكر السياسي الأشعري تجعل القارئ يكشف نوعين من الكتابة السياسية: هناك النصائح والآداب السياسية، ثم هناك التشريع وتقنين الأحكام السياسية. فالمفكر السياسي في الفكر السياسي الأشعري غالبا ما يكتب في الموضوعين. دليلنا في ذلك كتابات الماوردي التي كان فيها شافعيًا، «بل هو عميد المذهب الشافعي في زمانه»²⁴، وكان تعامله مع السياسة قراءة لما هو واقع ولما هو حاصل عمليًا. فقد كان الاشتغال النظري بالسياسة عبارة عن إسداء النصيحة والمواعظ وكتابة الآداب والحكم السلطانية، ثم كان عبارة عن مجموعة من التشريعات والأحكام. فكتب في السياسة كمواظع والسياسة كتشريعات.

وقد يكون من باب الأمانة العلمية القول بأن تفكير الماوردي في السياسة يختلف عن تفكير الفارابي فيها. لأن الأول فقيه ينظر في السياسة كنوازل. فهو رجل المجابهة العملية مع مشكلات الحياة. إن الفقيه المشرع يتعامل مع السياسة كتشريعات وقوانين وأحكام مضبوطة، وهذا هو معنى ومغزى عنوان «التشريع والتدبير» الذي وسم به الكاتب الفصل التاسع من مؤلفه. والفقيه الناصح الذي يتعامل مع الملك وهو ناصح له، وهذا هو معنى ومغزى عنوان «النصيحة والتدبير» الذي وسم به الكاتب الفصل الثامن من مؤلفه. «وهو لذلك معلم للسلطان ومرشد له على حد تعبير الغزالي. ولو شئنا أن نعبر عن العلاقة التي تقوم بين الفقه والسياسة وطلبنا العبارة المعروفة في سياق الفكر السياسي في الإسلام، لقلنا عن تلك الصلة إنها فن التدبير: تدبير شؤون الخلق وتدبير شؤون الرئاسة والسلطة»²⁵. فالأشاعرة يقرؤون التاريخ بمنظارين اثنين: تاريخ الإنسانية قاطبة وهو تاريخ الحكم والمواعظ التي تستمد من تجارب وأخبار الأمم وما ذكره السلف انطلاقًا من الحديث المشهور: «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها»، ثم التاريخ عندما يكون مادة مصدرية للتشريع وسن القوانين. فالماوردي عندما يريد أن يشرع الأحكام للوزارة أو للخراج أو لقانون الأرض يعتمد على تاريخ الإسلام المحض، فيكون القياس على هذا المعطى «الدولة الأشعرية كما يشرع الماوردي لأحكامها هي «دولة الخلافة»»²⁶. أما التاريخ في كتابات المفكر في الآداب السلطانية فيحضر بحسبانه مصدرا للموعظة والعبرة، ولذلك فهو تاريخ الإنسانية برمتها. «الفقيه يقرأ تاريخ الأمم والدول والملوك قراءة أشعري يصدر في قراءته، ومن ثم في نتيجة القراءة، عن مقتضيات المذهب الأشعري ومستلزماته كلها»²⁷.

23 المرجع نفسه، ص 286

24 المرجع نفسه، ص 243

25 المرجع نفسه، ص 261

26 المرجع نفسه، ص 292

27 المرجع نفسه، ص 269

خاتمة

لقد انصب اهتمام سعيد بن سعيد العوي في كتاب **الخطاب الأشعري** على الإحاطة بمكونات الخطاب الأشعري والكشف عن آلياته المعرفية، من خلال دراسة النظام المعرفي الأشعري في العصر الوسيط، فرسم حدود المنقول والمعقول عند الأشاعرة، ولذلك يمكن اعتبار كتابه ينبوعاً لا ينضب معينه للباحثين في التراث الكلامي والأصولي والسياسي في الحضارة العربية الإسلامية. فهو رحلة شاقّة في منهجية التفكير عند الأشاعرة، طول فيها المؤلف أنفاسه فارتاد تخوم الكلام والأصول والسياسة والتاريخ، وهي حقول متداخلة ومتشابكة في «الإبيستيمي الوسطوي» يعز ارتيادها ويندر روادها وتتعذر مسالكها في زمن «الوجبة السريعة» التي لم تسلم منها القراءة والكتابة والثقافة، «وانقطاع ما بيننا وبين هؤلاء الأعلام لغة وأسلوباً وعلماً حتى أصبحت قراءة كتبهم والتلمذة عليهم شيئاً عسيراً»²⁸، كما عبر عن ذلك بأسى ومرارة المرحوم عبد العظيم محمود الديب في مقدمته لكتاب **البرهان للجويني**. ولعل أحلى الثمار المجنية من هذا الكتاب المتناول بالدرس والقراءة تتمثل في إشارات وتنبيهاته إلى جملة من القضايا التي نوجزها في ما يلي:

- 1 - مراجعة الحكم الشائع عن مناصبة أهل السنة الأشاعرة العداء لعلوم الأوائل²⁹.
- 2 - فصل المقال في ما بين العقل الأشعري ولعقل الحنبلي والعقل الاعتزالي من الاتصال³⁰.
- 3 - الإبانة على أن الاختلاف في الإمامة هو أم الاختلافات رغم نكران الأشاعرة لذلك³¹.
- 4 - الشيعة الباطنية هي العدو اللدود للأشعرية³².
- 5 - دفاع الأشاعرة، ولاسيما الغزالي، على العقل دفاعاً لا نظير له ضد القائلين بالمعلم المعصوم.
- 6 - مفهوم التجويز هو فيصل التفرقة بين المعتزلة والأشاعرة.
- 7 - الإبانة عن الصلات الاستلزامية بين علم الكلام وأصول الفقه والنظرية السياسية وإمطة اللثام عن سريان الأصول في الفروع.

28 عبد العظيم محمود الديب، مقدمة **البرهان في أصول الفقه**، تأليف الجويني، (ج1)، سبق ذكره، ص 18

29 أنظر في هذا الصدد: سعيد بن سعيد العوي، **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، سبق ذكره، الصفحات التالية: 13 - 14 - 251

30 أنظر الصفحة: 18

31 أنظر في هذا الصدد الصفحات التالية: 34 - 35 - 36 - 231

32 المرجع نفسه، من الصفحة: 57 إلى الصفحة: 81

8 - إعادة النظر في التمييز الخلدوني المشهور بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين في علم الكلام³³.

وقبل أن نسدل الستار على هذه القراءة، لا بد من طرح بعض التساؤلات التي راودتنا ونحن نستمتع بقراءة هذا الكتاب المؤنس لنا، وهي على الشكل التالي:

ألا يمكن اعتبار الشيعة عموماً قيمة مضافة للإسلام التاريخي أو لـ«الملة الإنسانية» إن شئنا استعارة هذه العبارة من كتاب الحروف للفارابي؟

ما مدى التزام الأشاعرة بما قرره الإمام أحمد بن حنبل؟

هل كان التزام الأشاعرة بما قرره الإمام أحمد بن حنبل رهبة من الخطر الباطني أم رهبة من الخطر الحنبلي؟

ألا يمكن اعتبار الاختلافات الكائنة بين المعتزلة والأشاعرة اختلافات لغوية وشكلية بالنظر إلى اختلاف دلالات الألفاظ الكلامية بينهم من جهة، وبالنظر إلى خروج الأشعري الذي أسس المذهب الأشعري من جبهة المعتزلة الذين كانوا ينهبونه للترافع عنهم لما يزيد عن أربعين عاماً؟

ألم يكن المذهب الأشعري كامناً وموجوداً بالقوة في المذهب الاعتزالي، وبالتالي لم يعمل الأشاعرة سوى على تعديله وتنقيحه؟

ألا يدين المذهب الأشعري – الذي هو ردة فعل فقط - للمذهب الاعتزالي – الذي أبدع الكلام - بدين لا يرد؟

إن هذه الأسئلة المشاكسة لا تقلل من القيمة المضافة التي جاء بها كتاب الخطاب الأشعري الذي يمثل نقطة انعطاف تاريخية كبرى في الدراسات الكلامية الفلسفية المعاصرة التي نظرت إلى الخطاب الأشعري بعيون جديدة، لدرجة يمكن القول معها بأن هذا الكتاب يشطر هذه الدراسات إلى شطرين كبيرين: ما قبلها وما بعدها.

33 أنظر في هذا الصدد الصفحات التالية: 10 - 11 - 12

قراءة في كتاب:

الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي

المؤلف سعيد بن سعيد العلوي، دار المنتخب العربي، بيروت،
الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م

د. محمد لشقر

مدخل:

تتوزع اهتمامات الأستاذ الباحث سعيد بن سعيد العلوي بين الفكر السياسي والفقه والكلام والنقد والأدب. ظاهرياً قد يبدو أن هذه الحقول المعرفية متباعدة ولا رابطة بينها، لكن القارئ المتمعن لكتابات الرجل سيقف على يسر وسهولة التنقل بين هذه الحقول عبر سبل سالكة يشقها الأستاذ العلوي داخل فضاء تراثنا الإسلامي من الكلام إلى الفقه إلى السياسة دون عناء وتكلف.

ضمن هذه الانشغالات المتعددة، يجد كتاب الخطاب الأشعري مكانه كدراسة احتفت بمتابعة النظام المعرفي للخطاب الأشعري عبر أربعة مجالات، وهي: أصول الدين، أصول الفقه، الأخلاق والسياسة¹. لا تخفى أهمية الاشتغال على هذا الموضوع بالنسبة للباحث في التراث، حيث مثلت الأشعرية في عصرها الكلاسيكي، أي من منتصف القرن الرابع الهجري إلى نهاية القرن الخامس الهجري، عصر التشكل الثقافي والتكون المعرفي لتراثنا الفكري، والذي هو عصر مواز لعصر الصراع السياسي والانفجار الإيديولوجي².

انطلاقاً من أرضية تحليل هي المتن الأشعري، وبروتوكولات قراءة انتقاها الأستاذ العلوي بدقة³، تهدف الدراسة استكشاف ما تراه عماداً للخطاب الأشعري ودعامته، متجنباً في ذلك مسلك المتكلمين المتمثل في تلخيص «دعوى الخصم» ثم نقدها⁴.

1 العلوي سعيد بن سعيد، الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط. 1، 1412هـ/1992م، ص 17

2 نفسه، ص ص 12-15

3 نفسه، ص 60

4 نفسه، ص 117

3- الأطروحة:

من حيث المضمون، لم يبحث العلوي في أصول المذهب الأشعري ومصادره (صلته بالاعتزال، علاقته بالحنابلة...)، وهي مواضيع توقفت عندها أغلب الدراسات التي تناولت الأشعرية بالبحث. عوضا عن سؤال التأصيل، أغرى العلوي سؤال آخر، وهو سؤال النظام المعرفي وآليات عمله، وهذا بالضبط ما مثل، في حكمنا، العنصر الجديد في هذه الدراسة حول الأشعرية¹¹.

يربط المتكلم الأشعري، في نظر العلوي، بين العقل والمعتقد الأشعري¹²، فهذا المتكلم ليس مدافعا عن العقيدة ومناصرا لمذهبه فقط، بل مشرع للعقل ولقواعده وحدوده أيضا. سيغدو الفعل الكلامي إذنا فعلا مزدوجا، فهو تأصيل لأصول الدين من جهة، وتأصيل لأصول المعرفة ومبادئها وكلياتها من جهة أخرى. بعبارة أخرى، نقول إذا كانت خصائص المذهب تتجلى في شكل المقاربة وكيف المعالجة، فإن ذلك ذاته هو تجل لدلالة وحدود العقل¹³.

ترصد هذه الدراسة بدقة متناهية لحظتين أساسيتين من عمل العقل الأشعري، لحظة أولى توقف فيها الباحث عند العقل وهو يرسم دوائر النظر وحدودها، ويشرع شروط المعرفة وآفاقها، ثم لحظة ثانية توقف فيها عند العقل المتجه نحو العمل والفعل¹⁴. بناء عليه توزع مجهود الباحث بين مسارين مندمجين ومتكاملين، الأول هو نظر في الخطاب الأشعري في العلم، واختص فيه القول بجنسي الكلام والأصول، والثاني نظر في الخطاب الأشعري في العمل حيث اتخذ من النصوص الأخلاقية والسياسية والصوفية مجالا شاسعا للاشتغال¹⁵.

سيتتبع، إذن، الأستاذ العلوي المفاهيم الأشعرية الأولية التي تنتج عن فاعلية العقل، والتي تنتظم فيما بينها في حقل دلالي مقفل وتام التكوين، فلا يخرج العقل عن الالتزام بحدود ذلك الحقل ومجاله¹⁶. وفق بنية الكتاب، سنتنقل هذه المفاهيم التي ولدت في أصول الدين، لتسري في العلوم الدينية، ثم لتمتد لمجالات العمل والسياسة¹⁷.

11 نفسه، ص ص 16-17

12 نفسه، ص 81

13 نفسه، ص ص 119-142

14 نفسه، ص 18

15 نفسه، ص ص 230-231

16 نفسه، ص 89

17 نفسه، ص 316

عند كل محطة، يظفر العقل الأشعري، في عمله وهو يشرع للأوليات والمبادئ، ثم في عمله بعد تقرير تلك المبادئ والأوليات، بمفهوم جديد ينضاف إلى المفهوم السابق، حتى إذا انتظمت هذه المفاهيم الأشعرية الأولية (مثل الانفصال، الطبع والكسب) في حقل دلالي منسجم استكمل كبير المفاهيم الأشعرية نضوجه وولد بشكل طبيعي، وهو مفهوم التجويز¹⁸.

يجعلنا الأستاذ العلوي أمام حقل دلالي منسجم لا اضطراب فيه، حيث اجتماع هذه المفاهيم لم يحدث بطريقة قسرية، أو على نحو اعتباطي¹⁹، بل يؤكد أنها جميعها تأتلف وتتنظم تمهيدا للقول بالجواز حيث تأخذ دلالتها الحققة من التجويز²⁰.

وفق هذا المنظور الجديد، سنقف مع الأستاذ العلوي على صورة أخرى للخلاف بين الأشعرية وخصوصها، والذي سيرجع هذه المرة إلى مفهوم التجويز الذي أقره الأشاعرة في حين رفض المعتزلة أن يسلم المعقول للمنقول بكيفية يكتنفها التردد ويلفها الحرج²¹.

سيكتشف العقل الأشعري ما يطيقه ويقدر عليه، وسيعي أن هنالك ما لا يطيقه ولا يقدر عليه، أنذاك فقط سيعترف بأن ما يتعذر البرهنة على استحالة هو ليس معدوما ومنفيا²². بوصفها مفتاح النسق وحجر الزاوية، ستحدد هذه الرتبة الثالثة بين النفي والإيجاب، أو بين الاستحالة والوجوب، مجال فعل المفاهيم الأخرى وأفق عملها وحركتها²³.

إن كون الجواز ممكنا، في تصور الأستاذ العلوي، هو ما يحل عددا من الإشكالات المتعلقة بالمذهب، حيث ينفصل عن المعتزلة من جهة، ويختلف عن قول أهل السنة من جهة أخرى²⁴. ستغدو خاصة الخطاب الأشعري اختزالا، في اعتقاد الأستاذ العلوي، هو هي كونه خطاب التجويز بإطلاق، وما القول بالتبرير في المجال السياسي إلا الوجه الآخر لهذا الثابت²⁵.

18 نفسه، ص 116

19 نفسه، ص ص 116-117

20 نفسه، ص 316

21 نفسه، ص 107

22 نفسه، ص ص 117-119

23 نفسه، ص ص 316-317

24 نفسه، ص 142

25 نفسه، ص 319

4- الأفكار التفصيلية:

ببعض من الاختزالية، نميل إلى اختصار معالم الجدة في دراسة الأستاذ العلوي حول الخطاب الأشعري إلى أربعة عناصر، وندرجها مرتبة حسب ما بدى لنا وفق معيار الأهمية كالاتي: أولاً مفهوم التجويز، ثانيا صلة العقل بالنقل، ثالثا البعد التفاعلي في الخطاب الأشعري، رابعا وأخيرا البعد الإيديولوجي في الخطاب الأشعري.

في الإبتيمي الأشعري، يحمل تصور العادة في ثنياه تصور إمكان إبطالها مؤقتا وذلك بخرقها، لذلك فإن إبطال العلية، مع الغزالي والقول باستبدالها بالعادة التي يجريها الله تعالى، ثم القول بعد ذلك بإمكان خرق العادة، كلها أقوال لا تناقض فيها. بل إن التناقض يحصل فقط لدى المنكر للتجويز والذي يجد نفسه حائرا أمام خرق العادة²⁶.

يتقرر في عقل المتكلم الأشعري عبر نفي القول بالسببية، ونفي القول بطبائع الأشياء، وقبول الأجسام للأكوان الأربعة (الاجتماع/الافتراق/الحركة/السكون)، أن الموجودات تتساكن وتتجاوز دون وجود تأثير بينها ولا تأثر ولا تعلق لأحدها بالآخرى، بل إن حقيقة العلاقة بينها هي علاقة الانفصال²⁷.

في التزام تام بمبدأي الإثبات الكلي والنفي المطلق، لا يؤمن العقل الاعتزالي بوجود مكان وسط ما بين القول بالتنشيه والتجسيم من جهة، والإقرار بالتنزيه المطلق والذهاب إلى ما يعتبره الخصوم تعطيلاً من جهة أخرى²⁸.

عبر رفض التجويز، سيشغل العقل في النظام المعرفي الاعتزالي مكانة السلطان، هو ما أسس لمفهوم العدل الإلهي، والذي تتعلق به مجموعة من القضايا كالقول بالاستطاعة والتوليد من جهة الإنسان، والقول بوجوب فعل الأصلح ومراعاة الوعد والوعيد وجعل الحسن والقبح عقليان من جهة الإله²⁹.

خلافاً لذلك لا يملك العقل عند الأشاعرة أن يوجب ولا أن يحسن أو يقبح، فمدرك الوجوب والحسن والقبح هو الشرع. إن العقل المعتزلي، في نظر الأشاعرة، قد ظل أسير ثنائية الوجوب والامتناع، (السلب والإيجاب، أو النفي والإثبات)، في حين كان باستطاعته أن يصير إلى قبول أجوبة أخرى يمثلها الطريق

26 نفسه، ص ص 131-134-135-144

27 نفسه، ص ص 100-101

28 نفسه، ص 112

29 نفسه، ص ص 112-113

الثالث والذي هو طريق الاحتمال والإمكان أو طريق الجواز. وما نفي الاستواء والرؤية والعدل الإلهي المشروط لدى المعتزلة إلا جهل بطريق الجواز هذا.³⁰

إن المحمل الحقيقي للأفعال الإلهية، حسب الأشاعرة، هو الجواز، فأفعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب، لذلك، وخلافا لأصل الوعد والوعيد الإعتزالي، يقر أتباع أبي الحسن بسلسلة من الجائزات في هذا الباب مثل جواز العقاب دون ذنب، وجواز الثواب دون طاعة³¹. كل هذه المعطيات تجعلنا نخلص مرتاحين، مع الأستاذ العلوي، إلى كون التجويز هو كبير المفاهيم الأشعرية وليس الكسب أو العادة أو إنكار السببية أو الانفصال ما يعتقد³².

إن طبيعة العلاقة بين العقل والنقل تجعل من المعتزلة والأشاعرة والحنابلة فرقا يصعب التوفيق بينها ووضعها في كفة واحدة، لذلك تنشأ عن صلة العقل بالنقل خلافات مذهبية واضحة بين هذه الفرق حول مفاهيم من قبيل الصلاح والأصلح، والحسن والقبح، وعلاقة الذات بالصفات، وخلق القرآن.³³

من منطلق كون نظام المعرفة في الخطاب الأشعري محكوما بطبيعة الصلة بين العقل والنقل³⁴، رسمت هذه الدراسة لنفسها غاية هي تبين دور العقل وفاعليته في تحصين الكلام الأشعري أو قول أهل السنة والجماعة أو الفرقة الناجية³⁵.

لم يحتف الأستاذ العلوي إذن بالتعرف على رأي الأشعرية في الصلة بين العقل والنقل، بل كان كل همه هو الكشف عن الكيفية التي يحدد بها العقل الأشعري حدود المعقول أو طبيعة ما لا يكون دركه إلا بالنظر والاستدلال، أي عمل العقل وهو يؤصل لمبادئ المعرفة وكلياتها³⁶.

في التزام تام بالمبدأ الأشعري القاضي بأن العقل تابع للنقل ورديف له أيضا، سيستعيد العقل ما فعله في أصول الدين ليكرره في أصول الفقه، فحضوره حضور رديف للنقل ومتأخر عنه، وما قام به من تأصيل لقواعد كلية في الأصل (الكلام) يجريه أيضا في الفرع (وهو علم الأصول)³⁷.

30 نفسه، ص ص 112-114-116

31 نفسه، ص 116

32 نفسه، ص 316

33 نفسه، ص 83

34 نفسه، ص 23

35 نفسه، ص 79

36 نفسه، ص 24

37 نفسه، ص ص 49-179

وبرصد عمل العقل أثناء فعل تشييد أصول الفقه سيتبين ذلك الجهد المبذول في تأصيل أصول الدين، والذي يستعاد ليوظف بكيفية ناجعة تطال جملة العلوم العقلية والعقلية معا. إن دور العقل وهو يجول في العلوم الدينية المكونة لمادة أصول الفقه سيتحدد في الجمع والضم للوصول إلى نسيج تام التكوين، هو جمع وضم للعلوم العربية البيانية في انسجام تام بينها لتصير إلى وحدة وتآلف شاملين بين النقل والعقل.³⁸

من منظور الأستاذ العلوي، يتجاوز ما يقوم به الأصولي مجال التشريع لأصول الأدلة الشرعية إلى مجال التشريع للحقل المعرفي العربي الإسلامي³⁹، لأن المشرع لعلم الشرع (الأصولي) كان عليه اقتضاء أن يشرع لعلم العقل أي لمبادئ المعرفة وكمياتها، وبالتالي فهو المشرع للعقل العربي الإسلامي⁴⁰. بموجب ذلك سينتقل العقل الأشعري في الاجتهاد من موقف القارئ للشرع، أو «الفهم عن الله»، إلى موقف الناظر المشرع⁴¹.

أما بخصوص مدلول النقل عند الأشاعرة، فنبهنا صاحب الدراسة إلى أنه ومن منطلق كون الخطاب الأشعري يقدر اللغة العربية ويحد معناه في معناها، ويستمد حقيقته من حقيقة بنائها وتركيبها، فإن مفهوم النقل سيتطابق مع اللغة والشرع⁴².

بخصوص صلة العقل بالنقل، يستحضر الأستاذ العلوي ما ورد بمواضع معينة من متن حجة الإسلام الشاسع والعصي، وبالتخصيص تلك التي أفردتها للدفاع عن العقل وحجته ضدا على التعليمية القائلين بوجوب التعليم والإمام المعصوم. إن رد أبي حامد على الباطنية، في تصور صاحب الدراسة، ليس قضية كلامية فقط، بل قضية العقل ذاته وقدرته على المعرفة وعلى النظر في الشريعة واستخراج الأحكام منها، وإبطال قدرته على النظر في العقيدة ومناصرتها⁴³.

لقد انتصر الغزالي لقدرة العقل على معرفة الحقيقة وكشف عن مواطن المغالطة والتزييف فيما اعتقدته التعليمية، حيث دافع عن شرعية المعرفة العقلية ومشروعية المعقول عبر التذكير بحدود مجال العقل، ثم التسليم للمنقول بقدراته واختصاصاته⁴⁴. أما حججه في هذا الباب، فهي ليست محض جدل كلامي، بل إنها لتكشف عن عمل العقل وهو يدافع عن شرعيته في الوجود، وعن قدرته على تأصيل المعرفة وحدودها⁴⁵.

38 نفسه، ص 193

39 نفسه، ص 193

40 نفسه، ص 194

41 نفسه، ص 198

42 نفسه، ص ص 121- 316

43 نفسه، ص 61

44 نفسه، ص 66

45 نفسه، ص 67

رغبة منه في تقصي فاعلية العقل الأشعري الكلامي، يتوقف الأستاذ العلوي عند قسطاس الغزالي حيث العقل وهو يشرع في المنطق للقواعد العاصمة من الوقوع في خطأ الأقيسة والبراهين، يتطابق مع ما جاءت به الموازين القرآنية في تجسيد أمثل للتعاقد بين العقل والنقل⁴⁶، لدرجة قد نتوهم فيها أن القول في حدود العقل وسلطته، كما نجده في بعض نصوص صاحب التهافت، هو ليس قولاً إشكالياً، فهو كأشعري يتغافل ويتناسى ربما الخلاف الكبير حول هذه القضية مع المعتزلة⁴⁷.

تحيلنا مسألة تشكل الفكرة الأشعرية وتكونها في تاريخ الإسلام إلى ثابت أساسي في العقيدة الأشعرية، وهو حضور المراقبة الإيديولوجية. إن ما ميز الخطاب الأشعري هو تلك الإرادة في التميز سياسياً عن الخصم الشيعي، وكلامياً عن المعتزلة والحنابلة. وإذا كان القول في العقل عند الأشعري هو قول إيديولوجي مفروض للتصدي للخصم الباطني، فإن الخلاف مع الشيعة كتناقض رئيسي سيقود إلى إلغاء التناقضات الثانوية مع المعتزلة والحنابلة بشكل تلقائي، أو بالأحرى إلى إخفائها إلى حين القضاء على التناقض الرئيسي⁴⁸.

لم يكن بإمكان القول الكلامي، في تصور الأستاذ العلوي، الاشتغال في استقلال تام عن الإيديولوجيا، ولم يكن للمراقبة الإيديولوجية أن ترخي قبضتها الحديدية الممسكة بتلابيب المتكلم الأشعري⁴⁹. لذلك لن يحتف المتكلم الأشعري إذن بالوضع المعرفي للعقل وبالشروط الإستيمولوجية لعمله، لأنه كان يشتغل تحت طائلة الإيديولوجيا، لكن بمجرد ما يبتعد الأشعري عن النقاش في مسألة الإمامة تخف حدة الإيديولوجيا والتحكم والمراقبة⁵⁰.

في إشارة نبيهة، يتوقف الأستاذ العلوي ليؤكد أن هذا البعد الإيديولوجي كان غائبا عن أفق ابن رشد في نقده للأشعرية، مما جعل فيلسوف قرطبة يربط بين موقف الأشعرية من المنطق الأرسطي ومدى توافقهم أو تعارضهم مع قضيته⁵¹.

إن صدى الجدل الكلامي الحاد مع المعتزلة، وكثرة الخلافات ذات الطبيعة العقائدية مع الباطنية، والتي عرفت تحققها في أرض الممارسة السياسية، أضف إلى ذلك الصراع بين الحنابلة وأعلام الأشاعرة الكبار بدءاً من الباقلاني، كلها أمور قد تصرف نظرنا عن رؤية بعد أساسي ومهم في الخطاب الأشعري، هذا البعد

46 نفسه، ص 79-80

47 نفسه، ص 87

48 نفسه، ص 86

49 نفسه، ص 85

50 نفسه، ص 84-85

51 نفسه، ص 326-327

هو البعد التفاعلي، إنه خطاب يمثل لحظة لقاء بين الحضارة العربية الإسلامية من جهة، وثقافات اليونان والفرس والهند الدخيلة.⁵²

في هذا الصدد، يؤكد، الأستاذ العلوي، أن الأشعرية معبرة عن صورتين متناقضتين للفضاء الثقافي العربي الإسلامي، إحداها تفاعل وتلاقح إيجابي، والأخرى انتكاس وتقاوس وعودة إلى الخلف، وهو الأمر الذي يسقط الدراسة، في حكمنا، في شرك التقويم⁵³. هذه الازدواجية، في روح الأشعرية، تظهر أكثر في خطاب العلم، أي من خلال المؤلفات الكلامية والأصولية، حيث تتجلى، في مستوى أول، رغبة في تبيئة المنطق اليوناني وصياغة معجم منطقي عربي (البرهان والشامل للجويني، الاقتصاد للغزالي، والتمهيد للباقلاني)، كما يظهر، في مستوى ثان، انقباض وتحاشي للعبارة المنطقية وحرص على التشبث بالعبارة الفقهية والكلامية أحياناً. أما في المؤلفات الأخلاقية والسياسية فينكشف وجه آخر للأشعرية حيث يتضاءل الانقباض والانكماش ليزولا أو يكادا، إذ تظهر مواقف إيجابية ومنفتحة تجاه اليونان والهند وفارس⁵⁴.

يرى الأستاذ العلوي أن المؤلفات الأخلاقية والسياسية الأشعرية، والتي يضعف فيها البعد العقائدي، تحتوي صورتين للعمل، فهو من جهة عمل مشدود إلى «المدينة» ومرتبب بمجالها السياسي وعالم علاقاتها البشرية ومراتبها الاجتماعية، ثم العمل المنجذب إلى الباطن وملكوته والمسحور بالقلب وعجائبه من جهة ثانية⁵⁵.

يبقى الغزالي لساناً أميناً في التعبير عن الأشعرية في صعوبة لقاءها مع الثقافات الدخيلة وإشكالات هذا اللقاء، حيث يضطرب العقل في كتاباته، ويتردد بين الثقة الكاملة ليكون مشرعاً (الغزالي الأصولي والمتكلم والمنطقي)، والتسليم بوجود سبيل آخر للمعرفة يفتح الباب أمام عجائب القلب وعالم المشاهدة الباطنية (الغزالي الصوفي)⁵⁶.

5- تقويم وملاحظات:

سجلنا، من جانبنا مجموعة من الملاحظات حول هذا العمل المميز، ونجملها كالآتي: أولاً موقع مشروع العلوي بين مشروع الجابري وأركون، ثانياً حضور الشاطبي، ثالثاً متن الغزالي، ثم رابعاً وأخيراً علاقة الأشعرية بالفقه.

52 نفسہ، ص ص 12-13

53 نفسہ، ص 12

54 نفسه، ص ص 13-14

55 نفسه، ص ص 256-257

56 نفسه، ص ص 14-15

نرى من جانبنا أنه من المشروع إدراج مساهمة العلوي ضمن هذا الزخم الفكري الذي احتفى بسؤال العقل في تراثنا. وبالتالي تبقى إمكانية تقييم هذه المساهمة ممكنة إذا ما قارناها مثلاً برؤيتي الجابري وأركون. مما يركي هذه الإمكانية، في اعتقادنا، أن صاحب الدراسة، وهو ينسج قوله في العقل العربي، لم يتوانى عن الإحالة على آراء الرجلين في مواضع عديدة من الكتاب، حيث يذكرنا بقراءتي الرجلين المتميزتين والمختلفتين لنص محوري في الثقافة العربية الإسلامية وهو رسالة الشافعي⁵⁷، بل إن العلوي يصادق، على سبيل المثال، من جهة، على تصورات أركون حول الأعرابي صانع العالم، الحدث القرآني، كون أصول الفقه هي مرادفة للإبستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة، ووجود إنسية عربية في القرن الرابع الهجري⁵⁸. كما يصادق من جهة أخرى على آراء الجابري حول العلوم البيانية، كون أصول الفقه مقابل للإبستمولوجيا، الانفصال كأحد عناصر الرؤية البيانية ومكوناتها، الإقرار بأن مشكاة الغزالي تدل على نوع من «العرفان» السني⁵⁹.

لكن عمل العلوي لم يكن ليشغل وفق ذهنية التبعضات والتقسيمات الأكاديمية taxinomie كما هو حال الجابري بقسمته الثلاثية (البيان، البرهان، العرفان)، ولم يغرق في إسلاميات تطبيقية كما حصل مع أركون، بل ألفينا الرجل في صورة أركيولوجي يفتت صخور تراثنا باحثاً عن المستحاثات عبر رصد دقيق للجذر «جاز» ومشتقاته لينتهي لتأكيد محورية التجويز في العقل الأشعري بإطلاق.

يستشهد الأستاذ العلوي ببعض تصورات الإمام الشاطبي على اعتبار أن مقاصديته إنما هي تجل أصولي للخطاب الأشعري. ففي مسألة صلة العقل بالنقل يذكرنا بقولته «لا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»، والتي ينتج عنها أن باستطاعة العقل أن يجول في مجال الشريعة مجتهداً في حال غياب نص من الكتاب أو السنة⁶⁰. كما يستدعي صاحب الدراسة ما ورد في موافقات الشاطبي حول علاقة العلم بالعمل، والتأكيد على هذه الصلة عند الأشاعرة⁶¹. لكننا ننبه، من جانبنا، على كون نظرية المقاصد هي ملتبسة من حيث الأصل الكلامي، لأن القول بفكرة وجود قصد إلهي تكتسي مسحة معتزلية، والقول بفكرة مقاصد الشارع بالتزام التحسين والتقيح الشرعيين هي ثابت أشعري.

في تغيب تام لكترونولوجيا مؤلفات أبي حامد، وعلى امتداد صفحات عديدة من الدراسة نجد حديثاً عن الغزالي بوصفه متكلماً ثم صوفياً أشعرياً، حيث يستشهد الأستاذ العلوي بتصورات حجة الإسلام في مجموعة من المسائل. نتوقف على سبيل المثال عند رأي أبي حامد في العمل والذي تم باستحضار نصوص

57 نفسه، ص ص 180

58 نفسه، ص ص 14-193-240

59 نفسه، ص ص 101-253

60 نفسه، ص ص 48

61 نفسه، ص ص 229-230-234

مرتبة كما يلي: المعيار، الميزان، أيها الولد، الرسالة اللدنية، كيمياء السعادة، المشكاة، ثم أخيراً الإحياء⁶². لقد كان أبو حامد ولا يزال من الشخصيات الأكثر إثارة للجدل في الثقافة العربية الإسلامية، فهو ظاهرة فكرية صعبة التصنيف في إطار ما هو متداول داخل فضاء تراثنا. تنقل إلينا مؤلفات حجة الإسلام، في حالات عديدة، مواقف قد تبدو متعارضة لا ندري ناسخها من منسوخها ما لم يكن بأيدينا قانون نحتكم إليه، ولن يكون هذا القانون في حكمنا سوى الالتزام بكونولوجيا المؤلفات. إن التعامل الاعتباطي مع نصوص المتن الغزالي لا يسعه، في حكمنا، إلا أن يجعل الصورة غير مستوية، بل ومشوهة أحياناً، خاصة وأن الرجل، كما يشهد بذلك على نفسه في المنقذ، قد مرّ بتقلبات وتجارب أخصبت فكره.

يتحدث العلوي عن أشكال لإفراغ المعتقد السياسي الأشعري في العبارة الفقهية حيث الفقه أصبح أداة وصورة⁶³، وعن أن الفقه لدى أتباع أبي الحسن هو نمط تعبير موافق لما يريدون إبلاغه إلى القارئ من رسالة⁶⁴. بخصوص علاقة الأشعرية بالفقه، ننبه، من جانبنا، وعلى سبيل الإغناء، للخلاف القائم حول هوية الأشعري الفقهية.

لقد أعلن أبو الحسن في إبانته عند دخوله لبغداد عن حنبليته⁶⁵، كما اعتمد أتباع الإمام أحمد على كلام الأشاعرة لرد تصورات الخصوم، لكن الصراع ظهر لاحقاً بين الحنابلة والأشاعرة، خاصة الحنابلة المتشددون الرافضين لبدع الأشاعرة، إلى درجة أن بعض الحنابلة حطموا شاهدة قبر الأشعري⁶⁶. اعتبر بعض المؤرخين الأشعري مالكي المذهب، وهو حال عبد الله بن موسى المايوركي القلاعي كما يذكره ابن عساكر في تكذيب كذب المفترى في ما نسب للإمام الأشعري، وسبب هذا الخلط هو كون الباقلاني ثاني أعمدة الأشعرية كان مالكيًا، في حين اعتبره بعض آخر حنفيًا مثل المقرئ ومسعود بن شيباء، بل إن

62 نفسه، ص ص 252-253-254-255-256

يقول الباحث في بعض هذه الصفحات: «نقرأ أولاً في الرسالة اللدنية ... ونقرأ ثانياً في كيمياء السعادة... ونقرأ ثالثاً في مشكاة الأنوار ... ولنا أن نقرأ إن شئنا رابعاً... في كتاب العلم من إحياء علوم الدين ... ثم لنا أن نقف معه عند ذكر التأويل... في فصل التفرقة»

حسب ترتيب مؤلفات الغزالي لدى بدوي، تشغل الرسالة اللدنية الرتبة 50 (بدوي عبد الرحمن، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1977، ص 191)، في حين تأتي المشكاة في الرتبة 52 (نفسه، ص 193)، أما الإحياء فيلح في الرتبة 28 (نفسه، ص 98)، والفصل الرتبة 43 (نفسه، ص 166). وننبه أيضاً في هذا السياق إلى أن هذه النصوص جميعها تصور وجهاً وحيداً للغزالي هو غزالي مرحلة الانسحاب، والتي تبتدئ، حسب موريس بويج في دراسته حول كونولوجيا مؤلفات الغزالي، من سنة 488هـ/1091م، إلى سنة 499هـ/1106م. انظر:

Bouyges Maurice, Essai de chronologie des œuvres de Alghazali, édité et mis à jours par Michel Allard, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959, p. 41. et après.

63 العلوي سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعري، م. م، ص 295

64 نفسه، ص ص 283

65 الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، وضع حواشيه وعلق عليه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ/1998م، ص ص 14-15. حيث يقول في ذلك «... وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل خضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجل مثوبته- قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ورفع به الضلال، وأوضح به المنهاج وقمع به المبتدعين وزيع الزائغين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدّم وخليل معظم مفكّم».

66 Gardet Luis et Anawati, M.M. Introduction à la théologie musulmane, Librairie philosophique J Vrin, 3ème édition, paris, 1981, p. 54 et 55.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com