الاجتهاد النذاري أو التوحيد المتحرر

بقلم: الدكتور مصطفى حنفي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
تطوان (المغرب)

يميل التصور السائد اليوم لدى أغلب الدارسين لقضايا الفكر الإصلاحي الحديث، إلى الحكم على فاعلية الممارسة العقلانية التي عبر بها المنشغلين بهذا الفكر عن مشاغلهم الاجتماعية، ومعتقداتهم المذهبية في وجه البدع والنحل الزائفة، التي تولدت داخل المجتمع الإسلامي الحديث بأنها ممارسة كلامية، وبأن نزوعهم إلى الاجتهاد النظري، واعتمادهم على الطابع الجدلي العقلي، في الدفاع عن عقيدة التوحيد الإسلامي في قالب كلامي متأخر ضد شبه خصومهم المجدد من أقوال النصارى والدهريين والمستشرقين، يحمل على الزعم بأن جل المقالات والتأليف التي أنجزت في هذا السياق في شكل رسائل كلامية، هي مواقف سجالية تبحث عن مواقع لها داخل الكلام نفسه، وتحتمي بمظلته.

وهذا يعني من بين ما يعنيه، على الأقل بالنسبة لنا، أن تلك الدراسات تتعامل في جملتها مع بنية هذا التأليف ومواقفه من مختلف المسائل الكلامية، كما لو كانت آراء كلامية تنضاف إلى أخرى، هي تلك التي صاغها المتكلمون على اختلاف فرقهم، أو تأليفا جدليا، بعبارة الدكتور الكتاني، يعيد تجديد صياغة علم الكلام صياغة نظرية تلائم متطلبات الفكر الحديث .فحيث سيكشف مصطلح التوحيد دائرة الرسائل الإصلاحية الحديثة عن سعي نظري جاد إلى إبدال علم بآخر، وبالتالي إلى بلورة مواقف اجتهادية منه، على النحو الذي سنوضحه، تكتفي القراءات السائدة بالوقوف على مناحي التجديد النظري التي تفترض في علم الكلام علم كلام جديد يكون فيه للتوحيد وظائف جديدة، دون أن تنفذ

عبر عملية حفر إلى الإشكالية الإصلاحية التي حددت مواقف الاجتهاد النظري لدى مفكري الإصلاح من البروزات الكلامية ومن علم الكلام ككل، فشتان ما بين أن يتبنى المفكر موقفا في الكلام وأن يبلور موقفا منه.

وفي محاولة منا لإدراك أبعاد هذا الموقف، سينصرف اعتمادنا في هذا الفصل إلى بيان وتحليل ما يهب لمفهوم الاجتهاد النظري في رسائل التوحيد الإصلاحية الحديثة كامل البروز والهيمنة من جانب أول، ويجعل من منزلة مقاصده المصلحية إرفاقا بمواقفه من علم الكلام وليست تأليفا فيه من جانب ثان . .فما طبيعة ذلك الموقف؟ وما محدداته؟ وما هو نسقه المرجعي؟

عقائد السلف ومذاهب متكلمي الخلف:

لا نقصد بهذا المنطلق الذي يتخذ من تاريخ الفرق الكلامية مواقف السلف في علم الكلام وأهله مادة للتفكير التقدي، إثارة القضايا الدقيقة والشائكة المتعلقة بمناهج المتكلمين في دراسة العقيدة الإسلامية، ولا أن نخوض في النقاش فيما حولها، فأمر النموذج العقدي على كل، هو غير أمر مناهج المتكلمين، وليس من شأن هذا أن نخضع لذلك، ولكننا نعتقد من باب التقدير الموضوعي في مثل معالجته، بأن الحكم في التصنيف يرجع في تقديرنا إلى المنحى الأكثر تمثيلا لوظائفه وحكمة التنوير فيه. وتحديدا في النظام الذي تشيد به المعرفة في المنظومة الفكرية الكلامية وتحكمه نوعية العلاقة التي تقوم بين مجال المعقول ومجال المنقول، ليس فقط لكون الجذر والأساس في كل موقف كلامي أو ما به تتميز المذاهب والتيارات عن بعضها البعض، يكمن في طريقة نظر العقل في النقل، بل أيضا في صورة التزام العقل بما يقرره النقل ويحده، على نحو ما تقرر عليه في الكلام أولا وفي الشريعة ثانيا . وهو ما لا بد فيه من جملة تمهيدات نقف فيها، مع المتكلمين، وقفات نبحث فيها عن عالم المعقول

ونستجمع عناصره ومكوناته، فيتأتى لنا بعد ذلك إدراك ضوابطه وحدوده.

يلاحظ المتتبع لأبرز الكتب المؤرخة للفرق الكلامية ولأكثرها ذيوعا وانتشارا في الإنتاج المعرفي الإسلامي، أن كتابها أشاعرة ينطلقون في حكمهم على المذاهب الأخرى من مرجعية أو نسق إسناد أشعريين . وهذه ملاحظة تعني أن الذي يروم الحديث عن مواقف المتكلمين الأشاعرة من الفرق الكلامية الأخرى، يتعين عليه أن يقيم وزنا كبيرا للهاجس المذهبي المتمثل في الرغبة في بيان الفرقة الناجية وتميزها عن سائر الفرق الأخرى التي تصنف على أنها ضالة أو هالكة أو ما شابه ذلك، استنادا إلى الحديث المأثور القائل بافتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة، منها واحدة ناجية.

ومعلوم كذلك أن الأشاعرة كتبوا في بيان معنى النجاة وفي الحديث عن الفرقة الناجية، وشرح ما يلزمها من اعتقاد حتى تكون كذلك، وتنوع ما كتبوا في ذلك بين مصنفات أفردوها لهذه الغاية، وأوقفوها على هذا المبحث، وبين أجزاء من كتب أو فصول من مؤلفات خصوصا لهذه المسألة في تآليف ومصنفات استهدفت علم الكلام الأشعري، وبالجملة فقد اعتبر الأشاعرة أن النظر في هذه القضايا من المهمات في الدين، وأجمعوا على وجوب الاطمئنان إلى أنهم يلتزمون بسبل السلف الصالح في يقررونه من عقائد.

ويكفي أن يأخذ المرء في حسبانه طريقة المعالجة في بسط نصوص الاشاعرة وهي واقعة أساسية، أشبعها المؤرخون بحثا وتأريخا حتى تبدو له ما عسى أن يبني عنه النظر الأشعري في أصول الدين وعمل التأصيل لأصوله.

فالبغدادي المتوفى سنة 429 هـ يقسم كتابه الشهير الفرق بين الفرق إلى خمسة أبواب:

الأول: في بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة

والثاني: في بيان فرق الأمة على الجملة
والثالث: بيان فضائح كل فرقة من فرق الأهواء الضالة
الرابع: في بيان الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليس منه
والخامس: في بيان الفرقة الناجية وتحقيق نجاتها وبيان محاسن دينها.

والإسفراييني المتوفى سنة 471 هـ، يفعل الشيء ذاته في كتابه التبصير في الدين وبيان الفرقة الناجية من الفرق الهالكين حيث يبدأ بالحديث: (افترقت إلى إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى اثنتي وسبعين فرقة، وتفرقت أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة) ، وبعد تفصيل مقالات كل فرقة، يختم الكلام في الباب الخامس عشر ببيان اعتقاد أهل السنة والجماعة، وبيان من المفاخر والمحاسن والآثار في الدين باعتبارهم الفرقة الناجية ، ليس هذا وحسب، بل إننا نجد الشهرستاني نفسه المتوفى سنة 548 هـ يعرج عن هذا التقليد في سفره الموسوم الملل والنحل حيث نجده يؤكد في الأولى على أن الحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة قول الرسول: ((ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة والباقون مهلكين، فقيل ومن الناجية، قال أهل السنة والجماعة)).. وبدليل الحديث: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق إلى يوم الدين)).

ظاهر إذن، أن خط السير في جميع هذه الشواهد على تفاوت منطلقاتها واختلافات روايات الحديث بافتراق الأمة، واختلاف طرق إسناده، يتبع الطريق، إن لم نقل أن مضمونه واحد :سائر الفرق الأخرى في النار واحدة في الجنة هي أهل السنة والجماعة... فمن هم هؤلاء؟..

لدينا حول كيفية المعالجة احتياط منهجي أول يتعلق بوجوب التمييز العام والخاص حسب تعبير المناطقة. وهذا الوجوب يمكن أن نوضحه على النحو التالي، فحيث يكشف المعنى العام لدلالة

أهل السنة والجماعة عن نظر يفيد الإطلاق، ويعلن بالتالي في المجال التداولي للثقافة الإسلامية عن كل من يتمسك بعقيدة السلف، وفي مقدمتهم الأئمة الأربعة :أبو حنيفة النعمان، مالك بن أنس، وإدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل، بحسبانها عقيدة من أسباب الكلام وأهله، تقرر العقائد بدءا ولا تعالجها عقلا، تسلك القراءة المتأنية للكتب المؤرخة للفرق والملل والنحل طريقا آخر يقوم على محاولة استقصاء المحتويات الدقيقة أو المنهجية التي يأخذ لفظ أهل السنة والجماعة في المحيط الثقافي الإسلامي، طريقا تأويليا يقدم عقائد أهل السنة والجماعة في صورة بيانات كلامية أشعرية متأخرة ، تمكننا من إدراك المفهوم الكلامي وتبين دلالته المذهبية.

وهذا ما لا نرى له دفعا أو نقضا، إذ أنه رغم الميل العام إلى مماثلة عقيدة السلف أو اعتقاد أهل السنة والجماعة بالعقيدة الأشعرية، فإن تاريخ تشكل الفرق والمذاهب الإسلامية قد لا يوافق على هذه المماثلة المفترضة، من جهة بالنظر إلى مواقف أبي الحسن الأشعري ذاتها في كتابه الإبانة عن أصول الديانة، ومن جانب آخر من حيث التطوير الذي عرفه المذهب الأشعري في مرحلة متأخرة مع الباقلاني، والجويني، والغزالي، حسب عبارة ابن خلدون نفسه. ونحن نعتقد أن المعطيات التاريخية التالية تؤكد هذه الدعوى تأكيدا.

ليس ثمة شك في أن إمام المتكلمين أبا الحسن الأشعري بدأ حياته الكلامية بالاعتزال، ثم تحول عنه إلى المذهب الجديد الذي أسسه معارضا به مذهب المعتزلة. وحسب ما تذكره المصادر التاريخية فإن ثمة اختلاف في أسباب ذلك التحول الذي تمخض عن ظهور مذهب ليس هاهنا موضع للإسهاب فيها نظرا لتباينها ولكثرة الوضع فيها.

غير أن بالمستطاع مع ذلك القول إنه تحول جاء ليوفق بين تيارين متصارعين كان هو نفسه ينتمي إلى أحدهما: الاعتزال الذي يجعل العقل راشدا ويعتبره قبل ورود السمع.والمذهب

الحنبلي أهل الحديث وأهل السنة الذين يتخذون من القرآن والأثر رائدا .معتبرين من السمع قبل ورود العقل. وكما هو معروف فقد تعرض الحنابلة بكيفية خاصة في شخص إمامهم ابن حنبل لمحنة أيام كان الاعتزال المذهب الرسمي للدولة العباسية، بمحنة خلق القرآن.

وبالتالي فقد اتخذ التوفيق صورة طريق وسك بينهما انعكست على مواقفه من كبريات القضايا الكلامية، وعلى موقفه من علم الكلام نفسه، الشيء الذي له دلالة خاصة لابد من إبرازها هنا، فقد ظل الأشعري ينظر إلى التزام حرفية النص وتحريم استعمال العقل علامة كسل وجهل، كما ظل يعتبر الجري وراء العقل، دونما احتياط بالشرع، وبخاصة في الآراء التي تتصل بالعقيدة، أمرا خطرا على الشرع، وأن ميل الأشعري إلى الوقوف وسطا بين مذهب أهل الحديث ومذهب المعتزلة الذي تربى في أحضانه جعل أفكاره تعكس تيارين فكرين متماشيين في مذهبه :تيار أهل السنة والحديث، وتيار كلامي متأثر بأسلوب الاعتزال.

وتلك ازدواجية تدفع إلى الاعتقاد بأننا أمام عقيدتين للأشعري:

عقيدة يتضمنها كتاب الإبانة عن أصول الديانة والتي هي أقرب إلى عقيدة السلف، وعقيدة الإمام أحمد بن حنبل، الذي يشيد به الأشعري في المقدمة.

وعقيدة مقالات الإسلاميين والتي هي أقرب إلى الأساليب الاعتزالية.

فما الذي تدل عليه هذه الازدواجية التي تضع حقيقة موقف أبي الحسن الأشعري بين مجرد تابع لأهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث، وبين كونه ذو موقف توسطي كما يرى ابن خلدون في مقدمته.

وتحديدا، وعلى النحو الذي يقصده ابن خلدون، ما موقع كتاب الإبانة من تطوره الفكري والكلامي ؟

الحق أنه لم يكن للأمر أن يكون خلاف ذلك في النظام الفكري الأشعري، ولم يكن يوم ظهر بمذهبه أن يخرج عن الحساسية الدينية لأهل الحديث الذين توجسوا في نزعته التوفيقية بين العقل والنقل علامات عن خلفيات أصوله الكلامية الاعتزالية، تلك النصوص التي ظلت عالقة بأسلوبه في النظر وبعقائده رغم تحوله عن أهل الاعتزال.

فبقدر ما كان موقف أهل السنة والجماعة يتسم بمعاداة لأهل الكلام ومقت لطرق معالجتهم للقضايا الدينية العقدية، بقدر ما كان متأخرهم من الحنابلة، ينظرون إلى عمل الأشعري على أنه تبليس للعقائد وانه ظل على مذهب المعتزلة زمانا طويلا ثم تركه وأتى بمقالة ضبط بها عقائد الناس . الأمر الذي يغير من وجهة نظر المصادر التاريخية، تلك الخصومة الشهيرة بين الحنابلة والأشاعرة ببغداد، وذلك النفور الذي قوبل به أتباع أبي الحسن في القرن 4 ثم القرن 5 هـ اضطر معه الكثير من الأشاعرة، ومن بينهم الأشعري نفسه، إلى ترك بغداد بعد اتساع حركة لعن الأشعري في المساجد، والتي قادها الحنابلة. وهذا يعني من بين ما يعنيه بالنسبة لجوهر الخصومة، أن الاختلاف إنما هو حول الشرعية الدينية لعلم الكلام .ذلك أن الموقف الذي تبناه الأشعري كان هو الدافع عن تلك الشرعية خلافا لموقف أهل السلف وأهل الحديث القائم على تحريم الكلام والنظر في كتب أهله وكراهية الجدال في الدين.

ليس هذا وحسب، بل إننا متى حملنا عمل الأشعري على وجه آخر، وجه لا يقنع بمنزلة كتاب الإبانة فيكون مع الإمام أحمد بن حنبل خطوة خطوة، وإنما تخبو حدته ليكون تقرير العقائد وأمر الجدل فيها إعلانا عن الانشغال بالحجاج عنها والانتصار لها بتشبيه جازم ولغة جازمة.وذلك ما يوافق عليه أبي

الحسن الأشعري ويعلنه بصريح القول والعبارة في عنوان رسالته :استحسان الخوض في علم الكلام.

وهو عنوان مهما يكن من قوته أو ضعفه فهو يحمل أكثر من دلالة وينطوي على أكثر من معنى، يجران سلطتهما المرجعية بكيفية دقيقة وواضحة في تضاعيف الردود التي تلقى على المخاطب في الرسالة أضواء كاشفة: "طائفة من الناس غلب عليهم الجهل فمالوا إلى التقليد وذموا البحث في أصول الدين، زاعمين أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري، بدعة وضلالة"، وأن الرسول بلغ الدين كاملا وبنية شافيا، كما أن أصحابه لم يتكلموا ولا خاضوا.

وإذا أضفنا إلى هذا وذاك تركيز هذه الردود على القول بأن محق الرسول وأصحابه عن الخوض في القضايا الكلامية لا يعني التحريم الضمني لذلك، وتابعنا طريقة الأشعري وهو يدل على وجوب النظر والتفكير عن طريق النقل وبواسطته مع بيان أن "كلام المتكلمين في الحجاج في توحيد مرجعه إلى هذا النقل من الآيات القرآنية"، وأن يقاس على ذلك كلامهم في الحجاج في باقي مسائل علم الكلام، إذ أن أصول كل المسائل موجودة في القرآن والسنة وما علينا إلا أن نرد عليها ونقيس عليها، ومعناه أن قياس الغائب على الشاهد جائز في العقائد، ثم خضنا معه بعد ذلك خوض من سيعقد القول ويكرره: "ثم يقال لهم، النبي لم يصح عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق أو هو مخلوق، فلم قلتم :أنه مخلوق، فإن قالوا :قاله بعض الصحابة وبعض التابعين، قيل لهم: يلزم الصحابي والتابعي ما يلزمكم من أن يكون مبتدعا ضالا، إذ قال ما لم يقله الرسول".

متى اقتصرنا بما أوردناه مركزا وموجزا، أمكن القول أن ما يدافع عنه الأشعري في هذه الرسالة هو ضرورة النظر في معرفة الله واعتبار ذلك واجبا بالشرع، وبالتالي سيتعذر، حسب

الأشعري، التوقف في المسائل الكلامية، لأننا سنكون مبتدعين، مادام لم يؤثر عن النبي أمر بالتوقف.

والأمور دوما بنتائجها كما يقال .فما لم يكن يقبله أصحاب الحديث عموما، والحنابلة على الخصوص اقتداء بالسلف، هو عدم الخوض في قضايا علم الكلام، خلافا للأشاعرة الذين كانوا يرون استعمال النظر والحجة العقلية في معالجة مسائل العقيدة أمرا ممكنا، ليس مع الأشعري نفسه فقط، بل أيضا مع الذين رفعوا راية مذهبه من بعده.

والقاعدة التي يأخذ بها الأشاعرة ــ بل والمبدأ الذي قد لا يعارضه عموم المتكلمة ــ هو ذلك الذي يقضي بأن "الخصم وإن خطأناه، لا نخرجه من علماء الكلام".

وهكذا فإذا نحن أردنا الآن أن نعالج المسألة على مستوى الموقف المعبر عنه فإننا سنجد أن موقف مالك يمثل نموذجا لموقف السلف من علم الكلام، وهو موقف لا يتردد في إعلان مقاومته الشديدة لهذا العلم خصوصا في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات .فحيث نجد مالكا يغلب التنزيه في الصفات، حرصا على التوحيد، في الوقت نفسه كراهية للتأويل وإيمانا منه بأن "طريق النجاة هو إقرار النصوص كما جاءت ... وإنما أهلك الناس تأويل ما لا يعلمون"، يأمر بأن تفهم الآيات المتعلقة بالصفات كما جاءت لا بمعنى إجرائها على ظاهر النص فحسب، بل وشرط ألا يؤدي ذلك إلى تشبيه الله بالمخلوقات. ويكفي الرجوع إلى كتاب الموطأ وإلى ترتيب المدارك للقاضي عياض، وهو حجة في الموضوع لا تطاله حجة أخرى، لنتبين أن مالكا بلور اتجاه عقيدة السلف القائم على مقاومة البدع تخوفا من الوقوع في قياس الخالق مع المخلوقات أو قياس الغائب على الشاهد.

فهل نحن في حاجة إلى التماس مصدر آخر يعكس عقيدة الإمام مالك بأمانة ؟ وتحديدا،

هل كفت صناعة الكلام عن أن تكون ملابسة للقضايا المباينة لعقائد السلف بالجملة؟

إذا كنا لا نستطيع الجزم في هذه المسألة، فإن المصادر المتوفرة لدينا تسمح بالقول أن ابن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة 386 هـ حاول أن يرتفع بصياغة هذه العقيدة بأمانة إلى مستوى الغرض المطلوب. وهذا ما يتجلى واضحا في رسالته المختصرة التي تجعل واجب الأمور الدينية، حيث يستهل كلامه في المسائل التي يعرض لها يقول:

1 ـ "القرآن كلام الله ليس بمخلوق فيبيد ولا صفة لمخلوق فينفد".

2 ـ "الإيمان بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، وكل ذلك قد قدره الله ربنا، ومقادير".

3 ـ "الأمور بيده، ومصدرها عن قضائه، علم كل شيء قبل كونه فجرى على قدره، لا يكون من عباده قول ولا عمل إلا وقد قضاه وسبق علمه به.

يضل من يشاء فيخذله بعدله، ويهدي من يشاء فيوفقه بفضله، فكل مسير بتسييره إلى ما سبق من علمه وإرادته من شقي أو سعيد، تعالى أن يكون في ملكه ملا يريده، ويكون لأحد عنه غنى، ويكون خالق لشيء إلا هو".

4 ـ "الإيمان بالبعث".

5 ـ "يغفر الله لمن يشاء".

6 ـ "إن الله خلق الجنة فأعدها دار خلود، وأكرم فيها أولياء، بالنظر إلى وجهه. وأن الله خلق النار فأعدها دار خلود لمن كفر به وجعلهم محجوبين عن رؤيته، إن الله يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم".

7 ـ "الإيمان قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح يزيد بزيادته الأعمال وينقص بنقصها".

8 ـ "إبطال جواز كرامات الأولياء والصالحين، ونفي خرق العادة على يدهم، فذلك يخص به الله أنبياءه وحدهم".

لقد أثبتنا هذه النصوص على طولها، ونحن نرى أن ما رمناه من غرض، بوقوفنا على موقف ابن أبي زيد القيرواني من واجب أمور الديانة في تقرير عقيدة الإمام مالك، قد تم حصوله فعلا، لتكون الأقوال تقريرا في غير استدلال وتسليما في غير احتجاج ولا احتفال بحجة، ثم أن ما كان من تلك الأقوال احتجاجيا فأمر الجدل فيه يسير هكذا إذن تبلور موقفان أو على الأصح منهجان في تناول قضايا العقيدة:

منهج كلامي تتصدر الدين فيه عن السنة النزعة الأشعرية المتأثرة بأساليب أهل الكلام وأسلوب المعتزلة، في النظر على الخصوص.

ومنهج يقرر العقائد ابتداء مفضلا إقرار النصوص المتعلقة بالصفات أو غيرها كما جاءت و بلا كيف، وهو المنهج الذي انتهجه مالك بن أنس وأحمد بن حنبل والشافعي وأبو حنيفة، واقترن أكثر باسم الأولين باعتبار أن مالكا عاصر الاعتزال في انطلاقته الأولى، أما أحمد بن حنبل فقد امتحن في مسألة خلق القرآن "التي تمسك فيها بموقف صريح ودفع ثمنه غاليا، مفاده أن القرآن كلام الله لا خالق ولا مخلوق"، وهو ما يكفي للمسلم المنتسب إلى الفرقة الناجية، أو من يجب أن يكون كذلك، أن يسير على ما قال به أحمد بن حنبل، وحيث أن مظان الكفر والشك تكثر وتتعقد، فإنه يكفي العالم الكفء أن يدل على أسباب الشك وجذور الكفر، وأن يقف عندها وقفة فضح وتشهير حتى يكون على طريق النجاة وعلى قول أهل السنة والجماعة.

وهكذا، فقد تبلور ــ تبعا لذلك، أسلوبان في التأليف وفي بسط العقائد أو شرحها أو الرد على الخصوم:

ــ أسلوب تقريري عرفت كتبه، غالبا، باسم كتب التوحيد، أي أسلوب قوامه تقرير عقائد السلف دونما إعمال للقياس، قياس الخالق على المخلوق.

ـ وأسلوب كلامي يسمى إلى الدفاع عن العقائد بالأدلة العقلية مع ما يفترض ذلك من تأويل وقياس. وهو الأسلوب الذي اتبعه المتكلمون بمن فيهم الأشاعرة.

وإذا كان صاحب المقدمة يعزي ذلك إلى "أن العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في المحال"، فإن هذا التفسير فما يبرز في الحقيقة، ما سيحدث بعد، أي توجيه البحث في المسائل الكلامية نحو ما يشكل عماد سلك السلف في تقرير حقائق الاعتقاد ودعامته.

وليس في الأمر إضافة من عندنا، او إسقاط معرفي من جانبنا، بل القول الذي يفيد، أن الفص في أصول الدين فصل مزدوج :هو تأصيل لأصول الدين من جهة، وهو تأصيل لحقائق الاعتقاد ومبادئها وكلياتها من جهة أخرى.

وحصيلة النظر في بسط العقائد والتأليف فيها باسم كتب التوحيد، تفترض الأسلوب التقريري الذي يقرر العقائد ابتداء لدى سائر المتكلمين أقطاب الحنابلة منهم والأشاعرة.

يصدق هذا الموقف على النموذج الكلامي النقدي الذي عرفه تفكير المتكلمين المتأخرين في الأندلس، وبكيفية خاصة ابن حزم القرطبي(383. 456هـ)، وابن رشد الحفيد(520هـ) ، كما يصدق بصورة واسعة أيضا على النموذج الحنبلي في صورته المجددة مع تقي الدين بن تيمية خصوصا في كتابه العقيدة الواسطية، ومحمد بن عبد الوهاب في كتابه التوحيد.

فحيث يؤكد ابن تيمية أن علم أصول الدين وظيفته تقرير العقائد الإيمانية بأدلتها العقلية البرهانية والنقلية الواردة في الكتاب والسنة، وأن المتكلمين يعرضون عن ذلك ليتكلموا في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم وما شابه ذلك، هذا مع الإغراق في التأويل دونما احتكام إلى المعايير التي تضبط التأويل والتي

يشترط ورودها في الخطاب نفسه في صورة قرائن تصرفه عن ظاهره، ينتظم تقي الدين بن تيمية في تقليد حنبلي من علم الكلام، يمتد من السلف مرورا بابن بطة صاحب بيان العقيدة ، والأجري صاحب كتاب الشريعة، والقاضي أبو يعلى صاحب كتاب المعتمد، ليقرر أن "الواجب الإيمان بما وصف الله به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل مع الإيمان بأنه تعالى ليس كمثله شيء، وهذا ما ذهب إليه أهل السلف".

وإذا صح هذا، ونحن لا نرى ما يطعن فيه بعد البيانات السابقة، فإن استرجاع قوة التوحيد مجردة من غير شريك، في العقيدة أولا، وفي الشريعة ثانيا، لن نجد له نموذجا يضبطه ويوضحه إلا في التصور الوهابي لفكرة التوحيد بعدما تراكم عليها من الحجب والوسائط بسبب المذهبيات المتعددة لعلم الكلام والتصوف بما حجب تأثيرها المباشر على نفوس المسلمين .تماما مثلما أن درء آفة التقليد وإعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، هما أمران لا يتحققان إلا بالرجوع إلى الإسلام الأول الخالي من الشوائب والخرافات وإلى عقيدة السلف المعتمدة على صحيح المنقول.

على أن ما يهمنا هنا في المجال الذي نحن بصدده، ليس التأريخ لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ولا تقصي التيار الوهابي السلفي المجدد الذي انبثق عنها ودعا إلى إحياء السنة الحق ووجوب العمل على مقاومة البدع المنسوبة إلى الدين، وما نرى أننا في حاجة إلى تتبع النتائج السياسية التي حققتها الدعوة السلفية الوهابية، أو الوقوف على تفاصيل ردود الفعل النقدية التي أثارتها في المشرق والمغرب الإسلاميين، فقد قالت فيها قولا كثيرا مختلف الكتب والمؤلفات التي أرخت للفكر الإصلاحي الحديث، وتوسعت فيها الدراسات العديدة التي انصبت على رسائل وفتاوى محمد بن عبد الوهاب، فهي تغنينا عن مزيد من القول في الموضوع.

ونرى أنه يكفينا منه أن نكون قد ذكرنا بالملامح العامة فيه، ولكن ما نود أن ننبه عليه على وجد الخصوص، هو هذه الكيفية التي يكون فهم معنى البدعة من جهة أولى والتركيز على المناحي الاعتقادية من جهة ثانية، والدعوة إلى الرجوع لعقيدة أهل السلف من جهة ثالثة، انقلابا في تمسك رموز هذا التقليد بلفظ التوحيد بدل لفظ علم الكلام، وعلاقة دالة تنضاف إلى علامات أخرى ترسم الفوارق والحدود بين نظامين من الأفكار يكون التمسك بعقائد السلف الهاجس المشترك الذي يحركها وهو البعد عن الخلاف والفرقة والمذهبية التي طبعت مواقف الخلف.

ومن هنا كانت الدعوة إلى تجديد النظر في أساسيات هذا العلم، ونبذ الخلاف والتقليد، اجتهادا موصولا بشؤون الدين والدنيا، وملائمة بين الفكر والعقيدة وبين احتياجات العصر .ومن هنا أيضا كان التجديد ثورة على التقليد والجمود الذي أصاب هذا العلم الإسلامي وأدى إلى تأخر المسلمين حتى صار هذا العلم من كونه فائدة للإسلام إلى كونه ضرر عليه.

وسنرى إلى أي مدى كانت محاولات التجديد الإصلاحية لعلم العقيدة، على النحو الذي جددت القول فيها اجتهادات المصلحين المحدثين في عصر النهضة الإسلامية، تنطق فعلا باسم الاجتهاد الحديث، أو بالأحرى تكشف عن الوظيفة الاجتماعية للعقيدة بالصورة التي تعيد تحقيق الكمال الإنساني من حيث هو نفسه الغاية القصوى للتمدن والتقدم.

ورسالة التوحيد للشيخ الإمام محمد عبده نموذج تمثيلي جيد، يفي، في تقديرنا بقدرة فائقة على ممارسة الاجتهاد العقلي في قضايا تتعلق بالإصلاح الديني القائم على إصلاح نهج دراسة العقيدة في تجاوب وتفاعل مع مظاهر الحياة المعاصرة ومستلزماته عملا بمقتضيات القول بالمصلحة، واعتبارا للأخذ بمبدأ أخف الضررين.

منهج محمد عبده في دراسة العقيدة:

لنؤكد بادئ ذي بدء أننا لا نربط هذا التصنيف بأية دلالة قيمية، فالإسهام الذي قدمته المؤلفات الأساسية المتأخرة في هذا العلم كان على رغم أهميته ومشاغله الكلامية محددا بحدود دائرة علم الكلام التقليدي الذي ظلت تتحرك فيه، ومن غير علاقة تذكر بهموم ومشاغل التجديد والإصلاح، كما أننا لا نصدر عن نظرة تفاضلية لرسائل التوحيد التي أغنت أدبيات الفكر الإسلامي على النحو الذي أبرزناه سابقا، وبالتالي فنحن لا نعطي لهذا التصنيف انطلاقا من رسائل التوحيد لمحمد عبده إلا ما له من قيمة منهجية، و هو قد طرح التعامل مع علم العقيدة على أسس منهجية جديدة، ثم مضى ينظر في قضاياها وفقا لخطوات المنهج الاجتهادي العقلي الذي لا يشطح بعيدا عن المقصود الديني.

فكيف لمؤرخ الفكر ــ ولمحلله استطرادا ــ أن يعدها لحظة مجددة في مسار نحو الفكر الإصلاحي الحديث، وحالة مقصدية من مقاصد الشرع الإسلامي تجعل من قضية هذا العلم، قضية جمع وتأليف بين العقل والدين؟ وتحديدا ما مناط إرجاع علم التوحيد، حسب محمد عبده، إلى علم محرر يدعي الدلالة عليه ؟

يكاد يتفق أغلب المفكرين المعاصرين الذين التحقوا بالفكر العربي الحديث أمثال فهمي جدعان ومحمد البهي والبرت حوراني على أن رسالة التوحيد هي أرقى مؤلف كلامي منذ ستة قرون على الأقل، أي منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، حتى الآن. فقد اعتبر فتحا جديدا في هذا العلم أغنت المتعلمين عن الرجوع إلى التأليفات المعقدة والحواشي الغامضة، بعد أن توقف علم الكلام عن التطور.

وهي بالنسبة للشيخ محمد عبده خلاصة فكر كلامي بل هي حكمته في هذا العلم.

ويقول رشيد رضا تلميذ عبده وناشر فكره: "إنه لا يقدر هذه الرسالة حق قدرها إلا من تدبر القرآن وفهمه وأحاط بالسيرة النبوية ونشأة الإسلام وتاريخه، ووقف على ما طرأ عليه من

البدع والأهواء، وما وصل إليه علم الكلام من الارتقاء، واطلع على ما كتبه فلاسفة أوروبا في نقد الأديان مع ما كتبوه في بيان مزاياها وفي علوم النفس والأخلاق والاجتماع البشري والعمران".

والحق أنه إذا كان رشيد رضا يلخص لنا، في هذا القول، الأسس العقدية التي لا مناص للمسلم من معرفتها والإيمان بها وترقيها بترقي البشر تاركا تقدير التفاصيل والإغراق في الجزئيات التي أثارتها مدونات هذا العلم في أوساط الناطقين باسم علم الكلام وخاصة المتكلمين، من موقع الرفض والخلاف، فإن أهمية هذه الاعتبارات تفرض علينا النظر إلى العقيدة، من داخل دائرة الموروث الكلامي ومقولات هذا الموروث التي تؤسسه ويعمل هو على نشرها وتكريسها، الشيء الذي سيضعنا أمام ضرورة التعرف على منهج محمد عبده في دراسة العقيدة والتعريف بهذا العلم ومغزاه كخطوة أولى. والحدان في الحقيقة وجهان اثنان لموقف واحد، هو موقف محمد عبده من علم الكلام. وليس غرض التأليف فيه كما أوضحنا ذلك سابقا.

وهكذا فنحن متى أمعنا النظر في طريقة تناول محمد عبده في تعريف علم التوحيد وحاصرناه بالأسئلة التي تعبر على المنطق والإفصاح عن موضوع هذا العلم، وجدناه يقوم في مطلع المقدمات التي دبج بها رسالته تعريفا لعلم التوحيد مفاده: "التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله، وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم".

أما عن وجه تسمية هذا العلم، بعلم التوحيد، فيرجعه الشيخ محمد عبده إلى اصل معنى التوحيد أي الاعتقاد وأن الله واحد لا شريك له، وسمي هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه، وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفصل في خلق الأكوان ونه وحده ما جاء في النبوات كما ورد على لسان محمد عبده.

وبالتالي فإن النظر الصحيح، خصوصا في مسألة الصفات التي قد تشترك في الاسم صفات البشر، لابد وأنه مؤد إلى الاعتقاد بالله على ما وصف به نفسه بلا غلو التجريد ولا دنو في التحديد، أي دون تعطيل أو تمثيل، فبينهما مذهب السلف الوسط كما جاء في تعليق رشيد رضا في هذه النقطة.

وهذا يعني من بين ما يعنيه، أن السلف كانوا ،خلافا لمتكلمي الخلف، يأخذون في الصفات الإلهية بمعاني الألفاظ في اللغة مع تنزيه عن مشابهة شيء من خلقه فكما أن ذاته ليست كغيرها من الذوات، فكذلك صفاته وأفعاله. ولا يذهبون إلى ما وراء ذلك من لوازم ظاهر اللفظ، كالتشبيه والتحديد المأخوذ من إطلاقه في الأصل على المخلوق، فإن التنزيه قد جعل المشاركة في اللفظ اسمية لا شخصية.

وإذا كان مثل هذا السياق يوحي لنا للوهلة الأولى، أن محمد عبده لم يغادر ما كان معروفا ومتداولا عند السابقين من تحديد هذا العلم ووظائفه، فإن الجديد الذي جاء به في هذا المجال يكمن في منهج النقد التاريخي الذي سعى من خلاله إلى تحليل أسباب الخلاف الذي نشأ بين المتكلمين وغيرهم، وأدى إلى جمود هذا العلم، وعدم تحقيق الفائدة المرجوة منه .وتلك هي الحظوة الثانية التي لابد من فهما للكشف عن منطق النقد الذي يصدر عنه في تحليل أسباب ظهور الفرق الكلامية والاختلاف.

تفسير محمد عبده لأسباب الخلاف:

لعلنا لا نجانب الصواب، إذا قلنا، أن الخلاف الذي ظهر بين الفرق العقائدية بعضها البعض قد أدى إلى تفتيت الوحدة الفكرية للأمة الإسلامية وانقسامها إلى فرق عديدة، حاولت كل فرقة الدفاع عن آرائها باستخدام علم الكلام، فأدى هذا إلى التفرق والاختلاف وليس إلى الوحدة والاتفاق، مثلما أدى ادعاء كل فرقة بأنها الفرقة الناجية إلى محاولة تكفير غيرها من الفرق .فالتغاير هنا كان واضحا وتاما وبالتالي لم يكن مقاما على المنهج العقلي،

بل كان العلماء يلجؤون إلى هذا العلم وتطويره إلى المعجزات والخطابات والخيالات.

غير أن ما يكسب السبب السابق دلالته، حسب محمد عبده، أمر آخر، هو مما يقتضي السياق أن نقف عنده، ويحدده صاحب رسالة التوحيد بأنه "خلاف في فروع الأحكام لا في أصول العقائد".

والأمر الأول الذي نخلص إليه من قراءتنا لما يورده محمد عبده في الرسالة هو الخلافة، أو من هو أحق بالخلافة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام. وقد انقسم المسلمين إلى فرق حاول كل فريق أن يبدي رأيه بالأدلة الشرعية والعقلية. وبالتالي فقد أدخل المتنازعون هذه القضية إلى مجال العقائد على الرغم من أنها، حسب عبده، لا تعدو كونها مسألة سياسية لا علاقة لها بالعقيدة. وقد ظهر بناء على هذا الخلاف مسألة مرتكب الكبيرة، ومحنة خلق القرآن، التي كانت علامة بارزة من علامات احتدام الصراع بين المتمسكين بمذاهب السلف المعتصمين بقوة اليقين وأنه لم يكن لهم عضد من الحاكمين ويعني بهم الإمام أحمد بن حنبل، وبين من ناصرتهم الدولة العباسية وجعلت مذاهبهم مذهبها الرسمي "وأهين في ذلك رجال من أهل العلم والتقوى وسفكت فيه دماء بغير حق، وهكذا تعدى القوم الدين باسم الدين".

وللأسباب ذاتها تعزو رسالة التوحيد الغموض والإبهام الذي يحيط بطبيعة المذهب الأشعري أهو من مذاهب السلف؟ أم من مذاهب متكلمي الخلف؟ إلى اعتبارات ترجع إلى تحالفه المرحلي مع عقائد السلف ضد خصومهم من الباطنية وغلاة التشييع فانطمست التناقضات الثانوية في سبيل التصدي لخصم مشترك دون أن يعني ذلك اتفاق المذهب الأشعري وعقيدة السلف. فهو من مذاهب متكلمي الخلف خصوصا وأن الأشعري، كما يذكر محمد عبده "سلك مسلكه المعروف وسطا بين السلف وتطرف من خالفهم، وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر، وارتاب في أموره

الأولون وطعن كثير منهم على عقيدته وكفره الحنابلة واستباحوا دمه، وظل هو، رغم ذلك، كما ظل أتباعه كإمام الحرمين والاسفراني، وأبي بكر الباقلاني وغيرهم يقرون مذهبهم بمذهب أهل السنة والجماعة".

وإذا نحن أضفنا إلى هذا المعطى التاريخي الذي تضمنته رسالة التوحيد في طريقة عرضها للفرق الكلامية والعوامل التي أدت إلى اختلافها، معطى ثالث يورده محمد عبده وإليه يعزو أسباب الخلاف، نقصد بذلك امتزاج الفلسفة بمسائل الكلام والغلو الذي اتصفت به كل فرقة تجاه الأخرى مما أوجد هوة عميقة بين العلم والدين، أدركنا من وجهة هذا التغيير أنه بسبب ظهور هذه الاختلافات بين المسلمين وتفرقهم إلى فرق، تحول علم العقائد الذي كان هدفه توحيد المسلمين، إلى علم استخدمه كل فريق للدفاع عن آرائه، فقضوا بذلك على في هذا العلم من فائدة، وبعبارة محمد عبده نفسه "انحرف الطريق بالسالكين ولم يعد بين المناظرين إلا تحاورا في الألفاظ وتناظرا في الأساليب .ومن ثمة انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين".

وهكذا فإذا نحن أردنا الآن استقصاء وحدة هذه الآراء المستخلصة في تفاصيلها وتشعباتها طلبا للنتائج التي ترتبت على هذا الاختلاف، أمكن القول، من وجه أول: أن أصحاب هذه الفرق من المسلمين لم يستطيعوا فهم الشريعة وبالتالي صعب عليهم العمل بأصولها. وكان نتيجة هذا أن حل الجمود بها وتمزق نظام الأمة واتجه المسلمون إلى مصادر أخرى يلتمسون فيها غاية حقوقهم فلجأ بعض الصوفية إلى نظريات غريبة، واستمد الفلاسفة إثبات عقائدهم من الفلسفة اليونانية، وحاول المتكلمون مزج علمهم بالعلوم الفلسفية.

أما الوجه الثاني، فهو انصراف كل فريق منهم إلى تكفير غيره من الفرق، واعتبار أن فرقته هي الفرقة الناجية مستندين في ذلك على الحديث النبوي الشريف (ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة)، بل إننا نجد محمد عبده

يبدي استغرابا شديدا من اعتماد كل الفرق الكلامية على هذا الحدث، وادعاء كل منها هي الفرقة الناجية، ولا يرى وجها لتعيير المخالف والحكم بأنه في النار، ثم استمر هذا الخلاف فيما بعد عند التاليين عندما تفرغوا إلى البحث في أمر هذه الخلافات، ووضع الشروح والتلخيصات للآراء المتشعبة للفرق المختلفة بما تضمنتها من تشيع واختلاف وتكفير دون محاولة تطهير هذا العلم مما لحقه من قصور أو تدعيمه بالدعائم الأصلية التي أرساها الرسول وخلفاؤه الأوائل.

من هنا إذن، نستطيع أن نلتمس ذلك المدلول البعيد لدعوة محمد عبده إلى نبذ الخلاف وتحرير هذا العلم من أسر التقليد وذلك بالرجوع به إلى منابعه الصافية و"فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الاختلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه لتتم كلمة الله في حفظ نظام العالم".

فعلم العقيدة هو علم قد أسس منذ بدايته على »قواعد من الكتاب المبين ثم عبث به في نهاية أمره بأيد المفرقين حتى خرجوا به عن قصده وبعدوا به عن حده، والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، والعقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزعات شياطين وشهوات سلاطين.

فكيف يستطيع العقل إذن أن يستوفي القيام بما وكل إليه القيام به من مهمة عسيرة، مهمة تدعيم العقيدة بالنظر وتأصيل أصولها بالاستدلال؟ وكيف يستطيع، بالتالي، أن يجد للدين أساسا ثابتا في النظر العقلي فيطمئن الناظر إلى حصول الإيمان به وتصديقه من جهة اليقين والبرهان؟ وباستفهام أدق: ما العقل متوحدا؟

أسئلة ضرورية وأجوبة مطلوبة لا نسلك في الإجابة عنها إلا ما سلكناه من سبيل في المقدمات السالفة خاصة. ذلك أننا نجعل هدفنا وغاية نظرنا هو الوقوف عند الجانب الاجتهادي في دعوة محمد عبده إلى تجديد النظر الإسلامي وتجديد العقيدة، الجانب الذي هو أوثق ما يكون صلة وأكثر بروزا ووضوحا على مستوى النظر الإصلاحي بموجب ما يجعله من دلالات تعبر عن واقع جديد، يعكس الرغبة في تحرير الفكر من قيد التقليد، وإعطاء الاجتهاد دورا كبيرا في إدراك الحقائق الدينية والاجتماعية.

يرجع محمد عبده أساس التخلف الذي أصاب علم العقيدة إلى العلماء فهم القائمون على حفظ العقائد وهداية الناس إليها، "حيث أنهم انصرفوا إلى تقليد الفرق المختلفة في خلافهم دون محاولة التجديد، على الرغم من أن القرآن قد نهى عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ عن آبائهم وتشنيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباعه لهدم معتقداتهم ووجودهم الملي. فالتقليد كما يكون في الحق يأتي في الباطل، وكما يكون في النافع يحصل في الضار".

ويرتب محمد عبده على هذا التقليد نتيجة هامة، وهي انصراف الناس عن الكتاب والسنة والاكتفاء بأخذ أقوال هؤلاء العلماء الذين قدموا للناس دينا مشوها ليس هو الكتاب ولا السنة ولا من صديهما، بل قدموا دينا اختلطت به البدع فحجروا عقولهم وعقول من تأثر بهم. فالمسمى واحد وإن تعددت التسمية، والقصد واحد وإن تعددت السبل المؤدية إلى إليه .فقد انصرف العلماء في عصره وقبل عصره إلى الوقوف عند تقليد السابقين واكتفوا في كثير من الأحيان بعقيدة كذا لأن كتاب كذا للمصنف فلان يقول ذلك، ولما كانت الكتب قد تختلف أقولها، صار من الصعب أن يجد الواحد منهم لنفسه عقيدة قارة صافية غير كدرة ولا متزعزة ولأنهم كذلك فقد غفلوا عن مصالح دينهم ودنياهم فحصروا علمهم في الشروح والحواشي على نصوص قديمة وجهلوا كل شيء

سواها حتى أصبحوا "كأنهم ليسوا من أهل هذا العصر بل ليسوا من أهل هذه الدنيا". وككل قول كلامي يحصله هذا الفريق من العلم ويجنح به نحو التجريد والبعد عن تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية "لا يظهر له أدنى أثر في صلاح الأمة".

ومن دون شك فإن هذا الذي يسجله محمد عبده عن تقليد العلماء، يصدق أيضا على حال طلاب العلوم الدينية في عصره، حيث وصلوا إلى حالة يرثى لها "فهم لا يقرؤون من كتب الكلام إلا مختصرات مما كتبه المتأخرون... يتلقونها كأنها كتب الله أو كلام نبيه صلى الله عليه وسلم، يأخذونها بالتسليم".

ومن هنا لا يتردد محمد عبده في وصفهم بأنهم قد تولاهم الجهل بدينهم وأخذتهم البدع من جميع الجوانب وانقطعت الحقيقة بينهم وبين سلفهم حتى إذا عرضت لهم أحكام قد اتفق عليها السلف أنكروها واستغربوها، وذلك هو مناط التقليد.

وإنما تكتسي لحظة النقد في صيرورة تفكير محمد عبده كل هذه الأهمية، لأن الأمر لا يتعلق بمتكلم أو شيخ تقليدي يجعل جهده منصبا على متابعة مباحث المتكلمين خطوة خطوة وتعيين مواطن الخلاف والقصور في استدلالاتهم الكلامية عن كلام الله، والعدل، والقدرة، والاختيار، والحرية الإنسانية، والتولد وغيرها من موضوعات علم الكلام التقليدية، والمعطى الذي لك يجعل على الاعتقاد بأن محمد عبده لم يغادر حظيرة المتكلمين بعبارة أحد الباحثين، أو أنه ظل وفيا لمقالاتهم الكلامية، بل إن الأمر في تقديرنا يتعلق بتجديد منهجي في تصور محمد عبده لمقاصد التوحيد، بعيدا عن طرق المتكلمين وأدواتهم الكلامية في التأويل. وذلك بصورة تفتح سبل التعامل والتفاعل مع المعارف والعلوم العصرية، وتدفع في الآن نفسه إلى تنبيه الوجدان وإيقاظ الضمير وإثارة روح النقد تمهيدا للفهم.

وهذا ما يجعل من مفهوم الاجتهاد عنده يقوم أساسا على النظر العقلي، وهو استجابة طبيعية لدعوة الدين ذاته لأنه قد أمر

على حد تعبيره "بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون... وان التخلف في هذا العلم جاء من إهمال دور العقل في العقائد خلافا لما يدعو إليه الكتاب المبين والسنة الطاهرة"، وبالتالي يكون هو نفسه وظيفة علم العقيدة ومقصدا من مقاصدها لكونه "ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة" الذي لا يبنى ولا يحصل بمجرد قراءة الأدلة وخزنها في الأذهان، وإنما يحصل بالاستدلال الصحيح وإدراك العقل لوجه الدلالة من نفسه بدون تقليد .وذلك عند محمد عبده غاية للبيان والوضوح في القول بأن دور العقل في تحقيق الفائدة من هذا العلم، علم التوحيد، هو أن وظيفته» بأن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين، يقنع بذلك الطالب ويردع المنكرين على وجه لا... تنزيل العقل عن درجته في إدراكه وحسه.

ذلك تقدير محمد عبده، واعتقاده في المبدأ الذي ينهض عليه الاجتهاد، مبدأ العقل ودوره في بناء العقيدة .بيد أن سؤالا يطرح نفسه علينا حول حقيقة ما سعى إلى إقامته من ربط بين العقل والشرع بحسبانهما زوجان مفهوميان ينتظمان في دائرة المجال العقدي ضمن تعددية كلامية مذهبية متعارضة، خاصة المعتزلة والأشاعرة من جانب أول، ومشايخ عصره وخصومه الجدد من النصارى والدهريين من جانب آخر.

وإذا كنا لا نرى ضرورة في الخوض في أمر المقدمات النقدية التي تأخذها تعاليق محمد عبده الإضافية في شروحه على العقائد العضدية، أو تلك التي جمعت من ردوده على اللبناني المستنصر فرح أنطوان في مجلة الجامعة في صورة جدال ومناظرة حول فلسفة ابن رشد ، أو ردوده على المستشرق الفرنسي مانوتو في كتابه الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، فإنه من المفيد لنا أن توجه انتباهنا إلى ما بين الموضوعات الأساسية التي تضمنتها وبين العديد من الأفكار والتساؤلات التي أثارتها من صلات جامعة بين العقل وأصول الاعتقاد.

يقرر محمد عبده أنه إذا كان "العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة... والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه، وكل ما يقرأ فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه، فإن الإيمان لا يكون مفيدا أو نافعا إلا إذا كان عن اقتناع وإدراك، وبالتالي فاستعمال العقل في كل شيء لا يمانع في الاسترشاد بآراء السابقين والاستفادة من معارفهم وخبراتهم، شريطة أن ترتكز هذه الاستفادة على البحث العقلي المفضي بعد التحليل المنطقي الصائب إلى قبول تلك الآراء أو رفضها» لأن العقل طريق الإيمان الصحيح".