أبو عمران الشيخ قارئا لابن رشد

(ب) حليمة خلوات تحت إشراف أ.د نابي بوعلي/جامعة معسكر
halimakhelouat@gmail.com

ملخص:

تعددت اهتمامات الشيخ أبو عمران بين البحث في قضايا التاريخ السياسية والاجتماعية والمعرفية، إلا أن مشروعه الفكري كان يصب في قضايا الفكر الإسلامي، خاصة مشكلة الحرية والتحرر، والتي يجد لها حلا في الفكر المعتزلي، وهو الفكر الذي خصّص له بحثا تتبع فيه مظاهر امتداده وتأثيره في أهم المدارس الكلامية والفلسفية في المشرق والمغرب الإسلامي، مفندا الاعتقاد الزاعم أن نجم المعتزلة قد أفُل منذ زمن المتوكل، بحيث لم يستثن مشروع ابن رشد الفلسفي والذي عرف بمناهضته لعلم الكلام، مقدما الحجج والبراهين على وجود البصمة المعتزلية في فكره، لذلك سنعمد في هذه الورقة البحثية إلى عرض مظاهر هذا الفكر في الشمال الإفريقي، ثم نفصل في عرض موقف أبو عمران الشيخ من ابن رشد.

كلمات مفتاحية: المعتزلة، ابن رشد، الحرية، العقل، الوحي، الفلسفة، علم الكلام.

Abstract:

Abu Omran Sheikh interests were varieted between the search in polital historical, social and knowledge affairs, but in other hand his intellectual project, fowses on Islamic intellectual affairs specially the problem of freedom and being free, and for this later Abu Omran Sheikh found the solution of this problem in intellectual of Mu'tazila .He made a research about its aspects and affections in the most important speech schools and philosophy in the Islamic east and west, he was agaist

the people who said that the star of Mu'tazila was disappeared for a long time, he is was agree with Ibn Rushd, so he gave us the arguments that there was a stamp of Mu'tazila in his intellect.

According to that we will try to expose the aspects of this intellect in the north of Africa, after that we will speak about Abu Omran Sheikh opinion toward Ibn Rushd.

Keywords: Mu'tazila; Ibn Rushd; Freedom; Mind; Revelation; Philosophy; theology.

مقدمة:

اهتم الشيخ أبو عمران* بالفكر المعتزلي من خلال الأطروحة التي تقدم بها لنيل شهادة الدكتوراه دولة من فرنسا، والمعنونة بـ "**مسألة الحرية في الفكر الإسلامي: الحل المعتزلي**" وكان اهتمامه يتطلّع إلى تقديم دراسة حول تأثير هذا الفكر في شرائح فكرية متعددة، أي أن الدراسة كانت تهدف إلى دحض الادعاء القائل بأن الفكر المعتزلي اندثر بعد محاربة المتوكل له، بحيث أظهر صور التأثير التي شملت فلاسفة ومتكلمين في المحيط الإسلامي والغرب الأوروبي قديما وحديثا، وبلغت حدوده حتى الفكر اليهودي والمسيحي الذي كان يدعي التفوق والأسبقية في الطرح، خاصة مسألة الحرية التي يوليها أهمية كبيرة، والتي تدخل ضمن مشروعه الفكري الإصلاحي، وضمن هذه الدراسة يخصص الشيخ أبو عمران مبحثا لفيلسوف قرطبة –**ابن رشد**– يحاول أن يظهر من خلاله علاقته بالفكر المعتزلي، خاصة وأنه اشتهر بنقده اللاذع لعلم الكلام، فما هي الحجج التي قدمها أبو عمران الشيخ لإثبات هذا الأثر الفكري؟ وهل وجد الفكر المعتزلي في المغرب الإسلامي الصدر الرحب على عكس المشرق الإسلامي؟

1/**المذاهب الكلامية في المغرب الإسلامي**: انتشرت المذاهب الكلامية في المشرق الإسلامي وتميزت بثرائها المعرفي، بحيث كانت الموطن للجدل الكلامي بين مختلف الفرق والحضارات الأخرى، على غرار المغرب الإسلامي الذي كانت فيه الجدالات الكلامية محتشمة لظروف متعددة، لأن ما يتحدث عنه المؤرخون أن المغرب الإسلامي ظل على مذهب السلف في الاعتقاد فلم يتأولوا النصوص، ولكن هذا

*مفكر إسلامي من مدينة البيض عاش ما بين (1924-2016) " شغل مناصب عديدة: التدريس والتفتيش لمادة الفلسفة بالتعليم الثانوي، أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر(1965-1991)، وزير الاتصال والثقافة (1991) رئيس اتحاد الكتاب الجزائريين(1995-1996) من أهم مؤلفاته: قضية الحرية الإنسانية، نظرة شاملة على الفكر الإسلامي مع لويس غارديه، فصل المقال لابن رشد، معجم مشاهير المغاربة مع مجموعة من الأساتذة، الكشافة الإسلامية الجزائرية في جزأين، الأمير عبد القادر–المقاوم والإنساني" أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، ثالة، الجزائر، د(ط)، 2007، ص82.

لا يعني أنه كان بمعزل عما يحدث في المشرق، بل كان هناك تواصل فكري حضاري سهلته العديد من الظروف الخاصة برحلات العلماء وطلاب العلم إلى الحجاز ومصر والعراق، وكان ابن تومرت (1077-1130) من بين الرحالة المشهورين إلى بلاد المشرق سعى بعد عودته إلى نشر المذهب الأشعري.

أ/**المذهب الأشعري في بلاد المغرب**: إن الحديث عن انتشار المذهب الأشعري في المغرب العربي قبل دعوة ابن تومرت إلى مذهبه لا نجد له دليلا، وذلك لقلة الأخبار والمعلومات عن هذا الشأن، وإن كان ابن عساكر يؤكد على انتشاره قبل القرن السادس قائلا: "**إن بعضا من تلاميذ محمد بن الطيب البقلاني المتأثرين بمسلكه الأشعري نشروا بالقيروان مذهبه فكان له بها رواج**"[1] فقد كان البقلاني على رأس المذهب الأشعري والمالكي، وهو الأمر الذي حفز أكثر على تبني تعاليم العقيدة الأشعرية إلى جانب الفقه المالكي، إذ كانت القيروان هي مركز الإشعاع العلمي للطلاب والعلماء في المغرب والأندلس بكل ما يصل إليها من المشرق، ونشأ بها " **منذ وقت مبكر مناخ فكري مهيئ لتقبل الفكر الأشعري، ذلك لأنه مع سيطرة السلفية عقيدة والمالكية فقها، كان ثمة وجود لفرق مخالفة كالخوارج والشيعة والمعتزلة، بل ولبعض المسيحيين واليهود، وهو ما أدى إلى نشوء حركة من الحوار والجدل بين هذه الفرق المختلفة**"[2].

بحيث استدعى الأمر تطوير أدوات البحث والجدل وهو الأمر الذي سهّل تبني العقيدة الأشعرية التي عرفت انتشارا عظيما في المشرق بعد أفول نجم المعتزلة، التي صاحب أفولها موجة من السخط على هذا الفكر بعد محنة خلق القرآن، لذلك كان من السهل تبني المذهب الأشعري الذي اتخذ لنفسه مواقف وسطية تلفيقية وجدت رواجا عند الأغلبية من العامة والخاصة.

فبعد إزاحة الفكر المعتزلي من الوسط الفكري وسيطرة العقيدة الأشعرية في المشرق الإسلامي، سعى زعماء هذا المذهب إلى نشر تعاليمها وتلقينها في المساجد ودور التعليم للكبار والصغار، فلم تستثنى البعثات الآتية من المغرب والتي كانت تذهب لتأدية مناسك الحج والعمرة من نقل تعاليمه، خاصة بعد عودة المهدي ابن تومرت من المشرق، بحيث كانت الأشعرية "**كمذهب متكامل في منهجه ومقولاته، يواجه بالاحتراز الشديد، وهو ما يبرزه بجلاء توجس علماء مراكش من ابن تومرت لما قدم يدرس هذه الآراء، ويبث هذا المنهج**"[1] ولكن سرعان ما أخذت العقيدة الأشعرية في الانتشار بين الناس "**وتكيف تصورهم العقدي السلفي بالتدرج، واجدة من وشيج علاقتها بآراء السلف المعهودة عندهم ما يسهل قبولها والإقبال عليها، وواصل خلفاؤه من بعده هذا الجهد في إشاعة آرائه بين الناس، فكانت**

[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية الاجتماعية وأثره بالمغرب، ط1، 1983، ص 432.
[2] **المرجع نفسه، ص 433.**
[1] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية الاجتماعية وأثره بالمغرب، مرجع سبق ذكره، ص 431.

الأشعرية تشيع وتنتشر من خلالها، ثم أخذها العلماء بالشرح والتوسع، ورجعوا إلى أصولها لاستيفاء سائر مسائلها، واستكمال مصادرها، حتى كان لها الظهور الكامل بكافة أنحاء المغرب"[2].

فقد وجدها أهل المغرب أقرب إلى المذهب السلفي أكثر من أي مذهب كلامي آخر، بحيث يُذكر أن "**إفريقية والأندلس كانا أكثر حظا في العلم بهذا المذهب والتأثر به من المغرب الأقصى والأوسط**"[3] وذلك راجع إلى قيام دولة المرابطين التي سعت إلى مقاطعة علم الكلام وتعطيل كل محاولة للتأويل أو الخروج عن الطريقة السلفية في تناول النصوص الدينية، بحيث عمدت إلى المحافظة على ظاهرية النصوص، ومحاربة كل من خاض في الجدل الكلامي، واتهامه بالزندقة والمروق عن الدين، وهذا ما نقله لنا المراكشي في كتابه المعجب في تلخيص أخبار المغرب قائلا: "**دان أهل ذلك الزمان (يقصد المرابطين) بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد**"[1] وقد تكلم أيضا ابن خلدون عن ميل أهل إفريقيا إلى الاقتداء بالسلف وعدم الاشتغال بعلم الكلام والتأويل[*].

وعلى الرغم من أن القيروان كانت هي مركز الإشعاع العلمي في المغرب العربي وقبلة الطلاب، إلى أن تأخر انتشار المذاهب الكلامية على العموم والمذهب الأشعري على الخصوص يعود إلى جملة من الأسباب، في مقدمتها وقوع القيروان تحت سيطرة الشيعة " **أكثر من نصف قرن (من 297هـ/909م إلى 361هـ/972م) مما ضيق من نمو الفكر السني نحو الأشعرية باستعمال القهر السياسي والعقدي الذي كان يمارسه الشيعة، ثم تعرض القيروان للتخريب من الأعراب سنة 444هـ/1052 حينما كانت تستعد لتقبل أشعري غزير وعميق كما بيناه، فانتكست هذه الوجهة بانتهاء الدور العلمي الرائد للقيروان"[2].**

كما أثر الامتداد الشيعي إلى مصر سنة 361هـ، على تأخر دخول المذهب الأشعري إليها، بحيث ذكر المقريزي أن الأشعرية لم تظهر بمصر إلا بعد منتصف القرن السادس للهجرة في عهد صلاح الدين الأيوبي، الذي كان أشعريا، فعند توليه السلطة هو وقاضيه كانا " **قد نشآ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق، وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري وصار يحفظها صغار أولاده، فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان**

---

[2] المرجع نفسه، ص 431.

[3] المرجع نفسه، ص 439.

[1] عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص236-237.

[*] قائلا: "ينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد...إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا" 215. (عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج2، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004، ص215)

[2] عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية الاجتماعية وأثره بالمغرب، ط1، 1983، ص440.

على مذهب الأشعري وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك "[3].

فدور مصر لا يقل عن دور القيروان في انتشار المذاهب والملل، بحيث كانت الواسطة الجغرافية بين المغرب والمشرق، يمر بها الحاج والطالب في رحلته، إلا أن دعوة ابن تومرت كان لها الأثر الأكبر في نشر الأشعرية في المغرب الإسلامي، والذي أخذ المذهب عن الغزالي " **فلما عاد إلى بلاد المغرب وقام في المصامدة يفقههم ويعلمهم، وضع لهم عقيدة لقفها عنه عامتهم ثم مات، فخلفه بعد موته عبد المؤمن بن علي القيسي، وتلقب بأمير المؤمنين وغلب على ممالك المغرب هو وأولاده من بعده مدة سنين وتسموا بالموحدين فلذلك صارت دولة الموحدين ببلاد المغرب تستبيح دماء من خالف عقيدة ابن تومرت، إذ هو عندهم الإمام المعلوم والمهدي المعصوم**"[1] .

فقد استُبيحت دماء المسلمين من أجل فرض العقيدة الأشعرية، وكان لهذا الفرض بالقوة أثر على انحصار المذاهب الأخرى "**بحيث نسي غيره من المذاهب وجهل حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه، فإنهم كانوا ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات**"[2] لذلك وجدت المعتزلة كغيرها من الفرق الكلامية عسرة في انتشار مذهبها، خاصة وأنها اشتهرت بمواقفها الجريئة والتي لا تتناسب مع البيئة الثقافية لتلك المنطقة، إلا أن ابن تومرت رغم سعيه الدءوب إلى نشر العقيدة الأشعرية لم تكن هي غايته الأولى، وإنما دعوته تضمنت هذه العقائد "**فقد كان على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل، إلا في إثبات الصفات، فإنه وافق المعتزلة في نفيها وفي مسائل قليلة غيرها: وكان يبطن شيئا من التشيع غير أنه لم يظهر منه إلى العامة شيء**"[3].

فقد صاحب الاهتمام العقدي بالأشعرية بوادر أخرى لنمو الفكر الفلسفي والاهتمام بالمنطق، لأن مشروع الدعوة لم يتوقف عند حدود هذه العقيدة، وإنما التبشير كان يسعى إلى تأسيس ثقافة عقلانية وجد صعوبة في بثها والإقناع بها، لأن الثقافة التي كانت سائدة قبل دعوته كانت تشدد على مثل هذا النوع من الفكر وهي الثقافة الفقهية، ولكنها ساهمت بقدر ما على تشجيع العقل على امتهان هذا اللون من الفكر، أقصد الفلسفة والمنطق، ويظهر ذلك في رغبة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن في تعلم الفلسفة " **فجمع كثيرا من**

[3] المقريزي، الخطط، ج2، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، الأهرام، ط2، 1987، ص 358.
[1] المقريزي، الخطط، ج2، مرجع سبق ذكره، ص358.
[2] المرجع نفسه، ص358.
[3] عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مرجع سبق ذكره، ص 255.

أجزائها وبدأ من ذلك بعلم الطب...ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة، وأمر بجمع كتبها"[1] كما أحضر الفيلسوفين الشهيرين ابن طفيل وابن رشد.

إن دعوة ابن تومرت إلى الاشتغال بالعلوم العقلية والاهتمام بها، مهدت الطريق إلى الفكر الفلسفي في بلاد المغرب، فقد كان الاهتمام به يتوسع بعد مجيء ابن باجة (1080م-1138م) وابن طفيل (1100م -1185م) وابن رشد(520هـ-595هـ)، وهو الواصف لدوره في تغير المشهد الثقافي في المغرب قائلا: "**وقد رفع الله كثيرا من الشرور والجهالات، والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق. وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله من طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين"**[2] مما يعني أن ابن رشد يثمّن دعوة ابن تومرت التي كانت تسعى إلى تغيير مسار الثقافة المغربية من التقليد إلى النظر ورفعته من الجهالة إلى العلم، ولكن هل سيحافظ ابن رشد على تقاليد الفكر الأشعري في المغرب أم أنه سيستمر في الدعوة إلى النظر العقلي؟

ب/ **المعتزلة في بلاد المغرب:** قبل أن نتحدث عن موقف ابن رشد من الكلام الأشعري والمعتزلي، لا بد أن نتحدث عن بوادر ظهور هذا المذهب في إفريقيا، بحيث كانت البداية مع إرسال "**مبعوث واصل بن عطاء الداعية عبد الله بن الحارث، إذ كان واصل قد وجه دعاة كثيرين إلى أنحاء مختلفة من البلاد الإسلامية"**[3] وبهذا يكون الاعتزال قد ظهر في " **إفريقية في العقود الأولى من القرن الثاني/ الثامن، إثر انطلاقته على يد واصل في المشرق بين سنتي (100و110/718و728)"**[1].

فقد كان واصل بن عطاء حريصا على إرسال البعثات العلمية إلى مشارق البلاد ومغاربها سواء الإسلامية أو غير الإسلامية لنشر الإسلام والتعريف بعقائده المصاغة في ثوب معتزلي، بحيث تذكر مصادر بعض الأخبار عن حضور المذهب الاعتزالي بالمغرب، من بينها ابن حوقل الذي ذكر أن:"**من البربر زناتة ومزاتة قبيلتان عظيمتان الغالب عليهم الاعتزال من أصحاب واصل بن عطاء"**[2] وأيضا يقال أن بلاد "**طنجة مدينتها وليلة، والغالب عليها المعتزلة، وعميدهم اليوم إسحاق بن محمد بن عبد الحميد، وهو صاحب إدريس بن إدريس"**[3]ويشير صاحب الاستبصار إلى أنه نشأ تعاون بين الواصلية والأدارسة حيث "**كان إسحاق بن محمد الأوربي معتزلي المذهب،**

---

[1] المرجع السابق، ص310.

[2] ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دار المشرق، بيروت، 1986، ص58.

[3] البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1974، 99-100 .

[1] زهدي حسن جار الله، المعتزلة، القاهرة، د(ط)، 1974، ص12.

[2] ابن حوقل، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، د(ط)، 1992، **ص 94.**

[3] ابن الفقيه، البلدان، تح: يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1996ص 136.

فوافقه إدريس على مذهبه، وأقام عنده، وأمر إسحاق قبيلته بطاعته وتعظيمه"[4]، ولكن هذا الحضور للمعتزلة الذي شجعه الأدارسة لم يدم طويلا، إذ لم تُردد أخبار الفكر المعتزلي إلا نادرا بين أشخاص رجعوا من المشرق فنقلوا أخبارهم وآرائهم التي استهوتهم دون التحول إلى تيار عام.

كما اعتنق أمراء بني الأغلب مذهبهم فقد " **كتب أبا العباس بن الأغلب السجلات بخلق القرآن وأمر بقراءتها على المنابر، وأن يحمل الناس عليها"**[5] وكانت المدرسة الاعتزالية في إفريقيا تحت قيادة "**ابن أبي الجواد، وكان من رجالها أبو إسحاق المعروف بالعمشاء، الذي كان يناظر في خلق القرآن مناظرة شديدة ويجتمع حوله أصحاب يجالسونه، ويختلفون حوله"**[1] . ومن الملاحظ على كتب التاريخ التي تذكر الوجود المعتزلي أن المسائل التي كانت تناقش لم تشمل كل الأصول الخمسة وإنما بعضها كخلق القرآن والحرية.

وهذا ما تؤكده الدراسات الحديثة فقد " **اكتشف محمد الطالبي كتابين، في الرد على القدرية من تأليف عالمين قيروانيين، أولهما بعنوان كتاب السنة، ألفه أحمد بن يزيد القرشي المعلم (ت897/284) والثاني منهما بعنوان كتاب الحجة ليحيى بن عون الخزاعي (ت911/298) ويشير الطالبي إلى أن لهذين الكتابين أهمية كبيرة، ليست بالنسبة لإفريقية فحسب بل لكل العالم الإسلامي"**[2].

فالكتاب الأول عنوانه دال على مضمونه بحيث عمد صاحبه إلى دحض كل فكر مبتدع خارج السنة، خاصة مسألة الحرية والإيمان، معتبرا أن الإنسان يبقى دائما في حاجة إلى العناية الإلهية التي لو امتنعت لا يجد له سبيلا إلى الإيمان، مما يعني أنه من دعاة الجبر لا الحرية، بينما الكتاب الثاني حاول صاحبه أن يقارع الخصم وهم المعتزلة بالحجة العقلية لدحض كل أصولها، فهذا الجدل الكلامي بين أهل السنة والمعتزلة حول قضايا الإيمان والحرية يعكس لنا طبيعة البيئة الثقافية في الشمال الإفريقي، والتي يظهر أنها لم تكتف بالقبول الظاهري لقضايا الدين، وإنما أصبحت تستخدم الحجة وتقارع الخصم، وهذا ما يحسب للظهور المعتزلي في إفريقيا بحيث أنهم طوروا الدرس الكلامي في المغرب الإسلامي.

لكن ما يلاحظه الطالبي في هذين الكتابين أن الرد على المعتزلة كان "**تحت اسم الجهمية، أو الغيلانية، أو القدرية، ولم يرد في النصين ذكر لأعلام الاعتزال، كواصل والعلاف والنظام، فقد اهتم المؤلفان برؤوس الفتنة جهم بن صفوان، وغيلان الدمشقي، وبشر**

---

[4] لكاتب مراكشي، الاستبصار في عجائب الأمصار، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د(ط)، 1985، ص194-195.

[5] القاضي أبو الفضل عياض، تراجم أغلبية، تح: محمد الطالبي، نشر الجامعة التونسية، تونس، دط، 1968، ص 244.

[1] عبد المجيد بن حمده، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، دار العرب، تونس، ط1، 1986، ص167.

[2] المرجع نفسه، ص164.

المريسي(833/218) في المشرق وبالفراء في إفريقية"[1]إلا أن محاربة المعتزلة لم تكن فقط على مستوى الجدل والمناظرة وإنما بلغت حد الحروب والقتل.

2/ابن رشد والمعتزلة:

يؤكد أبو عمران الشيخ من خلال أطروحته على الظهور المبكر للفكر المعتزلي في إسبانيا بحيث "**أدخل أحد مثقفي بغداد، وهو أبو جعفر بن هارون، أعمال الجاحظ إلى قرطبة، كما علّم عبد الله حبيبي، المنتمي إلى أسرة أميرية، عقيدة الجاحظ على نحو صريح، وقد دعم فقهاء مالكيون كبار حرية الاختيار عند الإنسان، وأشهرهم ابن وهب (ت875/262) وتلميذه ابن لبابة (ت926/314) وكانت أعمال المعتزلة مألوفة لديهم"**[2] لأن الرحلات الطلابية إلى المشرق كانت تنقل العلوم العقدية على مختلف توجهاتها بما فيها أفكار رجالات المعتزلة، بحيث نوقشت مسألة الحرية وتم الدفاع عنها من طرف "**خليل الفضة الذي درس الاعتزال في البصرة على الشيخ عمرو بن فائض، معاصر الاسواري...كما استخدم منهج التأويل في المعتزلي**"[3].

كما عُرف عن ابن حزم الأندلسي (384هـ-456هـ) صاحب المذهب الظاهري دفاعه عن الحرية الإنسانية وانتقاده الشديد لآراء الأشاعرة، إذ يعتبره أبو عمران الشيخ في موقفه هذا يقترب من المعتزلة، لأنه يمنح حرية الاختيار للجميع قائلا:" **الكفر حر في أن يؤمن، لكنه يحتاج المساعدة الإلهية، تظهر التجربة أنه حين يكون سليما، تكون لديه القدرة على التفكير والفعل، غير أن هذه القدرة تتناقص حين يكون مريضا. وهو مسؤول عن الشر الذي يرتكبه، يمكن أن يخدعه إبليس، لكنه يتمتع بالقدرة على رفض أفخاخه"**[4] فآراء المعتزلة لم تكن بالغريبة على الأوساط الثقافية في إسبانيا، بحيث كانت معروفة عند أبعد الناس تخصصا في علم الكلام والمسائل العقدية، فلماذا أنكر ابن رشد وصول فكرهم إلى قرطبة في كتابه مناهج الأدلة في عقائد الملة؟

يجيب أبو عمران الشيخ مؤكدا أن ابن رشد كان على اطلاع بآراء المعتزلة، من خلال إيراد العديد من الحجج بعد تتبع الظهور المبكر لآرائهم عند الخاصة والعامة، وهو الأمر الذي يجعل ابن رشد في موقف المتناقض مع نفسه، فمن جهة هو ينتقد منهجهم وآرائهم في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، على الرغم من إنكاره المستمر بأنه ليس على إطلاع بفكرهم إلا من خلال كتابات الأشاعرة، والغريب في الأمر أن مفكرا من طراز ابن رشد ينتقد المعتزلة انطلاقا من كتابات الغير عنهم وليس من القراءة المباشرة لمصادرهم،

[1] المرجع السابق، ص166.
[2] أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي: الحل المعتزلي، تقديم، روجيه أرنالديز، تر: رتدة بعث، الهيئة العامة السورية، دمشق، ط1، 2012، ص373.
[3] المرجع نفسه، ص373، 374.
[4] المرجع نفسه، ص375.

على الرغم من أنه كان من الناقمين على المنهج الأشعري في تناول العديد من المسائل العقدية، لذلك يسعى أبو عمران الشيخ إلى تقديم مجموعة من الحجج التي تؤكد عكس ما صرح به، محددا الأسباب التي جعلته ينكر ذلك.

وفي البداية يحدد طبيعة الانتقادات التي وجهها ابن رشد إلى الأشاعرة معتبرا إياها أنها "**تعيد إنتاج محاجة المعتزلة إلى حد كبير، سواء تعلق الأمر بالإرادة العارضة أو الأزلية بدوام القوانين الطبيعية و بالحكمة والعدالة الإلهية**"[1] بل إن طيب تيزيني يشاطره الرأي ويذهب إلى القول أنه " **دافع عن أرسطو في جوانبه المادية ضد الغزالي اللاعقلاني المثالي المعادي للأرسطية، وذلك بالعلاقة مع دفاعه الحماسي العميق عن المعتزلة، الذين تأثر بهم في حينه ابن تومرت هذا، في نقطتين أساسيتين، هما قضية صفات الذات وقضية العدم أو اللاشيء**"[2] مضيفا القول أن ابن رشد أبدى اهتمام بالغا بمفهوم العدم* الذي " **يعمل على مجابهة خصومه الفكريين من خلاله، فهو يتحيز بشكل واضح للمعتزلة عبر انتقاده العنيف للاتجاه الأشعري من حيث هو اتجاه ديني متميز**"[1].

كما يعتبر أبو عمران الشيخ انتقاد ابن رشد لمنهجية التأويل الأشعرية هو عمل لم يخرج عن الإطار الذي رسمته المعتزلة في هذا الحقل، وإنما كرر الحجج التي أوردها شيوخ المعتزلة المتأخرين عن الأشعري ففي قوله تعالى: " ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾ **النحل40**. **هذه الآية تعني أن الله يريد شيئا حين ينبغي أن توجد ولا يريدها خارج هذا الوقت. بعبارات أخرى، إرادة الله طارئة ولا يمكن أن تكون أزلية، وهذا موقف معتزلي مألوف**"[2].

فقد كانت المعتزلة متشددة في مسألة الحرية معتبرة أن الإرادة الإلهية لا تتعارض مع الإرادة الإنسانية، وأن العدالة والحكمة الإلهية تقتضي ذلك، وإلا كان الله ظالما للعباد، يعني أن مسألة الحرية عند ابن رشد لا تختلف عن موقف المعتزلة، لذلك يعتبر رأي الأشاعرة غريبا عن العقل والشرع لأنهم " **يزعمون أن العدل يختلف حين يطبق على الإنسان أو على الله، يقولون إن الإنسان يمكن أن يوصف بالعدل أو الجور وفق معايير النص المنزل، في حين لا يمكن وصف الله بالجور، حتى إذا فعل بحيث يبدو لنا فعله تعسفيا، وهذا يعني أن العدل**

---

[1] المرجع السابق، ص390.

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

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

[1] طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص 378.

[2] أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص390.

بذاته غير موجود"[3] إذ يعتبر ابن رشد أن نفي الحرية هو خطوة منافية للعقل والعدل الإلهي، فأفعالنا هي صادرة عنا مادمنا لا نواجه العوائق والصوارف، وليس القدر إلا تلك القوانين الطبيعية التي تخضع للنظام والاطراد في الكون.

ويعتبر أبو عمران الشيخ أن ابن رشد في موقفه من الحرية يتبنى وجهة نظر المعتزلي التوحيدي: "**إن من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والأواتي من معدن الإلهيات أقر بالجبر...فأما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين...المكلفين، فإنه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم"**[1].

كما يناصرهم في مسألة الصفات إذ يقول: "**لذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول**(...)**أقرب إلى الحق من الأشعرية، ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة"**[2] ويواصل أبو عمران الشيخ في إيراد الحجج والأدلة على معرفة ابن رشد الكاملة بالمعتزلة، ليس فقط من خلال المقارنة التي يعقدها بين الأشاعرة والمعتزلة والتي تظهر أنه على دراية تامة بهذا الفكر وإلا ما قال أن "**حجة المعتزلة هي عموما أكثر تماسكا من حجة الأشعرية"**[3].

فابن رشد لا يختلف عن المعتزلة في المنطلق النظري في مشروعه الفلسفي، أي الدعوة إلى الاعتبار والنظر والتأمل من خلال إعطاء المشروعية الدينية لهذا التأمل أو العمل الفلسفي، وإن كان ابن رشد أكثر تخصيصا في مشروعه أي الاهتمام بالفلسفة على غرار المعتزلة التي كانت تدعو إلى إعمال العقل في النص الديني على الخصوص والعالم على العموم، بحيث نجده في كتابه فصل المقال يستهله بالبحث عن مشروعية التفلسف من النص الديني فيجد الكثير من الآيات التي تدعو إلى ذلك مثل قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ ﴾ الحشر2 ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ الأعراف185 وقوله أيضا: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ الغاشية17.

فهذه الدعوة الصريحة يراها ابن رشد حافزا على التفلسف وإعمال المنطق، بل إن فعل الفلسفة عنده "**ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"**[1] مما يعني بصورة أو بأخرى حسب تعريف

[3] المرجع نفسه، ص 391-392

[1] أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 392.

[2] المرجع نفسه، ص390 .

[3] المرجع نفسه، ص390.

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

الفلسفة لابن رشد، أن منهجية النظر والاعتبار الخاصة بالعالم الذي اعتبرته المعتزلة دلالة على وجود إله قادر عالم أتقن صنعته (الوجود، القدرة، العلم، القدم) هو ممارسة للفعل الفلسفي، لأن الاهتمامات بقضايا الكلام توسعت لتشمل مسائل تخص العالم، مثل الجزء الذي لا يتجزأ والعدم وغيرها من المسائل التي استُحدثت للبرهنة على وحدانية الله.

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

وإن كان ابن رشد في كتابه فصل المقال يحاول أن يدافع عن الفلسفة وعن أحقيتها إلى جانب الدين من خلال قوله: "**إذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له**"[1] فإن أهل الاعتزال كانوا سباقين إلى الدفاع عن مثل هذا التوافق الذي اعتبره البعض تشريفا للعقل على النقل، وإنما سعت إلى ترتيب المرجعيات في بنائها المنهجي في قراءة النص الديني، فالعقل بلا وحي ناقص، والوحي بلا عقل قارئ مستكشف، مجرد حروف ميتة وصحف صامتة، لذلك فإن توفيقية المعتزلة تسعى إلى جعل العقل مرافقا للنص، وتوفيقية ابن رشد تجعل العقل الفلسفي وإن كان مستقلا في أبعاده وأهدافه المعرفية فإنه مكملا للشرع، ولكنهما يسعيان من خلال هذه التوفيقية إلى إعطاء المشروعية للعقل والفلسفة إلى جانب المشروعية المقدسة للنص الديني.

وفي هذه المسألة يؤكد ابن رشد ما أسست له المعتزلة في بنائها المنهجي لتعامل مع النص الديني، بحيث أعطت للأصول العقلية الخمسة القدرة على تفسير الحقيقة الدينية، مما يعني أن العقل المعتزلي يتمتع بالاستقلالية في التأسيس وفي المعرفة حتى وإن كانت نسبية، ولكن جرأة ابن رشد تبقى محتاطة تختبئ " **وراء العلم الرسمي –علم الفقهاء– الذي يقرر وحده شرعية أو لا شرعية أية مبادرة أو معرفة**

[2] دومينيك أورفوا، ابن رشد طموحات مثقف مسلم، تر: محمد البحري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د(ط)، د(س)، ص162.
[3] **المرجع نفسه**، ص163.
[1] **ابن رشد**، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، **مرجع سبق ذكره**، ص35.

بشرية...إذ يستخدم كلمة عارف ذات الإيحاء الصوفي بدلا من الفيلسوف، فإنه يحاول بذلك عدم الظهور بمظهر الخارج عن العلم الرسمي التقليدي للفقهاء"[2] فاللقاء الفكري بين ابن رشد والمعتزلة هو الاتفاق في التعويل على العقل، لكن التعويل يختلف باختلاف توجه كل واحد، فالمعتزلة وإن امتهنت التفكير الفلسفي في الحقل الديني من منطلق الدفاع عنه، فإن الغاية التي يسعى إليها ابن رشد إحياء الفكر الفلسفي بشكل مستقل.

فالعقل الفلسفي يتجاوز العقل الديني، لأن هذا الأخير هو مسيّج بالدين، بينما الآخر هو متحرر من كل سلطة، لذلك يعتبر محمد أركون أن العقل لا بد أن يكون متحررا أكثر حتى يحافظ على وظائفه عبر تاريخه، لكن ما يحسب للمعتزلة أنها مهدت الطريق إلى الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي وإن كان هذا في الفكر الديني، فجاء دور الفلاسفة وأعطوا للعقل حرية أكبر، لذلك فما الفارق بين العقل الفلسفي والعقل الديني في الفكر الإسلامي إذا كان " **العقل يحرص بإصرار على البرهان على أن مبادئه ونتائجه تتفق مع مبادئ المعطى المنزل ونتائجه، وفي وسعنا القول أن تلك هي المشكلة الأساسية في التأمل الكلامي والفلسفي"**[1]. إلا أن " **العقل المعتزلي يضطلع بالمعطى المنزل ويستمد منه تأييدا، بينما لا يطلب العقل الفلسفي من الوحي إلا براهين مؤيدة"**[2] لكن لماذا بقي ابن رشد مصرا على إنكار معرفته بفكرهم ونحن نقرأ هذا التوافق بينه وبينهم في دفات كتبه الفلسفية؟

خاتمـــة:

يرفع الشيخ أبو عمران هذا التناقض من خلال التفسير الذي يقدمه قائلا: "**الأرجح أن ابن رشد، أثناء تأليف دراسته للـ "مناهج" قد عانى من مخاوف مشروعة في الاعتراف بمعرفته بنصوص المعتزلة، وتفسر العداوة المعروفة من الأوساط الصراطية تجاه الاعتزال هذا الموقف الغريب من ابن رشد، لا سيما وأنه سبقت ملاحقته بسبب أفكاره الفلسفية"**[3] خاصة وأن الأشعرية لاقت رواجا في المغرب الإسلامي، فأظهرت المعتزلة في صورة الخارجين عن الدين المظللين لأهله بخرجاتهم الفكرية الجريئة، ونحن نعلم أن الفكر الأشعري لم يتهاون لحظة في تقديم فكرهم كبديل عن الفكر المعتزلي لأهل المغرب الإسلامي الذين كانت خبرتهم بالحجاج الكلامي أقل، فما لاقاه المعتزلة من تضييق للخناق عند أهل المشرق استمر في المغرب، إذ لم يجدوا الصدر الرحب لفكرهم، وهذا ما جعل ابن رشد هو الآخر يكتفي بتبني

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص130.
[1] محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985، ص111.
[2] المرجع نفسه، ص112.
[3] أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي: الحل المعتزلي، مرجع سبق ذكره، ص393.

آرائهم ضمن مشروعه الفلسفي دون التصريح بذلك، لأن الأطر الثقافية لم تكن تسمح بمثل هذا التوجه العقلاني، فمثلما كان ابن رشد الورقة الميتة على حد تعبير أركون في أرض الإسلام كانت المعتزلة هي الأخرى الفرقة المنبوذة.

قائمة المراجع:

1/ابن الفقيه، البلدان، تح: يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1996.

2/ابن حوقل، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، د(ط)، 1992.

3/ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دار المشرق، بيروت، 1986.

4/أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، ثالة، الجزائر، د(ط)، 2007.

5/أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي: الحل المعتزلي، تقديم، روجيه أرنالديز، تر: رتدة بعث، الهيئة العامة السورية، دمشق، ط1، 2012.

6/البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1974.

7/القاضي أبو الفضل عياض، تراجم أغلبية، تح: محمد الطالبي، نشر الجامعة التونسية، تونس، دط، 1968.

8/المقريزي، الخطط، ج2، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، الأهرام، ط2، 1987.

9/دومينيك أورفوا، ابن رشد طموحات مثقف مسلم، تر: محمد البحري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د(ط)، د(س).

10/زهدي حسن جار الله، المعتزلة، القاهرة، د(ط)، 1974.

11/طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، مصر، ط5، 1971.

12/عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج2، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004.

13/عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية الاجتماعية وأثره بالمغرب، ط1، 1983.

14/عبد المجيد بن حمده، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، دار العرب، تونس، ط1، 1986.

15/عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دط، دس.

16/لكاتب مراكشي، الاستبصار في عجائب الأمصار، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د(ط)، 1985.

17/محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985.

18/محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.