مجلة البحث العلمي في الآداب
(مجلة علمية محكمة)
(ISSN2356-8321) (Print)
(ISSN2356-833X) (Online)
https://jssa.journals.ekb.eg/

أثر النزعة العقلية عند المعتزلة في آراء كل من جمال الدين الأفغانيّ (ت١٨٩٧م) ومحمد عبده(ت١٩٠٥م) الكلامية

الدكتور/ أحمد خميس زكي مرعي

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد-قسم الفلسفة

بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية

Ahmed.marie@alexu.edu.eg

المستخلص:

لا شك في أن النزعة العقلية واضحة في الإسلام؛ إذ دعا القرآن الكريم إلى إعمال العقل، ونبه إلى أهميته، ومكانته؛ فهو أداة التفكر، والتدبر، والنظر لدى الإنسان؛ بل إن القرآن الكريم قد تبنى المنهج العقليّ بوصفه منهجًا للدعوة، والرد على المخالفين، وقد ظهرت تلك النزعة بجلاء لدى المعتزلة، من خلال آرائهم التي تُعلي من شأن العقل، وتقدمه على النقل، ويمكن القول: إنهم رواد التفكير العقليّ في الإسلام، وقد أمتد أثر تلك النزعة العقلية عند المعتزلة إلى بعض رجال الفكر الإسلاميّ الحديث مثل: جمال الدين الأفغانيّ، والإمام محمد عبده، وذلك من خلال الآراء الكلامية، والتجديدية لدى كل منهما، وترجع أهمية الموضوع من وجهة نظري إلى ضرورة تسليط الضوء على أثر النزعة العقلية عند المعتزلة في آراء كل من جمال الدين الأفغانيّ، والإمام محمد عبده الكلامية؛ نظرًا لما أحدثته تلك النزعة من نشاط عقلي، جدد للمجتمع نشاطه الفكريّ في وقت كان الجمود، والتقليد، هو المسيطر على العقول.

الكليمات المفتاحية: أثر، النزعة، العقل، المعتزلة، الأفغاني، محمد عبده

تمهيد:

لا شك في أن النزعة العقلية واضحة في الإسلام؛ إذ دعا القرآن الكريم إلى إعمال العقل، ونبه إلى أهميته، ومكانته؛ فهو أداة التفكر، والتدبر، والنظر لدى الإنسان؛ بل إن القرآن الكريم قد تبنى المنهج العقليّ بوصفه منهجًا للدعوة، والرد على المخالفين قال الله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ ﴾ (النحل، آية ١٢٥)، وقد ظهرت تلك النزعة بجلاء لدى المعتزلة، من خلال آرائهم التي تُعلي من شأن العقل، وتقدمه على النقل، ويمكن القول: إنهم رواد التفكير العقليّ في الإسلام، وقد أمتد أثر تلك النزعة العقلية عند المعتزلة إلى بعض رجال الفكر الإسلاميّ الحديث مثل: جمال الدين الأفغانيّ، والإمام محمد عبده، وذلك من خلال الآراء الكلامية، والتجديدية لدى كل منهما.

وترجع **أهمية الموضوع** من وجهة نظري إلى ضرورة تسليط الضوء على أثر النزعة العقلية عند المعتزلة في آراء كل من جمال الدين الأفغانيّ، والإمام محمد عبده الكلامية؛ نظرًا لما أحدثته تلك النزعة من نشاط عقلي، جدد للمجتمع نشاطه الفكريّ في وقت كان الجمود، والتقليد، هو المسيطر على العقول.

وقد حاولت بعض **الدراسات السابقة** تسليط الضوء على النزعة العقلية عند المعتزلة، والفلاسفة المسلمين، مثل الدراسة القيمة التي قدمها الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقيّ بعنوان " النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد" والتي اهتم من خلالها ببيان النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، وكذلك الدراسة القيمة التي قدمها الأستاذ الدكتور عبد الستار الراويّ بعنوان " فلسفة العقل: رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية"، والتي حاول من خلالها إبراز دور العقل في فلسفة المعتزلة التي تتخلل كل أصولهم، وكذلك الدراسة التي قدمتها الباحثة حسنى زينة بعنوان " العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار"، والتي تحاول من خلالها إبراز النزعة العقلية عند القاضي عبد الجبار المعتزليّ، وغير ذلك من الدراسات القيمة التي حاولت بيان دور العقل والنزعة العقلية لدى المعتزلة خاصة، والفلاسفة المسلمين عامة، **ولكني** لم أجد في تلك الدراسات من يحاول إبراز أثر تلك النزعة العقلية في العصر الحديث لدى مفكري الإسلام؛ لذلك حاولت تسليط الضوء على أثر النزعة العقلية لا سيما عند المعتزلة في آراء كل من جمال الدين الأفغانيّ، والإمام محمد عبده، في العصر الحديث.

و**الإشكالية** التي انطلقت منها في هذه الدراسة تتمحور حول الكيفية التي عالج بها كل من جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده آراءهما الكلامية، وأثر النزعة العقلية عند المعتزلة في تلك الآراء.

وكانت **هناك عدة تساؤلات** حاولت الإجابة عنها عن طريق هذا البحث، ومن أهمها:

- هل كان للنزعة العقلية عند المعتزلة أثر في آراء جمال الدين الأفغانيّ الكلامية؟ أم لا؟ وما أهم تلك الموضوعات التي يظهر من خلالها هذا التأثر؟

- هل كان للنزعة العقلية عند المعتزلة أثر في آراء الإمام محمد عبده الكلامية؟ أم لا؟ وما أهم تلك الموضوعات التي يظهر من خلالها هذا التأثر؟

- ما موقف كل من جمال الدين الأفغانيّ، والإمام محمد عبده من التقليد والمقلدين في أصول الدين؟

- هل يمكن اعتبار الاتجاه العقليّ في آراء كل من جمال الدين الأفغانيّ والإمام محمد عبده الكلامية في العصر الحديث امتدادًا للنزعة العقلية التي كانت موجودة عند المعتزلة قديمًا؟

- كيف أدى تأثر كل من جمال الدين الأفغانيّ، والإمام محمد عبده بالنزعة العقلية عند المعتزلة إلى تجديد الفكر الإسلاميّ في العصر الحديث؟

أما عن **المنهج المستخدم** في هذه الدراسة فهو المنهج التحليليّ النقديّ المقارن.

وقد اشتملت هذه الدراسة على تمهيد، أوضحت فيه أهمية الموضوع، وعرضت فيه جانبًا موجزًا من الدراسات السابقة، والإشكالية التي انطلقت منها، وأهم التساؤلات، والمنهج المستخدم، **وكانت عناصر هذه الدراسة كالآتي:**

أولًا- سمات النزعة العقلية عند المعتزلة.

ثانيًا- أثر النزعة العقلية عند المعتزلة في آراء جمال الدين الأفغاني الكلامية

١- موقف جمال الدين الأفغانيّ من الصفات الإلهية.
٢- موقف جمال الدين الأفغانيّ من كلام الله.
٣- موقف جمال الدين الأفغانيّ من وجوب فعل الأصلح في أفعال الله تعالى.

ثالثًا- أثر النزعة العقلية عند المعتزلة في آراء الإمام محمد عبده

١- موقف الإمام محمد عبده من كلام الله تعالى.
٢- موقف الإمام محمد عبده من وجوب فعل الأصلح في أفعال الله تعالى.
٣- موقف الإمام محمد عبده من التحسين والتقبيح.

وقد **اختتمت هذه الدراسة بأهم النتائج** التي توصلت إليها، والتي حاولت عن طريقها الإجابة عن التساؤلات التي جاءت في مستهل هذه الدراسة.

أولاً- سمات النزعة العقلية عند المعتزلة

احتل العقل عند المعتزلة منزلة كبيرة؛ إذ اعتمدوا عليه في الوصول إلى آرائهم، واتخذوا منه أصلاً فيما يوثق به، ورجعوا إليه في حكمهم على الأمور، فقبلوا منها ما يتفق مع المعايير التي أقرها العقل، ورفضوا قبول ما لا يتماشى مع العقل عندهم، فالعقل يمثل شيئًا ثمينًا عند المعتزلة، إذ يُعد بمنزلة النور الذي يضيء للإنسان الطريق الذي يجب أن يسلكه (السكري، ٢٠١٧، ص ٦٠-٦١).

وقد بلغت ثقة المعتزلة بالمعرفة العقلية درجة كبيرة جعلتهم يتأولون النصوص الشرعية الثابتة على غير مقتضاها، فما قبله العقل لديهم من تلك النصوص قبلوه وقالوا به، وما عارضه العقل إما أنهم قاموا برده تشككًا في مصدره، وإما أنهم تأولوه إلى ما يوافق مقتضى العقل عندهم (عبد القادر، ٢٠١٥، ص ٧٩)؛ لذلك يقول القاضي عبد الجبارت(٤١٠هـ): اعلم أن الدلالات على إثبات العقائد أربع: حجية العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بالعقل (عبد الجبار، ٢٠٠٦م، ص ٨٨)، فالعقل عندهم مقدم على الكتاب والسنة والإجماع؛ أي أن للعقل الأولوية المطلقة على ما سواه.

لا شك في أن الهدف الأساسيّ من علم الكلام هو الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية: أي بالعقل والذي تبناه المتكلمون لاسيما المعتزلة؛ ويمكن القول: إن عقلانية الفكر الاعتزاليّ لاسيما على المستوى

الفرديّ هي دعوة صريحة وصارمة لإبطال التقليد بكل صوره، وإثباتًا لقدرة العقل الذي خلق للتأمل والتدبر، وذلك منذ أن يكتمل له حضوره فيقع عليه التكليف (السكري، ٢٠١٧ ص ١٩).

ولقد بلغ تقدير المعتزلة لشأن العقل أن أوجبوا أحكامه الصادرة عنه؛ بحيث يلزم العقاب كل من أهملها، وإن لم يرد بذلك شرع، وجعلوا من أحكامه شريعة آمرة ناهية في ذاتها (عبد القادر، ٢٠١٥، ص ٧٨)؛ لذلك تُعد المعتزلة أكبر ممثل للنزعة العقلية في الفكر الإسلاميّ، لا سيما الكلاميّ، على الرغم من تعسفهم في استعماله في بعض القضايا الكلامية التي لا مجال فيها للعقل مثل: نفيهم رؤية الله تعالى يوم القيامة، ونفيهم خلق الجنة والنار؛ إذ تقرر المعتزلة أن في يوم الجزاء يدخل كل إنسان في المكان الذي يكون قد استحقه؛ لذلك يذهبون إلى أنه من العبث القول: إن الجنة والنار خلقتا مع العالم ، أو أنهما مخلوقتان الآن (الإيجيّ، من دون تاريخ، ص ٣٧٥).

<u>ومن أبرز سمات النزعة العقلية عند رجال المعتزلة</u> (أبو زهرة، من دون تاريخ، ص ١٢٣-١٣٢):

١- التعسف في استعمال العقل؛ إذ كانوا يعتمدون – في الاستدلال لإثبات العقائد- على القضايا العقلية، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا احترامهم لأوامر الشرع، فكل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل، فما قبله أقروه، وما لم يقبله رفضوه، وكان من آثار اعتمادهم المطلق على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وكانوا يقولون: " المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح" (الشهرستانيّ، ١٩٤٠، ص ٦٣).
٢- مجانبتهم التقليد وامتناعهم عن اتباع غيرهم من غير بحث وتنقيب، ووزن للأدلة، ومقايسة للأمور، والاحترام عندهم للآراء لا للأسماء، وللحقيقة لا للقائل، وقاعدتهم التي يسيرون عليها أن كل مؤمن مكلف مطالب بما يؤديه إليه اجتهاده في أصول الدين.
٣- كان اعتمادهم على العقل باعثًا لهم على الأخذ من العلوم العقلية التي ترجمت في عصرهم؛ فقد خاضوا في تلك العلوم، ونالوا منها ما يساعدهم على اللحن بالحجة، ومقارعة الخصوم، وقد تأثر المعتزلة بهذه العلوم العقلية في آرائهم، وأخذوا عنها كثيرًا في استدلالهم فظهرت في أدلتهم، ومقدمات أقيستهم.
٤- امتاز رجال المعتزلة بالبلاغة، وفصاحة اللسان، وحسن البيان، فقد كان رجالها خطباء، حاضري البديهة، وقد مرسوا بالجدل؛ فعرفوا أفانينه، وخبروا طرقه، ودرسوا كيف يصرعون الخصوم، ويلوون عليهم المقاصد.

لذلك فإن المتأمل في مذهب المعتزلة يدرك أن الجانب العقليّ النقديّ يتخلل كل أصولهم الخمسة؛ إذ نجدهم قد ذهبوا إلى تقرير العقائد وَفق مقتضى العقل، **فنذكر على سبيل المثال بعض النتائج التي ترتبت على تصور المعتزلة لتلك الأصول، والتي يتضح من خلالها أثر النزعة العقلية لديهم:**

<u>الأصل الأول: التوحيد</u>

أولت المعتزلة اهتمامًا خاصًا لهذا الأصل؛ إذ أكدت أهميته، وأوضحت مفهومه، وقد كان تصورهم للذات الإلهية مجردًا؛ نتيجة نقدهم لمفاهيم وتصورات بعيدة عن العقيدة الإسلامية، وقد حَرَصَ شيوخ المعتزلة على محاربتها وهدمها؛ حفاظًا على عقيدة التوحيد وتطهيرها من الشبهات التي لحقتها، ولتأكيد على تفرد الله – بصفات لا يشاركه فيها غيره (السكريّ، ٢٠١٧، ص ١٩٥).

ومن الأمور التي نتجت عن مفهوم التوحيد عند المعتزلة:

١- نفي الصفات: أنكرت المعتزلة أن يكون لله صفات زائدة عن ذاته، فالله عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته، فليس ثمة صفات قديمة، إذ لو وجدت لشاركته هذه الصفات في القدم؛ ولشاركته في ألوهيته أيضًا (الراويّ، ١٩٨٦، ص ١٥).

٢- نقد المشبهة والمجسمة: إذ كان من الطبيعيّ للمعتزلة، وهم الذين أخذوا على عاتقهم الدفاع عن عقيدة التوحيد المطلق أن يتعرضوا بالنقد لهؤلاء الذين عجزت بهم مداركهم؛ فلم يرتقوا بتصوراتهم للذات الإلهية حدود المخلوقات المحدثة (عبد الجبار،٢٠٠٦، ص ٢٠٥)، وما بعدها، أيضًا: (السكريّ، ٢٠١٧، ص ١٩٦).

٣- القول بخلق القرآن: احتج المعتزلة وهم يعارضون وجود قرآن أزليّ غير مخلوق بأن مثل هذا الاعتقاد مناقض لتصور الوحدانية، إذ لو كان القرآن قديمًا لوجب كونه مثلاً لله تعالى؛ لأن القديم قديم لنفسه، وما شاركه في هذه الصفة فيجب كونه مثلاً له في سائر ما يختص به من الصفات. وهذا يوجب كونه إلهًا وهذا محال (عبد الجبار، من دون تاريخ، ص ٨٦)، بل قد يضاهي قول النصارى في عيسى بن مريم عليه السلام بأنه ليس مخلوق؛ إذ إنه كلمة الله ألقاها إلى مريم، وهم يعتقدون بقدم كلمة الله وهو المسيح عليه السلام، فلقد توهم المعتزلة أن القول بقدم القرآن إنما يترتب عليه أن يحل القرآن في نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى؛ إذ كلاهما - القرآن والمسيح - كلمة الله، ويلاحظ أن المعتزلة لم ينكروا على الإطلاق وجود صفة الكلام أي القرآن، بل أنكروا قدمه زاعمين أنه أيضًا مخلوق(صبحي: في علم الكلام، ١٩٨٢، ص ١٣٤). أيضًا: (ولفسون، ٣٠١٦م، ص ٣٧٥، ٣٧٦).

وأرى أن المعتزلة جانبت الصواب في بعض آرائهم المتعلقة بالتوحيد؛ إذ نجدهم قد تعسفوا في استعمال نزعتهم العقلية، لا سيما فكرتهم عن التنزيه، الأمر الذي أدى بهم إلى التأويل والوقوع في التعطيل.

الأصل الثاني: العدل

العدل عند المعتزلة هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الوجوب والمصلحة، وقد قصد المعتزلة من مفهومهم عن العدل أن ينزهوا الله تعالى عن الظلم، فارتقوا بالإرادة الإنسانية، وجعلوها مسئولة عن أعمالها (عبد الجبار،٢٠٠٦، هامش ص ١٣١)، إذ إن مفهوم العدل عند المعتزلة يقتضي إثبات حرية الإنسان واختياره أفعاله، ومسؤوليته عن هذه الأفعال، كما يقتضي – من وجهة نظرهم - نقد المذاهب التي تضيف إلى الله فعل القبائح وتحول بين الإنسان وحريته، وتمنع عنه اختياره وإرادته، ولا تنسب إليه فعله، ولا تعترف بمسؤوليته عنه.

ومما نتج عن مفهوم العدل عند المعتزلة

١- نفي القول بالجبر: فالمعتزلة هم أصحاب الأصالة بصدد القول بالحرية المطلقة في الفكر الإسلاميّ، لاسيما أنهم قد ربطوا ربطًا مقنعًا بالدليل العقليّ- ومستأنسين بالدليل النقليّ- بين الحرية، والتكليف، والمسئولية، والحرية والجزاء في الآخرة (عبد القادر، ٢٠١٥، ص ٢٢٥).

٢- اللطف الإلهيّ: المقصود باللطف عند المعتزلة هو كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، ولما كان الله تعالى عادلاً في حكمه، رؤوفًا بخلقه، لا يرضى لعباده الكفر، ولا

يريد ظلمًا للعالمين فهو لم يدخر عنهم شيئًا مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح (الزمخشريّ،١٤٠٧هـ، ص ١٣٠). أيضًا: (صبحي: في علم الكلام، ١٩٨٢، ص ١٤٥).

٣- القول بالتحسين والتقبيح: يقتضي العدل الإلهيّ لدى المعتزلة القول بالتحسين والتقبيح العقليين؛ أي بقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح الذاتيين في الأشياء، وعلى إدراك الحكم الواجب اتباعه، والذي يثاب ويمدح فاعله ويلام ويعاقب تاركه، لا مجرد الميل النفسي، أو النفور، أو الكمال، أو النقص كما يقول الأشاعرة (الشافعيّ، ١٩٩١، ص ٩٨).

وأرى هنا أن المعتزلة قد بالغت في استعمال نزعتهم العقلية فيما يتعلق بإثبات الحرية الإنسانية، حتى أنهم زعموا أنه لا مجال لتدخل الإرادة الإلهية في الإرادة الإنسانية؛ بل نجد أن الإنسان لديهم قادر على خلق أفعاله بنفسه، وأن الإنسان في الآخرة سوف يحاسب على أفعاله ولو لم يصله شرع.

الأصل الثالث عند المعتزلة: الوعد والوعيد

الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه، والوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفوت نفع عنه في المستقبل (صبحي،١٩٨٢، ص ١٥٧). وأصل الوعد والوعيد عند المعتزلة يستند على القاعدة الأخلاقية لفلسفة العدل عندهم؛ إذ تقتضي العدالة الإلهية أن يثاب الأخيار، ويعاقب الأشرار، ويتلخص الفهم المعتزلي لليوم الآخر في لفظ "الاستحقاق" لديهم؛ إذ إن الإنسان يستحق بطاعته الثواب، ويستحق على معصيته العقاب (الراوي، ١٩٨٦، ص ٩٤).

ومن النتائج التي ترتبت على هذا الأصل عندهم:

١- يرفضون قول المرجئة الداعي إلى تجويز العفو عن الفاسق، وعدم معاقبته بزعم أن أمره مرجئ إلى الله تعالى، إن شاء عاقبه، وإن شاء عفى عنه (السكري، ٢٠١٧، ص ٢٢٣).

٢- إنكارهم أن تكون هناك شفاعة لفاعل الكبيرة، إذا إن الدلالة على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام ذكرت في القرآن الكريم فكيف يسمح للفاسق أن يخرج من النار بناء على شفاعة النبيﷺ (عبد الجبار،٢٠٠٦، ص ٦٨٩).

وأرى أن نزعتهم العقلية الغالية هي التي جعلتهم ينكرون الشفاعة.

الأصل الرابع عند المعتزلة: المنزلة بين المنزلتين

ترى المعتزلة أن فاعل الكبيرة لا يسمى مؤمنًا ولا كافرًا، بل يسمى فاسقًا؛ إذ إن فاعل الكبيرة يشبه المؤمن في عقيدته، ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقيدته، لذلك فهو أصبح وسطًا بين الإيمان والكفر؛ أي في منزلة بين المنزلتين (صبحي، ١٩٩٢، ص ١١٠).

ومن النتائج التي ترتبت على هذا الأصل عند المعتزلة:

هو بحثهم في مفهوم الإيمان لدى صاحب الكبيرة؛ إذ قدمت المعتزلة تصورها لهذه المقولة في إطار أخلاقيّ شرعيّ، فليس الإيمان في الصلاة فقط؛ بل يكون في ترك الكبائر واجتنابها؛ إذ إن الإيمان عند المعتزلة يقتضي المعرفة بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح (الراويّ، ١٩٨٠، ص ٣٧٥).

الأصل الخامس عند المعتزلة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أولى المعتزلة هذا الأصل بمزيد عنايتهم، حينما انتشرت الزندقة بين الناس وتفشت أخطارها؛ إذ أصبح أمر العقيدة في خطر، ولذلك حتم المعتزلة على المسلمين – حفاظًا على العقيدة- أن يسارعوا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دفاعًا عن العقيدة (الشكعة، ١٩٩٦، ص ٢٩٧).

ومن النتائج التي ترتبت على هذا الأصل عندهم: هو بحثهم في مفهوم الإمامة؛ إذ إن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة، وقد ذكر القاضي عبد الجبار، أن الكلام في الإمامة يقع في خمسة مواضع: أحدها في حقيقة الإمام، والثاني: فيما له ولأجله يحتاج الإمام، والثالث في صفات الإمام، والرابع في طرق الإمامة، والخامس في تعيين الإمام (عبد الجبار،٢٠٠٦، ص ٧٤٩، وما بعدها)، أيضًا: (عبد الجبار، من دون تاريخ، ص ١١).

ومن خلال هذا العرض الوجز لأصول المعتزلة يتضح أن النزعة العقلية لديهم كان لها أثر في آرائهم الكلامية، بل نجد أن العقل لديهم تحول من أداة تستخدم للرد على أصحاب الاعتقادات المخالفة إلى غاية، وقد امتد هذا الأثر إلى بعض رجال الفكر الإسلاميّ الحديث مثل: " جمال الدين الأفغانيّ" والإمام " محمد عبده".

ثانيًا- أثر النزعة العقلية عند المعتزلة في آراء جمال الدين الأفغاني الكلامية

يُعد جمال الدين الأفغانيّ رائد مدرسة الإحياء والتجديد في العصر الحديث، تلك التي جددت وجاهدت لإخراج أمتنا من مرحلة الجمود، والتخلف، والتراجع الحضاريّ، ورسمت معالم المشروع الحضاري للبعث الإسلامي؛ إذ نجد لديه صياغات متميزة وممتازة في مقام العقل والعقلانية (عمارة، ٢٠٠٨، ص٤٨)، وعلى الرغم من تأكيد جمال الدين الأفغانيّ أنه على مذهب متكلمي أهل السنة والجماعة من الأشاعرة، والماتريدية؛ بل يعدهم أساتذته وشيوخه؛ إذ يقول:" وإن أراد التأويل لغرض: كدفع معاند أو إقناع جاحد، فلا بأس عليه، إذا سلم برهانه من التقليد والتشويش، وهذا هو دأب مشايخنا، كالشيخ الأشعريّ، والشيخ أبي منصور، ومن ماثلهم" (الأفغانيّ، وعبده، ٢٠٠٢، ص ١٦٥)، فإننا نجد أثرًا لتلك النزعة العقلانية الاعتزالية متخلله آراءه وكتبه؛ إذ يقول: إن الدين الإسلامي يكاد يكون متفردًا من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل، وتوبيخ المتبعين للظنون، وهذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم إلى العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة، وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة (الأفغانيّ، ١٩٣٥، ص ٧٣). ويظهر ذلك بوضوح من خلال موقفه من بعض المسائل الكلامية مثل: الصفات الإلهية، ومن كلام الله، وجوب فعل الصلاح في أفعال الله تعالى.

١- موقف جمال الدين الأفغاني من الصفات الإلهية

أنكرت المعتزلة أن يكون لله صفات زائدة عن ذاته؛ إذ إن الله -من وجهة نظرهم- عالم بذاته، حيّ بذاته، قادر بذاته، فالصفات عين الذات وهي غير مغايرة لها؛ إذ ليس ثمة صفات قديمة؛ إذ لو وجدت هذه الصفات لشاركته في القدم، ومن ثمَّ في الألوهية، وذلك لا يجوز؛ لذلك يجب نفي الصفات القديمة عن الذات الإلهية (الشهرستانيّ،١٩٤٠، ص ٦٢)، أيضًا: (عبد الجبار،٢٠٠٦، ص ٢٠٠-٢١١)، أيضًا: (أبو ريان، ٢٠٠٠، ص ٢٤٥).

وإذا كان ذلك هو موقف المعتزلة؛ فالناظر في كلام جمال الدين الأفغانيّ يجده يميل إلى قولهم: بعدم وجود صفات زائدة على الذات الإلهية؛ إذ نجده يعلق على شرح "جلال الدين الدوانيّ" (ت٩٠٧هـ) الذي يقول: " لا خلاف بين المتكلمين قاطبة من معتزلة، وأشاعرة، وحنابلة، وحكماء في كونه تعالى قادرًا، مريدًا، متكلمًا، وهكذا في سائر الصفات ...، ولكنهم تخالفوا في أن الصفات عين الذات أو زائدة؟ والقائلون: إنها زائدة اختلفوا هل يطلق عليها شرعًا ولغةً أنها غير الذات، أو لا هو ولا غيره؟ ولا لا هو ولا لا غيره؟ فذهب بعض المعتزلة، وعامة الفلاسفة إلى الأول؛ أي أنها عين الذات، وجمهور المتكلمين: الأشاعرة، وبعض طوائف المعتزلة إلى الثاني، والأشعريّ إلى الثالث" (الأفغانيّ،٢٠٠٢، ص ٣١٨).

وبعد أن أورد الأفغانيّ هذا الخلاف الحادث بين المتكلمين في مسألة الصفات -كما شرحها جلال الدين الدوانيّ- نجده يقرر أن قول المعتزلة والفلاسفة هو الأولى بالقبول، إذ يرى الأفغانيّ أن موقف المعتزلة يتفق مع موقف الفلاسفة منها، ويستدل على ذلك بقوله: " لما كان مَدْعى الحكماء، وجمهور المعتزلة، واحدًا بالتحقيق، فما كان دليلاً لأحدهما فهو دليل للآخر، لا سيما أن أكثر المعتزلة يتفق مع الحكماء في كثير من هذه المقدمات (الأفغانيّ،٢٠٠٢، ص ٣٢١).

ويستدل على ذلك في تعليقه على شرح (الدوانيّ) فيقول: واستدل الفريقان على نفي الغيرية؛ أي نفي الزيادة مطلقًا؛ بأنها لو زادت وتحققت في الخارج، وهي صفات، لكانت قائمة بالذات الإلهية، مستحيلة القيام بذاتها، وما هو مستحيل القيام بذاته، فهو مستحيل الوجود حتى يوجد ما يقوم به، فوجود ما يقوم به متقدم على وجوده بالطبع، والمتأخر بالطبع محتاج إلى المتقدم عليه بالطبع، في الوجود، فالصفات -إذن- محتاجة إلى الذات الإلهية في تحقق الوجود، وذلك يدل على استحالة وجود صفات زائدة عن الذات الإلهية (الأفغانيّ،٢٠٠٢، ص ٣٢١).

ويدافع الأفغانيّ عن قول الفلاسفة بعينية الصفات فيقول: وليس معنى ذلك أن الصفات عين الذات؛ إذ إن الفلاسفة لما قالوا بالعينية لم يريدوا أن الذات ذات والصفة صفة، والذات عين الصفة، أو الصفة عين الذات، فإن هذا لا يقوله العاقل، فضلاً عن الحكيم؛ بل حققوا عينية الصفات، وأوضحوها إيضاحًا تامًا، وملخصه: أنه تعالى، لما كان بذاته غنيًا عما سوى ذاته، وأن ذاته تعالى، من حيث هي ذاته، لا يجوز أن يقال عليها عارض النقص، وجب أن تكون ذاته-من حيث هي ذات، بقطع النظر عن كل الجهات- في غاية الكمال، منزهة عن جميع النقائص، فلا يزيد عليها كمال، بل الزائد ممكن، والممكن محتاج، والمحتاج ناقص، والناقص لا يكون كمالاً للكامل، فليكن من ذاته تعالى أن يترتب عليها ما يترتب على تلك الصفات، لو كانت. مثلاً كأن يترتب على العلم انكشاف المعلومات، فليكن ذلك لازم نفس ذاته تعالى، فذاته مبدأ انكشاف المعلوم، وليس العلم إلا مبدأ الانكشاف، فهو علم، وهكذا يقال في سائر الصفات" (الأفغانيّ،٢٠٠٢، ص ٣١٩).

ويدافع الأفغانيّ أيضًا عن قول المعتزلة والفلاسفة بأنه لا توجد صفات زائدة عن الذات، ضد من شنع عليهم – بأن قولهم بالعينية معناه بأنه تعالى عالم، لا علم له، وقادر، لا قدرة له- إذ يقول: إن ذلك القول باطل ببداهة العقل، إذ إن العالم: من له العلم، والقادر من له القدرة، فإثبات العالم، ونفي العلم تناقض، وإن كان يعود بالشناعة على قائله؛ إذ ليس العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها: العلم، أو من قام به صفة زائدة على ذاته يقال لها: العلم، ولكن العالم ما يعبر عنه في الفارسية ب(دانا) وفي سائر اللغات بمرادفه، ويعبر عنه في لغتنا – العربية- بمن كشف له حقيقة الأمر (الأفغانيّ،٢٠٠٢، ص ٣٢٠).

ويوافق جمال الدين الأفغانيّ على قول الفلاسفة، والمعتزلة: إن نفي وجود صفات زائدة على ذاته، يُعد مرتبة أعلى وأكمل في التنزيه من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه، كما يقول به بعض المتكلمين؛ إذ إن هذه المرتبة تستلزم غنى الذات بذاتها، في ثبوت وصف الكمال غنى مطلقًا عن كل سوى، لازمًا كان أو مباينًا، بخلاف الأمر فينا، فإننا نحتاج في انكشاف الأشياء لدينا، أو صدور الآثار عنا إلى صفة مغايرة، قائمة بذاتنا، كصفة العلم والقدرة، والحق تعالى لا يحتاج إلى ذلك، بل بذاته تنكشف الأشياء، وبذاته تصدر الآثار عنه (الأفغانيّ،٢٠٠٢، ص ٣٢٠).

ويؤكد جمال الدين الأفغانيّ على هذا الموقف من الصفات في موضع لآخر من رسالته (الواردات)، إذ يقول: صفات واجب الوجود وكمالاته منشؤها إما ذاته وإما في ذاته، والثاني باطل؛ لعدم التركيب فيه، فمنشؤها إذًا ذاته، إذ هو كامل في ذاته، بل هو كمال لذاته، وحديث الغير- يقصد بها الغيرية- باطل لا يُسمع؛ إذ لا غير إلا منه (الأفغانيّ، ١٣٢١هـ، ص ٥٤).

ولما كان الحال كذلك فإنني أرى أن جمال الدين الأفغانيّ قد تأثر برأي كل من المعتزلة والفلاسفة فيما يتعلق بالقول: بعينية صفات الله عز وجل؛ إذ إنه تبنى وجهة نظرهم؛ بل دافع عنها ضد من انتقدهم؛ مما يدل على تأثره بالنزعة العقلية لدى المعتزلة.

٢-موقف جمال الدين الأفغاني من كلام الله

ذهبت المعتزلة إلى القول: إن كلام الله مخلوق، واستدلت على موقفها بالكثير من الأدلة العقلية، والنقلية، إذ إن القول: بوجود قرآن أزليّ غير مخلوق يناقض تصورهم وحدانية الله تعالى- من وجهة نظرهم- وهو الأصل الأول من أصولهم الخمسة (عبد الجبار، من دون تاريخ، ص ٨٤-٨٧).

ويثبت جمال الدين الأفغانيّ صفة الكلام لله تعالى، ولكنه يتابع قول المعتزلة في أن صفة الكلام لله تعالى ليست حقيقية؛ بل هي مجازية؛ إذ يقول: " لا نسلم أن المتكلم من قام به الكلام، بل المتكلم هو من أحدث الكلام في شيء آخر، ضرورة، أننا نطلق المتكلم حقيقة على زيد المتلفظ كذا، مع أن اللفظ ليس إلا صوتًا مخصوصًا، والصوت كيفية من كيفيات الهواء، وقائمة بالهواء، فالمتكلم كل من أحدث هذه الكيفيات المخصوصة في الهواء" (الأفغانيّ،٢٠٠٢، ص ٤٨٣).

ويؤكد على ذلك بقوله: إن إجماع الأنبياء على إطلاق لفظ لا يقتضي أن يكون المراد منه ما هو موضوعه الحقيقيّ ضرورة، أنه قد وقع الإجماع على أن لله يدًا، وأنه على العرش استوى، كما تواتر عن الأنبياء، وعن نبينا ﷺ، وليس المراد حقيقته بالضرورة، فيكون هذا الإجماع كذلك، وأن المتكلم مجاز في مخترع الكلام للاختصاص (الأفغانيّ، ٢٠٠٢، ص ٤٨٤).

كذلك يؤكد الأفغانيّ على أن كلام الله حادث، وينفي ما قال به الأشاعرة من وجوب التفرقة بين الكلام اللفظيّ، والكلام النفسيّ، ويؤكد ما قاله (الدوانيّ): إذ ليس النزاع في الكلام الفظيّ – بين المعتزلة والأشاعرة-فإنه حادث باتفاق، بل النزاع في إثبات صفة الكلام النفسي؛ ويعلق الأفغانيّ بقوله: إن الشيخ- يقصد الأشعريّ- لم يثبت الكلام النفسيّ إلا لترويج ظواهر النصوص الدالة على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، والمتعين من أصل النزاع إنما هو في اللفظيّ، وفرضه- أي النزاع- في النفسيّ إما مجرد التجاء، وإما تنازل عن أصل المدعي، وإثبات مدعى آخر ليس النزاع فيه (الأفغانيّ، ٢٠٠٢، ص ٤٨٥-٤٨٦).

وينتقد الأفغانيّ من ذهب إلى أن كلام الله قديم معلقًا على شرح (الدوانيّ) فيقول: إذا كانت الألفاظ قديمة، فكيف قام بها صفات الحوادث، مع أن من قال: إن الألفاظ قديمة لا يجوَّز قيام الحادث بالقديم. ويقول كذلك في التعليقات: ماذا أراد المصنف بـ(اللفظ)؟ إن كان يريد به ما هو حقيقته، أي الصوت المشتمل على الحروف الهجائية، كما هو صريح دعواه، فذلك إنما هو كيفية تقوم بالهواء، ولا حقيقة له من دونه، والهواء جسم حادث، فكيف قام به القديم؟ (الأفغانيّ، ٢٠٠٢، ص ٤٨٧).

ومن أدلة الأفغانيّ أيضًا على أن القرآن حادث كما قالت المعتزلة، هو ورود الشرع بأن بعضًا منه قد ينسخ أي يحكم بعدم تلاوته، أو يحكم بزوال الحكم الذي كان قد دل عليه؛ إذ إن نسخ التلاوة يؤدي إلى نسخ الأحكام؛ إذ إن الأحكام ليست إلا من حيث تعلق الخطاب بالمحكوم، والخطاب لا يزال، ما دام اللفظ موجودًا من المخاطب، فإن كانت الألفاظ قديمة والخطاب بها أزلي، والأزلي لا يمكن زواله، فلا يزول حكمها لوجود التعلق، ما دام الخطاب، وليس في الخطاب تقييد بزمان من دون زمان، وإلا لم يكن نسخًا، فيجب أن تكون الألفاظ حادثة (الأفغانيّ، ٢٠٠٢، ص ٤٨٨).

والخلاصة في هذه المسألة أن الأفغانيّ يرى أنه ليس معنى القرآن، أو الكلام، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن، المكتوبة في المصاحب، المتفق على حدوثها، وما ورد في النصوص من أنه غير (مخلوق) فمؤولة بغير (مختلق)، وما في إطلاقات النبيين من أنه تعالى متكلم، فمؤول أيضًا بأنه مجاز، أو ما يشبهه (الأفغانيّ، ٢٠٠٢، ص ٤٩١).

ولما كان الحال كذلك فإنني أرى أن الأفغاني قد تأثر برأي المعتزلة في فهمه صفة الكلام (كلام الله)؛ بل إن موقفه في هذا الشأن يكاد يتفق مع موقف المعتزلة فيه، وهذا يثبت ما انتهيت إليه من تأثر جمال الدين الأفغانيّ بالنزعة العقلية لدى المعتزلة.

٣-موقف الأفغانيّ من وجوب فعل الأصلح في أفعال الله تعالى

ذهبت المعتزلة إلى وجوب الصلاح، وفعل الأصلح للعباد، ووجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى، بخلاف الأشاعرة الذين جوزوا أن تخلو أفعال الله تعالى من الحكمة؛ إذ إن أفعال الله معللة عند المعتزلة، بينما عند الأشاعرة فهي غير معللة.

يقول الأفغانيّ: والقوم وقع النزاع بينهم في أن أفعاله تُعلل بالأغراض أم لا، وكل من الطائفتين- المعتزلة والأشاعرة- أيد ما يدعيه، ولكن الجمهور على أنها لا تعلل، وإلا لزم أن يكون للباري غرض لا يتم إلا بغيره، فيحتاج إلى الغير في إتمام غرضه؛ بل هو يفعل من دون غرض، فلما أُورد عليهم: أنه يلزم عن ذلك أن يكون عابثًا، أجابوا: بأنه وإن لم يلاحظ الغرض، وإن لم يكن له باعث على الفعل، لكن جميع أفعاله لا تخلو عن الحِكَم والمصالح (الأفغانيّ، ١٣٢١هـ، ص ٤٦).

ويقول في التعليقات: إنه لا فارق بين أن تعلم ثبوت الإرادة له تعالى، واستحالة ألا يكون مريدًا، ووجوب أن يقع فعله على طبق علمه، واستحالة أن يكون كذلك، وبين أن تعلم ثبوت كون أفعاله يجب أن تكون لحِكَم ومصالح، واستحالة أن تكون عبثًا، أو وضعًا للشيء في غير محله، تعالى عن ذلك (الأفغانيّ، ٢٠٠٢، ص ٤٦٥).

ومعنى ذلك أن الأفغانيّ يؤيد قول المعتزلة في وجوب فعل الأصلح في أفعاله تعالى، ولكن ليس كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة، ولكن بمعنى وجوب أن تكون أفعاله تعالى مشتملة على الحكم والمصالح، ويؤكد ذلك بقوله: قد قطع البرهان بأن الواجب (الله تعالى) لا يجوز أن يكون عابثًا في أفعاله، بل لا بد من أن تكون مبنية على الحكمة التامة، وأنه ليس شيء مما يبرز في عالم الوجود بقاصر عن مصالح، لولاها لم تكن في الوجود؛ بل ربما كان يختل به نظام كل موجود، كما يعلمه المحقق، فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح، فقد ندرك الحكمة بوجه، وقد لا ندركها، فعدم إدراكنا لها لا يوجب عدمها، ومعنى قول المعتزليّ(يجب على الله الأصلح)، إن كان يريد به ما ذكرنا، فنعم، ولا خلاف لأصحابنا معه، ولا سيما الماتريدية؛ لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى، وإن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعي مصالح، وَفْق ما نحن نفهمه، وندركه فذلك ضرب من الجهالة، كأنه يريد أن يضرب لله قانونًا، لا يجاوزه على حسب عقله، وذلك لا يجوز (الأفغانيّ، ٢٠٠٢، ص ٤٦٧).

ولما كان الحال كذلك فإني أرى أن جمال الدين الأفغانيّ قد تأثر برأي المعتزلة في قولهم بوجوب فعل الأصلح، والذي يعني - من وجهة نظره - وجوب أن تكون أفعاله تعالى مشتملة على الحكم والمصالح؛ إذ إن أفعاله تعالى ليست عبثًا؛ أي أن جمال الدين الأفغانيّ قد تأثر بالنزعة العقلية لدى المعتزلة فيما يتعلق بوجوب أن تكون أفعاله تعالى لعلة وهي الحكمة، واستحالت أن تشتمل أفعاله سبحانه وتعالى على العبث.

ثالثًا- أثر النزعة العقلية عند المعتزلة في آراء محمد عبده الكلامية

يُعد الإمام محمد عبده المهندس الأكبر لفكر اليقظة الإسلامية الحديثة؛ فلقد كونت نصوصه في العقلانية الإسلامية عملًا نفيسًا مثَّل ديوانًا لهذه العقلانية الإسلامية المؤمنة (عمارة، ٢٠٠٨، ص ٥٠)، ولا شك في أن الأستاذ الإمام محمد عبده قد تأثر بفكر أستاذه جمال الدين الأفغانيّ، والذي هو الآخر قد تأثر ببعض آراء المعتزلة الكلامية؛ إذ إن النزعة العقلية عند المعتزلة قد تخللت آراء كل منهما، وتأتي آراء الأستاذ الإمام محمد عبده في بعض مواقفه الكلامية دالة على ذلك مثل: موقفه من مسألة الكلام، وفعل الأصلح، والتحسين والتقبيح.

يقول الإمام محمد عبده: إن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقليّ، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟ (عبده، ١٩٩٣، ص ٣٠١)، ونرى أن ذلك هو نفس رأي المعتزلة الذين يقدمون حجية العقل على الكتاب والسنة والإجماع.

وكذلك يرى الإمام محمد عبده أن الأصل الثاني للإسلام- من وجهة نظره- هو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض؛ إذ إنه في حالة تعارض العقل والنقل، أُخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله تعالى في علمه، والطريق الثاني: هو تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل (عبده، ١٩٩٣، ص ٣٠١).

ولا شك في أن الاعتزاز بقيمة العقل، والإعلاء من شأنه، إلى درجة أن الإمام محمد عبده يجعله الأصل الأول للإسلام، وكذلك تقديم العقل على النقل عند وجود تعارض، هي من سمات النزعة العقلية عند المعتزلة.

١-موقف الإمام محمد عبده من كلام الله

يرى الإمام محمد عبده أن الله تعالى هو واجب الوجود، كما يرى أن من أحكام الواجب هو اتصافه بصفات عقلية (صفات البرهان) يحب الاعتقاد بها، أهمها صفة القدم، والبقاء، ونفي التركيب، والعلم والحياة، والإرادة، والقدرة، والاختيار، والوحدة، وكذلك يثبت الكثير من الصفات الخبرية (السمعية) التي يجب الاعتقاد بها منها صفة الكلام (عبده، ١٩٩٣، ص٣٨٧، وما بعدها).

ويقول محمد عبده: إن ما قدمه من الصفات التي يجب الاعتقاد بثبوتها لواجب الوجود هي ما أرشد إليه البرهان -أي العقل- وجاءت به الشريعة، وما تقدمها من الشرائع المقدسة، لتأييده، ومن الصفات ما جاء ذكره على لسان الشرع، ولا يحيله العقل إذا حمل على ما يليق بواجب الوجود، ولكن لا يهتدي إليه النظر وحده، ويجب الاعتقاد بأنه جل شأنه متصف بها اتباعًا لما قرره الشرع، وتصديقًا لما أخبر به (عبده، ١٩٩٣، ص ٣٩٣).

وصفة الكلام عند الإمام محمد عبده من تلك الصفات؛ إذ يقول: قد ورد أن الله كلم بعض أنبيائه، ونطق القرآن بأنه كلام الله، فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لا بد من أن يكون شأنًا من شؤونه، قديمًا بقدمه، أما الكلام المسموع نفسه، المعبر عن ذلك الوصف القديم فلا خلاف في حدوثه، ولا في أنه خلق من خلقه، وخصص بالإسناد إليه لاختياره له سبحانه في الدلالة على ما أراد بلاغه لخلقه، ولأنه صادر عن محض قدرته، ظاهرًا وباطنًا، بحيث لا مدخل لوجود آخر فيه بوجه من الوجوه سوى أن ما جاء على لسانه مظهر لصدوره (عبده، ١٩٩٣، ص ٣٩٣، ٣٩٤).

أي أن القرآن المقروء مخلوق عند الإمام محمد عبده، ويرى أن القول بخلاف ذلك يُعد مصادرة للبداهة وتجرؤ على مقام القدم، وذلك بنسبة التغير والتبدل إليه، ويستدل محمد عبده على خلق القرآن المقروء بقوله: إن الآيات التي يقرؤها القارئ تحدث وتفنى بالبداهة كلما تُليت (عبده، ١٩٩٣، ص ٣٩٤).

ويرى كذلك أن حال القائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالًا، وأضل اعتقادًا من كل ملة جاء القرآن نفسه وأكد بطلانها، والدعوة إلى مخالفتها، وليس في القول: إن الله أوجد القرآن من دون دخل لكسب بشر في وجوده، ما يمس شرف نسبته، بل ذلك غاية ما دعا الدين إلى اعتقاده، وهو ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وكل ما خالفه فهو بدعة وضلالة (عبده،١٩٩٣، ص ٣٩٤).

وأرى أن قول الإمام محمد عبده بخلق القرآن المقروء؛ كان لتأثره برأي المعتزلة في هذا الشأن، والذي يدل على ذلك هو استدلاله على خلق القرآن بالأدلة نفسها التي قال بها المعتزلة تقريبًا؛ إذ إن المعتزلة قد قدمت الكثير من الأدلة العقلية والنقلية على خلق القرآن منها:

١- الكلام لا يكون إلا حروفًا منظومة وأصواتًا مقطوعة، وهذه الحروف وتلك الأصوات حادثة لجواز العدم عليها، والقرآن من جنس هذه الحروف وتلك الأصوات فيكون القرآن مخلوقًا (عبد الجبار: المغني، من دون تاريخ، ص ٨٤).

٢ - في القرآن أمر، ونهي، ووعد، ووعيد، وكل ذلك يقتضي وجود المأمور، أو المنهي، أو الموعود، فلو حصل الأمر، والنهي، والوعيد من غير حضور المأمور، والمنهي، والموعود كان هذا سفهًا وجنونًا، فلا يصح مثلاً أن تصدر (أقيموا الصلاة) ولم يكن في الأزل من يقيمون الصلاة؛ إذ محال أن يكون المعدوم مأمورًا ومن ثم محال أن يكون القرآن أزليًا (عبد الجبار، من دون تاريخ، ص ٨٦). انظر أيضًا:

(الرازيّ، ١٩٨٦، ص ٢٥٤).

٣ - الكلام يختص بالمحل ويستحيل وجوده إلا فيه، وثبوت ذلك فيه يحيل كونه قديمًا، لأن المحال قد ثبت حدوثها، فما يحتاج في الوجود إليها بأن يكون محدثاً أولى (عبد الجبار، من دون تاريخ، ص ٨٥).

٤ - القرآن يختص بصفات تستحيل على الله، لأنه متجزئ متبعض، له ثلث وربع، مدرك مسموع، محكم مفصل، ومن ثم فهو مركب، وكل ذلك يستحيل عليه تعالى؛ إذا القرآن مخلوق (عبد الجبار، من دون تاريخ، ص ٨٦).

ومن الأدلة النقلية التي يؤكدها الإمام محمد عبده بوصفها دليلًا على خلق القرآن، والتي قال بها المعتزلة قبل ذلك قوله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد، آية ١٦). تدل هذه الآية صراحة على أن القرآن مخلوق؛ إذ إن الخلق يشمل (كل شيء)، ولما كان القرآن شيئاً من وجهة نظرهم فهو لذلك مخلوق.

ويؤكد في موضع آخر على أن القرآن مخلوق بقوله: إن ما نقل إلينا من الخلاف الذي فرق الأمة، وأحدث فيها الأحداث، ولا سيما في أوائل القرن الثالث من الهجرة، وإباء بعض الأئمة من أن ينطق بأن القرآن مخلوق، كان منشأه مجرد التحرج، والمبالغة في التأديب مع الله تعالى من بعضهم، وإلا فيجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته (عبده، ١٩٩٣، ص ٣٩٤).

ولما كان الحال كذلك فإنني أرى تأثر الإمام محمد عبده بالنزعة العقلية عند المعتزلة في بعض آرائه الكلامية، ولا سيما في مسألة كلام الله.

٢-موقف الإمام محمد عبده من وجوب فعل الأصلح في أفعال الله تعالى

لا شك في أنه كان لرأي أستاذه جمال الدين الأفغانيّ أبلغ الأثر في فهمه هذه المسألة، والتي تأثر فيها الأفغانيّ برأي المعتزلة الداعي إلى أن أفعال الله معللة؛ إذ ذهب الإمام محمد عبده إلى أن أفعال الله تعالى معللة، فالله سبحانه وتعالى لا يفعل شيئًا إلا لعلة، وأن أفعاله تعالى لا تخلو من حكمة، وأن حكمة كل عمل هي ما يترتب عليه، مما يحفظ نظامًا أو يدفع فسادًا، خاصًا كان أو عامًا، لو كشف للعقل من أي وجه لعقله، وحكم بأن العمل لم يكن عبثًا ولعبًا (عبده، ١٩٩٣، ص ٤٠٠).

وإذا كانت العلة في أفعاله تعالى هي الحكمة، فمن المحال أن تكون هذه الحكمة غير مرادة بالفعل، مع العلم بارتباطها به، فيجب الاعتقاد بأن أفعاله تعالى يستحيل أن تكون خالية من الحكمة، وبأن الحكمة يستحيل أن تكون غير مرادة؛ إذ لو صح توهم أن ما يترتب على الفعل غير مراد لم يعد ذلك من الحكمة (عبده، ١٩٩٣، ص ٤٠١).

فوجوب الحكمة عند الإمام محمد عبده في أفعال الله تعالى تابعة لوجوب الكمال في علمه، وإرادته، ويرى محمد عبده أن ما جاء في الكتاب أو السنة مما قد يوهم خلاف ذلك يجب إرجاعه إلى بقية الآيات وسائر الآثار، والأصل الذي يرجع إليه كل وارد في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء، أية ١٦-١٨).

ويستدل الإمام محمد عبده على موقفه الداعي إلى وجوب أن تكون أفعال الله تعالى معللة؛ لاشتمالها على الحكمة، وأنها ليست عبثًا بأدلة من العقل، إذ يقول: إنه من القواعد الصحيحة المسلمة عند جميع العقلاء أن أفعال العاقل تصان عن العبث، ولا يريدون من لفظ (العاقل) إلا العالم بما يصدر عنه بإرادته، ويريدون من (صونها عن العبث) في أنها لا تصدر إلا لأمر يترتب عليها، يكون غاية لها، وإن كان هذا في العاقل الحادث، فما ظنك بمصدر كل عقل ومنتهى الكمال في العلم والحكم؟ وكل ذلك مسلمات لا ينازع فيها أحد (عبده، ١٩٩٣، ص ٤٠١).

ويؤكد محمد عبده على هذا الدليل السابق بقوله: صنع الله الذي أتقن كل شيء، وأحسن خلقه، مشحون بضروب الحكم؛ فبه ما قامت به السماوات والأرض، وما بينهما، وحفظ به نظام الكون كله، وما صانه عن الفساد الذي يفضي به إلى العدم، وفيه ما استقامت به مصلحة كل موجود على حدته، لا سيما ما هو من الموجودات الحية كالنبات والحيوان، ولولا هذه البدائع من الحكم ما تيسر لنا الاستدلال على علمه (عبده، ١٩٩٣، ص٤٠١).

والناظر في هذه الأدلة التي قدمها الإمام محمد عبده يرى مدى تأثره برأي أستاذه جمال الدين الأفغانيّ في هذه المسألة، وتأثر كل منهما برأي المعتزلة الداعي إلى أن أفعال الله معللة، لاشتمالها على الحكمة؛ إذ إن وجود الحكمة في أفعاله تعالى تابع لوجوب الكمال في علمه وإرادته. ومن ناحية أخرى نجد أن الإمام محمد عبده يساير أستاذه الأفغانيّ في فهم معنى وجوب فعل الصلاح والأصلح في أفعاله تعالى؛ إذ ينصرف معناها عنده كما سبق القول إلى أن أفعاله تعالى معللة، وأن هذه العلة هي الحكمة، وهي راجعة لكمال علمه وإرادته، أما الوجوب الذي يوهم إعمال التكليف والإلزام، وبعبارة أخرى يوهم القهر والتأثر بالأغيار، ورعاية المصلحة الذي توهم إعمال النظر وإجالة الفكر، وهما من لوازم النقص في العلم والغاية، والعلة الغائية والغرض التي توهم حركة في نفس الفاعل من قبل البدء في العمل إلى نهايته؛ فذلك محال على الله تعالى والله بخلاف ذلك (عبده، ١٩٩٣، ص ٤٠٢).

٣-موقف الإمام محمد عبده من التحسين والتقبيح

يري الإمام محمد عبده أن أفعال الإنسان الاختيارية منها ما هو جميل لما يجلبه من لذة، ومنها ما هو قبيح لما يجلبه من ألم، وكذلك منها ما هو جميل لما يجلبه من نفع، وقبيح لما يجلبه من ضرر؛ أي أن الخير والحسن لابد من أن يكون ملائمًا إما لطبيعتنا، وإما للأغراض التي يستهدفها العقل (أمين، ٢٠١٢، ص١٣٥).

والعقل يميز بين ما هو قبيح لما يعقبه من الألم، وما هو حسن لما يجلب من اللذة أو دفع الألم، فالأول: كالضرب والجرح، وكل ما يؤلم من أفعال الإنسان، والثاني: كالأكل بعد جوع والشرب بعد عطش، وكل ما يحصل لذة أو يدفع ألمًا مما لا يحصى عددًا، وهنا يكون الحسن بمعنى اللذيذ، والقبيح بمعنى المؤلم (عبده، ١٩٩٣، ص٤٠٨).

إذًا العقل يصدر حكمًا على أفعالنا الاختيارية بالحُسن إذا تحقق منها لذة، وبالقبح إذا لحق منها ألم، وهذا مما لا نزاع فيه بين العقلاء، فنحن نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائمة لطباعنا، وبعضها منافرة لها، واللذة وما يؤدي إليها ملائمة لطباعنا، والألم وما يؤدي إليه منافر لها، ولا حاجة في معرفة هذه الملاءمة وهذه المنافرة إلى الشرع (الرازيّ، ١٩٨٦، ص٣٤٦).

والتمييز بين الجميل والقبح بهذا المعنى قلما يختلف عن التمييز عند الحيوانات الراقية في سلسلة الوجود، إلا في قوة الوجدان وتحديد مرتبة الجمال والقبح (عبده، ١٩٩٣، ص٤٠٨).

والعقل يميز بين الحسن؛ لما يجلب له من نفع، وبين القبح؛ بما يجر إليه من ضرر، والإنسان وحده من دون الحيوان يختص بالتمييز بين الحسن والقبيح بهذا المعنى، وهو خاصة العقل، وسر الحكمة الإلهية في هبة الفكر (عبده، ١٩٩٣، ص٤٠٨).

والعقل البشريّ إذًا قادر – من وجهة نظر الأستاذ الإمام – على التمييز بين الحسن والقبح في أفعال الإنسان الاختيارية سواء أكان الحسن والقبح كامنًا فيها، أم ناتجًا عنها باعتبار أثرها من دون توقف على سمع، والدليل على ذلك كما يقول محمد عبده ما نشهده في أفعال الصبيان قبل تعقلهم معنى الشرع، وما وصل إلينا من تاريخ الإنسان، وما عرف عنه في جاهليته (عبده، ١٩٩٣، ص٤٠٩).

وهذا يؤكد الأثر الاعتزاليّ في فكر محمد عبده؛ إذْ إنّ العقل وحده كافٍ لإدراك الخير والشر – من وجهة نظر المعتزلة – من دون معونة الشرع؛ لأن الشرع لا يثبت للأفعال قيمتها عند المعتزلة، بل يخبر عنها فقط إذا وجد ضرورة؛ لذلك فالعقل يدرك ضرورة الحسن والقبح في ذاتهما، فهو يدرك مثلًا أن الصدق المفيد خير بنفسه، أي أنه خير بالذات، وأن الكذب الذي لا يفيد فائدة هو شر بنفسه أي أنه شر بالذات (الشهرستانيّ، من دون تاريخ، ص٣٧١). أيضًا: (نادر، ١٩٥١م، ص٩٧).

فالعقل عند المعتزلة هو المقياس السابق الذي نعرف به الحسن والقبح، وليس الإرادة الإلهية، أي أَنَّ الشيء ليس حسنًا؛ لأن الله أمر به، بل إن الله أمر به؛ لأنه حسن (السيد، ١٩٩٨، ص ٥٣). أيضًا: (تسيهر، ٢٠١٤م، ص١٠٧)؛ لذلك نجد أن القاضي عبد الجبار يجعل العقل في المقام الأول في ترتيبه الأدلة الواجب اتباعها للوصول إلى الصراط المستقيم؛ لأن به يُميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يُعرف أن الكتاب حُجة، وكذلك السنة والإجماع؛ إذ إن الله تعالى لم يُخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يُعرف أن الكتاب حُجة، وكذلك السنة والإجماع، لذلك فهو – أي العقل- الأصل في هذا الباب (عبد الجبار، ٢٠١٧م، ص ٨٧).

لذلك نرى أن محمد عبده قد تبنى الموقف الاعتزاليّ الداعي إلى أن العقل الإنسانيّ كفيل بتمييز الحسن عن القبيح من دون معونة الشرع، ولكنه لا ينكر دور الشرع بالكلية في إدراك الحسن والقبح، كما فعلت المعتزلة، بل إنه يرى أنه في بعض الحالات التي يعجز العقل الإنسانيّ عن إدراك هذا التمييز فيأتي دور الشرع، ليبين لنا ما غمض على العقل من تمييز بين الحسن والقبيح.

<u>وفي نهاية هذه الدراسة توصلت إلى النتائج الآتية:</u>

أولًا- تأثر جمال الدين الأفغانيّ بالنزعة العقلية عند المعتزلة؛ لذلك نجده يميل إلى معظم آراء المعتزلة في بعض المسائل الكلامية الهامة مثل القول: بعينية الصفات الإلهية، والقول: إن القرآن هو كلام الله مخلوق، كما ذهب إلى وجوب أن تكون أفعال الله تعالى معللة، وهذه العلة هي الحكمة.

ثانيًا- تأثر أيضًا الإمام محمد عبده بالنزعة العقلية عند المعتزلة، وقد ظهر ذلك التأثر بوضوح من خلال آرائه الكلامية مثل القول: بخلق القرآن، ووجوب أن تشمل أفعال الله تعالى على الحكمة لكونها معللة، كما أن الحسن والقبح عقليين، إذ إن العقل الإنسانيّ قادر على أن يكشف وجوه الحسن والقبح في تلك الأفعال.

ثالثًا- من مظاهر تأثر كل من جمال الدين الأفغانيّ، والإمام محمد عبدة بالنزعة العقلية عند المعتزلة كذلك، هو تأكيدهم القول بحرية الإرادة الإنسانية، وتأكيدها بأدلة من العقل والنقل، والهجوم على دعاة الجبرية، سواء أكان من المتكلمين أم من الصوفية، ومحاولة كل منهما بيان الفهم الصحيح لعقيدة القضاء والقدر.

رابعًا- من المظاهر الدالة أيضًا على تأثر جمال الدين الأفغانيّ، والإمام محمد عبده بالنزعة العقلية عند المعتزلة، لا سيما في آراء كل منهما الكلامية، هو إعلاؤهم من شأن العقل؛ إذ يعد العقل أساس الشرع عندهما.

خامسًا- قاد كل من جمال الدين الأفغانيّ، والإمام محمد عبده، حملة شعواء ضد التقليد والمقلدين؛ إذ إن كل منهما أوضح أن سبب تخلف الأمة هو عدم إعمال العقل، والتقليد، بينما أن الدين الإسلاميّ دعا أتابعة إلى النظر، وإجالة الفكر في الكون كله؛ إذ أطلق للعقل العنان بلا حد لذلك، إلا ما أمر به الشرع وما كان ذلك إلا لتأثر كل منهما بالنزعة العقلية عند المعتزلة.

سادسًا- يُعد كل من جمال الدين الأفغانيّ والإمام محمد عبده من رواد المدرسة العقلية في الفكر الإسلاميّ الحديث؛ والتي تُعَدُّ امتدادًا للمدرسة العقلية في صدر الإسلام، والتي كان من أهم روادها المعتزلة، وما كان ذلك إلا لتأثر كل منهما بالنزعة العقلية عند المعتزلة؛ مما كان سببًا في حدوث موجة تجديدية في الفكر الإسلاميّ تأثر بها معظم المفكرين الذين جاءوا بعدهما.

مصادر ومرجع البحث

١-أبو ريان، محمد علي، (٢٠٠٠)، *تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام*، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
٢-أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى، (من دون تاريخ)، *تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، وتاريخ المذاهب الفقهية*، القاهرة، دار الفكر العربيّ.
٣-الأفغانيّ، محمد جمال الدين، وعبده، محمد، (٢٠٠٢)، *التعليقات على شرح الدوانيّ للعقائد العضدية*، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، ط/٢، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية.
٤-الأفغانيّ، محمد جمال الدين، (١٩٣٥)، *رسالة الرد على الدهريين*، نقلها من الفارسية إلى العربية الأستاذ الإمام محمد عبده، القاهرة، طبعة المكتبة المحمودية.
٥-الأفغانيّ، محمد جمال الدين، (١٣٢١هـ)، *رسالة الواردات*، ط/٢، ضمن الآثار الكاملة للسيد جمال الدين الأفغانيّ، ج/٢، رسائل في الفلسفة والعرفان، دراسة وتحقيق سيد هادي خسرو شاهي، طهران، مركز البحوث الإسلامية.
٦-أمين، عثمان، (٢٠١٢)، *رائد الفكر المصريّ الإمام محمد عبده*، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية.
٧- الإيجيّ، عبد الرحمن بن أحمد، (من دون تاريخ)، *المواقف*، بيروت، عالم الكتب.
٨-تسيهر، جولد، (٢٠١٤)، *العقيدة والشريعة في الإسلام*، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٩-الرازيّ، أبو عبد الله بن محمد فخر الدين، (١٩٨٦)، *الأربعين في أصول الدين*، ط/١، ج/١، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
١٠-الراويّ، عبد الستار، (١٩٨٠)، *العقل والحرية في فكر القاضي عبد الجبار المعتزليّ*، ط/١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
١١-الراويّ، عبد الستار، (١٩٨٦)، *فلسفة العقل: رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية*، ط/٢، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة.
١٢-الزمخشريّ، جار الله أبو القاسم محمود، (١٤٠٧هـ)، *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، ط/٣، ج/٣، بيروت، دار الكتاب العربيّ.
١٣-السكريّ، عادل، (٢٠١٧)، *النزعة النقدية عند المعتزلة*، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٤-السيد، محمد صالح، (١٩٩٨)، *الخير والشر عند القاضي عبد الجبار*، القاهرة، دار قباء، القاهرة.
١٥-الشافعيّ، حسن محمود، (١٩٩١)، *مدخل إلى دراسة علم الكلام*، ط/٢، القاهرة، مكتبة وهبة.
١٦-الشكعة، مصطفى، (١٩٩٦)، *إسلام بلا مذاهب*، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية.
١٧-الشهرستانيّ، عبد الكريم بن أبي بكر، (١٩٤٠)، *الملل والنحل*، تحقيق فتح الله بدران، ط/١، ج/١، القاهرة، مطلعة الأزهر.
١٨-الشهرستانيّ، عبد الكريم ابن أبي بكر، (من دون تاريخ)، *نهاية الأقدام في علم الكلام*، تصنيف ألفرد جيوم، القاهرة، مكتبة المتنبيّ.
١٩-صبحيّ، أحمد محمود، (١٩٩٢)، *الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلاميّ*، ط/٣، بيروت، دار النهضة العربية.
٢٠-صبحيّ، أحمد محمود، (١٩٨٢)، *في علم الكلام*، ط/٤، ج/١«المعتزلة»، ، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية.
٢١-عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، (٢٠٠٦)، *شرح الأصول الخمسة*، تحقيق عبد الكريم العثمان، القاهرة، مكتبة وهبة.

٢٢- عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، (٢٠١٧)، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، تحقيق فؤاد السيد، بيروت، المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقية.
٢٣- عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، (من دون تاريخ)، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*: تحقيق عبد الحليم محمود، وسليمان دنيا، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، جـ/٧/ ٢٠، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر.
٢٤-عبد القادر، محمد أحمد، (٢٠١٥)، *من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلاميّ*، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
٢٥- عبده، محمد، (١٩٩٣)، *رسالة التوحيد* ضمن الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، ط/١، ج/٣، القاهرة، دار الشروق.
٢٦- عمارة، محمد، (١٩٩٣)، *الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده*، ط/١، جـ/٣، القاهرة، دار الشروق.
٢٧- عمارة، محمد، (٢٠٠٨)، *مقام العقل في الإسلام*، ط/١، القاهرة، نهضة مصر.
٢٨- ولفسون، هاري، (٢٠١٦)، *فلسفة المتكلمين*، ترجمة مصطفى لبيب، ط/٣، جـ/١، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة.
٢٩- نادر، ألبير نصريّ، (١٩٥١)، *فلسفة المعتزلة*، جـ/٢، القاهرة، مطبعة الرابطة.

The impact of the mental tendency of the Mutazilites in the verbal opinions of Jamal al-Din al-Afghani (1897 AD) and Muhammad Abdo (d. 1905 AD)

Dr/ Ahmed khames

Department of Philosophy- Faculty of Arts - Alexandria University -

Ahmed.marie@alexu.edu.eg

Abstract:

There is no doubt that the mental tendency is clear in Islam; The Holy Quran called for the realization of the mind, and warned of its importance and status; It is a tool for human contemplation, contemplation, and consideration; Rather, the Holy Quran has adopted the rational approach as a method for calling and responding to the violators, and this tendency was evident among the Mutazilites, through their opinions that elevate the rank of reason and its precedence over transmission, and it can be said that they are the pioneers of rational thinking in Islam, and the impact of This mental tendency of the Mutazilites refers to some men of modern Islamic thought, such as: Jamal al-Din al-Afghani and Imam Muhammad Abduh, through the theological and innovative opinions of each of them. Jamal al-Din al-Afghani and Imam Muhammad Abdu al-Kalamiyya; Due to the mental activity caused by this tendency, society renewed its intellectual activity at a time when stagnation and imitation dominated minds.

Key words: Impact, tendency, mentality, Mutazila, Afghani, Muhammad Abdo.