الخطاب الأشعري (*)

الفضل شلق

يبحث كتاب سعيد بنسعيد العلوي «الخطاب الأشعري» في العقل العربي الإسلامي في زمن تتكاثر فيه الكتب والبحوث باللغة العربية واللغات الأجنبية حول العقل العربي وبنيته. تعتمد معظم هذه الأبحاث على وسائل شبه علمية وتعتمد أساليب التشريح شبه البيولوجي لتبرهن على أمور هي مجرد استنتاجات مأخوذة سلفاً لكنها توضع في موضع الاستنتاجات العلمية المنطقية.

لكن كتاب سعيد بنسعيد يختلف عن الكتب الأخرى إذ لا يدعي الإحاطة الشاملة ولا يزعم أنه يحوي بين دفتيه جميع خصائص العقل العربي، فهو يعتبر نفسه «مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي»، ويحصر نفسه في دراسة الخطاب الأشعري الذي يعتبر أنه في حقب استيفاء تكونه، وبلوغه غاية نضجه، «يمثل الإرث العربي الإسلامي بكل ما في جوفه من أوامر وقواعد وعقائد وقيم في السلوك والعمل» (ص 20).

ينطلق سعيد بنسعيد في مقدمته للكتاب معلناً أنه يريد «الوقوف، في خطاب الاشاعرة، عند الثابت والقار، والوقوع على الكلي والمشترك في أقوالهم مما يشكل عماد ذلك الخطاب ودعامته» (ص 7). ثم يعلّق على تقسيم ابن خلدون لأتباع «إمام

(*) سعيد بنسعيد العلوي: الخطاب الأشعري. دار المنتخب العربي، بيروت، 1992.

المتكلمين» (ص 7)، بين مرحلة المتقدمين منهم ومرحلة المتأخرين. فالمتقدمون منهم من أمثال البلاقلاني والجويني اتّبعوا قواعد للعقائد الإيمانية بالاعتماد على مبدأ «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول». لكن انتشار المنطق اليوناني جعل المتأخرين منهم يرفضون هذا المبدأ (ص 8). فيعترض الكاتب بالقول أن هناك طريقاً ثالثاً بين المتقدمين والمتأخرين (ص 11). يعبر هذا الطريق الثالث عن تفاعل (بل تصادم وتصارع أحياناً) بين سجلين فكريين وفضاءين حضاريين: أول السجلّين هو الإرث الحضاري العربي الإسلامي وقد تدرج في تكونه من الصورة الفكرية والروحية التي يحملها «الأعرابي صانع العالم» عن العالم حوله... وسجل ثان هو مجمل الآثار والتيارات اليونانية والفارسية والهندية التي كان اكتشافه لها وتفاعله معها في «عصر التدوين» هذا، وفضاء حضاري أول هو الفضاء الحضاري العربي الإسلامي... وفضاء حضاري ثان هو الحصيلة «الثقافية» التي ينسجها العقل العربي الإسلامي من حوله وينظر بها إلى «الآخر اليوناني والفارسي والهندي...» (ص 13).

ويعتبر الكاتب «أن الأشعرية تعبير عن الصورتين معاً وتسجيل لهما...» في حركة «تفاعل وتلاقح» من جهة «وانقباض وصراع ونفور» من جهة أخرى. يتجلى هذا الأمر أكثر ما يتجلى في كتابات الغزالي «فلا نعرف أشعرياً آخر يضطرب العقل في كتاباته ويتردد بين الثقة بالذات... وبين التذبذب في الرأي والتسليم في المعرفة بوجود طريق يختفي العقل فيها، ويتوارى خلف حجب الأحوال الباطنية...» (ص 14). «فالأشعرية تمثيل للثقافة العربية الإسلامية في مرحلة من مراحل عطائها الخصب وإقبالها على الثقافات الخارجة عنها والمحيطة بها، وتصوير لها بالمقابل، في سعيها نحو الانغلاق على الذات وقراءة تلك الثقافات بمنظارها الخاص وصهر لها في أتون المعركة الضارية التي كانت تخوضها ضد الخصم الباطني القوي» (ص 15).

الصورة التي يقدمها لنا الكاتب هي صورة «أعرابي صانع العالم» ينتصر على العالم الخارجي في خروجه من شبه الجزيرة العربية حيث يصادف حضارات أكثر تقدماً من الحضارة البدائية (ربما) التي عرفها في صحرائه فيتعلم من تلك الحضارات وينمو ذهنه ليصل إلى عصر التدوين حين يكتب كل شيء أدركته مداركه. لا يقف

النمو الذهني لذلك «الأعرابي»، عند عصر التدوين كما يعتقد الدكتور محمد عابد الجابري، في نظر الكاتب، بل يتوقف نموه بعد ذلك بمرحلة قرن أو قرنين من الزمن حين «استوفى تكونه وبلغ غاية نضجه» فكانت الأشعرية تعبيراً شاملاً عن ذلك.

هل كان المجال الجغرافي الحضاري الذي تكونت فيه الأمة عقب الفتوحات مجالاً خاوياً ملأته مادة خام (الأعرابي صانع العالم) تفاعلت مع حضارات أكثر تقدماً؟ أم أنه كان مجالاً مملوءًا قبل الإسلام لكنه يحمل بذور التطور الجديد وينتظر قدومه؟ هذا السؤال ليس مجال الجدال فيه الآن.

نظام المعرفة

ينتقل الكاتب من المقدمة إلى الفصل الأول ذي العنوان «نظام المعرفة في الخطاب الأشعري: مجال المنقول وحدود المعقول»، ليستنتج في آخر الفصل أن «النقل مقدم متبوع والعقل متأخر وتابع» (ص 49).

يتفق هذا الاستنتاج مع الإعلان التحذيري المنقول عن الغزالي «فإياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً» (ص 23). من البداية إلى النهاية تتحدد العلاقة بين العقل والنقل وتتحكم بنظام المعرفة، فنرى الكاتب يقول: «ونظام المعرفة، في النتاج النظري الفكري الإسلامي إجمالاً، تحكمه نوعية العلاقة التي تقوم بين العقل والنقل، أو بتعبير آخر، طبيعة الصلة التي تقوم بين مجال المعقول ومجال المنقول» (ص 23). ويعلن الكاتب في الصفحة التالية أن غرضه هو «تبين الكيفية التي يرتسم بها مجال المعقول وتوضح له الفواصل والحدود بالنظر إلى ما كان أولاً وأولياً وكان سابقاً بالشرف والوجود معاً وهو مجال المنقول» (ص 24).

يعلل الكاتب ذلك بادئاً بتقسيم الأشاعرة للعلوم (أي المعارف المتاحة). فالعلوم تنقسم إلى عقلية ودينية عندما يكون البحث في مجالها، وإلى كلية وجزئية عندما يكون البحث في موضوعها، وإلى ضرورية وما يتوصل إليه بالنظر والاستدلال عندما يكون البحث في طبيعتها، وإلى يقينية قطعية وتخمينية ظنية عندما يكون البحث في الصفة المستفادة منها (ص 24).

ويذكر الكاتب أن العلم الضروري عند الباقلاني هو «علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به» (ص 25). والأشاعرة يفضّلون في صفة العلم الضروري فيميز فيه البغدادي بين البديهي والحسي، والجويني سوّى بينه وبين البديهي (ص 25). لكن الباقلاني أكثر الأشاعرة توضيحاً فهو يعتبر أن طرق حصوله خمسة هي الحواس يضاف إليها ضرب سادس هو «ضرورة تخترع في النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض الحواس... كعلم الإنسان بوجود نفسه... والعلم بخجل الخجل ووجل الوجل... والواقع عند مشاهدة الأمارات... والعلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده؛ نحو العلم الواقع عند إخبار المخبرين عن الصين وخراسان وفارس وكرمان، وعن ظهور موسى وعيسى ومحمد ﷺ... » (ص 26).

أما العلم النظري فيذكر الكاتب أن الباقلاني يصفه بالعلم الذي يقع «بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر أو نظر فيه». ويجعله البغدادي أربعة أقسام:

1 ـ إستدلال بالعقل من جهة القياس والنظر (كالاستدلال على حدوث العالم).

2 ـ معلوم من جهة التجارب والعادات (كالطب).

3 ـ معلوم من جهة الشرع (كالحلال والحرام).

4 ـ معلوم من جهة (الإلهام) كالشعر (ص 26).

ويعتبر الباقلاني أن الاستدلال هو طلب الدليل (ص 27) أو هو «ما به يصبح الغائب في حكم الضروري» (ص 28) ومن أقسامه: السبر والتقسيم، ورد الغائب إلى الشاهد، والاستدلال بالشيء على مثله، وتوقيف أهل اللغة، والمعجزة (ص 29).

ويعتبر الكاتب أن العلم الكلي في العلوم الدينية هو «علم الكلام» وسائر العلوم الدينية من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية (ص 30). والمتكلم ينظر في الموجود هل هو قديم أو حديث، وفي الحديث هل هو جوهر أو عرض. وكل العلوم

الدينية فروع من أصل واحد هو علم الكلام (ص 30). ومقصود علم الكلام هو «إقامة البرهان على وجود الرب وصفاته وأفعاله... إذ لا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله» كما يقول الغزالي (ص 33). وترتيب هذا المقصود على أربعة أقطاب: ذات الله، وصفاته، وأفعاله، والرسل. ويتفرع هذا القطب الأخير إلى أربعة أبواب هي: نبوة محمد، والآخرة، والإمامة، وتكفير الفرق المبتدعة.

يكتسب علم الكلام أهمية إضافية بسبب كونه أداة تستخدم لمقارعة «أعداء مشاغبين ماكرين» هم الباطنية ولنصرة أهل السنة والجماعة، وهم الفرقة الناجية (ص 34). ترتكز العقيدة الباطنية، عند المتكلم الأشعري، على القول «بوجوب الإمامة، إمامة المعلم المعصوم...» (ص 34). وقد كان «تعاظم الخطر الباطني يتطلب وحدة الصف السني...» (ص 37) لذلك رأينا الحنابلة يقلعون عن مقارعة علم الكلام التي كانت منهجهم ضد المعتزلة (ص 37).

لقد كان البغدادي والجويني والغزالي والإيجي يعتبرون أن علم الكلام «يقيني قطعي» (ص 40). والقطعيات هي إما كلامية (عقليات) أو أصولية (الإجماع، القياس، خبر الواحد) أو فقهية (وجوب الصلاة، الزكاة...)؛ ولما كان الكلام عقلياً، والفقه نقلي، فإنّ أصول الفقه توسط بينهما(ص 41).

ينقسم الناس في النظام المعرفي الأشعري إلى عامة وخاصة (ص 42). على العامة الاكتفاء باعتقاد ظاهر النص، وعليها أن تعتبر أن ما خفي عليها من معرفة بباطن النص هو أمر يعود إلى قصورها الذهني (ص 42)، وعليها، أي العامة، «الكف عن البحث في أصول الدين» كما يقول الغزالي(ص 43). والاجتهاد فرض كفاية، وهو بطبيعة الحال من اختصاص الخاصة، والعامة مأمورون باتباع الخاصة (العلماء)، (ص 45)، ولا يعتبر السلطان أو أصحاب المال والجاه من الخاصة (ص 46).

فهناك إذن ضرورة تاريخية للنظر العقلي من أجل مقارعة العدو الباطني الذي بات يهدد عقيدة أهل السنة. شجعت هذه الضرورة التاريخية على النظر العقلي، لكنه بقي محدوداً بسقف لا يستطيع النفاذ وراءه، فنرى الكاتب يقول: «لا شك أن العقل

يملك النظر في النقل، لكن نظره يكون بهدف الإدراك والفهم متى أبيح له النظر فحسب» (ص 47). وإذا كان المعتزلة قد راحوا يبحثون عن المصلحة كأساس للحكم على أي فعل وإلى طلب القياس العقلي في كلّ الأحوال، فقد أنكر الأشعريون أن يكون الحسن والقبح عقليين. ورأوا سعي المعتزلة سعياً مخطئاً مرفوضاً.

أهل الفرقة الناجية

وفي الفصل الثاني تحت عنوان «أهل الفرقة الناجية» يقارن الكاتب بين طريقة الأشعري في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» الذي يهتم بتقرير العقائد والإعلان عنها أكثر مما ينشغل بالحجاج عنها والانتصار لها (ص 52) وبين طريقة البغدادي، في كتابه «الفرق بين الفرق»، الذي يتجه من البداية إلى الحجاج والجدل حتى النهاية (ص 54). يحصي البغدادي 72 فرقةً من فرق الضلال والضياع ويضيف إليها فرقةً ناجيةً هم أهل السنة(ص 54). يمكن التعبير عن موقف الأشعري بالقول «نحن ناجون لأننا كذا وكذا» وعن موقف البغدادي بالقول: «هم هالكون لأنهم يقولون كذا وكذا» (ص 56). ليس كل الخصوم بمنزلة واحدة، فهم على مراتب كما يقول البغدادي معتبراً أن «ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة، بل أعظم من ضرر الدجـال الذي يظهر في آخر الزمان» (ص 57).

إن التحول من الأشعري إلى البغدادي، من الإبانة إلى التكفير (ص 59) هو تحول يعكس اختلاف الظروف التاريخية المحيطة بكل منهما. لكن الكاتب لا يريد الإمعان في تعليل النصوص بالظروف التاريخية التي أنتجتها، بل يفضل منهج قراءة النصوص بالاعتماد على منطقها الداخلي. فهو بعد أن يعتذر عن ذكر الظروف التاريخية لتعليل الفرق بين أفكار الأشعري والبغدادي، يعود ليذكر أن «الغزالي هو الذي يرسم الموقف (الأشعري) نهائياً على أسس نظرية قوية» (ص 60).

إن الغزالي هو الذي يرسم الموقف الأشعري نهائياً على أسس نظرية متينة (ص 60). لكنه في نفس الوقت كان يجد حرجاً شديداً في تكفير مسلمين آخرين،

كما يبدو من كتبه «فضائح الباطنية» و «فيصل التفرقة» و« القسطاس» (ص 61). ذلك أنه ليس لمؤمن تكفير من يخالفه في المذهب (ص 63)؛ ولا تكفير إلا فيما كان تكذيباً للنقل (ص 64)، أو لا تكفير إلا فيما كان من الأقوال متعرضاً للأصول... وفي الفروع يجب الوقوف عند التبديع فقط (ص 65). والاختلاف في الإمامة لا يوجب تكفيراً... لذلك لا سبيل إلى تكفير الإسماعيلية (ص 65).

ولا يكفّر الغزالي الباطنية الإسماعيلية لكنه يفنّدُ حُججها في كتابة «فضائح الباطنية» الذي يتناوله سعيد بنسعيد ببعض التفصيل ليقول لنا إن الباطنية «تقول إذن بإبطال النظر وفساده كتوطئة لإقرار نظريتها في العصمة والإمام المعصوم وكتمهيد لقبول آرائها في الإمامة القائمة على النص والعهد والإمام المحتجب الذي ظهر، أخيراً، في مصر» (ص 66). تستند الباطنية في حججها إلى نسبية المعرفة العقلية وإلى إمكانيات التناقض والتعدد في الاستنتاجات لتصل إلى إنكار «الأصل العقلي للمعرفة» (ص 70). يبقى أن الإمام وحده هو الذي «يعرف من بواطن أسرار الله أموراً يحصل للمتعلم عند سماعها علم بديهي ضروري بصدقه، ويستغني به عن تدقيق النظر والتأمل» (ص 70). فالمعرفة عند الإسماعلية ليس طريقها النظر العقلي بل اتباع الإمام المعصوم الذي يكتنه سر الله ويعرف بواطن الأمور. التقليد للإمام لا الاجتهاد العقلي هو طريق المعرفة.

يخرج العقل من هذا الحجاج «مزهواً بانتصارٍ جديد» (ص 72). تحقّق على يد الغزالي الذي «يشعر بتحقيق نصرٍ مزدوج: نصر هو انتصارٌ للعقيدة السنية برمتها على أشدّ خصومها ضراوةً»، وهم الباطنية، ونصر» يستمد من هذا المعنى ويحصل بسببه وهو الانتصار للعقل وقدرته على المُضِيّ قُدُماً إلى الأمام في التأصيل لأُصول الدين وتدعيم صروح الاعتقاد...» (ص 81).

لقد كان للأشاعرة خصومٌ آخرون هم المعتزلة والحنابلة (ص 83). لكنّ صعود الباطنية الإسماعيلية إلى سُدَّة الحكم في مصر وتَعَاظُم خطرهم في أرجاء كثيرة من العالم الإسلامي في القرن الرابع الهجري، دفعهم إلى الواجهة، وجعلهم في موضع النقيض الرئيسي بحيث أدّى ذلك إلى تراجع التناقضات الأخرى الثانوية (من مثل

الاختلاف مع المعتزلة من جهة ومع المجموعات الأخرى من أهل السنة من جهةٍ ثانية) «أو بالأخرى إلى إخفائها إلى حين القضاء على التناقض الأكبر وإزالته» (ص 84).

يلاحظ بنسعيد أنّ «الخطاب الكلاميّ غالباً ما يخفي القضية الفعلية، المحورية، التي تكون مثاراً للجَدَل لأنها تعبّر عن مصدر الاختلاف الأصلي» (ص 82). فالخلافات تبدأ سياسيةً مَثَلاً (حول من يتولى الخلافة) لتصبح في المسار الجدلي كلاماً في المبادىء والقضايا التجريدية مثل ولاية المفضول، ووضعية مرتكب الكبيرة هل هو مؤمنٌ أو كافرٌ أو في منزلةٍ بين المنزلتين، والعلاقة بين النقل والعقل، وقضايا الحسن والقبح، والجبر والاختيار(ص 82).

و «الخلفيات السياسية الثاوية في ثنايا الخطاب وتضاعيفه» (ص 87) هي الأساس الذي تنطلق منه الحوارات الإيديولوجية، وهي التي تقرر رفع اختلافٍ ما إلى مستوى «التناقض الرئيسي» وتَرَاجُع خلافاتٍ أُخرى إلى مستوى التناقضات الثانوية. وربما أدى الأمر إلى توحيد عناصر كانت مختلفةً من قبل.

النظر في الذات الإلهية

يبدأ بنسعيد هذا الفصل بالقول «يستدعي النظر في الله عند المتكلمين الإحاطة الشاملة بثلاث من القضايا الكلامية الكبرى، وهي قضايا الربوبية والوحدانية والصفات الإلهية» (ص 89).

و «الربوبية هي الإقرار بوجود الله خالقاً للكون وصانعاً محدثاً له من عدم» (ص 91). والطريقة العقلية للوصول إلى هذا الإقرار تقتضي الاتّجاه من الأدنى (=العالم ـ المخلوق) إلى الأعلى (= الله ـ الخالق) (ص 91). تلك هي «طريقة الاستدلال بالشاهد (= العالم) على الغائب (= الله) (ص 91). والبحث في الشاهد ينطلق من الجواهر والأعراض. والخاصية الأساسية للجوهر هي أنه «هو ما يقبل العرض» ثم هو ما كان متحيزاً... وهو ما كان جزءًا...(ص 93) وقد «جوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض» (ص 94)، وينكر المتكلمون هذه الفرضية التي تقضي بقدم الهيولى، أو الجوهر، وتقود إلى القول بقدم العالم.

أما العرض فهو «ما يقوم بالجوهر» ولا يقوم بنفسه (ص 95). وهو أي العرض «لا يبقى زمانين» لأنّ الأعراض لا يصح بقاؤها(ص 96) وهو «لا يكون إلا بالجوهر»، فـ«العرض لا يقوم بالعرض» (ص 96). والأعراض، كما عند البغدادي، أنواع مختلفة مثل الأكوان (حركة، سكون، تأليف)، والألوان، وأنواع أخرى مثل الصوت، والبقاء، والحياة، ثم العلم، والجهل، والشك، والاعتقاد، الخ...(ص 97). والقول بحدوث الأعراض، يقود إلى القول بحدوث الجوهر لأن هذا لا يخلو من أعراض، وإلى القول بحدوث العالم لأن هذا يتشكل من أجسام يتألف كلٌّ منها من جواهر وأعراض(ص 98).

المهم هو أن إنكار حدوث الجواهر والأعراض عن طبائع يؤدّي إلى إنكار مبدأ السببية (ص 99). فليس من طبيعة الأمور أن يؤدي حدث ما، عرضياً كان أو جوهرياً إلى حدث آخر، وليس من الضروري أن تكون العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة حتمية. بل تقوم هذه العلاقة بحكم العادة. «والقول الموجب لمبدأ العادة» أو «إجراء العادة» يحمل في جوفه قولاً آخر، أو هو يمهد له، وهو القول بإمكان «خرق العادة» وإبطالها. هو بتعبير آخر تهيؤ واستعداد لقبول مفهوم آخر... وهو مبدأ الجواز أو التجويز (ص 100). ومعنى التجويز أن العلاقة بين السبب والنتيجة ليست علاقة حتمية (طبيعة) بل هي احتمال: يمكن أن يتحقق أو لا يتحقق.

أما فيما يتعلق بالوحدانية، «فلا اختلاف بين المتكلمين، جميعهم، في وجوب إثبات الوحدانية بعد ثبوت الربوبية، ولا اختلاف بينهم في الحجج التي يسوقونها في ذلك والتي تؤول كلها إلى القول بالممانعة والتمانع» (ص 101) «أي امتناع القول بوجود إلهين اثنين» (ص 102) أو أكثر من اثنين.

لكن الخلاف بين المتكلمين يقع عند مناقشة أمر التنزيه (تنزيه الله عن الصفات) الذي يعتبره المؤلف «أسّ الوحدانية وأساسها وشرطها الأول والأخير» (ص 102). ومن شروط التنزيه انتفاء المثل والشبيه... ونفي الاشتراك مع الغير في صفةٍ من الصفات الجسمانية لأن الله غير الأغيار كلها، ومنها كذلك وجوب امتناعه عن التحيز... إذ لا يتحيز إلا ما كان جوهراً أو جسماً مؤلّفاً... (ص102). ولما كانت في

القرآن آيات يُشعرُ ظاهرها بالتشبيه والمشابهة فإن المتكلمين يلجأون إلى تأويلها. ويأخذ الأشاعرة موقفاً وسطاً بين موقف الحشوية المشبهة والمعتزلة المعطِّلة التي تنكر ذلك. هذا الموقف الوسط هو قول «أهل الحق» بنظر الغزالي (ص 103). لأن «كلا القولين يخرج عن معنى التنزيه وحدوده» (ص 103). ويقرّ الأشاعرة بمسألة الرؤية على أساس «دلالة القرآن من جهة، ودلالة كلام العرب من جهة ثانية» (ص 104)، وعلى أساس استحالة إثبات ما يحيل الرؤية(ص 105).

ويرى المؤلف أن الموقف الوسط للأشعرية بين الحشوية والمعتزلة يجعل العقل (الأشعري) «يتطلع إلى الحنبلية في رجاء وأمل في الانقاذ من ورطة لا يملك إلا أن يعترف بوقوعه فيها» (ص 106). ذلك لأنّ «مبدأ التجويز، متى أمعنا النظر في معناه ومغزاه معاً، لا يرقى إلى مستوى البرهان الإيجابي، فيكون إثباتاً كاملاً، ولا يقنع بمنزلة البرهان السلبي أو البرهان بالسلب، فيكون نفياً قاطعاً، وإنما هو تردد واضطراب، متى حملناه على وجه، وهو إلى التسليم والإذعان لما يصرح به النقل أقرب منه إلى تدعيم النقل بالحجة والبرهان» (ص 106).

ويقول المؤلف إنّ الصفات الإلهية عند الأشاعرة سبعة هي: الحياة، والسمع والبصر، والقدرة، والإرادة، والعلم، والكلام، وإنه لا خلاف بين المتكلمين حول الثلاثة الأول، وإنما يقع الخلاف حول الأربعة الأخيرة(ص 107).

ويعتبر الأشاعرة أنّ الصفة (الشيء الذي يوجد بالموصوف) غير الوصف (قول الواصف لله تعالى ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم متفضل) بينما يعتبر المعتزلة أنه «لا فرق بين الصفة والوصف» (ص 108). ولا بين الموصوف وقول الواصف له. ويرجع كلّ من الفريقين في حجاجه إلى اللغة التي يعتبرها المعتزلة «اصطلاحاً وموافقة» بينما يعتبرها «أهل الحق» توقيفاً وتسليماً (ص 109).

يرتبط الموقف من اللغة عند كل من الفريقين بموقفه من الصفات؛ إذ إنّ المعتزلة الذي ينزعون الصفات عن الذات الإلهية(يعطلونها) لا يمكنهم اعتبار اللغة من عمل الله بل من عمل الإنسان؛ بخلاف الأشاعرة الذين يلتزمون بحرفية النص القرآني مع

الاحتفاظ بحق التأويل لتحاشي الوقوع في منزلقات التشبيه والتجسيم. وينسحب هذا الأمر على مسائل أخرى جوهرية أهمها مسألة العدل الإلهي وطبيعة الفعل البشري.

فالمعتزلة الذين رأوا الله مطلقاً، منزهاً عن الصفات وعن كل تماثل مع كائنات الأرض (الشاهد) رأوه أيضاً عدلاً مطلقاً منزهاً عن أي تعلق بالأفعال البشرية. البشر هم المسؤولون عن أفعالهم «وأول شروط العدل الإلهي، إذن، هو الحرية، حرية الإنسان الفاعل، وأول علامات الحرية أن يكون الفعل صادراً من الفاعل ومتعلقاً به وجوباً» (ص 111). و «الحسن والقبيح يقومان في الأشياء» (ص 113)، أي أن الحسن والقبح من صفات الأفعال، والإنسان يتحمل تبعات عمله. فأقر المعتزلة بمبدأي الاستطاعة والتوليد؛ اللذين يقضي أولهما برد الفعل إلى فاعله المباشر (الإنسان) ويقضي ثانيهما بأن الفعل يقود إلى فعل آخر حسب قوانين الطبيعة.

يقود التنزيه المطلق عند المعتزلة إلى مأزق هو عزل المطلق (الله) عن التدخل في مجرى سير الأمور في هذه الدنيا، والأمور عندهم تؤول إمّا إلى إثبات كلي أو نفي تام، إما إلى إيجاب وإما إلى سلب... فإما جبر أو اختيار، إما قول بالتشبيه والتجسيم وإما إقرارٌ بالتنزيه المطلق وذهابٌ إلى ما يعتبره الخصوم تعطيلاً (ص 112).

«وأما الأشعرية فحكموا بأن في استطاعة العقل أن يصير إلى قبول أجوبة مخالفة وقالوا بقدرته على التسليم بطريق ثالث يكون بين الإيجاب والسلب، ويقوم بين النفي والإثبات. ذلك هو طريق التجويز...» فالأشاعرة الذين نفوا مبدأ السببية، أي تعلق السبب بالمسبب، قالوا بأن النتيجة لأي سبب يمكن أن تكون حسب مجرى العادة المتوقعة ويجوز أن تكون شيئاً آخر. فالأفعال سببها الوحيد هو الله، والإنسان يكتسبها كسباً. بذلك أعاد الأشاعرة الاعتبار إلى المبدأ القائل إنّ الله هو الذي يحرك الكون ويقرر مجرى الأمور فيه؛ وهو لا يخضع لقانون سواء أكان هذا القانون يستند إلى مبدأ العدل وفعل الأصلح أم إلى غيره. هكذا خرج الأشاعرة من مأزق المعتزلة الذين وصل بهم رأيهم في التنزيه والمطلق إلى إخضاع الله لقانون هو العدل، والمطلق لا يمكن أن يخضع لأي قانون: ﴿لا يُسألُ عمّا يفعل وهم يُسألون﴾.

لقد أراد المعتزلة في رأي المؤلف أن يجعلوا للعقل سلطاناً حيث لا يملك ذلك ولا يستطيعه (ص 112). كان موقف الأشاعرة «رسالة» موجّهةً إلى العقل لكي يحدّ من غلوائه وكبريائه وينتبه إلى خطر غروره ويدرك تخلفه وقصوره عن درك ما تريده الإرادة الإلهية (ص 114). «وكان ذلك شهادةً للمذهب الأشعري وليس شهادة عليه أو ضده... فإن العقل، متى عرف طاقته وقدرته من جانب أول وتبين حدوده وضعفه من جانب ثان فإنه يكتسب ثقة جديدة تمكّنه من المضيّ إلى الأمام...» (ص 117).

النظر في النبوة

يواجه الأشاعرة فريقين من الخصوم في مسألة النبوة. الفريق الأول هم المعتزلة الذين يرون «النبوة واجبة على الله لما فيه صلاح العباد» (ص 124)، والفريق الثاني، وهم اليهود والنصارى والبراهمة، يقولون بالنبوة عامة وينفون نبوة نبينا (ص 125).

يشير الكاتب إلى مبدأ التجويز لإثبات النبوة فيقول نقلاً عن الباقلاني «كما أن العقل قد أسفر، في الكلام عن الصفات الإلهية عن إمكان الإمكان والتجويز، وأنه قد أرغم على الاعتراف بأنّ ما لا حجة على امتناعه فليس فاسداً، فإن هذا العقل ذاته، للأسباب ذاتها يعجز عن إحالة النبوة وإنكارها» (ص 127).

لا يقتصر هذا البرهان على الاعتماد على مبدأ التجويز الذي يؤدي إلى الإقرار بنسبية المعرفة العقلية، بل يعتمد على مبدأ آخر لا يقل عنه أهمية، وهو أن العقل وسيلة وليس هو الغاية؛ فهو «لا بد له من مصدرٍ غيره، هو النقل، عنه يأخذ ومنه يستمد، وبالتالي فلا بد للمعقول من منقول» يكون منه اقتباسه وعليه اعتماده. وليس لهذا المصدر طريق آخر غير طريق النبوة، وليس للنبوة برهان غير دليل المعجزة وبرهانها (ص 128). فالعقل يحتاج إلى بديهيات، إلى فرضيات تعتبر مبادىء ضرورية، ينطلق منها وتكون هي مرجعيته. وهي النبوة في هذه الحالة.

وإذا كانت المعجزة دليلاً فإنها ليست دليلاً من جنس الأدلة العقلية (ص 128). فهي مصدر من مصادر المعرفة إلى جانب الحس والتجربة والخبر المتواتر وخبر الواحد (ص 131)، وأن يكون للحس والتجربة مكان بارز في «النظام المعرفي الأشعري» هو

مسألةً بالغة الأهمية. ذلك أنّ اقترانهما بمبدأ التجويز كان يمكن أن يفتح للعقل وللنظر العلمي إمكانات غير محدودة للتقدم. فالعقل عندما ينطلق من الحس والتجربة ويعتمد على مبدأ التجويز (نظرية الاحتمالات) يخرج من أسر الفرضيات الأولى، ويتوقف عن اجتراء المقومات التي يفرضها عليه القياس المنطقي.

لقد كان مفهوم التجويز كبير مفاهيم الأشعرية(ص 142). ويقر الكاتب بجدلية هذا المفهوم إذ يقول «والجواز وإن كان يفيد الإيجاب (مالا يقدر العقل على إثبات استحالته فهو ممكن) إلا أنه لا يخلو من السلب...» (ص 142)؛ لكنه يعود ليعرف التجويز على أنه «قدرته (أي العقل) على التصريح بالإيجاب دون القول بالنفي» (ص 144). ولهذا التناقض دلالة قصوى.

البيان والتبيين

بعد أن يصل بنسعيد بالعقل عند الأشعرية إلى المستوى الذي وصل إليه في الفصل السابق، يعود إلى بداية جديدة هي أشبه بالعودة إلى نقطة الصفر.

يذكر بنسعيد أن «عمل العقل في أصول الفقه هو النظر في الشريعة على النحو الذي يهدف إلى الإبانة والتبيين: الإبانة عن قصد الشارع وتبيين قول الشرع في كل الوجوه» (ص 149). وينقل عن الجويني قوله أن «الشريعة عربية» (ص 152). ويذكر أن المباحث في أصول الفقه تنطلق من اللغة العربية وتبدأ جميعها بتعريف الاسم والفعل والحرف ثم الأمر والنهي، ثم المبتدأ والخبر، إلى المجمل والظاهر والأمر والنهي والخاص والعام (ص 153 - 155). «لذلك لم يكن من الغريب في شيء أن يعد الأئمة في أصول الفقه أئمة في اللغة العربية وعمدة فيها عند النحويين» (ص 155). ويعتمد قول الجابري: «السلطة الأولى في علم أصول الفقه هي للبحوث اللغوية» (ص 156). ثم يذكر أن اللغة عند الاشاعرة توقيف وعند الآخرين (المعتزلة وغيرهم) اصطلاح، ويبين الفرق بين الحقيقة والمجاز(ص 157)، ويميز بين الأشاعرة الذين قيدوا التأويل وبين المعتزلة الذين «تركوا له الميدان فسيحاً» (ص 162). ويذكر «أن الكلام عند الأشاعرة قائم في النفس ليس حرفاً ولا صوتاً» وعند المعتزلة هو «محض العبارة»

(ص 169).

وبما أن المهمة الأساسية (الأصولية) هي البيان والتبيين فإن «العقل عند الأصوليين (والأشعرية تخصيصاً) إذ يُحيله النقل باستمرار إلى تابع ورديف (واللغة نقل ما دامت توقيفاً) فإنه يقتحم مجال النقل ذاته، في شقه اللغوي ليعمل من خلاله ويتنفس» (ص 175). هكذا يعيد بنسعيد العقل عند الأشعرية إلى منزلة التابع والرديف بعد أن اكتشف في الفصول السابقة الإمكانيات الهائلة لانعتاق العقل وتحرره متى استند إلى نظريتهم.

كان الشافعي مؤسساً لعلم أصول الفقه مثل أرسطو في المنطق والخليل في العروض (ص 180). فهو الذي حدد الأصول بالخبر (القرآن والسنة) والإجماع والقياس تحديداً استند إليه جميع الذين بحثوا في الفقه من بعده. يشرح بنسعيد هذه الأصول على مدى بضع صفحات (176 ـ 192) ليستنتج أنه «والحق أننا لو فحصنا دور العقل وهو ينتقل في مجالات العلوم الدينية التي تكون مادة أصول الفقه (ومباحث البناء اللغوي في صلتها بالمعاني الشرعية في مقدمتها) لتبين لنا فعل موحد كبير يقوم به العقل في عمل الجمع والضم بغية الوصول نحو نتاج جديد تام التكوين: جمع العلوم البيانية العربية وضمها إلى بعضها في وحدة شاملة يصير بها النقل بشطريه إلى وحدة تامة ويبلغ معها الانسجام والتآلف بين العقل والنقل مداه الأقصى» (ص 193). و «ما يقوم به الأصولي يتجاوز مجال التشريع لأصول الأدلة الشرعية... إلى مستوى التشريع للحقل المعرفي العربي الإسلامي» (ص 193).

لكن بنسعيد يتراجع مرةً أخرى في مجال تحديد الحقل المعرفي الإسلامي للاستنتاج بأنه يقتصر على التوفيق بين العقل والنقل، وعلى مهمة البيان والتبيين بعد ان اكتشف الإمكانيات التي فتحتها الأشعرية لهذا العقل الذي صار قادراً على الاعتماد على الحس والتجربة معترفاً بقدرته النسبية على المعرفة ولكن مصراً على تراكم هذه المعرفة من أجل الوصول إلى نتائج جديدة ما كانت ممكنةً لو بقي أسير الفرضيات الأولى كما عند أرسطو والفلاسفة والمعتزلة.

لقد فتحت الأشعرية باب هذه الإمكانيات التي كان ممكناً أن توصل إلى المناهج العلمية الحديثة. لكن هذا الوصول لم يتحقق وهذا أمر يعود إلى مجريات تطور تاريخي لم يتم، ولم تكن الأشعرية مسؤولةً عن ذلك.

الاجتهاد والتعليل

ينقل بنسعيد قولاً للجويني حول ضرورة الاجتهاد إذ يقول: «نصوص الكتاب والسنة محصورة ومواقع الإجماع معدودة مأثورة. والوقائع لا نهاية لها... لذلك لا بد من ملء الفراغ» (ص 197). يتم ملء الفراغ بواسطة العقل الذي يعتبر «أساساً رابعاً من أصول أدلة الأحكام الشرعية» عند السنة والمعتزلة جميعاً (ص 198). وطريقة عمل العقل في الاجتهاد هي القياس.

يعرف الأصوليون القياس بأنه «حكم الأصل في الفرع»... أو «حمل معلوم على معلوم» (ص 199). أو «رد الغائب إلى الشاهد» (ص 200). «ولا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم» في عبارة المتكلمين والأصوليين (ص 200). يعرف الكاتب حدود القياس، فالأصل يجب أن يكون ثابتاً وأن لا يكون الأصل فرعاً لأصل بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع (ص 201). ويشترط في الفرع أن تكون علة الأصل في الفرع (ص 202). أما العلة الشرعية فهي أمارة... «والأمارة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن، وبذلك تتميز عن الدلالة» (ص 203). يعبر عن ذلك إمام الحرمين الجويني بالقول: «ما يسمى علة سمعية فهي أمارة في مسلك الظن، وحقها أن تقابل بالأدلة العقلية». وهذا الاعتبار يلفت الانتباه فهو لا يقر بنسبية المعرفة البشرية وحسب، بل يقر أيضاً بنسبية المعرفة الفقهية. وبعد أن تم الانطلاق من مبدأ التجويز وإنكار مبدأ السببية واعتبار الحس والمشاهدة مصدرين للمعرفة الضرورية يصبح أمراً متوقعاً أن تعتبر العلة التي هي **الأمر الجامع** أمارة تجري **في مسلك الظن.**

ثم يقارن بنسعيد بين القياس الفقهي والقياس المنطقي ويذكر تصنيفات وشروط

كل منهما، ويذكر أن لا فرق في تعريف القياس بين عبارة الأصوليين وعبارة المناطقة (ص 211). والغزالي ينتهي إلى القول بالمنطق «مقدمةً للعلوم كلها» (ص 216).

توظيف الفروع

يضع بنسعيد للقسم الثاني من الكتاب عنواناً هو «توظيف الفروع» ويجعله في ثلاثة فصول هي «ترتيب العمل في الخطاب الأشعري: «لزوم العلم ووجوب العمل» و«النصيحة والتدبير» و«التشريع والتدبير».

يذكر بداية أنه «لا يقل احتفاء الفكر الأشعري بالعمل عن احتفائه بالعلم ولا انشغاله بالسلوك والفعل عن انشغاله بالنظر والمعرفة (ص 229). «فلا علم إلا من أجل العلم ولا غاية أخرى له وراء ذلك» (ص 230).

منذ الشافعي الذي ينتمي إليه جميع الأشعريين والذي وضع التخطيط الأولي لأصول الفقه وكان بذلك «يشرع للعقل العربي ذاته» (ص 232)، وضع القرآن في المنزلة الأولى، وكان دور العلوم النقلية كعلوم مساعدة لفهم الكتاب وإدراك حقائقه، أما العلوم العقلية فهي تخدم العلوم النقلية. «ولا يحل الاشتغال بها إلا لأنها كذلك» (ص 234). لقد كانت هناك «أنفة من طلب العلم دون أن يعقبه عمل» (ص 242).

إنطلاقاً من هذا الاعتبار، أي اعتبار العمل غاية للعلم، يستعرض بنسعيد مفهوم المروءة عند الجاحظ والماوردي الذي يعتبرها: «اجتناب الرجل ما يشينه واجتناؤه ما يزينه وأنه لا مروءة لمن لا أدب له، ولا أدب لمن لا عقل له، ولا عقل لمن ظن أن في عقله ما يغنيه ويكفيه عن غيره» (ص 246). ويستخلص الكاتب أن «كبيرهَمِّ الفقيه هو الدنيا: الدنيا من حيث إنَّ العائش فيها هو فرد لا بل هو عالم صغير داخل عالم كبير، ومن حيث إن هذا الفرد يدخل في علاقات طبيعية وضرورية مع غيره من بني الإنسان ضمن نظام ثابت وترتيب معلوم...» (ص 247). والدنيا مجال سياسي. «وكلمة سياسي تفيد معنى المدينة. لأنها ذات نظام معلوم».

والحديث عن العمل لا ينفصل عن الحديث عن الأخلاق، حيث «الفضائل هيئات متوسطة بين حالتين ناقصتين، وأفعال الخير تتوسط بين رذيلتين» كما عند الماوردي، (ص 248). والأخلاق تأتي من المعاناة، من الممارسة، لا من الطبع (ص 250). «والمدينة هي المجال الطبيعي للفعل والسلوك في ذلك الخطاب...» (ص 251). لذلك فإن قول الخطاب الأشعري في الأخلاق لا ينفصل عن القول في السياسة (ص 258).

إن الفقيه الذي يرى كالماوردي أن «النصيحة للملوك واجب ديني» (ص 267) يقرأ التاريخ لا كفروعي بل كأصولي يجتهد من أجل الحصول على الأحكام الملائمة (ص 268). وإذا كان القياس يتشكل من أصل وفرع وعلة وحكم «فإن الفقيه يقرأ التاريخ وهو يروم الحصول على العبرة والعظة، فهو إذن يرتكن إلى أصل يطمئن إلى القياس عليه. وأما الفرع فهو كل «تدبير» بشري لا يخرج عما جعله الله من الخلق سنة وطبعاً، ولذلك فإن بين الأصل والفرع، جامعاً وبالتالي عِلّة، والعلة هي الدرس والعظة. فلا يبقى إلا الحكم وأمره هنا بيِّن، فهو النصيحة والمشورة التي يجعلها الفقيه تحت نظر السلطان» (ص 269).

والفرق بين الفقيه والفيلسوف في قراءة كل منهما للتاريخ وتأويله له «أن الأول يرى أن لقراءته نهايةً وحداً فهو يدع العمل لصاحب العلم في حين أن الثاني لا يرى فارقاً بين قراءته للتاريخ وممارسته للسلطة السياسية مباشرة» (ص 280).

أما النظر في شؤون الرياسة فإن الفقيه الأشعري يخالف الفيلسوف من جهة والمتكلم الباطني من جهة أخرى (ص 284). الأول لأنه يحاول البرهنة على ضرورة الإمامة بالعقل وحده دون الشرع، والثاني لأنه يعتبر الإمام معيناً بالنص ومعصوماً. يركز بعدها الكاتب على مسائل التدبير المتعلقة بالإمامة والولاية والجيش والأرض، ليخلص إلى الاستنتاج أن صلة الفقيه بالسياسة تقوم على كون العقيدة الإشعرية تجد في المجال السياسي ما انتقدته في غيره من المجالات الأخرى حيث وصل الاجتهاد والترجيح إلى ما يشبه الطريق المسدود حيث «لا يمكنها أن تخطو خطوات أخرى» (ص 310). ذلك أن السياسة تعتمد مبدأ المصلحة حيث يمكن المضي قدماً في

التنظير والتشريع.

يختم بنسعيد كتابه باستنتاجات محورها أن إحدى القضايا المحورية لدى الأشعرية هي قضية النقل والعقل... «فالنقل أول والعقل ثان» (ص 314). و «النقل ينقسم إلى الشرع واللسان» (ص 314). واللغة العربية توقيفٌ من الله وهي ليست ، اصطلاحاً: «وما يميز القرآن عند المتكلم الأشعري عربيته» (ص 315). لقد حمل الأشاعرة اللغة إلى مستوى التوقيف الإلهي (ص 315) ورفعوها إلى مستوى القداسة (ص 316) لأنها لغة القرآن ولأنه لا يمكن فهم القرآن دون معرفة عميقةٍ باللغة العربية.

أما من ناحية «العماد المنطقي» فالخطاب الأشعري هو خطاب التجويز (ص 316)؛ يأتي بعده القول بالكسب والعادة ونفي السببية. ومبدأ التجويز هو ما يمكّن «الفقيه الأشعري من ولوج باب التبرير» (ص 318). والجائز هو ما لا يقدر العقل على إحالته، وهو الوجه الآخر للتبرير (ص 319).

أما من الناحية الإيديولوجية فإن «الموقف من الخصم الباطني شكل العامل المحرّك في تكوين المذهب الأشعري» (ص 320). ويستعيد الكاتب في آخر الكتاب بعض آراء ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة». يرى ابن رشد أن الباطنية هي نعت مرادف للصوفية أيضاً، والمعتزلة «يشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية» (ص 322). والخطاب الأشعري في نظر ابن رشد هو خطاب خطابي لا يرقى إلى مرتبة البرهان (ص 323)، أما القول بالجواز، فهو أقرب إلى نفي الصانع (ص 325).

يستنتج الكاتب أخيراً أن لا تعارُضَ تامّاً بين ابن رشد والأشعرية، ذلك أن كلاً منهما اعتمد التأويل واستند على المنطق واعتمد على مبدأ المصلحة أو مقاصد الشريعة. لكن ابن رشد غفل عن حقيقةٍ أساسية هي أنّ الأشعرية كانت تواجه خصماً لدوداً هو الباطنية (ص 327).

ويختم بنسعيد كتابه بالقول:

«إنّ الخطاب الأشعري بآلياته التي يعمل بموجبها، وبمكوناته التي يخضع لها وينطق على لسانها كشفٌ وإبانةٌ عن الثقافة العربية الإسلامية في عصرها الكلاسيكي وتصوير للعقل العربي في جوانب قوته وسلطانه، وفي مناحي ضعفه وقصوره. في إقباله على الآخر يأخذ منه ويقتبس عنه، وفي انكماشه على الذات في حالٍ من الرفض والنفور والانزواء» (ص 327).

وقفة نقدية

بعد هذا العرض يمكن التساؤل فيما إذا كان الكتاب قد وفى الموضوع حقه علماً بأن الأمر يتعلق بالخطاب الأشعري الذي يعتبره الكاتب ممثل العقل الإسلامي العربي بكل شموليته.

لا يمكن الجواب على هذا التساؤل دون ابداء بعض الملاحظات، **أولها** ما يردده الكاتب حول تردد العقل الأشعري واضطرابه إزاء المشاكل التي يعالجها؛ **وثانيها** أن الأشعرية تجعل العقل تابعاً للنقل مما يقود إلى نتيجة تذكرنا بمقولات محمد عابد الجابري، حول نقاط ضعف بنية العقل العربي الذي يعتبره عقلاً بيانياً أو عرفانياً لا برهانياً؛ **وثالثها** إن بنسعيد يختم كتابه باستشهادات طويلة من ابن رشد مما يذكرنا مرة اخرى بمنهجية الجابري الذي يعتبر ابن رشد قمة التطور العقلي العربي.

إن مسألة العقل والنقل لا يمكن حلها بمقولة راديكالية تقطع العلاقة بين العقل والنقل؛ ذلك أن لكل عقل مرجعية لا بد أن ينطلق منها. ولا بد للانسان في كل مرحلة من وضع فرضيات يستطيع العقل ان يستخدمها كي يؤدي وظيفته. المهم هو ان يعتبر الانسان ان بمقدوره ان يعدل هذه الفرضيات انسجاماً مع متطلبات التطور. وقد استجابت الأشعرية لذلك من ضمن سياق وعي الأمة لضرورات تطورها ونموها. ففي كل فترة كان المسلمون يجدون انفسهم مضطرين لاصدار كتاب، أو كتب جديدة ، في تفسير القرآن. اكثر من ذلك اعتبروا ان الاجماع يمكن ان ينسخ النص. وهذا امر هام جديد يدل على وعي عميق لضرورات التطور والتغيير. إن العقل

الفلسفي ينطلق من فرضيات يعتبرها ضرورية بالنسبة له. لكن هذا العقل يبقى أسير هذه الفرضيات الاولى (البديهية) ولا يجرؤ على تغييرها دون تهديم الهيكل. بقي العقل الفلسفي، بعد اليونان، يجتر نفسه مئات السنيين، ويكرر مقولاته الاولى وما ينتج عنها من نتائج متضمنة في المقدمات اصلاً. والاجترار نتيجة حتمية لمنهجية مرتاحة تضمن النتائج في المقدمات.

لم يستطع العقل الفلسفي ان يتقدم بخطى واسعة إلا في العصور الأوروبية الحديثة عندما اعتبر التجربة، اي الحس والمشاهدة، اساساً ومصدراً للمعرفة الضرورية، قبل ذلك كانت التجربة تعتبر معرفة نسبية اي ناقصة، وجزءًا من «عالم الكون والفساد»، العالم المادي الذي لا يمكن الركون اليه. وقد كان الاعتماد على التجربة شرطاً ضرورياً لتحرير العقل من اسر المقدمات الاولى المعروفة سلفاً وصارت التجربة هي التي تحدد، او تساهم في تحديد الفرضيات التي ينطلق منها العلم الجديد، وكلما تراكمت التجارب البشرية صار بالامكان تغيير هذه الفرضيات وتطويرها. المشكلة ليست في وجود فرضيات، او مقولات اولى، او نقل، بل هي في ان يعتبر الانسان نفسه قادراً على تغيير هذه الفرضيات في كل مرحلة من مراحل تطورها وباستمرار مضطرد. عندما توقف الانسان عن الاعتماد على فرضيات مطلقة نابعة من عقل تأملي مجرد، صار بامكانه التجرد والانطلاق واستخدام العقل لخدمة غاياته بدل ان يكون مرتهناً لمقولات العقل الاولي.

ليس المطلوب رفض العقل التأملي، بل هو امر ضروري شرط أن ينطلق من التجربة، من الحس والمشاهدة اللذين رفعتهما الأشعرية إلى مستوى المعرفة الضرورية بموازاة النص المقدس، كي يستطيع العقل ان يجدد نفسه، ان يجدد فرضياته الاولى وينطلق منها كي يحرر نفسه من الأسر، أسر فرضيات مطلقة تتجمد في اطار معرفي ثابت لا يتغير . لقد فتحت الأشعرية الباب للسير في هذا الاتجاه وهذا ما لم يستطع ابن رشد وغيره من الفلاسفة ان يفعلوه.

أما عن الذين يصنفون العقل العربي خاصة، ضمن مقولات البيان والعرفان والبرهان من اجل وضع البرهان في المستوى الاعلى ومن تحقير البيان والعرفان، ومن

اجل اعتبار العقل العربي دون مستوى البرهان، فإنه يمكن القول ان هذا التصنيف يسرف في التفصيل المفتعل. ان كاتب هذه السطور يدرك بنتيجة تجربته العلمية والهندسية أن الحدس، الذي يمكن اعتباره تعبيراً اخراً عن العرفان، هو حلقة اساسية في كل سيرورة علمية، في كل عملية معرفية يتم الوصول في نهايتها الى استنتاج علمي من اي نوع. كما ان البرهان ليس شيئاً آخر سوى البيان ممنهجاً بطريقة معينة محددة سلفاً كي يتم ضبط العملية المعرفية. فالبرهان هو بيان مبرمج على اسس معروفة من اقيسة فلسفية او نظريات علمية. والكشف عن الحقائق، في الوجود المادي والانساني، هو مهمة البيان والبرهان والحدث العرفاني.

ان ما حققته الأشعرية من تحديد العلاقة بين العقل والنقل من أجل تحديد مجال النقل وتحديد مجال عمل العقل هو أمر يحرر العقل لأنه يقرر للنقل دوراً يحصره في نطاق معين ويترك للعقل امكانية الانطلاق بالاعتماد على التجربة الانسانية التي تتراكم باستمرار تراكماً ينتج عنه تطور مطرد وقفزات نوعية في المعرفة.

لقد أفسحت الأشعرية مجالاً لهذه الامكانية، لكنها امكانية بدأت ولم يتم تحقيق كل نتائجها. هناك عملية معرفية انطلقت على يد الأشعرية لكن التراكم المرجو والذي كان يمكن أن يحدث على أساسها لم يتم. أجهض هذا التراكم المعرفي كما أجهض التراكم الاقتصادي في مرحلة معينة من التاريخ العربي الاسلامي.

ما كان مطلوباً من كتاب «الخطاب الأشعري» أن يبحث هذه المواضيع ولكن كان من الممكن ان يأخذها بالاعتبار في بحثه. قيمة هذا البحث أنه يفتح الذهن إلى موضوع هام وخطير؛ كما أن الفضل للأشعرية في أنها فتحت الباب على مصراعيه لتطور لم يتم. وهي ليست مسؤولة عما لم يحدث، كما ان الكاتب ليس مسؤولاً عن أمر اعتبره خارج نطاق البحث رغم أهميته ورغم ما كان يمكن أن يقدم من حلول لاشكالات طرحها الكتاب وأغنى بها المكتبة العربية.