الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2.

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية.

قسم الفلسفة.

د. عبد الكريم عنيات

علم الكلام

دروس مقدمة للسنة الثانية ليسانس فلسفة.

فهرسة الموضوعات.

المحاضرة الأولى: في مفهوم علم الكلام.....7.

تمهيد.

أولا- في مفهوم علم الكلام:

1- تعريق القدامى:

2- تعريف المحدثين:

3- تعريف الدرس الإستشراقي:

ثانيا- أسباب التسمية:

استنتاج.

المحاضرة الثانية: منهج علم الكلام.....27.

تمهيد.

أولا- في حقيقة المنهج الكلامي:

ثانيا – التميز بين المناهج العقلية والمناهج النقلية:

1- منهاج الكلام العقلية:

2- مناهج الكلام النقلية:

ثالثا- مناهج الكلام ومناهج العلوم الحكمية:

رابعا- منهج الإعجاز العلمي المعاصر:

خلاصة.

المحاضرة الثالثة: عوامل ظهور علم الكلام.....55.

مقدمة.

أولا– العوامل الداخلية في ظهور علم الكلام:

1– الهوية السياسية للكلام:

1–1– فتنة الجمل:

1–2– فتنة صفين:

2– الهوية القرآنية للكلام:

ثانيا– العوامل الخارجية لظهور علم الكلام:

1– حضارات الشرق (إيران والهند):

2– الإغريق:

3– اليهودية:

4– المسيحية:

ثالثا– مظاهر تجاوز علم الكلام الإسلامي اللاهوت السابق:

استنتاج: في تعالق العوامل الداخلية بالعوامل الخارجية.

المحاضرة الرابعة: جدل علم الكلام؛ بين الاستحسان والإلجام.....75.

مقدمة.

أولا– استحسان الخوض في علم الكلام:

ثانيا– تحريم الكلام واستثقاله:

ثالثا– إلجام العوام عن علم الكلام: أطروحة الغزالي وابن رشد.

خاتمة.

المحاضرة الخامسة: أصل الفرق الكلامية (1) الفرق السياسية.....92.

مقدمة.

أولا- الخوارج:

1- النشأة والتسمية:

2- المبادئ الكلامية: (السياسية).

ثانيا- الشيعة:

1- النشأة والتسمية:

2- المبادئ العقدية:

3- المبادئ السياسية:

خلاصة.

المحاضرة السادسة: أصل الفرق الكلامية. (2) الفرق العقائدية (المعتزلة والأشاعرة).....113.

مقدمة.

أولا- المعتزلة:

1- النشأة ومشكلة التسمية:

2- طبقات الاعتزال وفرقهم:

3- الأصول الخمسة:

ثانيا- الأشاعرة:

1- النشأة والتسمية:

2- طبقات الأشاعرة:

2-1- مرحلة النشأة.

2-2- مرحلة الإكتمال: أبو حامد الغزالي. (توفي 505 هـ).

2-3- مرحلة الكلام الفلسفي: فخر الدين الرازي. المتوفي 606 هـ.

3- المنهج والآراء الكلامية:

خلاصة: السنة – الاعتزال– السنة.

المحاضرة السابعة: أصل الفرق الكلامية. (3)الفرق العقائدية. (المرجئة والمجبرة والماتردية).....139.

تقديم.

أولا– المرجئة:

ثانيا– المجبرة:

1– مشكلة الصفات.

2– مشكلة أفعل العباد.

ثالثا– الماتردية:

خاتمة.

المحاضرة الثامنة: مشكلة كلام الله (القرآن بين الخلق والقدم).....151.

تقديم.

أولا– حيثيات الطرح:

ثانيا– نظرية خلق القرآن:

ثالثا– نظرية قدم القرآن:

رابعا– المشكلة الكلامية والموقف السياسي: أو التاريخ السياسي لنظرية خلق القرآن.

استنتاج.

المحاضرة التاسعة: مشكلة التنزيه (الذات والصفات الإلهية).....170.

مقدمة.

أولا– الفرق التجسيمية:

ثانيا– الفرق التنزيهية:

ثالثا– الفرق المعتدلة:

خلاصة.

المحاضرة العاشرة: مشكلة أفعال الانسان.....190.

مقدمة.

أولا– الكلام في قدرة الله المطلقة:

ثانيا– الكلام في قدرة الإنسان المطلقة:

ثالثا– مشكلة نظرية الكسب:

خلاصة.

المحاضرة 11: مشكلة العلية الطبيعية والمعجزات في علم الكلام الإسلامي. أو في علم الكلام الذري.....207.

مقدمة.

أولا– النظرية الذرية في الكلام الإسلامي.

ثانيا– النظرية الذرية بين المعتزلة والأشاعرة.

ثالثا– علم الطبيعة السببي والمعجزات.

1– إبطال السببية الطبيعية.

2– إثبات السببية الطبيعية.

خاتمة.

المحاضرة 12: الإستشراق وعلم الكلام الإسلامي.....223

مقدمة.

أولا– من الاستشراق إلى الاستغراب: قراءة جديدة "لاستشراق" إدوارد سعيد:

ثانيا– نحو تثمين نظريّة "مالك بن نبيّ" حول قيمة الاستشراق بالنسبة للوعي الإسلامي: من الارتضاء إلى الانتقاد.

ثالثا– "يوسف فان إيس" والفكر الإسلاميّ: بداية العلاقة.

رابعا– علاقة علم الكلام بالمجتمع في القرون الهجريّة الأولى.

خلاصة: حدود منهجيّة "فان ايس"، عين على الاستشراق الغربي على الحاضر العربي. أوليفيه روا وآخرون.

المحاضرة الأولى: في مفهوم علم الكلام.

تمهيد.

يعتقد البعض من دارسي الفكر الإسلامي في الأزمنة الكلاسيكية، بأن المبحث الفكري الذي عبّر عن حقيقة المجال التداولي الإسلامي أنذال هو مبحث علم الكلام. أي أنه العلم الأصيل الخالص لحضارة الإسلام. طبعا، فهذا الموقف لم يحقق الإجماع، على أساس أنه يستبطن موقفا سلبيا يتمثل في التأكيد على أن العلوم الأخرى دخيلة وليست أصيلة. وبأن المسلمين قد انطلقوا من التراث اليوناني عن طريق الترجمة والنقول خاصة في العلوم الرياضية والفلسفة والمنطق.

إن الموقف السابق الذي يتبناه البعض من المستشرقين مردود من عدة أوجه، وهذا الرد ليس موجها ضد الدرس الإستشراقي مثلما يفعل البعض، بل أنه لا يعكس الحقيقية التاريخية بكل تجلياتها. فعندما نقول بأن علم الكلام هو العلم الأصيل في العالم الإسلامي، فإننا نتناسى انتقال الكثير من المسائل العقدية من العصور السابقة على ظهور الرسالة المحمدية، كما نتجاهل تأثر العديد من المتكلمين، بخاصة المعتزلة، ببعض الفلسفات الإغريقية التي تعتبر من الوجهة العقدية وثنية وجاهلة وكافرة.

لذا فالموقف المعتدل، في تقديرنا، هو القائل بأن علم الكلام مبحث كباقي المباحث الأخرى، له من الأصالة بقدر ما له من النقول. إذ لا يجب جعله علما متفردا وخاصا مقارنة بما انتجته الحضارة الإسلامية. حقيقة أن هناك علوم أصيلة بالكامل مثل علم الفقه وعلم الأصول وعلم الحديث وعلوم القرآن بمختلف فروعها، وهناك علوم منقولة بالكلية مثل الفلسفة والميتافيزيقا والرياضيات...الخ. وهذه التفرقة هي ما سماه الغزالي بالعلوم الأصيلة والعلوم الدخيلة. لكن انفتاح العالم الإسلامي والتوسع السياسي ومن ثمة الحضاري للإمبراطورية الإسلامية، جعل الأصيل يستفيد من الدخيل والدخيل يتأصل شيئا فشيئا من خلال فعل الاندماج والتثاقف والنمو والأقلمة...الخ. سنرى في محاضرات لاحقة بأن علم الكلام لم يشذ عن هذه القاعدة، بحيث أنه مَثل تأمل العقل الإسلامي في قضايا عقيدته المخصوصة من خلال اعمال مناهج قد تكون منقولة من الغير.

ستخصص هذه المحاضرة الافتتاحية للإجابة عن سؤالين أساسيين: ما المقصود بعلم الكلام ؟ وما سبب هذه التسمية ؟ على أن نعمل على مقاربة ومقارنة بين العشرات من التعريفات المقدمة قديما وحديثا من أجل القبض على الماهية الثابتة لهذا العلم. ثم سنعمل على مقارنة المنظور الإسلامي لعلم الكلام بالمنظور الإستشراقي له، وهي المقارنة التي نعتقد أنها ستثمر منظور أكثر نضجا أو اكتمالا. لأن المألوف في التآليف الكلامية هو التركيز على هذا المنظور أو ذاك حصرا، دون المحاولة الجادة لتركيب منظور داخلي ومنظور خارجي من أجل الخروج بمنظور مركب يستوعب أكبر قدر من الخلفيات. وسنرى أدناه، أن أي تعريف لعلم الكلام ينطلق من خلفية ما. لذا فإن القبض على تعريف موضوعي بلا خلفيات سيكون هدفا مثاليا سنعمل على بلوغه قدر المستطاع. ومن المفيد التنبيه إلى أن أي تعريف لحد من الحدود المستعملة في أي سياق، يستبطن خلفية محددة قد تكون معروفة أو مجهولة لنا. حتى تعريف القرآن الكريم، الذي هو عماد كل العلوم الدينية في السياقات الإسلامية، وربما حتى العلوم غير الدينية، لم يخرج عن خلفيات سابقة في تحديده. فبين التعريف التراثي والتعريف الحداثي، وبين التعريفات التراثية ذاتها والتي لم تتجانس

بالمطلق، فرق يدل على خصوصيات في الخلفية.[1] فبمجرد قولنا أن القرآن كلام الله القديم، فإننا هنا أمام خلفية كلامية لم تحقق الإجماع في الفكر الإسلامي. بل أن القول بابتداء القرآن بالفاتحة وانتهائه بالناس هو أيضا موقف يستبطن موقفا عقديا يدخل في جدل فرع من فروع علم القرآن. على أساس أن المعاصرين، مثلهم مثل القدامى، قد أثاروا مشكلات ملحة حول طبيعة نشأة المصحف الذي يسمي اليوم بالمصحف العثماني.[2] وسنرى لاحقا، بأنه قد احتدم صراع بين الفرق الكلامية حول طبيعة القرآن لدرجة تدخل القرارات السياسية واراقة الدماء وتشكل قضايا الرأي العالم واهانة العلماء...الخ.

أولا- في مفهوم علم الكلام:

المطلع على التعاريف الموجودة في كل المدونات التي اهتمت بعلم الكلام شرحا وتأريخا وتحديدا، يمكن أن يلاحظ أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية:

قسم يضم التعاريف القديمة لهذا العلم، وهي كثيرة ومختلفة بسبب اختلافات التخصصات والمرجعيات، فتعريف المتكلم مثلا لعلم الكلام يختلف عن تعريف المتصوف أو الفقيه أو الأصولي، كما أن هذا الاختلاف تابع للانتماءات المذهبية، إذ أننا نجد تزاوج بين الانتماء الفقهي والكلامي مثلا، أو الانتماء الكلامي والصوفي...الخ. ففروع العلوم الإسلامية القديمة لم تكن جزرا مستلقة، بل هناك تشابك أفضى إلى ظهور مواقع فكرية مركبة ومعقدة أكثر مما نعتقد. واختلاف القدامى في تحديد الكلام بسبب انتمائهم، شبيه باختلاف الفلاسفة في تعريف الفلسفة بسبب تمذهبهم.

قسم ثان يضم التعريفات التي قدمها الفكر العربي الحديث، وميزة هذه التعريفات أنها تجاوزت قدر الإمكان مشكلة التعريف من وراء أحجبة الانتماء الفرقية. أي أنها جاءت تعريفات توصيفية وموضوعية قدر الإمكان. فتعريف علم الكلام من طرف محمد عبدو، ولو أنه متحمس للفكر الإعتزالي، إلا أنه تعريف اتسم بالكثير من الرزانة العلمية بعيدا عن أي تشنج في التوجه والتعصب للفرقة

---

[1] للتوسع في المسألة يمكن العودة لـ: محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 17-18. وأيضا:
محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، 1985، ص 32. يقول مثلا معرفا القرآن: هو مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها في النص المثبت إملائيا بعد القرن الرابع هـ /العاشر م وأن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بآن واحد أثر مكتوب وكلام تعبدي."

يمكن أيضا الاطلاع على دراسته الأخيرة المطبوعة بعد الوفاة posthume: محمد أركون: قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 87 وما تلاها.

[2] ألفريد -لويس دي بريمار: في أصول القرآن- مسائل الأمس ومقاربات اليوم، ترجمة ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 122-123.

والانتماء الضيق. كما يمكن أن نجد سلسلة من التعريفات الأكاديمية التي عملت قدر الإمكان على التوصيف الموضوعي والتقسيم المنهجي والضبط التاريخي.

قسم ثالث وهو التعريفات الإستشراقية، حيث يجب علينا أن نعترف بأن فضيلة الإستشراق هي التخصص، حيث أن هناك استشراق متخصص في علم التاريخ (مثل روزنتال)، وآخر في علم الكلام، وآخر في الفقه (مثل شاخت)...الخ. سنركز، وفق حدود اطلاعنا، على مستشرقين مهمين هما "يوسف فان ايس" و"هاري أوسترين ولفسون". وتأتي أهميتهما في كونهما على دراية تامة وشاملة بمجمل التأليفات الكلامية، إضافة إلى المواقف الموضوعية قدر الإمكان.

4- تعريق القدامى:

من أقدم التعريفات المتوفرة لنا نجد تعريف الفارابي (توفي 339هـ/950 م)، حيث يقول:" **صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل. وهذا ينقسم إلى جزئين أيضا: جزء في الآراء وجزء في الأفعال. وهي غير الفقه؛ لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولا، فاستنبط منها الأشياء اللازمة عنها**".[1]

ما يمكن أن نلحظه على هذا التعريف هو أنه موضوع في فصل (من احصاء العلوم) يضم العلم المدني وعلم الفقه. ومن مكونات التعريف نلمس ارتباط علم الكلام بعلم السياسة على أساس أن النصرة هنا محددة بما وافق عليه واضع الملة بالذات، وعلى الرغم من أن الملة تمثل الدين القويم، إلا أنه لا يقوم أي دين دون سلطة. كما أنه يرتبط بعلم الفقه باعتباره علم العمل. وفعل النصرة يتم بتزييف المخالف من الأقاويل، لذا يتحول علم الكلام إلى علم الدحض من أجل الدفاع عن العقائد. لكن العقائد التي رسمها واضع الملة فقط. ومع اختلاف الملل تختلف العقائد. ولعل السؤال الذي يظهر لنا هنا، وهذا من الموقف الواسع الذي وقفه الفارابي، هو السؤال القائل هل علم الكلام علم اسلامي مخصوص بالذات ؟ يبدو أن لكل ملة علم كلامها، مما يجعل علم الكلام موقفا دينيا بصورة عامة وليس موقفا اسلاميا فقط. ونحن نجد المقابل غير الإسلامي لعلم الكلام في التسمية الشائعة وهي الثيولوجيا أو علم الربوبية أو اللاهوت. وحدها في قاموس الفلسفة هو: "علم الله من حيث محمولاته وعلاقاته مع العالم ومع الإنسان".[2] وفي تقديرنا أن تسمية "علم الكلام" الإسلامية أكثر دلالة من تسمية "علم الله" science de Dieu، على أساس أننا لا نتملك تجربة مباشرة مع الله بل لا يمكن أن نمتلكها وفق المنطق الوضعي، والطريق الوحيد الذي يمكن أن يوصلنا إلى الله هو الكلام، أو قل كلامه. ما الكتب المقدسة إلا هذه الوساطة بين الإنساني والإلهي. وتجربة "محمد / جبريل" في السياقات الإسلامية تؤكد سلطة الكلمة في معرفة الله.

---

[1] أبوا نصر الفارابي: إحصاء العلوم، تقديم وشرح وتبويب على بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 86. ومن الكتب التي تستشهد بهذا التعريف نجد: مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، القاهرة- بيروت، 2011، ص 367. وعبد الحسين خسروبناه: الكلام الإسلامي المعاصر، الجزء الأول، ترجمة محمد حسين الواسطي، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، 2016، ص 17.

[2] André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, édition P U F- Quadrige, Paris, 1ere édition, 2002, p 1125.

فالكلام المقدس هو المصدر الأوحد للمعرفة الدينية لدى كل الشعوب.[1] وحتى تجربة موسى مع الله كانت كلامية أكثر مما كانت حسية وفق القرآن ذاته: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة،55]. أيضا قوله تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء، 164]. كما أن العلوم الدينية، في سياقاتنا الإسلامية، تسمى علوم السمع، للدلالة على أن التجربة الدينية قائمة على تصديق السماع، فالقرآن وليد السمع لا الرؤية، الرؤية تأتي متأخرة نوعا ما، على الرغم من حديث سورة النجم عن الرؤية،[2] إلا أنها مرتبطة بالذات الإلهية وهي مشكلة ستأخذ حيزا في موضوع التنزيه. وأهمية الكلام جعلت "دي سوسير" (توفي 1913) وهو المختص في علوم اللغة، يربط كل شيء باللسان قائلا: "كل شيء في اللسان هو فارق".[3] ما يصنع الفرق في علم الكلام هو الكلام ذاته. فكل شيء يمر عبر اللغة، ما الإنسان إلا كائن لغوي في القبل والبعد. أي أنه نتاج اللغة ويؤدي إلى إنتاج اللغة. الإنسان نتاج لغة ينتجها هو.

وفي سياق البحث عن تفرد المسلمين بعلم الكلام، نجد من يشير إلى وجود علم كلام غير إسلامي. إذ "يتكلم يحي بن عدي عن المتكلمين المسيحيين. ويتحدث ابن رشد عن المتكلمين من أهل ملة النصارى. أو عن المتكلمين من أهل الممل الثلاث الموجودة اليوم. (تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1489–1403) ويتحدث ابن ميمون عن "المتكلمين الأول من اليونانيين المتنصرين ومن الإسلام. (دلالة، ج1، ص 123)".[4] لذا فإن الحديث عن طبيعة الألوهية ككل، هو ما يجعل من هذا الحديث كلاما، وليس فقط في الحالة الإسلامية. كما نجد ابن حزم يتكلم عن متكلمي اليهود أمثال سعديا، والمقمص، وابراهيم البغدادي، وأبي كثير الطبراني.[5] ولتمييز علم الربوبية أو الألوهية (الثيولوجية) عن علم الكلام الذي له خصوصيات إسلامية، يعمد المستشرقين إلى استعمال عبارة الكلامولوجيا Kalamologie أو كلمة kalam. وهكذا وردت عناوين مثل كتاب Harry Austryn Wolfson: the philosophy of the kalam، 1976. والذي سنعتمده كثيرا نظرا لمعرفته بدقائق المدونات الكلامية، على الرغم من مغالاته في إظهار تبعية الكلام الإسلامي للاهوت المسيحي. ونجد أيضا كتاب هوروفتس Horovitz وهو مؤرخ محدث لعلم الكلام: Uber

---

[1] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مطبعة دار المتوسط الجديد، طبلبة، تونس، 2012، ص 25.

[2] ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (6) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (7) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (9) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (10) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (11) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (12) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (13) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (14) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (15)﴾.

[3] مصطفى صفوان: التحليل النفسي علما علاجا وقضية، ترجمة مصطفى حجازي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2016، ص 198.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المجلد الأول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 147.

[5] المرجع نفسه، ص 161.

den Einfluss der griechischen phillosphie auf die Entwichlung des Kalam. [1] وعلى أساس هذه التسمية يتم التمييز بين خصوصيات الكلام الإسلامي وبين الكلمة المألوفة في السياقات الغربية خاصة علم الألوهية أو الربوبية (الثيولوجيا) التي ترتبط سياقيا بالميتافيزيقا الإغريقية القديمة. لأن المصطلحات العقدية المسيحية تأسست على الموروث الميتافزيقي الإغريقي.

ومن الغريب أن يربط الفارابي بين "علم الكلام" الذي هو عنوان العلم النظري الخالص و"علم الفقه" الذي هو عنوان العلم العملي الخالص. على أساس أن "المعارف النظرية ليست مقرونة باستعداد نحو العمل إلا بالعرض".[2] وقد ساد الاعتقاد بالتقابل بين العلمين حد الانفصال الكلي، إذ أن المتكلم لا يعمل والفقه لا يتكلم. فعلم الكلام، بحسب طه عبد الرحمن، هو علم المناظرة العقدي، مما يجعله نظر وحسب.[3] في حين أن جوهر علم الفقه هو العمل، وأي تفكير أو تنظير أو تجريد في الفقه، يهدف في النهاية إلى القيام بعمل ما. فجوهر علم الفقه، وهو العلم الإسلامي الأصيل والخالص من كل تأثير خارجي، هو العمل. لذا تقرر لديه، أي طه عبد ارحمن، أن ما يخص العالم الإسلامي هو العلم العملي وحده، وحتى الفلسفة الإسلامية تحتاج إلى تفقيه بمعنى العمل على صناعة فلسفة بدل توظيف فلسفة منقولة.[4] لكننا نجد الفارابي يربط بين الكلام والفقه، ويعتقد بإمكانية الجمع بينهما، بحيث يمكن للإنسان أن يكون فقيها ومتكلما. بل يمكن الحديث عن قدري (أي معتزلي يقول بقدرة الإنسان) محدث (يشتغل في علم الحديث) أو قدري نحوي (متخصص في علم النحو).[5] وهذا ما تحقق تاريخيا في العديد من المدارس الفقهية التي لم تُضمر خلفياتها الكلامية.[6] فقد نجد فقيه فقيه متكلم مثلما قد نجد متكلم فقيه أو متكلم أصولي أو متكلم متصوف مثلما نجد عند بعض المعتزلة بعد انتهاء محنة أبن حنبل. والدراسة التاريخية لسوسيولوجية علم الكلام الإسلامي تكشف عن هذا الترابط بين الوظائف الفقهية والانتماءات الكلامية أو الممارسات الكلامية مثل "معاذ بن معاذ بن نصر الأنباري" (توفي 196 ه).[7] الذي دخل في الكلام حول مسائل عقدية خالصة على على الرغم من كونه فقيها من حيث التكوين والوظيفة. وقد ذُكر أن أبو حنيفة النعمان(توفي 150 ه)، وهو صاحب مذهب فقهي

---

[1] المرجع نفسه، ص 125.

[2] الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين متبوع بكتاب البرهان، موفه للنشر، الجزائر، 1993، ص 130.

[3] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000، ص 70-71.

[4] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 29.

[5] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 140-143.

[6] أبوا نصر الفارابي: إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 87.

[7] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ص 563-564.

معتبر، قد جادل المتكلمين الإباضيين والمعتزلة، كما تكلم في مسألة "حيزية" الله، وتكلم أيضا عن خلق القرآن في سياق مشكلة الحلف به.[1] على أساس أنه تشريك مع الله القديم. وانتهى "فان ايس " إلى أن أغلب المتكلمين في الإسلام كانوا ذوي تكوين فقهي.[2] وهذا مبرر من عدة أوجه، إذ أن الفقه هو العلم الأكثر خصوصية بالنسبة لأي مسلم وحتى العامة تلقوا تكوينا أوليا في الفقه، فما بالك بالخاصة من الناس، ثم أن الفصل التام بين النظر والعمل غير وارد في الواقع. فكل عمل مرتبط بعقيدة ما وكل عقيدة تتجسد في العمل أو الفقه. لذا فالتمييز يكون في التسبيق والتأخير فقط، أما وجود عمل خالص أو نظر خالص فهو متعذر.

ثم أنه من المفيد التنبيه إلى تحديد الفارابي لمفهوم الفقه من أجل حصول تبرير معقول لربط الكلام بالفقه. يقول معرفا الفقه على نفس صيغة تعريف الكلام: "صناعة الفقه هي التي يقتدر الإنسان أن يستنبط شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلة التي شرعها في الأمة التي لها شرع".[3] وبالتالي فإن مدار الفقه هو الرأي أولا لأنه تأمل واستخلاص وتبرير، وجزء عمل مرتبط بالأفعال الواجب القيام بها. وبهذا وبهذا فإن ماصدق الفقه أوسع من ماصدق الكلام، على أساس أن الأول نظري وعملي في حين أن الثاني نظري خالص ولا يوجد أي عمل من تحته. لكن يمكن أن نرى، أدناه عند الحديث عن المعتزلة، أن هناك جانب عملي في كلامهم، مثل الأصل الخامس من أصولهم.

ومن الناحية التاريخية، ليس من السهل الفصل بين ظهور علم الحديث وظهور علم الكلام، فبعض مؤرخي الفقه يتحدث عن تأثر علم الحديث بالمسائل الكلامية التي احتدم النقاش فيها. يقول "وائل حلاق" المهتم بتاريخ الفقه والأصول: "إن ظهور الحديث قد تزامن مع احتدام الجدل الكلامي حول إرادة الله وقدرته وقضائه وقدره (...) ثم إن الاعتماد على الرأي لم يعد ينظر إليه حسب أهل الحديث على أساس أنه "رأي اجتهادي" يقوم في النهاية على العلم بل هو عندهم رفض مقصود للاعتراف بالأوامر الإلهية. وفي ضوء الجدل الكلامي كان ينظر "للرأي" باعتباره يفيد مباشرة "التفكير الاجتهادي" الذي يعني جعل الشريعة تقوم على أساس بشري لا إلهي. وبذلك فتسمية "أهل الرأي" أمست الآن تفيد" أهل العقل" أكثر من إفادتها "للمفكرين بتبصر".[4] وكما هو ظاهر، فإن الحديث والكلام يشتركان في الاجتهاد والاستقلال بالرأي. وفي الفقه ذاته، كعلم لا يمكن اغفال الرأي كلية، على أساس أن هناك مذاهب فقهية متعددة، أساس تعددها هو قيامها على الرأي والاجتهاد.

---

[1] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 272.

[2] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 18.

[3] أبوا نصر الفارابي: إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 85–86.

[4] وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياضي الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 119.

بعد تعريف الفارابي، نجد تعريف أبو حيان التوحيدي (في رسالة ثمرات العلوم). الذي توفي 400هـ/1009 م، وهو الأديب الفيلسوف ذي التوجه الإنسي. فبعد بعد أن عرّف الفقه، وبهذا يكون قد سار مثل المعلم الثاني (أي الفارابي). يقول عن الكلام: **علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح والإحالة والتصحيح والإيجاب والتجويز والاقتدار والتعديل والتجويز والتوحيد والتكفير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالي فيه**".[1] ويظهر جليا عدم انتماء التوحيدي إلى أي فرقة أو مذهب في عملية تحديد علم الكلام، بقدر ما كان ظواهريا في توصيفه لهذا العلم. وهذا التعريف يحدد الموضوع الذي هو أصول الدين وليس فروعه، وهذا ما سنجده في تعدد تسمية علم الكلام أدناه. ومباحثة هذه الأصول تكون على أساس العقل الخالص وليس على أساس النقل أو السمع. أما أنواع الكلام فهي نوعان: دقيق الكلام على أصول الفكر الفلسفي الإغريقي، وجليله على أصول القرآن الكريم.

والقاسم المشترك، بين علم الفقه وعلم الكلام، وفق التوحيدي، هو الاستناد على العقل واستخدامه بصورة مكثفة. وقد أقررنا أعلاه بأن أساس الاختلاف الفقهي هو درجة استعمال العقل ذاته، فبين أصحاب الرأي وأصحاب الرواية في الحديث مثلا، نجد درجة الثقة في تقدير شأن العقل. وحتى الفرق الكلامية قد تفارقت في حدود مشروعية منح العقل السلطة الأولى. بل يمكن تصنيف الفقهاء والمحدثين المتكلمين صنفين أساسيين: صنف يعول على العقل ويثق فيه وصنف يعقل العقل ويعتبره محدودا أمام مطلقية النقل أو الشرع. لذا نجد فقها وحديثا وكلاما عقليا مفرط في عقلانيته، كما نجد فقها وحديثا وكلاما معتدل في عقلانيته. بل هناك من يعقل العقل تماما لصالح حرفية نصية تامة. ولعل توجه الحنابلة، مما نسميه بالإسلام الحنبلي، لهو دليل على عقلانية تقزيم (تعقيل) العقل.

وفق الترتيب التاريخي، نجد بعد الفارابي والتوحيدي، الإسهام الكبير للغزالي.(توفي 505هـ/1111م): حيث يقول عن الكلام: "**مقصود علم الكلام حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد ألقى الله تعالي إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفة القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة (...) لكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم**".[2] والظاهر هنا، على خلاف الأوائل، أن الغزالي لم يكن موضوعيا في تعريف علم الكلام، بقدر ما عبر عن رؤيته المذهبية. وهذا ما جعله يضيق من مفهوم الكلام خدمة لمصالح مذهبية محددة. وهذا مبرر جدا بوصفه فكر من داخل انتماء معلوم. وكما هو ظاهر، فهو ينتقد علم الكلام في اللحظة التي يعرفه فيها. تضيق ماصدق علم الكلام ظاهر في قوله حفظ عقيدة أهل السنة. وبهذا فإن كل عقيدة مخالفة لعقيدة السنة والجماعة خارجة عن هذا التحديد، وهذا يدل على أنه لا يعترف بعلم الكلام الشيعي مثلا، وبالفعل، فإن الكثير من مهام الغزالي قد تمثلت في الهجوم على الشيعة ومختلف الفرق التي مثلتها. وسبب ظهور علم الكلام حسب اعتقاده هو انحراف بعض المبتدعة لعلة شيطانية، وهنا يظهر مدى عجز الغزالي عن تحديد الأسباب

---

[1] مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 375.

[2] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 91-92.

الموضوعية لظهور الانحرافات العقائدية مما يجعله غافلا عن ما نسميه اليوم بسوسيولوجيا المعرفة.[1] أي العوامل الاجتماعية والتاريخية التي تحدد كيفية فهمنا للأمور الدنيوية أو الدينية. وأخيرا، فإن نقطة ضعف الكلام، على الرغم من كل أهدافه المقدسة، هو أنه يستعمل أسلحة المنحرفين ذاتهم، سواء في داخل السياقات الإسلامية أو غير الإسلامية بخاصة الفكر الوافد من الإغريق. وبالفعل، فإننا نجد الكثير من متكلمي الاعتزال عمدوا إلى استعمال الطرق الإغريقية في البرهنة، مما سماها أعلاه التوحيدي بدقيق الكلام.

وفي توجه مماثل لتوجه الغزالي السني الأشعري، نجد تعريف ابن خلدون (توفي 806 هـ/1406 م) الذي كان يمثل هذا التوجه أيضا، الذي يقدم تعريفا لا يختلف عن سابقه. يقول في مؤخرة المقدمة: "**علم الكلام يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد**".[2] إنه تعريف ينطلق من وجود عقيدة صحيحة ونقية هي عقيدة الأسلاف من السنة، وبسبب ظهور مبتدعين انحرفوا كلية عنها، أوجب استعمال الأدلة العقلية لذلك. لكن الانحراف هنا ليس داخل المجال العقدي الإسلامي فقط، بل أيضا خارجه. وأساس العقائد الإيمانية هو التوحيد، وبالتالي فكل من انحرف على هذا المبدأ، فقد وجب تقويمه عن طريق منهج حجاجي. ويقدم لنا مثلا على برهان الوحدانية، لكنه في تقديرنا، مثال فاسد على أساس أنه أخلط بين وجود الله ووحدانيته.

سنذكر سلسلة من التعريفات المبثوثة في الكتب التراثية، وفق الترتيب التاريخي دون التعليق عليها أو تحليل أبعادها وخصوصياتها. مع مقارنات طفيفة من أجل معرفة استراتيجية التعاريف وأصولها ومآلاتها.

- عضد الدين الإيجي (توفي 756هـ/1355): (في كتاب الموافقات): "**الكلام علم يتقدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد (ص). فإن الخصم، وإن خطأناه، لا نخرجه من علماء الكلام**".[3]

- التفتازاني (توفي 792هـ/1389م): (في كتابه المقاصد): "**الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية، وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثباتها، ومسائلة القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية، وغايته تحلية الإيمان بالإيقان، ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد، فهو أشرف العلوم. على أن موضوعه الموجود بما هو. ويتميز عن الإلهي بكون البحث فيه على قانون الإسلام، أي ما علم قطعا من الدين، كصدور الكثرة عن الواحد، ونزول الملك من المساء،**

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1993، ص 25.

[2] عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تضبط وشرح محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص 423.

[3] عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص 7. وأيضا مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 379.

وكون العالم محفوظا بالعدم والفناء، إلى غير ذلك مما نجزم به الملة دون الفلسفة (...) وقيل موضوعه ذات الله وحده أو مع ذات الممكنات. لذا يعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع مع صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المعلقة بأمور الدنيا والآخرة".[1]

- تعريف الجرجاني: (توفي 816 هـ/1413) قال: "**الكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد: الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام (...) الكلام باحث في أمور يعلم منها الميعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وقيل الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من الأدلة**". [2]

- طاش كبرى زاده: (962هـ/1457م) في كتابه المشهور "مفتاح السعادة ومصباح السيادة"، ج 52، ص 20-21: "**الشعبة الخامسة من العلوم الشرعية علم أصول الدين المسمى علم الكلام وهو علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها، موضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين. وقيل موضوعه الوجود من حيث هو موجود، وإنما يمتاز عن العلم الإلهي الباحث في أحوال الوجود المطلق باعتبار الغاية؛ لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع، في الإلهي على مقتضى العقول. وعند المتأخرين موضوع علم الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية المنسوبة إلى دين محمد (ص) وذلك بأن يسلم المدعَى منه ثم يقام عليه البرهان العقلي. وهذا التسليم هو معنى التدين اللائق بحال المكلفين (...) بالجملة يشترط في الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة؛ ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلاما أصلا (...) عد بعضهم كلام أهل الاعتزال من الكلام، إن لم يوافق الكتاب والسنة**".[3]

- التهانوي (كشاف اصطلاحات الفنون، صنفه سنة 1158هـ/1745 م): "**علم الكلام يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه (...) المقصود بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا: الله تعالى عالم قادر سميع بصير، لا ما يقصد به العمل كقولنا: الوتر واجب. والمراد بالدينية المنسوبة إلى دين محمد (ص) سواء كانت صواب أو خطأ، فلا يخرج علم أهل البدع الذي يقتدر معه على اثبات عقائدهم الباطلة من علم الكلام**".[4]

إن مقارنة مجمل هذه التعريفات يكشف عن خلافات متعلقة بمدى مشروعية اطلاق علم الكلام على غير المسلمين. إذ نلاحظ مثلا ان التفتزاني، سار على منوال الغزالي في اعتباره الكلام خاصية إسلامية، أي "الكلام هو الكلام على قانون

---

[1] عبد الحسين خسروبناه: الكلام الإسلامي المعاصر، الجزء لأول، مرجع سابق، ص 18. أيضا: مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 381.

[2] الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985، ص 194.

[3] مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 383.

[4] المرجع نفسه، ص 380.

الإسلام". وأيضا مدى اندراج كل الفكر الإسلامي المتعلق بالألوهية في علم الكلام، أي ادخال او اخراج بعض الفرق الكلامية غير السنية من علم الكلام. أو حتى الفرق السنية مثل المعتزلة. حيث نجد ابن خلدون مثلا يعتبر المعتزلة فرقة مبتدعة.[1] ولو أنها دافعت على العقائد الإسلامية حيث لم تخرج عن أصول الدين، إذ يسمون بأهل العدل والتوحيد، إلا أنها بالنسبة لسني أشعري مثل ابن خلدون فهم من أهل البدع. في حين نجد ابن رشد مثلا، يثمن المكاسب الفكرية للمعتزلة. لذا، يمكن التأكيد بأن الاختلاف في تعريف وتقدير علم الكلام لا ينفصل عن الانتماءات الكلامية بالذات، أو حتى الفقهية والأصولية.

يمكن أن نلاحظ اختلاف ظاهر في خلفية الإيجي والغزالي مثلا، على أساس أن الغزالي يربط علم الكلام بالدفاع عن العقائد السنية، في حين أن الأول يجعله أداة لكل ذي عقيدة مهما كانت. وكأن الإيجي قد تنبه إلى أنه لا يمكن ابطال عقائد الغير بمجرد أنها مخالفة لعقائدنا. فـ "علم الكلام أداة دفاع لكل معتقد عن عقيدته؛ فدفاع المبتدع عن عقيدته بالبراهين العقلية كلام أيضا".[2] لذا فإن المدافع عن عقيدة السنة متكلم مثله مثل المدافع عن عقيدة الشيعة مثلا. ولا يمكن بأي حال أن نجعل الكلام الأول أصيلا وكلام الثاني منحرفا. أي أن الانحراف مسألة غير موضوعية، لولا يمكن وضع قواعد متعارف عليها بالمطلق حول السوي والمنحرف أو المرضي. وما يصلح على المعايير العقدية يصلح أيضا على المعايير الصحية، في هذا الشأن يقول الفيلسوف الفرنسي "لوكور": "إن الـ Néanderthal (أي الإنسان البدائي) الذي كان "سويا" في زمانه، سيكون اليوم مريضا كبيرا. والثوابت الفيزيولوجية لإنسان افريقي، حي، سليم، +في افريقيا تقدم انحرافا قد نحكم عليه بأنه "مرضيا" بالعلاقة مع المعيار الأوروبي".[3] فالسليم أو ما يسمي بالأرثو/دوكسي (العقيدة السوية) لدينا، يعتبر باثولوجيا عند غيرنا، وبالمقابلة تُفهم الأمور في العموم. فالكل سوي بالنسبة له وشاذ بالنسبة لغيره.

5- تعريف المحدثين:

لا نقصد بالمحدثين علماء الحديث، بل نقصد رواد النهضة الفكرية الإسلامية بعد حملة نابليون على مصر وانطلاق موجة فكرية حركت ما كان راكدا بعد انطفاء شمعة الفكر الإسلامي الكلاسيكي بخاصة بعد ابن رشد وابن خلدون في بداية القرن الخامس عشر ميلادي. ومن المفيد الإشارة إلى أن الدرس الحداثي العربي في عمومه لم يكن قاطعا مع الماضي والتراث الفكري، مثلما نجده في الحداثة الغربية التي كانت داعية للانفصال عن الماضي القريب، ولو أنها كانت تعود ولو بخفة ظاهرة إلى التقليد الإغريقي. ولو أسسا حكما انطلاقا من النموذج الديكارتي والنموذج البكوني، لتأكدنا أنهما تفلسفا من خلال القطيعة مع تاريخ الفكر السباق. في حين أن الحداثة العربية كانت وصلية ولم يشعر المحدثين العرب، على العموم، بصراع مع ماضيهم، بل بصراع مع حاضرهم الذي

[1] مقداد عرفة منسية: ملاحظات حول علم الكلام في المقدمة لإبن خلدون. ضمن كتاب : رشدي راشد (إشراف): دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص 57.

[2] مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 381.

[3] دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن ؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص 143.

مثلته الهجمة الحضارية الأوروبية الشرسة من خلال الحركات الاستعمارية. بل يمكن التيقن بأن الحداثة العربية هي نتاج الاستعمار، ولو لا هذا اللقاء الصادم، لاستمر الوعي العربي الإسلامي في فضاءه التقليدي الخالص. بل أن الوعي العربي قد تشكل بفعل الصدمة الحديثة.

2-1- تعريف محمد عبده (توفي 1323 هـ/1905م): يعتبر كتابه "رسالة التوحيد" اجتهاد كلامي حقيقي، كونه لم يكرر القضايا الكلامية التراثية بالمطلق، بل عمل على تحيين هذه المشكلات وفق خصوصيات العصر الذي عاش فيه. يقول معرفا علم الكلام الذي هو ذاته علم التوحيد: "**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 رسائلهم، وما يجب أن يكنوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمنع أن يلحق بهم**".[1]

2-2- تعريف عبد الحسين خسروبناه: بعد أن يورد هذا الكاتب التعاريف التراثية، ينشئ لنا تعريفا يعتقد بأنه التعريف الشامل والمختار من بين كل التعاريف، حيث يقول: "**علم وفن ينتمي للدراسات الدينية، تستنبط وتنظم وتبين به المعارف والمفاهيم العقائدية، من خلال الاستعانة بالنصوص الإسلامية، ويستدل به على اثبات تلك المعارف وتبريرها، باتباع مختلف المناهج والمقاربات الدينية وغير الدينية، ويرد به على شبهات المخالفين مناقشاتهم العقائدية**". [2]

2-3- تعريف الدكتور أحمد محمد صبحي، الذي قدم دراسة قيمة عن الفرق الكلامية (المعتزلة، والأشاعرة، والزيدية). حيث خلص إلى عبارة مختصرة تطوي كل المعاني السابقة قائلا: "علم الكلام هو معرفة ما للنفس وما عليها من الاعتقادات".[3] فمدار هذا العلم هو العقائد لا الشعائر أو العبادات أو الأعمال. إذ أن العقائد تلزم الإنسان بقيود معينة، من أجل أن تيسر لها الحقوق القاعدية. والظاهر أن هذه التعريف مستوحى من تعريف "ابن الهمام" في كتاب المسايرة، حيث يقول بأن "الكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علما وظنا في البعض منها".[4] وهذا التعريف يشير إلى أن بعض العقائد تؤخذ عن دليل ظني. لأن العقيدة في النهاية تعلم قبل أن تتضح الملكة الفهمية والنقدية عند الإنسان. وهذا ما نجده في كل الأديان حيث تتم تنشئة الأطفال عن الدين دون نظر أو مناقشة أو معارضة. وهذا ما يسميه بعض الفلاسفة الشكاك بالترويض والانتقاء في فعل الثقافة.

---

[1] محمد عبده: رسالة التوحيد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص 7.

[2] عبد الحسين خسروبناه: الكلام الإسلامي المعاصر، الجزء لأول، مرجع سابق، ص 19.

[3] أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي- العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969، ص 14.

[4] سعيد عبد اللطيف فودة: بحوث في علم الكلام، دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2004، ص 12.

2-4- تعريف مرتضي مطهري (تلميذ الفيلسوف الطبطبائي، ينتمي إلى حوزة قم، قتل سنة 1980): "الكلام الإسلامي علم يبحث فيه تحول أصول دين الإسلام على نحو يتبين معه ما هي المسائل التي تندرج في سياق أصول الدين، وكيف يتم إثباتها وبأي أدلة؛ وجواب الشبهات والشكوك التي تثار حولها".[1]

6- تعريف الدرس الإستشراقي:

لا يجب أن نستهين بإنجازات الدرس الإستشراقي فيما يخص علم الكلام، إذ يمكن التأكيد على وجود مستشرقين أعلم بقضايا الكلام الإسلامي من الباحثين المسلمين ذاتهم. لكن الذي يميزهم هو النظرة التي ينطلقون منها، على اعتبار أنهم يعتقدون بتخلف العالم الإسلامي الحالي والقديم، كما أنهم يطبقون المناهج الاجتماعية المستجدة بعيدا عن أي انتماء ديني أو شعور بالمقدس. وهذا بالضبط ما يجعل الأكثرية من المسلمين يتريبون في دراساتهم ونتائج بحوثهم. سنركز هنا على مستشرقين تخصصا في علم الكلام.

3-1- هاري ولفسون:

البيلاروسي Harry Austryn Wolfson فيلسوف ومؤرخ متخصص في المرحلة الأوسطية في هارفرد، عاش بين 1887 و1974، ويعتبر كتابه المخصص لفلسفة المتكلمين في الإسلام (جزئين) من آخر ما كتب. يقارب مفهوم علم الكلام الإسلامي كامتداد لمسار تاريخي طويل أين تم المزاوجة بين الفلسفة والدين. لذا يمكن اعتباره فلسفة دينية أو دين فلسفي، على أساس أن الموضوع الأساسي لعلم الكلام هو العقائد الدينية لكن المناهج المستعملة مناهج فلسفية تستند على منح الرأي الحر سلطة النظر. وفي السياقات الإسلامية، فإن النظرة إلى "الرأي" قد تغيرت كثيرا بين تاريخ ظهور الحديث وبعد ذلك. وقبل أن يسبغ "الرأي" بالشحنة السلبية في المجالات الفقهية والكلامية، كان يعني الرأي السديد. يقول "حلاق": "قبل ظهور الحديث الذي يعبر عن تزايد أهمية السنة النبوية، كان ينظر إلى الرأي نظرة إيجابية، فمصطلح "رأي" كان يستعمل للدلالة على الرأي السديد".[2] مثل ما تحمله كلمة رأي من شحنات سلبية كثل ما تحمله كلمة "هيرزي" Hérésie (الهرطقة أو الابتداع) من شحنات سلبية متأخرة على المعنى الإغريقي الأصلي الذي يعني الخروج والاجتهاد في الرفض، بل كانت تعني الاختيار فقط.[3] ثم أصبحت مع المسيحية تعني الكفر والجحود والخروج عن الدين القويم. وبالفعل، فإن العديد من المتكلمين قد وضعوا في خانة استبداد الرأي والهرطقة. والسبب ظاهر جدا في كون الدين يقتضي القبول والتبني والتسقيف في حين أن الفلسفة الدينية تقتضي الشك والنقد والبحث دون نهاية. ومن الجدير التأكيد على أن التكفير لم يكن من جهة الفقهاء فقط، بل أن المتكلمين كانوا يكفرون بعضهم البعض أيضا.

---

[1] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، ص 67.

[2] وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، مرجع سابق، ص 117.

[3] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 11.

يعتقد إذن "ولفسون" بأن "علم الكلام هو حبكة التقاء بين الكتاب المقدسScripture والفلسفة".[1] وعندما يستخدم عبارة "علم الكلام" فإنه يقصد علم الكلام الإسلامي بالضبط. وهذا الاعتقاد يندرج ضمن موقف عام يعتبر أن علم الكلام الإسلامي كان محصلة دخول الفلسفة الإغريقية واللاهوت السرياني للعالم الإسلامي، لكن يجب أن نقتنع بأن هذا مجرد موقف قابل للنظر من جديد. كما أنه يعتقد بأن هناك استمرار قوي بين كل الكتب المقدسة بداية من التوراة والأناجيل والقرآن، لذا يستعمل عبارة الكتاب المقدس للدلالة على ما نسميه بالديانات الإبراهيمية التي تأسست على مبدأ واحد.

يواصل "ولفسون" في رصد المحطات الكبرى لالتقاء العقائد بالفلسفة والتي أنتجت علم الكلام أو اللاهوت (في العبارة المسيحية). حيث يرسم المخطط التالي: تم اللقاء بين الفلسفة والكتاب المقدس ثلاثة مرات:

1- في الاسكندرية برعاية فيلون: معه انبثقت فلسفة جديدة غير مسبوقة: فلسفة كتابية Scriptural philosophy

2- فلسفة أباء الكنيسة.

3- علم الكلام (الإسلامي)".[2]

ينتهي هذا المستشرق إلى أن علم الكلام الإسلامي حلقة من سلسلة تمتد إلى أعمال فيلون الإسكندري، التي يعتبرها مهمة جدا في تأسيس ما يمكن أن نسميه بالفلسفة الدينية، أين تم وضع كل العقائد على محك الفهم. وهذا ما فعله الفلاسفة الإغريق على وجه الدقة عندما قاموا بمُسائلة العقائد الدينية الشعبية المتوارثة. وعند استعمال عبارة "فلسفة الدين"، وعلى الرغم من ظهورها المتأخر مقارنة بظهور الميتافيزيقا أو اللاهوت أو علم الكلام، إلا أنها، أي فلسفة الدين، تدل على محاولة فهم جوهر الدين والبحث التأملي في ماهية العقائد الدينية الكبرى.[3] كأن نبحث عن ماهية الله وماهية الصفات وماهية التصور والوجود...الخ. وأساس كل هذه التأملات هو التنقيب عن حقيقة تصوراتنا حول المقدس والمتعالي أو الإلهي، حيث يجب الانتقال من التسليم إلى الفهم. هذا الفهم هو بالضبط ما حققه سبينوزا عندما كشف حقيقة كل العقائد الإيمانية. لذا يمكن التأكيد بأن علم الكلام قد ابتدأ مع تفكير المقدس مع فيلون وانتهى مع سبينوزا الذي أنتجت فلسفته وضع ما بعد اللاهوت أو ما بعد علم الكلام حيث أصبح الفكر الفلسفي يستعمل عبارة "فلسفة الدين". يقول ولفسون مختصرا الوضعية: "ينتمي علم الكلام إلى الفلسفة الكتابية Scriptural philosophy، تلك الفلسفة التي، بعد أن أسسها فيلون، واصلت ازدهارها بأشكل مختلفة حتى ق 17 عندما أجهضت على يد إسبينوزا".[4] وربما يحق لنا التساؤل عن سبب التركيز على اللحظة السبينوزية (توفي سنة 1677) ؟ من المفيد التنبيه إلى أو "ولفسون" قد كتب مجلدين

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2009، ص 895.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] فتحي المسكيني: الإيمان الحر أو ما بعد الملة- مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 53-55.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 915.

ضخمين عن فلسفة سبينوزا The Philosophy of Spinoza سنة 1934، وهذا ما أهله للقبض على أهمية هذه الفلسفة. ويمكن الإقرار أن كتاب سبينوزا الأساسي TTP (رسالة لاهوتية – سياسية) قد كشف عن تهاوي كل الأسس العقلية للديانة اليهودية التي هي عماد ما يمكن أن نسميه بالمرحلة الكتابية المقدسة.

3-2- يوسف فان إيس:

يعتبر فان ايس Joseph Van Ass أحد أكبر العلماء الأكاديميين المتبحرين في بدايات علم الكلام الإسلامي، وقد كان الدكتور "محمد أركون" دائم الإشارة إلى أهمية دراساته الموسوعية التي تقع في ستة أجزاء، كما أنه اشتكى أكثر من مرة من عدم ترجمة عمله الأساسي "علم الكلام والمجتمع" إلى اللغات الإسلامية الكبرى خاصة العربية والفارسية والتركية.[1] وبالفعل، فإن ترجمة الجزء الأول منه لم تتم إلا في سنة 2008 والجزء الثاني في سنة 2016. ولا زلت بقية الأجزاء الأخرى تنتظر الترجمة إلى العربية. وقد قال محمد الشرفي، أحد كبار الحداثيين العرب، والذين استطاعوا اعادة فتح بعض المشكلات الكلامية التقليدية بروح المناهج الجديدة، وهذا باعتراف بعض المستشرقين أنفسهم أمثال الدكتور دي بريمار de Prémare (2006/1933) في كتابه الذي ترجم مؤخرا تحت عنوان .Aux origines du Coran- Questions d'hier, approches d'aujourd'hui.[2] قال الشرفي مُظهرا المكانة العلمية له : "يوسف فان ايس أوسع المعاصرين – المسلمين وغير المسلمين- إلماما بكل ما يتعلق ببدايات علم الكلام، أعلامه ومشاغلهم وميولهم ومقالاتهم، وعلاقة كل ذلك بظروفهم الشخصية والعامة".[3]

يقابل "فان ايس" بين اللاهوت أو الثيولوجيا في السياقات المسيحية وعلم الكلام في السياقات الإسلامية، على أساس أن التسمية الإسلامية لها خصوصيات عقدية وموضوعاتية وتاريخية. وبالعموم فإن علم الكلام بحث في الذات الإلهية، مما يجعله ذو طابع نظري خالص. لكنه يعتقد بأن التأمل المجرد لا ينفصل عن الوضعية الاجتماعية للمتكلمين، وهنا يكمن جوهر أطروحته المجسدة في الكتاب الموسوعي "علم الكلام والمجتمع". فالوضعية الاجتماعية وعلاقة المتكلمين بالسلطة قد حدد العديد من الأطروحات الكلامية. وهذا ما فصله في كتاب بدايات الفكر الإسلامي. كما أن الكلام ليس حديث عن أمور الدين فقط، بل عن أمور الدين والدنيا، مما يجعله في علاقة مباشرة مع الواقع وكل ما يحله من اضطرابات وصراعات مختلفة. وبالفعل، فإن العديد من المسائل الكلامية قد نجمت عن أحداث تاريخية فعلية ارتبطت بقرارات فردية أو جمعية، مما يجعل التفكير الكلامي نتيجة حتمية لسيرورة الأحداث السياسية. وهذا بالضبط ما كان يرومه من كتابه علم الكلام والمجتمع. أي أن الأبحاث الكلامية ليست مجرد تفكير في العقائد

[1] محمّد أركون: الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل – نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 33-34.

[2] ألفريد –لويس دي بريمار: في أصول القرآن- مسائل الأمس ومقاربات اليوم، مرجع سابق، ص 24. يقول في حقه: يبدو أن الأستاذ الجامعي التونسي عبد المجيد الشرفي (ولد سنة 1942) هو الأكثر منهجية (من بين الباحثين المسلمين الحاليين) في هذه المحاولة لإعادة تقييم معمقة في منظور "تحديث الفكر الإسلامي".

[3] القول وارد في: يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 5.

بمعزل عن المجتمع وما يفرزه من ظواهر ومستجدات. وارتباط المتكلمين بوظائف حكومية يؤثر بالتأكيد على الآراء، على خلاف آراء المتكلمين التجار مثلا، والذين لا تربطهم عقود وظيفية تؤثر في مواقفهم الفكرية.[1] هذا جانب، كما أن ارتباط علم الكلام بالمجتمع في أشكاله المتعددة، سواء السلطوية أو الوظيفية، هو الذي حرر هذا العلم من صفته الكهنوتية. يقول فان ايس: "لم يكن علماء الكلام يشكلون كهنوتا؛ فقد كانوا جميعا من ذوي المهن الدنيوية والعادية. وهو نفس الأمر الذي يلاحظ بالنسبة إلى الفقهاء (...) ولن تبدأ تلك الازدواجية القائمة على التمييز بين العلماء والكلام في التبلور إلا بعد زمن المحنة".[2] وتفهم دنيوية الفقهاء والمتكلمين في السياقات الإسلامية مقارنة بالوضعية التي تجدها في السياقات المسيحية، حيث أن رجال الدين منفصلين كلية عن ما هو اجتماعي وسياسي، إذ أن كلمة clerici اللاتينية وKleroi الإغريقية، واللتان تدلان على مفهوم رجال الدين، تعني الذين اختاروا كليا، أو قل وقفوا (من الوقف) مصيرهم على الله، بخلاف البقية الذين هم الشعب Populus المنخرطين في الحياة العادية.[3] لذا فرجل الدين في السياقات المسيحية يعيش على هامش الحياة الدنيوية وفي جوهر الحياة الدينية. وهذا ما لا نجده في بدايات الحضارة الإسلامية، حيث لم ينفصل الموقف الديني عن معترك الحياة بعامة، خاصة الحياة السياسية.

ثانيا– أسباب التسمية:

لطالما طرح سؤال سبب هذه التسمية التي لا تبدو أنها شفافة أو مألوفة. فكيف يكون للكلام علم ؟ يبدو للوهلة الأولى أنه علم مرتبط باللغة لأن الكلام بما هو القول الذي يمتلك معنى ظاهر ومحدد مبحث من مباحث علوم اللسان. إذ أن الكلام، على خلاف الصوت، يطلق على أي قول له معنى.[4] لكن الأكيد، ووفق ما تم تحليله أعلاه، فإن الأمر لا يتعلق بعلوم اللغة، بل بعلم أعمق وأشد شمولية منه. على الرغم من أن لعلم اللغة أكبر الأثر في فهم الكثير من المشكلات الكلامية، بخاصة بعد استقلال علم اللغة كعلم له معاييره وقواعده. ولئن كانت كل تجربة انسانية خالصة أو انسانية مقدسة، تمر عبر الوسيط اللغوي، فإن لعلوم اللغة، سواء الفقهية أو الوضعية، أكبر الأهمية في فهم هذه التجارب. لا نقصد إذن بعلم الكلام ما يمكن أن تتضمنه علوم اللغة مثل النحو أو الصرف أو البلاغة...الخ، إنما نتحدث هنا عن علم يرتبط بالعقائد التي لا تنفصل عن الكلام. لكن ليس أي كلام. إذ أن "علم الكلام" الذي يذكر دوما بالتعريف، يدل على التركيز على كلام محدد دون غيره. ما هو هذا الكلام ؟[5] الأكيد أنه الكلام المقدس. وقد أشرنا سابقا إلى أن كلام الله هو القرآن، لكن يمكن أيضا، حسب البعض، ضمن كلام الرسول (ص) إلى الكلام المقدس، على الرغم من أنه ليس كلام إلهي خالص. فالأحاديث القدسية تقوم على الاعتقاد بأن المعنى إلهي واللفظ بشري من عند الرسول. هنا نلاحظ تراتبية دقيقة بين الكلام المقدس وهو عام، والقرآن كجزء من هذا الكلام المقدس، والحديث النبوي ككلام لا ينفصل كلية عن القدسي.

تقدم العديد من المهتمين بالمسألة الكلامية تأريخا وشرحا وجدلا، قديما وحديثا، بالعديد من الفرضيات التي تفسر سبب التسمية. ومقاربة مشكلة نشأة المصطلح، مثل مفهومه، يمكن أن نتناولها عند القدامى والمعاصرين والمستشرقين. ومن المفيد التذكير، بأن

---

[1] المرجع نفسه، ص 141.

[2] المرجع نفسه، ص 140.

[3] دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن ؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 233.

[4] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص 23.

[5] المرجع نفسه، ص 25.

لعلم الكلام تسميات أخرى رديفة له وتؤدي المعنى القريب أو البعيد، الظاهر أو العميق، منها ملاحظة "التهانوي" القائلة بأن علم الكلام يسمى أيضا بـ "**أصول الدين**، وسماه أبو حنيفة المتوفي 150 هـ **بالفقه الأكبر**، ويسمى بـ "**علم النظر والاستدلال**" أيضا، ويسمى "**بعلم التوحيد والصفات**".[1] ولكل هذه التسميات مبررة من حيث أن الكلام يهتم بأصول الدين لا فروعه، وبالتالي فإن الاختلاف فيه أعقد وأكثر خطرا من الاختلاف في فروع الدين. كما أنه يمثل الفقه الأكبر مقارنة بفقه الفقهاء المرتبط بالعمل الذي يمكن اعتباره فقها أصغرا أو قل ثانويا مقارنة بأساسية ومركزية مسألة العقائد. والرسول الكريم قد بدأ الدعوة بالعقيدة الرئيسية لا الشرائع الجزئية أو قل الثانوية، لأن لا فائدة من العمل الديني إذا لم تترسخ العقيدة الدينية. ومن المنظور المنهجي، يعتبر علم الكلام نظرا عقليا واستدلالا منطقيا، لأنه يقوم على رد الشبهات وهذا لا يكون إلا بالقاسم المشترك بين الناس جميعا وهو العقل الطبيعي السابق على التلقينات الثقافية. والتسمية الأخيرة، أي علم التوحيد والصفات، مبرر من جهة أن موضوع الكلام هو اثبات وحدانية الله، والمعتزلة ذاتها تسمى بأهل التوحيد. والتوحيد لا يكون إلا بمعرفة مشكلة الصفات، والتمييز بين صفات الذات وصفات الأفعال. بل أن الشرك هو نتيجة للخلط في مسألة صفات الله تعالى. كما أن "التهانوي" يضيف تسميات أخرى مثل: "علم الشرائع والأحكام" و"علم الذات والصفات"، وسمي أيضا بعلم العقائد الإسلامية".[2] وهناك من يستعمل لفظة "الإلهيات" للتعبير عن علم الكلام، على أساس أنه يبحث في موضوع الألوهية سوءا في جانب الكلام أو الصفات أو الأفعال...الخ.[3]

ومن أهم الأسباب أدت إلى ظهور وانتشار عبارة "علم الكلام" نجد ما يلي:

- هناك تفسير يربط التسمية بعناوين المسائل المطروحة، إذا أن الأبحاث الكلامية، في العموم، تبدأ بعبارة "الكلام في كذا". لذا صارت هذه العناوين سببا في انتشار تسمية علم الكلام.[4]
- سمي علم الكلام بهذا الاسم لأنه يورث قدرة الكلام وقوته ضد الخصوم. فالمتكلم هو المفوه وصاحب الحجة القوية.
- المسألة التي أثارت الخلاف بين العلماء هي كلام الله (أي القرآن) لذا اعتبر الكلام أهم مسألة عقدية، وسمى العلم على هذا الأساس. و"لأن أول خلاف وقع في الدين كان في الكلام الله، أمخلوق هو أم قديم، فتكلم الناس فيه".[1]

---

[1] محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ، ج 2، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 1231. أيضا: مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 385. ويقدم بدوي تحليل معمق لهذه التسميات، يمكن العودة لـ: عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج1 (المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية)، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص 10 وما تلاها.

[2] محمد صالح محمد السيد: أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1987، ص 16.

[3] علي الرباني الكلبايكاني: ما هو علم الكلام ؟ مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، ص 17.

[4] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الأول: المعتزلة، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، 1985، ص 19. أيضا: علي الرباني الكلبايكاني: ما هو علم الكلام ؟ مرجع سابق، ص 18 وما تلاها.

- سمي بعلم الكلام لأنه لا ينطوي على أي عمل، أي هو كلام صرف، وحسب ابن خلدون، فإن هذا العلم لا يحيل إلى أي عمل. وبهذا فإن المقابلة واضحة بين الفقه والكلام. لذا فإن ذم الكلام الصرف واعتباره سقطا، يدخل في سياق مقارنه مع الفقه باعتباره علما نافعا في الأعمال. كما يمكن مقابلته بالتصوف على أساس أنه أحوال لا أقوال كما يقول الغزالي. لأنه أساس التصوف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى.[2] لذا فإن عملية الفقه والتصوف هي التي تجعلهما في مقابلة الكلام المحض.

- أما التفسير الأكثر تفصيلا وعمقا لتسمية علم الكلام باسمه، فهو ما قاله الشهرستاني في الملل والإيجي في المواقف. وهي النظرة القائمة على التقارب بين المنطق والكلام على أساس أن النطق هو كلام والكلام نطق. أن هذا الموقف مؤسس على المقابلة بالفلاسفة. "ربما يقال: إن علماء العقائد إنما سموا علمهم باسم "الكلام" لمقابلة الفلاسفة، إذ كانوا يصدرون أبحاثهم الفلسفية بالمسائل المنطقية، والمنطق مرداف للكلام، فأردا علماء العقائد أن يستغلوا في أبحاثهم عن المنطق، الذي جاء من اليونان، مقترنا بورود الفلسفة إلى العالم الإسلامي، فسموا علمهم بالكلام لذلك. يقول الشهرستاني: وإما لمقابلتهم الفلاسفة، في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، المنطق والكلام مترادفان".[3] لكن الكلبايكاني وغيره ردوا على الشهرستاني الذي ربط ظهور علم الكلام بحركة الترجمة، من خلال اثبات أن مصطلح الكلام قد وجد في القرن الهجري الأول. على عكس قول الشهرستاني بأنه ارتبط بحركة المأمون الثقافية. كما أن المنطق ليس مقدمة للفلسفة فقط بل لجميع العلوم.[4]

- بالنسبة للشيخ مصطفى عبد الرازق، واستنادا إلى مصادر تراثية، فإن سبب التسمية تعود إلى كون "الكلام ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية. يقال فلان قوّال لا فعال. والمتكلمون يقولون في أمور ليس تحتها عمل بخلاف الفقهاء".[5] ولو أننا لا نعتقد بأن الرسول الكريم والصحابة قد سكتوا عن العقائد الإيمانية، إلا أن ما آل إليه علم الكلام الفلسفي، في مراحله المتأخرة، قد يجعلنا نتقبل هذا

---

[1] محمد صالح محمد السيد: أصالة علم الكلام، ص 17.

[2] ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 432. أيضا: الغزالي: المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 132. يقول عن التصوف: "أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات".

[3] علي الرباني الكلبايكاني: ما هو علم الكلام ؟ مرجع سابق، ص 18. أيضا: شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص 28.

[4] يقول "علي الرباني الكلبايكاني" مستندا على نص سابق على المأمون بأكثر من قرن: جاء نصراني إلى هشام بن الحكم (توفي 179 هـ وهو تلميذ الإمام الصادق في الكلام) ليناظره حول الإسلام والمسيحية، فقال له: ما بقي من المسلمين أحد ممن يذكر بالعلم والكلام إلا وقد ناظرته في النصرانية، فما عندهم شيء، وقد جئت أناظرك في الإسلام. هذا يدل على خطأ رأي الشهرستاني الذي يقول بظهوره أيام المأمون (توفي 218). مع أن الإمام الصادق عليه السلام استشهد 148 هـ وقد عرفت أن مصطلح الكلام كان ومعروفا في عصره. (النصف 1 من القرن 1 الهجري). المرجع نفسه، ص 21.

[5] مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 390.

التفسير. إذ بلغ بعض المتكلمين مرتبة من الحديث في العقائد يخرج العامة من الإيمان السليم والطبيعي. لذا فقد لاحظ الغزالي في رسالة الإلجام بأن السلف سكتوا عن الكلام،[1] ليس عجزا، بل درء للفتن وانحراف العامة غير المتخصصين في العقائد.

- قدم "شكيب بن بديرة الطبلبي" تفسير يعتمد على المقاربة الطبيعية أو قل العرفية لمصطلح "الكلام". فلو "سألت أي إنسان ماذا يعني علم الكلام ؟ لقال هو العلم بما كان قويا وصحيحا من القول (...) هذه النظرة منسجمة مع التعريف القرآني لعلم الكلام : العلم الهادف إلى تمييز أحسن القول (...) [وهذا ما قال به الفتازاني]: لأنه لقوة أدلته صار كأنه الكلام دون سواه، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام. (الكلام الأقوى/ الاستدلال الأقوى: بالقرآن، بالحديث، بالسيرة، بالعقل مجردا...الخ)".[2] لذا فمدلول الكلام هو الكلام الحقيقي المؤسس على أدلة لا ترد، وكأن هناك كلام ضعيف وكلام قوي، والكلام الحقيقي هو الثاني الذي يؤسس قوته من مصادره التي لا ترد.

بالنسبة للمنهج الإستشراقي، ممثلا في يوسف فان ايس، فإنه بحث مدلول الكلام من خلال السؤال الأصلي التالي: "كيف نشأت تسمية المتكلمين وما المقصود بها بالضبط ؟".[3] ولو أن الكشف عن الأصل مسألة متعذرة تماما، فإن تعقب الوثائق التاريخية يمكن أن يكشف عن البدايات التقريبية لظهوره ومدلول استعماله. وقد أشار العديد من مؤرخي علم الكلام ، مثلما أشرنا منذ حين، إلى أن الكلمة كانت معروفة في النصف الأول من القرن الهجري الأول وليس كما اعتقد الشهرستاني عندما ربطها بالمأمون في منتصف القرن الثالث. يجيب فان ايس قائلا: "حين أراد أبو مسلم أن يستقر في مارف أرسل متكلمين إلى المدينة ليوضحوا للسكان بفنهم الديالكتيكي أنه "كان يتبع السنة ويعمل بالحق". استنتج يانيس من هذا الموضع كانوا يومذاك: مؤسسة سياسية واجتماعية في الإسلام" (...) يساوي يانيس نفسه بين المتكلمين والدعاة".[4] والظاهر أن مدلول المتكلم كان مرتبطا بالإقناع عن طريق القوة الجدلية، من أجل تحقيق مصالح ما. لذا، فإن أكثر الناس مناسبة لهذه المهمة هم المفوهون المتمرسون في الخطابة والشعر والبلاغة. لذا فالمتكلم هو ذاته المتحدث والحكيم الذي زود بملكات التأثير والتقرير. "المتكلم هو في البدء "متحدث" فقط (...) المتكلم بمعنى "متحدث له وظيفة معينة" أو تكلم بمعنى "ظهر كمتحدث. يمكن توثيقه مبكرا. المتكلم هو المتحدث باسم وفد أو جماعة (...) من المنطقي أن ينتخب لهذا الدور خطيب أو شاعر، ربما أيضا حكيم أو قاض".[5] وامتلاك هذه القدرات هو ما يجعل الكلام فن يوهب للبعض دون البعض. وقد ساد الاعتقاد عند البعض بأن الكلام هو ما يقابل العلم، بحيث أن المتكلم ليس بالضرورة عالما وفقيها،

---

[1] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د س، ص 350.

[2] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص 39-40.

[3] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 82.

[4] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

[5] المرجع نفسه، ص 83-84.

بقدر ما يمتلك قدرة اللسان فحسب. وهناك من تحدث بهذا المنطق في فاتحة السنة الهجرية الأولى، مشيرا إلى كثيرة الكلام وقلة الفقه. وحتى بالنسبة للجاحظ، فقد فإن الكلام مرتبط بالنجاح البلاطي.[1] وحسب دي بور، الذي قدم تاريخا للفلسفة الإسلامية، فإن الكلام في عهد المأمون، كان يعني المناظرة والمجادلة، وليس هذا بغريب، حيث أن المناظرة تمثل النموذج الأصيل للتفكير والقرار المعرفي في السياقات الإسلامية. وقد ظهر له أن أحسن عبارة تدل بها على علم الكلام هي عبارة الجدل في المسائل العقائدية theologische Dialektik أو حتى الجدل فحسب. وبعد تقوية المذاهب الكلامية السنية ضد المعتزلة التي اعتبروها منحرفة، أصبح بالإمكان، حسب دي بور دوما، تسميتهم بالمدرسيين Scholastiker.[2] أي أصحاب العقائد المقبولة سلفا. وبالفعل، فإن مذهب الأشاعرة مثلا لم يكن يعتقد بأنه مبتدع طريق جديد، بل هو عودة للطريق القويم، طريق أهل السنة والجماعة.

استنتاج.

من كل هذه التحليلات، يمكن أن نصل إلى أن ظهور علم الكلام كان مسارا طبيعيا لنمو وتطور الحياة العقدية والفكرية للعالم الإسلامي. والتساؤل عن العقائد والبحث فيها كان أمرا ضروريا. لذا لا يمكن أن نوافق مصطفى عبد الرازق في تقريره بأن "العرب لم تكون تسأل الرسول عن معنى شيء عقدي، كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والزكاة...الخ".[3] على اعتبار أن الرسول الكريم بدأ الحديث في العقيدة قبل الشريعة، بل أنه في حياته بالذات تم أشكلة العديد من المسائل العقدية. لكن صوت الاختلاف كان خافتا أمام السلطة الروحية للرسول، كما أن حرارة العقيدة الجديدة أسكتت صوت العقل البحاث والنقدي.

ينتمي علم الكلام إلى العلوم الدينية، ومجمل ما طرح فيه لم ينفصل كلية عن ما يسمى بعلوم القرآن، لأن البحث في أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وترتيب السور...الخ هي من المواضيع التي يستند عليها التأويل الكلامي. ولأن علم الكلام مؤسس على المجادلة بالبراهين والأدلة، لكي يكون كلاما حقيقيا، فإنه قد قارب الفلسفة العقلية أكثر مما يعتمد على المصادر الدينية الخالصة، بخاصة بعد حركة الترجمة والاطلاع على الموروث الفلسفي والمنطقي الإغريقي. وفي بعض مناهج الدراسة في سوريا مثلا، بشهادة شكيب بن بديرة الذي اشتغل في التدريس هناك، فإن علم الكلام يطلق عليه الفلسفة العربية.[4] وهذا ما يصبغ هذا العلم بالصبغة العقلانية المقرونة بالرأي والتفكير بمعزل عن سلطة السائد أوالقديم.

والتقسيم الذي نجده عند التهانوي، بين علم الكلام الدوغماطيقي وعلم الكلام العقلاني le Kalam dogmatique ou rationnelle.[5] قد يتطابق مع التقسيم الذي قدمه "دي بور" بين الكلام الحر والكلام السني، على أساس أن هذا الأخير كان رد فعل

---

[1] المرجع نفسه، ص 85. نجد اشارة لارتباط الكلام بالخطابة عند:
Henri corbin: histoire de la philosophie islamique, édition Gallimard, Paris, 1964, 152.

[2] دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية، بيروت، 1954، ص 85.

[3] مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 397.

[4] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص ص 24-28. أيضا: محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ج 2، مرجع سابق، ص 1231.

[5] محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ج 2، مرجع سابق، ص 1230.

فعل للإفراط في العقلانية والفلسفية، ودعوة لإعادة الكلام إلى الحقل الديني حيث يجب أن يلتزم بالعقائد والأصول الإسلامية. لذا نجد فرق واضح، في علم الكلام، بين الأصوليين وأصحاب العقول النقدية.[1] وهو الفرق الذي يصنع الفرق الكلامية التي اختلفت لدرجة يصعب توحيدها. لكن المنظور إلى الاختلاف ذاته يختلف من فلسفة إلى أخرى، فهنالك فلسفات تقوم بتأثيم الاختلاف وتقديس الوحدة وفلسفات أخرى تقوم على تطبيع الاختلاف باعتباره دلالة على حرية العقل البشري.

[1] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 35.

المحاضرة الثانية: منهج علم الكلام.

تمهيد.

تتحدد خصوصيات المنهج بالنظر إلى موضوع الدراسة، وليس العكس. مما يعني أن التحديد الواعي لمنهج علم الكلام سيظهر متأخرا عن الكلام نفسه. ولئن انتهينا إلى أن علم الكلام من العلوم الدينية الإسلامية حيث يرتبط بعلم العقائد تقوية ودفاعا. فإن مشكلة منهجية الدفاع عن العقائد والرد على المخالفين، سواء في الداخل العقائدي الإسلامي أو مع الخارج كلية عن ملة الإسلام، تتحدد بطبيعة المحاور ذاته. وهذا ما يفترض تنويع المناهج وتكثيرها من أجل الاستجابة لتنوع المحاورين واختلاف المشكلات المطروحة من طرفهم. كما أنه يفترض أن مناهج علم الكلام لن تبقى هي هي على مر العصور، بل ستعرف تطورا ونموا يتلاءم مع روح الأزمان. فلا يعقل أن يتم الدفاع عن عقائد الإسلام، في القرن الواحد والعشرون، بنفس المناهج التي كان يستخدمها معتزلة القرن الرابع للهجرة مثلا او حتى الأشاعرة.

كما يمكن أن نلاحظ أن مناهج علم الكلام لا تنفصل عن النمو المنهجي في العلوم الأخرى. فهذا العلم الذي كان يستعمل المناهج العقلية البسيطة وطرح الجدل كما هي في القرآن الكريم، لم يبق على ذلك بعد حركة الترجمة في بداية القرن الثالث للهجرة في عهدة المأمون مثلا. فبعد ترجمة علوم المنطق والعلوم الفلسفية، اغتنت المناج الكلامية بما حصلته اللغة العربية من نصوص جديدة. وسينجز المتكلمين بطرقهم الخاصة عملية أقلمة منهجية تتلائم وخصوصيات علم الكلام. وهنا بالضبط يتحول الكلام إلى علم متخصص لا يهضمه العامة من الناس، نظرا لعلو مستوى المناهج المستخدمة، واستعمال ألفاظ تقنية ليست في المتناول. وسنرى لاحقا، بأن الموقف من علم الكلام يتحدد من الموقف من مناهجه بالأساس.

بالنسبة لمشكلات المحاضرة التالية تحت عنوان "مناهج علم الكلام"، فهي كالتالي، على أنه قد تظهر مشكلات في ثنايا التحليل دون تخطيط مسبق مما يدفعنا إلى طرحها ومقاربتها في موضعها اللازم:

- هل يمكن الحديث عن منهجية علم الكلام أصيلة ومثبتة في المورث العربي السابق على الإسلام ؟ نقول هذا، لأننا نفترض أن ظهور الإسلام لم يحدث القطيعة الكلية مع العديد من العادات الفكرية واللغة المستعملة وحتى مع بعض الشعائر الدينية. هل الجدل الذي حصل بين الرسول الكريم والمشركين في مكة يمكن أن يكون الجذر الأول لعلم الكلام ؟

- كيف يمكن لنا أن نستخلص منهج علم الكلام من القرآن الكريم ؟ وهل فعلا أن القرآن قدم مناهج خاصة بهذا العلم؟ أم أنه تم استخلاصها فقط وفق الاجتهاد الذي استعمل لتأصل هذا العلم ؟ نسأل هذا السؤال على أساس أن الهجمة الشرسة على علم الكلام، كما سنبينه في المحاضرة الرابعة، تطلب البحث في القرآن عما قد يكون اشارة ولو غير صريحة، على ضرورة التكلم في المسائل العقدية، وعن توفر مناهج الكلام في القرآن ذاته. لذا فإن التأصيل المنهجي القرآني لطرق عل الكلام يأتي في سياق الدفاع عن العلم ضد منتقديه.

- هل الفصل بين المناهج النقلية والمناهج العقلية لا زال مبررا حتى اليوم ؟ هذا، على اعتبار أن العديد من كتب علم الكلام، تقسم منهجية علم الكلام إلى قسمين، على أساس اختلاف المنحرفين. فهناك انحراف دخل الملة الإسلامية مما قد

يقتضي استعمال حجج نقلية، لكن هناك منحرفين، والأصل أن نسميهم مخالفين في العقائد كلية، مما يستلزم استعمال مناهج تتفق فيها كل العقول. نطرح هذا السؤال على أساس أن الدراسات الأصولية الحالية تلغي هذا التقسيم التقليدي بين العقل والنقل، لأنه فصل يسيئ إلى معقولية النقل ومنقولية العقل. إذ نجد توجه طه عبد الرحمن، والذي استلهمه من النصوص التراثية، منصب على توحيد النقلي مع العقلي في روح واحدة. وسنرى بأن هذا المجهود موجه لتأكيد أصالة المنطق الديني مقارنة بالمنطق العقلي المختلس. يقول طه في هذا السياق: "المسلمة الباطلة أن العقل والإيمان أمران متناقضان. كأن المؤمن لا عقل له والعقل لا ايمان له (...) العقل لا يكون إلا مؤمنا، بدءا بالإيمان بالفعل العقلي نفسه، وانتهاء بإمكان الاستدلال بالحقيقة الإيمانية على الحقيقة العقلية (...) الإيمان لا يكون إلا عاقلا، بدءا بعقل الفعل الايماني نفسه، وانتهاء بإمكان أخذ الحقيقة الإيمانية من الحقيقة العقلية".[1] لذا فالفصل بين المناهج النقلية والمناهج العقلية في علم الكلام لا يخدم إطلاقا النقل أو الدين، فقد يكون مصدره اللا دينيين ذاتهم.

- ومن أجل تحيين المشكلات التقليدية بما يجعلها أكثر قربا من روح العصر نسأل؛ هل يمكن أن نعتبر ما يسمى بـ "الإعجاز العلمي للقرآن الكريم والسنة النبوية" مناهجا كلامية معاصرة ؟

أولا- في حقيقة المنهج الكلامي:

هناك بعض تعريفات علم الكلام، إن لم نقل معظمها، توحي بخصوصيات المنهج المتبع فيه. فعندما يقول التوحيدي مثلا بأن "**علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح...**" فمن الظاهر أنه يشير إلى المنهج القائم على محض العقل. وفي هذا توجه أو خيار منهجي محدد ومدروس. أو عندما يقول الغزالي: "**فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب...**"، فهذا يدل على المنهج الكلامي القائم على المقدمات المنطقية المدروسة التي تستلزم لزوم النواتج عن المواضعات. وحتى في تسميات علم الكلام الأخرى، نجد أيضا أنها تستبطن منهجه. وهذا ظاهر في تقرير التهانوي عندما ذكر التسمية الشارحة لعلم الكلام وهو أنه **علم النظر والاستدلال**. فهذا تعريف له من خلال منهجه. أي أنه علم للنظر والنظر هنا يحيل إلى التفكير العقلي والتأمل المجرد على شاكلة الفلاسفة. وتعريف ابن رشد للفلسفة يستعمل نفس اللفظة وهي "النظر" حيث قال: "إن كان فعل التفلسف ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع...".[2] وأما الاستدلال، على حسب قول التهانوي، فهي كلمة منهجية بالأساس والتي تعني تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر فيسمى استدلالا إنيا، أو بالعكس فيسمى استدلالا لميا أو من أحد لأثرين إلى الآخر".[3] ويمكن أن نجد العديد من المصطلحات التي تنتمي إلى نفس عائلة الاستدلال مثل البرهان أو الحجة أو المحاججة. فالبرهان

[1] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 227.

[2] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 24.

[3] الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985، ص 17.

démonstration هو الانطلاق من مقدمة أو مجموعة مقدمات مُسلم بصدقها من أجل بلوغ نتيجة لازمة عنها لوزما ضروريا.[1] وضرورة اللزوم هنا تحيل بنا إلى حتمية نفسية تُخضع كل العقول السليمة بلا استثناء. وأما الحجة l'argument، في لغة المنطق، هي ذلك الاستدلال الذي له وجه إثباتي prouver وآخر دحضي، أي عملية دحض réfuter. والحق، وفق ملاحظة سبينوزا الشهيرة، أن كل وضع هو رفع وكل رفع هو وضع. ومن الحجة تم تشكيل لفظة المحاججة Argumentation التي تعني سلسلة من الحجج التي تنتظم من أجل الخلوص إلى نتيجة واحدة، وهذا ما يتطلب الترتيب والتنظيم وفق قواعد صارمة.[2] ووفق التقسمات المنطقية عند أرسطو، فإن كل استدلال ينتج من طبيعة الموضوع ذاته، فإن كان حسيا تطب ذلك الاستقراء الذي يتحدد بوصفه "الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته"، وإذا كان الموضوع نظريا مجردا تطلب ذلك الاستنباط الذي يقتضي "استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة".[3]

وبما أن موضوع علم الكلام نظري خالص ولا يرتبط بأي حال من الأحوال بالعمل أو التجريب أو الواقع المحسوس، فإن منهجه يتحدد وفق هذه الخصوصية. لكن نظرية وتجرد موضوع علم الكلام، الذي هو العقائد، لا يتطابق مع تجريدية العلم الرياضي مثلا، مما يجعل تطبيق الاستنتاج الصوري أو المنطقي لا يكون تطبيقا آليا أو حرفيا. مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية النظر الإسلامي المسمى بالمناظرة. وظاهر جدا أن المناظرة لفظة مبنية من النظر، أي النظر العقلي بالأساس. كما أن مفهوم الاستنباط كما تحدد عند الجرجاني، نجده يتوافق مع خصوصية موضوع علم الكلام، فباعتباره "استخراجا للمعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة"، يدل على أنه يرتبط بالنصوص، وفي علم الكلام ليس لنا إلا النصوص كواقعة أولى وأخيرة. فلا كلام بلا نصوص، سواء نصوص القرآن أو نصوص الحديث.

وينبهنا طه عبد الرحمن إلى أن الطابع الصوري الخالص للبرهان، باعتبارها منطقي الطبيعة، لا يعفيه من بعض الخصوصيات التداولية. بمعنى أن البرهان ليس بمعزل عن المجتمع المخصوص تاريخيا وجغرافيا وثقافيا. يقول:

"البرهان، على تجريده وصوريته ودقته، يستند إلى أصلين تداوليين:

1- اجتماعي: على خلاف الاعتقاد السائد بأن المنطق البرهاني من صنع ذات عاقلة متجردة ومستلقة (...) لا بد أن تستند "الصحة البرهانية" إلى تعاقد أفراد مجتمع عليها، حتى يقع التصديق بالحلول المقترحة والعمل بها. (المبادئ المنطقية = مواضعات اجتماعية).

2- تجريبي: من الآراء السائدة أن المنطق البرهاني علم صوري مفارق للعلوم التجريبية، وحقائق كلية تنطبق على كل العقول، وأن لغته تكفينا اختلاف الألسن الطبيعية والتباسها وتعقدها. والصواب لو راقبنا "البرهاني" في إنشاء أنساقه

[1] André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, édition P U F- Quadrige, Paris, 1ere édition, 2002, p 215.
[2] Ibid, p 78-79.
[3] الجرجاني: كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص ص 18-22.

لوجدناه ينتهج سبل "التجريبي"؛ فهو أيضا يلاحظ ويفترض ويحقق (...) ولا أدل على ذلك من أنه يصنع نسقه بالرجوع إلى مواصفات قومه".[1]

وهذه الملحوظة مهمة من ناحية التأكيد على أن ما يسمى بالآلة المنطقية، والتي يعتقد البعض بأن المتكلمون نقولها وطبقوها كما هي، ليست بالبساطة التي نفهمها. بل أن المنطق مؤسس على لغة، ولكل مجتمع لغته، مما يعني أن كلية وعالمية المنطق المنتوج في ظروف مخصوصة دينيا وتاريخيا ولسانيا، ليست كذلك. فهناك علاقة وطيدة بين اللغة الطبيعية أي المتداولة في المجتمع، وبين الفكر المنطقي، وهذا هو الموضوع الذي كرس له طه عبد الرحمن أطروحته للدكتوراه في باريس.[2] وهذا ما يعني أن المنطق الكلامي، لا يمكن بأي حال، أن يكون هو نفسه المنطق الإغريقي، وسنرى لاحقا مختلف التقاطعات والتداخلات بين العلم المحلي، الذي هو علم الكلام، والعلم الوافد الذي هو علم المنطق. وكيف تحدث التداخلات بين مواضيع أصيلة ومناهج منقولة.

تجدر الإشارة أن منهج المنطق، الذي هو ألة كل العلوم، قد لا تكون انتقلت مباشرة إلى علماء الكلام الإسلامي. فقبل عهد الترجمة في بداية القرن الثالث للهجرة، كان المسلمون قد احتكوا بالمثقفين المسيحيين من رجال الدين، بخاصة في دمشق والبصرة. لذا فإن احتكاك المسلمين بالمسيحيين، الذين تمرسوا في اللاهوت العقلي، يكون قد أكسبهم تلك الطريقة العقلية في النظر إلى العقائد. يقول فان ايس: "اختلفت نبرة الحياة الفكرية في البصرة [نتذكر أن البصرة هي منشأ الاعتزال] عن مثيلتها السائدة في الكوفة. إن يهودها كانت لهم مكانة متواضعة جدا فيها، أما مسيحيوها فكانوا أقوياء(...) وعلى عكس اليهود فقد كان عند المسيحيين منهج عقلاني متطور في دراسة اللاهوت، فنجد مثلا عمار البصري النسطوري [مذهب نصراني] قد استعان بمنهج أبو الهذيل الجدلي، ولذا فإن كتاباته التي كانت بالعربية قريبة في لغتها وفي منطقية الاستدلال بكتابات المتكلمين المسلمين. ويذكر وليد بن مسلم السوري بأن البصريين كان يستهويهم علم الكلام".[3] يخبرنا هذا النص شيئا مهما، وهو أن الأسبقية التاريخية للمسيحيين لا يدل أن هناك تأثير واحد من الأقدم إلى الأحدث، بل إن المتأخر، بعد أن يستوعب المنهج، قد يؤثر في الأول من خلال أجياله المتأخرة. وسنرى في محاضرة عوامل ظهور علم الكلام مثل هذه الحالات. كما يخبرنا بأن الركون إلى منهج العقل في علم الكلام ليس خيارا من بين عدة خيارات، بل هو حتمية منهجية أملتها اختلافات العقائد وعدم الاعتراف المترسخ في كل عقيدة تجاه الأخرى. فلا المسيحي يعترف برسالة الإسلام ولا المسلمين اعترفوا بأصالة الرسالة المسيحية من أي تحريف. ولئن كان علم الكلام، من حيث الحقيقة، مسرحا للمواجهة العقدية، سواء العقائد الفرعية داخل عقدية واحدة، أو بين مؤسستين عقديتين، فإن المناظرة هي المنهج.

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000، ص 63-64.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج – في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، بيروت، 2015، ص 235.

[3] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 16-17.

وبالتالي يمكن تعريف علم الكلام بنبرة منهجية من خلال القول بأنه "هو علم المناظرة العقدي".[1] لكن ما المناظرة ؟ هل المناظرة منهجية علمية أم مجرد فن للنظر والجدل ؟ ظاهر جدا بأن المناظرة هي نظر مركب، أي نظر من أكثر من وجهة واحدة مما يسمح بتوسيع الرؤية الفكرية وقلب الموضوع على أكثر من وجه. يقول طه بأن "المناظرة من النظر في جانبين متنازعين للوصول إلى الحقيقة (نظر مزدوج): الحقائق الفلسفة المحصلة بالمناظرة أبلغ فائدة من الحقائق الفلسفية المحصلة بالنظر: "ناظر، تجد" (...) "ناظر، تجد نفسك وغيرك".[2] هذا هو الكوجيتو الكلامي المتأصل في التراث الإسلامي. وهو يختلف عن كوجيتو الفردانية للحداثة الذي اقترحه ديكارت. فمن المعلوم أنه أسس الحداثة على "الأنا أفكر"،[3] وليس على "النحن نفكر"، وهذا الانتقال من غلبة الجماعة إلى انبثاق الفرد عند ديكارت مبرر من أوجه عدة، بخاصة بالنظر إلى مسار تاريخ الفكر في الأزمنة الوسيطية حيث تم قمع النظر الفردي والخيار الشخصي. ومن المعلوم أن المناظرة ليس منهجا لعلم الكلام حصرا، بل أنه منهج يشمل جميع دوائر المنهجية العربية الإسلامية دون استثناء،[4] إذ أن كمال الحقيقة من كثرة المشاركين في تحصيلها. وهذا تجسدا للمنظور القائل بأن العمل الفردي لا يثمر مثلما يثمر العمل الجماعي. فحتى المسائل المنطقية كانت خاضعة للمناظرة من أجل استخلاص القيمة الحقيقية لهذا العلم في سياقه الإغريقي والإسلامي.[5] ومن المعلوم أن المناظرة تقتضي الحوارية بالضرورة، فالحوار هو أساس النظر المزدوج أو المركب. ثم يأتي السؤال المهم: هل المناظرة علم أم مجرد فن ؟ لا ينفصل هذا السؤال عن سؤال طرحنا سابقا حول كون الكلام علما على حسب تسميته أم أنه فنا ذاتيا مرتبط باستعدادات الفرد ؟ إننا نفترض أن الحاجة إلى المناظرة في علم الكلام، يدل على أنه هذا المنهج يعترف بأن لكل فرد وجهة نظر ويرى الموضوع من زاوية لا يقدر الغير على كشفه، مما يدل على أن المناظرة مؤسس مفهوميا على اختلاف وجهات النظر الناشئ عن التجارب الشخصية والتنشئة الفردية والتكوين الفكري. ولو كانت المناظرة علما موضوعيا يقتدي بجملة من المراحل والشروط الخارجية، لكانت وجهات النظر على الأقل متقاربة إن لم نقل متطابقة. ففي العلوم الطبيعية نجد مجال المناظرة ضيق جدا، على أساس أن هناك قضايا موضوعية يتفق عليها المجتمع العلمي، ويبقى هامش صغير للاختلاف، وهو الهامش الذي لا يعصف بالموضوعية. في حين أن علم الكلام علم عقائد، والعقائد ليست شأنا موضوعيا أو تجريبيا أو واقعيا موجود هناك بالنسبة للجميع. وما ظهور علم الكلام إلا نتيجة لهذه الخاصية للعقائد. وبالنسبة للإيجي وابن خلدون، فإن الكلام فن أو على الأقل علم وفن، مما يدل على امتزاج الموضوعي بالذاتي فيه، ومنهج المناظرة نفسه يفترض أن هناك جانب فني ذاتي، لأن "الفن لا يخضع لمقومات موضوعية قارة لا تقبل التغيير والتبديل من ممارس لأخر".[6] لكننا، يمكن أن نفهم ذاتية المناظرة

[1] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج – في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص 197.

[2] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1– الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 506–505.

[3] René Descartes: Discours de la méthode suivi d'extraits da la dioptrique, des météores, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres, édition GF Flammarion, Paris, 1966, p 60.

[4] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ص 20–21.

[5] أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، موفم للنشر، الجزائر، 1989، الليلة الثامنة، ص 153 و ما تلاها.

[6] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مطبعة دار المتوسط الجديد، طبلبة، تونس، 2012، ص 51.

فهما ايجابيا، على أساس أنه محاولة للتغلب على الذاتية. فالمناظرة بأوسع قدر من الناظرين، هو الوسيلة الوحيدة للتوفيق بين وجهات النظر، وانتقاء النظرة الأكثر نضجا وموضوعية وتحقيقا للإجماع في الرأي. بهذا تكون المناظرة طريقا لتحقيق الموضوعية في أكثر صورها الواضحة والمقبولة.

لا يستقيم الحديث عن منهج الكلام دون مقاربته بمناهج علوم قريبة من حيث البنية والموضوع والهدف. ما هدف علم الكلام ؟ هو تحصيل اقناع المناظر أو المحاور أو حتى المنحرف أو الخصم. كيف يحصل ذلك ؟ عن طريق الإقناع، لكن ما هي شروطه ؟ هنا تأتي المقابلة بين الفلسفة والكلام على أساس من تقاطع بينهما وهو استعمال العقل والمنطق والبرهان. فما الفرق بين المنهجين ؟

يبدو أن البرهان هو منهج الفلسفة والمنطق الذي هو وسيلته. وفي نفس السياق فإن المتكلم يعمل قدر المستطاع للبرهنة على عقائده وفساد عقائد الغير. فكل اثبات نفي وكل نفي اثبات مثلما قال سبينوزا، فهما وجهين لطريقة واحدة. إن البرهان الفلسفي جذري يعصف بكل ما لم يخضع للنظر، ويسقط العقائد الواحدة تلوى الأخرى حتى يتوقف عند قضية واضحة متميزة بذاتها لا تحتاج إلى توضيح. هذه هي الخطوة الأولى التي اقترحها ديكارت في مقال المنهج الفلسفي، حيث أكد على ضرورة تجنب الأحكام المسبقة أو السابقة على النظر la prévention وتجنب كل ما يمكن أن يكون تهورا فكريا. وما التهور la précipitation هنا إلا تقبل أمور على أنها حق بدون تحقق وفحص وتعقل.[1] ولئن تساءلنا هنا، ما هي القضايا التي أراد ديكارت فحصها من أجل التحقق منها ؟ يبدو أنها القضايا الإيمانية حصرا، لأنها مؤسسة على التسليم لا التفكير. وإن فكرنا فيها فإنه تفكير غير جذري ولا يدفع بالسؤال إلى أقصاه أو إلى العمق المطلوب. وهو يقولها صراحة في القاعدة الثالثة من كتيب القواعد الموجهة للفكر، إذ أن الاعتقاد بالغيبيات، حسبه طبعا، ليس صادرا عن فكر acte de l'intelligence بل عن ارادة acte de la volonté وقناعة سابقة لكل تفكير.[2] وهنا يظهر الفرق بين منطق الفيلسوف ومنطق المتكلم، على أساس أن "منطق الفلاسفة هو البرهان، فلا مسلمات يقبلونها إلا إذا قبلها العقل الفلسفي، في حين أن مسلمات المتكلمين والفقهاء وعامة الناس هي عقائد دينية ايمانية، لا يفحصونها بل يبنون عليها".[3] ومن هنا يظهر أيضا أن برهانية المتكلم محدود بحدود لا يخترقها، لأنه يفترض صدق عقيدته ويؤسس البرهان على ذلك، أو أنه بصورة معاكسة يفترض خطأ عقيدة المخالف ويبدأ في البرهنة على ذلك. هنا يطرح سؤال قيمة البرهان الكلامي ؟ هل هو برهان كامل ؟ هل يُحصّل اليقين ؟ لكن ما اليقين في الأصل ؟ يعرفه الفارابي، في كتاب البرهان باعتباره الحالة التي "نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن أصلا أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده (...) وما ليس بيقين، فهو أن نعتقد في ما حصل التصديق به أنه يمكن أو لا يمكن أن يكون في وجوده بخلاف ما يعتقد فيه".[4] ظاهر جدا أن اليقين هنا، هو هو الذي يستبعد أي احتمال، إنه لا يطالب بالصدق المطلق فقط، بل يطالب بنفي حالة اللا أدرية والنسبية. ونقصد هنا باللا أدرية عدم التأكيد أو النفي التي هي مرتبة وسطى بين التكذيب والتصديق. وكم من الفلاسفة أدينوا بسبب لا أدريتهم ! ويقدم لنا الغزالي

[1] René Descartes: Discours de la méthode, Op.cit, p 47.

[2] René Descartes: Règles pour da direction de l'esprit, traduction Jacques Brunschwig, édition classique de la philosophie, p 25.

[3] علي أومليل: أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 173.

[4] الفارابي: كتاب البرهان، موفه للنشر، الجزائر، 1993، ص 52.

تعريفا لليقين أو كما يسميه العلم اليقيني يمثل أعلى درجات التصديق التي تأخذ بالإنسان إلى مرتبة ممتلئة بالصدق المطلق: "ظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل لأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكا وإنكارا. فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة؛ فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكبر من العشرة، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته، فلا".[1] يتحول اليقين هنا إلى عقيدة ثابتة، ولو تغيرت الوقائع بصورة مفاجئة وغريبة ومذهلة. أي أن الثبات هو ميزة المعرفة اليقينية في ظل التحولات التي يشهدها الواقع. ولو أسقطنا هذا التعريف على سياقاتنا الحالية، لكان العلم اليقيني هو العلم الذي يرفض اغراءات التحولات العلمية التي تجعل المستحيل ممكنا والمتعذر واقعا. وهنا نلمس ضربا من الروح الأفلاطونية في مقابل الفلسفة الهيراقليطية التي تُطّبع التغير وتعتبر. بل أننا اليوم نعتقد باليقين الذي هو في حالة صيرورة دائمة، فأصبح عنوان الثبات هو التغير ذاته. ومن المعلوم أن التعريف المألوف لليقين أو الحقيقة هو المطابقة؛ أي "مطابقة العقل معقوله، وسكون الفهم مع ثبوت القضية ووضوح حقيقة الشيء في النفس".[2] وبالتالي فاليقين، من الناحية النفسية، "حالة فكرية أو حتى روحية إزاء الحكم الذي يعتبر صحيحا بدون أي شك قد يختلط به".[3] في حين أن الحقيقة في الفهم الحالي، خاصة في السياقات التداولية البراغماطيقية الأكثر انتشارا اليوم، فهي الإنتاج والاختراع والتنمية، بدل المطابقة والمحافظة. وبالتالي فالحقيقة هنا لا تسبق الوجود الفكري، بل هي نتيجة له، فالفكر هو من يولد الحقيقة وليست الحقيقة هي من تولد الفكر.[4] وهذا ما يجعل التعارض بين المفهوم الديني للحقيقة والمفهوم العملي المعاصر ظاهر جدا. مما يجعل مفهوم اليقين قابل للمراجعة، فيغدو اليقين سائلا، بما أن الحقيقة تنتج كل صباح. هذا ما ينتج مفهوم حركي ونشط لليقين على عكس التصور الثبوتي الذي سيطر على تاريخ الفكر القديم.

الحقيقة أن المطالبة بالبرهنة على كل قضية نستعملها في المناظرة أو المحاورة يؤدي إلى تجميد التفكير. فإذا طالبنا المحاور بصدق الدليل ثم صدق دليل الدليل...الخ يؤدي إلى حصول تفكير أو برهنة استرجاعية rétrospective حتى ننسى البرهان الأصلي الذي نريد تحصيله. لذا وضع علماء الرياضيات وهم في النهاية علماء برهان، البداهة التي تعتبر القضية التي نبرهن بها ولا تحتاج إلى برهنة. لكن في علم الكلام، كما في الفلسفة لا نمتلك بديهيات تحقق الإجماع الفكري. فما هو بديهي بالنسبة للفيلسوف المثالي هو مجرد مسلمة للفيلسوف الواقعي. وما هو بديهي بالنسبة للمسلم قد يكون مجرد فرضية بالنسبة للمجوسي. لذا فليس هناك

---

[1] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 82.

[2] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق وتعليق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، سوسة، الطبعة الأولى، 1991، ص 203-204.

[3] André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, Op.cit, p 134.

[4] وليام جيمس: معنى الحقيقة، ترجمة أحمد الانصاري، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008، ص 173.

بديهيات في الفلسفة،[1] مثلما ليس هناك بديهيات في علم الكلام. لذا فإن كل عقيدة لها قضايا لا يمكن أن تضعها موضع تفكير أو مسائلة او تشكيك، وإلا انهار البنيان العقدي من أساسه. وهنا بالضبط يقع الخلاف الكلامي، بحيث يرفض الخضم المخالف الاعتراف بما نعتبره نحن قضية واضحة تمام الوضوح. لكن ما هو مصدر وضوح مسألة الخلود بالنسبة لنا كمسلمين وعدم وضوحه بالنسبة للمجوس مثلا ؟ هل هي فطرة ؟ أم مبادئ العقل ؟ أم الألفة ؟ ما هو الشيء الذي يجعلنا نؤسس ايمانا عقليا غير مقصور على قوة التنشئة الاجتماعية والتاريخية ؟ هذا هو المشكل الذي كان يؤرق الغزالي عندما كان يقارن نفسه باليهود والنصارى والمجوس...الخ. فالتقليد في الاعتقادات لا يورث أي قوة برهانية. ما هي الفطرة الأصلية ؟[2] الأكيد أنها ليست ما تلقيناه في الصبا، وإلا تساوت حجة المسلم مع حجة النصراني مثلا. إذن لا يبقى إلا القاسم المشترك بين جميع الناس، ألم يقل ديكارت أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر في فاتحة مقال الطريقة ![3] وهو يقصد بذلك حسن استعمال العقل.

في كل العلوم نؤسس البرهان على مبادئ نتفق عليها، وفي حالة غيابها يتعذر السير إلى الأمام. لكن في العلوم الدينية مثل علم الكلام الذي هو علم العقائد، يتعذر تحقيق هذا التوافق. والمطالبة بتعليل كل شيء يؤدي إلى تهديم العقائد بلا استثناء: "المطالبة بالتعليل والأساس النهائي لكل أطروحة ستقصي كل الأعمال التأملية والشعرية من الفلسفة. ما أن بدأنا في أخذ مطلب الصرامة العلمية بجدية حتى توصلنا إلى إلغاء كل الميتافيزيقيا من الفلسفة، طالما لا يمكن تعليل أطروحاتها عقلانيا. يجب أن يكون إعطاء أساس عقلي لكل أطروحة علمية أمرا ممكنا".[4] هذا المنطق الوضعي، لا يمكن أن يتطابق مع المنطق الكلامي، لأننا في الكلام نؤسس على قواعد لا نبحث في مصداقيتها.

ظاهر جدا أن أساس عدم الإتفاق في العقائد الإيمانية هو التنشئة الاجتماعية. لذا فإن الدليل المنطقي، هو الذي يعمل قدر المستطاع، لتجاوز هذه الاختلافات إلى حيز يحقق أكبر نسبة من اجماع العقول. وعلى الرغم من أن الأمر ليس بالهين، إلا أنه هناك قواسم مشتركة بين العقول البشرية. وإلا تعذر أي تواصل علمي، لكننا اليوم، نلاحظ توافق علمي بين علماء ينتمون إلى تنشيئات اجتماعية مختلفة وقد تكون متنافرة. وهنا تظهر مهمة علم المنطق في أنه يعمل على أن "يرتب المعنى ترتيبا يؤدي إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة".[5] وكأن المجتمع العلمي أو المنطقي يؤسس لقاعدة مفهومية جديدة بمعزل عن كل المكتسبات التقليدية التي تفرق أكثر مما توحد. لذا فكل برهان هو منطق اصطناعي لا طبيعي. لكن ما الفرق بين الحجاج والبرهان ؟

---

[1] كولينجوود: مقال في المنهج الفلسفي، ترجمة فاطمة اسماعيل، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 162.

[2] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، مرجع سابق، ص 81.

[3] René Descartes: Discours de la méthode, Op.cit, p 33.

[4] رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 29.

[5] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، مرجع سابق، ص 63.

في تعريفات علم الكلام نلاحظ ورود كلمة "الحجاج" عند ابن خلدون والإيجي، مما يجعله لفظ متداول ومحلي. وبالفعل، فإن طه عبد الرحمن يجعله تابعا للمجال التداولي، إذ هو برهان طبيعي وليس صناعي. يقول في سياق التمييز بين البرهان الطبيعي والبرهان الصناعي:

"الحجاج هو فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجيهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في انشاء معرفة عملية، إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأن هدفه اقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البيانات البرهانية الضيقة".[1]

المحصلة من فقه طه، أن الخطاب الطبيعي الذي يتشكل في المجال التداولي العامي هو استدلال حجاجي، في حين أن البرهان لغة غير طبيعية، أي صناعة من خلال رموز يبدعها مجتمعا علميا معين، كالعلماء والمناطقة. وعلم الكلام، في المرحلة التي لم تحول فيها إلى علم خاص وقبل أن ينشأ لغته المتخصصة، بعد حركة الترجمة خاصة، كان دفاعا طبيعيا عن العقائد باستعمال الحجاج وليس البرهان. "فحقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجيا لا برهانيا صناعيا".[2] لكن ما المحصول من هذا التمييز ؟ أكيد أن الحجاج هنا لا يصل إلى يقين يلزم كل العقول، بل فقط يلزم العقول التي لها نفس المجال التداولي، سواء داخل العقيدة الواحدة أو بين العقائد المتنافسة. أي أن الحجة الكلامية هنا لا يمكن أن تكون عالمية، لأنها تنطلق من مجال تداولي مخصوص ويسلم بقضايا قد لا يسلم بها الجميع. يتحول الحجاج هنا إلى مجرد جدل، وقد لاحظ ابن رشد، في تلخيص الخطابة لأرسطو، بأن الجدل الكلامي، أي الذي يطبقه علماء الكلام في حجاجهم عن العقائد الإيمانية، لا يوصل إلى اليقين كما حددنا خصائصه أعلاه، بل أقصى ما يمكن أن يبلغه هو مقاربة اليقين.[3] لأن "الأمور النظرية لا يمكن التصديق بها لهم (أي الجمهور) إلا بالطرق المشهورة (...) أي الخطابة والشعر".[4] ونحن نعلم أن الشعر وفق أرسطو ذاته لا يحدثنا عما هو موجود، بل عما يجب أن يكون، فهو مثالي أعلى من الواقع. أما الخطابة وفق التعريف هي القدرة على اقناع المستمع أو الخصم ولو بغير حق. "فهي القدرة على النظر في كل ما يوصل إلى الإقناع في أية مسألة من المسائل".[1] والخطابة ليست بمعزل عن الجدل، فإما أنها فرع منه أو أنها أنها وسيلة له. وعند ابن رشد، الذي لم ينحرف على مألوف أرسطو، هناك ثلاثة مراتب من الناس تستلزم ثلاثة مراتب من البرهنة، والتي تتطابق مع ثلاثة مراتب من التأويل. يقول: الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص 65.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] علي بن مخلوف: لماذا نقرأ الفلاسفة العرب ؟ ترجمة أنور مغيث، آفاق للنشر التوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، ص 103.

[4] ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980، ص 8.

الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب (...) وصنف من أهل التأويل الجدلي (...) وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة".[2] وهذا التقسم لا ينفصل عن المسألة الكبرى في الشرع وهي انقسامه إلى ظاهر وباطن، فليس الكل يفهم سر العقائد وخبايا الأحكام الدينية الكبرى.

إن استعمال علم الكلام الحجاج والجدل للدفاع والرد والإفحام، يجعل المتكلمين يعملون قدر الإمكان لإثبات عقائدهم مهما كانت طريقة الجدل. فقدسية المهمة تدفعهم إلى استعمال أي وسيلة برهانية مهما كان مستواها العقلي ضعيفا أو بنيانها المنطقي متهافتا. فالجدل مباحث مقصود بها إيجاد الحجة على الخصم من حيث ألا يقوى ومن حيث لا يقدر أن يدفع".[3] وبما أن مستوى المخالفين في العقائد مختلف، فقد يكون مستوى الجدل خطابي أو عاطفي تأثيري أكثر مما هو منطقي وعقلي بالمطلق.

وهنا يتدخل نص الفارابي الذي يعتبر من أكثر النصوص اثارة للجدل في مسألة منهج الكلام. لأنه كشف عن الوجه الخفي لطريقتهم. فقد أقر أن البعض من المتكلمين، وحينما يكشفون بأن حججهم العقلية قد تأتي النتيجة المرجوة، وهي الدفاع عن العقائد التي وضعها صاحب الملة، فقد يلجأون إلى طرق غير عقلية تماما. يقول: "آخرون من علماء الكلام، لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نصرة أمثال هذه الأشياء (الملة) ليست كافية في أن تصح بها تلك الأشياء صحة تامة حتى يكون سكوت خصمهم لصحتها عندهم لا لعجزه عن مقاومتهم فيها بالقول، واضطروا عند ذلك إلى أن يستعملوا معه الأشياء التي تلجئه إلى أن يسكت عن مقولتهم إما خجلا وحصرا أو خوفا من مكروه يناله".[4] أي يستعملون التهديد وانزال الأذى بالخصم من أجل دفعه إلى السكوت والقبول. والحق أن مثل هذه الطرق ليست بالغريبة حتى في زمننا هذا، إذ نجد الكثير من رجال الدين، ولو أنهم لا يعتبرون متكلمين، بل فقهاء أو متصوفين أو محدثين، يلجؤون إلى تهديد كل من يخالف العقائد الراسخة، ومثالنا في الجزائر هي قضية الكتاب الصحفي كمال داود الذي أُفتي في حقه طلب الإعدام لإسكاته. والمثال الأكثر شهرة هو قضية سلمان رشدي (ولد سنة 1947، عمره الآن 73سنة)، الكاتب الهندي الإنجليزي بعد اصدار نصه "الآيات شيطانية"، في تسعينيات القرن الماضي (1989)، حيث أفتى الخميني بإهدار دمه مقابل مبلغ معتبر.[5] وقد أثارت هذه القضية ردود أفعال دولية حادة ومتباينة، وسال الكثير من المداد من

---

[1] أرسطوطاليس: الخطابة، ترجمة ابراهيم سلامة، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1953، ص 84.

[2] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 56.

[3] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، مرجع سابق، ص 202.

[4] أبوا نصر الفارابي: إحصاء العلوم، تقديم وشرح وتبويب على بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 92.

[5] للتوسع في هذه المسألة يمكن مراجعة الكتب التالية:

- طلال أسد: جينالوجيا الدين – الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص ص 299 – 341–374.
- داريوش شايغان: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 143.
- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994، ص 73.

أجلها، بين مؤيد ومعارض، بين من دافع عن حرمة العقائد الإسلامية ومن دافع على حرية التعبير، بل أصبحت قضية وطنية في انجلترا وقتذاك. لا يهمنا القيمة الفنية للرواية أو المواقف الواردة فيها والمسيئة لقدسية الرسول الكريم ولا موقف انجلترا أو الجمهورية الإيرانية التي أصدرت قرار القتل، بل ما يهمنا هنا أننا أمام مثال للدفاع عن الدين بالتهديد كما أظهره الفارابي، ولعل معاصرتنا لمثل هذه الطرق، يجعلنا نصدقه فيما ذكره بعيدا عن كل تهمة بالتهويل أو تشويه علماء الكلام. ويواصل الفارابي تفصيل منهج علماء الكلام:

"وآخرون (هناك طرق كثيرة في الدفاع عن الملة) لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها، بأن يدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق. ولم يبالوا بأن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة، لأنهم رأوا أن من يخالف ملتهم أحد رجلين:

1- إما عدو – والكذب والمغالطة جائز أن يستعمل في دفعه وفي غلبته.

2- وإما ليس بعدو – ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه. وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما فعل ذلك بالنساء والصبيان".[1]

ويكشف التوحيدي، الذي عاش في القرن العاشر ببغداد، والذي لم يكن منتميا بالمعنى المذهبي، سواء فقهيا أو كلاميا بقدر ما كان أديبا وفيلسوفا، أن منهج المتكلم هو رد الأطروحة بالأطروحة، ومقابلة المسألة بالمسألة، وقد يكون هذا الرد والمقابلة معقولين تماما، وقد يكونا بلا أي مسوغ عقلي. وقد ينزل المنهج إلى مستوى المغالطة والتدليس، لأن اسكات الخصم هو الهدف، أما الوسائل فأي منها يحقق ذلك، فهي مقبولة. يقول: "قال أبو سليمان (المنطقي): طريقتهم (أي المتكلمين) مؤسسة على مكايل اللفظ باللفظ، وموازنة لشيء بالشيء إما بشهادة من العقل مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة. والاعتماد على الجدل، وعلى ما يسبق إلى الحس أو يحكم به العيان، أو على ما ينسج به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل مع الإلف والعادة والمنشأ (...) وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق، واتمام الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له، مع بوادر لا تليق بالعلم، ومع سوء أدب كثير؛ نعم ومع قلة تأله، وسوء ديانة، وفساد دخلة، ورفض الورع بالجملة".[2]

يبدو أن الفلاسفة قد أظهروا الجانب السلبي لمنهج علم الكلام، وحتى الغزالي، الذي لم يكن فيلسوفا بل متصوفا، قد أعاب مناهجهم باعتبارها مأخوذة رأسا عن الخصوم، أي اتباع منهاج علم المنطق وهو العلم الوافد من الإغريق. وقد رأينا أعلاه أنه علم يرتبط بخصوصيات اللغة والفلسفة وحتى العقيدة. وعلى الرغم من أن الغزالي جعله محايدا مثل العلم الرياضي، إلا أن أي علم مهما كان في مرتبة المحايدة والعالمية، إلا أنه لا ينفصل عن الرؤية إلى العالم التي شكلته. بل أن المنطق المحايد يشكل معضلة كبيرة بالنسبة للعقائد، لأنه يجب أن يدافع عنها بدل المحايدة. لكن نحن نعلم أن المنطق قد يستخدم في تهديم العقائد، بل أنه استخدم في كثير من الحالات. وسلاح الملاحدة هو المنطق بالذات.

ثانيا – التميز بين المناهج العقلية والمناهج النقلية:

---

[1] أبوا نصر الفارابي: إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 92.

[2] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، مرجع سابق، ص 115.

لا يمكن لنا التركيز على الجانب المظلم فقط من مناهج علم الكلام، بل أن هناك ما يعتبر قوة منهجية كلامية لا يمكن انكارها. فهناك قواعد أخلاقية ومنطقية للمناظرات الكلامية،[1] تدل على المهارات التي بلغها المتكلمون. ولئن كان هناك ما هو مشترك بين جميع العقول، مهما اختلفت الثقافات، فإن علم الكلام هنا يلجأ إلى علوم المنطق من أجل إقناع المحاور، على افتراض أن المنطق يلزم كل العقول لأنه غير مؤسس على مسلمات ثقافية بل على مسلمات عقلية مثل التناقض والثالث المرفوع. رغم ذلك فيمكن لجاحد أن يرفض أي حجة بسبب العناد.[2] لذا يبقى الأغلبية من المتدينين ملتزمون بما نشأوا عليه من عقائد، والقلة فقط من يتحول إلى عقائد أخرى بسبب قوة الدليل المنطقي أو العلمي. وإن كان المحاور مسلما مختلف في الفرقة، فيمكن للمتكلمين العودة إلى القرآن الكريم والأحاديث النبوية أو حتى اجماع الصحابة، على أساس أن هناك قاعدة اتفاق بين جميع المسلمين رغم اختلافاتهم المذهبية واللسانية والثقافية. هذا الوضع هو الذي أدى إلى تقسيم مناهج علم الكلام إلى مناهج عقلية ومناهج نقلية. على أن هناك من يتنكر لهذا التمييز، مثلما أشرنا في البداية، على أساس أنه تمييز يقلل من شأن المناهج النقلية، لأن هذا التقسيم يوحي بأن المناهج النقلية لا عقل فيها، وبالتالي لا يمكن أن تحدث الإقناع لغير المؤمنين بالقرآن كتابا وبالإسلام دينا. لذا تنبه بعض التراثيين والمحدثين إلى أن النقل معقول والعقل منقول. ولو أن الجزء الثاني يتطلب منا بحث اشكالي مستقل. وقد أشار المستشرق ديميتري غوتاس D.Gutas إلى أن "العقل لم يكن شيئا يتبناه العلماء حصرا مراعاة للعلوم اليونانية في مواجهة لـ "إيمان" المسلمين الغافلين. إن هذا التقسيم الثنائي هو تعبير لاهوتي غربي لا علاقة له بالحقائق الإسلامية".[3]

3- منهاج الكلام العقلية:

الفتوحات الإسلامية وتأسيس الخلافة بعد ذلك في مدن غير إسلامية في الأصل مثل دمشق وبغداد، أدى إلى تفاعلات عقائدية بين المسلمين وغيرهم، أفضت في الغالب إلى اعتناق المسيحيين والمجوس وبعض اليهود الإسلام، وإلى بقاء البعض الآخر على دينهم الأصلي ومع دفع ضريبة الحماية (الجزية) وفق ما تقرر في القرآن الكريم.[4] وقد حفظ لنا التراث عدة مناظرات بين المسلمين وغيرهم من الوثنيين خاصة في بغداد أو من أهل الكتاب بخاصة في دمشق حيث كان الحضور المسيحي قويّ. وقد دوّن يوحنا الدمشقي، وهو رجل دين كنسي هناك، بعض المناظرات التي دارت بين مسلمين مسيحيين، قد كون حقيقة وقد تكون متخيلة، حيث تم اعتماد المنهج العقلي. ويقدم لنا "هاري ولفسون" مثلا متعلقا بمشكلة الحرية: يسأل المسلم المسيحي: "هل أنت تتمتع بإرادة حرة وهل أنت قادر على فعل ما تشاء ؟ يجيب المسيحي: إن الله قد صوره وجعل له إرادة حرة، وتلك الإرادة الحرة التي شُكل بها تجعله قادرا على فعل الخير أو الشر وأنه مستحق بسبب حرية إرادته للثواب على فعله للخير للعقاب على فعله للشر وأن الإنسان يكون

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص 156.

[2] Antoine Arnauld et Pierre Nicole: la logique ou l'art de penser, édition Flammarion, Paris, 1970, p 386-387.

[3] ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية- حركة الترجمة اليونانية العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 262.

[4] ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة، 29]

بارتكابه الشر واقعا تحت تأثير الشيطان (...) لكن المسلم يزعم أنه "في فعله للخير والشر إنما يصدر عن مشيئة الله. أي أن أفعاله قدرة لله سلفا. وفي نفس المناظرة يقول المسيحي أنه بعد أيام الخلق الستة قام الله بكل العمليات الطبيعية من خلال علل وسيطة، والإنسان، بما هو أحد هذه العلل الوسيطة، يفعل ما يفعله بإرادة حرة. ويقول المسلم، على العكس من هذا، أنه حتى بعد أيام الخلق الستة يخلق الله كل ما يحدث في الطبيعة خلقا مباشرا، حتى أن كل فعل إنساني، ينسبه المسيحي إلى الإنسان نفسه باعتباره فاعلا مختارا، ينسبه المسلم إلى الله".[1] وكما هو ظاهر، فإن يحي الدمشقي، الذي كتب هذه المحاورة، يميل إلى تصوير الأسس الليبرالية للمسيحية في مقابل الأسس القدرية للإسلام. لكن يجب أن نتأكد من مسألة واحدة وهي أن ليس كل المسلمين مجبرين، ونحن نعلم مدى حرص المعتزلة مثلا على اثبات حرية الإرادة. كما نلاحظ أن كلا المتحاورين لم يلجأ إلى الحجج الدينية بل التزموا بالمنطق العقلي فقط. ويواصل الدمشقي في ايراد "حجج المسيحي على الحرية (حسب محاورة يوحنا الدمشقي John of Damascus دائما):

- لو لم يكن الإنسان حرا، فسوف يكون الله، إذن، غير عادل في عقابه أو في أمره بمعاقبة من يرتكبون الشر.
- والحجة الأخرى: عدم الاتساق بين افتراض أن يكون الله أراد للعاصي مقدما أن يرتكب بعض الخطايا وبين كونه لا يريد للخاطئ أن يرتكب تلك الخطايا، وهو ما تتضمنه النواهي الموحاة عن ارتكاب تلك الخطايا".[2]

والملاحظ هنا، هو أن مصدر النص، وهو رجل دين مسيحي، يعطي الأفضلية العقلية للمحاور المسيحي، وكأنه يناصر عقيدة النصارى على حساب عقيدة المسلمين. وهذا مبرر، على أساس أن التدوينات الإسلامية ترتب المحاورات لصالح صحة العقيدة الإسلامية.

ويذكر لنا التوحيدي الذي أرخ لمجالس بغداد قصة المجوسي مع العامري، قضية الجدال العقائدي حول مسألة خلود النفس؛ "قال ماني المجوسي (وكان ذا حظ وافر من الحكمة) لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري: أيها الشيخ، إني أجد النظر في حال النفس بعد الموت مبنيا على الظن والتوهم، وذلك أن الإنسان كما يستحيل منه أن يعلم حالة قبل كونه ووجوده، كذلك يستحيل أن يعلم حاله بعد موته (...) العدم لا يقتبس من علم شيء بوجه...".[3] هذه المناظرة بين المجوسي والمسلم لم تستند على أي نص ديني من كلا الطرفين، على الرغم من أن القرآن الكريم يذكر صراحة خلود النفس بعد الممات.[4] إلا أنه لجأ إلى الدليل العقلي القائم على ابطال جدوى التمسك بالمحسوس فقط، على أساس أن انكار الخلود ناتج عن موقف حسي خالص: " فكل محسوس ظل من المعقول، وليس في كل معقول ظل من الحس، ومتى وجدنا شيئا في الحس فله أثر عند العقل، وبه وقع التشبيه، وإليه كان التشويق

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2009، ص 765-766.

[2] المرجع نفسه، ص 769.

[3] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، مرجع سابق، ص 57.

[4] ﴿إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ [الكهف، 108/107]

(...) والإنسان متى لم يخلع آثار الحس خلعا، لم يتحل لبوس العقل تحليا، وإنما شق الاقرار بمعرفة حال النفس بعد الموت لأن الحس لم يساعد في تسليم ذلك بشهادة يسكن إليها (...) لولا هذه الحالة المعشوقة، والأبواب المفتوحة، لكان اليأس يزهق الأرواح ويتلف الأنفس، ولكان العالم بكل ما فيه من العجائب والآثار والشواهد لشيء لا حقيقة له، ولا حكمة فيه، وأنه شبيه بالعبث واللعب[1].

يبدو لنا رد الشيخ هنا، قويا من جهة وضعيفا من جهة أخرى، فهو ضعيف لأنه لم يقدم تبريرا عقليا متسلسلا واضحا يأخذ به كل عقل سليم له بناء منطقي. بل كل ما قدمه هو صياغات خطابية يثبت محدودية الإحساس، لأن أساس كل كفر، مهما كان نوعه، هو المطالبة بالاقتناع المباشر عن طريق الحس، فكفار مكة كانوا يطالبون محمد (ص) بدليل مباشر على صدق دعواه، كانوا يلّحون على التأكيد بأن الإيمان لا يحصل إلا بالبرهان وليس بالخطابة، وأقوى برهان على وجود الشيء هو ملاحظته البصرية المباشرة.[2] وهذا متعلق بوجود الله أو خلود النفس أو صحة الوعود المستقبلية. أما القبول بلا برهان، فهو ضرب من المخاطرة في السقوط في أحضان الشكوك التي لا تنتهي. فمثلما البرهان يولد برهان، فالشك يولد شكوك أخرى لا تنتهي. أما الجانب القوي في رد الشيخ الحسن العامري، فهو إشارته إلى دليل على الخلود سيكون له مكانة قوية في الفلسفة الحديثة. حيث أن معنى الأفعال مرتبط بخلود النفس. فلو كانت كل النفوس مائتة فانية، لأصبحت أي قيمة أخلاقية نعزوها لأفعالنا هباء منثورا. لذا فخلود النفس هو الذي يتقدم لنا الضمانة الأساسية بأن أفعالنا الأخلاقية لها هدف وسوف يكافئ عليها الإنسان أو يعاقب، وفي حالة افتراض العكس، فإن مملكة الأخلاق تنهار بلا رجعة، وتتحول الغائية المفترضة إلى عبث بلا أي قرار. وبالتالي فليست الميتافيزيقا بما هي علم مجرد هي من يشكل أساس الإيمان بوجود الله، بل هو خلود النفس وغائية الأخلاق.[3] وهذه البرهنة الكانطية ليست بالغريبة عن برهنة العامري سابقة الذكر، بخاصة في المقطع الأخير حيث قال: "لولا هذه الحالة المعشوقة، والأبواب المفتوحة، لكان اليأس يزهق الأرواح ويتلف الأنفس، ولكان العالم بكل ما فيه من العجائب والآثار والشواهد لشيء لا حقيقة له، ولا حكمة فيه، وأنه شبيه بالعبث واللعب".[4] وبالنسبة لكانط فإن وجود الله، مثل خلود النفس، لا ينفصلان عن المسلمة الأخلاقية التي تفقد أي معنى في حالة نفيهما. وهذا ما يسميه باللاهوت الأخلاقي. لأن غاية الإنسان، بوصفه الكائن الأخلاقي الوحيد، مرتبطة بهذه الضمانة الكلية التي لا يمكن انكارها دون انهيار مملكة الغايات ذاتها.[5]

وفي تقديرنا، فإن الرد المناسب لشكوك المجوسي على خلود النفس، يمكن أن يتأسس على رد قوي، لأنه منسوج من أدلة عقلية لا يختلف فيها اثنان. وهذا الدليل نجده، على سبيل المثال، في محاورة فيدون لأفلاطون، حيث برهن سقراط، في لحظات حياته

---

[1] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، مرجع سابق، ص 59.

يمكن الاطلاع على برهان خلود النفس عند الغزالي:

أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 2002، ص 223. باطل أن تنعدم بموت الجسد، فإن البدن ليس محلا لها، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التي في البدن، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة.

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ص 97.

[3] Kant: critique de la raison Pure, traduit A. Tremesaygues et B. Pacaud, Félix Alcan, Paris, 1905, p 653.

[4] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، مرجع سابق، ص 59.

[5] إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، فقرة 84، ص 399.

الأخيرة قبل الموت، على أن النفس خالدة وفق الضرورة العقلية. ودليله هو التالي: إذا افترضنا أن كل شيء قائم على الأضداد في هذا الوجود، فالحياة آتية من الموت والموت من الحياة، ولو كان الأحياء يخرجون من شيء آخر غير الموت، وكان كل حي يموت بالضرورة، فمن الحتمي أن الموت سيأتي على كل شيء. لذا فإن الحياة بعد الموت والموت بعد الحياة هو ما يضمن الاستمرار.[1] إذن فالنفس خالدة بعد موتها. وقد أشار كانط، إلى هذه الحجة التي استعملها الفيلسوف مندليسون Moses Mendelssohn في كتاب له يحمل نفس عنوان أفلاطون وهو فيدون أو حول خلود النفس.

ويقدم لنا ابن خلدون، مثلا على استعمال الدليل العقلي في الحجاج الكلامي، فبعد أن عرف علم الكلام بوصفه حججا عن العقائد الإيمانية بخاصة التوحيد بالأدلة العقلية، يقول: "إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونه، وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب أخر. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو".[2] لكن النظر الفاحص لهذه الحجة تكشف عن عدة عيوب منها أنه لم يبرهن على وحدانية الله، بل برهن على وجود الله كسبب نهائي، وبين الوجود والوحدانية فرق شاسع، على أساس أنه قد يكون لله موجود مع غيره من الآلهة كما كان يعتقد الوثنيون. ثم أن حجة تتالي الأسباب للوصول إلى العلة الأولى التي لا سبب لها، فكرة قديمة عند الإغريق ونخص بالذكر عند أرسطو طاليس. حيث أورد هذا البرهان في كتاب الميتافيزيقا عند قال باستحالة التسلسل غير المنته للعلل، مما يفرض وجود علة أولى بلا علة. لأنه لو كانت العلل بلا نهاية من الناحية العددية لاستحالت المعرفة مطلاقا، لأن المعرفة في النهاية هي العلم بالأسباب المحدودة.[3] ولعل الغزالي كان محقا في رفصه لعلم الكلام بدعوى أنه يستعمل أسلحة الخصوم، وهذا ما وقع فيه ابن خلدون بعد الغزالي بقرون أربعة.

وقد أشار الدكتور "يوسف فان ايس" إلى أحد الحجج العقلية التي عثر عليها في التراث الشيعي، حيث يرجح أنها أصل لما يسمى لاحقا في فرنسا برهان باسكال أو رهان باسكال. وهي ليست بالحجة المُفحمة، لكنها تقنع الملحد بضرورة وجود الله أو بأفضلية وجود الله. يقول: "هناك حجة مفضلة أيضا (عند الإمام) تتجنب النقاش العقلاني وتؤكد ببساطة على فائدة الإيمان: حين يكون المؤمن على حق وثمة محكمة، فإن الكافر ملعون؛ أما إذا لم توجد، فإن المؤمن لن يكون خاسرا أيضا (...) هذا معروف لدينا (أي السياق الغربي) كـ "مسابقة[نلاحظ هنا أن المترجم لم يحسن اختيار المصطلح، فبدلا من أن يستعمل الرهان كمرادف لـ pari استعمل كلمة غير مناسبة وهي المسابقة، إذ أن المسابقة غير الرهان، ولو أن هناك تقارب ما على أساس احتمالية النجاح او الخسارة] باسكال (Pensées, 233, p 95) لا توجد الفكرة في الإسلام لدى الشيعة وحدهم، هناك في فهم جعفر الصادق، علي رضا، الغزالي (...) لا يعرف كيف وجد الطريق إلى باسكال".[4] وكأنه يشير إلى أسبقية بعض متكلمي الشيعة مقارنة بباسكال الذي

[1] Platon: Phidon, tarduit E . champry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965, §77b-78d, p 130-131.

[2] عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تضبط وشرح محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص 423.

[3] Aristote : la métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint –hilaire, poket –brodard et taupin, 1991, livre a, chapitre 1, § 993 b, p 86. Et 994 b, p 90.

[4] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 638–639.

عاش بين (1662/1623) والذي يختصر في القول أن الإيمان ضروري، فإذا كان ثمة حقا إله فنحن ناجحون، وإن لم يكن ثمة إله، ونحن مؤمنون به، فلن نخسر أي شيء.[1] وبالتالي فالمؤمن كاسب دوما. وفرادة هذا الرهان، مقارنة بالرهانات العادية، أنه يكسب في كلا الحالتين، والطرافة هنا أن الرهان الذي يكسب دائما لن يبقى رهانا بل يتحول إلى يقين.

4- مناهج الكلام النقلية:

يمكن الاعتماد على الأدلة النقلية المأخوذة رأسا من القرآن الكريم أو من الأحاديث النبوية الموثوقة، عندما تكون المناظرة بين المذاهب الإسلامية غير المنحرفة لدرجة المروق. على أساس أن الدفاع عن أي قضية عقدية مرتبط بالمصدر الأساسي وهو القرآن. وبالفعل، فقد جادل القرآن الكريم الكفار والمشركين في عدة قضايا عقائدية، لذا تمثل حجيته مصدرا أساسا في الدفاع عن العقائد. ويمكن أن نلاحظ بأن "القرآن قد استخدم الحجج الديالكتيكية في مناقشة مباشرة مع الخصم (يونس، 31)" فالسؤال عن مصدر رزق العباد وإخراج الحي من الميت والعكس يحيل حتما إلى الاعتراف بالله.[2] وقد اجتهد البعض في استخراج الأدلة القرآنية على النحو المتراتب في الآية 125 من النحل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. وما يستخلص منها أن هناك ثلاثة طرق للدعوة إلى العقيدة الإسلامية، التي هي سبيل الله الحق. وهي:[3]

- الحكمة: تدل على إصابة الحق بالعلم والعقل.
- الموعظة الحسنة: التذكير بالخير فيما يرق له القلب.
- المجادلة الحسنة: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة.

---

[1] Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine, 2005, § 233-418, p 94-95.

[2] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 80. يقصد الآية القائلة: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾

[3] علي الرباني الكلبايكاني: ما هو علم الكلام ؟ مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، ص 51. أيضا: شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص ص 86-91. ويشرح مقامات الآية 125 من النحل كما يلي:

- البرهان: القطع. المقام المناهجي للحكمة.
- الموعظة الحسنة: الخطابة... تفيهم المخاطبين الذين قد يفتقرون إلى القابليات العقلية الكافية لإدراك مغزى الأسلوب البرهاني. (استهداف القلوب والعواطف بدلا من العقل)
- الجدل: اسكات الخصم المعاندين وقطع دابر لاجاجتهم.

وكما هو ظاهر، فإن التراتب قائم على أسبقية الحكمة على الموعظة وعلى المجادلة تواليا. وبالتالي فإن مراتب الكلام هنا تكون أولا بالعقل المنطقي حيث يتم البرهنة بما لا يبقى معه أي ابهام أو شبهة واردة في الموضوع العقائدي المطروق. ثم تليه الموعظة التي تخاطب الإحساس والوجدان لعل يتم القبول والخضوع السلس وفق منطق التعاطف. وفي الأخير هناك مرتبة فرض الرأي بعد النزاع. ولئن كان هذا الأخير هو ما يعتبره القرآن جدلا حسنا، فالأكيد أن هناك جدل غير حسن، جدل خشن مثلا. وربما هو ما نستشعره في ما ذكره الفارابي في مناهج المتكلمين، وما لاحظناه في أمثلة التهديد المعاصر في حالة "كمال داود" و"سلمان رشدي" من قبله والعشرات من الحالات الأخرى الأقل شهرة. والتراتب السابق هو الذي دفع ابن رشد، في سياق تأويله لمنطق وشرح أرسطو، إلى تقسم الإقناع الكلامي إلى البرهان والخطابة والجدل. وهذا وفق الاستعدادات الفردية، فليس الجميع مؤهل لفهم البراهين المنطقية الصارمة، لذا يقتنعون بالخطابة التي هي برهان ما أدنى، أي أقل قوة وإلزامية من البرهان المنطقي، وأخير. فإن البعض يلجأ إلى الجدل الذي قد يكون ضرب من المنطق المغالط من أجل الإقناع بالعقائد. والمغالطة هنا قد تكون بالتمويه والكذب وتعمد الخطأ.

يظهر جليا أن الأدلة الثانية (الموعظة) والأدلة الثالثة (المجادلة) قد تكونان غير مقنعتين تماما، فقد نؤثر على النفس ونقنعها بعقيدة معينة، لكن بعد زوال الأثر تعود إلى حالتها الطبيعية أو الأصلية. لذا فإن منهاجي الكلام هاتين، ليستا في مستوى الأدلة الأولى وهي الحكمة.[1] لكن ما الحكمة ؟ إذا فهمت على أنها اليقين المرتبط بالمنطق البرهاني، فهنا نكون أمام الدليل العقلي لا الدليل النقلي، أي أن القرآن يأخذ بنا مرة ثانية إلى العقل الإنساني الخالص من أجل الدعوة إلى العقائد الصحيحة. ويمكن أن نلاحظ بوضوح الإقتران الموجود في القرآن بين الكتاب (أي القرآن ذاته) وبين الحكمة، مما يدل على أن منهج الحكمة، لو فهمنها على أساس أنها الحكمة العلمية، أو محبة الحكمة، وهي المنهج العقلي الخالص، لا يتعارض مع المنهج القرآني.[2] ويمكن العود إلى النصوص التالية لتبين ذلك: (الجمعة، 1، 2)، و (يونس، 1)، و(لقمان، 1–2)، و(النساء، 113)، و(يس، 2). فكلها تذكر الحكمة وراء القرآن أو الكتاب.

ويشرح بعض مصادر الشيعة، بأن الجدل الحسن موجود في القرآن الكريم، حيث أن الله تعالى قد دعا نبيه إلى ضرورة البرهنة على خلود الروح من خلال السياق القرآني التالي: إذا جاء متشكك في خلود الروح قائلا: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس، 78] فإن الجواب المطلوب والمقنع هو: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[يس، 79]. وبالنسبة لمنطق هذا الطرح، فإن الذي ينشأ العظام ويخلق الإنسان، لن يعجز اطلاقا عن اعادتها من جديد بعد الموت والإنحلال. لكن وكما هو ظاهر، فإن هذه الحجة تحقق الإقناع بالنسبة لمن يؤمن بوجود الله فقط. أما الملحد المطلق في ألحاده فلا يمكن أن يقبل احياء النفس بهذا التبرير، لأنه لا يؤمن أصلا بأن النفس والعظام من خلق خالق.

السؤال الذي اشتغل عليه الكثير من المفكرين الحداثيين مرتبط بمدلول العقل في القرآن ؟ وفق الآيات التي تدعونا إلى العقل والمعاقلة والنظر والتأمل. وهي كثيرة في عدة سياقات؛ على سبيل المثال: ﴿وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الصافات،138] أو قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية،

[1] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص 41.

[2] المرجع نفسه، ص 86.

17-20] .هل العقل الذي يدعو له القرآن هنا عقل بالمعنى الخالص أم عقل اعتباري يأخذ بنا إلى الإيمان رأسا ؟ هنا يتفق كلا من "محمد أركون" و"طه عبد الرحمن"، على الرغم من اختلاف حداثتيهما، في أن العقل القرآني اعتباري وليس عملي.[1] بمعنى أن دعوة القرآن للنظر في الإبل، ليست موجهة لعلاجها أو معرفة أسباب أمراضها وطرق تكاثرها...الخ بل من أجل الاعتراف بوجود وعظمة الله الخالق. لذا فالعقل الاعتباري إيماني على عكس العقل العلمي الذي لا ينظر في ما وراء الموضوع الحسي. وكأن العقل القرآني يعني القلب أو الفؤاد، وليس العقل الذي يقرر علميا خصائص الموجودات.

غير أنه هناك مصادر أخرى غير القرآن للبرهنة على صحة العقائد ورد الأسئلة المشاغبة لوضوح أسس الدين، وهي "اجماع الأمة، اجماع الصحابة وسيرتهم، اجماع السلف، الخبر المتواتر، الأخذ بالنص الشرعي من غير تأويل أي القرآن والسنة".[2] ومن المفيد أن نشير إلى أن مؤرخي علم الكلام الذين ربطوا ظهوره بحركة الترجمة، يعتقدون بأن الكلام في زمن الرسول (ص) والصحابة لم يكن مطروحا بالصورة اللاحقة، على أساس أنهم كانوا يقدمون فصل المقال في القضايا الكلامية، بل أن هناك من نسب بعض الأقوال الإلهية للصحابة الأقرباء من الرسول (ص). وربما هذا القول الشاذ مستخرج من المشابهة بالأحاديث القدسية المنسوبة للرسول حيث المعنى إلهي واللفظ بشري.

سؤال أخير مهم، في قضية الفصل بين المناهج العقلية والمناهج النقلية، وهو الفصل الذي يندرج ضمن مسألة مصدر مناهج علم الكلام بين المحلية والأجنبية (العلوم الوافدة)، والتي تطرح على الشكل التالي: من أين استمد علم الكلام مناهجه ؟ هل من الخصوصيات المحلية أم من المناهج الوافدة من خارج السياقات الإسلامية ؟ يبدو أن التاريخ وحده هو الذي يمكن أن يبت في هذه المسألة، على أساس أن البدايات المنهجية الأولى كانت محلية، في حين أن دخول علوم المنطق والفلسفة بعد حركة الترجمة المأمونية (نسبة للمأمون الذي توفي سنة 218 هـ)، أدى إلى تطعيم علم الكلام بمناهج لم تكن مألوفة، أي عقلية بالمطلق. ويقدم "هاري ولفسون"، الذي يناصر النظرية القائلة بأن علم الكلام الإسلامي تأثر بالمسيحي، المخطط التالي:

أ-المنهج الكلامي السابق على الاعتزال كان منهجا محليا مستمدا من علم الفقه. وهو منهج المماثلة القياسية. فقد استعمل علماء الكلام ازاء مشكلة التنزيه والتشبيه ما كان مستعملا في الفقه من قياس المماثلة، فالخمر حرام مثل النبيذ لأنه يحدث الإسكار. والله جسم لا كالأجسام، وهذه طريقة الأشاعرة على العموم، حيث يعتبرون الله سميعا لا كالأسماع وبصير لا كالأبصار... الخ. [3] أي أن هناك تشبيه لله مع بقية الأشياء من أجل اثبات وجوده، لكن مع مخالفته معها من أجل اثبات تنزيهه. وبالفعل، فقد أكد الدكتور

[1] طه عبد الرحمن: سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 106.

[2] عبد الهادي الفضلي: خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، ص 27.

[3] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المجلد الأول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 61.

طه عبد الرحمن لجوء علماء الكلام لمثل هذا المنهج عندما قال: "اشتهر المتكلمون بالاستدلال القياسي. مثال: العلم كالطعام ينفع ويضر، فأطلب منه ما ينفع".[1]

ب-بعد حركة الترجمة، أي بعد قرن من ظهور واصل بن عطاء الذي توفي 131 هـ، تأثرت المعتزلة بالفلسفة اليونانية واكتسبت طابعا جديد. [وهذه هي مقاربة الشهرستاني الذي ربط الكلام بالترجمة من الإغريقية] ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة، حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من العلوم وسمتها باسم الكلام...".[2] لكنها مقاربة تعرضت لنقد من طرف الكثير، على أساس أن علم الكلام كان متداولا قبل المأمون، حيث كانت الكلمة معروفة في منتصف القرن الأول للهجرة.

وبالتالي يمكن أن نستنتج بأن هناك مرحلة منهجية محلية، وهي المرحلة السابقة على نقل أعمال اليونان، ومرحلة منهجية فلسفية ومنطقية، وهي مرحلة التأثر بكتب اليونان المنقولة، حيث أصبح بعض المتكلمين، من المعتزلة، يستعملون مضامين فلسفية خاصة مثل نظريات الذرة الإغريقية، واستعمال منهج القياس المنطقي أو السيلوجيزموس sylligism وهو الاستنتاج الذي يفهم في مقابلة الاستقراء، والمؤسس على الانتقال من المقدمتين إلى النتيجة عن طريق الحد الأوسط. وهذا القياس يختلف عن القياس الفقهي أو الأنالوجي analogy السابق الشرح.[3] لذا يمكن التقرير بأن هناك مرحلة المناهج غير الفلسفية ومرحلة المناهج الفلسفية. لكن يبدو الفرق بين تصور طه وهالفسون في قيمة القياس الفقهي أو المحلي والقياس الأرسطي الوافد، إذ يبدو أن المستشرق يجعل هذا الأخير أكثر نضجا من الناحية البرهانية، لكن طه يقول العكس: القياس التمثيلي له فوائد عملية (المنطق الشرعي، منطق الأوامر، منطق الأفعال، ومنطق النفع...الخ) (...) وهو أغنى وأعقد من القياس الأرسطي المعتبر برهانا، حيث يتركب من استدلالين: أحدهما مطابق للقياس الأرسطي، والآخر استدلال مماثلة مقيد، وكلاهما صحيح".[4]

ثالثا- مناهج الكلام ومناهج العلوم الحكمية:

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي، مرجع سابق، ص 98.

[2] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام ، مرجع سابق، ص 65. أيضا: شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص 34-35. يقول: خطأ الشهرستاني في تقريره بأن علم الكلام ظهر في العصر العباسي (ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة، حين نشرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام) يرجع إلى المصادر التي اعتمدها... مع العلم أن المأمون توفي 218 هـ... أما الإمام الصادق استشهد عام 148 هـ حيث كان مصطلح الكلام معروفا في عصره.

[3] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام ، المرجع السابق، ص 66.

[4] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي، مرجع سابق، ص 113-114. ويشرح ثراء العلاقات الموجودة في القياس الفقهي:

الاشتراك في النوع هو المماثلة، وفي الجنس هو المجانسة، وفي الكيف هو المشابهة، وفي الكم هو المساواة، وفي الشكل هو المشاكلة، وفي الوضع هو الموازرة، أو في الأطراف وهو المطابقة، او في النسبة وهو المناسبة. ص 122

كثرا ما يقال بأن علم الكلام هو ما يجسد الفلسفة الإسلامية الحقة، على أساس أن بقية المباحث مثل السياسة والأخلاق والمنطق منقولة من عند الإغريق. ولو أن المسلمين قد أضافوا اجتهادات، إلا أنهم لم يخرجوا من الدائرة المفهومية الأصلية. في حين أن علم الكلام وفق المنظور نفسه، قد أثبت القدرات النظرية في فهم الدين الإسلامي. لكن يجب أن نشير إلى أن هناك اختلاف بين روح الكلام وروح الفلسفة. على أساس أن المتكلم يُسخّر فلسفته لتكون خادمة للدين،[1] في حين أن الفيلسوف المحض يسخر الدين لخدمة الفلسفة. هذه الاستراتيجية الخلافية بين المتكلم والفيلسوف هي التي ترسم الحد الفاصل، وتجعل علم الكلام علما دينيا والفلسفة علما عقليا. لكن هذا الفصل قد يطرح أكثر من مشكل على أساس أن أرسطو قد جعل الفلسفة الأولى، أي الأكثر شرفا والأكثر رفعة، هي الفلسفة التي تبحث في الألوهية Théologie.[2] وهذه الرتبة الأولى متأتية من موضوعها، لذا فوحدة الفلسفة واللاهوت ليست بالشأن المستحدث عند المسلمين.

ولعل أكبر المدافعين عن الاختلاف أو الفصل بين علم الكلام المحلي والفلسفة المنقولة هو ابن خلدون، على أساس أن الفلسفة تنظر في الوجود بإطلاق وبمعزل عن أي أغراض متعالية، في حين أن علم الكلام لا يدرس الوجود إلا من أجل اثبات وجود وعظمة ووحدانية الله.[3] وهذا التقرير مخالف كلية لما نجده عند ابن رشد عندما وحّد بين الحكمة والشريعة، وإذا اعتبرنا، مثلما خلصنا في المحاضرة الأولى، بأن علم الكلام من العلوم الدينية والشرعية عامة، فوجب مقاربته بالشريعة. وابن رشد يعتقد بأن هدف الفلسفة هو النظر في الموجودات من حيث دلالاتها على الصانع أي الخالق.[4] لكن هذا ليس واقعا في كل الأحوال أي لا يمكن التعميم، فالفلسفة الإغريقية الطبيعية مثلا كانت تنظر في الموجودات بمعزل عن التفكير في الآلهة اطلاقا. وقد قال العالم الفلكي "دو لابلاس" بأنه لا يحتاج إلى فرضية الإله في دراسة الكواكب، هذا ما يدل على أن العلم أو الفلسفة الخالصين، لا يعتبران دينيان في أهدافهما. لذا يمكن القول أن ابن خلدون، الذي اتكأ على العقلانية الغزالية الصريحة، أكثر وضوحا من ابن رشد في هذه المسألة. أي أن الغزالي وابن خلدون كانا على وعي بأن الفلسفة تخدم نفسها ونسقها ولا تخدم الدين إلا عرضا، مثلما يعتقد ابن رشد بضرب من السذاجة السطحية.

على اعتبار أن المنطق آلة للعلوم، يبدو أنه أمكن أن يتحول إلى أداة في يد المتكلمين من أجل نصرة عقائدهم والرد على المخالفين. وكان الغزالي يعتقد بأن المنطق علم محايد مثله مثل الرياضيات، إذ لا يتعلقان بالأمور الدينية نفيا أو اثباتا، فالمنطق يبحث في طرق الأدلة والمقاييس وربط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه.[5] ولا يمكن أن يشكل خطرا مثلما تشكله بقية العلوم الوافدة مثل الطبيعيات والإلهيات حيث أن الدهريين القائلين بأزلية العالم لا يربطون حركة الطبيعة

---

[1] علي أومليل: أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 173.

[2] Aristote : la métaphysique, Op.cit, Livre E, § 1026 a, p 220.

[3] ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 431.

[4] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مرجع سابق، ص 24.

[5] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، مرجع سابق، ص ص 100-103.

بالتسخير الإلهي، والإلهيين بدورهم لا يعتقدون بعلم الله بالجزئيات مثلا.[1] لكن، خلافا لاعتقاد الغزالي، يمكن لعلم المنطق أن يكون أداة لنقض العقائد، وما المناظرات مع غير المسلمين إلا مثال على ذلك، حيث يستطيعون ابطال أي عقيدة من خلال المنطق. وكأن المنطق هنا ليس حسنا لذاته أو سيئا لذاته، بل يعود إلى المستعمل نفسه. "وربما ينظر في المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحا، فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الالهية."[2] لذا فهو ذو حدين.

والحق أن المنطق أو حتى العلم الرياضي لا ينفصلان عن روح الفلسفة الإغريقية. والفلسفة ذاتها لم تنفصل عن خصوصيات الدين الوثني. ومن الأمور المثبتة أن المنطق اليوناني منطق فلسفي أكثر مما هو منطق علمي خالص. وبمجرد ارتباطه باللغة اليونانية فهذا معناه إرتباطه بمنظومة معقدة من الاعتقادات والتصورات والتشكلات الروحية. فمنطق أرسطو لا ينفصل البتة عن ميتافيزيقا الفلسفة اليونانية بما هي ميتافيزيقا تصورية خالصة. وقد أشرنا أعلاه إلى هذه المسألة. فعملية التأصيل للمنطق الأرسطي في القرآن، تمثل ضرب من إدخال مقدمات الفلسفة الصورية في نسق العقلانية الإسلامية التي أرادت أن تكون متميزة عن كل الموروث الإنساني السابق عنه. وفي هذا السياق يقول لوكازيفيتش، المنطقي – الرياضي المعاصر، مشيرا إلى استحالة الفصل بين العلمية والفلسفية في علم المنطق الأرسطي:" كان أرسطو خاضعا لتأثير نظرية المعاني الأفلاطونية حين صاغ نظريته المنطقية في الحدود الكلية".[3] ومن المعلوم أن فلسفة أفلاطون مزيج معقد من الفلسفة الفيثاغورية والإيلية والهيراقليطية...الخ التي تشكل مستودع الروح الإغريقية ككل.

هناك من واشج بين تاريخ العلم الرياضي وتاريخ الفلسفة إلى درجة الإقرار بأن ظهور الفلسفة قد ارتبط بظهور الرياضيات. [4] وقد ذكرنا سابقا بأن أفلاطون قد توسل بالنموذج الرياضي في فلسفة العديد من الأمور غير الرياضية، أي الفلسفية والأخلاقية واللاهوتية. هذا، ويمكن القول بأن العلم الرياضي ذاته قد تأثر بالمقولات الفلسفية والمنطقية، ولعل هناك من يشير إلى تأثر أوقليدس بالمنطق الأرسطي الذي هو محصلة لأصول الفلسفة التصورية التي تعتبر الكلي والشكلي مقارنة بالجزئي والمضموني أكثر أهمية وأقرب إلى الحقيقة. ما الرياضيات إلا منطقا في صيغة أكثر دقة، الرياضيات منطق رقمي. وقد قال العديد من الرياضيين بأن التحليل الذي هو المنطق ذاته هو جوهر العلم الرياضي، إن التحليل هو الذي يتطابق فيه المنطقي والرياضي معا.[5] ولم يكن أرسطو أرسطو يسمي علم المنطق إلا بالعلم التحليلي أو الأنالوطيقا. ما الرياضيات إلا منطق شرطي، بمعنى أنه يستنتج بقوة وتماسك مما

---

[1] أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص ص42–155. أيضا أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، مرجع سابق، ص ص 106.

[2] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، مرجع سابق، ص ص 105.

[3] يان لوكاشيفيتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبد الحميد صبرة، نصر المعارف، الإسكندرية، 1961، ص 285.

[4] لويس ألتوسّير: تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، تحرير النص والتعليق عليه ج. م. غوشغاريان، ترجمة إلياس شاكر، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 258.

[5] Henri Poincaré: la valeur de la science, édition Ernest Flammarion, Paris, 1939, p 29.

يتم افتراضه على أنه حقيقة نظرية أو حتى واقعية.[1] ويمكن استعمال عبارة "العلوم الصورية" للتوحيد بين علم المنطق وعلم الرياضيات، على أساس أنها تهتم بالعلاقات لا المضامين.[2] فهي لا تخبرنا أي شيء ذي بال عن العالم الخارجي، كل ما تقوم بعمله هو وصف البنى والهيئات الفكرية الخالصة. يقول بلانشيه: "الرياضيات والمنطق لا تأتينا بمعارف حقيقية، بل هي عبارة عن قواعد فحسب نتبعها في صياغة معارفنا (...) الرياضية تمثل لغة دقيقة مريحة تعبر عن الواقع دون أن تشارك في صنعه".[3] وقد تكفل العديد من علماء الرياضيات برد العلم الرياضي إلى أصول منطقية، سواء راسل أو واتهيد أو لودفيج فيتجنشتين الذي أقر في رسالته المنطقية الفلسفية بأن "الرياضيات إحدى طرق المنطق".[4] لكن يمكن الإشارة إلى أن أرسطو ذاته قد تأثر بالرياضيات في صياغة منطقه، وأظهر دالة على ذلك استعماله كلمة "القياس" أو السيلوجيسموس التي هي كلمة حسابية وهندسية في الأساس.

ولئن كان الرياضياتي بهذا المعنى الإغريقي، فلا يكون مقصورا على فرع معرفي دون آخر، بل يكون شرط قبلي للمعرفة اجمالا، حتى المعرفة الدينية. ونحن نعرف أن العصور الدينية لم تتنكر للرياضيات كعلم وافد من الوثنية، سواء في العالم الإسلامي وهذا ما أكده الغزالي مثلا، أو في العالم المسيحي وهذا بشهادة أحد المتخصصين الذي قال: "من بين جميع المجالات العلمية بقيت الرياضيات المجال الوحيد الذي لم تعارض الكنيسة البتة نتائجه. فالرياضيات بطابعها المجرد تبدو أنها تنتمي إلى مجال العقل البحت. وإذ تعرب عن حقائق مطلقة وأزلية فهي تكاد تكون شبه إلهية".[5] ولعلنا ، بعد كل هذا، نعذر بعض الفلاسفة الذين يصفون الخالق بأوصاف رياضية أو يعتبرونه أعظم المهندسين ! من أجل تأكيد التقارب بين الرياضي والمطلق. فكل رياضياتي يعبر عن الثبات والديمومة في لجة المتحولات، وكل ميتافيزيقي يسعى إلى بلوغ كينونة هادئة تنطبق على كل الحالات بعيدا عن كل قلق أو شغب. وبالفعل، فإننا نجد الأفلاطونية بما هي أول ميتافيزيقا متكاملة، قد جعلت العلم الرياضي وسيلة "لتدريب النفس على السمو بنفسها من المحسوس إلى المعقول".[6] وهذا يثبت كل الفرضيات التي وضعناها في البداية، والقائلة بأن الرياضيات الإغريقية لم يكن

---

[1] كولينجوود: مقال في المنهج الفلسفي، ترجمة فاطمة اسماعيل، مرجع سابق، ص 250.

[2] روبير بلانشيه: نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)، ترجمة حسن عبد الحميد، مطبعة دار المعرفة، الكويت، 1986، ص 98.

[3] المرجع نفسه، ص 118.

[4] لودفيج فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1968، فقرة 6,23، ص 151 وفقرة 6,234، ص 152. أيضا: رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، مرجع سابق، ص 133.

[5] جورج مينوا: الكنيسة والعلم– تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء الأول، ترجمة موريس جلال، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2005، ص 370.

[6] بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة – التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019، ص 63.

علما خالصا، بل أنها انخرط في أنطولوجيا شاملة تتمذج الكامل والثابت والكلي، في مقابل تأثيم الناقص والمتحرك والجزئي. لذا فإن نقل العلم والمنطق من عند الإغريق، هو نقل لمنظومة معقدة لتصور العالم. وتريب بعض فلاسفة الإسلام مثل الغزالي وابن تيمية في نقل العلوم الوافدة واستعملها كان مبررا من هذه الزاوية بالذات.

رابعا- منهج الإعجاز العلمي المعاصر:

لا يمكن أن تبقى مناهج علم الكلام مثلما كانت عليه في القرون الإسلامية الأولى، لأن العلوم عرفت عدة ثورات داخلية وبينية، كما أن المناهج توالدت بكثرة في كل العلوم بما في ذلك العلوم الدينية التي لم تكن بمعزل عن الثورات العلمية، لأن كل دين يفهم في ضوء المعطيات المعاصرة له. ولئن كانت المناهج الكلامية الكلاسيكية قد تأسست على العقل المنطقي المشدود للمنطق التقليدي الإغريقي، فإن هذا المنطق تم تجاوزه بصورة كلية بحيث لا يمكن أن يمثل إلا حيزا قليلا من مجمل العلاقات المنطقية الموجودة. وقد كشف الفلاسفة المعاصرين عن مدى النمو الذي أنجزه المنطق المعاصر في مجال العلاقات المنطقية جعلت مثلا "كارنات" يعترف قائلا: "تمكنت من تنفيذ مهمتي بفضل المنطق المعاصر فقط (منطق أرقي من المنطق التقليدي، بخاصة منطق العلاقات) الذي تم تطويره في السنوات العشر الأخيرة الماضية خاصة على يد فريجه ووايتهد ورسل. يتضمن هذا المنطق نظرية مفهومية عامة للعلاقات وخصائصها البنيوية. وأن البنية المفهومية للرياضيات برمتها جزء من المنطق".[1] لذا فإننا نفترض بأن علم الكلام الإسلامي المعاصر، الذي لا زال يدافع عن العقائد الإيمانية، سيأخذ بالمستجدات المنطقية والعلمية المتاحة، وإلا بقى في فضاء فكري تقليدي لا يستجيب لمتطلبات هذا العصر التي تميزت بالنزعة العلمية التي تربط كل حقيقة مهما كانت، بقدرتها على التوثيق العلمي، سواء كان رياضيا أو تجريبيا أو كلاهما. لذا قال طه عبد الرحمن بأنه "إذا تبين أن العقلانية الكلامية تتبني على مبدأ "الفعل" و"المفاعلة، فإن علم كلام" يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية الاختيارات المنهجية المستجدة وللنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم".[2] هذه الملاحظة تصبح اشكالية على أساس أن غالبية المجتمعات المسلمة لا تنتج معرفة علمية بمعزل عن النموذج الثقافي الغربي، والذي هو نموذج علماني في الأساس، مما يجعل مهمة علم الكلام الجديد مهمة انفعالية في الحقيقة. ونقصد بالانفعالية هنا، أنه ينقل آخر النظريات العلمية الغربية، سواء في السماوات أو الأرض أو الفيزياء...الخ من أجل البحث عما يمكن أن يثبت صحة العقيدة الإسلامية وترسيخ فرضيتنا الأساسية القائلة بأن القرآن ليس وثيقة تاريخية تصلح لزمن الأوائل فقط، بل هو قول مطلق صالح لكل زمان ومكان. والحق أن هذه الفرضية قد أرهقت الفكر الكلامي لدرجة أنه في بعض المناسبات يتخبط بين المطلق والنسبي، ويزن العلم بالدين ويزن الدين بالعلم، وهذا يؤدي إلى صعوبات تقنية لا تحصى. إذ أصبحنا اليوم أمام توسع كبير لتخصصات العلوم، ويظهر جليا أنها دخلت في الميدان الذي كان حكرا على الدين، فمثلا موضوع الخلق والحياة والموت...الخ كانت ضمن دائرة الدين حصرا، لكن العلم اليوم، بخاصة البيولوجيا، أصبح

---

[1] رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، مرجع سابق، ص 15.

[2] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي، مرجع سابق، ص 157.

متحكما بدقة مدهشة في هذه المواضيع.[1] إن الحدود المعرفية متحركة دوما، وما كان دينيا أصبح فلسفيا، وما كان فلسفيا أصبح علميا، ولا نعرف في المستقبل البعيد ما هو النموذج المعرفي الذي سيسود العالم !

من النادر اليوم، أن نصادف عالم كلام بالمعنى التقليدي المعروف في زمن المعتزلة والأشاعرة....الخ. كل ما يمكن أن نجده هم الدعاة العارفون بالتراث والمطلعون جزئيا على العلوم الحديثة، بل في بعض الأحيان نشعر بأن اطلاعهم سطحي لا يرتقي إلى رتبة التخصص الحقيقي. لذا نجد الدعاة ممن لهم تكوين ديني تقليدي، يدافعون عن العقائد الإسلامية من خلال الاستعانة بالنظريات العلمية الغربية. ومن الأمثلة الأكثر انتشارا نجد العالم والداعية محمد راتب النابلسي، والذي انخرط في ما يمكن أن نسميه بالإعجاز العلمي للقرآن الكريم أو حتى السنة النبوية لإثبات صدق العقيدة ومن ثمة الرد على كل الملحدين أو غير المسلمين أو حتى المسلمين العلمانيين والعقلانيين الذين تجاوزا منطق الصدق والخطأ بالمعنى التقليدي. نجد مثلا هذا العالم والداعية يتحدث عن فك لغز آية قرآنية أعجزت العلماء المسلمين منذ القديم حتى اليوم، حيث ورد في القرآن الكريم: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج، 47]. وهي آية تعبر عن تساءل البعض عن موعد الحساب والعقاب، كاستفسار يريد البرهنة على صدق العقيدة الإسلامية، لأن الإيمان باليوم الآخر من أركان الإيمان الأساسية، والتشكيك فيه يؤدي إلى انهيار كل المنظومة العقيدة والأخلاقية للإسلام. وكان الجواب من خلال التمييز بين الحساب البشري والحساب الإلهي، فاليوم الإلهي يعادل ألف سنة مما نسحب نحن البشر، أي عشرة قرون كاملة. وعمل النابلسي، من خلال الاستعانة بنظرية أينشتين وتحديده سرعة الضوء وبعض أساسيات علم الهندسة والفلك، وأثبت أن حركة القمر تتوافق كلية مع الألف سنة الواردة في الآية السابقة. هذا النوع من البرهنة نعتبره علم كلام جديد لأنه استثمر آخر النظريات العلمية من أجل اثبات صدق الآية القرآنية. وهذا بالنسبة لأي فرد مسلم تعزيز لقوة العقيدة، لكن ما هو رأي العالم المحايد أو رجل دين مسيحي أو بوذي مثلا ؟ أو حتى متخصص في الفيزياء الفلكية ؟ ليس من السهل اقناعهم بذلك، على أساس أن راتب النابلسي ليس متخصصا لا في الهندسة ولا في الفلك ولا في الفيزياء. كما أنه يتحدث عن نظرية النسبية لإينشتين حديث غير متخصص، لأنه لم يميز النسبية العامة والخاصة، ولم يدرس اخفاقات هذه النظرية، ثم أنها نظرية متقادمة تعود إلى أكثر من مائة سنة، ونحن نعلم بأن العلم يعرف ثورات وتعديلات لا تنتهي. لقد تعاطي النابلسي مع نظرية النسبية بعقلانية دينية محضة، على الرغم من أن العلم له خصوصية النسبية والتعديل الذي لا ينتهي. وطه عبد الرحمن ذاته يرفض هذه الممارسات التي تفتقر إلى الدقة العلمية عندما قال أن "الإشارات الكونية الواردة في القرآن، حتى ولو اتفقت مع ما تقتضيه النصوص العلمية من قوانين ونظريات، فإن سياق الأولى غير سياق الثانية، فضلا عن أن ثبوت هذا الاتفاق هو نتاج تأويل ذاتي، لا نتاج تحقق موضوعي".[2] وهذا القول رد واضح على ما حللناه سابقا في كلامية النابلسي، على أساس أن سرعة الضوء المقدرة بـ ثلاثمائة ألف كيلومتر في الثانية، لا علاقة لها بالفهم الديني، فهو عدد مؤسس على عقلانية الترييض التي يمكن أن تتغير في كل عصر. وقد انتهى "حاج حمد"، الذي حمل هم الصدقية غير المنتهية للعقيدة الإسلامية

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقي، بيروت– لندن، دون تاريخ، ص 7.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 235.

متجسدة في القرآن، إلى أنه من "السهل القول بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان، بينما المطلوب هو اثبات ذلك موضوعيا، ومن داخل القرآن، وبما يدحض النظرة السكونية إلى آياته".[1] وتبقى الموضوعية، التي تفترض اتفاق كل العقول حول هذه الحقيقة أو تلك، هي أهم ما يواجه علم الكلام الجديد القائم على نظرية الإعجاز العلمي، على أساس أن غير المسلم لا يرى أي علاقة بين نظرية علمية ونص ديني مقدس مثل القرآن، ثم أن النمو المستمر للعلم قد يتصادم مع نجازة ونهائية العقائد الإيمانية. وقد لخص طه هذه العقبات فيما يلي: "المشتغلون فيما يسمى الاعجاز العلمي في القرآن، لا يأمنون في الوقوع في ثلاثة محذورات:

1- الايهام بأن الدليل الفيزيائي أقدر من غيره على اثبات نزول القرآن من عند الله، بل على اثبات وجود الله.

2- تكلف التأويل بِلَيّ أعناق الآيات القرآنية يضر الكتاب المنزل (تعليق المتغير بالثابت)(...) الإساءة لكتاب الله من حيث نريد أن نحسن التصرف معه".[2]

في تقديرنا، أن العلم الغربي الحالي، لا يمكن أن يكون بمثابة سند ابستمولوجي لإثبات العقائد الدينية. لأنه انطلق من منظور مادي للعالم، ولا يمكن أن يتطابق ماهويا مع العقائد، سواء كانت مسيحية أو اسلامية. بل هو تطابق عرضي لا يلبث أن يثبت عدم صدقه أو صدقة الجزئي. لأن العلم الأكاديمي الحالي، ليس هو العلم الذي كان يتحدث عنه ابن رشد مثلا والذي ينظر في الموجودات من جهة دلالتها على المُوجد، بل إنه ينظر في الموجودات من أجل المنفعة أولا من خلال السيطرة على الطبيعة، والكشف عن الحقائق العقلية المصاغة وفق نموذج رياضي متسلسل. فنمط التفكير الحديث، الذي انطلق مع الديكارتية والبيكونية، هو نمط ميكانيكي، يسلب أي حياة أو قيمة عن الطبيعة.[3] في حين أن القرآن الكريم، يجعل كل ظاهرة طبيعية دالة تدبير إلهي. ومن ثمة فأي محاولة لبناء وترميم أو تقوية العقائد عن طريق العلم هي محاولة لا تثمر أي حقيقة موثوقة. وعلى الرغم من أنه تقام مؤتمرات عالمية حول الإعجاز العلمي للقرآن والسنة أو حتى أقوال الصحابة، إلا أن أثرها يبقى محلي في العالم الإسلامي الذي يفهم العالم فهما تقليديا. فالكفر الغربي الحديث، قام على أساس وجود حقيقة مزدوجة vérité double؛ حقيقة كلامية وحقيقة علمية.[4] وهذا يدل على الفصل بين العلم والدين، وبالتالي فأي ربط من جهتنا، لا يلزم لا العلم ولا الدين، بل مجرد تأويلات ذاتية تستهدف تقوية الشعور الديني وحماية التهديدات التي توالت على كل العقائد، وليس العقيدة الإسلامية فقط.

وعلى الرغم من كون المفكر مالك بن نبي، قد تنبه إلى الفاصل النوعي بين العلم التقليدي متمثلا في علم الكلام، والعلم المعاصر الذي انطلق من الفاصلة الكارتزيانية (الديكارتية)،[5] إلا أنه في كتابته الأولى قد سار في طريق نظرية الإعجاز العلمي

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مرجع سابق، ص 141.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص 235-236.

[3] وائل حلاق: قصور الاستشراق- منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 370.

[4] داريوش شايغان: الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة حيدر نجف، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 36.

[5] مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر المعاصر- بيروت ودار الفكر- دمشق، الطبعة الثانية، 1984، ص 366-367.

السابقة التي حللناها. فعندما ألف الظاهرة القرآنية سنة 1947، عاد إلى ممارسة علم الكلام على الطريقة التقليدية تماما، حيث يفتح بن نبي في "الظاهرة القرآنية" ملف المجاز القرآني، فتحا شجاعا بالنظر إلى طبيعة الفكر الإسلامي الرسمي والمعهود. لكنه في مقياس أركون، الذي نقده في هذا السياق، هو فتح أقل مما هو مطلوب، لأنه يستعمل مشكلة المجاز من أجل التأكيد والتبجيل...الخ. أو من أجل إثبات الفكرة التي سيطرت على ذهن بن نبي بفعل مقولات المستعربين أو المستشرقين، وهو أن القرآن كلام لا علاقة له بإرادة محمد (ص)، وهذا ما يعارضه أركون ذاته. يقول بن نبي: "تحليل الأسلوب القرآني يجب أن يكشف عما يربطه بالتربة العربية (...) إننا نجد في القرآن صورا ذهنية كثيرة لا تتصل بسماء الجزيرة العربية ولا بأرضها. مثال: سورة النور 40/24: ﴿أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب...﴾ هذا المجاز يترجم عن صورة لا علاقة لها بالوسط الجغرافي للقرآن. لا علاقة له بالمعارف البحرية في العصر الجاهلي (...) العصر القرآني كان يجهل كلية تراكب الأمواج، وظاهرة امتصاص الضوء واختفائه على عمق معين من الماء."[1] وكما هو واضح، فإن مالك بن نبي يستعمل مسألة المجاز القرآني لإثبات قضية لا تاريخية وهي افصال القرآن عن كل ما سبقه من تراث ديني سماوي أو أرضي، أي وثني أو توحيدي. وهذه الأطروحة بالذات هي التي تمسك بها أركون كمسلمة تاريخية وأنثروبولوجية لا يمكن التنازل عنها من طرف البحث العلمي المنزه من أي أدلجة.

خلاصة.

استطاع علم الكلام أن يشق طريقه من خلال الاستناد على القرآن ذاته، فقد كاد حجاجيا ضد كل من لا يسلم بصدقه وصحته. كما أن الرسول الكريم قد حاجج الكفار والمشركين من أجل اثبات صدق العقائد الجديدة، بخاصة عقيدة التوحيد. كما أن تفاعل المسلمين الأوائل مع الحضارات المجاورة، قد أكسبهم مقدرة على الارتفاع عن المنطق الذاتي المحلي إلى منطق ملزم وموضوعي. لذا يقول "فان ايس" "كان المسلمون مهيئين لأسلوب الفكر الديالكتيكي من خلال الموقف المحاجج لنبيهم ومن خلال المحيط الذي اصطدموا به أيضا أو الذي جاؤوا منه كغرس جديدة".[2] لذا فإن مناهج علم الكلام لم تكن محلية مطلقا ولم تكن منقولة طلقا. كما أنها لا توصف بالثبات، فمناهج المعتزلة مثلا تختلف من مرحلة النشأة إلى مرحلة ما بعد المأمون وبيت الحكمة. كما أن مناهج الكلام الحالية قد تأقلمت مع خصوصيات العالم المعاصر، حيث أصبح العلم هو معيار الصدق الأكثر هيمنة. وبالتالي تحول العديد من المتكلمين الجدد إلى تقوية العقائد بنتائج العلم الأكثر حداثة.

لم يستعمل المتكلمون المناهج النقلية محليا فقط، أي بين الفرق المسلمة، ولم يستعملوا المنهج العقلي مع الأجانب فحسب، أي أصحاب الديانات المختلفة. بل أنهم استعملوا المنهج العقلي في الداخل والمنهج النقلي في الخارج. "لقد كان المتكلمون عقلانيين كما كانوا دوما شديدي الاعتزاز بأنفسهم، إلا أنهم درجوا على أن يرموا بالكفر حتى من أبدى من بين زملائهم بعض الآراء الخاصة التي تبدو عليها مسحة الذاتية. على أن هذه المواقف ربما ظلت مجرد كلام نظري لا ينتقل إلى الممارسة الفعلية؛ لقد كان قصد هؤلاء أن

[1] مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، 1987، ص 295- 296.

[2] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مرجع سابق، ص 81.

يؤكد فقط أن "من كان معتقدا لمثل هذه الأشياء استوجب بالضرورة الهلاك والعذاب".[1] فالتكفير الكلامي يمثل بهذا المعنى استراتيجية الإسكات والتخطيئ أكثر مما يمثل فعل العنف مثلا.

العديد من مشكلات علم الكلام ناجمة عن المنهج، لأن استعمال المنطق في مسألة العقائد قد أدى، في الكثير من المناسبات إلى انحرافات خطيرة، أدت إلى نشوب صراعات بين الفرق، بل أنه أصل نشأة الفرق ذاتها هو درجة العقلانية في الدين. ولعل تحريم المنطق في بعض السياقات قد نجم عن هذه الاستعمالات غير المناسبة له. "فالخوض في أمور العقيدة بطرق لم يرد الأمر بها، والنظر في المتشابهات المنهي عنه، أدى إلى تحريم المنطق الذي استعمل كوسيلة لعلم الكلام، ففتوى ابن الصلاح القائلة ليس الاشتغال بتعلم المنطق وتعليمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين. والكلام في الذات والصفات أفضى إلى الإخلال بمبدأ التوحيد التنزيهي".[2] القريب من المقدس مقدس والقريب من المدنس مدنس. لذا فقيمة المنطق تابعة لما يحققه من نتائج بالنظر إلى العقيدة.

ولئن اقتنعنا أن ما يميز علم الكلام عن بقية فروع العلوم الدينية هو استعمال العقل، فإن معضلته تتحول إلى معضلة منهجية، على أساس أنه يشترك مع بقية العلوم القرآنية في موضوع العقائد. لكن لا يجب أن نتحدث عن العقل باعتباره جوهرا ثابتا بل هو فعل نامي،[3] فعقلنا اليوم، ونحن في القرن الواحد والعشرين، ليس هو نفسه عقل القرن السابع للميلاد وما بعده وهو عصر ظهور الرسالة المحمدية، وليس هو عقل القرن الرابع في أثينا حيث عرفت الفلسفة الرواج الأكبر. بل العقل فعل، أي ينتج معرفة تنتجه مرة ثانية. وهذه النظرة التركيبية التي توصل إليها ادغار موران، قد تجعلنا نقول بأن العقل الكلامي هو الذي يجعل النص القرآني قابل للفهم دون نهاية. ففي كل عصر، والذي ينتج عقلانية مخصوصة، يتم فهم القرآن من جديد، على أساس النموذج المتوفر، وهذا ما يجعله صالحا لكل زمان ومكان.

لكن لا يجب أن نربط الإيمان بالعقل النظري فقط، بل له جانب أخلاقي يؤثر في نشأته واستمراره. لذا فلا يمكن أن نعول على المنطق مطلقا من أجل تأسيس الإيمان. وقد كان كانط عرف الإيمان وفق هذه الثنائية كما يلي: الإيمان هو الطريقة الأخلاقية لتفكير العقل في الاعتقاد بصحة ما يتعذر على المعرفة النظرية الوصول إليه (...) إن الإيمان هو ثقة بالوصول إلى قصد يكون السعي وراء تحقيقه واجبا، بينما تبقى إمكانية تحقيقه بالنسبة إلينا قابلة لأن تدرك".[4]وهذا الجانب الأخلاقي هو بالضبط الذي كنا قد سميناه أعلاه بالجانب الاعتباري أو العقل الاعتباري في القرآن الكريم. إن دعوة القرآن للإيمان بالله خالقا واحدا للكون ولكل ما فيه،

---

[1] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 25.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج – في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص 215.

[3] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص ص 21–404.

[4] إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، مرجع سابق، فقرة 91، ص 445.

هي الدعوة المرفوقة بالالتزام الأخلاقي تجاه الوجود والخالق معا. أو قل الامتنان من هذا الوجود العظيم الذي لا يمكن أن يكون بلا موجود أعظم منه.

المحاضرة الثالثة: عوامل ظهور علم الكلام.

مقدمة.

يمكن الحديث عن ظاهرة المركزية الثقافية كظاهرة أنثروبولوجية، فالكل يعتقد بأنه نقي من الناحية الحضارية، لم يأخذ من عند أحد، وإن أخذ فإنه أخذ الشيء الهين كما وكيفا. وعندما يتعلق الأمر بالتاريخ، فإننا نعمل على اسقاط وضعيتنا الحضارية الحالية ايجابا أو سلبا عليه. فالعالم الإسلامي اليوم، ونظرا لمكانته المتواضعة من الناحية العلمية والاقتصادية، فإنه يعوض هذا الفشل والنقص بعقيدة نجاح وقوة التاريخ الإسلامي، في حين أن الغرب، ونظرا لجبرته الحضاري، على كل الأصعدة، فإنه لا يمكن أن يعترف بإسهامات غيره، خاصة العالم الشرقي، ويتبدى لبعض مفكريه، المتخصصين أو غيرهم، بأن هذه الحضارة العظيمة لا يمكن أن تكون قد أخذت من غيرها إلا على سبيل المجاز. فليس التاريخ فقط من يصنع الحاضر، بل أن الحاضر أيضا يسهم في تشكيل تاريخه على منواله، أو على الأقل منسجم مع خصوصياته الراهنة. فالضعيف يتقويّ بتاريخه المفترض أنه قوي، والقوي يزداد قوة بتاريخه المفترض من خلال اضعاف تاريخ الآخرين ورسمه باهتا هامشيا. هذه هي تاريخية واجتماعية المعرفة التي تحدد وتشكل المواقف التي نحللها.

مسألة العوامل الأساسية في ظهور علم الكلام، لا تنفصل عن ظاهرة المركزية الثقافية، على أساس أن هذا الموضوع قديم، والنصوص الصريحة فيه قليلة إن لم تكن منعدمة، لذا يأتي هنا عمل المؤرخين في اعادة تشكيل الوضعية. وهذه الإعادة لا تنفصل، طبعا، عن وضعية وتكوين وميول المؤرخ ذاته. لذا نجد أنفسنا أمام نظريتين مستقطبتين لا يمكن التوفيق بينهما بسهولة؛ نظرية تؤكد أن علم الكلام ظهر نتيجة نمو داخلي وذاتي للحضارة الإسلامية، ونظرية معارضة، ممثلة في العموم في التوجه الإستشراقي، والذي يدرس التاريخ الإسلامي في سياق أشمل مما ندرسه نحن، بحيث يسحب الخيوط إلى الماضي البعيد والجغرافية القريبة من أجل التأكيد على حدوث نقول مهمة. وموقفنا المبدئ هو أن كلا الطرحين يحتاج إلى تفحص من أجل اخراجه من براثين المركزية، لأنه لا ينفع التفكير في مسألة معرفية من منطلقات عرقية وعنصرية أو ثقافية – مركزية، ما ينفع هو احقاق الحق العلمي والتاريخي، واعتبار كل الحضارات مؤهلة للإبداع عن طريق النقل ومستعدة للنقل من أجل الإبداع. ثم أن الفصل الحاد بين النقل والإبداع فصل غير مبرر إطلاقا، لأن تأملٌ بسيط في مفهوم الإبداع والنقل معا، يحيل بنا إلى التأكيد على أن كل نقل هو ابداع وكل ابداع هو نقل. أي أن كل شيء موجود في كل شيء. فالمفكرين المسلمين، حين نقلوا النصوص اليونانية، قاموا بإبداع فهم انطلاقا من اجتماعية الثقافية التي نشأوا فيها، وكم من فهم اسلامي منحرف على الأصل اليوناني، أبدع تأويلا جديدا لم يكن يخطر على بال المؤلف اليوناني الأصلي. ثم أن أطروحة الإستشراق الأساسية، وهي أطروحة سطحية إلى حد بعيد، تعول على الأسبقية التاريخية لإثبات الأثر الكبير للعوامل الخارجية في نشأة علم الكلام. يعتقدون بأن أسبقية اليونان وبيزنطة على المسلمين في مناقشة المسائل المتعلقة باللاهوت أو الثيولوجيا او الميتافيزيقا، هو المبرر الذي يثبت تبعية علم الكلام الإسلامي للاهوت المسيحي أو الميتافيزيقا الإغريقية. لكنها حجة واهية في أكثر من مناسبة، على أساس أن بعض المسيحيين وبعض اليهود قد تأثروا بالكلام الإسلامي. لأن الفكر المسيحي، ولو أنه سبق الفكر الإسلامي، إلا أنه لم يتوقف ولم يظهر كاملا ناجزا، فبعد ظهور الفكر الإسلامي، استمر المسيحيون واليهود في التفكير والإنتاج تحت لواء الحضارة الإسلامية، وبهذا يكون الفكر المسيحي المتأخر، قد أخذ من الفكر

الإسلامي المتقدم عليه، وما حالة ابن ميمون مثلا والقديس توما الإكويني إلا أمثلة ظاهرة لهذا التأثر بالفكر الإسلامي، هنا يتحول المتأخر فاعلا في المتقدم. ربما أن المستشرق يتحدث عن البدايات ويقبع فيها، مركزا النظر على شرارة انطلاق علم الكلام، هنا نقول، بأن هذا ضرب من الأصولية الإستشراقية، لأن البقاء في الأصول، والتشبث فيها تشبثا عُصابيا ليس موقفا علميا البتة، وهم من يدعون العلمية والصرامة والأحقية المعرفية. لكن لا يجب أن نتحامل على الفكر الإستشراقي دون الفكر الإسلامي المتمركز على ذاته، والتمركز هو دوما تعبير عن عدم إرادة التفكير بمعزل عن العُقد والعواطف والاعتبارات المزاجية والنفسية. لأن هناك من المفكرين المسلمين من لا يقل تعصبا عن الفكر الإستشراقي، من خلال اعتقاده بأن ظهور الإسلام كان حدثا عجائبيا بلا أي مقدمات حضارية أو تأسيسات إنسانية وكان المسلمين بشر فوق البشر. نعتقد بأن هناك تطعيم حضاري نقل خصائص قديمة إلى العالم الجديد، وبأن العالم الإسلامي بقدر ما له جانب أصيل، له جانب تقليدي من خلاله تم تناقل موروث أجيال سابقة لثقافات متنوعة، وهذا الاعتقاد لا يسيئ إلى أصالة الفكر الإسلامي، بقدر ما يثبت إنسيته. لذا فلا يجب استعادة نظرية النقاء العرقي والصفاء الثقافي التي نحاربها في الإستشراق لكي نتبناها في سياقاتنا الإسلامية. فالمركزية مرض فكري معدي، لا ينجو منه إلا من حصّن نفسه بالفكر النقدي والفعالية الفكرية المفتوحة على كل الاحتمالات.

ابتدأنا بهذه الملاحظات التمهيدية، والتي كان بالإمكان تأخيرها إلى الخاتمة، من أجل وضع الصورة في سياقها العام، لأن طرح مسألة عوامل ظهور علم الكلام، كان دائما في إطار هذه الخلفية الفلسفية والإيديولوجية، لذا فإن الوعي بها، يأخذ بنا إلى فهم أوضح وأعمق لحجج كل طرف والاستعداد المسبق لتفحص كمل أطروحة من خلال معرفة أصولها الخفية.

لذا فمشكلة المحاضرة الثالثة هي التالية: هل لا زال علينا اليوم، أن نستمر في تقديم طروحات الأصل، أي أصل الكلام أو الفكر الإسلامي، مثلما كانت تقدم في نهاية القرن التاسع عشر ؟ عندما كان الصراع الشرقي – الغربي في أوجه. مع العلم أن وضعية ذلك الصراع قد تغيرت، لأن صورة المستعمِر والمستعمَر لم تعد موجودة بالصورة المباشرة. ربما تمثل هذه المشكلة، مشكلة أصالة علم الكلام الإسلامي، أحد مظاهر الصراع الفكري في البلاد المستعمرة؛ "فالاستعمار يتبع طريقة تطبق في بعض الألعاب الإسبانية: إنهم يلوحون بقطعة قماش أحمر أمام ثور هائج في حلبة صراع، فيزداد هيجانه بذلك. فبدلا من أن يهجم على المصارع يستمر في الهجوم على المنديل الأحمر الذي يلوح به حتى تنهك قواه (...) الاستعمار بطل الألعاب الاسبانية في المجال السياسي".[1] لذا نبهنا أعلاه على خطورة الردود الفكرية عند بعض المسلمين، والتي تطبع في العموم بطابع الانفعالية المفلسفة أو الفلسفة الانفعالية. لأن الانفعال ليس فعل بنائي، بقدر ما هو هجوم عاطفي، في حين أن الدرس العلمي والتاريخي يتطلب منا التركيز والبحث وفتح الكتب من جديد. والدرس الإستشراقي في النهاية، ولئن اتبع الطريق العلمي، إلا أن الأكاديمية في أصلها موقف معين شكل المنظور إلى الوجود، لا ينفصل عن فلسفة السيطرة. وقد انتقل الغرب من السيطرة على الطبيعة كما كان ينادي بها ديكارت وبيكون، إلى السيطرة على الإنسان من خلال شله فكريا وحضاريا. بل أنه اليوم، يلعب اللعبتين معا، السيطرة على الطبيعة من خلال الإنسان والسيطرة على الإنسان من خلال الطبيعة. وفي هذا وذاك، يستحضر الدرس التاريخي كأداة لذلك.

[1] مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، 1981، ص 29-30.

واستراتيجية الدرس الإستشراقي هي كما يقول حلاق Wael B. Hallaq ،[1] افراغ القرن الهجري الأول، والذي يفترض أنه شكل القاعدة الفكرية الأساسية، افراغا كليا من أجل اثبات اطروحة النقول من الخارج.

تتخلل هذه المشكلة الأساسية، والتي تحمل طابع مركب ومعقد لا ينفصل على رؤية كونية سيادية للعالم وعن صراع أشمل يدخل في ظاهرة الهيمنة الكلية، مجموعة من الأسئلة الجزئية والتي نفرد لها أجزاء المحاضرة، وهي:

- هل العوامل الداخلية الناتجة عن القدرات الذاتية للثقافة الإسلامية الجديدة، كانت كافية لتشكيل علم الكلام ؟
- لو افترضا أن ظهور علم الكلام كان تحت تأثير عوامل داخلية بالكمال؛ هل ظهوره كان نتيجة لأحداث سياسية أم مواقف فكرية مستقلة ؟
- اذا افترضنا أن المسلمين قد نقلوا مسائل ومناهج علم الكلام بفعل الاحتكاك بالعالم المسيحي في دمشق، فما هي تفاصيل هذا النقل ؟ هل هو نقل سلبي من خلال أقلمة المنقولات الأجنبية أم أنه نقل ايجابي بحيث أثمر مواقف ابتكارية من ناحية الإستشكال والإستدلال ؟
- هل نمو علم الكلام من الكلام المحلي الحجاجي المنبثق من المجال التداولي الإسلامي إلى الكلام الصناعي البرهاني المتأثر بالمجال التداولي الإغريقي – المسيحي، يمكن أن يقدم توضيحا ما لمشكلة صراع العوامل الداخلية والخارجية في ظهوره ؟

أولا– العوامل الداخلية في ظهور علم الكلام:

الفرضية الأكثر قوة لتقديم أثر العوامل الداخلية في ظهور علم الكلام الإسلامي، هي التي تقر بأن "المنطقة التي انطلق منها الإسلام (شبه الجزيرة) كانت أقل المناطق تعرضا للتأثيرات الأجنبية. صحيح أن المنطقة العربية لم تكن منعزلة تماما عن "العالم القديم"، ودليل على ذلك هذه النقوش والتماثيل الموجودة في قرية الفاو وذلك خلال الاحتلال الساساني لبلاد اليمن".[2] وهذا يساعدنا في تصور حركية سياسية وفكرية داخلية بعيدة عن التدخلات الأجنبية القوية. لذا فالمسألة مرتبطة بنسبة الأثر الفعال للقوى الأجنبية، فالتفاعل مع الخارج موجود في كل الأزمنة والأمكنة، لكن أن تكون في مركز حركة اقتصادية وسياسة يختلف عن الحالة التي تكون فيها خارج المركز. وشبه الجزيرة العربية، على الرغم من تفاعلها الخارجي، إلا أنها لم تكن في بؤرة الأحداث الجهوية والقُطرية. وهذه الوضعية تجعل التأثير الخارجي هامشي يأتي في النهاية وليس جوهري يكون في البداية. لذا وجه العديد من مؤرخي

[1] وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياضي الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 11.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 951.

علم الكلام النقد للشهرستاني الذي ربط ظهور علم الكلام بالمرحلة المتأخرة في بداية القرن الثالث للهجرة بعد حركة الترجمة، في حين أن لفظة "الكلام" كانت متداولة قبل المأمون بكثير، بحوالي قرن من الزمان. "خطأ الشهرستاني في تقريره بأن علم الكلام ظهر في العصر العباسي (ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة، حين نشرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام) يرجع إلى المصادر التي اعتمدها(...) مع العلم أن المأمون توفي 218 هـ (...) أما الإمام الصادق استشهد عام 148 هـ حيث كان مصطلح الكلام معروفا في عصره".[1] والظاهر أن الكثير من مشكلات الفكر الإسلامي مرتبطة، مثلما أشرنا في المقدمة، إلى ظاهرة فراغ، أو قل إفراغ، القرن الأول للهجرة من الوثائق اللازمة. وقد لاحظ العديد من المؤرخين عدم وجود أي مدونة معتبرة في قرن الحكم الأموي، على خلاف ما سنجده في العصر العباسي اللاحق له. والحق أن هذا الافراغ أو الفراغ يحتمل أكثر من تأويل، أولها أن العالم الإسلامي الوليد كان مكتفيا بذاته ولم يعرف أي تواصل خارجي مع الحضارات المجاورة أو أي تواصل داخلي مع العهد السابق وهو الجاهلية حسب التسمية القرآنية. لكننا لا نعتقد بأن هناك فصل بالدرجة التي نتصورها، إذ أن القطيعة لم تكمن كلية والعلاقات بالحضارات المجاورة لم تكن معدومة.

لكن ما هي العوامل الداخلية التي أدت إلى الكلام في مواضيع العقيدة ؟ هل هناك عامل واحد أكثر أهمية من العوامل الأخرى ؟ يمكن أن نلاحظ تفسيرين كبيرين متنافسين على السبب القوي، ونقصد التفسير النصي أو العقيدي، القائل بأن طبيعة القرآن الكريم كانت وراء ظهور علم الكلام، والتفسير السياسي الذي يري أن المشكلة ليست نصية بل سلطوية.

2- الهوية السياسية للكلام:

يتفق العديد من مؤرخي علم الكلام على أن المشكلة السياسية هي التي أدت إلى ظهور المسألة الكلامية. وفي هذا التأكيد إشارة إلى أن العامل الداخلي كان حاسما في ظهوره. وبحسب بعض التأويلات فإن عدم ظهور علم الكلام في زمن الرسول الكريم، رغم استمرار نزول وتدوين القرآن، يدل على أن القرآن أنذاك لم يكن يطرح مشكلات عقائدية. بل أن بداية الكلام في العقيدة كان بعد الفتنة. أي الحرب الأهلية التي عرفها الإسلام المبكر، والتي صدمت الوعي الإسلامي الذي لم يكن يتصور أن الخلاف الذي نها عنه القرآن قد تجسد بهذه السرعة ومن طرف أقرب الصحابة إلى الرسول (ص). إن الخلاف بين السنة ممثلين في عثمان (ض) والشيعة ممثلين في علي (ض) كان خطا فاصلا في التاريخ والوعي الإسلاميين ومن هنا بالضبط بدأ التاريخ الإسلامي في التشكل والتمذهب.[2] فأصبح للسنة تاريخ وللشيعة تاريخ مخالف. واستثمر هذا التاريخ في تشكيل مواقف وحجج كلامية متصارعة عن طريق استثمر النص القرآني. وقد كان علي (ض) يقول بان القرآن لا يتكلم، بل الرجال هم من يستنطقونه. ومن هنا بدأت الفرق في التفرق مُشكلةً كتل عقائدية تباعدت شيئا فشيئا إلى أن شكلت عقائد داخل العقدية الواحدة. إن الموضوع الأساسي لعلم الكلام قد ارتبط بمعصية الإنسان النموذجي، أي القادة الروحيين ورجال الدولة والدين الأوائل. "فأصحاب الرسول[هم] من تورط في الإثم والمعصية

[1] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مطبعة دار المتوسط الجديد، طبلبة، تونس، 2012، ص 34-35.

[2] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 100.

(الفتنة) وهذا ما كان موضوعا لعلم الكلام. ولم يهتم المتكلمين بالمشكلة السياسية".[1] أي لم يهتموا بها لذاتها، بل لكونها قد وقعت فيما نهى عنه القرآن وهو الاختلاف. كيف أن صحابة الرسول وقعوا في الممنوع ؟ لقد نهى الله عز وجل عن الاختلاف في أكثر من مرة، ضاربا المثال السيئ باختلاف اليهود والنصارى؛﴿ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران، 104-105]. يجب أن نقول بأن القرآن قد نظر إلى الاختلاف بنظرة سلبية، أي أنه لا يحب أن يكون، والوضعية المثلى هي الوحدة والتناغم والاتفاق. يقول الله عز وجل في هذا السياق: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس، 19]. وطالما كان الاختلاف مقرون بالتجربة السيئة لليهود والنصارى، ودائما ما يربط الاختلاف بالعذاب. مما ولد شعور قوي وقاتل بالخطيئة،[2] وهو شعور حرك العديد من أطراف الصراع السياسي والكلامي. والملاحظ أن "تيار المعتزلة لم يتكلموا عن الحاضر، حديثهم منصب على الفترة الماضية. ركزوا على مشكلة المعصية. لقد تسببت تلك المعصية التي وقع فيها الصحابة الذين اشتركوا في معركة الجمل أو حرب صفين في اسقاط عدالتهم".[3] هنا بدأ يظهر الفارق الكبير بين الإسلام المعياري كما قدمه القرآن الكريم، وبين الإسلام الواقعي كما تحقق بعد الفتنة المزدوجة، حيث نساء النبي وصحابته دخلوا في صراع مميت أدى إلى موت العديد من المسلمين من الطرفين، فمن هو الشهيد ومن هو المعتدي. هذا الانكسار السريع والمفاجئ للمثل الإسلامية الكاملة هو الذي حرك النظر في مسألة العقائد والسياسة، فهناك من الفرق من يعتبر الإمامة مسألة عقائدية لا تقل أهمية عن مسألة وجود الله أو وحدانيته. لقد كان الإنسان أنذاك يؤمن بضرورة رفع الإسلام الاجتماعي المتحقق إلى الإسلامي المعياري المطلوب تحقيقه، ولم يكن يتصور أن الأحداث تسير إلى العكس،[4] أي الإنحدار بالمثال المعياري الكامل إلى وقائع سياسية منقوصة أثيمة. والحقيقة أننا اليوم، وبعد مرور القرون والقرون على تاريخنا هذا، يمكن أن نطرح السؤال الذي طرح العديد من المرات، وهو عن مدى مثالية الحكم الإسلامي الإستخلافي المسمى راشديا. ومتى تم اطلاق هذه الصفة ؟ هل كان أبو بكر الصديق يعلم أنه خليفة راشد ؟ ونفس السؤال عن الخلفاء الثلاث البواقي؛ عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم جميعا. نحن نميل إلى الاعتقاد بأن عبارة "الخلافة الراشدة" تم اطلاقها في وقت متأخر، أي بعد الفتنة بالضبط، وكأن المسلمين عاشوا خلافة غير راشدة بالمرة، وتأكدوا من ذلك، فكانوا يستحضرون ماضي خيالي ، أو ما يمكن أن يطلق على تسميته باليوتوبيا الماضوية، من أجل تعزيز الإيمان، والتصبر من هذا المصير الإنحداري للتاريخ الإسلامي. لأنه من الناحية التاريخية لا يستقيم الحديث عن خلافة راشدة انتهت بالقتلات الثلاثة،[5] أو قل القتل المثلث على مقياس لغة طه. حقيقة أن هناك تبرير يقزم من هذه الملحوظة، وهو أن عمر قتل من

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958، ص 196.

[3] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 102-103.

[4] علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 13-14.

[5] ليس فقط المستشرقون من أثار هذا السؤال، بل ايضا الحداثيين العرب والمسلمين؛ يمكن التوسع من خلال مطالعة الكتاب التالية:

طرف الكفار، وعلي من طرف الخوارج، لكن مقتل عثمان من طرف المسلمين، والذين قد يكونون في صف علي، يجعل المسألة أكثر تعقيدا.

1-1- فتنة الجمل:

وقعت معركة الجمل في 36 هـ في البصرة. وكانت التحركات الأولى في المدينة، حيث اجتمعت سلطة عائشة المعنوية باعتبارها أمًا للمؤمنين مع سلطة صحابيين لهما المكانة المرموقة وهما طلحة والزبير، من أجل المطالبة برد مظلمة قتل عثمان. ويكون في هذه الحالة علي (ض) الذي تمت مبايعته بصورة جزئية، هو المسؤول عن تنفيذ ذلك باعتباره خليفة للمسلمين.[1] بل أن هناك من اعتقد بأن علي قد تورط بطريقة أو بأخرى في مقتله، أو على الأقل أنه استفاد من مقتله، على اعتبار أنه استخلفه مباشرة مما يدل على سكوت مشبوه.[2] لقد اقتنعت عائشة بأن هذا القتل كان يمثل ظلما كبيرا، وعلى الرغم من أخطاءه التسييرية، إلا أنه وعد المحتجين بتنفيذ اصلاحات جذرية، وبالتالي فالقتل مثل عدوانا سافرا على خليفة وصحابي جليل. وقد قامت عائشة بأول فعل تمردي في الإسلام، على أساس أنها خرجت عن سلطة الخليفة، وهذه الحرب التي قادتها امرأة سببت صدمة كبيرة للوعي الإسلامية أنذاك، بسبب أنها عبّرت عن شقاق واضح في السلطة المفترض أن تكون مثالية ونموذجية. وحتى علي (ض) صُدم بحركة عائشة التمردية عندما قال لها: "حميراء... أهذا ما أمرك به رسول الله ؟ ألم يأمرك أن تقري في بيتك ؟".[3] فإلى جانب تجازها الدور التقليدي للمرأة، فقد قامت بتمرد سياسي وعسكري أدى إلى اراقة دماء المسلمين. لم يكن آل البيت ولا الصحابة بمعزل عن العواطف البشرية من طموح وكراهية وانتقام...الخ، وهناك من يفسر عصيان عائشة لعلي برده إلى مشكلة قديمة تعود إلى حادثة الإفك التي أنزل من أجلها بعض القرآن (17 آية كاملة). معركة الجمل واقعة دموية أودت بحوالي 15 ألف شخص، لا يمكن أن تكون حادثة بسيطة. وهي الأساس في تقسيم المسلمين لاحقا، وحتى اليوم، إلى سنة ينصرون عائشة وشيعة يناصرون علي.[4] وعلى الرغم من أن المعركة

- يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 99.
- طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 83.
- جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 30.

[1] هشام جعيط: الفتنة – جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، 2015 (الطبعة الفرنسية الأولى 1989) ص ص 161-190.

[2] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 99.

[3] فاطمة المرنيسي: السلطانات المنسيات – نساء رئيسات دولة في الإسلام، ترجمة معلي وعبد الهادي عباس، د ط، دمشق، ص 116-118.

[4] فاطمة المرنيسي: الحريم السياسي –النبي والنساء، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، للنشر والتوزيع، دمشق، ص 6-17.

انتهت بغلبة علي، إلا أنها لم تغلق أبواب التمرد والصراع. ثم أن الوعي الإسلامي طرح مسألة هذا الانتقال السريع من الوحدة المثالية إلى الفتنة المقية. وعن أثرها على العقائد وكيف يمكن استثمار هذه العقائد لإقرار جهة الحق.

1-2- فتنة صفين:

هي استمرار لواقعة الجمل، حيث بدأت المناوشات بين المعسكرين سنة 37 هـ، لكن الاعتراض هنا أتى من أقرباء عثمان وبالضبط من والى دمشق معاوية بن أبي سفيان والذي رفض البيعة صراحة بخلاف طلحة والزبير اللذين قدمها البيعة وانقلبا عنها. وهناك من يقر بأن التاريخ الإسلامي ككل، يقسم إلى ما قبل التحكيم وما بعد التحكيم، وتاريخ الإسلام اليوم استمرار لهذا الشطر الثاني، باعتباره حكم مصلحي غير صادق.[1] إن معركة صفين بمثابة تكريس لنظام حكم قائم على الدهاء والتوريث أو كما يسمى الملك العضوض. معركة صفين استمرار للأحقاد القديمة بين بن هاشم وبني أمية، فقد قتل علي (ض) أخ معاوية وعمه، لذا فإن معركة صفين مناسبة لتصفية حسابات ضيقة مرتبطة بالعصبية العائلية.[2] وبهذا يتجسد مبدأ سطوة الدنيا على الآخرة، وانقلاب المسلمين على كلمتهم، وغلبة الدهاء على الصدق...الخ. وقد لخص "طه" نتائج الحادثة قائلا: "لقد كانت الغلبة لأهل علم السلطان على أهل العلم بالقرآن حين خلع أبو موسى الأشعري عليا ومعاوية معا، لم يخلع عمرو بن العاص إلا عليا، مثبتا معاوية".[3] كما أن الصراع لم يتوقف عند الخصومة بين علي ومعاوية فقط، بل انقلب القراء على علي(ض) وضغطوا عليه لقبول التحكيم غير الصادق، وانقلبوا عليه مرة ثانية لقبوله بالتحكيم. وأصبحت الامور متشابكة، وصعب تميز الحق عن الباطل وتوالت القرارات الخاطئة.

هذه الخلافات السياسة والفتن العسكرية ساهمت في تجييش كل فريق لأفكار وبراهين نصية بغية تقوية مواقفهم السياسية. ومن هنا أصبح الحديث عن مرتكب الكبيرة والمعصية مرتبطا بالبحث عن المساند العقائدية المتوفرة في القرآن.[4] أي أن الفرقاء سياسيا أصبحوا يبحثون عن تقوية مواقفهم من خلال البرهان العقلية وتأويل النصوص القرآنية لصالح هذه المواقف أو ذاك. وكل هذا ساهم في بلورة مواقف كلامية من مرجعيات سياسية خالصة. ولعل ما فعله الفريق الأموي، الذي استأثر بالحكم بعد صفين، مثال على تأصيل الاستبداد السياسي من خلال عقائد مأخوذة من القرآن الكريم. يقول الجابري:

"عندما يلجأ الحاكم إلى تبرير اغتصابه للحكم بالقوة، بأن ذلك كان قضاء وقدرا، وعندما يعمد إلى تبرير ما يقوم به من عسف وظلم بكون ذلك كان في علم الله السابق، وأن مشيئة الله هي التي تصرفت، فحينئذ تكتسي المسألة بعدا آخر (...)

---

[1] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق، ص 81.

[2] هشام جعيط: الفتنة – جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، مرجع سابق، ص 207.

[3] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق، ص 147.

[4] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، 32-33.

هل يفعل الله الظلم ؟ هل يفعل القبيح ؟ ذلك هو الإطار الذي طرحت فيه المسألة، أول الأمر، في الفكر العربي الإسلامي. (ما قاله معاوية في موقعة صفين، وفي مبايعة يزيد، وسار عماله وخلفائه على هذا المنوال)".[1]

3- الهوية القرآنية للكلام:

حددت فاتحة سورة آل عمران الصورة الحقيقية لبنية القرآن الكريم عندما ورد قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. في القرآن إذن آيات محكمة وواضحة لا لبس فيها، لكن بالمقابل هناك آيات متشابهات قد تثير الحيرة والخلاف وتتطلب التفكير والمقارنة والتحليل...الخ. لذا فإن هذه البنية العامة للقرآن الكريم، قد ساهمت بصورة كبيرة في تحريض العقل الإسلامي على التفكير في العقائد.

ففي القرآن الكريم آيات تفيد الجبر ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[التوبة، 51] وأخرى تفيد الحرية ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف، 29]. آيات تفيد التنزيه ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى، 11] وأخرى توحي بالتجسيد ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[الفتح، 10]. هناك العشرات من الموضوعات التي تشغب عقل الإنسان المؤمن نظرا لعدم تبين المدلول الحقيقي لمضامين ولأغراض الآيات. كل هذا يقتضى تأملا ومراجعة ومناظرة في الآيات العقائدية، وبهذا يكون فهم القرآن الكريم أول ما دفع إلى الكلام. وعلى الرغم من أن المتكلمين كانوا على وعي بحتمية التأويل إلا أنهم لم يتفقوا حول ماهية الآيات المحكمات، مما ولد أخذ ورد فرق العقول. "لأن التأويل عندما يتعلق الأمر بمتجادلين لا يحل المشكلة: فعلى الرغم من أن القرآن قرر أن هناك آيات محكمات وأخرى متشابهات، ودعا لرد الثانية إلى الأولى، إلا أنه لم يحدد ما هي المحكمات وما هي المتشابهات، هل نرد آيات الجبر إلى الحرية (وهذا ما فعله الحسن البصري)، أم نرد آيات الحرية إلى الجبر، وهذا ما فعله خصومه الأمويون".[2] وهنا نلاحظ جيدا كيفية توظيف القرآن لتبرير الخيارات السياسية في العقيدة الأموية الجبرية.

نفترض أن تأخر ظهور علم الكلام إلى ما بعد الفتنة والقرن الهجري الأول، لا يعود فقط إلى المشكلة السياسية. بل أن التفكير النظري في مسائل العقيدة لا تكون إلا بعد استتباب الأمور. لأن الزمن التأسيسي يتسم على العموم بطغيان الشعور الروحي ونسيان كل المشكلات الجزئية التي تثيرها السياقات الدنيوية. لكن بعد استتباب أمور العقيدة وتأسس الدولة ورسوخ التشريعات الكبرى. يبدأ العقل، بصورة طبيعية في تفكير تفاصيل العقيدة عبر معيار العقل لا العاطفة كما ساد في سنوات الوحي الأولى والقريبة منها. وهذا

[1] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 80.

[2] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 84.

ما عبر عنه القاضي الفرنسي توكفيل في ملاحظات الاجتماعية والتاريخية الدقيقة. فروح التفكير والتحليل لا يظهر في الأمم إلا بعد بلوغ نضجها رتبة عالية. وبعد ذلك يعود العقل للتفكير في الأصول والنشأة والتفاصيل التي كانت غير واضحة، بل والتي لا يمكن أن تكون واضحة في البدايات الأولى.[1] والحق أن هذه الملحوظة الفلسفية التاريخية، لتصدق على حالة الكلام الإسلامي، لأن العقل لا يبتدأ في العمل وفق محدداته، إلا بعد أن يتجاوز مرحلة زمنية معينة. فموقفنا اليوم من الوحي، يختلف كلية عن موقف الرسول (ص) والصحابى الأوائل، على أن أنهم عاشوا بكل عواطفهم الحدث، ونحن اليوم نفكر فيه أكثر فأكثر. لذا فلا يجب أن نعلل تأخر ظهور علم الكلام بالانفتاح على الموروث الإغريقي والمسيحي فقط، بل هو عائد إلى انتقال المسلمون من الانبهار بالحدث التأسيسي، أي القرآن الكريم، إلى تفكيره عقليا. وهذا ما نجده عند كل الشعوب، فلم ينتقد الإغريق نصوصهم الأسطورية إلا في القرن الخامس مع الشاعر المتجول (الرابسود) اكزينوفان من إيليا. قبل ذلك، كان الكل يرتل أشعار هوميروس دون أدنى تفكير في مدى عقلانية تصيره للآلهة.

ننهي هذه العوامل الداخلية بالإشارة إلى أن هناك خلاف واضح بين أنصاره، إذ أن هناك من يجعل القرآن الكريم هو المصدر الوحيد للجدل الكلامي بسبب مشكلة تشابه الآيات، في حين أن هناك من يجعل للكلام هوية سياسية في الدرجة الأولى. ونحن نتفهم هذا الموقف الأخير من خلال رده للفرق الكلامية السياسية، إذ يعتقدون أن مشكلة الخلافة هي السبب الأول والأخير لكل خلاف عقائدي. فمثلا نجد من يقول بأن استيلاء معاوية السافر على الحكم سنة 41 هـ هو ما يجعل الهوية السياسة واضحة لجميع الانشقاقات العقائدية.[2] لكن يجب أن نذكر بأن هناك فرق كلامية لم تستثمر في مسألة الخلافة إلا هامشيا. وكانت أغلب تحليلاتها في مسائل عقدية خالصة مرتبة بالصفات والأسماء والخلق والحرية والعدالة الإلهية. لذا سنقسم الفرق في محاضرات "أصل الفرق الكلامية" إلى "كلام سياسي" و"كلام عقائدي".

ثانيا– العوامل الخارجية لظهور علم الكلام:

بالنسبة للدرس الإستشراقي والدرس الحداثي العربي، فإن دراسة علم الكلام لا يستقيم إلا بربطه بالمحيط الواسع للثقافة الإسلامية سواء ربطا تاريخيا أو ربطا جغرافيا. بمعنى أن الإسلام لم يقطع مطلقا مع المناخ العقلي الجاهلي إذ نجد استمرار لبعض العقائد والتخلي عن الأخرى، كما أنه تأثر بالموضوعات الكلامية في الحضارات المجاورة بخاصة الإغريقية والبيزنطية. إذ أن قيام الخلافة في دمشق وبعدها في بغداد، سمح بتفاعل الثقافات وتناقل المواقف. ثم أن التراث الجاهلي بالذات، ليس بمعزل عن التراثات المحيطة به، فلا يجب أن نربط تأثر الفكر الإسلامي بغيره بالفتوحات الإسلامية فقط، بل أن استمرار بعض العقائد والطقوس الجاهلية في مرحلة البعثة، يمكن أن يدل لنا على انتقال تأثير الثقافات الجاهلية غير العربية في الإسلام ذاته.[3] فلا يجب أن نفترض

---

[1] Tocqueville: de la Démocratie en Amérique, édition Flammarion, Paris, 1981, p 86.

[2] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مرجع سابق، ص ص 63–67–79.

[3] محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 49–58–78–263. أيضا: يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطمية –

أن العرب قبل الإسلام بلا علاقات ثقافية أو اقتصادية، كما لا يجب أن نفترض أن القطيعة مطلقة بين المرحلة السابقة واللاحقة للرسالة المحمدية. فكل الثورات أقل ثورية مما نعتقد، إذ تُغير أجزاء وتحتفظ بأجزاء أخرى. يقول "حلاق" بكل موضوعية أن "الثقافة العربية وفرت مصدرا لأغلب الشرائع التي تبناها الإسلام (...) الثقافة العربية قبل الإسلام جزء جوهري من الثقافة العامة للشرق الأدنى".[1] وهنا نلاحظ العلاقة المركبة بين الشرق الأدنى والعرب قبل الإسلام، وبين هذه المرحلة السابقة للبعثة على مجمل عقائد المرحلة اللاحقة لها.

هذا، ونجد مؤرخي الإسلام ذاتهم، يعترفون بالنقول الحادثة لدى المتكلمين، بحيث أن مرحلة الكلام بعد المأمون قد انتقلت إلى مستوى أكثر فلسفية وأكثر عقلانية. مما يدل على تأثرهم بطرائقهم وموضوعاتهم. فالشهرستاني مثلا يقول بأن المعتزلة عموما والنظّام قد أخذ العديد من أفكاره من الفلاسفة القدامى،[2] وهذا ما يدل على الاحتكاك بين علم الكلام الإسلامي وعلوم السابقين.

5- حضارات الشرق (إيران والهند):

من الممكن أن نلاحظ بأن الكلام الإسلامي، كحركة واضحة المعالم قد انطلقت في بغداد وليس في دمشق. ولهذا دلالة لا يمكن تغافلها عند الحديث عن مصادر علم الكلام الإسلامي. بالنسبة ليوسف فان إيس، فإن "تقنية الكلام في الإسلام، قد وجدت في العراق قبل سوريا بوقت طويل. استخدم علماء الدين المسيحيين الذين كتبوا بالعربية هناك أسلوب المحاججة هذا (النسطوري عمار البصري، اليعقوبي أبو رائطة)(...) تقنية الكلام تطورت بشكل خاص في العراق، لأن الكلام نفسه وجد هناك في العصر العباسي تحت حماية الحكام المهتمين به".[3] لكن يمكن التحقيق أكثر عن سبب هذا الاهتمام، هل هو تأثير العقلانية الفارسية التي لها تقاليد في التفكير النظري ؟ أم هو انتقال وتأثير الفكر الشرقي العريق، والذي وجد المدخل من بلاد فارس ؟ كل هذه الاحتمالات واردة وتؤكد تبحر هذه الحضارات في مشكلات اللاهوت. فمن المؤكد أن "ثقافة الجزيرة العربية جزء لا يتجزأ تقريبا من ثقافة الشرق الأدنى".[4]

ويذكر البيروني، في نص مطول، كيف أن الهنود قد تكلموا في مشكلة الطبيعة الحقيقة للإله: "قال السائل في كتاب "باتنجل": من هذا المعبود الذي ينال التوفيق بعبادته ؟ قال المجيب: هو المستغنى بأوليته ووحدانيته عن فعل لمكافاة عليه براحة تؤمل وترتجى أو شدة تخاف وتتقى، والبرئ عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة (...) ثم يقول السائل بعد ذلك: فهل له

اليهودية – النصرانية– الإسلام)، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار – الجزائر، ودار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 211.

[1] وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، مرجع سابق، ص 25. يقول في صفحة 57:العرب كانوا ديموغرافيا ودينيا وتجاريا وسياسيا وعسكريا جزء لا يتجزأ من الشرق الأدنى الكبير من ثقافته.

[2] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ص 46.

[3] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 89- 90.

[4] وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، مرجع سابق، ص 265.

من الصفات غير ما ذكرت ؟ ويقول المجيب: له العلو التام في القدر لا المكان فإنه يجل عن التمكن، وهو الخير المحض التام الذي يشتاقه كل موجود، وهو العلم الخالص عن دنس السهو الجهل؛ قال السائل: أفتصفه بالكلام أم لا ؟ قال المجيب: إذا كان عالما فهو لا محالة متكلم؛ قال السائل: فإن كان متكلما لأجل علمه فما الفرق بينه وبين العلماء الحكماء الذين تكلموا من أجل علومهم ؟ قال المجيب: الفرق بينهم هو الزمان فإنهم تعلموا فيه وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين لا متكلمين ونقلوا بالكلام علومهم إلى غيرهم فكلامهم وإفادتهم في زمان، وإذ ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال فالله سبحانه عالم متكلم منذ الأزل. وهو الذي كلم "براهم" وغيره من الأوائل (...) قال السائل: فمن أين له هذا العلم ؟ قال المجيب: علمه على حاله في الأزل (...) قال السائل: كيف تعبد ما لم يلحقه الاحساس ؟ قال المجيب: تسميته تثبت إنيته فالخبر لا يكون إلا عن شيء والاسم لا يكون إلا لمسمى، وهو وإن غاب عن الحواس فلم تدركه فقد عقلته النفس وأحاطت بصفته الفكرة".[1] وكما هو ظاهر، فإن هذا النص يختصر العديد من مسائل علم الكلام المرتبطة بحيزية الإله أي كونه في حيز أم لا، وفي طبيعة العلم الإلهي...الخ كل هذا مقارنة بالخصائص البشرية. ولم يفعل الكلام الإسلامي أكثر من تناول هذه المشكلات من منطق العقل الإنساني أيضا.

وقد افترض بعض رجال الإستشراق إمكانية تأثر بعض علماء الكلام في الإسلام ببعض الفرق الهندية مثل السمنية. يقول شمولدرز schmölders: "أنه يقال أن فرقة السمنية انحدرت من الهند [التي] يمكن ردها إلى الكارفاكا charvakas الهندية. وإن النظريات الهندية لم تكن مجهولة للعرب كما نظن، فلدى العديد من الكتاب، ولدى بعض شيوخ المعتزلة البارزين، أفكار دقيقة عنها إلى حد ما (...) [كما] أثبت هورتن عام 1910 ما قرره ابن المرتضي من قيام جهم ومعمّر بمناظرة السمنية في الهند. وقيام مناظرة أخرى في الهند بين سمني ومسلم. حاول هورتن أن يلبس كل أراء المتكلمين طابعا هنديا، غير أن ماسينيون قال أن كل ذلك يقوم على مشابهات واتفاقات لا رباطة بينها".[2] كما يظهر في هذا النص، فلا شيء مؤكد في هذا التأثر الإسلامي، وقيام مناظرة لا يدل أصلا على نقل أن تأثر سلبي. أما الرواية التي تنسب لهارون الرشيد في بعثه محدثا لمحاورة أحد رجالات السمنية، والتي انتهت بسكوت المتكلم، فلا يمكن الجزم لأنه دالة تأثر علم الكلام الإسلامي بقدر ما تدل على حتمية علم الكلام وفائدته في تحصين العقائد.[3] ولئن كان نقل المذهب الذري إلى العالم الإسلامي، بخاصة عند بعض رجال المعتزلة، من الأمور التي لا يمكن التغطية

---

[1] أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1958، ص20، 21.

[2] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المجلد الأول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 128-129.

[3] تقول القصة أن ملك السند أرسل سمنيا إلى هارون من أجل مناظرة المسلمين على شرط أنه من سكت في المناظرة يتبع ملكه من غلب، فبعث الرشيد محدثا، أي غير متخصص في جدل الإلهيات، سأله السمني: من هو معبودك ؟ وهل هو قادر على كل شيء ؟ أجاب المحدث: هو الله. السمني: هل هو قادر على خلق إله مثله ؟ فأجاب المحدث: هذه مسألة كلامية ونحن لا نتكلم في البدع. فصرف الملك المحدث على أساس عجزه عن مجاراة المناظرة. ولما سمع هارون الرشيد بذلك غضب غضبا شديدا قائلا أليس هناك من يدافع عن هذا الدين ؟ فأجاب المستشار: لقد نهيتهم عن الجدال في أمور الدين، وهم الآن في السجون. فأطلق هارون سراحهم للدفاع عن العقائد الإيمانية.

عنها، حيث لجأ مَعمر والعلاّف للمذهب الذري من أجل إثبات وجود الله (الله هو الذي يجمع بين الأبعاض أو الذرات).[1] فإن هناك من يقول بأن نقل الفلسفة الذرية لم يكن من الإغريق بل من الهند. يقول مابيو، 1895: "المذهب الذري الكلامي لم يأت من المذهب الذري اليوناني بل من الهندي. فالمذهب الذري الكلامي فيه الكثير مما لا يوجد في المذهب الذري اليوناني على حين يوجد في المذهب الذري الهندي أراء سلم بها علماء الكلام وهي أن الذرات ليست ممتدة".[2] وكما هو ظاهر، فإن هذا التوجه يعمل على رد المذهب الذري الإغريقي إلى المذهب الذري الهندي عن طريق تأكيد تأثره على المسلمين كذلك، بدعوى العلاقة التجارية القديمة بين عرب الجاهلية والهنود، والتفاعل بينهم بصورة أكثر قوة بعد الفتوح الإسلامية للهند.

أما عقائد التناسخ الهندية، والتي انتقلت إلى بعض الإغريق مثل فيثاغورس وأفلاطون، فقد تبناها أيضا بعض فرق الشيعة. مثل النصيرية من الغلاة المجسمة التي تبنت عقيدة عودة العُصاة إلى العالم مرة ثانية يكونون يهودا ونصارى. بل هناك من قال أنهم سيُنسخون حيوانات نظير آثامهم.[3] ولو أن هذه العقيدة شاذة ومحدودة الانتشار، إلا أنها تظهر النقل من العقائد الهندية.

أما تأثر الكلام الإسلامي بالعقائد والعقلانية الفارسية فهي من الأمور الأكثر وضوحا، بسبب القرب الجغرافي. بخاصة بعد نقل عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد. فالبغدادي مثلا في مصنفه (الفرق بين الفرق) يقول بأن النظّام المعتزلي قد وقع تحت تأثير ملحدة الفلاسفة، وأنه في شبابه قد عاشر قوما من الثنوية الفارسية.[4] وقد ولدت هذه المسألة مشكلة مصدر الشر ؟ التي ناقضها المتكلمون بصورة مستفيضة. كما نجد الكثير من العبارات المستعملة في الكلام من مصدر فارسي مثل الزندقة التي تدل على التأثر بالزند وهو كتاب الفرس المقدس.

6- الإغريق:

مؤرخي ومناصري الأغرقة يركزون على أن علم الكلام الإسلامي نسخة مُكيفة للاهوت أو الثيولوجيا الإغريقية. نظرا لاعتقادهم بالتماثل الظاهر بين ما تكلم فيه المسلمين والنصوص الإغريقية السابقة، ونظرا للأثر الظاهر لحركة الترجمة في عهد المأمون. لذا

قصة منقولة عن:

[3] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 31.

وقد ذكر أحمد بن حنبل قصة شبيهة بهذه وقعت بين الجهم بن صفوان والسمنية، أدت إلى تشككك الجهم في حقيقة الله "فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوما". يرجى التوسع بالعودة لـ:

أحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، تحقيق صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2003، ص 94.

[1] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص ص 65-70.

[2] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 129.

[3] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 79-80. أيضا: عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 152.

[4] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 127.

فإن منتصف القرن الثالث كان حاسما في هذا الأثر.[1] بالنسبة "ليوسف فان ايس" فإن "أفكار رواقية في بعض المسائل المبدئية تظهر على السطح لدى هشام بن الحكم على الأقل. كان النموذج الذي فسر به الجدل بين الحتمية الإلهية والحرية الإنسانية قد أعطانا فرصة الإشارة إلى هذا. بل أن المصطلح الموسع للجسم يمكن أن يكون قد نشأ عن نفس الجذر؛ سمى الرواقية "جسما" كل ما كان يمارس تأثير أو يمكن لمثل هذا التأثير".[2] ولعل البعض ممن يرفض تأثر الإغريق على علم الكلام الإسلامي، يبررون هذا الرفض على أساس أن هناك دلائل عديدة على ممارسة علم الكلام قبل حركة الترجمة في منتصف القرن الثالث للهجرة مثل هشام بن الحكم الذي تكلم قبل وفود الموروث الإغريقي بالترجمة. لكن هناك ظاهرة جديرة بالملاحظة، وهي أن التأثير لا يرتبط بترجمة النصوص فقط، بل أن الآراء الفكرية والفلسفية تنتقل عن طريق المشافهة والروايات المتناقلة. مما يبرر إمكانية إطلاع المسلمين، أو غيرهم، على أفكار الإغريق قبل الترجمة، لأن الأفكار الفلسفية تنتقل عبر المجادلات الشفهية التي لم تتوقف خاصة بين الثقافات المجاورة بفعل الرحلة والتجارة. في هذا السياق يقول "فان ايس" بأن "نظرية تداخل الجسم التي برزت في المقدم لدى "النظّام" (وهو معتزلي) لاحقا تذكر بقوة بالخيط الرواقي (...) إذا كانت هذه القرائن تشير فعلا إلى تأثير رواقي فإن هذا التأثير لم ينتقل إلى هشام بصورة مباشرة بالتأكيد. كانت أعمال الرواقيين قد نسيت منذ زمن طويل؛ وهي أيضا لم تترجم إلى العربية أبدا. بل إنها وصلت من خلال المناظرة الإيرانية عن طريق مُعلم هشام، أبي شاكر الديصاني، تمتد القرابة هنا حتى التفاصيل".[3] والحق أن هذه الظاهرة ليست خاصة بعلاقة الإغريق بالعالم الإسلامي فقط، بل هي شائعة في التثاقف القديم، وحتى في يومنا هذا نجد انتقال الأفكار الفلسفية والعلمية قبل الترجمة الرسمية.

ويذكر المستشرق "ولفسون" سلسلة من الدلائل التي تربط الكلام الإسلامي بالفكر الإغريقي، وعلى الرغم من أنه يعتمد على دراسات مستشرقين سابقين عليه، إلا أنه يوثق طرحه بالكتب التراثية في الإسلام. فـ "هوروفتس Horovitz وهو مؤرخ ألماني محدث لعلم الكلام (في كتابه:Uber den Einfluss der griechischen phillosphie auf die Entwichlung des Kalam) [يقول بأن] النظّام تبني أراء رواقية ، وتبنى معمّر وأبو هاشم أراء أفلاطونية (...) وكيف أن بعض المفاهيم الكلامية مثل "التولد" هي انعكاس لمفاهيم يونانية بعينها. وكيف أن مذهب الشك اليوناني قد نفذ إلى علم الكلام".[4] كما أن "هورتن في كتابه Die philosophischen système der spekulatiren im islam, 1912 [يذكر بأن] مختلف أراء شيوخ الكلام لها أصول في فلسفة اليونان.(اناكساجوراس، أرسطو، الذريين، كارنيادس، ديموقريطس، مابادوقليس، جالينوس، هيراقليطس، الأفلاطونيين المحدثين، أفلوطين، سقراط...الخ".[5] أما الكتب التراثية التي تشير إلى هذا التأثير فهي: "ابن حزم: أقوال المتكلمين في الجواهر الفردة والخلاء تعود إلى الفلاسفة المتقدمين (...) والشهرستاني الذي يقول بأن النظّام وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ.

---

[1] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 121.

[2] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 561.

[3] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 562.

[4] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 125.

[5] المرجع نفسه، ص 125.

والبغدادي في مصنفه الفرق بين الفرق (...) أخذها عن أناكساغوراس وطاليس".[1] يبدو أن هذا التوجه جزء من الأطروحة المعروفة بالقول بأن الفكر الإسلامي ككل، هو كتابة عربية للفكر الإغريقي، وظاهر جدا غلو هذا الطرح، على اعتبار أنه يلغي أي أصالة أو تفرد للطروحات الإسلامية. أما "يوسف فان ايس" فقد لخص الموضوعات المنقولة من الإغريق فيما يلي: الكوسمولوجيا، وظاهرة الحركة، والحتمية والقدرة على الفعل.[2] وكلها موضوعات كلامية تم استثمارها في براهين العقائد الإسلامية. وأما التنزيه، الذي تعرف به العقيدة السنية وأغلب الفرق، فله أفكار تعود إلى الإغريق القدامى، على أساس أن حركة الله تقلل من تنزيهه وعلوه عن المحسوس،[3] وهذا ما وظفه المتكلمون لإبعاد فرضية الجسمية.

لا يجب أن نسير في نهج إثبات تبعية اللاحق بمجرد أن نجد تشابه مع السابق. إذ أن هناك من يرد بعض الشرائع والسلوكيات الدينية الإسلامية للإغريق بمجرد ما يكشف عن بعض التقارب. مثل ذلك من يرد حديث منسوب للنبي عن نهي أكل البصل يوم الجمعة إلى الثقافة الإغريقية التي تمنع دخول المعبد لمن أكل ثوما.[4] والحق أن هذه الملاحظة المذكورة من عند فيشر في كتابه "تعاليم الطاهرة في الثقافة اليونانية" لا تختلف عن طريقة "مارتن برنال" الذي يرد أي كلمة اغريقية للتراث الشرقي أو السامي. فما المانع من أن تكون هذه العادة الإغريقية مأخوذة من ثقافات الشرق السابق عليه. إن هذه الفرضيات اللغوية القائمة على التشابه لا تدل على أي أسبقية. والتشابه بين بعض تفاصيل الحضارات قد يكون مجرد مصادفة، ولا تدل بالضرورة أن هذه الحضارة قد أخذت من تلك أو العكس.

3-اليهودية:

علاقة العقائد اليهودية بالإسلام مهمة جدا، على أساس أن القرآن الكريم لم يتنكر لها بالمطلق بل صدق ما في كتبها. بل يمكن التقرير بأن هناك وحدة جينيالوجية للإسلام واليهودية، لأن جذعهما المشترك وهو الإبراهيمية يجعل بعض العقائد موحدة في الأصول ولئن تم التغيير في الفروع.[5] نجد بعض الآيات تدعونا إلى الإيمان بما أنزل على موسى مثل قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة، 136] لكن نجد البعض الأخرى تنقض العديد من العقائد اليهودية مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ

---

[1] المرجع نفسه، ص 121-122. أيضا عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 56.

[2] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأولى، مرجع سابق، ص 144.

[3] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 57.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 180. ويذكر أيضا قول جولدتسيهر الذي أعتقد بوجود علاقة بين نظرية الأصم (في أن طالما المسلمين ينتهجون منهجا عادلا وطالما أنهم لا يتظالمون، فلا حاجة لهم بحاكم) وبين نص يوناني قديم فيه فكرة الجماعة النموذجية التي لا تحتاج إلى حاكم والتي يدور الحديث عنها في رسالة بعث بها أرسطو إلى الإسكندر الأكبر تتعلق بفن الحكم. ويبدو فعلا أن نص هذه الرسالة كان في متناول الأصم في ذلك الزمان. (عاش الأصم في زمن هارون الرشيد)... لكن لا يذكر في الكتاب اليوناني إلا ان الناس لا يحتاجون للحكم إلا في زمن الحرب. هذا ما أدى إلى رفض هذه النظرية. ص 608.

[5] محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مرجع سابق، ص 76.

الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة، 64]. هذا ضرب من الآيات المتشابهة، أثارت مشكلات كلامية حول حقيقة العلاقة بين عقائد الإسلام وعقائد اليهود.

يمكن أن يرتبط تأثير الإسرائيليات في علم الكلام من خلال التفسير الناتج عن القصص القرآني على أساس تفصيل اليهود فيها على خلاف القرآن الذي جعل القصص عبرة للأخلاق والإيمان. ونظرا لهذا التفصيل المفرط في تفسير الإسرئيليات ظهر ما يسمى بالحشوية والمجسمة. ويرى الكثير أن انتشار هذه التوجهات بسبب حاجة العامة إلى فهم يليق بمستواهم المتواضع.[1] فقد كان عليهم أن يعرفوا أين هي الجنة مثلا، وهو ما وفره التراث اليهودي بالقول أنها في جبل صهيون بالقدس.[2] وبما أن المنحى اليهودي تشبيهي وفق نصوص التوراة ذاتها، فإن رجال الدين قد انزلقوا إلى تفسيرات حسية بالمطلق، فالبعض منهم اعتقدوا أن الله في الجنة يأكل ويشرب مثلنا،[3] وانتقل هذا إلى المسلمين وعرفوه. وهناك من يري بأن هشام بن الحكم، من أوائل المتكلمين، قد تأثر بالأفكار الواردة من عند اليهود.[4] وهو الذي يستشهد به على أنه تكلم قبل ورود الفكر الإغريقي على العالم الإسلامي.

ويلخص "ولفسون" الموضوعات التي انتقلت من الفكر اليهودي إلى الكلام الإسلامي في النقاط الثلاثة التالية: "**التشبيه والتنزيه:** يقول الاسفراييني والشهرستاني أن المشبهة من المسلمين اقتبسوا من اليهود. لكن شراينر يقول عكس ذلك: الذين رفضوا التشبيه من المسلمين كانوا هم الذين تأثروا باليهود. القديم أو المخلوق: يقتبس شراينر عبارة ابن الاثير أن "لبيد بن الأعصم" اليهودي كان أول من أدخل نظرية خلق القرآن في الاسلام. وهناك من اليهود من يعتقد بقدم التوراة. **الجبر والاختيار:** يقول المسعودي أن القرّائين اليهود هم من يذهب الى العدل والتوحيد. (هذا ما صرح به المعتزلة). يقول الشهرستاني العكس: الربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقرّاءون كالمجبرة والمشبهة. يبين شراينر أن قول واصل بن عطاء في القدر هو في الأغلب ترجمة حرفية لقول الربّانيين (اليهود)".[5] يبقى الاعتماد على تشابه الأفكار هو العامل الأساسي لإثبات التأثر، لكن ليس هناك أي دليل مباشر على ذلك.

4-المسيحية:

ما يقال عن العلاقة بين الإسلام واليهودية من الناحية العقائدية، يمكن سحبه على المسيحية، على أساس أن القرآن الكريم قد اعترف بنبوة عيسى ومصداقية الأناجيل. لكن ليس إلى الدرجة أن تصبح في نفس مستوى القرآن من حيث الصحة العقدية والتشريعية. واللقاء بين المسيحية والإسلام تم في دمشق حيث استعانت الخلافة الإسلامية الفتية بالخبرة المسيحية في الإدارة والتشريع. أما أثر الكلام المسيحي على الكلام الإسلامي، فقد أثبته المستشرقون بضرب من التفصيل، بالنظر إلى انتمائهم

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، مرجع سابق، ص 47.

[2] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 58.

[3] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأولى، مرجع سابق، ص 565.

[4] المرجع نفسه، ص 569.

[5] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ص 131-133.

الحضاري أولا، وبالنظر إلى أن النقول الفلسفية تمت من طرف مسيحيين. ويعقد "يوسف فان ايس" بأن "يعقوب الرهي (توفي 89 هـ هو مسيحي) له أهمية بالنسبة للكلامي الإسلامي، فقد كتب رسالة تعالج قضية هامة من القضايا التي اهتم بها القدرية، وهي القضية التي تبحث هل أن الله يمكن أن يؤخر أجال بني آدم أم لا ؟".[1]

أما "دي بور" في دراسته "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، نشر 1901. فقد أثبت تأثير النصارى في علم الكلام الاعتزالي، وخصص بالذكر العلاّف الذي تأثر بمشكلة الصفات والإرادة الإلهية.[2] ويعلق "ولفسون" على رأي دي بور قائلا: نحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبها قويا بحيث لا يستطيع أحد أن ينكر وجود اتصال وثيق بينهما. وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار (...) بعضا من المسلمين الأوائل، الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة من النصارى".[3]

ويتم اختصار المسائل التي تم فيها تأثير الكلام المسيحي على الكلام الإسلامي في الاختيار والجبر، ومشكلة الصفات، ومسألة قدم القرآن. ويذكر لنا "ولفسون" العديد من الآراء التي تقول بذلك منها: "في مسألة الاختيار يشير كريمر 1873، وبيكر 1912، وجيوم 1924، وسويتمان 1945، وجارديه وجورج قنواتي 1948 أن الاعتقاد بالاختيار ظهر تحت تأثير المسيحية في معارضتها للاعتقاد الإسلامي الساذج. مثلا يعقد يحي الدمشقي مناظرة بين مسيحي ومسلم حول هذه المسألة في كتابه "مناظرة بين مسيحي مسلم"، وفيها يدافع المسيحي عن الاختيار ويتمسك المسلم بالجبر. على العكس يذهب جولدتسيهر 1910 وتريتون 1947 ووات 1948 إلى أن مشكلة الاختيار قد انبعثت من بعض آيات القرآن ذاته، على حين أن جولدسيهر وتريتون بريان أن التأثير المسيحي قد عجّل بنمو وجهة النظر الاسلامية هذه، فإن وات ينكر أي تأثير مسيحي".[4] أما في مسألة الصفات، فيقول: "يرى البعض أن لإنكار المعتزلة للصفات أصلا مسيحيا. كريمر: لفظ التعطيل الذي وصفت به المعتزلة من خصومهم مأخوذ من المسيحية بمعنى تفريغ ابن الله من صورة الله. يقول تريتون سنة 1947: إن يحي الدمشقي استبق المعتزلة في نظريتهم القائلة إن الصفات ليست غير الله. ويقول جارديه وقنواتي متابعين في ذلك بيكر أن مشكلة الصفات في الإسلام نتيجة للمجادلات المسيحية ضد التشبيه".[5] وأخير في موضوع قدم القرآن وخلقه، نجده يستشهد بـ ماكدونالد الذي يقول سنة 1903 فيما يتعلق بمشكلة خلق القرآن: "لا يمكن أن تكون لدينا صعوبة في التعرف على أنها نشأت عن اللوجوس (الكلمة) المسيحي وفي التعرف على أن الكنيسة المسيحية، قد لعبت أيضا دورا في تشكيلها، ربما من خلال يحي الدمشقي. هكذا تطابق مع اللوجوس السماوي غير المخلوق القابع في أحضان الأب كلمة الله الأزلية غير المخلوقة؛ وتجلي يسوع في الأرض يطابق القرآن، كلمة الله التي نقرأها ونتلوها. (ذكره جورج قنواتي)".[6]

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 653-654.

[2] دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية، بيروت، 1954، ص 93-94.

[3] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 116.

[4] المرجع نفسه، ص 117-118.

[5] المرجع نفسه، ص 118-119.

[6] المرجع نفسه، ص 120.

ويخلص "ولفسون" في تطرفه الذي يرجع كل كلام إسلامي إلى أصول مسيحية قائلا: المشكلات الكلامية الست (عند المسلمين: الصفات، القرآن، خلق العالم، الذرية، العلية، الحرية الإنسانية) هي مشكلات متصلة بتلك المشكلات التي تناولها "فيلون" وآباء الكنيسة من قبل في محاولتهم لتأويل الكتاب المقدس تأويلا فلسفيا ولمراجعة الفلسفة لكي تتوافق مع الكتاب المقدس".[1]

يمكن أن نشير، في خلاصة العوامل الخارجية، إلى أن هذا العنوان الخاص بتأثير الثقافات غير الإسلامية على نشأة علم الكلام الإسلامي، لا يدل على سلبية الجبهة الداخلية وتبعية المتكلمين المسلمين للعوامل الخارجية تبعية سلبية انقيادية. بل يمكن أن تفهم فهما ايجابيا، والمتمثل في أن اختلاف العقائد الإسلامية عن بقية العقائد بمختلف أطيافها، حرك في نفوس المسلمين، وهم المؤمنون بقوة وعمق بصدق العقيدة، الحماسة الفكرية للدفاع عن بداهة العقائد الإسلامية. وفي هذا التحريك يكمن أثر العامل الخارجي.

بل أن الغربيين وقعوا في جدل حول مصدر بعض الأفكار عند الجهم بن صفوان، حيث نجد من أرجعها إلى تأثير الأفلاطونية المحدثة وهناك من جعلها تعود إلى تأثير البوذية في الهند. وهذا ما نجده في قول "فان ايس": "هل من الأفضل بدلا من تفقد الأثر الأفلاطوني الحديث في أفكار الجهم، أن نفترض بوجود تأثيرات هندية عنده ؟ وهذا التأثير ليس بوذيا، فيمكن القول أيضا بتأثيرات لتعاليم البراهمية (...) أشكر هنا رينرت B Reinert من مدينة زوريخ لأنه هو الذي أوحى لي بمثل هذه الفرضية".[2] والحق أن مثل هذه المنهجية لا تدل إلا على محاولة تعرية أصالة الفكر الكلامي الإسلامي كلية.

ثالثا– مظاهر تجاوز علم الكلام الإسلامي اللاهوت السابق:

من الظاهر أن الاستعراضات السابقة، بخاصة ما ذكره الدرس الاستشراقي، بخصوص مصادر الكلام الإسلامي، لا يمكن أن يشكل نظرية مقنعة سواء من الناحية العلمية أو التاريخية. لأن الأخذ بها، كما هي، سينتهي إلى ابطال أي أصالة للكلام الإسلامي. ويمكن الملاحظة بأنها نظرية فرعية من النظرية الأشمل التي تقول بأن الفلسفة الإسلامية ككل فلسفة اغريقية مكتوبة باللغة العربية.

حقيقة أن الثيولوجية الإغريقية وفلسفتها الدينية، ومجمل العقائد اليهودية والنصرانية التي جمعت في العهدين القديم والجديد، والفكر الشرقي القديم في بلاد فارس والهند. قد أثارت مشكلات متعلقة بالعقائد. لكن لا يمكن أن نعثر على أي تطابق كلي بين هذه الموضوعات الفكرية الدينية. فلكل حضارة خصوصيات تاريخية وجغرافية ولغوية، انتهت إلى انتاج ضرب مخصوص من اللاهوت. واستطاع العالم الإسلامي اثارة قضايا كلامية موضوعة على مقاس اللغة العربية والعقائد الإسلامية. وباعتراف ارنست رينان، فإن الأفق العقلي للكلام الإسلامي قد تجاوز الكلام المسيحي.[3] وكون اليهودية والمسيحية مثلتا خلفية فكرية وعقدية للفضاء الإسلامي لا ينقص من الأمر شيئا. فالأصالة لا تدل على الابتداع المطلق، بل في خلق نسق متكامل من العقائد والأفكار والممارسات، وفي هذا

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ص 895.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 746–747.

[3] ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص 11.

فقد نجح الفضاء الإسلامي في خلق هذا النسق. ثم أن الإسلام كدين جديد، لم يستمد عقائده من الديانات التوحيدية السابقة عليه بصورة حصرية، إذ لا يمكن انكار أثر البيئة العربية السابقة على الإسلام في استمرار عقائد وممارسات كانت موجودة. "فرغم أهمية القرآن وشخصية الرسول، لم يكن بالإمكان نسيان قيم القبائل العربية المتعلقة بالإجماع والسلوك النموذجي أو حتى التقليل من شأنها. فلم يكن السلوك الحسن الجدير بالاحتذاء به من املاءات القرآن فحسب وانما دعت إليه بصورة أوضح المفاهيم المضمنة في السنن، أي ما تمثله الأسلاف من قدوة حسنة إن جماعيا أو فرديا".[1] وقد تكفل الدكتور محمد عابد الجابري في اثبات عنصر الأخلاق الجاهلية أو قل العربية الأصلية في ما سماه بالعقل الأخلاقي العربي. وهو العقل الذي جمع الفسيفساء التي تحدثنا عنها. لذا فالأصالة هي القدرة على تذويب مصادر مختلفة في نسق جديد متفرد من خلال هذا التذويب بالذات. وخصوصية العقل الأخلاقي العربي مثلا قد تجسدت في قدرته على استجماع مصادر أخلاقية عدة مثل العربية والفارسية والصوفية والإغريقية والإسلامية.[2] ما يقال على العقل العملي، يقال أيضا على العقل العقدي المتجسد في علم الكلام. يتحول علم الكلام الإسلامي إلى مستودع جمع عدة مصادر في نسق جديد اتسم بميسمين اللغة العربية كأداة تفكير وكتابة والعقيدة الإسلامية كمضامين معرفية.

ثم أن الظاهرة التي لا يجب الإغفال عنها، هي ظاهرة تأثير الكلام الإسلامي في الكلام المسيحي والكلام اليهودي معا. فتأخر علم الكلام الإسلامية تاريخيا، لم يمنعه من التشكل القوي ثم التأثير في الثيولوجيين غير المسلمين لاحقا. فالحضارة أكثر امتدادا من الأشخاص، فحتى لو سلمنا جدلا، وهذا التسليم ضرب من الاعتراف الحضاري، بأن بعض الثيولوجيين المسيحين قد أثروا في بعض علماء الكلام المسلمين، فإن ازدهار الكلام الإسلامي في الأندلس مثلا، قد علّم اليهود أصول الكلام الفلسفي. "ففي اليهودية نشأ علم الدين القائم على الحجج الديالكتيكية بتأثير الإسلام".[3] وهذا مثال على قدرة الكلام الإسلامي على تشكيل تقاليد فكرية منضبطة ونوعية تصدر للعالم الفكري غير الإسلامي. فالتأثير لا يتعلق بالأسبقية الزمنية فقط، بل أن التأثير مرتبط أيضا بالنمو المعرفي والقدرة على تشكيل تقاليد فكرية قوية. وكما أن الكلام الإسلامي، مثلما أظهرنا ذلك سابقا، قد تشكل قبل الانفتاح المعروف على الحضارات المجاورة، مما يعطي لنا إمكانية التأكيد على انطلاق شرارة الكلام من عوامل ذاتية. فلم يكن التفكير والفلسفة والكلام منعدمين قبل بيت الحكمة في بغداد.[4] بل هناك حركة فكرية، على المقاس الإسلامي لا يمكن انكارها، وقلة المصادر في القرن الأول لا يدل على انعدامها. ثم اننا، في سياقاتنا الحالية، نقيس دوما قيمة المنتوج المحلي بالمعايير غير المحلية، وهذا ما يؤدي دوما إلى بخص قيمة هذا الفكر المحلي. فمثلما نقيس جدوى الفلسفة بالمقاييس اليونانية ، يمكن لنا قياس جدوى الفلسفة اليونانية بالمقاييس الإسلامية.

---

[1] وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، مرجع سابق، ص 267.

[2] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 19.

[3] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 87.

[4] المرجع نفسه، ص 144.

إن مطالعة كتاب المتكلم اليهودي إبن ميمون Moise Maimonide (124/1135) تحت عنوان "دلالة الحائرين"، يكشف لنا مدى تأثره بالكلام الإسلامي وكثرة نقوله عن المسلمين. ففي متنه نجد إشارات إلى الإسلام وإلى الفرق الكلامية مثل الأشعرية والمعتزلة وإلى المفكرين المسلمين مثل الرازي...الخ. ويثبت أن الفرق اليهودية أخذت من الفرق الإسلامية الكثير من المواقف الكلامية.[1] إن الحضارة الفكرية أقوى من أي فرد مهما كان نابغا، لأنه يجد نفسه في حضن تأليفات فكرية لا يمكن إلا أن يستفيد منها بالطريقة المناسبة. وعلم الكلام الإسلامي، الذي أخذ منه غيره، لاستطاع أن ينشأ تأليفات من نوع مخصوص، أثرت بقوة في الفكر اليهودي والمسيحي اللاحق للقرن السادس للهجرة عندما اكتملت الكتابات الكلامية ونضجت. وربما أن الرشدية اللاتينية، التي لم تكن إلا صدى للكلام الإسلامي، هي أحسن مثال في السياقات المسيحية. ويفهم التأثير الرشدي في أوروبا باعتباره حرض العقول على التفكير والرد عليه من سياقات مسيحية. هكذا يجب أن نفهم تأثير الكلام المسيحي واليهودي والإغريقي على الكلام الإسلامي، أي أنه كان في موقف الرد والأقلمة ورفض كل ما لا يتوافق مع عقائد الإسلام الكبرى.

استنتاج: في تعالق العوامل الداخلية بالعوامل الخارجية.

التقطيع فعل إنساني، فعندما نتحدث عن عوامل داخلية وعوامل خارجية، وعندما نتحدث عن خصائص العصر السابق للإسلام واللاحق عليه، فإننا نقوم بتقطيعات من منطلق معايير ما. وهنا نفهم سبب تعارض التقسيمات التاريخية وحتى المعرفية. ولا يمكن أن تكون في الواقع هذه القطع منفصلة ومبعثرة. لذا فإن التأكيد على انفصال العوامل الداخلية عن الخارجية في علم الكلام هو موقف تبسيطي لا يمكن أن يصمد أمام النقد الحقيقي، إذ أن العوامل الداخلية كانت مسبوقة بعوامل خارجية والتي اندمجت في سياق داخلي وهكذا دواليك. فنحن نعتقد أن العوامل الداخلية متمثلة في الصراعات السلطوية وبنية القرآن الذي يشكل النص المتشابه جزء معتبر منه، بمثابة عوامل داخلية صرفة. في حين أن التنازع على السلطة ليس من خاصية المجتمع الإسلامي الوليد، بل هو من العوامل الخارجية من الناحية التاريخية، لأنها تعود إلى البنية السيكولوجية للفرد العربي الذي نشأ على الغنيمة والعصبية والمنافسة. ثم أن اللغة العربية، التي شكلت لسان القرآن، قد ساهمت ببنيتها وخصوصياتها، في هذا التشكيل المجازي والاستعاري الذي أنتج ما نسميه بالتشابه. إذن فالعوامل المعتبرة داخلية ليست كذلك بالمطلق. كما أن العوامل الخارجية، قد تكون في بعض أجزائها داخلية. فعندما يؤكد مارتن برنال وبعض الفيلولوجيين (فقهاء اللغة) أن العديد من أسماء البلدان والآلهة والأفكار الإغريقية ذات أصل سامي وشرقي، فهذا يعني أن اللغة العربية قد تكون قد ساهمت في بناء هذه الحضارة التي تعتبر عامل خارجي خالص. فالخارجي يتشكل من الداخلي والداخلي يتشكل من الخارجي. والفصل هو مجرد اجراء منهجي للتقسيم والفهم.

ثم أن الاهتمام بسؤال النشأة، في تقديرنا، ليس اهتمام علمي خالص. على أساس أن من يؤكد محلية علم الكلام لا يريد سوى الدفاع عن الأصالة الفكرية لحضارة الإسلام، ومن يؤكد الطابع الخارجي للكلام الإسلامي، مدفوع بإرادة اثبات أطروحة أصالة الغرب أو الشرق الآخر. لذا فالدوافع هنا تابعة للإرادة الذاتية التي تتفاعل فيها العواطف والإيديولوجيات والمصالح. وحيث حضرت

[1] موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق حسن آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، العتبة، دس، ص 180.
يمكن التعمق في هذه المسألة من خلال العودة لـ: حسن حسن كامل إبراهيم: الآراء الكلامية لموسى بين ميمون الأثر الإسلامي فيها، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 2003.

المصلحة السياسية غابت الحقيقة العلمية. لذا فجدل أصل علم الكلام، لا يخلوا من الطابع الأبولوجي (الدفاعي) والإيديولوجي الذي يتنافى مع الروح العلمي. ثم أن الصراع الحضاري الحالي، بين الشرق والغرب، هو الذي يسير هذا النقاش إلى حدود معينة.

لا مفر من الاعتراف بأن اليهودية والمسيحية قد شكلا خلفية فكرية ودينية للإسلام، هذا الإسلام الذي أنتج حركة فكرية أثرت بدورها، لاحقا، على الساحة الفكرية اليهودية والمسيحية. هذا هو التفاعل الجدلي الذي لا يمكن بأي حال إنكاره. وعقيدة الأصل النقي للفكر مجرد حلم تعشش في الفكر المثالي لدى كل فرقة وكل إيديولوجية. كما أن النظرة الحدية التي تؤكد كلية أو تلغي كلية، تمثل نظرة بالأبيض والأسود كما يقال،[1] والتي وقع فيها الكثير من المستشرقين وأيضا أباء الحضارة الإسلامية ذاتها، إذ يثبتون هذه الأطروحة أو تلك بطريقة لا تقبل الاستثناء أو النسبية. وهي نظرة تقليدية تجازها الزمن بعد كشف المنظور الملون. فمثلما لا يمكن نفي أثر الأجانب في الفقه الإسلامي، ولا يمكن إلغاء الأثر الذاتي. فكذلك لا يمكن التمسك بنظرية الأصل الذاتي الخالص أو الأصل الخارجي المطلق لعلم الكلام الإسلامي.

[1] وائل حلاق: مقالات في الفقه– دراسات حول الشريعة الإسلامية، ترجمة وتحرير فهد الحمودي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص 44.

المحاضرة الرابعة: جدل علم الكلام؛ بين الاستحسان والإلجام.

مقدمة.

موقف المسلمين بكل أطيافهم، فقهاء ومتصوفة ومتكلمين وأدباء وحتى رجال السلطة، من علم الكلام ليس من المسائل الواضحة جدا. ولا نقصد بذلك اختلافهم حول ضرورته من عدمه، بل أننا نسمع بأن هناك أحاديث منسوبة إلى الرسول الكريم تنهى عن الحديث في العقائد، وهذا ما يجعلنا نتساءل كيف يتحدد التحريم قبل تجربة الخوض فيه أصلا ؟ هناك احتمالين اثنين: الأول أن هذه الأحاديث موضوعة في وقت متأخر من أجل تقوية الأطروحات المعارضة للكلام والتأويل في العقائد، وهذا موقف الفقهاء النصيين أو الحرفيين الذين عارضو الرأي باعتباره خطيرا على التقاليد. أو أن الموقف من علم الكلام كان معروفا عند الأمم السابقة، مما أورث المسلمين، والرسول (ص) منهم، هذه النظرة المتريبة عن الكلام في العقائد.

مسألة ثانية مرتبطة ببنية المجتمع الإسلامي ذاته، إذ أنه مقسم، مثله مثل كل المجتمعات القديمة بما في ذلك اليونان والرومان، إلى خاصة الناس وعامتهم. هؤلاء الخاصة هم المتفرغون للبحث والتأمل بعيدا عن قلق الحاجة. أما العامة، فهم التجار والعبيد والعمال الذين لم يتسن لهم التعلم. هذا ما خلق اعتقاد عند الخاصة بأن العامة من الناس غير مؤهلين للاطلاع على كتب الكلام. لكن اليوم، لا نملك بصورة دقيقة صورة عن مفهوم العامة في السياقات الإسلامية الكلاسيكية؛ هل هم الأميون بالمعنى الحالي ؟ أم هم الفئة المتوسطة التي تعلمت لكن بحدود ؟ هل هم النساء اللائي لم يكن لهم حقوق مدنية في التعليم والعمل والمشاركة السياسية ؟ أسئلة كثيرة تجعلنا بحاجة إلى سوسيولوجيا تاريخية تستقصي "مفهوم" و"ماصدق" العامة في الإسلام من أجل فهم العديد من الرسائل التي كتبت في سياق منع الكلام على العامة بخلاف الخاصة. وقد كان الفلاسفة، مثل ابن سينا، يعتقد بأن الفيلسوف، ولأنه من الخاصة، ليس ملزما بالتقيد ببعض الأوامر الدينية، والقرآنية حتى، لأنها موضوعة للعامة. وفي مسألة علم الكلام كان متريبا منه.

وموضوع تقسيم الناس إلى خاصة وعامة، لا ينفصل عن بنية النص القرآني ذاته، إذ يتحدث الفقهاء والأصوليين عن مبدأ "ظاهر النص وباطنه"، ووجود الباطن يستلزم وجود نخبة مخصوصة لتولي فهمه وتبسيطه. يقول ابن رشد: "انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني. والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان".[1] والأكيد أن كل مشكلات علم الكلام الأساسية، مثل تشبيه الذات الإلهية، مرتبط بضرورة التمثيل للعامة من الناس. وقد كان التقليد الإغريقي، بخاصة عند أفلاطون، يقسم الناس إلى معادن أو مراتب، فلا يمكن أن تكون النفس العاقلة في نفس مستوى النفس الغاضبة أو أدناها. وهذا التراتب هو الذي يضع الحدود الثابتة بين طبقة وأخرى، ويمنع الأدنى من الرقي نحو الأعلى. بل ويجعل الطبقة العاقلة أكثر ضرورة للسير الطبيعي للمجتمع والدولة.

[1] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 38.

عندما نحاول أن نستجمع مواقف العلماء من علم الكلام، لا نجد موقفين على طرف النقيض فحسب، بل أننا نجد أكثر من ذلك. لأن الذين رفضوا الكلام قد مارسوه، بل لا يمكن رفضه إلا بعد تجربة الخوض فيه. لذا فمن الناحية المبدئية نجد ثلاثة مواقف أساسية هي:

- موقف الاستحسان بحيث لا يرى أي ضرر، بل له من الفوائد ما يجعله ضروري ومطلوب.
- موقف يرفض تماما الكلام، لأنه يؤدي إلى شبهات تمس بصميم العقيدة.
- موقف يرفض الكلام رفضا نسبيا، أي أن أصحاب البرهان والتخصص لهم الكلام في العقيدة بلا حرج، نظرا لتكونهم فيه ومعرفتهم بدقائق الكتاب وقوانين التأويل. لكن هناك صنف من الناس لا يجب أن يسمعوا أو يخوضوا في مسائل العقيدة، لقلة أفهامهم ومحدودية معرفتهم بكتاب الله الذي يتوفر على العقائد الصحيحة.

لذا، وبالنظر إلى ما سبق تحديده، نطرح إشكالية المحاضرة قائلين: ما هو الموقف الذي يبدوا لنا أنه سليم من الناحية البنيوية والتاريخية ؟ هل الكلام أمر طبيعي في الإسلام أم أنه نافلة يمكن السكوت عنها وعدم طلبها ؟

أولا- استحسان الخوض في علم الكلام:

القضية التي تبدو لنا صحيحة هي القائلة بأنه لم يكن بد للمسلمين من الكلام. فمسار نمو الحضارة الإسلامية، والذي توسع على أكثر من جبهة وعلى أكثر من ثقافة أوجب عقلنة العقائد الإسلامية والحديث فيها بمعزل عن الحجاج القرآني الذي يفترض القبول بها مسبقا. أما الأقوام التي لم تكن لها تجربة في التوحيد، فلا يمكن أقناعها إلا بالمنطق الخالص من أجل اثبات بداهته. ثم أن تفاصيل الحياة اليومية التي تفرز كل ما يمكن أن يكون مع أو ضد العقائد الإسلامية، تحتم العلماء والفقهاء وحتى عامة الناس، على الدفاع عن العقائد وعن المقدسات الإسلامية. وقد كان أول كتاب ألفه ابن تيمية (توفي 728 هـ) هو الدفاع عن الرسول الكريم ضد "عساف الأنصاري وهو مسيحي اتهم بشتم الرسول على الملأ، فألف ""الصارم المسلول على شتائم الرسول".[1] والأكيد أن هناك الآلاف من الوضعيات الواقعية التي تحتم أي مسلم الدفاع عن العقيدة الدينية. لكن ليس الكل مؤهل لذلك، ولقد رأينا أن علماء الحديث، في حادثة هارون الرشيد، قد عجزوا عن الإجابة عن سؤال السمنية المتشككين.[2] لذا فإن قيمة البراهين الكلامية مرتبطة بمن يستعملها وطبيعة التكوين العلمي والفقهي والفلسفي للمتكلم. فليس كل متكلم مُتكلم مقتدر، أي ليس كل كلام كلام، فقد يؤدي المتكلم الناقص في تكوينه إلى نتائج عكسية من كلامه، أي الإساءة حيث كان يجب الدفاع والتمجيد.

[1] هنري لاوست: مقدمة كتاب ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، موفم للنشر، الطبعة الثانية، 1994، ص 20.

[2] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، 31.

المسألة التي تجعلنا نعتقد بأن الخوض في علم الكلام محمود، هي الغايات والفوائد التي يحققها. وبالفعل، فإن له العديد من الإيجابيات في الداخل الإسلامي وخارجه. فمن وفوائد علم الكلام نجد ما يلي:

- المعرفة التحقيقية بالعقائد الإيمانية: القرآن يمتدح كثيرا العلماء الإلهيين، لأن العالم المتحقق من عقائده أحسن بكثير من التابع المقلد. إذ نجد في العديد من النصوص القرآنية اشادة بالعلم الإلهي على سبيل الثقة في العقائد. مثلا:

﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[المجادلة، 11]

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[الزمر، 9]

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[يوسف، 108].

- الارشاد والهداية: خاصة الزنادقة، وكم من منحرف تم اعادته للصواب بالكلام في العقائد، وكم من كافر تم اقناعه ببداهة العقيدة الإسلامية.

- الدفاع عن العقائد الدينية: صيانة الثغور الاعتقادية. إذ أن كل عقدية عبارة عن نسق، ويمكن لغير المسلمين الكشف، عن طريق العقل الخالص، عن ثغور نسقية. ولن ينفع في ردها إلا الكلام المرتب.

- حاجة العلوم الدينية إلى علم الكلام: ما لم يثبت وجود الله، لم يثبت موضوع العلوم مثل التفسير والحديث الفقه. ولئن قلنا أن الكلام هو الفقه الأكبر وعلم أصول الدين، فهذا يعني أنه الأساس الذي تتفرع عنه كل العلوم الأخرى.[1] إنها علوم منقادة لعلم قائد هو الكلام.

من الملاحظات السابقة، يمكن أن نرى مدى ارتباط الكلام في العقائد بأفضلية عن السكوت. وبالتالي يتحول سبب تسمية علم الكلام بأنه الكلام حيث وجب السكوت إلى تعليل موجه للقدح فيه. فالأصل ليس السكوت عن العقائد، بل الحديث فيها والمجادلة من أجل الإقناع. فالقرآن ذاته يدعونا إلى المجادلة الحسنى. ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل،125]. ثم أن القرآن لم يمنع التأمل والنظر والبحث عن أسباب الموجودات للاعتبار. وقد كان ابن رشد مركزا على هذه المسألة في كون الشريعة لا ترفض العقل، على أساس أن كل تأمل عقلي يخدم ويقوي العقيدة، ولو كانت المناهج فلسفية مأخوذة من سياقات مخالفة لنا.[2] أما إذا كان العقل محلي فهذا لا يحتاج إلى أي تشكك في مدى صلاحيته في تقوية العقائد. ومن السهل جدا، مثلما أظهرنا أعلاه أن نرى التكريم المطلق الذي أظهره القرآن الكريم للعلم والعلماء.[3] فكل الخشية تأتي من العلماء الذين يمكن أن يكونوا في نصرة العقائد أو التنكر لها. لأن

[1] علي الرباني الكلبايكاني: ما هو علم الكلام ؟ مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، ص ص 37-40.

[2] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مرجع سابق، ص 24.

[3] يحي هويدي: دراسات في علم الكلام الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص 80-81.

عالم واحد يمكن أن يجر الملايين إلى الدين مثلما يمكن أن يخرج الملايين الأخرى منه. فسلطة العلم تفوق سلطة السيف، وكتاب ابن تيمية المعنون بالصارم السليل مجرد استعارة لأن فكره أقوى من سيف أي سلطان في مسألة العقيدة.

لقد تيقن الغزالي في المنقذ من الضلال بأن التقليد لا يفيد العقيدة بأي شيء، فقد يفيد الفقه لأن تقليد العبادات طريق مألوف، لكن العقيدة تحتاج إلى قناعة قوية بدل الألفة الضعيفة. لأنه من الوارد انقلاب التعود على غير الحقيقة. لذا فإن تقوية العقائد لا يكون إلا بالعلم اليقين، وهذا لا يتأتى إلا بالبرهان للعقائد والدليل على القضايا الإيمانية. فما بني على الدليل والحجة لا يمكن أن يتعرض للانقلاب بسبب تغير الظروف أو الأوطان أو المجتمعات. وكم من مؤمن بالتعود غير عقيدته بمجرد ما وجد نفسه في عادات مخالفة. لكن التأسيس المتين لن يغير العقيدة رغم تغير الظروف. ألم يقض الرسول الكريم كل سنوات تواجده في مكة للدعوة إلى العقيدة وتأسيسها على أسس قوية. لذا ورد كل القرآن المكي عقديا. بل أن علم الكلام يذهب إلى أكثر من تقوية العقائد الإسلامية من الداخل، إلى ابطال الشبهات التي قد تنشأ من التفكير الطبيعي في العقائد من طرف المسلمين أو من الشبهات التي ترد عند مقارنة الأديان بعضها مع البعض. ومن المعلوم أن المسلمين لطالما قارنوا عقيدتهم مع العقائد التوحيدية مما يسمى أهل الكتاب أو الوثنية القريبة أو البعيدة.[1] يمكن أن نتأكد بأن الخضوع للعقيدة الإسلامية لا يكون إلا عن طريق القناعة الراسخة التي تولدها المعرفة الكلامية. وعندما يقول الله سبحانه تعالي: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد، 19] فإنه يقول يجب أن تعلم علم اليقين بهذه العقيدة الأساسية وهي عقيدة التوحيد. ولا يستقيم العلم والتقليد، على أساس أن التقليد حجة الكفار ذاتهم، لذا فالعلم العقائدي يدل على القناعة العقائدية عن طريق خبرة وثقة ويقين.

لئن كان أول القرآن هو القرآن المكي، وهو قرآن عقائدي في الأساس، حيث قضى الرسول الكريم عشر سنوات في مكة يؤسس بقوة للعقيدة. وهذا يعني أن نصف تاريخ القرآن قد كرس للعقيدة، يعادل الفترة التي قضاها في المدينة كتأسيس للتشريع.[2] فلم يبدأ القرآن بالتشريع بل بالعقائد، وهذا بناء نسقي ومنطقي لأن لا معنى للتشريعات إلا بعد التأسيس للعقائد. فيجب أن نفهم من ذلك أن العلم الأسبق تاريخيا ومنطقيا معا، هو علم الكلام مقارنة ببقية العلوم الدينية الأخرى. ولم يكف الرسول الكريم والصحابة عن الدعوة للعقيدة الجديدة التي هي عقيدة التوحيد. لذا حق القول بأن "علم الكلام الإلهي كان أول العلوم الإسلامية ظهورا".[3] وما الفقه والأصول والتصوف...الخ إلا علوما لاحقة للعقيدة. والأولوية هنا قد لا تكون بالمعنى الزمني المألوف، لأن هذا العلم لم يظهر كاملا دفعة واحدة، لكن من الناحية المنطقية حيث لا فقه ولا تشريع بلا علم عقائد سابق.

وسنرى أدناه، أن الأطروحة التي تحرم علم الكلام، وتكشف عن عيوبه الكثيرة، قد تغافلت عن ذكر محاسن المتكلمين وانتصارات علم الكلام في غير ذي موضع. فلم يكن علماء الكلام مجرد متكلمين نظريين، بل أنهم انخرطوا في أنشطة خيرية مما يجعلهم أصحاب كلام وأصحاب عمل. وهذا عكس ما اعتقده الجابري من أن علم الكلام لم يهتم إطلاقا بالأخلاق. وبالتالي فإن

---

[1] عبد الهادي الفضلي: خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، ص 23-25.

[2] ثيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وآخرون، دار نشر جورج ألمز، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 62-63.

[3] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، مطبعة دار المتوسط الجديد، طبلبة، تونس، 2012، ص 93.

سؤاله القائل "لماذا انصرف علم الكلام، وهو العلم العقلي في الإسلام عن مجال الأخلاق، مجال التشريع للفعل البشري ؟".[1] يبقى بلا مدلول حقيقي عندما نعلم بأن الفرقة التي تعرضت للعزل المجتمعي، وهي المعتزلة، قد كانت لها أنشطة أخلاقية، ولا يجب أن ننكر أو ننسي الأصل الخامس من أصولها الذي هو أصل أخلاقي بامتياز. "فكل هذه النشاطات، سواء الاجتماعية أو العسكرية أو الدعوية (للمعتزلة)، قد أجملها المرء وبررها تحت شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"(...) الذي يعني الاهتمام بالمصلحة العامة والانتصار للمبادئ لاسيما الأخلاقية منها. على العكس من ذلك كان ينعت "سلطان المنافقين"، فهؤلاء "يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف". كان النبي محمد يدرك معرفة العرب بمثل هذا المبدأ، فهو المبدأ نفسه الذي اعتمد عليه في "حلف الفضول"، ذلك الحلف الذي عقدته قبائل قريش قبيل بعثة النبي وبعد حرب الفِجار".[2] ونجد شهادة تعزز أخلاقية وعملية فرقة المعتزلة، بدل الصورة المروجة لها باعتبارها فرقة كلام وسقط فحسب. "يفترض صفوان الأنصاري (توفي 205 هـ) أن المعتزلة في زمن واصل كانوا يهتمون بالأيتام وبالقبائل التي لها حظ ضئيل في المجتمع. فيروي مثلا أن واصل نفسه قد أنفق على المحتاجين من أتباعه 20000 درهم كان قد ورثها عن أبيه، وكان يطلب من الأغنياء من بين أتباعه سلوك المسلك نفسه. ويؤكد عثمان الطويل على أنهم في عصر أستاذهم لم تكن لهم أملاك خاصة (...) ويبدو أن هذا ناجم على أنهم (أنصار المعتزلة) رُبوا في بيوت الموالي، وعليه فقد كانوا يحسون بالضعف الاجتماعي في بيئاتهم الخاصة".[3] وهذا أكبر دليل على الالتزام العملي والأخلاقي لدى المعتزلة.

وتنسب للأشعري (أبو الحسن 324/260 هـ) رسالة بعنوان "رسالة استحسان الخوض في علم الكلام"، وعلى أساسها عنوّنا العنصر الأول من المحاضرة. ومن العنوان يظهر الموقف الذي لا يرى أي مضرة من الكلام، على أساس ما له من فوائد كنا أشرنا إليها سابقا. ومضمون الرسالة لا ينفصل عن الإشكالية التي انطلقنا منها. إذ هناك من طعن في البحوث الكلامية واعتبرها ضلالة، وقالوا زاعمين أن "الكلام في الحركة والسكون الجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة".[4] ومن حججهم، أي الطاعنين في علم الكلام، نجد:

- أن الرسول الكريم وصحابته الأقربين لم يتكلموا مثل هذا الكلام. وكل ما كان ضروريا للعقيدة فقد حدده القرآن والرسول. والخوض في الكلام من بعده هو تعبير عن عدم كفاية القرآن وأحاديث النبي.

---

[1] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 99.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 574.

[3] المرجع نفسه، ص 573.

[4] أبو الحسن الأشعري: رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 38.

- لو كان ما قاله المتكلمون (بعد الرسول) خيرا لما فات الرسول، ولو أنهم علموا وسكتوا عنه، لما كان للاحقين الكلام فيه. وفي كلا الحالتين فالكلام بدعة. [1]

بعد عرضه لهذه الحجج، يتقدم الأشعري للرد عليها ردا لا يقل وجاهة عنهم قائلا:

1- أن الذين يبدعون المتكلمين وقعوا فيما نها عنه الرسول، لأنه لم يكفر أو يبدع المتكلمين، فإن تبديعهم بدعة في ذاتها. فقد اتهموا بالضلالة من لم يضللهم الرسول الكريم.

2- مواضيع الكلام السابق ذكرها (السكون والجسم والأكوان والتوحيد...الخ) واردة في القرآن الكريم. فقد برهن الله على وحدانيته عندما قال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء، 22] لذا فلا مانع من البرهنة بأدلة أخرى.

3- أن استحداث مواضيع الطفرة والجزء...الخ لا يعد بدعة، فلو أن الرسول الكريم عاش في زمن ما بعد ظهورها لأستعملها. [2] ونحن نسمع اليوم أنه إن فرضا أن القرآن قد نزل في عصرنا لاستعمل لغة وطريقة هذا العصر، من أجل مرور الخطاب عند الأغلبية.

وبالنسبة للأشعري، فإن منع الكلام هو ممارسة له، لأن المنع يقتضي البرهنة والعلم بمواضيعه ورفض القول مثلا بخلق القرآن...الخ. فالإمام أحمد بن حنبل، وعلى الرغم من رفضه للكلام، فقد مارسه عندما دافع ضد المعتزلة عن قدم القرآن.[3] يغدو هنا رفض الكلام ضربا من الكلام، مثلما أن رفض الفلسفة يقتضي التفلسف، فقد تنبه الفلاسفة منذ أرسطو إلى أن رفض الفلسفة مهمة فلسفية بامتياز، ومن هزأ من الفلسفة ، فإنه أبدى موقفا فلسفيا أصيلا: se manquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.[4] لذا، فإن كل من انخرط في رفض الكلام، فقد مارسه على أحسن وجه، ولنا مثال في الغزالي، والذي استثقل الكلام في المنقذ من الضلال بسبب من منهجه، ولكنه كان قد مارسه بقوة لا نضير لها في كتاب تهافت الفلاسفة. أين تكلم أحسن من

---

[1] المرجع نفسه، ص 38-39.

[2] المرجع نفسه، ص ص 39-48.

[3] المرجع نفسه، ص 50.

[4] Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine, 2005,§ 4-513, p 11.

وقد كان هيجل يعتقد بأن "توكيدات خصوم الفلسفة لا تحتوى على شيء سوى ما تحتويه الفلسفة نفسها كمبدأ لها". قول منقول عن : فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة الدين – الحلقة الأولى: مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار كلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص ص 67 – 73. ويقول أيضا الدكتور حمو النقاري في نتيجة أحد كتبه المنهجية الأخيرة قولا يدل على المعنى القديم حول عدم إمكانية، أو قل استحالة، رفض الفلسفة: "لا يتصور من عاقل اعتراضه أو معارضته لفعل التفلسف وإن اعترض وعارض فلسفة من الفلسفات." قول وارد في: حمو النقاري: روح التفلسف، المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 105.

المتكلمين، وكفرهم مثلما يكفر علماء الكلام، كما بدعهم على طريقة المتكلمين. لذا فهو متكلم بين المتكلمين ومعارض له بين العارضين.

ثانيا– تحريم الكلام واستثقاله:

تم رواية عدة أحاديث منسوبة إلى الصحابة الأوائل ذوي المكانة المعتبرة في فهم القرآن وشرحه وحتى تدوينه، تتضمن النهي، بل المنع التام لكل استعمال للعقل في العقائد. في هذا السياق يذكر الغزالي النص التالي:

"نقل عن عمر (ض) أنه سأل سائل عن آيتين متشابهتين فعلاه بالدرة، كما روى أنه سأل سائل عن القرآن هل هو مخلوق أم لا، فتعجب عمر من قوله فأخذ بيده حتى جاء به إلى علي (ض)، فقال: يا أبا الحسن استمع ما يقول هذا الرجل (...) فوجم لها (ض) وطأطأ رأسه، ثم رفع رأسه وقال: سيكون لكلام هذا النبأ في آخر الزمان ولو وليت من أمرهما وليت لضربت عنقه".[1] وهو ما يدل على انكار الكلام في عهد الرسول والصحابى.

وقد روى مصدر اباضي أن ابن عباس قال: "اتقوا القياس، فأصحاب القياس أعداء للسنة". وعلى نحو ما كان يقال في الكوفة فإن الناس في البصرة أيضا كانوا يعتقدون أن الشيطان هو أول من عمل بالقياس".[2] ونحن نعلم أن القياس الكلامي هو المنهج الأول قبل نقل القياس المنطقي وتطبيقه في الكلام بعد حركة الترجمة. لذا فإن منع القياس هو منع لتعقل العقائد الإيمانية. فالإسلام هو اسلام الوجه لله على الوضعية الموجودة دون نظر أو شك أو ترتيب عقلاني إنساني. وحتى في زمن الرشيد السابق لتطعيم الكلام بالفلسفة، فقد كان ينهى عن الكلام في العقائد، وقد زج بالمتكلمين في السجن نظير كلامهم في العقائد. وهذا الموقف السياسي ترجمة لموقف نظري يمنع كلية الكلام.

ويمكن لنا استكشاف التوجه الذي منع علم الكلام باعتباره كلام فيما لا يجب الكلام أصلا، من خلال الربط بين الزندقة النظرية وعلم الكلام.[3] ونحن نعلم أن المجتمع الإسلامي يقبل بالآثام العملية أكثر مما يقبل بالآثام الكلامية المتعلقة بالعقائد. وهذا آت من خلال التمييز المشهور بين الكبائر والصغائر، على أساس أن انهتاك الكبائر النظرية يهدم كل البنيان الديني في حين أن الصغائر لا تهدم البناء نظرا لإمكان الترميم عن طريق الإصلاح والتوبة.

---

[1] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د س، ص 341.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 213.

[3] يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958، ص 38.

ولكي نسير سيرا منهجيا نطرح السؤال التالي: ما هو سبب تحريم علم الكلام ؟ هل يمكن تحديد تاريخ تحريمه ؟ لأننا كما افترضنا في المقدمة، أنه لا يمكن منع أي سلوك، فكري أو عملي، إلا بعد ملاحظة آثاره السلبية الهدامة. لا يمكن لنا تحديد تاريخ دقيق لصدور فتوى بتحريم الكلام، ومن رسالة الأشعري، فإنه يشير إلى الإستشهاد بعدم خوض النبي في الكلام من أجل منعه، مما يعني أن المنع قرار متأخر عن زمن الرسول. أما الأسباب فهي كثيرة يمكن أن نحلل أهمها.

انتشار الكلام في العقائد، المتعلقة بصفات الله، والتنزيه، والقدر...الخ وتحويله إلى الشغل الشاغل للمؤمنين، يؤدي حقيقة إلى انتشار الحيرة والتشكك في العقيدة. وربما يمكن تعليل ظهور التصوف، من الناحية التاريخية، في البصرة، مسقط رأس الكلام الإعتزالي، الذي تطرف نوعا ما، كان لهذا السبب.[1] فانتشار الكلام في العقيدة، يؤدي إلى لا أدرية عقدية، لأن العقل يعجز عن التحكم في حركة فكره في العقديات. لذا اعتزل البعض هذا الجو المشحون بالجدل والشك. إن اعتزال الاعتزال هو ما يجعل المؤمن منشغلا بالعبادة بدل الكلام. لذا يقول الكلبايكاني: "جهات الذم واللوم في علم الكلام [عديدة هي]: التفكير في ذات الله تعالى، لغاية الوقوف على حقيقة ذاته المتعالية. وهذا من المستحيل. كما قال الإمام الصادق عليه السلام: إياكم والكلام في الله، تكلموا في عظمته ولا تتكلموا فيه، فإن الكلام في الله لا يزداد إلا تيها". ومنها الافراط في المجادلة بحيث يورد العداوة والبغضاء بين المسلمين(...) ومنها الاشتغال في أمور غير مهمة في الدين".[2] والحق يقال أن الخصومات الأساسية ليست ناجمة عن جدل في الفقه والعبادات، بقدر ما تنبع من الخلاف في العقائد.

وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن ننكر تكلم الرسول (ص) وصحابته في الأمور العقدية، إلا أن طريقتهم في الكلام تختلف عن طريقة اللاحقين. فقد تكلموا على أصول قرآنية، والعقل القرآني ليس هو نفسه العقل الفلسفي أو المنطقي. لا يجب أن نخاف من التفكير العقائدي في العقائد. في حين أن التفكير المنطقي في العقيدة، قد أدى إلى اتهام مزدوج، إتهام الكلام وتحريم المنطق معا. يقول "طه عبد الرحمن" موضحا هذا التحريم المزدوج:

> "الخوض في علم الكلام هو الخوض في أمور العقيدة بطرق لم يرد الأمر بها. وأنه يفضي إلى النظر في المتشابهات المنهي عنه، وهذا ما أدى إلى تحريم المنطق الذي استعمل كوسيلة لعلم الكلام (فتوى ابن الصلاح: ليس الاشتغال بتعلم المنطق وتعليمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين). الكلام في الذات والصفات أفضى إلى الإخلال بمبدأ التوحيد التنزيهي".[3]

---

[1] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 438-440.

[2] علي الرباني الكلبايكاني: ما هو علم الكلام ؟ مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، ص 41-42.

[3] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج – في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص 197، ص 214-215.

لم يتنبه المتكلمون العقليون، بأن هناك مناهج لا تصلح لمواضيع لها أصول مختلفة عنها. ليس كل طريقة تطبق على كل موضوع. فالعقائد إيمانية والمنطق عقلي من أصول غير أصول العقائد. لذا فإن مزجهما يولد أخطاء مركبة، لا تنفع العقيدة ولا تطور المنطق أو تستقبله في البيئة الجديدة. لذا قال في هذا السياق، أبو سليمان المنطقي، على رواية التوحيدي، بأن "الدين موضوع على القبول والتسليم، والمبالغة في التعظيم، وليس فيه "لم" و"لا" و"كيف"، إلا بقدر ما يؤكد أصله ويشد أزره (...) وهذا لا يخص دينا دون دين".[1] وبالفعل، فإن العقلنة لأي دين تسبب التقليل من قدسيته، وربما ما حصل لسقراط، العقلاني المفرط في عقلانيته، أنه خرج عن الأساطير القديمة حين حاول تفكيرها بالمنطق. ولعل اتهامه بالهرطقة كان لهذا السبب. على الرغم من أن هناك من يرجح الأسباب السياسية. لكن في كل الأحوال فإن اتباع المنهج غير المناسب لموضوع ما يؤدي إلى نتائج عكسية، فالأسطورة عقيدة الوثنيين مثلما أن التوحيد عقيدتنا نحن. وبهذا السبب، يتحول المدافع إلى خصم، وقد اعتبر البعض من علماء الكلام خصوما للدين وطاعنين في التنزيه...الخ بسبب كلاهم العقلاني في مسائل التسليم، وهو الكلام الذي يحرك اليقينيات نحو التشكك.[2] وقد انتهى العديد من علماء الكلام إلى الانحراف التام، وما اعلان توبتهم عن الكلام إلا دالة على ذلك. يذكر "فان ايس" هذا النص الذي يشير إلى ظاهرة التوبة من الكلام وكأنه كبيرة من الكبائر: "هناك رواية ترد كثيرا في كتاب الأغاني، تثبت أنه كان في البصرة إبان العصر الأموي المتأخر ستة أشخاص يهتمون بالمسائل الكلامية، ويروى أنهم كانوا يجتمعون في بيت أحد الأزديين من أجل مناقشة مثل هذه المسائل. تبنى اثنين من هؤلاء الستة فيما بعد مذهب الاعتزال، ونقصد بهما واصل بن عطاء وعمروا بن عبيد، وهناك اثنان آخران أعلنا توبتهما ورجعا عما قالا، وهما عبد الكريم بن أبي العوجاء وصالح بن عبد القدوس، اللذان نظر إليها في التاريخ على اعتبارهما من الملاحدة. وقد ظل خامس هؤلاء وهو الشاعر بشار بن برد طيلة حياته متحيرا ومخلطا... (فمثلا نتساءل لماذا أعلن الاثنان من الملاحدة عن توبتهما، هل أن انشغالهما بالمسائل الكلامية كان بمثابة ذنب ؟).[3] هذا النص يظهر المخيال العام الذي تشكل حول الكلام، باعتباره طريق مشكوك في مآلاته. إن التوبة عن الكلام لهي أكبر دليل على أنه يسبب الشبهات في العقائد. وليس هناك أخطر من ذلك، على أساس أن المؤمن مطالب بالابتعاد من الشبهات في الأعمال، فما بالك العقائد.

لقد أورث الانقسام الكلامي شقاق في الفقه والعبادات، وهذا مبرر إلى أبعد الحدود، على أساس أن الخلاف العقدي يؤدي حتما إلى خلاف طقوسي. فقد "أعاب "أبو سليمان الداراني" على "أبو نصر عبد الوهاب بن عطاء بن مسلم الخفاف العجلي" توجهه القدري لدرجة أن امتنع عن الصلاة خلفه".[4] بل وتشكلت عصبيات فرقية حيث تتكفل كل فرقة بحماية شوارعها، وكأن العصبية انتقلت من الدم إلى الانتماءات الكلامية، وهذا نوع جديد من التشكل التعصبي المناف لكل عقل ولكل تسامح. و"يروى مثلا أنه إبان

---

[1] أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث، موفم للنشر، الجزائر، 1989، الليلة 38، ص 221.

[2] المرجع نفسه، 122.

[3] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 18.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 124. يرد أيضا في الصفحة 549: يروى عن سليمان التميمي أيضا أنه رفض الصلاة خلف أحد القدرية... يزعم أهل الاعتزال أن سليمان أقر بأن مسمى "القدرية" لم يضعه أصحاب المذهب أنفسهم؛ بل خلع عليهم وأعانهم على ذلك الحكام لمناهضة المدافعين عن حرية الإرادة، وزاد الطين بلة عندما أصبح المرء ينعتهم بدلا من ذلك بـ "المجبرة".

سنوات الفوضى بعد عام 126 هـ أي إبان الفتنة الثالثة، يبدو أن المعتزلة كانوا يقومون بحماية الشوارع التي يعيشون ويتاجرون فيها من خلال ميليشيات خاصة بهم، وبعد مرور عقود من الزمان خلقت هذه الميليشيات نوعا من القوة السياسية".[1] هنا يتطور الانتماء العقدي إلى انتماء سياسي وعسكري، وقد يتحول إلى انقسام في المجتمع، وهنا نلاحظ الآثار العلمية المدمرة لعلم الكلام.

ظاهرة أخرى لا تقل خطرا عن الاختلاف في العبادات، وهي التكفير المتبادل بين الفرق. ولعل البعض يعتقد بأن المعتزلة التي ترفع شعار العقل مستثناة من ذلك، لكن العكس تماما هو الواقع. فهم يكفرون غيرهم من الفرق المخالفة بلا هوادة. إذ "يروى عن عبد الرحمن بن محمد بن اسحق بن مندة (470/381 هـ) أنه التقى بشخص كان يروى بأن من لا يعتنق المذهب الاعتزالي فهو غير مسلم".[2] بل أن المعتزلة يكفر بعضهم البعض، لأن أراءهم ليست متجانسة بالكلية. إذ "يرى بشار بن برد أن أتباع واصل غير متسامحين، ويرمون غيرهم من المسلمين بالكفر. ولكنهم ليسوا وحدهم من يفعل ذلك، فهذا الأمر معهود لذى كل المتعصبين (...) ينوه أيضا للخوارج، أولئك الذين اتهمهم أهل الاعتزال بالزندقة، أما الخوارج فكانوا قد اتهموا علي بن أبي طالب بالزندقة".[3] هذا النص يكشف عن الآثار المدمرة للكلام، إذ انتهت إلى فتنة نظرية خطيرة جدا. على أساس أن التفكير هو الممهد للعنف الفردي. وبالفعل، الكثير من الاغتيالات تمت لأسباب كلامية خالصة.

والسبب الأكبر وراء رفض الكلام وتكفير من يشتغل فيه هو أنه، ووفق تسميته، لا يندرج من تحته أي عمل. فهو مجرد كلام، يولد الخلاف والشقاق بلا أمل في أخلاق ما أو عبادة موثوقة. لذا يرد "عن مصعب بن عبد الله الزبيري قال: كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل".[4] ومن الواضح أن توجيه الدين نحو الممارسة من الأمور الأساسية في الدين الإسلامي. وقد حفظ قول آخر له في نفس السياق: إياكم والبدع. قيل ما البدع ؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة التابعون لهم بإحسان".[5] يتحول السكوت هنا إلى فضيلة عقائدية لها من المنافع أكثر مما للكلام. لذا كان الأوائل يسكتون عن الكلام، ليس عجزا او جهلان إنما خوفا من العواقب غير المرغوبة.

والظاهر أن أول موقف رفض الكلام في الإسلام، قد ارتبط بالفرقة الشاذة حد الأذى، وهي الخوارج الذين مارسوا الإرهاب على بقية المسلمين، وبلغ شذوذهم أنهم حرموا التعامل مع غير الخارجي، فبقية المسلمين مختلفين عنهم. وبعد ذلك، تم الاحتراز من

---

[1] المرجع نفسه، ص 574.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 934.

[3] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 26.

[4] مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، القاهرة– بيروت، 2011، ص 389.

[5] يحي هويدي: دراسات في علم الكلام الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص 80.

المعتزلة التي صدمت جمهور المسلمين ببعض المواقف والآراء الكلامية الصارمة، والمرجئة التي فصلت فصلا شاذا بين الإيمان والعمل وبعض فرق الحشوية والمجسمة التي ألغت مبدأ التنزيه بالكلية.[1] فكل هذه المواقف التي لم يألفها الوعي الإسلامي العادي، قد شكلت صورة سيئة للكلام والفرق الكلامية، وانتهت بتشكل موقف مضاد لهذا العلم، وتوجه الناس إلى الفقه والحديث والتصوف لما فيها من منافع فردية وجمعية.

أكبر ما يجعل علم الكلام خطيرا هو أن الاختلافات فيه كبيرة من الكبائر. فمن المعلوم أن المسلمين قد تسامحوا مع الاختلافات الشكلية في بعض العبادات، لكن هل يمكن التسامح في الاختلاف في العقائد ؟ الأكيد أن هذا يؤدي إلى تصدع الدين ككل. "فعلم الكلام، خلافا للفقه، إنما ينصب اهتمامه على تلك الحقائق الأبدية وليس على شؤون الحياة اليومية. ولهذا السبب سرعان ما عد الخلاف على المستوى الكلامي أمرا مستنكرا".[2] هذا ما تنبه إليه مفكري الإسلام من غير المتكلمين، بخاصة الفقهاء والأصوليين وعلماء الحديث. وهم معذورين في ذلك، على أساس أن حفظ العقيدة أهم من فهمها بالطريقة الكلامية المتحققة في التاريخ الإسلامي. يغدو السكوت هنا أفضل بكثير من الكلام. وازدادت نقمة عامة الناس على الكلام، ونخص هنا بالذكر الكلام الإعتزالي، بعدما أصبحوا مفكري البلاط، أين توحدت العقائد الكلامية بالسلطة السياسية التي بدأت تفرض بعض العقائد على الناس، وهذا تصرف مستجد في الخلافة الإسلامية والعباسية ككل، لأن أهم ما يميز التاريخ الإسلامي، في العموم هو عدم تدخل السلطة في عقائد أو تعليم الناس. وحدة السلطة العقائدية والسلطة السياسية تشكل مراقبة خطيرة على الاستقلال الفكري والديني. ما حدث في زمن المأمون وابن حنبل خطير على أساس أنه تم فرض عقيدة ما من طرف السلطة في حين أن الأصل هو أن السلطة ذاتها خاضعة لعقيدة فوقية مستقلة عن فهم أي إنسان، أي العقيدة الإلهية الخالصة من التأويل البشري.[3] ولم تتحقق هذه المراقبة إلا في الأزمة الحديثة في أوروبا حتى اليوم، أين سيطرت الدولة على كل جوانب الحياة الاجتماعية: الصحة، المدرسة، والسياسة. لذا يقول "فان ايس" موضحا ظهور نوع من الكهنوت الكلامي في العصر العباسي: "لم يكن علماء الكلام يشكلون كهنوتا، فقد كانوا جميعا من ذوي المهن الدنيوية العادية (...) في حين أن الوضع بعد ذلك كان خلاف ذلك. تعود إلى السياسة التي سلكها البرامكة قبل عصر المأمون وعلى عهد الخليفة هارون الرشيد، قد اضطروا إلى استقدام علماء الكلام إلى بلاطهم".[4] وعندما يتماهى الكلام مع السياسة، فلا يمكن أن تصفوا الدراسة الكلامية لأهدافها النبيلة، بل تغدوا في خدمة سلطة محدودة. ويمكن إضافة الآثار الجانبية لمنحة أحمد بن حنبل مع المأمون، حيث تعاطف العامة من الناس مع هذا الشيخ الجليل ضد السلطة والمعتزلة اللذان تحالفا في

---

[1] شكيب بن بديرة الطبلبي: مدخل مناهجي إلى علم الكلام، ص 73.

[2] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 19.

[3] حلاق وائل: قصور الاستشراق– منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 314.

[4] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 141.

موقف غير مسبوق في التاريخ الإسلامي على توحيد السلطة بالعقيدة. وبعد المحنة أصبح الطعن في علم الكلام من الأمور المألوفة جدا، نظرا للعقلانية المفرطة في تتناول مسائل تتطلب التسليم أولا وأخيرا. ثم أن عقلانية هؤلاء لم تكن إلا شعارا نظريا، فمن الناحية الواقعية لم يتوان أي من أصحاب الفرق في التكفير والأذية والاعتداء.[1] هنا بدأ علمي الفقه والحديث يتبوآن المكانة الأسمى في المخيال الإسلامي. لقد تمت أدلجة العقائد لدرجة أصبحت تتصارع بينها على الرغم من وحدة النص والمصدر. وحتى غير المتكلمين المحترفين، أمثال ابن خلدون الأشعري، بدأ يتحدث عن بدعة المعتزلة.[2] لذا فالتكفير والتبديع قد عم ليصبح لغة مألوفة في النخبة الإسلامية، وعلى الرغم من أن التبديع يشير في العمق إلى الاتهام بالخطأ والجهل، إلا أنه قد يتحول إلى ممارسة اقصائية بأوسع معانيها. لأنه، كما يقال، فإن الكلمة الجارحة هي التي تتحول إلى السهم القاتل. وليس هناك عنف مادي غير مسبوق بعنف معنوي من خلال التصنيف والتحييد والإدانة.

ثالثا– إلجام العوام عن علم الكلام: أطروحة الغزالي وابن رشد.

يمكن أن نعتبر منع الكلام عن غير المتخصصين موقفا وسطا بين الموقفين السابقين، لأن الاستحسان ومن ثمة تشجيع الكلام قد ينتهي بمشكلة عرضها التيار المحرم أي تسيب العقائد والانحراف فيها من كل جهة، والتحريم موقف غير علمي قد يؤدي إلى الكلام خفية وانتشار التواري العقدي، لأن البحث في العقائد تفكيرا وتفسيرا موقف طبيعي للعقل المؤمن. لذا فإن الكلام في حدود علمية هو الموقف الأكثر توسطا والأكثر عقلانية. أو قل أن التفكير في "نقد العقل الكلامي" من خلال ابراز حدوده هو الموقف الأكثر اعتدالا ومعقولية.

عنوان العنصر الثالث مستوحى من رسالة للغزالي تحت عنوان "إلجام العوام عن علم الكلام". وكما يظهر العنوان، فإنه لم يرد تحريم مطلق للكلام، بل الوارد هو منع عامة الناس، من غير المتخصصين وغير المسلحين بالعدة المنهجية والمفاهيمية الضرورية، من الخوض في هذا العلم. وهو منع شبيه بمنع غير السباح من السباحة وغير الطبيب من الجراحة...الخ، لأن الإقدام على ذلك يؤدي إلى الغرق والإهلاك، وهي نفس النتيجة لمن تكلم في الكلام من غير مقدرة، أي الغرق في الانحراف والبطلان وحتى الكفر وتحطيم العقائد دون علم. أما المتخصص، فلا خوف عليه، مثلما لا خوف على الطبيب الذي يتسبب في موقت مريض، ولأنه متخصص فلا مفر من أن يجري العمليات الجراحية، وأخطاءه أعراض جانبية من علمه وحكمته. والخطأ في تأويل المتكلم ليس فيه الضرر العظيم الذي نجده في خطأ تأويل العامي.[3] في هذه النقطة لم يختلف الغزالي (توفي 505هـ) وابن رشد (توفي 595هـ)[ولد ابن رشد بعد وفاة الغزال بـ15 سنة فقط]، على الرغم من أنهما صنعا مناظرة فكرية مثمرة في تاريخ الكلام الإسلامي من خلال الرد بـ "تهافت التهافت" على "تهافت الفلاسفة".

---

[1] المرجع نفسه، ص 29.

[2] عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تضبط وشرح محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص 429.

[3] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مرجع سابق، ص 58.

يفتتح الغزالي رسالته السابقة بالإجابة عن سؤال لأحد محاوريه عن علم الكلام، ومن المعلوم أنه ألف أكثر من كتاب على شكل حوارية، مثل كتب القسطاس المستقيم الذي تحاور فيه مع أحد أتباع مذهب الباطنية، وهو المذهب الذي حاربه دون هوادة من خلال كتاب "فضائح الباطنية". يقول:

"فقد سألتني أرشدك الله عن الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية (أي المُجسمة) الضلال حيث اعتقدوا في الله صفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار، وما جرى مجراه مما أخذوه من ظواهر الأخبار وصورها، وأنهم زعموا أن معتقداتهم فيه معتقد السلف، وأردت أن أشرح لك اعتقاد أهل السلف (...) وأميز ما يجب البحث عنه عما يجب الإمساك والكف عن الخوض فيه (...) بإظهار الحق الصريح من غير مداهنة ومراقبة جانب ومحافظة على تعصب لمذهب دون مذهب، فالحق أولى بالمراقبة، والصدق والإنصاف أولى بالمحافظة عليه".[1]

إذن، فالمشكلة الأساسية في الكلام متأتية من النزوع التجسيمي للعامة، فهم عاجزين عن تصور الله بمعزل عن المحسوس، والأدهى من ذلك أنهم لا يعتقدون أنهم مبتدعة في ذلك، بل أنهم سائرون في طرق أهل السنة وأهل السلف. فهل هم على صواب ؟ هذا هو غرض الرسالة الأساسي والذي ينتهي إلى تصنيف الكلام الواجب أو المسموح والكلام الممنوع بأكبر قدر من الموضوعية من خلال الكلام بمعزل عن الانتماءات المذهبية. ومن أجل ذلك وجب أولا تحديد مذهب أهل السلف في مسألة الإخبار عن الذات الإلهية. فما هي الشروط الموجبة في هذا الشأن ؟ يقول بأن "كل من بلغه حديث من أحاديث مذهب السلف من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس (تنزيه الرب) ، ثم التصديق، الاعتراف بالعجز، ثم السكوت (لا يسأل عن معناه وأنه يوشك أن يكفر لو خاض فيه)، والكف، والتسليم لأهله".[2] ولو أردنا ضغط هذه الأمور السبعة لأرجعناها إلى اثنين فقط: **تصديق التنزيه** الذي هو مذهب السلف، **وعدم السؤال** بعد ذلك مطلقا. أي السمع والسكوت. لأن أي حركة بعده قد تؤدي إلى الكفر والتجسيم، وكل بحث عن التفصيل يوقع الحشوية التي لا يمكن أن تكون مذهبا للسلف. لكن لماذا تنساق معظم العقول إلى التجسيم ؟ سؤال لابد منه على أساس أن أصول التجسيم كامنة في اللغة، ومن ثمة فإن استعادة حالة التقديس تكون عن طريق معرفة بنية اللغة، مما يعني أن المرض في اللغة كما العلاج أيضا. فعندما يسمع الإنسان كلمتي "اليد" و"الإصبع" الواردتين في القرآن الكريم، أو عندما يسمع قول الرسول الكريم "إن الله خمّر طينة آدم بيده، وإن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن، فمن الواجب التمييز بين معنيين: المعنى الأصلي وهو الحسي كما تعودنا مشاهدة اليد والإصبع والرجل بما فيها من تفاصيل جسيمة من جلد وعظام ومفاصل...الخ والمعنى الثاني معنى استعاري، وهي طريقة مألوفة في الكلام مثلما يقال: البلدة في يد الأمير للدلالة على وقوعها في سلطته ولو كان الأمير بلا يد أصلا. لذا فإن النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية التي ترد فيها مثل هذه الألفاظ يجب أن تفهم على أنها استعارية أو مجازية. إن التجسيم عند الجميع، عامة أو خاصة، هو عودة إلى عبادة الأصنام التي قام الدين الجديد بانتزاعها.[3] ومن

---

[1] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص 319.

[2] المرجع نفسه، ص 319.

[3] المرجع نفسه، ص 319-320.

ثمة فكل مُجسم قد انحرف عن عقائد أهل السلف. والتنبيه إلى أن هناك فرق بين المعنى الأصلي المباشر والمعنى المجازي وهو الحقيقي، لا يكون إلا بالتأويل. لكن لا يجب على العامي، أو حتى غير العامي، الخوض في التأويل أصلا، بل التسليم هو الموقف الانسب في كل الحالات. ليس الاعتراف بالعجز عجز حقيقي بل هو القدرة الحقيقية كما قال سيد الصديقين: العجز عن درك الإدراك ادراك.[1] لكن الغالبية يعتقد بأن العجز كامن في نفسه، لذا يجب تجاوزه، لكن الحقيقة أن هذه المسائل تتطلب التسليم والسكوت بلا أدنى محاولة للتأويل. لأن هناك عدة نصوص توحي بالجسمية مثل ما نسب إلى الرسول الكريم من أقول على شاكلة: إن الله خلق أدم على صورته، إني رأيت ربي في أحسن صورة، ينزل الله تعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا.[2] فظاهر كل هذه الأحاديث تجسيمي وحشوي، لكن باطنها غير ذلك. هنا يجب الانتقال من الظاهر إلى الباطل عن طريق آلية التأويل، ونحن نعلم أن التأويل يعني العودة إلى الأول، والباطن هو الأول قبل الظاهر، سواء من الناحية المنطقية أو الزمنية. والتأويل في المفهوم الغزالي هو "بيان المعنى بعد إزالة الظاهر".[3] وهو عند ابن رشد "اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقة..."[4] والخلاف في فهم التأويل ظاهر جدا بينهما، فالظاهر عند ابن رشد هو الحقيقي، في حين أنه عند الغزالي ما يعتبر خطأ أنه حقيقي. فاليد المغلولة في القرآن الكريم تمثل ظاهر لحقيقية باطنية هي الإمساك عن النفقة والبخل أو الشح. وهنا يظهر اقتراب الغزالي من المعتزلة، على الرغم من كونه أشعري العقيدة. ويظهر القاسم المشترك بينهما في نفي التصورات الشعبية، أو العامية بلغة الغزالي، عن بعض النصوص المتعلقة بالذات الإلهية.[5] يتفق المعتزلة والأشاعرة على حتمية التأويل التنزيهي لكل آية توحي بالجسمية.

لئن كان التأويل، عند الغزالي، كشف للحقيقي الباطن المتواري وراء الظاهر الذي قد يوهم بما هو غير حقيقي، فمن له الحق في ممارسته ؟ بالنسبة للعامة من الناس، فالأمر محسوم فيه، إذ لا يحق لهم التأويل نظرا لقصورهم النظري، فهم غير مؤهلين لفهم مثل هذه المسائل المعقدة، مثلما أن من لا يحسن السباحة سيكون مصيره الغرق حتما. لذا فإن التأويل في حقهم **حرام** كلية.[6] هنا يلجأ الغزالي إلى اللغة الفقهية في تحريم التأويل بالنسبة للعامة. لكن هل يجب سحب هذا الحكم على العلماء ؟ يجيب: "والتأويل العالم مع العامي **ممنوع** أيضا (...) لأنه عرضة لخطر الهلاك وأنه لا يقوى على حفظه في لجة البحر".[7] هنا نجد الغزالي يستعمل المنع في حق العالم الذي يسرب تأويلاته للعامة من الناس، لأنه بذلك يغرقهم من حيث لا يرغبون أو لا يدرون. يبقى إذن حالة

---

[1] المرجع نفسه، ص 324.

[2] المرجع نفسه، ص 321.

[3] المرجع نفسه، ص 326.

[4] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مرجع سابق، ص 34.

[5] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1996، ص 5.

[6] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، مرجع سابق، ص 326.

[7] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

واحدة فقط مسموحة في التأويل وهي **تأويل العارف مع نفسه.**[1] أي التأويل الذي يمارسه بمعزل عن العامة. سواء لفظا أو كتابة. لذا نجد ابن رشد هنا، يسير في خطى الغزالي، عندما كتب بأن "التأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية (...) المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه للناس الى الكفر".[2] والمشكلة هنا أن ابن رشد يتهم لغزالي بأنه سرب التأويلات للجمهور عندما وضعها في كتب الخطابة والجدل الموجهة للجمهور. أين إذن تكتب تأويلات العلماء المتخصصين ؟ حسب ما تبقى لنا، وفق منطق ابن رشد، يجب أن تودع في كتب البرهان لأن كاتبها علماء والمؤهلين لمطالتها هم أيضا علماء. بالنسبة للغزالي، فإن تأويل العالم مع نفسه، يتجسد مثلا في معرفة أن لفظ "الفوق" لا يدل على المكانية أو الحيزية، بل وفق التأويل يدل على "العلو المعنوي" كأن نقول أن السلطان فوق الوزير، فهذه الفوقية لا ترتبط بالمكان، ولئن كان مقام السلطان فعلا أعلى من مقام الوزير، فإن المقصود هو علو الكلمة والقرار.[3] وربما العلو المكاني، في البناء أو المجلس، هو ترجمة حسية للعلو المعنوي.

مشكلة العامة من الناس أنهم قاصرون عن تصور بعض المفاهيم المجردة، فمثلا مشكلة قدم وخلق القرآن، التي هي أهم مسألة وقع فيها الخلاف الكلامي، تتحول عندهم إلى مسألة مستغلقة لا أمل في فكها أو فتحها. ومن حاول شرح هذه المسألة يغرقهم في أمور بعيدة جدا عن أفهامهم. وأي حركة لتفهيمهم تؤدي إلى عكس المراد.[4] بل تؤدي إلى تشويش عقدي لا علاج له.

ينتهى الغزالي إلى ضرورة تطبيق استراتيجية السكوت عن التأويل واستبدالها بالتقديس، لأنه بداية السكوت ذاته. وبما أن علم الكلام علم عقدي عقلي، والناس متفاوتون في الاستعدادات العقلية، فإن الحل هو الالتزام بما ورد في القرآن، لأنه موضوع لجميع الناس دون استثناء. والادلة العقدية الواردة في القرآن ليست مثل الأدلة المنطقية التي يعجز عن فهمها العامة، لذا فإن:

"**أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس وتستضر به الأكثرون (...) بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلا**".[5]

للعقل حدود، حتى بالنسبة للخاصة من الناس، من ذوي العقل البرهاني، فلا يمكن لهم القبض على الحقيقية المتعلقة بالذات الإلهية. وحدود العقل الكلامي لا تنفصل عن حدود العقل المجرد. فلا يجب أن نطمع في معرفة حقيقة الله، لأن الله وحده من يمتلك ذلك. وهنا يتحول السكوت إلى فضيلة معرفية. وقد كان الإغريق القدامى، مثل ميليسوس الساموسي (حوالي450 ق م) يقول بأنه لا ينبغي علينا أن نتقول بمقولات عن الآلهة، نظرا لأن معرفتهم غير ممكنة بالنسبة إلينا".[6] وهي فكرة قال بها أحد سلفه المذهبيين وهو

---

[1] المرجع نفسه، ص 327.

[2] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مرجع سابق، ص 56-57.

[3] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، مرجع سابق، ص 329.

[4] المرجع نفسه، ص 347.

[5] المرجع نفسه، ص 335.

[6] ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهر الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، الجزء الثامن، فقرة 24، ص 123.

وهو كزينوفان الإيلي وقال به أيضا، من بعد، بروتاغوراس السوفسطائي في بداته كتابه عن الآلهة. وحتى في العالم الإسلامي نجد من اعتنق هذه الفكرة/ مثل الرازي، على أساس محدودية الإنسان لا يمكن ان تستوعب لا محدودية الله.

خاتمة.

من هم العامة ؟ هذا هو السؤال الذي كنا قد طرحناه في بداية المحاضرة، على أساس أن المجتمعات القديمة قد حددت طبقات معرفية تحديدا صارما بسبب البنية الاجتماعية المتوفرة أنذاك. فلا يمكن للعبيد مثلا أن يترقوا إلى طبقة الخاصة من الناس، ولو أن لهم القدرات العقلية المؤهلة. في القديم، كانت الطبقة أقوى من الطبيعة. والانغلاق الطبقي، كما تجسد عند البراهمة في الهند، أو الديانة الإغريقية، كان هو القانون الذي حكم كل العهود القديمة. ولم يكن العالم الإسلامي مستثنى منه، على الأقل من الناحية الاجتماعية، حيث كان نظام العبودية معمول به، على الرغم من رفضه من الناحية المعنوية في القرآن مثلا. في الهند هناك الشحاذون والعراة والغوغاء،[1] وفي روما هناك السوقة Plebs ،[2] والموالي في أثينا.[3] وفي السياقات الإسلامية نجد العامة أو الجمهور كما يحب ابن رشد استعمال هذه الكلمة. ما خاصية هؤلاء ؟ بالنسبة للغزالي، فالمشكلة غير مرتبطة بالناحية الاقتصادية بقدر ما هي مرتبطة بالناحية العقلية والاستعداد الإدراكي. فالعامي يجرى مجرى الصبي في التصور الحسي.[4] أي ليس بقادر على عقلنة الأمور من خلال التجريد. ونحن نعلم أن مرحلة الصبيانية تتميز بسيطرة الإدراك الحسي وغلبة التخيل المادي. يقول الغزالي بأن:

"أكثر الناس آمنوا في الصبا وكان سبب تصديقهم مجرد التقليد للآباء والمعلمين ولحسن ظنهم بهم وكثرة ثنائهم على أنفسهم، وثناء غيرهم عليهم (...) لذلك ترى أولاد النصارى والروافض والمجوس والمسلمين كلهم لا يبلغون إلا على عقائد آبائهم واعتقاداتهم في الباطل الحق جازمة (...) والطباع مجبولة على التشبيه لاسيما طباع الصبيان وأهل الشباب".[5]

هذه حقيقة لا يمكن التنكر لها، ولو أننا نعيش بعد الغزالي بأكثر من عشرة قرون، لأنها طبيعة بشرية لا تتغير. لكن السؤال المطروح هنا، هل التشبيه طباع صبيانية حصرا ؟ هل هذا يعني أن كل الديانات التشبيهية أو قل الوثنية، على أساس أن الوثن هو ذاته التشبيه، هي ديانات صبيانية ؟ أم أنها تعبير عن أقصى ما يمكن تصوره بشأن الألوهية ؟ من الصعب صبينة كل الحضارات التي جسدت آلهتها، لأن لها فلاسفة ورجال دين في غاية الحكمة والقدرة على التصور والتجريد والتنظير. ثم أن بلوغ الإنسان مرحلة

---

[1] مايكل كاريدرس: لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 229، 1998، ص 164.

[2] فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة – دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 325.

[3] المرجع نفسه، ص 363.

[4] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، مرجع سابق، ص 330.

[5] المرجع نفسه، ص 353.

النضج، لا يستلزم معه الاستغناء عن أي حسية وتشبيهية. لأنه لا يمكن تصور غير ما يقع في عالم الحس، وما التجريد المفرط إلا مضاعفة في الابتعاد عن المحسوس، لذا فالمحسوس موجود دوما ولو بصورة مستبطنة. والغزالي ذاته قد استشكل سبب ورود النصوص الدينية الإسلامية في صيغة تشبيهية ؟ هل غابت هذه المشكلات التي ستظهر عند العامة بشأن الصفات والذات عن الله ؟ الأكيد أنه لا يمكن القول بذلك، لأن الله تعالي، وهو من أنزل القرآن، عارف بما وجد وما سيوجد في فكر أي إنسان. إذن يبقى السؤال مطروح حول بنية اللغة القرآنية التي توحي بالتجسيم. ربما هي طريقة تعلمية لتقريب التصور، لكن علماء الكلام تتبعوا بنية هذه اللغة تحليلا وتفكيكا واستنتاجا فتوصلوا إلى التجسيم والكفر والوثنية.

نحن نفترض أن مفهوم العامة أو الجمهور ناجم عن النظام الاجتماعي، وبالتالي كلما تغير هذا النظام تغير مفهوم العامة والخاصة. ففي عصر الأنوار مثلا، فإن النظرة إلى استعمال العقل، قد تبدلت كلية مقارنة بالعصر الديني السابق عليه. إذ أصبح يستعمل أمام كل العالم، أي أمام الجمهور الذي يتقن القراءة والكتابة.[1] حتى لفظ الجمهور أصبح له معنى مغاير للمعنى الذي نجده عند ابن رشد. أو حتى المنظور الذي قدمه أفلاطون في الرسالة السابعة حيث جعل الفكر حكرا على النفس الناطقة، ودعا لحجب بعض الفكر عن العامة من الناس، بخاصة من يمثلون النفس الشهوية.

الزمن الحالي، الذي هو زمن التخصص وتخصص في التخصص، قد قلب المنظور القديم كلية. فالعصر الموسوعي قد ولى، والمفكر الجامع والمحيط قد انتهى. والتعليم قد ذاع بحيث أنه قلت الأمية إلى أقصى الدرجات. فمن هم العامة اليوم ؟ يمكن أن نخمن أن الكل عامة بالنظر إلى غير تخصصه. فالطبيب لا يمكن أن يكون بنفس مستواه العلمي في علوم الدين، والمتكلم المتخصص يمثل مرتبة العامي في علوم الطب...الخ. فحتى علوم الدين أصبحت تخصصات منفصلة يتعذر على الواحد الإلمام بها كلية.

هل يمكن أن نطرح اليوم مشروع دمقرطية علم الكلام ؟ على أساس أن التعليم أصبح متاحا للجميع، وتم فتح الطبقات المغلقة، بحيث أن قدرات الفرد الذاتية تؤهله لاعتلاء أكبر المناصب في العلم والسياسة والدين. يظهر لنا أن موضوع الكلام، الذي هو العقائد، بقى هو هو، وتبدل النظم الاجتماعية، كما هو اليوم، لا يغير من الأمر شيئا. فهناك "طبقة العامة" حتى في البلدان التي حققت نموا علميا باهرا. لأن محدودية القدرات الذهنية يبق حتمية مثلما أن العبقرية حتمية. وبالتالي فليس لنا إلا أن نوافق كل من الغزالي وابن رشد أن اذاعة بعض المشكلات الكلامية يكون له أثر سلبي على البعض. لكن السؤال المطروح هو: إلى متى ونحن نخاف من نتائج فهم العامة ؟ نطرح هذا السؤال على اعتبار أن عقلانية الوصاية على الناس، في فهمهم ومصيرهم وأفعالهم قد ولي. والتنوير الذي يعني تجاوز القصور قد أصبح ظاهر جدا. لذا فالمسألة مرتبطة بتقبل نتائج فهم الناس، كل الناس، للدين، وبعد انتشار القراءة ودمقرطة التعليم، أصبح من المتعذر التحكم في أفهام الناس أو توجيهها وفق ما تريد السلطة العلمية أو السياسية.

[1] علي أومليل: أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 182-183.

المحاضرة الخامسة: أصل الفرق الكلامية (1).

1-الفرق السياسية.

مقدمة.

يعد تقسيم الفرق الكلامية إلى فرق سياسية وفرق عقائدية من التقسيمات الشائعة، وهو تقسيم مؤسس على مشكلة النشأة بالضبط. أي أن هناك فرق نشأت بسبب مشكلة متعلقة بالمسألة السياسية، وهي تعود إلى العامل الداخلي الذي سميناه في محاضرة سابقة بالهوية السياسية للكلام. وهناك فرق نشأت في الأساس بسبب الخلاف حول مسائل مترتبة بتأويل وفهم النصوص القرآنية المتشابهة والمرتبطة بالموضوع العقدي، وهذا ما سميناه بالهوية القرآنية للكلام. لذا فهذا التقسيم مرتبط بالمنشأ، لكن عند النظر إلى المآلات التي انتهت إليها الفرق، فلا يمكن أن نستمر في التمسك بالتقسيم إلى سياسي وعقائدي. فمثلا فرقة الشيعة، وعلى الرغم من منشأها السياسي إلا أنها انتهت إلى مواقف عقائدية أصلية. كما أن هناك بعض الفرق، والتي خرجت للوجود من تداعيات المشكلة السياسية، إلا أنها لا تصنف ضمن الفرق السياسية، مثل المرجئة التي تعتبر فرقة عقائدية على الرغم من أنها نشأت في ظروف التكفير والتصنيف بعد فتنة صفين، لكنها تتفق في بعض المسائل الفرعية التي تتعلق بالإمامة مع الخوارج.[1]

بالنسبة للفرق السياسية التي سنخصص لها هذه المحاضرة، فهي فرق انبثقت بعد الخلاف الكبير الذي انجر عن مقتل عثمان والبيعة الجزئية لعلي (ض). وبعد التشكل، ستأخذ هذه الفرق في تبرير مواقفها النظرية من القرآن الكريم، والدفاع عن خياراتها من خلال تأويل معين للآيات. فرغم أن هناك كتاب واحد، إلا أن فهمه وتأويله انتج فرق مختلفة حد التصارع.

مشكلات المحاضرة هي: كيف تشكلت الفرق الكلامية السياسية ؟ وكيف أحكمت العلاقة بين مشكلة الخلافة والمسائل العقائدية الكبرى في الإسلام ؟ ما علاقة الفرق السياسية بالتوجه الإسلامي العام المسمى بأهل السنة والجماعة ؟ هل خلاف الفرقتين اقتصر على جمهور المسلمين أم أنه هناك خلاف بين الشيعة والخوارج معا ؟ ما هو مآل هذه الفرق في الحاضر ؟

أولا- الخوارج:

3- النشأة والتسمية:

قبل أن يتحول بعض أنصار علي (ض) إلى خوارج كانوا من القراء الحافظين للقرآن والمتمسكين به والملتزمين بظاهره وروحه، والذين بايعوه واعتبرهم أهل للإمامة، بل وحاربوا معه في موقعة الجمل ضد حلف عائشة وطلحة والزبير. وكانوا من الذين طالبوا علي (ض) بالتحكيم استجابة لنصوص قرآنية معروفة، لكن لما ظهرت نتائجه، أي التحكيم، عكس ما كانوا ينتظرون، أي تثبيت معاوية بدل علي، انقلبوا ضده ورفضوا التحكيم كلية وقالوا لا حكم إلا لله. وخرجوا عليه ورفضوا العودة معه إلى الكوفة وتوجوا إلى حروراء، بالقرب منها، لذا سميو الحرورية بسبب ذلك. فقد "انفصل عن علي 12 ألف رجل أبوا العودة معه إلى الكوفة، وساروا إلى

[1] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ص 91.

قرية حروراء، تحت لواء التحكيم: لا حكم إلا لله. ومن هنا سموا باسم المحكمة والحرورية. والخروج يدل على الخروج عن الجماعة، بغية القتال".[1] من أجل تجسدي كلمة الله العادلة، لابد من الخروج ولو اقتضى الأمر القتال.

تعتبر تسمية الخوارج اتهاما لهم من طرفخصومهم، والخروج هنا يحمل معنى حقيقي وهو الخروج عن علي (ض) ومجازي وهو الخروج عن الدين، مثلما يخرج السهم من الرمية لذا سموا بالمارقة،[2] لما ورد في أحد الأحاديث النبوية بأنه سيوجد مارقة في الدين كما يمرق السهم من الرمية.[3] ومن أسمائهم الأخرى نجد: المحكمة لأنكارهم الحكمين عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري، وقالوا بحكم الله. وسيمون أيضا بالشراة، لأنهم قالوا شرينا أنفسنا في طاعة الله أي بعناها بالجنة. إلى جانب اسم الحرورية والخوارج، وهم لا يرضون بهذا الاسم الأخير لأنه قدحي، على أساس أنه اطلق من مخالفيهم في فهم العقيدة. "هم لا يعدون أنسفهم خارجون عن الدين، بل خارجون من أجل الدين ومن أجل اقامة شرع الله، مجاهرون بدعوتهم، يطبقون مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. راموا اقامة دولة اسلامية تقوم على الدين واحكامه".[4]

وعلى الرغم من كون الخوارج قبل أن يخرجوا عن علي (ض) بمثابة حربته القوية، إذ قاتلوا معه في الجمل وفي صفين، إلا أن تشوشيهم عليه انتهي بأن حاربهم حتى الإبادة في النهروان. واضطر البقية الناجية للهرب إلى اليمن وسجستان والأماكن المنعزلة. وبذلك تتكرر الفتنة بين المسلمين، على أساس أن علي (ض) من الصحابة الكبار وخليفة للمسلمين بويع من الأغلبية، كما أن الخوارج من القراء، وهم جماعة من الناس ملتزمين كلية بالدين. إذن هناك شيعة لعلي وشيعة لمعاوية بن أبي سفيان دخلوا في قتال وفتنة، لكن هناك أيضا انشقاق حدث في صف علي ذاته، حيث انقسم بين الأوفياء الحقيقيين والخوارج.[5] وهذا الانشقاق المزدوج أثر

---

[1] يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958، ص 6. أيضا: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1988، ص 74.

[2] هشام جعيط: الفتنة – جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، 2015 (الطبعة الفرنسية الأولى 1989) ص 257.

[3] الحديث:

قال الرسول لرجل من بني تميم يقال له ذو الخويصرة بعد أن اتهمه بعدم العدل في تقسيم غنائم يوم حنين: دعوه فإنه سيكون له شيعة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية. لذا فالخروج هنا يدل على نفاذ السهم والخروج من الطرف الآخر. وكما هو ظاهر فإن القرائون الذين انشقوا عن علي (ض) متعمقون في الدين. وهنا حدث تطابق بين قول النبي وما حدث فعلا في صفين.

نقلا عن: يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، مرجع سابق، ص 35.

[4] عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995، ص 169.

[5] يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، مرجع سابق، ص 13-14.

عميقا في الضمير الإسلامي الذي تصادم بين اسلام معياري كامل واسلام واقعي مقلق. ويُذكر بأن علي (ض) قد حاور الخوارج في استعمالهم الحجج من القرآن، بخاصة قولهم لا حكم إلا لله. ﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾[غافر، 12]. لكن علي (ض) كان يعتقد بأن القرآن يستعمل في سبيل اثبات أي أطروحة يتبناها المسلم. "قال علي بن أبي طالب في رده على الخوارج: "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق إنما يتكلم به الرجال". معنى هذا القول المهم والخطير والمغيب هو أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة يصوغ المعنى".[1]

هناك اختلاف بين المؤرخين حول هوية الخارجين عن علي (ض)، هل هم القراؤون أم بعض أهل البدو الذين لم يألفوا السياسة وما تقتضيه من استراتيجية وفطنة وتنازلات. فكلمة الأعراب أو البدو غير المتحضرين، وفق ما ذكره القرآن ذاته، تحمل معنى الكفر والنفاق وعدم الالتزام والعصبية. ورد في محكم التنزيل: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (97) وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة، 97-98]. و"هناك من يفسر ثورة الخوارج والروافض والقرامطة ممن رفضوا الخضوع للقوانين الاصطلاحية والأوامر السلطانية برسوخهم في البداوة التي ترمز إلى الحياة الطلقة".[2] وهذا تفسير ابن خلدون الواقعي، على أساس أن هناك تعارض بين قانون العشيرة في النظام البدوي وقانون الدولة في النظام الجديد. لكن القرآن لا يعمم هذه الخاصية على البدو، فهناك المؤمنون، ولا يمكن وصفهم بالكفر المطلق. قال تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة، 99]. فلا يمكن تحقير البدو لمجرد أنهم كذلك، يبقى المنظور الواقعي أكثر مقبولية لأنه يقدم التفسير العلمي. لأن تجميع قائل ألفت الاستقلال في نظام دولة ملزم أمر صعب البلوغ في زمن قصير. فالسياسة تربية قبل أن تكون قرار فوقي.

وحسب الشهرستاني، فإن تسمية الخوارج ليست مرتبطة بالخارجين الأوائل فقط، أي الأشعث بن قيس الكندي ومسعر بن فدكي التميمي وزيد بن حصين الطائي، وهم أول من خرج عن علي (ض)، بل كل من خرج عن الإمام الذي اتفقت حوله الجماعة يعتبر خارجي،[3] في أي زمان وأي مكان. وبالتالي، فإن الخروج عن سلطة الحكام يعتبر خروجا في كل الأحوال. وبالتالي، فإن مفهوم الخوارج مستمر حتى يوم الناس هذا.

---

[1] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1996، ص 16، 20. أيضا: نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير- دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1996، ص 96. نهي علي بن أبي طالب ابن عباس عن مجادلة الخوارج بالقرآن لأنه ذو أوجه، ولكن خاصمهم بالسنة... هذا هو الإحساس المبكر بتعدد الوجوه في التعبير القرآني.

[2] عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1993، ص 18.

[3] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مجرع سابق، ص 91.

أهم ميزة للخوارج هي التكفير، والأدهى أنها لا تفكر المختلفين عنها فقط، بل أنها تفكر بعضها البعض. إذ أنهم يكفرون الفرق الأقل حدية منها. فنجد الخوارج تكفر الإباضية رغم أنها فرقة من الخوارج. والسبب أنها أقل تعصبا وأكثر لوينة في مبادئها. فقد "تشكلت بينهم نواة "الإباضية" التي تعد في التصنيفات الموضوعة للهراطقة ضمن جماعات الخوارج بمثابة جماعات مسالمة ومرنة".[1] وتظهر ليونة الإباضية في أنهم لا يعتبرون الكفر بمثابة خروج عن الدين، بل هو كفر بنعمة الإسلام فقط. مما يجعلوهم أكثر تسامحا مع بقية المسلمين.[2]

وقد عرفت الخوارج بعقائد وأخلاقيات غريبة وشاذه عن المألوف. إذ يذكر البغدادي والمستشرق فلهوزن Julius Wellhausen (1844/1918)، على حسب تقرير "فان ايس" بأن "شبيب بن يزيد الشيباني (من الخوارج التي سكنت شبه الجزيرة ما بين النهرين عاش حوالي 70 هـ حارب جيوش الحجاج) كلف امرأة بإمامة الصلاة في الكوفة التي لم يعرف فيما بعد هل أنها كانت أمه أم زوجته. مسألة سماحه لزوجته الظهور في المسجد على الملأ هذا ما قد أثار استياء بعض أتباعه. (البغدادي: الفرق بن الفرق/الطبري، 2/ فيلهاوسن)".[3] والبعض من الخوارج، بخاصة فرقة الأزارقة، استباحوا قتل نساء مخالفيهم وحتى أطفالهم، وأفتوا قطعا بأن أطفال مخالفيهم في العقيدة خالدون في النار لأنهم مشركون.[4] وحسب الضحاك، وهو واحد من الخوارج، (وفق ما ذكره الشهرستاني) فقد أظهر عدم معارضته للنكاح مع المسلمين من غير الخوارج، طالما أن هذه الزيجات تتم خارج نطاق مناطق سيطرة الخوارج، التي يطلقون عليها مفهوم "دار التقية"، إذ أن مناطق سيادتهم يطلقون عليها "دار الهجرة". بل أن بعض الخوارج كانوا

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 15.

[2] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مجرع سابق، ص 108. أيضا: جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 347.الكفر عند الإباضية لم يكن معناه "الخروج من العقيدة"، بل "كفر النعمة". وفي ص 397 ورد: الزيدية والإباضية: مرتكبي الكبيرة كفار نعمة، وليسوا مشركين ولا مؤمنين.

[3] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 685.

[4] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص 79. أيضا:
جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 45. بدأ الخوارج يتنازعون حول ما إذا جاز للمرء في حملة حربية إلى جانب "غير المؤمنين" (أرادوا بذلك المسلمين من المذاهب الأخرى) أن يقتل أطفالهم أيضا. الاكثر راديكالية بينهم، الأزارقة، أصروا على التصور القديم عن الذنب الجمعي: يحمل الأطفال ميسم جماعتهم، حتى قبل أن يكونوا قادرين على اتخاذ قرار بأنفسهم.

يمتنعون عن أداء صلاة الجنازة على المرأة المتزوجة من الخوارج ولم تعتنق عقيدتهم.[1] وهنا يظهر تميزهم القصود على البقية من المسلمين.

وبسبب أراءهم السياسية المتطرفة، فقد عاش الخوارج في مناطق معزولة وبعيدة عن مراكز الخلافة والحكم. إما احتياطا عسكريا، أو معتزلة من السلطة الفاسدة والمجتمع الكافر. إن تطرف الخوارج دفهم إلى تفكير المجتمع وكل المسلمين المخالفين لهم. لأنهم متمسكون بتحقيق العدالة ولو تم افناء كل الوجود. ومن هنا تطرفهم، لأن العدالة المطلقة مستحيلة البلوغ في هذا المجتمع الدنيوي.[2] ويقول "فان ايس" على استراتيجيتهم العمرانية: "تبنى الخوارج نظرية العدالة والمساواة. كانوا يعيشون في أرياف بلاد فارس (وليس في المدن) بسبب الشتات الواسع الذي وقع لهم جراء الغزوات التي تشنها عليهم السلطات في الخلافة الأموية".[3] وبالفعل، فإن اباضية الجزائر، قد اتخذت مكانا لها بمعزل عن المناطق التي تتمركز فيها الخلافة الرسمية، حيث تموقعوا في غرداية الواقعة في الجنوب الكبير. بل أنهم تميزوا عن البقية حتى في طريقة العيش واللباس: "الخوارج أكثر انتشارا خارج نطاق مراكز الادارة (...) كانت كورنك مأهولة بالخوارج عن بكرة أبيها، وكان جميعهم يشتغل بحرفة النسيج (...) يرتدون زي خاص بهم".[4] وهناك من لاحظ أن بعض الخوارج لا يصلون مع بقية المسلمين، نقل "فان ايس" أيضا بأن "أبو محمد اسماعيل بن سميع الحنفي (ق 2 هـ): اتهمه فضل بن دكين بأنه قد سكن 40 سنة قريبا من المسجد ولم يذهب لصلاة الجمعة؛ لم يشأ كخارجي أن يخالط الآخرين".[5] وهذا ما يعكس خروجهم الحقيقي عن المجتمع الإسلامي.

4- المبادئ الكلامية: (السياسية).

على الرغم من أن الخوارج تتفرع، حسب البغدادي الذي توفي سنة 429 هـ، إلى حوالي عشرون فرقة منها: المحكمة الأولى، والأزارقة، والنجدات، والصفيرية، والبهيصية، والجعاردة التي لها فرق مختلفة، وأخيرا الإباضية التي بدورها انقسمت إلى الحفصية والحارثية واليزيدية،[6] إلا أنهم يتفقون على المبادئ الكبرى التي تشكل إيديولوجية الخوارج، وعندما نستعمل كلمة ايديولوجية فبالمعنى الدال على ثبات مبادئهم بصورة صلبة. وهي:

---

[1] الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 109. أيضا: جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 692.

[2] يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، مرجع سابق، ص 36.

[3] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 725.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 849-850.

[5] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 570.

[6] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص 72.

- وجوب الإمامة: جميع الفرق الخارجية أقرت بضرورة وجود الخلافة، ما عدا فرقة النجدات التي ترى أنه لا يلزم الناس فرض الإمامة، إنما عليهم أن يتعاطوا الحق فيما بينهم.[1] أما البقية فأقرت بأنه لا يمكن أن يؤسس الإسلام بلا سلطة سياسية شرعية. "فغالبية الفقهاء (ما عدا بعض الخوارج والمعتزلة): لا يتصور قيام الشريعة الإسلامية من غير سلطة سياسية. وأن الأصل في الإسلام هو اجتماع السلطتين السياسية والعلمية، وهذا ما حدث في عهد الرسول وخلفائه الأربعة، ثم افترقت السلطتان بانتهاء "الخلافة الراشدة".[2] إن عبارة الخلافة الراشدة تدل على كفاءة الجمع بين سلطة الحكمة وسلطة السياسية، وهذا مبلغ الكمال الشرعي.

- الخلافة لكل المسلمين: "فليس من شروط الإمامة القرشية. بل الشرط هو العدل فقط. (﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (58) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء، 58–59]). هذا ضد حديث أبو بكر يوم بيعة السقيفة المنسوب للرسول : الأئمة من قريش (قول آخر: قدموا قريشا ولا تتقدموها). وخالفوا الشيعة الذين قالوا الإمام هو علي (وهو من قريش أيضا)".[3] وهذا الموقف يدل على ارادة تأسيس دولة إسلامية لا دولة عرقية أو عصبية ضيقة، وربما هذا لكونهم من أهل البدو. وهو التأسيس الذي يهدف إلى بناء دولة عدالة ومساواة من روح قرآني خالص. لكن سنلاحظ أن الخوارج قد تشككوا في قول أبو بكر، لكن لم يبلغ بهم الأمر حد تكفيره، وسنلاحظ أداناه أنهم اعتبروا حكمه نموذجي وقرآني. وقد اعجب الكثير من المستشرقين بهذا المبدأ، أي مبدأ الخلافة للكل، مثل Henri Laoust ، واعتبروا "مذهب الخوارج ديمقراطي النزعة وداعي إلى المساواة، ولا يقبل أن تكون السلطة العليا وقفا على أسرة واحدة، أي القرشية. فكل مسلم قادر على تولي

بالنسبة لفرقة العجاردة، نسبة إلى عبد الكريم بن عجرد، فقد بلغ بهم الأمر إلى الطعن في بعض القرآن، حيث يعتقدون بان سورة يوسف، ليست من القرآن، لأنها قصة عشق، ولا يجوز ان يتضمن القرآن مثل هذه الموضوعات. للاطلاع على التفاصيل يمكن الرجوع لـ:

محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 222. أيضا:

جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 853. يبدو أن أتباع ابن عجرد كانوا في غاية التظاهر بالحشمة، ذلا نراهم لا يريدون قراءة قصص الحب الموجود في القرآن كتلك الواردة في سورة يوسف. وها هو الأشعري يبدي عدم قدرته على تصور أن هؤلاء كانوا على هذا القدر من التشدد، إلا أنه صرح أنه لم يتحقق من صحة هذه الرواية.

[1] عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مرجع سابق، ص 172.

[2] علي أومليل: في التراث والتجاور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990، ص 90.

[3] عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مرجع سابق، ص 173.

الخلافة مهما يكن أصله العرقي والشرط هو الجدارة".[1] لكن في تقديرنا، لا يمكن لنا الحديث عن ديمقراطية الخوارج من عدة أوجه، على أساس أن الديمقراطية هي قبول الاختلاف وهم رفضوا أي اختلاف عنهم، كما أن الديمقراطية تمثل حكم الذكاء الإنساني، وهذا ما لا يتوافق مع الحاكمية الإلهية. ثم كذلك نلاحظ بأن الديمقراطية لا تقوم على التمييز الجنسي، في حين أن من بين شروط الإمامة حسبهم، أي الخوارج، هو الذكورية (إلى جانب شروط أخرى هي: البلوغ، والعقل، وسلامية الأعضاء، والإسلام والحرية، والخبرة الحربية، والتفقه في أمور الدين).

- تكفير كل من علي (ض) لأنه رضي بالتحكيم، وتكفير عثمان، والحكمين أبو موسى الأشعري عمرو بن العاص، وأصحاب الجمل الذين ثاروا ضد علي، وكل مسلم رضي بنتائج التحكيم أيضا اعتبروه كافرا.[2] لكن الخطأ الأكبر هو ما فعله علي (ض)، على أساس "عقد ميثاقا مع الشيطان (معاوية) ولم يشأ نقض هذا الميثاق. لقد تخلى عن الحق الإلهي، حق الجهاد ضد عثمان ومعاوية".[3] ولم يعترف الخوارج إلا بخلافة أبو بكر وعمر، على أساس أنها خلافة قامت على روح القرآن.[4] وبداية من حكم عثمان، تم انتهاك الكتاب. لذا فقد خططوا بقتل كل من انحرف على الخلافة الأولى: قتل عثمان، قتل علي، قتل معاوية، وعمرو بن العاص، لكن معاوية قد جرح فقط، مما أتاح لنسله باستمرار الحكم وتوريثه.[5] بل بلغ بهم الأمر إلى تفكير كل المسلمين ما عدا من اعتنق عقيدتهم، "فالخلاف بين الخوارج (العجاردة والبهيسيين) هو: هل يحل بيع الإماء للكفار ؟ يقصد بالكفار هنا غير الخوارج. (القتل واللعن الجماعي)".[6] وربما نلاحظ هنا أن الخوارج كانت لهم نية الخروج عن المسلمين قبل موقعة صفين وحادثة التحكيم، على أساس أنهم قتلوا عثمان قبل الخروج عن علي ذاته.

- واجب الرعية في تقويم الإمام المعوج. ولو بالسيف حسب الأشعري. بحيث يمكن الحديث عن دولة الخوارج لانهم كانوا يعتقدون بإمكانية تأسيس مجتمع سياسي عادل بصورة مطلقة.[7] ولو أن هناك تفاوت بين فرق الخوارج، بين الإباضية مثلا والأزارقة، إلا أنهم يعتقدون بضرورة الانعزال عن حكم الباطل. "الفرق بين الإباضية والأزارقة أن الإباضية ما عادوا يحاربون أفراد من أصحاب الفكر المختلف أو يستعرضونهم (أي تعقبهم واستحلال دمائهم) ولم يتخل الإباضية– وأريد القول غير الإباضية – عن المطالبة بالبعد عن كل سلطة غير عادلة ولو على الأقل نظريا. وكان معسكر الخليفة وأعوانه (عسكر السلطان) يعتبر لديهم "دار بغي"، وربما أيضا دار كفر، حيث كان هناك ضرر يلحق بأداء الواجبات الدينية

[1] هنري لاوست: مقدمة كتاب ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، موفم للنشر، الطبعة الثانية، 1994، ص 27.

[2] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص 72.

[3] يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، مرجع سابق، ص 28.

[4] هشام جعيط: الفتنة – جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، مرجع سابق، ص 258.

[5] فاطمة المرنيسي: الحريم السياسي –النبي والنساء، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، للنشر والتوزيع، دمشق، ص 56.

[6] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 850–853.

[7] عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثامنة، 2006، ص 89.

وتحت ظروف معينة بالصلاة. أما بقية المسلمين فيمثلون "دار التوحيد"، أي دار كان الاعتراف بوحدانية الله سمتها".[1] وقد لاحظ "فان ايس" بوجود تقارب بين المعتزلة والخوارج على النحو الآتي: "لقد كان الابتعاد عن السلطة بمثابة الأمر الذي قرّب بين المعتزلة والخوارج، فمثلا كانت تعني كلمة "اعتزال" عند بعض أتباع الاباضية فيما بعد "عدم الولاء للحاكم"، أما في الأصل فكانت تعني "عاش وحيدا، في عزلة عن الآخرين". فمنذ زمن مضى كان يفهم منها أيضا عدم المشاركة في المطالبة بالقصاص، ثم كان معناها فيما بعد عدم الذهاب إلى المساجد وعدم المشاركة في أداء صلاة الجمعة. على هذا يبدو أن واصل (بن عطاء) تمكن من نسخ نموذج الإباضية فيما يعرف بـ "حملة العلم"، هذا ما تفسره محاولات بعض معاصريه وضعه مع الخوارج في رداء واحد. غير أن دعاة واصل لم يكونوا أبدا يمجدون التمرد".[2]

- على الرغم من أن الآراء السابقة سياسية، إلا أن للخوارج أراء كلامية في العقائد، لكنها ثانوية مقارنة بمشكلة الخلاقة. ففي موقفهم من التوحيد قالوا بالتنزيه، وهو متطابق مع قول المعتزلة الذي سيظهر لاحقا وينتشر بكثرة. وأما رأيهم في مسألة خلق أو قدم القرآن، فهو مثل المعتزلة أيضا، وفي مسألة أفعال العباد، فقد تفرقوا بين تأكيدها مثل المعتزلة أو تأكيد القدر مثل أهل السنة. [3] أما قولهم في الوعد والوعيد، فهو التأكيد بأن الله لن يخلف وعيده، وأن الكافر في النار. في العموم، فإن فإن مواقفهم العقائدية لا تختلف كلية عن أطروحات المعتزلة التي سنحللها لاحقا.

كيف نقيم أداء الخوارج اليوم ؟ بالنسبة للجابري فإن "الجماعة الأولى التي سخرت المطلق للنسبي هي الخوارج: نجحوا في اغتيال علي (ض) وفشلوا في اغتيال ومعاوية (...) لقد وضع الخوارج القيمة المحورية الأولى في الدين وهي الإيمان، في أزمة، فوضعوا الضمير الديني كله في مأزق (...) كان موقفهم من الإيمان سياسيا وليس لاهوتيا أو فلسفيا (...) كان الإيمان عندهم يضع صاحبه في موقف إما بقتال الأمويين وإما بالقتال معهم. (سؤال إرهابي: إما وإما: إيديولوجيا التكفير: ما تقول في معاوية وعلي).[4] وبالفعل، فيمكننا اليوم الحديث عن خوارج القرن الواحد والعشرين، على أساس أنهم خرجوا عن الأنظمة القائمة، وأسسوا دولة في دولة. حقيقة أن الأنظمة الإسلامية اليوم ليست كاملة، وأخفقت في العديد من المستويات، إن لم نقل كلها، لكن لا يمكن اعتبار الخروج المسلح حلا. بل الحل يكمن في العمل الجدي الهادئ واليومي، بدل الخروج الثوري الذي لا يمكن أن يكون طريقا للبناء. ثم أن ترك الدولة لتعليم الدين في أيدي غير المتخصصين وغير المتكونين أكاديميا يلعب دورا هاما في نشوء جيوب الخوارج كما هو اليوم في بعض المناطق الإسلامية.

إن الحروب والفتن في العهد الإسلامي المبكر، عند الصحابة وأبنائهم، قد سبب في أزمة قيم حادة، توالت حتى اليوم. ولربما اعتزال المسلم الشأن السياسي له علاقة بهذه الصراعات المبكرة. فنحن نعيش ضربا من الزهد السياسي، لأنه لم يكن مُركزا على

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 345.

[2] المرجع نفسه، ص 503-504.

[3] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الأول، المكتبة الصرية، بيروت، 2009، ص 108-109.

[4] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ص 72-73-77-125.

الحوار والنظر والإثراء، بقدر ما كان مركز على الفتنة والقتل والتشريد. لذا فتجربة الخروج لم تكن إلا بداية لأزمة أخلاقية واعتزال سياسي طويل الأمد. "انتشار الزهد (في العالم العربي الإسلامي) لم يكن ليحدث لولا وجود وضعية تقبله و"ترحب" به. وهنا لابد من التذكير بأزمة القيم: الحرب الأهلية الطويلة والمأساوية منذ الثورة على عثمان: حرب الجمل، حرب صفين، حرب الخوارج، ف حروب الأبناء، أبناء الصحابة بعد وفاة معاوية، أعمال هزت الضمير الديني والخلقي: كضرب الكعبة، وقتل الحسين [في كربلاء]...الخ. أدت إلى اعتزال الفتنة والحياد والانقطاع إلى الزهد والعبادة وشجب الترف".[1] والمشاركة السياسية الفعالة.

يمكن أن نلاحظ الصورة السيئة في للخوارج في التاريخ الإسلامي، والسبب الأول والأخير، هو اعتزالهم الحياة العامة، إضافة إلى أنهم أول من كفر المسلمين بصورة مباشرة. وتوعدوهم بالنار مثل الكفار تماما.[2] وهذا صدم عنيف للشعور الإسلامي. ومن بين كل الفرق التي ذكرناها أعلاه، يمكن استثناء الإباضية، والتي تعتبر الطائفة "الألين عريكة، فلم يكن هدفهم- مع طهارتهم وشدة تمسكهم بالدين- أن ينتصروا على جماعة المسلمين بالقوة، بل أن يكسبوهم إلى مذهبهم".[3] ونجد الأشعري يتحدث عن الراجعة وهم الذين خرجوا عن الخوارج، ورجعوا إلى الإسلام.[4] وبين الخوارج والرواجع، تاريخ ملئي بالفهم وسوء الفهم والعنف والتقتيل والتشتت واستعمال القرآن من أجل تبرير الممارسات الشاذة. وقد كان الإمام أحمد بن حنبل يدعو جمهور المسلمين إلى المقاطعة التجارية للخوارج،[5] نظرا لما ألحقوه من أذى بالعقائد الإسلامية الصحيحة وبالمسلمين أيضا. وبلغ شذوذهم أن ألزموا طقوس الإسلام على الأطفال مثل التعميد في المسيحية: "فالدخول إلى الإسلام معناه الانضمام إلى الخوارج عن وعي مما يجعله مؤمنا (...) لذا فالأطفال لا يندرجون ضمن المؤمنين، بل يدعى الأطفال للدخول إلى الإسلام عندما يبلغون، وينبغي تعرفهم عليه".[6] وبهذا فقد تجاهلوا مفهوم الفطرة الإسلامية عند أهل السنة. لقد خلقوا جماعة إسلامية مغلقة تماما على نفسها، أي خلقت اسلام داخل إسلام.

ثانيا- الشيعة:

---

[1] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 436-437.

[2] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 26-27.

[3] يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، مرجع سابق، ص 145.

[4] الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جزء 1، مرجع سابق، ص 107.

[5] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 850.

[6] المرجع نفسه، ص 854، 855. أطفال المشركين سيدخلون النار مع آبائهم، يمكن استنتاج أن أطفال الخوارج سيدخلون الجنة مع مع ذويهم(...) افتراض أن الأطفال لم يصيروا مسلمين أبدا يعني فقهيا أنه لا يجوز أداء صلاة الجنازة عليهم، ولا يحل كذلك تزويجهم قبل مرحلة البلوغ، أو بمعنى أحرى قبل إقرارهم بمبادئ الجماعة.

من أهم الفرق السياسية التي لا زالت عقائدها ثابتة وفاعلة حتى اليوم، في حين أن الفرق بعض الأخرى بادت بلا رجعة، وهذا يدل على خصوصية في الشيعة غير متوفرة في بقية الفرق الكلامية. ولعل تماهيها مع النظام السياسي هو سر استمرارها إذ أن نظام ولاية الفقيه هو الذي حفظ الشيعة والتي حفظته، في حين أن فرقة مثل المعتزلة مثلا، والتي تعلقت ببعض خلفاء بني العباس، قد انهارت بسبب هذا التعلق بالذات، حيث بمجرد ما تخل عنها الخلفاء المتأخرون تشتت ولم يبق لها أثر.

4- النشأة والتسمية:

نشأة الشيعة في تسميتها وتسميتها في نشأتها، وحسب الأشعري، فإن تسمية الشيعة يعود إلى مشايعتهم، أي نصرتهم لعلي بن أبي طالب (ض)،[1] إذ يقدمونه على جميع صحابة الرسول الكريم من حيث المنزلة والمكانة والأهمية والجدارة. والنسبة لمؤرخي الشيعة من الشيعة ذاتها، فهذه الفرقة لم تظهر وكأنها حدث جديد، بل هي حدث طبيعي في مسار الدعوة المحمدية. ونظرا لجدارة علي، قالوا بإمامته وخلافته الضرورية: نصا ووصية؛ إما جليا وإما خفيا. واعتقدوا بأن الإمامة لا تخرج من أولاده؛ وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة ويتنصب الإمام بنصبهم؛ بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين؛ لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله.[2] وهذه القعيدة الأساسية، هي التي جعلت من الشيعة فرقة سياسية في ماهيتها. على الرغم من أنه لها عقائد أخرى غير إمامية تميزها عن البقية من الفرق.

في الدلالة اللغوية، فإن التشيع يعني التحزب، وقد رود في القرآن هذا الاستعمال فهناك من يناصر الله وهناك من يناصر الشيطان: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [المائدة، 56] وقله تعالى ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المجادلة، 19]. لذا فقد اكتسبت الشخصيات الثقيلة من الصحابة أتباع وأشياع، فلعلي (ض) شيعة كما لمعاوية بن أبي سفيان شيعة أيضا، أي أولئك الذين ينتمون إلى حزبه بوصفه حزب الخير. لكن التحزب لمن فقد السلطة فقط، أي بعدما تولى معاوية الخلافة لم يبق له أشياع لأنه الخليفة فالكل في حزبه، لم يبق معاوية رئيس حزب بأتباع، بل أصبح خليفة للمسلمين كافة. في حين أن مناصري علي (ض) بقوا شيعة أنداك يناصرون الحزب الذي يعتقدون أنه مظلوم.[3]

السؤال الأهم هنا، لماذا تكونت الشيعة حول شخص علي دون غيره من الصحابة ؟ وهذا السؤال قريب للسؤال الذي طرحه الأستاذ محمود صبحي في كتابه عن الزيدية قائلا في بدايته: "لماذا أضفيت القداسة على الإمام علي بن أبي طالب دون سائر الصحابة ؟[4] هل المسألة عائلية على اعتبار أن علي (ض) قد جسد القرابة المزدوجة من الرسول الكريم، فهو ابن عمه من بني هاشم من قريش، وهو زوج بنت الرسول، وهو أب احفاده الحسن والحسين سبطي الرسول ؟ والذي لم يكن له أحفاد إلا من فاطمة.

---

[1] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ص 25.

[2] الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 117.

[3] يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، مرجع سابق، ص 146.

[4] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الثالث: الزيدية، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1991، ص 17.

وبما أن النبي لم يخلف ذكورا أحياء فإنهم بمثابة أبناءه الحقيقيين.[1] أم أن تقديس علي (ض) مرتبطة بالمكانة الروحية له بوصفه من أوائل الذين أسلموا وبسيرته الروحية الطاهرة وقدراته الشخصية في العلم والقيادة والورع ؟[2] يمكن القول بأن كلا السببين ساهم في تشكيل الأتباع، لكن الشيعة الحقيقية، كعقدية صلبة، لم تتشكل إلا بعد موته وتقتيل ابنه الحسين في كربلاء. وهنا تشكلت عقدة معاقبة الذات، عند أهل الكوفة، بسبب التفريط في مناصرة الحسين وعدم الجهاد في سبيل الحق والعدل.[3] وتشكلت أيضا العقيدة المستقطبة والتي ترى أن الشيعة هم حزب الله، وغيرهم هم حزب الشيطان، فكل من عارض علي (ض) فهم نكرة لا يمكن مسالمتهم أو تصديقهم.[4] وفي الجدل الذي وقع بين الشيعة والعباسيين، أحرجهم بني العباس على أساس أن صلتهم بالرسول من جهة ابن عباس عمه، أي قرابة رجولية، في حين أن صلة الشيعة بالرسول من جهة زوجة علي فقط، أي فاطمة، وبالتالي فالخيط القرابي نسوى، لذا نجد اهتمام غير مسبوق بالمرأة، في الحقوق والميراث،[5] عند الشيعة من أجل تقوية هذا الخيط الأصالي.

ويذكر لنا الغدادي والشهرستاني، بأن الشيعة تنقسم إلى ثلاثة فرق كبرى، وهي بدورها تقسمت إلى تفرعات جزئية تختلف في بعض التفاصيل:

- **الزيدية: 3 فرق.** أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وهي فرقة متأثرة بالاعتزال ومعتدلة العقائد. ومن فرقها نجد:

- الجارودية: أتباع أبي الجارود. يقول أن الرسول نص على امامة علي بالأوصاف لا بالاسم. والصحابة كفروا لأنهم تركوا بيعة علي.

- السليمانية: أتباع سليمان بن جرير الزيدي. يقول أن علي (ض) أصلح للبيعة من أبو بكر وعمر. لكن هذا لا يوجب التكفير على عكس عثمان الذي أفسد في حكمه.

- البترية: لم يقوموا بمدح عثمان أو ذمه.[6] مما يجعلهم بمنأى عن خصومة السنة.

---

[1] عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مرجع سابق، ص 139.

[2] برنار لويس: الحشاشون- فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، ترجمة محمد العزب موسى، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 2006، ص 41.

[3] طلال أسد: تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام، ترجمة محمد العربي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 137.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 578.

[5] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 114-115.

[6] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص 41-44.

- **الكيسانية: لها فرقتين.** نسبة إلى كيسان وهو أحد موالى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وقيل أنه تلميذ محمد بن الحنفية. ومن مبادئهم أن الدين يتمحور حول طاعة الرجل. ومن لا يطيع رجل فلا دين له.[1] ومن هذا المبدأ يمكن لنا تفسير التوجه الشيعي اللاحق بما هو تمركز حول إمام أو شخص معين. وسيطرح سؤال لاحقا حول مصدر هذه العقيدة، عقيدة تقديس الرجل، هل هي عربية أم فارسية ؟

- **الإمامية:** هناك من يذكر أن لها 15 فرقة منها الباقرية والإسماعلية والإثناعشرية المشهورة.

وهم القائلون بإمامة علي (ض) بعد النبي مباشرة وهذا بنص صريح وظاهر. ومن فرقهم المتطرفة من تكفر كل الصحابة لأنهم تركوا بيعة علي، بل وكفرت علي لأنه لم يقاتلهم مثلما قاتل معاوية، وهي فرقة الكاملية التي ينتمي إليها الشاعر الأعمى بشار بن برد.[2]

أثير جدل كبير حول منشأ التشيع الأصلي، هل هو عربي أم فارسي ؟ على اعتبار أننا اليوم نجد تمركز قوي للشيعة في إيران حيث عقديتهم السياسية شيعية خالصة. إذ أن هناك من يرى في تقديس الأشخاص ميزة فارسية لأنهم نشؤ في نظام سياسي إمبراطوري حيث أن ملك الفرس المسمى كسرى مقدس ومعبود كإله. يذكر فلهاوزن المهتم بالمشكلة السياسية الإسلامية:[3]

"قال دوزي: كانت الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية، وفيها يظهر أجلى ما يظهر ذلك الفارق بين الجنس العربي، الذي يحب الحرية، وبين الجنس الفارسي الذي اعتاد الخضوع كالعبيد. لقد كان مبدأ انتخاب خليفة للنبي أمرا غير معهود ولا مفهوم، لأنهم لم يعرفوا غير مبدأ الوراثة في الحكم، لهذا اعتقدوا أنه ما دام محمد لم يترك ولدا يرثه، فإن عليا هو الذي كان يجب أن يخلفه وأن الخلافة يجب أن تكون وراثية في آل علي. ومن هنا فإن جميع الخلفاء – ما عدا عليا – كانوا في نظرهم مغتصبين للحكم لا تجب لهم الطاعة (...) اعتادوا أن يروا في ملوكهم أحفادا منحدرين من أصلاب الآلهة الدنيا، فنقلوا هذا التوقير الوثني إلى علي وذريته. فالطاعة المطلقة "للإمام الذي من نسل علي كانت في نظرهم الواجب الأعلى (...) لقد كان الإمام عندهم هو كل شيء، إنه الله قد صار بشرا (...) يضيف أ. مولر أن الفرس كانوا تحت تأثير الأفكار الهندية قبل الاسلام بعهد طويل يميلون إلى القول بأن الشاهنشاه هو تجسيد لروح الله التي تنتقل في أصلاب الملوك من الآباء إلى الأبناء". ما يكشفه هذا النص هو أن الفتوحات الإسلامية سمحت ولوج عقائد على إسلامية الأصل، وتشكلت وتعالقت مع بعض العقائد الإسلامية في نسق انتج عقيدة مثل التشيع.

لكن، الشيعة الإيرانية لم تتشكل إلا في وقت متأخر، إذ أن أول من ناصر علي (ض) هم العرب من قريش، وبعد لذك الموالي. وهناك من يرى أن تقديس الشهداء ميزة عربية، حيث قضى الشيعة في كربلاء أياما عند قبر الحسين يعترفون بخطأهم في التقاعس عن نصرته، بخاصة أهل الكوفة. وقيل أن الزحام على قبر الحسين، في كربلاء، كان أشد منه على الحجر الأسود في مكة

[1] الشهرستاني: املل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 118.

[2] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص56.

[3] يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام – الخوارج والشيعة، مرجع سابق، ص 240–241.

المكرمة.[1] ونلاحظ اليوم مدى أهمية المزارات الشيعية في العراق وكربلاء بالضبط. يمكن أن نفترض أن مناصرة علي انطلقت من العرب وتقدسيه لدرجة متطرفة تشكل في العقائد الفارسية، حيث وجدوا انسجام بين موروثهم القديم والعقيدة الجديدة.

أما خصوم الشيعة فيسمون الشيعة بالسبئية،[2] للتدليل على أثر اليهود في تشكيل عقائدهم. إذ أن عبد الله بن سبأ اليهودي المتأسلم قد ألّه علي عندما قال له "أنت أنت".[3] وهذه وجهة أخرى في تأكيد أثر العوامل الخارجية في تشكيل هذه الفرقة التي قالت كل ما يمكن اعتباره شذا عن العقائد الإسلامية المعقولة. في حين أن محمد باقر الصدر مثلا، وهو مفكر ومؤرخ شيعي، يعتبر مثلما قلنا أعلاه، أن الشيعة موقف طبيعي ناجم عن سيرورة الأحداث الإسلامية،[4] وليست حدثا جديدا أو شاذا أو قل طارئا بالنظر إلى تاريخ الإسلام ككل.

5- المبادئ العقدية:

على الرغم من أن الشيعة تصنف ضمن الفرق السياسية، إلا أن لها مبادئ عقدية مثل بقية الفرق الاعتقادية، على الرغم من أهم أغلبية عقائدها متقاطعة مع فرق اخرى معروفة، ومن أهم أراءهم نجد:

- موضوع التنزيه والتجسيم: تقول فرقة الهِشامية، نسبة إلى هشام بن الحكم، وهي من الإمامية، بأن المعبود جسم مثل بقية الأجسام، لذا صنفت ضمن التشبيهية. وقد ناظرهم أبي الهذيل العلاف المعتزلي في هذه المسألة نظرا للخلاف الحاد بينهما. يقول هشام بن الحكم وأتباعه بأن "المعبود جسم، له نهاية وحد، طويل عريض وعميق (...) هو نور ساطع".[5] ونجد عند بعض الشيعة الآخرون قولهم أن الله شيء لا كالأشياء، وهذه لغة أشعرية واضحة، كما أن هناك من اعتبر النبي محمد كائن ضوئي.[6] كما نجد فرق تجسم صورة علي بن أبي طالب، في أجمل حلة. في حين أن السنة مثلا لا يجسدون صورة الرسول الكريم.

- العلم الإلهي: حسب زاراة بن أعين بن سنسن (شيعي توفي حوالي 150 هـ) "فإنه لا يمكن لله أن يكون قد "أراد عدم ايمان اليهود والنصارى، أو على الأقل لم يكن قد أراده سلفا، لأنه لا يعرف عنه مطلقا، فعلمه لا ينشأ إلا في اللحظة

---

[1] المرجع نفسه، ص 194.

[2] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 405.

[3] الشهرستاني: املل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 140.

[4] محمد باقر الصدر: التشيع والإسلام، دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 1973، ص 11.

[5] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ص 44. أيضا: الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 149.

[6] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 429.

التي يدخل فيها موضوع هذا العلم الوجود".[1] وهذه المشكلة لا تنفصل عن العدالة، لأن قدرة الله على تكفير أو تظليل أقوام تطرح لاحقا عدالته طرحا ملحا.

- مشكلة العدالة الإلهية: "أجاب الشيعة بمؤلفاتهم في علل الشرائع، تم حين استحضر المرء رسالة النبي إلى الميدان طرح السؤال، لماذا لم يأت الله نفسه إلى العالم بدلا من أن يبعث رسولا. النظام الذي يتحقق من خلال القانون هو في كل الأحوال ليس مثاليا: لماذا هم الأغنياء أغنياء والفقراء فقراء ؟ لماذا يجب على الأطفال أن يتألموا ؟ لماذا توجد حشرات ضارة وأفاع ؟ نكون هنا في مشكلة العدالة الإلهية قريبين جدا من بداية المناظرة".[2] وظاهر جدا افراط الشيعة في تفكير العقيدة بالمنطق مثلما فعل بعض المعتزلة.

- مشكلة قدم وخلق القرآن: حسب الأشعري، ليس هناك اجماع بين فرق الروافض حول هذه المسألة. فقد قال هشام بن الحكم أن القرآن لا هو قديم ولا هو مخلوق، وبعبارته "لا خالق ولا مخلوق". لكن هناك فرقة أخرى قالت قول المعتزلة والخوارج، أي أن القرآن لم يوجد ثم وجد مما يعني أنه محدث ومخلوق.[3]

- مشكلة زيادة ونقصان القرآن: هناك فرقة تعتقد بأن القرآن قد نُقص منه، وذهب الكثير منه والإمام يعلم ذلك. لكن هناك فرق ذهب مذهب الاعتزال، ترى أن القرآن لم ينقص، إنما هو كما أنزله الله سبحانه وتعالى. [4] ولعل طرح هذه المشكلة مرتبطة بما قام به عثمان بن عفان عندما جمع القرآن في نسخة موحدة، وألغي بقية النسخ التي كانت عند الصحابة وأزواج النبي.[5] ونحن نعلم ما بين الشيعة وعثمان من خلاف. بل أن هناك من يقول بأن علي والأئمة وحدهم يملكون النص الكامل للقرآن، لكن ليس لنا اليوم أي نسخة قد تثبت ذلك.[6] ما عدا النسخة العثمانية الرسمية.

6- المبادئ السياسية:

مثلما حدد الشهرستاني سابقا، فإن الإمامة مسألة أصولية لا فرعية في الدين، لذا فلا يجب أن تترك بيد العامة. بالتالي فقد عارض الشيعة كل الطرق التي تمت بها المبايعة قبل علي (ض). بل أنهم يعتقدون بأن خلافة علي قرار إلهي سابق على كل

---

[1] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 465.

[2] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 636-637.

[3] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ص 50.

[4] المرجع نفسه، ص 55.

[5] ألفريد –لويس دي بريمار: في أصول القرآن– مسائل الأمس ومقاربات اليوم، ترجمة ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بغداد– بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 15.

[6] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 399.

اختيار بشري. فقد اختاره الله منذ الأزل لتولي الخلافة، فهو الوارث عن طريق بنت الرسول فاطمة.[1] وبالتالي فقد طعنوا في طريقة مبايعة أبو بكر التي تمت بالهتاف والشعبوية، أما تعيين عمر فقد كان بوصية من أبي بكر. أما عثمان فقد عينه مجلس شورى يتكون من بعض الأشخاص لا يتعدى الستة. [2] وعلى الرغم من أن مبايعة علي لم تحقق الإجماع، إلا أن زعماء الصحابة والكبار من الأمة قد بايعوه وهذا كاف. ومن هنا ظهر ما يسمى بالروافض(في الكوفة) الذين "يرفضون من الأساس خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ويعتبرونهم مغتصبين. والصاحبة تورطوا في تلك المؤامرة التي دبرها كل من أبي بكر وعمر، وهما ليس من العترة النبوية؛ واستأثروا جميعا بالسلطة دون علي بن أبي طالب (لذا وجب الطعن في مفهوم الإجماع الذي أخذ به أهل السنة)".[3] ويستعمل الشيعة بعض الأحاديث المنسوبة للرسول من أجل تبرير أحقية علي (ض) على كل الخلفاء الذين سبقوه، إذ يذكر الحديث أن النبي قال بأن علي بالنسبة له مثل هارون بالنسبة لموسى.[4] أي أقرب الأقربين. وقوله أيضا: من كنت مولاه فهذا علي مولاه.[5] وقال أيضا، أيضا، حسب رواية أخرى، أن علي هو يعسوب (ذكر النحل) المؤمنين ومن المعلوم أن هناك سورة بأكملها في القرآن باسم النحل. وأيضا أن "لحم علي من لحمي".[6] ويعتقد بأن هذا الحديث منقول عن العهد القديم، لذا يدرج ضمن تسرب الإسرائيليات عموما. وقد اعتقد كل كُتاب الشيعة اللاحقين بأن الرسول الكريم كان يعد علي اعدادا روحيا لاستلام الرسالة ومواصلة المهمة.[7] واستبعاده مرة تلو مرة هو الظلم عينه.

والمسألة الأساسية التي تجمع الشيعة، وفق المبدأ الأول القائل بأن الإمامة أصل وليس فرع، هو القول بوجوب تعيين الخليفة والتنصيص عليه، بعيدا عن كل اختيار أو مبايعة. والإمام معصوم من كل الخطايا سواء كبيرة أو صغيرة.[8] وبما أن الإمامة روحية وزمنية، فلا يجب أن تكون في مستوى اختيار المسلمين، بل يجب أن تكون منصوصة ومتوارثة، أنها ليست بالمسألة الهينة، ليست فرعا للتلاعب بها. وهنا يدخل الشيعة في خلاف مع المعتزلة والخوارج وأهل السنة والجماعة، فهؤلاء يقرون بأن الخلافة شأن سياسي

---

[1] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 107.

[2] المرجع نفسه، ص 106.

[3] المرجع نفسه، ص 108–109.

[4] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 351.

[5] المرجع نفسه، ص 352. أيضا: طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص ص 87–143–157. يستند المتظلمة (أي الشيعة) لحديث "غدير خمّ" الذي اعتبره وصية بالإمامة لمن بعده؛ إذ يروي أن الرسول(ص) لما قفل راجعا من حجة الوداع، نزل بهذا الغدير، وأخذ بيد علي، فقال: من كنت مولاه، فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، عاد من عاداه !(وتزويجه فاطمة لعلي) الرسول (ص) استودع علي.

[6] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 943.

[7] محمد باقر الصدر: التشيع والإسلام، مرجع سابق، ص 40.

[8] الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 117.

يبت فيه المسلمون عامة.[1] وبالنسبة للخوارج، فإن الخلافة ليست مقصورة على القرشيين أو الهاشميين، بل لكل مسلم تتوفر فيه الشروط السابقة الذكر. وهنا نرى درجة تضييق الإمامة عند الشيعة مقارنة ببقية الفرق، من خلال جعلها شأن خاص.

لذا فقد آمن الشيعة بأن منصب الإمامة، الذي هو منصب روحي وزمني، وقف على سلالة آل البيت. مما يعني أنه ليس منصب للعموم الإسلامي. وهي في هذا المبدأ لا تخالف الخوارج فقط، كما أشرنا، بل تخالف أهل السنة، على أساس أنها ضيقت دائرة الأهلية للإمامة إلى آل البيت فقط، بدل قريش كما كان يقول التقليد السني، كما نجده مثلا في مدرسة أبو حنيفة.[2] ولم يتبق من آل البيت إلا أحفاد الرسول وأحفاد الأحفاد.

الشيعة المهدوية عقدية قوية في مدينة قم، تعتقد بأن هناك تطابق بين اسم النبي واسم أحد حفدة علي وهو "محمد بن عبد الله".[3] مما يجعله مهديا منتظرا لنشر الخير في العالم. وهذه العقيدة توقهم في تاريخ مغلق لا ينفذ منه الجديد، بقدر ما ينتظر ميلاد القديم. يقول شايغان عن هذه الفكرة: "أما الشيعة الإيرانيون فليست نهاية التاريخ عندهم إلا رجعة الإمام المنتظر(...) الزمن الذي نحياه الآن زمن الانتظار".[4] وهذا في ذاته ينتج نمط كينوني مخصوص مختلف عن كل الأنماط الإسلامية الأخرى. إن من ينتظر يعتقد بنجازة التاريخ وكفايته، عكس من يفعل معتقدا بصناعة التاريخ وانجازه. وقد تنبه بعض مصلحي الشيعة المعاصرين، إلى مدى سلبية عقيدة الانتظار، لذا طرحوا بدائل ايجابية.

يتحدث الشيعة عن الخلافة والإمامة من خلال التفرقة بينهما، فالخلافة سنية وهي ما تحقق تاريخيا، أما الإمامة فهي المسار السياسي للشيعة. فالإمام صاحب السلطة الروحية والعلمية والسياسية والأخلاقية، عكس الخليفة، معصوم من الخطأ، بل تفوق عصمته عصمة الأنبياء.[5] وقد رأى البعض أن علي (ض) يمتلك علم آدم، ويمكن مقارنة الإمام بالنبي، لكن فقط لا يأتيه الوحي وإنما تأتيه كلمات الملاك في النوم.[6] وفي بعض الأقاويل الشيعية نلمس روح خارجية، نظرا لإعتقادهم أن على المرء ضرورة معرفة

---

[1] عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995، ص 137.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 263.

[3] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 329–330. جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 937. أهم معاقل الشيعة إلى يومنا هذا (...) يوجد في مدينة قم أرض خصبة لفكرة انتظار مجيئ المهدي المنتظر من سلالة علي بن أبي طالب.

[4] داريوش شايغان: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 16.

[5] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 561.

[6] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 394.

إمامه، ومن مات جاهلا الإمام فقد مات ميتة جاهلية. إن الشيعة إخوة في حين أن المسلمون الآخرون أناس فقط، أي ليس هناك أخوة حقيقية بين الشيعة وبقية المسلمين. وهذا التمييز واضح ولا يختلف عن تميز الخوارج نفسهم عن بقية المسلمين. بل أن خطاب الشيعة يذهب إلى حد القول بأن من كره بقية المسلمين، غير الشيعة، وكرههم لوجه الله، فسيجزيه الله خير جزاء. وبأن أطفال الشيعة الذين يموتون قبل البلوغ، ستربيهم فاطمة في الجنة.[1] مثل هذه العقائد غريبة وشاذة عن معتقد عموم المسلمين.

من الشيعة المعتدلة إلى الشيعة المغالية أو الغلاة، يمكن أن نلاحظ نمحى توجه إلى أسطرة شخصية علي (ض) وأخلاقه في الدم والوراثة. وهو ما يسميه هشام جعيط بـ الميتا تاريخ النبوي. حيث عمد الشيعة إلى تضخيم مفرط في شأن علي، وهذا ما جعلهم في صراع جذري مع السنة الذين أخذو المسألة على واقعها بعيدا عن الماوجبيات. صراع الشيعة والسنة مرتبط بتفاصيل فيها تأويلات. فمثلا بالنسبة للسنة، فإن علي لا يمثل أول مسلم، بل أول فتي أسلم، في حين أن الشيعة، ولكي يبرروا تقديسهم لعلي، نجدهم يتحدثون عن عاقلية ورشد علي (ض) في سن العاشرة لكي يتأخذ شرف الأول في الإسلام.[2] وكل هذه التبريرات جعلتهم يختلقون الاحاديث ويزعمون بامتلاك علك حصري...الخ. فتبرير العقائد السياسية الكبرى متمثلة في الإمامة، جعلتهم يبتدعون الآلاف من الأقاويل الأسرارية التي لا يممن ان تقبل من كرف العقل السني المعتدل.

خلاصة.

لا زالت الخوارج موجودة حتى اليوم، كما الشيعة بالضبط. فالجماعات الإسلامية التي تطالب بإقامة خلافة إسلامية من خلال الجهاد المسلح، ليست إلا صورة معاصرة لخوارج بائدة. لأن القاسم المشترك بين خوارج الأمس وخوارج اليوم هو الالتجاء إلى العنف، في حين أن العنف والجهاد ضدان، من أجل التغيير والحقد على الحكام شهوة الانتقام اللامحدودة.[3] ولأنهم لم يلتزموا بما يمكن أن نسميه بمبدأ الطاعة الإسلامي المنصوص عنه في عدة آيات مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء، 59]. فلا يمكن لهم إلا أن يكونوا خارج السياق السياسي العام. وحجة الخوارج في تجاوز مبدأ الطاعة هو ما ينسب إلى مأثور الرسول الكريم القائل لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فهم الثوريون المضادون لأي نزعة استسلامية أو قدرية مثل النزعة التي روجت لها السلطة الأموية. وبما أن عقيدة الخوارج قائمة على تكفير كل من لم يفهم الدين على أصولهم، فإن كل من يكفر المجتمع الإسلامي الحالي، بدعوى أنه تنازل عن تطبيق الشريعة، وبأنه ساكت على الظلم السياسي الكائن، فهو خارجي معاصر، أو من الخوارج المستحدثين. ويمكن أن يفهم على أنه وسيلة للاستحواذ على السلطة السياسية،[4] باستعمال مرجعيات تاريخية كانت موجودة فعلا. والقاسم المشترك بين الخوارج والشيعة هو ضرورة الثورة من أجل تحصيل الحق الشرعي، وما الثورة الإيرانية سنة 1979 إلا

---

[1] المرجع نفسه، ص 391-393.

[2] هشام جعيط: الفتنة – جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، مرجع سابق، ص 345.

[3] طه عبدالرحمن: سؤال العنف- بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 85 وما تلاها.

[4] برنار لويس: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة ابراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، الطبعة الأولى، 1993، ص 172.

مثال على استعادة الوضع الحقي والشرعي المفقود. إن هذه الثورة استرجاعية وليست فتحية أو مستقبلية. ونجد من الإخوان المسلمين من كفر مجتمعه بالكامل، وهذا ضرب من العنف الذي يؤدي إلى استبدال المجتمع بدل استبدال فهم الديم ذاته. نجد السيد قطب مثلا يعتبر المجتمع المصري الحديث،[1] مجتمع جاهلي بالمطلق. وهذا ضرب من الخروج عن المجتمع، لأنه رفض لحقيقة واقعة ولمنطق جديد مختلف عن منطق التتريث الأعمى.

يعتقد بعض الدارسين للتاريخ السياسي الإسلامي، بأن سبب انفجار معسكر علي بن أبي طالب عائد أساسا إلى البنية القبلية للمجتمع العربي أنذاك.[2] بمعنى أن القوة والغلبة كانت البنية التقليدية أمام تعاليم الدين الجديد الداعي إلى الوحدة الروحية. وأن العامل الديني لم يكن هو الغالب والمسيطر على قرارات قادة القبائل والجيوش، بل للغنيمة والحسابات السلطوية بين القائل دور مهم في ذلك. وقد وصف علي (ض) هؤلاء الخوارج "بأعاريب بكر وتميم"، وهذا دالة على فعالية القوى القبلية في قراراتهم.[3] وعدم بلوغ المطلوب الإسلامي الجديد الداعي إلى الانتقال من الجامعة القبلية الضيقة إلى الجامعة الدينية الواسعة.

لا يمكن اعتبار فرقة الشيعة متجانسة، فهناك الغلاة الذين خرجوا عن الإجماع والعقائد الإيمانية الوسطية وهناك المعتدلون مثل السنة. ويفسر العديد من مؤرخي الفرق هذا الغلو بالتأثر بالعقائد غير الإسلامية. فمثلا "أبو سليمان داود بن كثير الرقي الكوفي من أعمدة الشيعة ومن غلاتهم، كان قوم بإلقاء الدروس في جامع الرقة (توفي قبل بداية ق 3 هـ بقليل). اعتبر من نقال تعاليم الباطنية. ذلك لأنه لم يكن يهاب القيام بتفاسير مجازية للقرآن. ويفسر بعض أركان الإسلام الواردة في القرآن، مثل الصلاة والزكاة، برجوع خفي إلى الأئمة. (جعفر الصادق مثلا). يعتمد داود على جعفر الصادق كذلك في ادعائه أن أرواح الأئمة تجتمع مع أرواح الأنبياء تحت عرش الله في كل ليلة من ليالي الجمعة".[4] بل أن هناك من الغلاة من تشكك في نبوة الرسول الكريم وأن محمد اغتصب مكانة علي،[5] ومن ثمة ظهر من بين "المسلمين من طرح السؤال هل أن النصف الأول من الشهادة دون الإقرار بنبوة محمد يمكن أن يجعل المرء مسلما أم لا ؟".[6] وهذا توجه شيعي متطرف لا يمكن قبوله على أساس أنه يتعارض مع القرآن ذاته. إنها محاولة اجتهاد فاشلة لأنها تهدم الأسس كلية.

---

[1] طلال أسد: جينالوجيا الدين – الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 268.

[2] محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي– محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 2000، ص 163.

[3] المرجع نفسه، ص 239.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 751–722.

[5] المرجع نفسه، ص 1067.

[6] المرجع نفسه، ص 914.

لكن هناك بعض الفرق الشيعية العقلانية والوسطية، بخاصة الزيدية. مع العلم بأن الإمام زيد قد تتلمذ لواصل بن عطاء في الكلام ولأبي حنيفة في الفقه، مما جعله شيعي معتدل ذاتيا، أي مع بقية الفرق الشيعية، ومع الفرق الأخرى. بل أنه أكثر عقلانية في تعريف الصحبة مثلا مقارنة ببعض السنة. فليس صحبة معاوية مثل صحة أبو بكر.[1] وقد استمرت اجتهادات وعقلانية الشيعة إلى العصر الحالي، حيث استطاع أحمد الخميني التجديد في نظرية ولاية الفقيه بما يجعلها نظرية معاصرة تستجيب لمتطلبات المرحلة الجديدة. يقول طه عبد الرحمن محددا معالم هذا الاجتهاد السياسي: "أحدث أحمد الخميني في الفكر السياسي الإمامي الاثني عشري منعطفا فاصلا بنظريته في "ولاية الفقيه المطلقة" متجاوزا عقبيتن:

1–تجاوز عقبة الوصية: أقر الخميني بدلا من مبدأ الاستحلاف (كل خليفة يستخلف آخر مثلما أن الرسول استخلف عليا) مبدأ الانتخاب وسيلة لمن أراد التصدي للولاية. (التقاء مع جمهور السنة في البيعة).

2–تجاوز عقبة العصمة: يُعتقد أن الإمام الذي يُستخلف لا يعرض له خطأ في أقواله ولا في أفعاله، حتى أشبه النبي المرسل. وأقام الخميني مقام مبدأ العصمة شرطين: العلم بالأحكام والتحلي بالعدالة.

3–تجاوز عقبة الغيبة: يُعتقد أن الإمام الثاني عشر قد اختفى دون أن يستخلف، فيتوجب انتظار عودته ليقوم بواجبه في تعيين خلفه، فأدى هذا الاعتقاد إلى تعطيل العمل بالأحكام. ورأى الخميني في هذا الموقف السلبي مخالفة لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لذا يتعين على الفقهاء وهم ورثة الأنبياء قيادة المجتمع. فإذا كانت العبادات المقررة لا تترك انتظارا لظهور الإمام المهدي، فبالأحرى أن لا تترك إقامة الحكومة، لأنها تتقدم، بحسب الخميني، على إقامة العبادات.

4–تجاوز عقبة ضيق الفقه التقليدي: كان مدلول محصورا في نطاق المعرفة بأحكام الشريعة، فجعله الخميني دالا على العلم بمعناه الأوسع. (ثقافية، اقتصادية، سياسية)".[2]

وبهذا، فقد استطاع الفكر السياسي الشيعي الحالي تجاوز الجمود السني ممثلا في النظرية الوهابية التي لم تقدم الشيء الكثير في هذا المجال. من خلال التأقلم مع روح العصر الديمقراطي، في حين أن الوهابية جمدت على الوراثة العضوضة.

ظهور الشيعة والخوارج كان ظهورا متعالقا ومترابطا، بل أن الخوارج كانوا شيعة قبل أن يتحولوا إلى خوارج. ومن المنطقي أن يحصل عداء بينهما، لأن علي (ض) حارب الخوارج بالشيعة. وبالتالي، فإن العقيدة الشيعية ضد الخوارج من حيث بنيتها وهيكلها الفكري.[3] وحتى اليوم، فإن بنية نظام الحكم الشيعي بنية قائمة على استثقال المعارضة وقمع الخروج عن الولاية. وقد حاول الدكتور أحمد محمود صبحي أن يوازن بين الشيعة والخوارج بأن اعتبر الفرقة الأولى فرقة ثيوقراطية تقوم على مبدأ التعيين الإلهي للوالي أو

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الثالث: الزيدية، مرجع سابق، ص 455. أيضا: جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 714.

[2] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق، ص 70–71.

[3] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الثالث: الزيدية، مرجع سابق، ص 24.

الإمام، في حين أن العقيدة الخارجية عقيدة ديمقراطية على أساس أنها أجازت الترشح للخلافة لكل مسلم تتوفر فيه الشروط الدنيا.[1] لكننا نعتقد بأنها مقاربة غير دقيقة، وتم اسقاط خلفية علمانية على مضمون ديني عندما نصفها بالديمقراطية. نظرا لأن كلا الفرقتين مؤسستان على الثيوقراطية وأولوية الحكم الديني، وهذا مبرر لأنها فرق كلامية ذات خلفية دينية واضحة. وقد أوضحنا سابقا عوائق توصيف الخوارج بالديمقراطية كما اعتقد المستشرق هنري لاوست. وقيام عقيدة التشيع على ربط الإمامة بذرية النبي، لا يجعلها ثيولوجية بالمطلق، على أنها استطاعت دمج آليات ديمقراطية في الولاية مثلما أظهرناها عند الخميني. ونحن نعلم بأن النموذج الإيراني الحالي قد بلغ نضجا ديمقراطيا، على الأقل من الناحية التنظيمية والشكلية، فاق كل الممارسات الإسلامية الأخرى. حيث تم التخلي عن مبدأ التوريث الذي كان أصلا من أصول نظرية الإمامة عند الشيعة التقليدية. لذا فيجب أخذ بعين الاعتبار التجديد الشيعي الذي تجسد في الاجتهاد في مختلف أبعاده، مما جعل عقيدته قابلة للمواصلة في عالم متغير.

والخلاف الذي اختلقته الشيعة لم يكن مع الخوارج فقط، بل مع أهل السنة والجماعة، وهذا يظهر مدى التمزق الذي حدث في مجموعة علي (ض) حيث فتح جبهتين للقتال: الجبهة الخارجية والجبهة العثمانية ممثلة في معاوية بن أبي سفيان من جهة وحلف الجمل من جهة ثانية. ولئن كان الصراع مع الخوارج قد باد، فإن الصراع ضد السنة لم يزل قائما، إذ له أصول قديمة ولم تغفوا ولو لحظة واحدة. حيث تم استعمال كل طرق الصراع الممكنة، عسكرية وتعليمية، حيث تحول الصراع إلى عملية ممنهجة جندت له الأفكار قبل السلاح. فكما "بنى الفاطميون جامع الأزهر، بالقاهرة، في أواسط ق 4 هـ لتأييد مذهب الشيعة، بنى نظام الملك مدارسه في أواسط القرن 5 هـ لتأييد مذهب أهل السنة.[2] وهنا نلاحظ ظاهرة **إنشاء المدارس لتثبيت الملك**، وهو مظهر من مظاهر الصراع العقدي الأصلي. مما يجعل البعد السياسي أساسي في كل عقائد المسلمين، ويظهر أيضا مدى ثقل الهوية السياسية للكلام. ويعد كتاب الدكتور طه عبد الرحمن الأخير، في نهاية 2018، بعنوان ثغور المرابطة، تحليل معمق، وفق منهجية مستجدة، للصراع الإسلامي الإسلامي، متجسدا في السنة والشيعة، واعتقد أن هذا الصراع ليس قاعدي عند عامة المسلمين بقدر ما هو صراع نخبة من كل طائفة: " ليس الصراع السني والشيعي نزاع بين مجموع أهل السنة وبين مجموع الشيعة، وانما هو نزاع بين فئة مخصوصة من الشيعة (المتظلمة) وفئة مخصوصة من أهل السنة (المحكمة)".[3]

إن التأمل في منظور السنة للتاريخ الإسلامي مقارنة بمنظور الشيعة، يكشف عن وجود منظورين مزدوجين يصعب جمعهما معا. لقد طور الفكر الشيعي المعاصر هذا التقسيم، إذ نجد مثلا فلسفة علي شريعتي (1977/1933)، الذي ينتمي إلى الشيعة

---

[1] المرجع نفسه، ص 30.

[2] زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ص 28.
وتشير عالمة الاجتماع فاطمة المرنيسي، إن صدقنا هذه الحادثة، إلى صراع "صبياني" بين السنة والشيعة، إذ قالت أنه: "حرم الحاكم المصري (الشيعي) الملوخية على كل الناس لأن معاوية وعائشة (السنيين أعداء الشيعة) يحبانها. **يرجى العودة لـ:** فاطمة المرنيسي: السلطانات المنسيات – نساء رئيسات دولة في الإسلام، ترجمة معلي وعبد الهادي عباس، د ط، دمشق، ص 284.

[3] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق، ص 13.

الإثنى عشرية، يقدم هذا المنظور الشيعي السني، لصالح الأول طبعا على الصورة التالية: "التاريخ لم يسر وفق توقعات الرسول. فبعد اجتماع السقيفة (ابعاد الإمام الأول علي بن أبي طالب لمصلحة أبي بكر)اتخذ التاريخ اتجاهين متباعدين:

- المذهب السني: دين الحكام وخدام السلطة (...) اسلام الخلافة والاضطهاد والاستغلال.
- التشيع: دين المحكومين والمضطهدين والمستضعفين (...) اسلام العدالة والحرية الملتزمة".[1]

وهكذا، تستثمر الشيعة آخر النظريات الماركسية من أجل اعادة تجديد نفسها من أجل مواكبة العصر. وهذه اليوتوبية كانت موجودة في العصور الأولى للشيعة، حيث كان يعتقد أن جميع الشيعة المؤمنون سيشهدون تلك السعادة والعدالة التي لم تكن من نصيبهم على الأرض.[2] وهذه النظرة التراجيدية للوجود والتاريخ هي ما جعلت طه يسميهم بالمتظلمة، أي شعورهم بأنهم ظلموا في التاريخ من طرف السنة.

[1] داريوش شايغان: ما الثورة الدينية ؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة محمد الرحموني، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، جنيف وبيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 265.

[2] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، مرجع سابق، ص 435.

المحاضرة السادسة: أصل الفرق الكلامية. (2)

2-1- الفرق العقائدية (المعتزلة والأشاعرة).

مقدمة.

التمييز بين فرق كلامية سياسية وفرق كلامية عقدية مرتبط بالمنشأ فقط، لأن الفرق السياسية لها مواقف كلامية عقدية مثلما للفرق الكلامية مواقف سياسية. لكن الفرق الأولى نشأت بسبب خلاف ارتبط بالإمامة، في حين أن النوع الثاني قد ارتبط بقضايا عقدية بالأساس. ولعل جميع الفرق ما عدا الخوارج والشيعة، يمكن تصنيفها ضمن الفرق العقائدية، لأنها اهتمت وناقشت وتناظرت في مسائل الإيمان والصفات وكلام الله والحرية والمعجزات...الخ. لذا سنخصص هذه المحاضرة والمحاضرة التالية (السابعة) لإستجماع أهم الفرق العقائدية. بالنسبة للمعتزلة والأشاعرة سنخصص لهما هذا الحيز، على أساس أهميتهما في علم الكلام الإسلامي أولا، ونظرا للترابط التاريخي والموضوعاتي بينهما. وسنخصص المحاضرة اللاحقة لدراسة بقية الفرق الأقل أهمية في الانتشار والتأليف، ونقصد فرقة المرجئة والمجبرة والماتردية. وفي هذا التقسيم لم نعتمد مبدأ الأسبقية الزمنية، وإلا ابتدأنا بالمرجئة والمجبرة، بل اعتمدنا مبدأ قوة الطرح وسعة التمثيل في تاريخ علم الكلام.

تترابط الأشعرية والمعتزلة ترابطا قويا، على أساس أن مؤسس الأشعرية قد نشأ في روح الاعتزال قبل أن ينشق ويعتزلهم، لذا فإن الأشعرية اعتزال للاعتزال وعودة بالكلام إلى مرحلة ما قبل الاعتزال. هي تصحيح لانحرافات العقل الإعتزالي الذي عرك العقيدة بالعقل الخالص لدرجة أنه أفرغها من أسرارها الروحية وقلل من قوة وقعها على الروح. لذا أتت ثورة الأشعرية ارجاعا واستعادة للنقاء الأول لعقيدة الإسلام. هذه هي الصورة المنتشرة عند العامة من المثقفين والعلماء غير المتخصصين في الكلام، أو قل هي الصورة النمطية التي ترتبط الأشعرية بالمعتزلة. لكن هل فعلا أن الأمور على هذه الصورة الذائعة ؟ هل فعلا أن المعتزلة كلام عقل خالص ؟ هل أن مهمة الأشعرية قد تلخصت في التقليل من جرعة المعقولية في العقائد الإيمانية ؟ هذه هي المشكلة الكبرى لهذه المحاضرة، التي تستهدف معرفة حقيقة العلاقة بين فرقتين من أهم وأكبر الفرق التي طبعت التاريخ الكلامي الإسلامي. وهذا عن طريق محاولة الاشتغال على سؤال ذو مدلول فلسفي أعم من المشكلات الجزئية للكلام وهو: ما مدلول دعوة الأشاعرة إلى العودة إلى طريق أهل السنة والجماعة ؟ أليس هذا في ذاته موقف العقل الإسلامي من العقل ككل ؟ هل يمكن اعتباره تجسدا لموقف الإسلام من الإنسان ؟ لكن موقف الإسلام لا ينفصل عن تأويلات معينة ومخصوصة، فالقرآن كما يقول علي بن أبي طالب لا يتحدث ولا يجادل، بل الإنسان هو من يجعله يتحدث ويستنطقه من أجل تقوية مواقفه. لذا نجد أن كل الفرق تعود إلى القرآن مستدلة ومقوية أطروحاتها الخاصة: "القرآن حمال أوجه، وهو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال".[1] القرآن هنا كالتاريخ، مصدر لكل الأطروحات التي تبحث عن شرعيتها. يظهر أن استنبات الأشعرية بعد انحسار تمثيلات المعتزلة في العالم الإسلامي، بمثابة الموقف النهائي للعقل الإسلامي من العقل الكلامي، وهذا ما يجعلنا نفترض بأن الصورة النهائية للعلاقة بين الإعتزال والأشاعرة هي

[1] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 149.

بمثابة الحلقة الأخيرة التي رسمت الموقف النهائي للروح الإسلامية ممثلة في الفقهاء والأصوليين والمتكلمين من مكانة وقدرة وحدود العقل كما تجسد عند متكلمي الاعتزال. ولا زال الموقف الأشعري يفعل فعلته حتى اليوم من خلال التضييق على أي محاولة لفهم القرآن فهما حداثيا من خلال توظيف أحدث المناهج العقلية التي أنتجها العقل الإنساني بخاصة العقل الغربي. لكن يجب الاعتراف بأن استتباب الأمور للعقل الأشعري ليمثل العقل الإسلامي بكل شرعية وأريحية، لم يمنع ظهور اعتزال جديد، متقويا بالحداثة وما جلبته من اعادة اعتبار للعقل، ومحاولا اعادة طرح الأسئلة التي كانت تطرح قديما حول مسألة الحرية وبنية القرآن وحدود التأويل ومكانة العقل...الخ. هل يمكن أن نعتبر الحداثيين العرب، أمثال محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وهاشم صالح، وعبد المجيد الشرفي، وسعيد ناشيد، ويوسف الصديق، ومحمد الحداد ...الخ بمثابة استفاقة اعتزالية مستحدثة ؟ إذ افترضنا ذلك، فيمكن القول بأن فصول الإعتزال لم تنتهي بعد، وبأن طبقة جديدة من الاعتزال قد تشكلت وبدأت تشتغل بمناهج جديدة على عقائد قديمة. إذ صحت هذه المنظورية، فإن علم الكلام الجديد، قد استأنف ما كنا نعتقده نارا خامدة. يبدو أن تاريخ الكلام الإسلامي لم ينته ولم تسحم الأمور بعد، وبل نحن نصنع التاريخ دون أن ندرى. وبالتالي فنظرية غلق أبواب الاجتهاد، ككل وفي كل الميادين بما في ذلك الفقيهة والكلامية، مجرد توصيف يخالف الواقع والتاريخ. لربما وضعت هذه المقولة لأغراض غير علمية أصلا. بالنسبة لوائل حلاق Wael B. Hallaq ، فإنها مجرد "أسطورة الإستشراقية"، لأن القول بأن "الشريعة الإسلامية قد توقفت عن النمو والعمل بعد القرن الثاني أو الثالث هـ. وأن باب الإجتهاد قد أغلق إلى أبد الأبدين وأن بعد الشافعي كان الانحدار والجمود. وأن مجيء الحضارة الأوروبية أنقذ العالم الإسلامي وحضارته من الفساد والجمود والانحدار".[1] كلها أقوال وضعت لأغراض تعطيل العقل الإسلامي، لذا فهي حرب نفسية لشل العقل عن العمل والنظر. ونظرية اغلاق باب الاجتهاد الفقهي لا تختلف عن نظرية غلق باب الاجتهاد الكلامي. وما الاجتهاد إلا دحض مستمر لنظرية صد أبواب الاجتهاد.[2] وظاهرة استمرار علم الكلام على الرغم من نجازة العقائد وانتشار الفهم النهائي، يدل على قوة حضور العقل البشري في فهم النصوص الإلهية. ما علم الكلام إلا احتجاج العقل البشري على مشروعية فهمه ومشروعية الاختلاف والتجديد الذي لا يمكن انهاؤه بأي حال. وحتى الكلام الأشعري، قديمة وجديده، لا يخرج من كونه فهم بشري لعقائد إلهية، لذا فإن منطق الأشعرية ليس هو بالمنطق الإلهي المتعالي، بقدر ما هو نمط بشري لفهم العقائد الإلهية. لذا فأي كلام هو اجتهاد لجعل الشرع بشري الفهم،[3] بل لا فهم إلا ما فهمه العقل البشري. والحديث عن مقصود إلهي بمعزل عن البشر ليس إلا تعبير عن عقل بشري مقنع بالقداسة المتعالية. وكل فهم هو فهم وفق أليات منهجية ومقولات عقلية يقدمها النموذج الثقافي السائد، لذا، فإن كلام المعتزلة، مثل كلام الأشعرية، ليس كلاما شفافا وتواصل مباشر مع العقائد والنصوص، بل هو كلام من وراء أحجبة النموذج الثقافي السائد في زمنهم، خاصة النموذج اللغوي. لذا فإن تغير النماذج الثقافية اليوم، هو الذي يتيح لنا الحديث عن اعتزال جديد وأشعرية جديدة. لا يمكن للكلام أن ينتهي مثلما لا يمكن للعلم أن ينضب.

---

[1] وائل حلاق: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام– مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 8.

[2] المرجع نفسه، ص 214.

[3] وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياضي الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 119.

أولا- المعتزلة:

يجب أن نعترف أن فهم "ظاهرة الإعتزال" قد شكل موضوعا مثمرا للعقل العربي الحديث، على أساس أنه لم يتم الاتفاق حول خصوصية المهمة الإعتزالية. وبالتالي فنحن مدعوون اليوم لإعادة قراءة هذا الموروث الضخم من أجل الإجابة عن السؤال الأكبر: ماذا فعل الفكر الإعتزالي بالضبط ؟ ما نوع مساهمته في فهم العقيدة الإسلامية ؟ من الواضح أن الإجابة هنا، تختلف من توجه إلى آخر؛ فبالنسبة للحداثيين فإنهم يفهمون الإسهام الإعتزالي باعتباره دعوة لدراسة العقائد مثلما تدرس بقية الموضوعات. يقول أركون المفتون بهم وبطرقهم: أقصد بالتمييز بين "القرآن الكريم" والظاهرة القرآنية الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيقية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية. ومن المعلوم أن القائلين بخلق القرآن من المعتزلة قد قصدوا هذا التمييز لكيلا تفرض المعتقدات الاعتقادية على البحث العلمي".[1] لكن بالنسبة للحداثيين الإسلاميين، فإن نموذجية ووسطية الأشاعرة أكبر من أن تناقش، مقارنة بتطرف المعتزلة التي أرادت تأسيس ديانة العقل أو "الشريعة العقلية" بحسب عبارة الشهرستاني الأشعري وتأسيس أخلاق سابقة عن الدين...الخ.[2] وكأنها بتقديس العقل، تلمح إلى إمكانية تأخير ثقل النصوص أمام العقل. لذا فقيمة المعتزلة تابعة للموقف الفكري للمقيم، فهي بالنسبة للحداثي فرقة رائدة في الفكر الإسلامي، على أساس أنهم انطلقوا من عقل الإنسان لفهم الدين، في حين أنها للفكر النصي، تمثل نموذج للعقل المغتر بمقدرته والذي أراد التفكير بمعزل عن السمع، والأجدر هو أن ننطلق من الدين لفهم الإنسان. هذه هي الثنائية التي استقطبت الفكر الإسلامي حتى يوم الناس هذا، إمكانية استقلال العقل في بحثه عن سلطة السمع ؟ هي المسألة التي لم يحصل حولها الإجماع. هل فعلا أن المحرك الخفي لمشروع المعتزلة هو استقلال العقل عن النص ؟ أم أنه مجرد تأويلنا نحن في زمن متأخر عن زمنهم ؟

4- النشأة ومشكلة التسمية:

ترتبط نشأة المعتزلة بحلقات الإمام الحسن بن يسار البصري الذي توفي سنة 110 هـ. وهو من علماء المدينة، ولد في السنة الواحدة والعشرين من الهجرة، نشأ في بيت النبوة حيث كانت أمه موالية لأم سلمة زوجة الرسول الكريم، وعاصر خلافة عمر وعثمان وفتنة صفين، لكنه اعتزل هذه الأحداث المسلحة. انتقل إلى البصرة في سن الشباب للعلم، وانتهى بأن أصبح عالما ومفتيا فيها على طريقة أهل السنة والجماعة، وشكل مرجعا مهما للأشاعرة مثل الغزالي وغيره. ومن بين مريديه واصل بن عطاء الذي عاش بين 80 هـ/131هـ، ويقال أنه تتلمذ لمحمد بن علي بن أبي طالب بن الحنفية، وقد حدث خلاف بينه وبين الحسن البصري حول سؤال أحدهم عن حكم مرتكب الكبيرة ؟ فبينما كان الحسن البصري في حلقة علمية في المسجد، طُرح عليه هذا السؤال، فبادر واصل بأن قال بأنه ليس بمؤمن وليس بكافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ومن ثمة بدأ يبرهن على أطروحته هذه في حلقة منعزلة عن حلقة

[1] محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، 1985، ص 19.

[2] علي فهمي خشيم: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية، 1976، ص 77-78.

شيخه، فقال الحسن البصري معلقا على الحادثة "لقد اعتزل عنا واصل".[1] لو صدقنا هذه القصة عن النشأة، والتي تسمى الآن أسطورة النشأة، لأمكن لنا ملاحظة المنظور الذي صدرت عنه، على أساس أن طريقة سردها توحي بمدى التجاوز العلمي والأخلاقي لواصل بين عطاء ازاء السلطة الروحية التي يمثلها الحسن البصري بما هو عالم وصحابي من الدرجة الثانية. لذا فإن الانشقاق عن مثل هذا العالم الصحابي، له رمزية الانشقاق عن الجماعة والسنة ذاتها. يبدو أن نسيج القصة مستوحى من المنظور السني، الذي ينظر إلى الاعتزال باعتباره انشقاق، غير مبرر، عن العلم السني الذي كان يمثله الشيح الحسن البصري المديني الأصول. وهناك من يذكر أن الذي انعزل عن البصري هو عمرو بن عبيد، وله علاقة قرابة بواصل حيث زوجه أخته، في علاقتهما، أي واصل وعمرو بن عبيد، يقول "فان ايس" أن علاقتهما كعلاقة ماركس بإنجلز.[2] أي لهما نفس الثقل في ظهور المعتزلة. وقد وقع جدل حقيقي حول المؤسس الحقيقي للحركة، لذلك نجد من يذكر واصل بن عطاء ومن يذكر عمرو بن عبيد.

بحث الدرس الإستشراقي في أصل تسمية المعتزلة، إذ قدم المستعرب الإيطالي كارلو ألفونسو نيلنو (1938/1872) carlo Alfonso Naillno بحثا مهما في هذا الموضوع. فبعد أن عرض الرواية المشهور عن انشقاق واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد، والخلفية السنية وراء هذه التسمية والتي تفيد التهمة واللوم عن فعل الانعزال أو الانشقاق والانفصال عن السلطة السنية. انتقل إلى عرض تفسير ديتريش القائل بأن "اعتزال واصل الجماعة، هو ثورة على المذهب المنكر لحرية الإرادة".[3] على أساس أن أهم مسألة في مذهب الاعتزال هو الحرية الإنسانية، وسنرى أدناه أن اسم القدرية هو الأنسب لهم بالنظر إلى عقيدتهم الأساسية. ولو أن "لفظ المعتزلة بمعناه الحرفي يدل على اعتزال واصل الرأي المقبول من جماعة المسلمين حول مسألة وضع مرتكبي الكبائر في الإسلام"،[4] إلا أن المستشرق جولدتسيهر Goldziher ، في بحوثه التي تعود إلى 1910، قدم تفسيرا لا يمت بصلة إلى التفسير المألوف. إذ نجده يقول بأن ميول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الصوفية وزهدهم وبعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها، جعلهم في

---

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، 106. هذه الرواية مذكورة في الكتب التراثية، مثل الفرق بين الفرق للبغدادي، والشهرستاني، وابن خلكان والمسعودي في مروج الذهب وغيرهم.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 356.

[3] كارلو ألفونسو نيلنو : بحوث في المعتزلة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية– دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1946، ص 177.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المجلد الأول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 64.

منزلة المعتزلين، أي الزاهدين المتعبدين. وبالتالي فتسمية الاعتزال لا ترتبط بالموقف من مرتكب الكبيرة، بل بالتقوى والتعبد.[1] لكن نيلنو يرفض بشدة هذا التأويل مثله مثل مارجليوث، على اعتبار أن الزهد كان في زمانهم موقفا منتشرا ومألوفا، لذا فلا مبرر باعتبارها اعتزاليين بسبب زهدهم، ثم ألم يكن الشيخ الحسن البصري زاهدا مثلهم أو أكثر منهم ! وبالتالي فهذه الفرضية ضعيفة لا يمكن الأخذ بها.

الأغلبية من الدراسات تبدأ بذكر الإعتزال في نهاية القرن الهجري الأول، بربطها بحادثة الحسن البصري وواصل بن عطاء. على الرغم من أن المصطلح "اعتزال" و"معتزل" و"اعتزلون" و"المعتزَلة" (بفتح الزاي، كاسم فاعل) كانت مألوفة ومستعملة. فقد ورد في القرآن قول موسى عليه السلام ﴿وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾ [الدخان 21]، بمعنى من لم يؤمن بالرسالة، فلا يكون معه ولا يكون ضده، أي يكون محايدا بين الموقفين. أو قل رفض الانتماء لأي طرف. وهذا ما نجده تجسد في فتنة صفين، مما يجعلنا نفترض أن للاعتزال ككلمة أصل سياسي، ويمكن الحديث بالتالي عن المعتزلة السياسيين، التي تعني الامتناع عن المشاركة في الحرب الأهلية والمنازعات الداخلية التي أفضت في النهاية إلى طرح مسألة الكبائر. وقد تمت الإشارة إلى حديث نبوي يتضمن كلمة المعتزلة وهو: "ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة"،[2] أي التي اعتزلت الصراعات والفتن. يمكن أن نلاحظ إذن، أن كلمة الإعتزال كانت مستعملة قبل حادثة "الحسن البصري– واصل بن عطاء"، وكانت تفيد عدم الانحياز في الصراع الذي حدث بين علي (ض) ومعاوية بن أبي سفيان. لذا نجد أبوا الفدا، يتحدث عن الرجال الذين اعتزلوا بيعة علي في 35 هـ.

بالنسبة لموضوع المباحثة التي أفرزت نشوء الاعتزال، وهو حكم مرتكب الكبيرة، أو الذنب الكبير، فمن الواضح أنه مستخرج من الفتنة التي ألمت بالمسلمين، فالقتال بينهم هو كبيرة على أساس أن القتل والمقتول كلاهما مسلم العقيدة. فقد كان الخوارج يعتبرون مرتكب الكبيرة كافرا بصورة واضحة، في حين أن المرجئة المتساهلة قد اعتبرته مؤمنا، أما الحسن البصري فقد استعمل عبارة المنافق لوصفه، وانفصال واصل عن شيخه كان في التسمية حين استعمال لفظة "فاسق"، أي أن مرتكب الكبيرة لا هو بمؤمن ولا هو بكافر. وقد قيل بأن واصل ألف كتابا يحمل عنوان "المنزلة بين المنزلتين" وهو ما كان يعنيه بالفاسق.[3] وهناك من افترض،

---

[1] كارلو ألفونسو نيلنو : بحوث في المعتزلة، مرجع سابق، ص 179. أيضا: جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 504، 505. يقول "جولدتسيهر Goldziher : المعتزلة ما هم إلا زهاد. أما ماسينيون رأى بأن الاعتزال هو اعتزال القلب وصفائه.

[2] المرجع نفسه، ص 190. أيضا: جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 502. يقول حول إسهام هذا المستشرق الإيطالي:" كان نللينو Nallino هو أول من قام من قام بتجميع الشواهد التي تدور حول أولئك الذين كانوا يتصرفون بشكل محايد، فاعتزلوا كل اخوانهم في العقيدة ممن رفعوا السيوف على بعضهم بعضا. وهؤلاء هم المقصودون بالمعتزلة في الحديث النبوي المذكور، فلم يكونوا في ذلك الوقت بمثابة الفرقة أو المدرسة الفكرية التي عُرفت فيما بعد؛ بل كانوا مجرد صيغة الجمع "معتزلون" من المفرد "معتزل" بالمعنى غير الاصطلاحي للكلمة؛ غير أن هؤلاء كانوا بمثابة مرجعية لواصل وأتباعه فيما بعد".

[3] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 390–391.

وربما هو افتراض متأخر، وبالنظر إلى تسميه الحسن البصري، أن الفاسق في منزلة بين ثلاثة منازل سابقة تمت تسميتها؛ أي هو في منزلة بين الكفر والإيمان والنفاق. والمقصود بالمنزلة هنا، هو الجنة والنار، لأنهما المنازل التي ينزل فيها الكافر والمؤمن.[1] لكن هل يمكن اثبات وجود هذا المكان الذي ليس هو بالنار ولا بالنعيم ؟ هل يمكن اثبات منزلة النفاق ؟ ما طبيعتها ؟ هذه الأسئلة هي التي جعلت الطروحات المعتزلية تسبب مشكلات في ذهن الإنسان الذي ألف منزلتين فقط، مثلما أن المنطق التقليدي له قيمتين فقط: الصدق والكذب. وبالفعل، فإن المنطق المعاصر قد أوجد مبدأ الرابع والخامس المرفوع، مما يفترض أن هناك قيم نسبية بين المتناقضين، وهي قيم ربما لا يمكن احصاءها بسبب كثرتها. هكذا يشعر المرء بأن الطرح الإعتزالي قد فجر عقائد التثنية المألوفة بين الجنة والنار، بين الخير والشر. وهي عقائد وثنية في الأساس نجدها في الديانات الفارسية. لكن ربما أن التجديد هنا لا نعزوه لواصل، بقدر ما ننسبه للحسن البصري، على أساس أنه كان يعتقد بوجود مرتبة النفاق، والتي ليست بمرتبة الإيمان وليست بمرتبة الكفر. وكعادتهم يقوم المستشرقون بالبحث في مصدر هذه العقلانية النسبية التي تجعل هناك مرتبة بين المتناقضتين، فقد أشار إ. جريف E. Gräf "في موضوع المنزلة بين المنزلتين إلى فكرة موازنة في أسلوب التوبة المسيحي قائلا: كذلك الذي رفضت مشاركته في العشاء الأخير لم يكن يعتبر مسيحيا ولا غير مسيحي".[2] لكننا لا نعتقد بأن كل فكرة كلامية اسلامية لها أصول غير اسلامية، ولئن كنا نقبل بوجود تثاقف كلامي أثبتناه في محاضرة سابقة، إلا أنه لا يمكن تصحير الكلام الإسلامي بجعله عقيم لم ينتج أي مفهوم أصيل.

وبعيدا عن المعنى السلبي للإعتزال الذي قد يفيد الانفصال والانشقاق، "يجد القاضي عبد الجبار في كتاب المصابيح لإبن يزداد تعريفا أعجبه على نحو أفضل، يقول هذا التعريف بأن المعتزلة هو الذين اعتزلوا أي نوع من الافراط أو التفريط، فهم أمة الوسط. بل إن ابن يزداد يبرهن على أن لفظ "اعتزال" يرد في القرآن على نحو ايجابي؛ حيث فيه معنى "اعتزال الشر". (مريم، 48: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾[مريم، 48]. أيضا قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا﴾ [الكهف، 16]".[3] فاعتزال الشر المتمثل في المخاصمات والفتن الفكرية يفيد التأسيس لمسار معرفي جديد، مما يجعله مفهوما ايجابيا مثمرا.

من بين التسميات الأخرى لفرقة المعتزلة، نجد اسم "القدرية"، وربما أن هذه التسمية هي الأكثر دلالة على مضمون المذهب من التسمية الشائعة وهي المعتزلة. لذا نجد القدامى، مثل ابن قتيبة (توفي 276 هـ) يستعمل اسم القدرية لا المعتزلة على الرغم من معرفته بهذا الاسم الأخير.[4] وهذا الخيار يدل على التركيز على مضمون المذهب لا على سبب التسمية المألوف وهي حادثة الانفصال. والملاحظ أن ترتيب مبدأ المنزلة بين المنزلتين، وهو المفترض أنه سببا لنشوء الاعتزال، في أصول المعتزلة هو المرتبة الرابعة وليس الأولى. لذا من حقنا الافتراض أنه لو كان سبب ظهور الإعتزال هو هذا المبدأ، أي مفهوم منزلة الفسق، لكان مرتبا في المرتبة الأولى. لكن نحن نعلم أن الأصل الأول هو التوحيد، والثاني هو العدل. ومشكلة العدل ذات صلة قوية بالحرية والقدر. لذا

---

[1] المرجع نفسه، ص 396.

[2] المرجع نفسه، ص 398، 399.

[3] المرجع نفسه، ص 499.

[4] كارلو ألفونسو نيلنو : بحوث في المعتزلة، مرجع سابق، ص 176.

فتسمية القدرية أكثر دلالة على مضمون عقيدة الاعتزال منها على تسمية الإعتزال بالضبط. "فالمعتزلة ظلوا في العمق مهمومين بمشكلة العلاقة بين الله والإنسان كما حدد إطارها في القرآن أي مشكلة المسؤولية والتكليف".[1] وحدود قدرة الإنسان في أفعاله من أجل تفادي التصادم مع فرضية الظلم الإلهي التي لا تستساغ في العقيدة الإسلامية.

إلى جانب اسم القدرية كما يذكرها البغدادي أيضا حيث استعمل عبارة "القدرية المعتزلة"،[2] نجد تسمية العدلية أو التوحيدية، أي أهل العدل والتوحيد، وهي مستخلصة من أصولهم الأساسية إذ يمكن ردها إلى الأصل الأول وهو التوحيد والثاني وهو العدل،[3] ونجد أيضا تسمية الجهمية التي أطلقها الإمام أحمد بن حنبل، حيث لاحظ التوافق بين المعتزلة والجهمية في عدة مسائل مثل انكار رؤية الله تعالي، ومسألة نفي الصفات عنه، وأيضا قضية التأكيد على خلق القرآن، وهي القضية التي دخل فيها ابن حنبل في صراع مرير مع المعتزلة والسلطة المعتزلية. إذ نجده يصنف عمرو بن عبيد البصري ضمن الجهمية.[4] كما نجد أيضا اسم المعطلة لأنهم يعطلون الصفات الخبرية عن الله تعالى. حيث قالوا "ليس لله عز وجل علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية، وقالوا أن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة".[5] لهذا ينعتونهم بالمعطلة لأنهم عطلوا كل شيء في الذات الإلهية. لأن نفي الصفات الخبرية يجعلنا نعتقده بلا صفات وبلا كيفيات، أي معطلا عن كل شيء. لكن المعتزلة لا يقبلون كونهم معطلة، لأنهم يثبتون صفات الذات.

5- طبقات الاعتزال وفرقهم:

الغريب أننا نجد كتابات المعتزلة تؤصل لفرقتهم إلى الخلفاء الراشدون، وتتوضح هذه الحركة الاسترجاعية عندما نعلم أنهم يريدون البرهنة بأنهم ليسوا أصحاب فكر جديد ومنعزل عن مسار نشأة الدين الإسلامي. وسنجد هذه الطريقة عند الفرق اللاحقة، بخاصة المعتزلة والماتردية، حيث لا تدعي التجديد والإبداع نظرا لانتشار حديث البدعة الذي يجعل أي ابتداع في النار. وبهذا نجد رجال المعتزلة المتأخرين يضعون لنا 12 طبقة تمثل أصولهم ومآلاتهم لاحقا:

- الطبقة الأولى: طبقة الخلفاء الراشدين؛ علي بن أبي طالب، أبوبكر الصديق، عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان. وهذا الترتيب يعكس الانتماء الشيعي للمُرتب حيث تم تسبيق علي على أبي بكر. ثم يتم ذكر ابن عباس وابن مسعود بوصفهما صحابة علماء.

---

[1] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 151.

[2] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1988، ص 104.

[3] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ص 39.

[4] أحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، تحقيق صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2003، ص 98.

[5] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص 104.

- الطبقة الثانية: الحسن والحسين سبطي النبي، ثم محمد بن الحنفية.
- الطبقة الثالثة: أحفاد علي التابعين مثل النفس الزكية وزيد بن علي. وهنا نلاحظ استمرار النسل العلوي في الطبقات الثلاثة الأولى. مما يؤكد فرضية امتزاج المعتزلة بالشيعة.
- الطبقة الرابعة: غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ومكحول... وهؤلاء هم أوائل المعتزلة ومؤسسي الفرقة.
- الطبقة الخامسة: مبعوثي واصل بن عطاء إلى الأمصار لنشر عقيدة الإعتزال، ويسمون الواصلية.[1]
- الطبقة السادسة: أبو الهذيل العلاف، ابراهيم بن سيار النظام، بشر بن المعتمر (معتزلة بغداد) وكيسان... وهم قمة الفكر الإعتزالي من حيث تحديد المنهج والتحكم في المنطق.
- الطبقة السابعة: تشمل الأشرس والجاحظ والمردار، وأحمد بن أبي داؤد (الذي استجوب الإمام أحمد بن حنبل وهو قاض في زمن المأمون، لكن بدوي يذكره في الطبقة الثامنة).
- الطبقة الثامنة: أبو علي الجبائي، والخياط.
- الطبقة التاسعة: في القرن الرابع هـ أبو هاشم الجبائي (ابن أبي علي الجيائب)، الباهلي... هنا امتزجت الآراء الإعتزالية مع الشيعية. (تتلمذ الأشعري على الجبائيين/ الأب والابن).
- الطبقة العاشرة: السرافي (أبو القاسم وأبو العمران)...أخت أبي هاشم الجبائي. وهنا نلاحظ ادخال النساء في الفرقة، وهو الامر الذي لا نجده في بقية الفرق الأخرى.

---

[1] يذكر فان ايس:

"مبعوث واصل إلى الجزيرة العربية هو أيوب بن الأوثر، أما مبعوثه إلى اليمن فهو القاسم بن الصعدي، أما مبعوثه إلى المغرب فهو عبد الله بن الحارث، أما مبعوثه إلى خرسان فهو حفص بن سالم، ومبعوثه إلى أرمينيا هو أبو عمرو عثمان بن أبي خالد الطويل (كان تاجر أقمشة = بزاز بالتركية أي له نفس مهنة واصل) حيث عمل مفتيا مدة عامين في أرمينيا. وابتعث واصل إلى الكوفة أبو معاذ سليمان بن أرقم البصري. والرجل الثاني الذي بعثه إلى الكوفة هو (أبو سلمة) الحسن بن ذكوان البصري. (...) اهتمامات واصل توجهت نحو الدعوة خارج البصرة، وكان يكفيه لذلك بضعة رجال مثقفين متحمسين. وكان المرء دائما يحلل هذا البعثات الدعوية انطلاقا من شخصية واصل فحسب، لذلك فإن الأتباع الذين انضموا إليه في المغرب كان يطلق عليهم "الواصلية"، وليس "المعتزلية". المرجع:

جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ص 461-506.

- الطبقة 11: القاضي عبد الجبار المعتزلي صاحب المغنى وشرح الأصول الخمسة. وهو من القلائل المعتزليين الذين وصلت إلينا كتبهم.
- الطبقة 12: الشريف المرتضي...[1]

وإلى جانب هذا الترتيب التاريخي، يمكن العثور على تصنيف قائم على الشخصيات المركزية في الفرقة. فنجد مثلا:

- الواصلية: نسبة لواصل بن عطاء، والتي قالت بنفي الصفات على الله والقول بالقدر مثل معبد الجهني. والقول بالمنزلة الوسطى وهي سبب ظهور الاعتزال كما أظهرنا سابقا، كما تكلم حول فتنة صفين.[2]
- الهذيلية: أتباع أبي الهذيل العلاف الذي تأثر بالفلاسفة.
- النظامية: نسبة إلى ابراهيم بن سيار النظام، الذي خلط الكلام بالفلسفة.

ويعد الشهرستاني فروع أخرى من المعتزلة، وكأن لكل عضو بارز أتباعه، مثل الخطابية، والبشرية، والمعمرية، والمردارية، والتمامية، والهاشمية، والجاحظية، والخياطية، والجبائية. ومن المفيد التأكيد بأن هناك فروق جزئية بين الفرق المعتزلية، لكنها لم تخرج عن الإطار العام وروح الفرقة التي جعلت العقل أساسا في تناول النصوص الشرعية. حيث اعتقدت بأنه يجب تأويل النصوص، القرآن أو الحديث، التي لا تتوافق مع منطق العقل لتنسجم معهن وليس العكس.

6- الأصول الخمسة:

الانتساب إلى المعتزلة يتطلب الالتزام بالأصول الخمسة دون انتقاص أو استزادة. وعلى الرغم من أنها خمسة أصول إلا أن هناك من يختزلها إلى أصلين كبيرين هما التوحيد والعدل، والبقية الثلاثة تندرج ضمن هذا الأصل الأخير. إذ "يمكن تلخيص مبادئ المعتزلة في أن الله واحد وأنه من العدل في قضائه الرحيم بخلقه. المبادئ الخمسة ترد في النهاية إلى هذين المبدأين. مبدأ الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف داخلة في مبدأ العدل".[3] وهنا نفهم جيدا عنوان الموسوعة الإعتزالية للقاضي عبد الجبار المدرج في الطبقة الحادية عشر تحت عنوان "المغنى في أبواب التوحيد والعدل". فهوية المعتزلة هي نفي الصفات وهذا ما يدخل في باب التوحيد، وتأكيد الإرادة وهذا ما يدخل في باب العدل.[4] ولئن كانت هذه الأصول تبدو بديهية لأي مسلم، إلا أن ما

---

[1] عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، دار العلم للملايين، بيروت، 1970، ص40- 42. أيضا: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص ص 114-116.

[2] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 40-43.

[3] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير- دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1996، ص ص 11-157.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 64.

يندرج تحتها من تفاصيل تجعل الإعتزال فرقة شاذة مقارنة بعقائد أهل السنة والجماعة، وما دخولهم في صراع مع الإمام أحمد، وهو فقيه نصي بالكامل، إلا مظهر من مظاهر مخالفة طروحات أهل السنة.

ومن الجدير الإشارة إلى أن هذه الأصول لم تكتمل في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة حيث ظهر المؤسسون الأوائل مثل عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء، بل اكتملت في الطبقة السادسة وهي طبقة أبو الهذيل العلاف. ولما سئل القاضي عبد الجبار، وهو في الطبقات المتأخرة، عن سبب اقتصاد الأصول في العدد خمسة بالضبط، أجاب أن الفرق الأخرى قالت بأصل من هذه الأصول، لكنها عجزت عن استجماعها كلها. قال: لا خلاف أن المخالفين لنا، لا يعدون أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد. وأن خلاف المجبرة بأسرهم داخل في باب العدل، وخلاف المرجئة داخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج داخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الأمامية داخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".[1] يفهم أن الأصول الخمسة هي محصلة كل المسائل الكلامية التي أثارت اختلاف الفرق الإسلامية، مما يدل على المنظور الكلي للمعتزلة في شؤون علم الكلام. وحيث اقتصرت الفرق الأخرى على مشكلة دون الاخرى، قامت المعتزلة على جمع كل المشكلات المطروحة في أوصل خمسة. مما يعني أن اول فرقة تمنهج وتهيكل موضوعاتها بنوع من الترتيب والتهذيب.

الأصل الأول- التوحيد:

التوحيد أهم صفة إلهية، وهي ما يضاد الثنوية من جهة وما لا يقبل القسمة من الجهة الأخرى. والتوحيد يقتضي عدم مشاركة الصفات الإلهية لأي كان. وأهم صفة إلهية أصلية هي القدرة. لأنها الصفة الوحيدة التي لا تحتاج إلى وساطة مقارنة ببقية الصفات الأخرى.[2] وتوحيد الله عز وجل يتطلب منا ما يلي:

- التنزيه: أن الله سبحانه وتعالى لا يشبه شيئا من مخلوقاته، ولا يمكن لله أن يتصف بصفات الأشياء التي أوجدها بنفسه. وتبدو هذه العقيدة صحيحة وسليمة، لدرجة أن الأشاعرة وافقوا المعتزلة في هذه المسألة.[3] فليس الله بجسم ولا جوهر ولا عرض وليس في مكان ولا في زمان ولا قابل للأعراض ولا محل للحوادث الطارئة. وهذا تصديقا لقوله تعالي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، 11] هذه هي الآية المحكمة الأساسية، وكل الآيات التي تفيد التجسيم متشابهة تؤول على أساس التنزيه الخالص. لأن إثبات صفات لله تشترك مع المخلوقات مثل السمع أو الرؤية...الخ يؤدي إلى الوقوع فيما وقعت فيه اليهود والمجسمة والمشبهة...الخ. وهذا اللاهوت السلبي، أي عدم اثبات صفات إلهية، يثبت أن الإنسان لا يعرف حقيقة الذات

[1] عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 56.

[2] عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، الجزء الأول، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 1990، ص 93.

[3] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير وتصحيح ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الاولى، 2009، ص 97.

الإلهية،[1] إلا بما أخبرنا به السمع. لكن السمع يخبرنا بصفات متعارضة، البعض منها يفيد التشبيه والبعض الأخر يفيد النزيه، لذا وجب تأويل آيات التشبيه لتتوافق مع آيات التنزيه التي هي الاصل.

- **صفات الله عين ذاته:** يعتقد المعتزلة بأن اثبات صفات قديمة مستقلة عن الذات الإلهية يؤدي إلى التثنية، أي اثبات وجود إلهين قديمين: الذات الإلهية وصفاته القديمة الكاملة. وهذا خروج عن التوحيد. وعندما يتحدث المسيحي عن الوحدة الجوهرية لله وتكثره الأقانيمي (الوجود، العلم، الحياة) فإنه يشوش عقيدة التوحيد.[2] وعمد المعتزلة إلى تقسيم الصفات إلى نوعين: صفات الذات والتي تتمثل في العلم والقدرة والحياة والقدم حيث لا يمكن أن يوصف الله بعكسها كأن يقال جاهل أو عاجز أو فان أو حادث (تعالى الله عن هذه النقائص)، وصفات الأفعال مثل الكلام...الخ.[3] لكن السؤال عن أفعال الله شيء مختلف عن ذاته ؟ يجيب طه عبد الرحمن واصفا الوضعية: "تقرر عند المتقدمين التفريق بين أسماء الذات، وأسماء الصفات، وأسماء الأفعال. لكن لا يمكن تصور صفة إلا قائمة في الذات. والذات بلا صفة كلا ذات (...) والصفة تتجلى في الأفعال. (لا ذات بلا صفة، ولا صفة بغير فعل)".[4] هذا يعني أنه لا يحدث لنا الفصل بين الذات والصفة والأفعال، وإلا تقسمت الذات الإلهية وانتفت عنه الواحدية. وفي سياق قريب، تقع الشبهة في السؤال عن حقيقة العلاقة بين الصفات الإلهية والصفات الإنسانية ؟ هل صفات الله مجرد اطلاق لمحدودية صفات الإنسان ؟ لأن معظم الصفات الإلهية موجودة عند الإنسان لكن بحدود مثل العلم والبصر والسمع أو غير موجود أصلا مثل القدم وغيرها من صفات الذات. التنزيه يلزم الإنسان بالاعتقاد بأن "صفات الله ليست صفات منتزعة من الإنسان" وإلا أصبح الله من تخيل الإنسان وهذا محال.[5] إن تعالي الله يكمن في استقلاله الكلي عن الصفات الإنسية. بالإجمال، يمكن القول بأن ما يتحرج منه الفكر الإعتزالي، هو الاعتقاد بأن الذات الإلهية تتركب من جوهره ومن صفاته، وهذا بالضبط ما يخدش عقيدة التوحيد النقية الصافية.[6] يبقى السؤال المهم هل يمكن أن نفكر في الذات الإلهية بطريقة تنزيهية مطلقة ؟ أي هل يمكن أن نعرف الله بلا تشبيه ؟ إن التشبيه طريقة من طريق البرهنة أو التوضيح، ويميز الدكتور طه بعد الرحمن بين التشبيه الاضطراري والتشبيه الاختياري. يقول موضحا: "التشبيه الاضطراري: هو الذي لا طاقة للإنسان على صرفه مع دائم سعيه إلى صرف ما سواه. والتشبيه

---

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 122.

[2] المرجع نفسه، ص 123–124.

[3] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير– دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 167.

[4] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الأول: أصول النظري الإئتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص ص 63–64.

[5] المرجع نفسه، ص 68–69.

[6] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير– دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 88.

الاختياري: اجتهاد الإنسان باختياره في التشبه بصفات الخالق".[1] وما اختلف فيه النظار المسلمون الأوائل (المعطلة، المشبهة والمتأولة)هو التشبيه الاضطراري. إذ لا يمكن تصور الله بلا صفات، وإلا وقعنا في تعديم مطلق.

- تأويل الصفات الخبرية: بما أن الله وصف ذاته بجملة من الصفات، فلا يمكن لنا أن ننفيها، فالله عالم وسميع وقادر...الخ. وبما أن هناك العديد من الصفات والأسماء التي حملت على الذات الإلهية، فالأجدر أن نتفادى التشبيه المطلق، وتأويل كل الآيات التي توحي بالجسمية، مثل آيات اليد والوجه والعين...الخ. أو آيات الحيزية مثل الاستواء والفوقية والتحتية والحركة والنزول...الخ.[2] وبالتالي وجب تأويل كل هذه الآيات على وفق آية التنزيه الأساسية (ليس كمثله شيء) لأنها الآية المحكمة والتي تنفي أي تجسيد أو تشبيه محتمل.

- نفي رؤية الله يوم القيامة: تطرح مسألة رؤية الله يوم القيامة مشكلة تتعلق بالتجسيم، على اعتبار أن للرؤية شروطها الحسية مثل وجود الجسم والضوء والوقوع في حيز...الخ. وكل هذا يجعلنا نتعقد بالجسمية وهذا محال. لذا وجب تأويل الآيات التي توحي بالرؤية مثل قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة، 23] باعتبارها تدل على العلم لا البصر.[3] أي رؤية الله معنويا والذي يفيد العلم بوجوده وسلطته، وليس ابصاره مثلما نبصر الأشياء أو الضوء.

- القرآن مخلوق: يعتد المعتزلة بأن القرآن مخلوق وليس قديم وهذا لأسباب عديدة منها أن القول بأن القرآن قديم يفضي إلى مشاركته الله في القدم ومن ثمة مشاركته في الألوهية، وهذا ما يخلخل عقيدة التوحيد التي هي الأساس لكل العقائد الأخرى. فلا يمكن للقرآن أن يكون قديم مع الله.[4] كما أن تضمن القرآن لجملة من التعليمات التي تمثل الأوامر والنواهي على شكل وعد ووعيد وحوادث...الخ يفترض منطقيا وجود بشر يأتمرون بها، فلا يعقل أن يصدر أمر اقامة الصلاة مثلا، دون وجود متلقى لها، لأن قدم القرآن يفترض عدم وجود الإنسان بعد. وبما أن القرآن آخر الرسالات، المسبوقة بكتب تحدث عنها القرآن ذاته، صحف ابراهيم وموسى، فهذا كاف للدلالة على أنه مخلوق في زمان متأخر عنها وليس بقديم، كما أن ظاهرة النسخ القرآني تدل على حدوثه، لأن القرآن المتأخر ينسخ القرآن المتقدم عليه.[5] وهكذا، فلا يعقل أن يكون هناك نسخ في

---

[1] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الأول: أصول النظري الإئتماني، مرجع سابق، ص 70.

[2] ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح، 10] ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن، 27] ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود، 37] ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾ [الفرقان،59]. للتوسع في مسألة الجسمية يمكن الرجوع لـ: عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 149.

[3] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 129–130.

[4] عبد الجبار الآسدآبادي: المغنى في أبواب التوحيد والعدل– كتاب خلق القرآن، ص 218.

[5] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 130 وما تلاها.

ضل تصور القدم. وبما أن هناك قرآن أول وقرآن أوسط و قرآن أخير، فهذا يعني أن هناك فاصل زمني يجعلنا نعتقد بخلقه في تاريخ ما.

ومن الضروري، الإشارة إلى محنة الحنابلة، بصدد مشكلة خلق القرآن. إذ تم أدلجة عقيدة الإعتزال، وتبنتها السلطة العباسية كعقيدة الدولة التي يجب أن تفرض على الجمهور. لكن الإمام أحمد بن حنبل رفض هذه العقيدة لأنه يعتقد بأن القرآن لم يصف ذاته بأنه حادث أو مخلوق، وبما أننا لا نجد أي آية في القرآن تذكر خلق القرآن ولا أي حديث نبوي يشير إلى أن القرآن مخلوق، فهذا لا يسمح لأي مسلم بتقول ذلك.[1] ثم أن العامة من الناس قد يختلط عليهم القول بـ خلق القرآن واختلاق القرآن، وقد يذهب البعض منهم إلى الاعتقاد بكذبه، لأن الاختلاق يفيد الكذب عند العامة. كما أن القول بالخلق يستجلب الموت والفناء، لأن كل مخلوق فان، فهل يستلزم ذلك فناء القرآن. طبعا لا، فالقرآن ذاته يقر بمحفوظية القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر، 9]. وأخيرا، فإن معارضة ابن حنبل مرتبطة برفضه ارساء تقليد غير مألوف تماما، وهو فرض السلطة السياسية قرارا على سلطة علمية (أي الفقهاء). وبالفعل، فإن المجتمع الإسلامي لم يكن يسير وفق مبدأ هيمنة الدولة الذي سنجده في الحداثة الأوروبية اللاحقة. فلم يكن للدولة الإسلامية حق الأمر العقائدي أو الديني.[2] فلا سلطة إلا لكلام الله المتعال الذي لا يمكن لأي سلطة أن تفرضه بطريقتها الخاصة. فالفهم الإعتزالي للدين يبقى اجتهاد مجموعة مخصوصة لا يمكن أن يتحول إلى عقيدة سلطة سياسية تفرض على الجميع. فالحكم الإسلامي الذي تجسد في الخلافة لا يتدخل في مجال التعليم وتشكيل الذهنيات وفق مقياس موضوع مسبقا. ثم أن الدين أعلى من الحاكم ومن المحكوم، مما يجعله مستقلا عن أي تأميم.

وعلى الرغم من أن العامة من الناس قد وقفوا مع ابن حنبل في ادانته وتعذيبه، إلا أن هناك من المؤرخين من اعتبر أن المحنة مصطنعة من طرفه من أجل استعطاف الناس ومن أجل احرج السلطة. يقول فان ايس: "تورط الاعتزال في الاضطهاد الديني أو المحنة (مع الخليفة). أي أن علماء الكلام وقفوا ضد بجانب السلطة المضطهدة. حقا، لم يحدث أثناء تلك المتابعات والاضطهادات أن وقعت حالة اعدام واحدة، وحتى الظروف التي نفذت فيها عقوبة الجلد على أشهر ضحايا المحنة (أحمد ابن حنبل) هي ظروف

---

[1] أحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، مرجع سابق، ص 101 وما تلاها.

[2] وائل ب حلاق: الدولة المستحيلة – الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2014، ص 208. أيضا: وائل حلاق: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام– مقدمة في أصول الفقه السني، مرجع سابق، ص 270. من المعروف أن المهنة الشرعية في الإسلام التقليدي وإسلام القرون الوسطى مستقلة على كافة المستويات عن أي مراقبة وطنية. فالدول والحكومات المسلمة على مر القرون م تتدخل في تدريب المجتهدين المفتين وتأهيلهم، علما انهم يضطلعون بمهمة سن القوانين.

أيضا: وائل حلاق: قصور الاستشراق– منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، 208. يقول: لم يخضع السلمون أنفسهم لنظام تعليمي (يهدف إلى اعادة تشكيلهم ليصبحوا ذواتا جديدة، أي مواطنين بالمعنى الحديث) إذ كان التعليم دينيا ومستقلا عن الدولة.

منكرة. إلا أن الثابت أن الخليفة قد حاول بالفعل أن يصيب بالشلل مذهب هؤلاء المخالفين عن طريق منع فقهائهم من ممارسة مهنتهم (حرمانهم من حق الإفتاء التي يلجأ إليهم فيها جهور المسلمين) هذا ما جعل ذلك الإجراء الخليفي يقع في الحرج، من حيث أن هؤلاء الفقهاء (قضاة أو شهود) هم العمود الفقري للحياة اليومية (عقود شرعية...الخ) من ثم اختار جمهور الناس جانب هؤلاء الضحايا، معتبرا اضطهادهم امتحانا و"محنة". كل هذا ترتب عليه فقدان متكلمي البلاط (وهو المعتزلة) منزلتهم بين الجمهور وانقطاع صلتهم به".[1] ويمكن تفسير هذه الحادثة باعتبارها السبب في النفور من المعتزلة ومن ثمة تلاشي مذهبهم بعد ذلك شيئا فشيئا، نظير فقدان قاعدته الشعبية. وعلى هامش المحنة، نجد تورط المعتزلة في قضايا أخرى تشبه قضايا اليوم؛ "فأثناء محنة "خلق القرآن" نجد الفقيه السني ابن مالج، بسبب رفضه لهذه النظرية المعتزلية، يرغم على تطليق زوجته من قبل هيئة محكمة شبيهة بتلك التي قضت في الوقت الحاضر بتطليق زوجة نصر حامد أبو زيد في مصر".[2] عندما يتسلط علماء الكلام وتتكلم السلطة، فهذا علامة غير صحية في المجتمع الإسلامي الذي تميز بالخصائص السابقة والتي حللها وائل حلاق بصورة مستفيضة، وهي الانفصال بين روح الدين والقرارات السياسية الفردية.

لكن جمهور المسلمين اعتمدوا على مروية ابن حنبل حول المحنة، أما المؤرخ الذي اعتمد على محاضر رجال الشرطة، فإنه شكل موقف مخالف. فالطبري مثلا كان يعلم أن استشهاد ابن حنبل لا يستحق التمجيد. لأنه اعتمد على محاضر رجال الشرطة وليس مرويات ابن حنبل أو ابن أخيه (حنبل بن اسحاق).[3] يقول فان ايس مقيما الوضعية بصورة موضوعية: "اعتبرت محنة ابن حنبل بحق حادثا أساسيا بل حادثا نموذجيا عكس فشل نوع من السياسة الدينية بسبب ما تميزت به من غطرسة ومناورات. إلا أن الاعتراف بهذا الأمر لا يستلزم مطلقا خلق الحكايات والأساطير. لأن الناس، منذ ابن الجوزي، قد درجوا على أن ينظروا إلى صراع ابن حنبل مع الخليفة المأمون وخاصة مع الخليفة المعتصم، على أنه صراع فرد أعزل ضد دولة ظالمة وعلى أنه صورة لرجل شهيد تقي ضحى في سبيل قضيته العادلة. وهذا صحيح إذا ما راعينا أن ابن حنبل كان فعلا منعزلا. ذلك أن كل الإنتلجنسيا في عصره، سواء منهم المعتزلة والجهمية أو غيرهم خضعوا جميعا لإرادة الخليفة حتى أن رجلا من مثل ابن سعد اضطر أن يوقع على الوثيقة التي تتضمن القول بخلق الله. ورغم كل هذا فإن ابن حنبل لم يكن بطلا. ذلك أن اللقاء الشهير الذي جمعه بالمعتصم وبعلماء بلاطه لم يكن لقاء من أجل المحاكمة، ولكنه كان يهدف اجراء مناظرة يبدو أن ابن حنبل لم يفلح في أن يقدم فيها عن نفسه صورة طيبة (...) تم عقد مناظرة لعدة أيام. حينما طالت وبعد أن أصاب الخليفة الضجر بسبب ما أبداه ابن حنبل من عناد وتصلب في الرأس، عندئذ فحسب أمر الخليفة بجلد ابن حنبل ويكاد يكون محقا أن ابن حنبل قد تراجع عن مواقفه، وهو على كل حال رد فعل إنساني طبيعي".[4]

---

[1] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص ص 27–28–119.

[2] المرجع نفسه، ص 9.

[3] المرجع نفسه، ص 154.

[4] المرجع نفسه، ص 152–153.

هناك من يقول بأن أصل المحنة مرتبط بحركة الترجمة التي أطلقها المأمون، فقد تحسس الفقهاء والمحدثين من دخول العلوم الأجنبية والخطر الذي تشكله على الوعي الإسلامي وعلى مكانة العلوم المحلية. لكن المستشرق ديمتري غوتاس، والذي تتبع تفاصيل حركة الترجمة في العصر العباسي، أكد بأنه لم تكن لحركة الترجمة أية صلة بالمحنة، ولم تكن معارضة ابن حنبل ضد العلوم المترجمة أو الأجنبية، بل كانت بسبب النظرة الدينية التي فرضها الاعتزال والقائمة على المضامين الفلسفية في القعائد الإيمانية وأسلوبهم في المناظرة الجدلية.[1] ولو علمنا أن "زعيم السلف زمن المحنة هو ابن حنبل (+855 م) ويصفه الشهرستاني بأنه تابع رأي مالك بن أنس (+795) الذي قال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة، الإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة".[2] لاكتشفنا الأسباب الدينية وراء معارضته لعقلانية المعتزلة المفرطة.

الأصل الثاني– العدل:

لا يقل الأصل الثاني أهمية وعقلانية عن الأصل الأول، فقد كان المعتزلة يسمون بالعدلية. أي أن خاصية الذات الإلهية هي العدل المطلق ولا يمكن أن يوصف بعكس ذلك، كما أن العدل من أسماء الله الحسنى كما أنه يأمر بالعدل بين البشر. لذا فإن استقامة هذه الدعوة مرهونة بالعدل الإلهي المطلق. ومشكلة العدل لا تخص الذات الإلهية، بل ترتبط بالإنسان، لذا فهذه الصفة تؤثر بصورة مباشرة على البشر بما يمكن ادرجها، على حد تعبير كانط، في ميتافيزيقا الأخلاق، على اعتبار أن العدل مسألة سياسية وأخلاقية معا وترتبط بالألوهية كموضوع ميتافيزيقي. فمن حيث المبدأ، فإن الله عادل بصورة مطلقة وكل أفعاله وتقديراته منزله مطلقا من أي ظلم أو جور. لكن ماذا ينجر على العدلية المطلقة لله ؟ يجب المعتزلة أن:

- الرد على الثنوية لا يكمن فقط في تأكيد التوحيد، بل في نفي وجود إله للشر. لذا فلا يمكن صدور الشر عن الله، وما نعتبره شرا طبيعيا أو أخلاقيا، هو في النهاية بلاء وامتحان لنا. ويستعيض المعتزلة عن قيمتي الخير والشر بالحسن والقبح، فقد يبدو المرض شرا لكنه ليس قبيحا. ثم أن ليس كل ضرر قبح، والمؤلم قد يكون حسن. وبالتالي وجب شكر الله ومدحه على كل أفعاله سواء كانت حسن أو قبح، أو ضرر ونفع.[3]
- اللطف الإلهي: كل ما فعله الله من أجل الأخذ بالإنسان إلى الخير، فخلقه الشهوة بغية التكليف والعقل بغية التميز وارسال الرسل بغية التعرف على الدين...الخ وحتى ما يحدث من أفعال شريرة وقبيحة فمن أجل الموعظة وتجنب الهلاك مستقبلا. "الله لم يدخر عن عباده من الألطاف التي بها يعدلون عن طريق البغي شيئا من غير الجاء وإلا لارتفع التكليف ولما كان

[1] ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية– حركة الترجمة اليونانية العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 266.

[2] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المجلد الأول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 82.

[3] عبد الجبار الآسدآبادي: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس– كتاب التعديل والتجوير، ص 15.

هناك مبرر لحساب".[1] وما يعتقد الإنسان بأنه ليس خيرا له، هو في النهاية من أجل تعظيم جزاؤه، فالآفات التي تنزل على الشخص ليس من أجل الذنوب التي ارتكبها بل من أجل الأخذ به نحو النجاة.[2]

- وجودب فعل الأصلح: يعتقد المعتزلة أن على الله أن يفعل الأصلح للإنسان، وهذا دليل لطفه وعنايته. يقول الشهرستاني شارحا: "تقول المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة أو غرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والله يفعل لا لينتفع هو بل لينتفع غيره، فلا تخلوا أفعاله من صلاح.. والأصلح الذي لا نهاية له".[3] لكن المعارضون للمعتزلة استشكلوا قولهم بأن على الله أن يفعل الأصلح ! فهل نلزم نحن البشر شيئا على الله فعله ؟ يبدو هذا تناقضا، فالله يسأل ولا يسئل حسب ما ور في القرآن، حيث يقول الله عز وجل:﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء، 23]

- أفعال الإنسان: قضية المعتزلة الأساسية هي أن العدالة الإلهية تستلزم الحرية الإنسانية. ولو كان الإنسان مسلوب الإرادة لسقط التكليف. ولهذا السبب اعتبروا قدرية، إذ يثبتون قدرة الإنسان على خلق أفعاله. أي أن الله تعالي غير خالق لأكساب العباد.[4] ومن أوائل من تكلم في القدر هو غيلان الدمشقي ومعبد الجهني لذا صنفوا في الطبقة الرابعة من واصل بن عطاء باعتبارهم مؤسسين أوائل للاعتزال. ومسألة قدرة الإنسان على خلق أفعاله، هي المسألة التي حقق فيها كل المعتزلين الإجماع، مما يدل على أنها العقيدة الأساسية لهذه الفرقة.[5] فكون الأفعال الإنسانية مخلوقة من الله، يقوض من الأساس مبدأ العدالة الإلهية في الحساب والعقاب. "فالنظّام والكعبي والجاحظ والنجار قالوا بأن الباري تعالى غير موصوف بالإرادة على الحقيقة، وإن ورد الشرع بذلك، فالمراد بكونه تعالى مريدا لأفعاله أنه خالقها ومنشئها، وإن وصف بكونه مريدا لأفعال العباد فالمراد بذلك أنه أمر بها، وإن وصف بكونه مريدا في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط".[6] وبهذا فإن خصوم المعتزلة هم المجبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى. فالجهم يقول أن الأفعال كالظروف لا تتعلق بنا.[7] وهذا ما يفسد عقيدة العدالة الإلهية.

- عقلانية الحسن والقبح: رد حسن أو قبح الفعل إلى الفعل ذاته، وليس لمجرد أن الله أمر به أو نها عنه، فقيمة الفعل تعود إلى الصفات الذاتية له وليس إلى القيمة التي أضفاها السمع عليها. والعقل هو الكاشف عن وجود الحسن والقبح في كل

---

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 137.

[2] موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق حسن آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، العتبة، دس، ص 527.

[3] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مرجع سابق، ص 390.

[4] جمال الدين القاسمي الدمشقي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، ص 71–72.

[5] محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988، ص 70.

[6] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مرجع سابق، ص 227.

[7] عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، الجزء الثاني، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 1990، ص 54.

فعل بعينه بالبداية أو بالبرهان.[1] ولولا قدرة العقل على معرفة الحسن والقبح قبل ورود الشرع، لما استطاع الشرع اقناع المتلقي بذلك. وهذا ما كان يقوله سقراط في محاورة اوطيفرون: "الفعل لا يكون تقوى لأن الآلهة تحبه، بل إنها تحبه لأنه تقوى". أي أن النظر ينبغي أن يتركز على دراسة الفعل ذاته (بالعقل).[2]

الأصل الثالث– الوعد والوعيد:

الوعيد للأخيار والوعيد للأشرار، وهذا تجسيد للعدالة الإلهية المتعلقة بالمستقبل، فلا يجب أن يخلف الله وعده كما وعيده. وهذا يعني أن الشفاعة لا تنفع في حالة الوعيد، وهنا يظهر الموقف الموضوعي الصارم للمعتزلة، مما ينفر عامة الناس الآملين في الشفاعة بالاستغفار والتوبة والدعاء والصدقات...الخ. فالله لا يخالف كلامه، لأن الخلف كذب والكذب قبح والله لا يفعل القبح.[3] وقد ورد قوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق، 29] وهنا يظهر الترابط بين هذا الأصل الثالث بالأصل الثاني، أي العدالة واستحالة الظلم الإلهي. وأضاف المعتزلة مسألة تعذيب أبناء الكفار والتي طرحت في السياقات الخارجية (نسبة للخوارج) حيث يعتقدون بأن الله سيعذب أطفال الكفار من أجل اغاضة آبائهم على كفرهم. في حين أنه "يعتبر الشخص المسؤول عند واصل هو الشخص الذي يرتكب الكبيرة في سن البلوغ. فالأطفال لا يحاسبهم الله وسيدخلهم الجنة. وهذا الأمر يبدو موثوقا به".[4] ولم يقبل المعتزلة الشفاعة، في خلاف مع المرجئة، إلا من المؤمن التائب على وجه الفعل حقا.[5] بمعنى ضرورة رد كل المظالم والالتزام الحقيقي بعدم تكرار الكبائر والذنوب. ومشروطية التوبة داخلة في الصرامة والموضوعية التي تصور فيها المعتزلة الوعيد الإلهي.

الأصل الرابع– المنزلة بين المنزلتين:

منطلق المعتزلة هو مفهوم الفسق الذي يقال في حق مرتكب الكبيرة الذي يمكن تحديده بأنه شبيه بالمؤمن في عقيدته لا في أعماله، وشبيه الكافر بأعماله لا عقيدته. لذا فهو غير مؤمن بالكمال وغير كافر بالمطلق، واستحق أن يكون في موضع وسط بين الموضعين، أي هو بين الجنة والنار، لأنه ليس بمؤمن ولا كافر.[6] لكن مشكلات عديدة تنجر عن هذه الوضعية الثالثة، منها ما طبيعتها، هل الخلود في النار وارد ؟ هل الفاسق ينتقل بين الجنة والنار على حسب ذنوبه ؟

---

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 153– 156.

[2] الطيب بوعزة: السفسطائي سقراط وصغاره، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص209.

[3] عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 63.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 400.

[5] عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 239.

[6] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 162 وما تلاها. أيضا: عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 353.

الأصل الخامس– الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هذا الأصل مأخوذ رأسا من القرآن الكريم، حيث ورد قوله تعالى في شأن وصية لقمان:﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [لقمان، 17]. ويقال أن "أبي الهذيل"، من الطبقة السادسة، هو من أعلن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن مبادئ المعتزلة الخمسة. وهو نفسه قام بحصر القيام بهذا الأمر على ولي الأمر".[1] وقد لاحظ مؤرخي علم الكلام أن هذا الأصل هو الأصل العملي الوحيد من بين الأصول الأربعة السابقة التي كانت نظرية بصورة مطلقة، وكأن هذا الأصل الأخير لا ينسجم مع كلامية علم الكلام، بسبب ارتباطه بالممارسة. وقد ذكرنا في فوائد عل الكلام، في المحاضرة الثالثة، كيف أن رجال المعتزلة دخلوا في أعمال خيرية تفيد المعروف. كما أنه ثبت لديهم جهاد الزنادقة والنهي عن المنكر بالسان والعمل والسيف. ويرى الأشعري أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعني لدي المعتزلة "باللسان واليد والسف، على قدر استطاعته".[2] ويعتقد بأن للمعتزلة علاقة بقتل أحد الخلفاء الأمويين، وهو الوليد بن يزيد، الذي أظهر الفسق واهانة المصحف الشريف على الملأ.[3] ولو أن كل المعتزلة قد اتفقوا على ضرورة هذا الأصل، إلا أنهم اختلفوا في مصدر الأمر والنهي؛ هل هو مصدر عقلي خالص أم نقلي ؟ فقد قال أبو علي الجبائي بأن ذلك يعرف عقلا، في حين أن أبو هشام حصر هذا العلم العقلي في موضع محدد، [4] وهو الإحساس بالغم من الظلم، أما بقية المواقف فيجب العودة إلى الشرع.

يمكن أن نلاحظ أن الأصول الخمسة تكشف عن مدى المعقولية الصارمة في الفهم التي اعتمدها المعتزلة. وجعلت النقل خاضعا للعقل، على اعتبار أن كل الفرق تتحجج بالنقل، ولئن كانت الفرق متلاعنة فيما بينهما، والكل يوظف النقول في ذلك، فلا بد من اخضاعها للعقل وحده، باعتبارها المعيار في كل شيء. فلا يمكن أن تقبل شهادة المتلاعنين (الخوارج والشيعة والأمويين) وواضح أن مما يدخل في الشهادة رواية الحديث: ومن هنا كان واصل بن عطاء وغيره من المعتزلة لا يعتمدون الحديث أساسا ويقولون بأسبقية العقل عن النقل".[5] فتغليب سلطة النقل يجعل الكل يستشهد بما يخدم عقيدته الخاصة. لكن هل هذا يعني أن المعتزلة تقلل من دور النقل ؟ لا يمكن التقرير بذلك، على أساس أن علم الكلام هو الدفاع العقلي عن العقائد، مما يعني أن العقل تابع للنقل لا العكس. فلا يمكن اعتبار المعتزلة فلاسفة بالمعنى الصريح للكلمة، بل هم متكلمين ينطلقون من العقائد أولا وأخيرا.

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 578.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 62 وما تلاها

[4] عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 374.

[5] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 77.

أفول المعتزلة لم يختلف عن بزوغها، فعندما اعتنق الخلفاء المأمون والمعتصم عقيدة الاعتزال تقوت هذه الفرقة وانتشرت وذاعت، لكن عندما نفر المتوكل (237 هـ) من الكلام في العقائد، انهارت هذه الفرقة وتشتت، حيث أمر بـ "التسليم والتقليد وأمر الشيوخ المحدثين بإظهار السنة" وأرسل أمريات إلى ولاته بترك عقائد المعتزلة والعودة إلى عقائد السنة والجماعة .[1] فقد نفر منها العامة والخاصة من الفقهاء والمحدثين ووسمت بالكفر بسبب ادخال الفلسفة في أمور العقيدة.[2] والشعار العقلي للمعتزلة لم يمنعهم من تكفير بعضهم البعض والفرق الأخرى. "فالمعتزلة كانوا أشهر من غيرهم في رفع سلاح "التكفير" هذا ولعن مخالفيهم في المذهب. (شهادة التوحيدي في كتابه البصائر والذخائر، ج7، ص 249) المعتزلة كانوا يكفرون بعضهم بعض وغيرهم من الحشوية والعوام والسذج".[3] والحق أن التكفير هو ما لا يتوافق كلية مع التفكير العقلي. وفي القرن الرابع للهجرة أفلت فرقة المعتزلة لتبرز فرقة أخرى هي الأشاعرة.

ثانيا– الأشاعرة:

هي الفرقة الغريمة للمعتزلة، نشأت كموقف احتجاجي لما آلت إليه طريقتهم في معالجة العقائد الإسلامية. وقد كانت ثورتها رجعية وليست تقدمية، أي أنها رجعت بالكلام إلى أهل السنة والجماعة، وبالتالي لم تدّعي التجديد. وهذا الموقف هو ما سمح لها بالانتشار في كل العالم الإسلامي، حتي أصبح، حسب ادعاء الأشاعرة ذاتهم، أكثر العلماء المسلمين أشاعرة وأكثر المسلمين ذاتهم ذوي عقائد أشعرية.[4] نظر لاعتدال مواقفها مقارنة بالمعتزلة والتزامها بالمقول السني المنبثق من الجماعة الإيمانية الأولى. وخاصة أهل السنة والجماعة، بخلاف المتكلمين الأوائل والأواخر مثل الخوارج والروافض من الشيعة والقدرية من المعتزلة، هو عدم تفكيرهم بعضهم بعض، لذا فهم أهل الحق، لأن الحق لا يختلف فيه أو حوله.[5] وهنا نلاحظ انتشار ذهنية العصر المثالي والجيل الأول الذهبي، وهي الذهنية التي كانت موجودة عند الإغريق مثلا. مع العلم أن أهل السنة والجماعة لم يكونوا على وفاق مطلق، مما يجعل التمسك بهذه الفكرة ضرب من اليوتوبيا التي تنشئها كل الشعوب حول ماضيها المثالي.

وقد قام الدكتور صبحي، بالبحث عن مدى مصداقية قول الأشاعرة بأنهم أخلاف أهل السنة والجماعة، فقارن مقالاتهم بموقف الإمام أبو حنيفة النعمان (ق 2هـ) الذي لم يتعمق في مسائل القدرة الإنسانية والقرآن بين الخلق والقدم، وموقف الإمام مالك بن أنس الذي رفض أي كلام لا ينطوي على عمل وبدّع كل من بحث في كيفية استواء الله (الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة والإيمان بالاستواء واجب). وأراء الشافعي الذي استهجن الكلام عندما قال عنه الإصابة فيه بلا أجر والخطأ في كفر، مما يجعل الرهان عليه خاسر في كل الأحول. وكلام ابن حنبل الذي تبرأ من المعتزلة وطريقتهم في الكلام عن خلق القرآن، والذي

[1] عبد الستار غز الدين الراوي: ثورة العقل– مدرسة بغداد الإعتزالية، دار الخلود للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 237.

[2] زهدي جبار الله: المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الاولى، 1974، ص 189.

[3] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، ص 10.

[4] محمد بلخير الراجحي الشهري: المدارس الأشعرية– دراسة مقارنة، دار الهدى النبوي ودار الفضيلة، القاهرة الطبعة الأولى، 2015، ص 15.

[5] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص 312.

استشهد به الأشعري بكثرة. وتوصل صبحي إلى أن ليس هناك رابطة قوية بين أصحاب المذاهب الفقهية وبين آراء الأشاعرة، مما يدل على أن الأئمة الأربعة ليسوا أسلاف الأشاعرة في شيء.[1] ثم أنهم فقهاء لا متكلمين ما عدا الحنابلة الذين خاضوا في الكلام مكرهين من أجل رد أطروحات المعتزلة التي شوشت عقدية العامة.

ربما أن نشأة الأشعري في البيت الإعتزالي، سواء في المستوى العائلي أو المذهبي، هو الذي يجعله مختفا وفق منطق الضرورة عن المذاهب الفقهية المشهورة. فلا يمكن أن يكون فكره معتدلا ونموذجا بالنسبة لأهل السنة والجماعة، وهو الذي رضع الاعتزال مبكرا. ونحن نعلم بأن تأثير السنوات الفكرية الأولي ليس بالأمر الهين، فلا يمكن أن ننقلب كلية على القعائد التي تشكلت فينا قبل الحلم والرشد.[2] لذا فإن ثورة الأشعري تبقي نصف ثورة لأنه لم يتخلص كلية من آثار الاعتزال. فالغزالي عندما نشأ على التصوف في بداية حياته أنتهى إليه بالضرورة. وتبدو العلاقة بين الأشعري والمعتزلة كالعلاقة بين سقراط والسوفسطائية، فلا يمكن أن تحارب السفسطائية إلا إذا كنت منهم ! كما لا يمكن أن تقوض الإعتزال إلا إذا تسلحت بطرقهم.

3- النشأة والتسمية:

ارتبط نشأة مذهب الأشاعرة بحركة انفصالية وتصحيحية مثيرة في تاريخ علم الكلام الإسلامي، حيث كان أبو الحسن الأشعري تلميذا لأحد كبار المعتزلة ممن ينتمي إلى الطبقة الثامنة وهي الطبقة التي عرفت اكتمال ونضج آراء هذه الفرقة. ولم يكن تتلمذ الأشعري على المعتزلة تتلمذ خارجيا أو سطحينا بل كان الجبائي، معلمه وعمه وزوج أمه بعد وفاة أبوه، مما يعني أنه نشأ نشأة اعتزالية خالصة، في البيت والمدرسة. ويبدأ التأريخ للانفصال المذهبي بالمناظرة الشهيرة بين الجبائي وتلميذه الأشعري حول "تعليلية الأفعال الإلهية" أي هل الله تعالي يبرر أفعاله أمام عباده ؟ وهي المناظرة التي ذكرتها كل كتب التاريخ الإسلامي بداية بالفهرست لإبن النديم...الخ حيث تبدأ بسؤال الأشعري: ما حكم الذي مات مؤمنا والذي مات كافرا والذي مات صبيا ؟ فأجب الجبائي: الأول من أهل الدرجات والثاني من أهل الدركات والثالث من أهل النجاة. ثم سأل الأشعري هل يمكن لأهل النجاة أن يرتقي إلى الدرجات ؟ أجاب الجبائي بالنفي، فرد الأشعري: ماذا لو أن الطفل قال لربه لو أحييتني لعملت كل الطاعات فالتقصير ليس مني ! الجبائي: كنت أعلم لو أنني أحييتك لارتكبت المعاصي وكنت من أهل الدركات. يسأل الأشعري مرة أخرى: ماذا لو قال الكافر لماذا تركتني لأعيش وأرتكب الكبائر لأكون من أهل الدركات ؟ لماذا لم تراعي مصلحتي مثل الصبي الذي أمتته صغيرا لكي يكون من أهل النجاة ؟[3] فعجز الجبائي عن الإجابة، وكانت نقطة الإنفصال والتخلي عن منطق المعتزلة في التفكير. ولهذا السبب ولحلم رآه الأشعري رفقة رسول الله يأمره بالعودة إلى السنة، قرر في النهاية قطع صلته بالمعتزلة وأعلن ذلك في خطبة الجمعة بمسجد البصرة.

اذن، فاسم الأشعرية نسبة للمؤسس الأول أبو الحسن الأشعري المولود سنة 260 هـ والمتوفي 324 هـ، والذي يقال بأن نسبه يعود إلى الصحابي أبو موسى الأشعري الذي لعب دورا مهما في تحكيم صفين، بسبب الميزة التي تفرد بها وهي الاعتدال والحياد.

---

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني: الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، 21-25.

[2] محمد بلخير الراجحي الشهري: المدارس الأشعرية- دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 26.

[3] عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 498.

وهناك من يلاحظ وجود علاقة رمزية بين الأشعريين، على أساس مبدأ الاعتدال والوسطية، فالأول توسط بين المخاصمين والثاني توسط بين المذاهب المستقطبة أو بين النقليين والعقليين. ويسمى الأشاعرة أيضا بالصفاتية، لأنهم يثبتون الصفات الإلهية كما هي في القرآن الكريم والأحاديث النبوية. سواء تعلق الأمر بالصفات الذاتية والأزلية مثل الحياة والقدرة أو بالصفات الخبرية مثل الوجه أو اليدين.[1] لذا فهم في مقابلة واضحة مع ما يسمى بالبلاكفية أي الفرقة التي تقول بأن الله بلا كيفيات حسية أو مع فرقة المعطلة التي تنفي وجود أي صفات وتعطل الذات الإلهية.

4- طبقات الأشاعرة:

للأشاعرة عدة مراحل تمتد من بداية القرن الرابع للهجرة إلى غاية نهاية القرن السادس، مما يعني أنها استمرت دون انقطاع لمدة تصل إلى ثلاثة قرون. تبدأ بالنشوء ثم مرحلة الاكتمال وأخيرا مرحلة الأشعرية الفلسفية ولضعف أخيرا. لأنه من الصعب القول بتلاشي هذه الفرقة كلية مثل الخوارج أو المرجئة أو الجهمية، بل هي العقيدة الكلامية للكثير من الفقهاء والعلماء اليوم.

2-1- مرحلة النشأة:

- أبو الحسن الأشعري. يقال أنه ألف قرابة المائة كتاب، مخصصة للرد على المعتزلة، والرد على فلاسفة اليونان القائلين بقدم العالم، والرد أيضا على النيتشريين (الطبعيين) والدهريين، والرد على باقي الملل والنحل، وجادل الشيعة...الخ ومن أهم كتبة المتبقية حتى اليوم نجد: الإبانة عن أصول الديانة، واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، وكتاب مقالات الإسلاميين،[2] ورسالة استحسان الخوض في علم الكلام، وهي الرسالة التي قدمنا ملخص لها في المحاضرة الرابعة المخصصة لجدل علم الكلام بين الاستحسان والاستثقال. قدم الأشعري أدلة على وجود الله قائمة على ضعف الإنسان الهيكلي وليس الزمني إذ إنتقاله من مرحلة إلى أخرى يتطلب ناقل وهو الله تعالى.[3]

- أبو بكر الباقلاني المتوفي 403 هـ: تميز بالمنهج المنطقي والجدلي، كما أنه أدخل المواضيع الطبيعية في علم الكلام على طريقة بعض المعتزلة، وبذلك يكون قد تكلم في جليل الكلام ودقيقه. ومن أهم مؤلفاته "إعجاز القرآن" و"التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة". قال بعدم التلازم بين العلة والمعلوم وهي الفكرة التي سيطورها الغزالي لاحقا. كما تبنى نظرية الكسب التي تربط التقدير الإلهي والفعل الإنساني. واستثمر نظرية الطبيعة من أجل اثبات قدم الله.[4] أي أن حدوث الطبيعة يدل على قدم الله.

---

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 27.

[2] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 56.

[3] عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 535.

[4] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ص 98-114.

- عبد القاهر البغدادي: صاحب كتاب الفرق بين الفرق المتوفي سنة 429 هـ. تميز بموقفه المتصلب من المعتزلة، حيث ختم المقالة المخصصة للقدرية المعتزلة قائلا: والحمد لله الذي انقذنا من ضلالاتهم المؤدية إلى مناقضاتهم.[1] بل أنه كفرهم واعتبرهم، وفق الحديث المنسوب إلى الرسول الكريم، بأنهم مجوس الأمة.

- أبو المعالي الجويني: الملقب بإمام الحرمين وهو معلم الغزالي، توفي 478 هـ. تخصص في الفقه وأصوله والكلام. ومن نقده الفلاسفة توجه نحو التصوف. تكلم عن خلق أفعال العباد بما يتوافق مع نظرية الكسب الأشعرية، حيث أن الأفعال مقدورة بالقدرة الإلهية القديمة ومقدورة بالقدرة الحادثة للعبد.[2] وهذه القدرة الحادثة لا تنفصل عن القدرة القديمة، وبهذا تجاوز معضلة الإعتزال التي فصلت قدرة الإنسان عن قدر الله.

2-2- مرحلة الإكتمال: أبو حامد الغزالي. (توفي 505 هـ).

يعتبر الغزالي بحق أكبر فيلسوف في العالم الإسلامي، وتجربته الشكية التي عرضها في كتابه الأخير المنقذ من الظلال فريدة وصادقة، حيث انتقال من الكلام إلى التصوف. وبهذا الانتقال يمرر رسالة هامة وهي أن الكلام مرتبة أدنى في البحث عن اليقين، والإيمان ليس كلام خالص بقدر ما عمل. وكما ظهر لنا سابقا، فإن عيب الكلام هو استعمال منهج الفلاسفة غير المسلمين، مع العلم أن الغزالي قد عاش بعد مرحلة المأمون الترجمية. وبكشفه عن تهافت الفلاسفة يكون قد كشف عن الأخطاء التي وقعوا فيها، حيث لزم تكفيرهم في المسائل الثلاثة المتعلقة بقدم العالم وعلم الله بالجزئيات وانكار البعث. سنجد في كتاب الغزالي انكار لمبدأ العلية من أجل تبرير المعجزات.[3] وكل هذا تأكيد على حدود العقل البشري في المسائل الإيمانية، مما يجعله في قلب العقيدة الأشعرية، لأنه يدعوا إلى العودة للسنة والجماعة. وقد تماهي المذهب الأشعري، من خلال الغزالي، مع نظام الملك السلجوقي، ضد مذاهب عقدية مخالفة لها. وهنا نتذكر تماهي الفرق مع السلطة كما حدث مع المعتزلة والمأمون. وفي هذا دلالة واضحة في أن الفكر الإسلامي قد عرف تقاطعات بين السلطة والكلام أكثر من مرة. وتجربة ابن تومرت العقائدية والسياسية مثال آخر لهذه الوحدة. حيث شكلت عقيدة السلطان جزء من مذاهب الكلام. مما يعني تبيعة الرعية لعقيدة الراعي. وهذا يجعلنا نراجع نقديا أطروحة وائل حلاق في الانفصال بين العقائد والسياسية في التاريخ الإسلامي السابق.

2-3- مرحلة الكلام الفلسفي: فخر الدين الرازي. المتوفي 606 هـ.

تميز الرازي، بسبب تخصصه وتكوينه العلمي، باستخدام العبارة الفلسفية والطبيعية ومصطلحات الميتافيزيقا القديمة (واجب الوجود، ممكن الوجود... الخ). وعلى الرغم من نقده للأشعري والباقلاني، إلا أنه اعتبر النقل أكثر موثوقية من العقل في الكلام. وقد اكتملت مرحلة النمو بعضد الدين الإيجي المتوفي سنة 756 هـ. وبدأت مرحلة التدهور التي امتدت من القرن التاسع إلى القرن

---

[1] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص 188.

[2] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 160.

[3] الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2002، ص 189 وما تلاها.

الثالث عشر، حيث ساد التقليد بلا أي تجديد أو أصالة في الطرح والعبارة.[1] لهذا فإن أشعرية اليوم تمثل ضرب من التبعية بلا أدنى نظر أو اجتهاد، وعندما يكتمل المذهب ويخبوا التجديد، فلا يمكن الحديث عن مذاهب كلامية على وجه الحقيقة، بقدر ما نتحدث عن تطبيق المذاهب فقط. فالالتزام لا يشكل فكرا كلاميا، بل ما يشكله هو التجديد والرفض والنقد بلا نهاية.

5- المنهج والآراء الكلامية:

يمكن التأكيد على أن منهج المعتزلة وسطي أو قل توفيقي، أي التوسط بين النقل الكلي لدى أهل السلف والعقل المطلق لدى المعتزلة. لكن هذا لا يجعلهم منفصلين كلية عن المعتزلة، بل أنهم في الكثير من المواضيع قد كانوا تابعين لهم، فقط أضافوا على مناهج السلف التي تعتمد كلية على السمع والأثر. لذا يمكن التقرير بأن منهج الأشعرية هو النقل الذي يتأسس على الكتاب والسنة. مما يعني أن التقليد أهم بكثير من التفكير. يقول الأشعري موضحا أصول نظرته وطرائقه: "قولنا الذي نقول به وعقيدتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضّر الله وجه (...) قائلون، لمن خالف قوله مجانبون. والمعتزلة من الزائغين عن الحق وتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا وخالفوا روايات الصحابة وأنكروا شفاعة الرسول ودانوا بخلق القرآن وقنطوا الناس من رحمة الله. [2] ونحن نعلم ما هي الدلالة الرمزية لتأصيل المرجع الحنبلي. لكن عقلانية الأشاعرة من الأمور المثبتة أيضا. ويظهر ذلك مثلا في كل المقالات التي ألفوها في الكلام. الحق أنه لا يمكن ممارسة الكلام دون الاعتماد على العقل المنطقي. فالبرهان الطبيعي الذي عرضناه سابقا عند الأشعري دلالة على اعتماد منهج عقلي في البرهان على وجود الله، وتجاوز الأدلة النقلية الواردة في القرآن، لأن الكلام يقتضي تطبيق مبدأ العقل المنطقي الذي ينتقل من قضية إلى أخرى وفق رباط لا يمكن التنكر له من أيّ كان. ثم أن توظيف الأشاعرة للأدلة الغائية، وهي التي سنجدها عند ابن خلدون الأشعري، دالة على اعتماد منطق البرهان الفلسفي.[3]

في مسألة الصفات، يتفق معظم الأشاعرة على أنها مثبة على الذات الإلهية، ولا يمكن بأي حال إنكار أي صفة مثلما فعل المعتزلة من خلال التأويل. ولئن وصف الله ذاته بالصفات، مثل العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، فلا يمكن لنا، نحن المتكلمين أن ننقص منها كما فعل الاعتزال حين أثبت ثلاثة صفات فقط (السمع والبصر والكلام). أما الصفات الخبرية، المرتبطة بالكيفيات الحسية، فقد سار الأشاعرة في نهج السلف بخاصة ما عرف عن الإمام مالك بن أنس. فكلما أثبتنا صفة خبرية، مثل الوجه أو اليد...الخ يجب أن نعتبرها صفة بلا كيفية حسية، فالسؤال عن كيفية الاستواء بدعة. في مسألة رؤية الله فقد أثبت

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 375.

[2] أبي الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، الجزء1، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الانصار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977، ص 14.

[3] ابراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية- منهج وتطبيقه، الكتاب الثاني، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2015، ص 82.

الأشاعرة من خلال الأشعري وغيره، إمكانية الرؤية لأن القرآن أثبت ذلك. (القيامة، 22) ومن الناحية العقلية، فإن إنكار رؤية الله يوم القيامة يدل على عدم وجوده وهذا محال.[1] لذا فصفاتية الأشعرية من سلفيتها.

تدل نظرية الكسب، وهي النظرية الأشعرية الأصيلة، والتي تبناها ابن رشد على الرغم من ميوله المعتزلية، على التفكير العقلي الدقيق مع عدم اهدار النصوص القرآنية المحكمة. ففكرة الكسب معارضة صريحة لموقف المعتزلة الذي أظهرناه، لكن لم يتم معارضة نظرية المجبرة في المقابل، لأن اثبات الجبر والقدر الكلي لا يتنافي في أي شيء مع النصوص الصريحة. لكن الأشاعرة لا يهدرون أيضا منطق الاختيار الإنساني، ومفهوم الكسب ذاته انقاذ لحرية الإنسان. فهناك القدر الإلهي الأول والأسبق، وما الكسب البشري إلا قدرة بين ما قدره الله في الأصل، فالاستطاعة البشرية ليست أصلية وأزلية، بل هي مصاحبة للفعل الذي قدره الله مسبقا. وقد فصل الباقلاني مفهوم القضاء لكي يستطيع تثبيت نظرية الكسب بأدلة عقلية دقيقة. فهو يعتقد بأن القضاء الإلهي يدل على الأقل على أربعة معان: 1- الخلق، 2- الإخبار والإعلام، 3- الإلزام والحكم. والله قد قضى في المعاصي وقدرها على النحو 3 و 4. مما يعني أن "ما يقبح صدروه منا لا يقبح إن صدره عنه أو أمر به سبحانه".[2] وهذا الجمع، والذي يفيد الوسطية من أجل الحفاظ على أولوية النص من جهة وعلى تكليف الإنسان من جهة أخرى، هو الخيار الأشعري الذي يقول بأن الفعل يتأثر بقدرة الله بواسطة قدره العبد.[3] بدلا من القول العكسي الذي قال به المعتزلة، إذ تجعل الفعل يتأثر بقدرة العبد بواسطة قدرة الله.

خلاصة: السنة – الاعتزال- السنة.

ما حقيقة العلاقة بين الاعتزال والسنة ؟ يبدو أن المشهد الواضح هو أن المعتزلة مثلت حلقة وسطى بين سيادة الفهم السني للأوائل وسيادته الفهم السنى للأواخر. مما يعني أن مسار العقائد الإسلامية قد انطلق من الفهم المعتدل المتوسط القائم على التسليم بالنقل إلى مرحلة الفهم العقلاني الممزوج بالفلسفة والمنطق ثم عاد إلى الحالة الأولى من حيث أنه أنقص جرعة العقلانية في الدين. وبعد الأشاعرة استتب الأمر على حالة إلى اليوم، حيث كف الفكر الإعتزالي عن إنتاج مزيد من النصوص. ويفسر العقلانيين العرب هذه الانتكاسة بنبذ العامة للكلام الإعتزالي والأثر الهائل للغزالي الأشعري من خلال كتبه العامة (الإحياء) والخاصة (التهافت) على تشكيل الوعي العقدي والأخلاقي الإسلامي.

على الرغم من الصراع الكبير بين منطق المعتزلة ومنطق الأشاعرة، إلا أنهما انطلقا من نفس الاستراتيجية التأصيلية، إذ أن كلا الفرقتين قد أصّل أطروحاته في أهل السنة والجماعة. فالطبقة الأولى والثانية للمعتزلة، حسب تصنيفهم، تعود إلى الصحابة الأوائل، في حين أن الأشاعرة كما أظهرنا، يدعون بأنهم أخلاف الأئمة والفقهاء الكبار. وهنا نلحظ مدى حذر الفرق من الاستقلال الفكري، لأن أي تجديد في علم العقائد أو الفقه أو الأصول، يعرض للوقوع في الابتداع الذي نها عنه الرسول الكريم في الحديث المشهور؛ حديث البدعة والضلالة والنار. وهذه العقبة في التي جعلت علماء الكلام يفكرون تحت نموذج التبديع والتفكير، مما يدل على انعدام الحرية الخالصة في الفكر. وهذا الموقف طبيعي جدا، في سياق التفكير العقائدي، فلا يمكن أن نستعمل العقل الخالص

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 68.
[2] المرجع نفسه، ص 104.
[3] جلال الدين الدواني: رسالة في أفعال العباد، مركز العلامة ابن عرفة للتكوين في العلوم الإنسانية، ص 5.

في أمور الدين، يتحول هنا العقل لوسيلة للحفاظ على العقائد وكل وسيلة يجب أن تكون تحت الأهداف لا فوقها. ثم أن التقاطعات بين الفرقتين قد حدث في أكثر من شخصية اعتزالية، فحسب ابن تيمية، والذي انتقد الأشعرية رغم وسطيتها، فهناك معتزلة الأشاعرة وأتباعه، ومتفلسفة الأشاعرة مثل الغزالي والرازي والأمدى.[1] مما يعني أن تطور الأشعرية قد جعلها تخرج من الأصول الكبرى التي تؤسس على العودة لمنهج الأثر عند السنة والجماعة. إذ أن الغزالي، الذي كان مع الفلاسفة فيلسوف ومع المتكلمين متكلم ومع الصوفيين صوفي، قد نجح في ربط الأشعرية بالفلسفة والمنطق عندما جعل المقدمات الأصولية منطقية. فلا يجب أن نسير في أطروحة الحداثيين الذين اتهموه بقتل الفلسفة الإسلامية، بل أن الغزالي تفلسف على مقتضى الإسلام، ورفضه التفلسف على مقتضى العلوم الوافدة مبرر من عدة أوجه. ومنه فإن الغزالي قد ساهم في انشاء فلسفة اسلامية مخصوصة بخصائص الإسلام، وكلامه كان وفق الأصول العقدية لا وفق المنطق الوافد. وقد أثبتا في محاضرات سابقة ارتباط المنطق بالعقائد والنظرة الكلية للوجود.

تقسم الفكر الديني الإسلامي المعاصر بين روحين: روح الإعتزال ممثلا في كل الحداثيين الإسلاميين مثل أركون وعبد المجيد الشرفي ويوسف الصديق...الخ وروح الأشعرية مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده أو محمد اقبال الذي يعتقد بأن الأشعرية هي الفرقة السليمة من بين كل الفرق.[2] ولو أن القراءات الحداثة للقرآن قد قوبلت بالرفض من طرف العامة، فإن هناك محاولات حثيثة من أجل الأخذ بالناس إلى فهم القرآن على أصول العقلانية المنطقية والخالصة من أي خلفيات مذهبية. فيما يتعلق بمحمد عبده، فقد مال إلى الأشعرية على أساس أنه حدد المسائل الكلامية الكبرى، من منطلق النقل حين أظهر حدود العقل في مسائل العقائد، إذ يقول: "ومن الصفات ما جاء ذكره على لسان الشرع، ولكن لا يهتدي إليه النظر وحده، ويجب الاعتماد بأنه جلّ شأنه متصف بها اتباعا لما قرره الشرع، وتصديقا لما أخبره به". [3] وأشعرية عبده مبررة من حيث أنه نشأ في الأزهر حيث المناهج محافظة، كما أن رسالة التوحيد، التي تعتبر أهم كتاب عقائدي ألفه، قد كتبها قبل أن يحتلك بالفكر الأوروبي بكثير.[4]

لا يمكن اعتبار المعتزلة فرقة عقلية خالصة، فبمجرد أنها فرقة كلامية، فهذا يعني أن لها مسلمات عقدية لا تتجاوزها مهما كلف الأمر. فمشكلة خلق القرآن والتي توحي بأن القرآن قد ظهر لأسباب مخصوصة وفي زمن مخصوص، لا يتيح للمعتزلة في التشكيك في المصدر الإلهي للقرآن، ودفاعها عن حرية الإنسان لم يكن بمعزل عن روح العقائد القرآنية التي تؤسس للقضاء والقدر. لذا فإن المعتزلة بعيدون عن الفلسفة الخالصة. إن الكلام الإعتزالي والأشعري قد تجاوز الفهم العقدي المباشر، لأنه ولج إلى درجة الفهم الفلسفي والعقلي والذي يسقط العديد من المسلمات الإيمانية العامة. وهي مرحلة طبيعية في أي دين، لأن الإيمان المباشر

---

[1] محمد بلخير الراجحي الشهري: المدارس الأشعرية– دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 20.

[2] محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2000، ص 83. الأشاعرة هو المذهب الأسلم في علم الكلام عند المسلمين.

[3] محمد عبده: رسالة التوحيد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994، ص 48.

[4] لويس غارديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، الجزء الأول، دار العلم للملايين، بيروت، 316. أيضا: ابراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية– منهج وتطبيقه، الكتاب الثاني، مرجع سابق، ص 94.

والعاطفي سيتقدم وفق نمو الحضارة إلى الإيمان العقلي الذي يقدم في لغة اصطناعية وبرهانية. يقول "فان ايس" مستشهدا بأركون: "اشتهرت فرقة المعتزلة بأنها تولي للعقل أهمية خاصة. إلا أنها، على ما يبدو، لم تضع إلا قليلا من الأطر النظرية فيما يخص ذلك؛ حيث استطاعت الاعتماد على إجماع واسع. هذا الاجماع الذي اتسعت رقعته خاصة في البصرة، سواء في أوساط القدرية أو في أوساط الزهاد. لم يُنظر للعقل في هذه المرحلة على اعتباره قاسم عام، ولم ينظر إليه – من باب أولى– على أنه يمد الإنسان برؤى فكرية خاصة، وانما اعتبر بمثابة وسيلة تعين على الحياة وتحجيب عن السؤال عن إرادة الله في مواقف معينة. من أجل هذا لم تشهد هذه المرحلة إمكانية فصل العقل عن العلم الموجود في القرآن أو السنة، لأنه بمثابة مصدر الثقة، ولا يمكن تأويل الأمور إلا انطلاقا منه. لكن العقل وحده لا يتسنى له إيجاد الأسس في ذلك. (هذا ما يؤكد عليه محد أركون ضمن "Annuaire de l'Afrique du Nord, 1979)[1].

النقطة الفارقة بين المعتزلة والأشاعرة مرتبطة بمسألة قبول التقليد الأجنبي الوافد على الإسلام، لأن استعمال العقل بدون لجام تقديسي ينتهي إلى ضرب من التعاطف مع العقل الوثني الذي لم يكن يضع حدودا بين الإنساني والإلهي.[2] وبالتالي فإن التهافت هو مصير كل من استعمال العقل على المنوال الإغريقي. وهنا يكون الغزالي الأشعري قد أدرك مصدر الخلل في الكلام الإسلامي، وحركة الترجمة لعبت الدور الأكبر في تطعيم الفكر الأصيل بوسائل دخيلة لم تنبت من صميم المناخ الإسلامي، وفي هذا تشويش حقيقي على العقائد الإيمانية. يمكن القول في هذا السياق، بأن الأشاعرة كانوا أكثر نضجا من المعتزلة الذين أخذوا في مزج الأفكار دون مراعاة لمصدرها ومآلاتها.[3] حقيقية أن هذا المزج قد ولد نوافذ رؤية جديدة قد تثير حماسة المفكر، لكنه ينتهي إلى خلق فوضي حقيقية في العقائد. فالعقيدة نسق متلاحم من المسلمات والنواتج المترتبة عنها، وإذا تم استعمال وسائل دخيلة أو مسلمات أخرى أجنبية المنشأ، فإن المآل هو البلبلة العقدية.

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 190.

[2] علي بن مخلوف: لماذا نقرأ الفلاسفة العرب ؟ ترجمة أنور مغيث، آفاق للنشر التوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، ص 32.

[3] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 145.

المحاضرة السابعة: أصل الفرق الكلامية. (3)

2-2-الفرق العقائدية. (المرجئة والمجبرة والماتردية)

تقديم.

اعتبرنا الفرق الثلاثة اعتقادية، لأنها تناولت مسائل مرتبطة بعقائد الإسلام، واستجمعنها في محاضرة واحدة، لأنها لم تبلغ مرتبة الفرق الكبرى، بخاصة المعتزلة والأشعرية. واعتبارها فرق كبرى مرتبط بالأسماء الثقيلة التي مثلتها وبامتدادها التاريخي الطويل وبقدرتها على تشكيل فرق كاملة الأركان، بحيث تناولت كل المسائل التي شكلت علم الكلام مثل الذات الإلهية وصفاته، الحرية الإنسانية الإرادة، التأويل، المجاز في القرآن، الغيبيات...الخ. ما نلحظه على فرقتي المرجئة والمجبرة هي أنها فرق جزئية تناولت مسألة خاصة لا ترتقي لتشكل مذهب كلامي كامل لأركان.

أولا- المرجئة:

أفرزت الفتنة في صفين فرقتين متصارعتين هما الخوارج والشيعة، وطرحت بحدة مسألة مصير مرتكب الكبيرة، لأن القتال داخلي بين المسلمين، واستباحة النفس المؤمنة، كبيرة من الكبائر، على خلاف قتل الكفار. لذا كان دائما يثار جدل حول مصير القاتل والمقتول معا، على اعتبارهما مسلمين في العقائد والأفعال. واحتدم الجدل بلا نتيجة واضحة، وكل فرقة تستدل من القرآن والسنة بخاصة الحديث. في هذه السياقات ظهرت فرقة عملت على تخفيف حدة الجدل من خلال افتراض أن حكم فاعل الكبيرة مؤجل إلى الله. ومن هنا تم توظيف الكلمة القرآنية "ارجاء" لتوصيف هذه الوضعية. لذا يمكن القول بأن "الإرجاء نشأ في الأصل بخصوص مواقف علي وعثمان؛ حيث تردد أننا لا ندري أيهما قد وقع في "الإثم". وهذا موقف سياسي يتسم بالاعتدال. ثم تحول موقفهم السياسي إلى مذهب كلامي: مفاده أنه لا يحق لأي كان القدح في ايمان أخيه المسلم. موقف تبلور في الربع الأخير من ق 1 هـ)".[1] وهذا يدل على المنشأ السياسي للمرجئة قبل أن تتحول إلى كلام عقائدي أسس لنظريات مرتبطة بمشكلة الإيمان خاصة.

يدل لفظ الإرجاء على التأجيل والتأخير. وقد ورد في القرآن الكريم ما يلي: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ [الأعراف، 111] بمعنى التمهيل والتأخير.[2] وكما ورد أيضا في قوله الكريم: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة، 106] وهذه الآية الثانية تدل على اعطاء الأمل والرجاء لفرقة ما من الناس لينظر الله في أعمالهم. وهذا ما قد يجعلهم يعتقدون أن هناك فاصل بين الإيمان والعمل. أي أن ترك الأعمال المطلوبة شرعا لا يلغي الإيمان بصورة كاملة. ومصدر هذا الموقف مرتبط بمشكلة "**زيادة ونقصان الإيمان**". حيث يذكرون حديث منسوب إلى الرسول الكريم فيه يقول: ﴿من زعم أن الإيمان يزيد وينقص، فزيادته نفاق ونقصانه كفر، فإن تابوا وإلا فاضربوا أعناقهم بالسيف، أولئك أعداء الرحمن، فارقوا دين الله،

[1] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 102.

[2] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ص 111.

وانتحلوا الكفر، وخاضوا في الله، طهر الله الأرض منهم ... هم براء من رسول الله﴾.[1] كما أنهم يستشهدون بأحاديث الصحابة الكبار، حيث "روى أبو عبد الحميد بن أبي رواد: (هو مرجئ توفي 206 هـ) عن ابن عباس: "القدرية كفر والشيعة هلكة، والحرورية بدعة، وما يعلم الحق إلا في المرجئة". يقول ويعرف الإرجاء بأسلوب سلفي: "الإرجاء هو موقف أولئك الذين يوكلون لله بقضاء الأمر فيما عمي عليهم". ونلاحظ هنا أن الأرجاء والجبرية يجتمعان في إناء واحد، ذلك لأن "من يزعم أن مع الله قاضيا أو قادرا أو رازقا أو يملك لنفسه خيرا أو نفعا أو موتا أو حياة أو نشورا لعنه الله وأخرس لسانه وأعمى بصره و جعل صلاته وصيامه منثورا وقطع به الأسباب وكبه على وجهه في النار".[2]

يكون الإرجاء هبة للأمل، في الحالة التي لا نقطع فيها بمصير الفاسق. إذ أن إرجاء حكمه إلى الله، يعجله آملا ما هو أرحم وأحسن. هنا يقابل الإرجاء التيئيس الذي قد نحمله على مرتكب الكبائر. وعندما نترك "القطع بوعيد الفساق" نكون إزاء الموقف الإرجائي.[3] وكما هو ظاهر، فإن هذه النظرة لا تأخذ المبدأ الإعتزالي الذي سيظهر لاحقا، تحت مسمى الوعد والوعيد، حيث يعتقد البعض بأن الله حدد للمحسن وعود وللمسيء وعيد ولا يمكن أن يغير شيئا منها. هذه الصرامة المنطقية هي التي تخلق يئسا في نفس الإنسان المعرض للكبائر أو الذي وقع فيها، صراحة أو ضمنا.

يبدو أن هناك مدلول ايجابي ومحمود للإرجاء، وهو تأجيل النقاش البشري حول مصير الفاسق إلى حكم الله، والإنسان مهما أوتي من علم فلا يمكن أن يحسم القرار النهائي حول مصيره او مصير غيره. وقد طرح لاحقا مع المعتزلة مشكلة الشفاعة، وقد رأينا أن نفور عامة المسلمين من منطق المعتزلة غير المتسامح كان بسبب نكرانهم لإمكانية الشفاعة للفاسق. أما الجانب المذموم لمفهوم الإرجاء فهو الذي أتى في مبدأهم المشهور القائل: "لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة". حيث يستدل المرجئة على قولهم من خلال تأكيدهم بأن الله فرق بين الإيمان والأعمال في كتابه الحكيم. على اعتبار أن الإيمان هو تصديق القلب وقول اللسان. لكن نحن نعلم أن الإيمان لا ينفصل عن العمل تصديقا لقول الرسول الكريم: الإيمان بضع وستون شعبة، أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق.[4] والظاهر أن المشكلات التي تثيرها مسلمة الفصل بين الإيمان والمعصية والفصل بين الكفر والطاعة هو اسقاط المعنى الحقيقي لآيات الوعيد خاصة المتعقلة بالكفر. لكن لو تأملنا الجزء الثاني من مبدأ الإرجاء، وهو القول "لا ينفع مع الكفر طاعة" لوجدناه صحيحا مقبولا، على أساس أن الطاعات لا معنى لها بلا إيمان حقيقي وصادق. أما الجزء الاول القائل "لا يضر مع الإيمان معصية"، فهو ظاهر الفساد لأن هناك علاقة عضوية بين المعاصي وصلابة الإيمان.

---

[1] محمد غالب بركات: الفرق والمذاهب في الرسالات الثلاث، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الاولى، 2011، ص 185-186.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 985.

[3] فضل الله الزنجاني: تاريخ علم الكلام في الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1997، ص 85.

[4] محمد بن عبد العزيز السند: آراء المرجئة في مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية– عرض نقد، دار التوحيد للنشر، الرياض، الطبعة الاولى، 2007، ص 266.

يؤرخ "فان ايس" ظهور الإرجاء بما قيل عن "رفيق (أو قل صحابي) النبي بريدة بن الحصيب الأسلمي الذي شارك في أواخر حياته في حملة الفتوحات في خرسان ومات في مارف في عهد الخليفة يزيد الأول. حين سئل في سجستان عن رأيه في الحرب الأهلية التفت بأيد مرفوعة باتجاه القبلة وقال: يا إلهي، أغفر لعثمان واغفر لعلي بن أبي طالب، أغفر لطلحة بن عبد الله واغفر للزبير بن العوام هؤلاء قوم سبقت لهم من الله سوابق. فإن يشأ يغفر لهم بما سبق لهم فعل وإن يشأ يعذبهم بما أحدثوا فعل حسابهم على الله".[1] وفي هذا القول يمكن أن نلاحظ كيف تجلت الروح التي نشأ منها المرجئة، على أساس أن هناك أمل ما في أن يعدل الله رأيه فيمن ارتكب الكبائر. فالفتنة التي انطلقت مع موت عثمان سلسلة متتالية من الكبائر التي لم تتوقف حتى يوم الناس هذا. ومشكلة ارتكاب الصحابة لكبائر هي ما أقلق الضمير المسلم وأسهم في ظهور العديد من الآراء الكلامية، بما في ذلك المرجئة. فعندما نفترض ارتكاب أحد الصحابى لكبيرة مثل قتل النفس المؤمنة، فهناك نسأل عن علاقة ايمانه الذي لا يشك فيه وأعماله التي أفرزت معاصي مركبة. لأن الفتنة أشد من الكفر ومن القتل، وقد وقع الصحابة في فتن عديدة منها فتنة الجمل، وفتنة صفين التي أودت بألاف من أرواح المسلمين.

وعند عد فرق المرجئة، نلاحظ افتراقها على مقاس الفرق الأخرى. حيث نجد الشهرستاني يتحدث عن أربعة أنواع من المرجئة: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية أي المعتزلة، ومرجئة الجبرية ومرجئة خالصة.[2] في حين نجد الأشعري الآخر، وهو البغدادي، يقدم لنا ثلاثة أصناف من المرجئة:

مرجئة المعتزلة (غيلان الدمشقي): الإرجاء في الإيمان والقدر.

مرجئة المجبرة(جهم بن صفوان): الجبر في الأعمال والرجاء بالإيمان.

مرجئة لا جبرية ولا قدرية: قالوا بإخراج العمل عن الإيمان.[3]

لكننا نجد من يتحدث عن ارجاء شيعي، حيث تتحدث عقائد فاطمية عن أمل المغفرة من السيئات لكل مسلم. فمن مرجئة الكوفة "نجد عبد الله بن زارة المرهي الحمداني والذي نقل والده حديثا مفاده أن فاطمة ستحمي من خلال عفتها ذريتها من الجحيم. كان مرجئيا لأنه كان مؤمنا باختيار كل المسلمين: الحمد لله، الذي جعلنا من أمة تغفر لهم السيئات ولا تقبل من غيرهم الحسنات".[4] وظهور الإرجاء الشيعي في الكوفة مبرر جدا، على أساس أنها المدينة الحاضنة لشيعة علي (ض). لكن في الكوفة بالذات لم تكن

---

[1] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 218.

[2] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 111.

[3] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1988، ص 178.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 897. أيضا: جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 222.

الوضعية جيدة بين الشيعة والمرجئة، بل كانوا يعتبرونهم ألد الأعداء،[1] على أساس أنه لم يتم البت في مصير الظالمين من بني أمية.

ما يثير انزعاج عامة المسلمين من المرجئة، هو أنها تساهلت كثيرا في مسائل لا يجب التساهل فيها. لأن الإرجاء المطلق يخلق حالة تساوي المراتب الإيمانية بسبب الفصل بين الأعمال. بل يمكن الحديث عن تأويل مرجئي للقرآن يخالف التأويلات السنية. وهذا ما يذكره ابن حزم: "فإن شغب مشغب فقال قد أبنّا لكم مقدمات يختلف إنتاجها، وذكر استدلال الخارجي والمرجئ بقول الله عز وجل: ﴿لا يصلها إلا الأشقى، الذي كذب وتولى﴾ [اليل 15-16] فإن الخارجي [نسبة للخوارج] قال : قد صحت آثار وآيات بأن القاتل يصلاها ولا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى، فالقاتل هو الأشقى الذي كذب وتولى. وقال المرجئ [نسبة للمرجئة]: قد صحت آثار وآيات بأن المقر بالتوحيد والايمان يدخل الجنة، والنار لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى، فالزاني لم يكذب ولا تولى فلا يصلاها. فاعلم أنه هذا من البرهان الذي نبهتك عليه فتذكر عليه".[2] هنا نلاحظ كيف أن العقيدة الإرجائية تساهم في فهم معين للنصوص القرآنية بمعنى أن تشكل أحجبة فوق الآيات، هو الفهم الذي لا يقبله عامة المسلمين، أو الفرق المختلفة عنها.

من الصعب تحديد القيمة الحقيقة للإرجاء، ففي حين اعتبره البعض، مثل الجابري، بمثابة استقالة مطلقة للعقل من خلال الركون إلى التفويض الإلهي.[3] فإن هناك من رأى في الإرجاء توحيد للأمة بعد الشقاق والخلاف الحاد الذي وقعت فيه. "إذ استبعد المرء الحكم على عثمان وعلي، فإنه فعل ذلك من أجل أن يحافظ على هذه الوحدة. فقد انقسمت الأمة في الحكم عليهما، والخلاف في الرأي يمتد حتى الإهانات الشخصية. ولكن لا ينبغي للمرء أن يستسلم للإثارة لاستبعادهما من الأمة الإسلامية بأن يسمي أحدهما أو الآخر بأنه غير مؤمن؛ فمصيرهما في الآخرة غير معروف لنا. ما فعلاه حدث أمام عين الله وسيسألان عنه حين يمثل كل منهما أمامه وحيدا يوم القيامة (...) يمارس المرء الإرجاء، حين يكون ثمة ما هو خفي أو مشكوك فيه بشأن الناس الذين لم يرهم أبدا أو أنهم أموات منذ وقت طويل ولا يوجد في القرآن آية تشير إلى خلاصهم في الآخرة".[4] يتحول الإرجاء وفق نص "فان ايس" إلى موقف للنجاة من الحكم على الآخرين، لذا فنحن اليوم، ولأننا أكثر بعدا عن الحوادث الأصلية، لا يمكن لنا من منطق العقل الحيادي، أن نحكم على مصير أي من الصحابة الكرام. لا نملك إلا روايات نابعة من منظور معين لا يخلوا من مصلحة أو مفسدة. وكل رواية تاريخية تختلف عن التاريخ الخام، لأنها منظورية وموجهة. بل يمكن توسيع هذا الموقف ليشمل كل المسلمين، لأن أساس الإيمان

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 259.

[2] ابن حزم الأندلسي: التقرب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 134-135.

[3] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 73.

[4] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 241-242.

هو الشهادة، ومن ثمة فإن الأعمال متأخرة عن الشرط الأول. ويتحدد الإرجاء بأن يؤجل الإنسان الحكم على أفعال المسلمين الآخرين، وأكبر مشكلة عناها المسلمين قديما وحديثا، هي الحكم بالتكفير على الغير.[1] والتكفير كما نعلم هو التعليل النصي لممارسة العنف على الغير. لذا يتحول الإرجاء، بمعنى تأجيل الحكم إلى وسيلة لإيقاف العنف المعنوي والعنف الفعلي على الأغيار من المسلمين أو غير المسلمين. إنه اعترف بمحدودية الحكم البشري، إزاء القدرة المطلقة للإله. ونحن لا نملك ان نسأل الله عن خيراته أو قراراته أو نسوخه. يقول الماتريدي محددا قطبي الإرجاء: "معنى الإرجاء نوعان؛ أحدهما محمود وهو ارجاء أصحاب الكبائر ليحكم الله تعالى فيهم بما شاء (...) والإرجاء المذموم هو الجبر، وهو ان يرجئ الأفعال إلى الله لا يجعل للعبد فيه فعلا ولا تدبير شيء من ذلك. وعلى ذلك المروي فقال: صنفان من أمتي لا ينالهم شفاعتي؛ القدرية والمرجئة".[2]

تبقى فرقة المرجئة محدودة التأثير، بالنظر إلى جزئية مساهمتها الكلامية، فهي لم تتناول كل القضايا الكلامية مثلما وجدناه عند المعتزلة والأشعرية. ربما هذا يعود إلى كونها فرقة فجرية في علم الكلام، أي ظهرت في البدايات الأولى مع الخوارج والشيعة، ففي حين نمت الشيعة لتتوسع كعقيدة كلامية شاملة، توقفت المرجئة عند ما جادت به قريحة الأولين، وتوقفت دون أن تستكمل بقية المشكلات الكلامية مثل الحرية والصفات...الخ. ثم أن مبدأ الفصل بين العمل والعقيدة جعلها غير معقولة، بالنظر إلى المجالات الفقهية والعملية التي تتطلب تجسيد الإيمان في أفعال محسوسة وقابلة للمشاهدة. إن ربط الإيمان بالكلام فحسب، لهي الفكرة التي لا يقبلها حتى العوام من الناس.

ثانيا– المجبرة:

يقال أن الجبرية أول فرقة كلامية في العالم الإسلامي تأسست على التأويل، وقد ظهرت في العهد الأموي. وقد تم ملاحظة العلاقة الوطيدة بين ايديولوجية بني أمية والمبادئ الاعتقادية لهذه الفرقة. بل ربما هما ايديولوجية واحدة لها شق سياسي وآخر عقدي. بل هنا نلاحظ التوظيف الإيديولوجي غير النزيه لنصوص قرآنية صريحة.

والجبر في اللغة يدل على نفي حقيقة الأفعال عن الإنسان ونسبتها إلى الله. ويفهم في مقابلته بالقدرية أي اثبات القدرة للإنسان. وقد قسمهم الشهرستاني إلى جبرية خالصة لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة بأي صفة من الصفات، وهناك جبرية متوسطة والتي تثبت قدرة غير مؤثرة.[3] أي أن حرية الإنسان ارادة شكلية لا تشكل أصول الأفعال الحقيقة التي يقدرها الله تعالى.

ومن أشهر فرق المجبرة فرقة الجهم بن صفوان التي سميت بالجهمية، وهو من ترمذ، وقد انتهت حياته بأن قتل في نهاية العصر الأموي حوالي 126 هـ. ومن بين أرائه الكلامية ما يتعلق بالصفات وما يتعلق بأفعال العباد. وهذا يكشف أيضا محدودية أراء هذه الفرقة وعجزها عن تقديم نسق كلامية متكامل.

---

[1] المرجع نفسه، ص 260.

[2] أبو منصور الماتريدي: تأويلات القرآن، الجزء الأول، تحقيق أحمد وائلي أوغلي وبكر طوبال أوغلي، دار الميزان، استانبول، 2005، ص 81–82.

[3] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 67.

1- **مشكلة الصفات:** نفت الجهمية الصفات، وقالت بأن ليس هناك صفات غير الله سبحانه وتعالى. ويشرح الآمدي مذهبهم هنا بأنهم قالوا، مثل المعتزلة تماما على حد قول العلاف أن علم الله هو الله،[1] بأنه لا يجوز وصف الله تعالى بما يمكن أن يوصف به غيره من الخلق. لأن هذا يسقطنا في التشبيه، مثل حديثنا عن صفات العلم والحياة...الخ.[2] ومن ثم فإن رؤية الله يوم القيامة متعذرة، لأن هذه الرؤية تستدعي الجسمية. بالمقابل يمكن اثبات الصفات التي لا تنسب لغيره مثل الخلق والفعل والقدرة. ففي اعتقادهم أن القدرة والخلق هما أهم ما يتفرد به الله تعالى.[3] وقد قيل بأن الجهمية أنكرت أن يكون الله قد تحدث مع سيدنا موسى،[4] على الرغم مما نجده في القرآن ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء، 164]. ويبدو أن السبب هو مشكلة الصفات التي توحي بالجسمية، على أساس أن الكلام يتطلب شروطا فيزيولوجية توحي بأن له أعضاء ظاهرة وباطنة من أجل الكلام والسماع، وهذا محال في حق الذات الإلهية. كما أن "الإنسان لا يستطيع رؤية الله لأن الله لا يتصف بأنه شيء، وكذلك بسبب أنه ليس هناك مسافة تفصل بينهما، فالإنسان لا يستطيع أن يرى إلا الأشياء التي يفصل بينه وبينها مسافة معينة. هذه النقطة توضح التطابق الشديد بين الجهمية وبين المعتزلة. ففي حين أن المعتزلة يرون أن استحالة رؤية الله سببها يرجع إلى أن الله لا يدرك بالحواس، فإن الجهمية كانوا أشد تطرفا؛ إذا قالوا بأن أيضا العقل يأبى ذلك. فمعرفة الله تتأتى فقط عن طريق التخمين".[5] بل أنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك عندما قالوا: "أن من قال بأنه رأي الله في المنام، فهو واهم. ولا يعتبر النبي نفسه استثناء. فهم ينكرون أيضا وقوع رحلة الإسراء إلى بيت المقدس، والمعراج إلى السماء. ويسأل الجهمية عن فائدة الاعتقاد بذلك. فالله ليس في السماء وإنما في كل مكان، وفي نفس الوقت فهو ليس في أي مكان. كذلك فافتراض أن النبي قد رأى الجنة وجهنم في رحلة المعراج، يقتضي أنهما كانا مخلوقين بالفعل في زمن النبي؛ غير أن كثير من الجهمية يقول على نحو ما قال به المعتزلي ضرار بن عمرو بأن الجنة والنار لم يخلقا بعد".[6]
هنا نلاحظ مدى تفرد الجهمية بآراء مخالفة لمعتدات السنة والجماعة الأولى

---

[1] أبي الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، الجزء1، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الانصار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977، ص 144.

[2] فضل الله الزنجاني: تاريخ علم الكلام في الإسلام، مرجع سابق، ص 58. أيضا هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المجلد الأول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 208.

[3] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 68.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 750.

[5] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 743-744.

[6] المرجع نفسه، ص 747.

وربما أن نفي الصفات يؤدي إلى التعطيل، وقد سميت المعتزلة والمجبرة معا باسم المعطلة. لأنهم أسرفوا نفي الصفات التي توحي بالتجسيم. حتى أن الإمام أبو حنيفة قال: أفرط الجهم في نفي التشبيه حتى قال أنه تعالى ليس بشيء.[1] في مقابل المجسمة، خاصة مقاتل بن سليمان، التي أثبتت أنه مثل خلقه. فكل الصفات منفية عنه ما عدا **القدرة**، وهذا ينسجم مع العقيدة الثانية وهي:

2- **مشكلة أفعل العباد:** اتفاق الجهمية مع المعتزلة في مشكلة نفي الصفات، أفضى إلى تناقض مطلق بينهما في مسألة أفعال العباد. وقد نقل الشهرستاني مقول الجهم حول القدرة الحادثة قائلا: "إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة؛ وإنما هو مجبور في أفعاله: لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا، كما تنسب إلى الجامدات؛ كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت ...الخ. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر؛ قال: وإذا ثبت الجبر، فالتكليف أيضا كان جبرا".[2] وهنا نلاحظ عدم قيامه، أي الجهم بن صفوان، بأي تبرير عقلي على نفي القدرة مثلما برر نفي الصفات عقليا. فكيف يعقل أن يكون التكليف جبر، في حين أنه يتطلب القدرة على اختيار الأسوأ مثلا لتبرير دخول النار ؟

أهم مسألة تقدم بها الجهم هي مسألة المجازية، وهو موضوع مهم جدا في الدراسات القرآنية. ونلاحظ في تبرير الجبر استعمال المجاز أيضا: "الله وحده هو الذي يقدر كل الأحداث. وعلى الرغم من أن الله قد يوهم الإنسان بأنه يقوم بفعل هذه الأشياء بنفسه؛ إلا أن ذلك ما هو إلا عبارة عن أن الله ينشئ نوع من الإرادة في قلب الإنسان، بمعنى أنه يمنحه قدرة لحظية على الفعل، ثم يشعر بعد ذلك بنوع من الرضا. غير أن هذا لا يعدو أن يكون فعل بالمعنى المجازي، ففي حقيقة الأمر يتساوى فعل الإنسان هنا مع ما يقع له من نمو في الجسم واكتساب لون البشرة، وهي الأمور التي ليس له دخل فيها. واللبس الذي يحدث في الأمر سببه اللغة، فنحن نقول مثلا "غربت الشمس"، مع أن الله هو في الحقيقة الذي جعلها تغرب. (ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن – الجرجاني: أسرار البلاغة)".[3] نحن هنا أمام جبرية كونية لا انفلات منها. وما الإنسان مثلما لاحظ ذلك الجاحظ، بما هو معتزلي، إلا موميات ينفذ الحركات الإلهية بلا أدنى ارادة.

وقد اعتقد البغدادي أن الجهمية قد وافقت الأشعرية في التأكيد على أن الله قد خلق أكساب العباد. وفي هذا يخالفون المعتزلة (القدرية) كلية. وأن الاستطاعة تكون مع الفعل، وأنه لا يحدث في العالم إلا ما يريده الله.[4] لكن يبدو لنا أن موقف الأشعرية أكثر عقلانية، على أساس أنها خصصت نصيبا لاستطاعة الإنسان، ولو أنه نصيب شكلي وسطحي ومتأخر، في حين أن الجهمية جعلت كل شيء جبر حتى العقاب والحساب. لا يبقى الإنسان حتى مومياء كان يوما ما حية، إنه جماد بأتم معنى الكلمة.

---

[1] جمال الدين القاسمي الدمشقي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، ص 11.

[2] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 68.

[3] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 736.

[4] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص 183.

في مسألة المجاز، نحا الجهم منحى مهم في تاريخ التأويل الإسلامي، على أساس أنه قال بأن "حركة أهل الخلدين تنقطع، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بحميمها، إذ لا تتصور حركات لا تتناهى آخرا، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا؛ وحمل قوله تعالى ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ على المبالغة والتأكيد، دون الحقيقة في التخليد؛ كما يقال: خلد الله مُلك فلان، واستشهد على الانقطاع بقول تعالى ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود، 107] فالآية اشتملت على شرطية واستثناء، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء".[1] ويشرح "فان ايس" هذا الموقف الذي ينافي المعتقد العام قائلا: "كان الجهم يرى أن الجنة والنار مخلوقان مثل أي شيء آخر في حيز الزمان (...) لذا سوف تعودان إلى الفناء. هذا يعني أن الناس لن يخلدوا في الجنة ، لذلك فإن جهم يفسر "خالدين فيها" (آل عمران، 15) على أنه تعبير بلاغي فيه مبالغة، لا يعني أكثر من أنهم سوف يظلون في الجنة مدة طويلة. وهذا يعني أن جهم نظر إلى التعبير القرآني نظرة لغوية، وهو محق في ذلك، فمعنى اللفظ لا يدل على أكثر من ذلك، ويؤكد على ذلك التعبير المماثل في آية 23 من النبأ (لابثين فيها أحقابا)؛ فأحقابا لا تعني أكثر من "مدة طويلة" (...) الخلود يعني أنه لا يوجد مع الله أحد (قبل كل شيء وبعد كل شيء)؛ وقد دلل جهم على ذلك من القرآن من خلال الآية 3 من الحديد: (هو الأول والآخر...). يبدو أن أبو حنيفة كان له الرأي نفسه والسبكي اعترض على ذلك من خلال عمله "كتاب الاعتبار في بقاء الجنة والنار".[2] ادخال عامل البلاغة في فهم القرآن، سيسقط عن العامة الفهم المألوف، ويكشف الفرق بين الحقيقية والمجاز في الكلام، والغالبية من الناس يفهمون كل القرآن بما هو كلام حقيقي بلا أي مجاز، في حين أن الحقيقة عكس ذلك تماما. وإدخال فرضية المجاز، سيغير الكثير من المسلمات المتداولة. وقد كان الأستاذ محمد أركون يعتبر دراسة المجاز في القرآن الكريم مشروع حياته الذي لم يقدر على انجازه، نظرا لأهميته في تشكيل العقائد عند غابية المسلمين.

وكما هو ظاهر، فإن هناك تفاوت في درجة عقلانية المجبرة متلمة في الجهمية، ففي حين نجد إعمال عقلي ملحوظ في قضية الصفات وفي قضية المجاز القرآني، إلا أن هناك اغفال مطلق في مسألة تبرير الجبر السلوكي والتكليفي. وربما أن هذا مرتبط بعلاقتها بالإيديولوجية الأموية. يقول الجابري: "الأمويين هم من نشر ايديولوجية الجبرية ضد المعارضين لحكمهم (...) مما أدى إلى قيام إيديولوجيا مضادة نشرتها حركة تنويرية حقيقية (يقصد المعتزلة طبعا) كانت الدولة الأموية تبرر حكمها وجورها وعسفها بـ القضاء والقدر، مكرسة بذلك ايديولوجيا الجبر، ووجد هؤلاء المسلمين الجدد (في البصرة) في فكرة الجبر هذه ما يبررون السلوك الإباحي الذي كانوا يمارسونه، باعتباره أنه بدوره قضاء وقدر".[3] لكن، وعلى الرغم من تقارب عقائد الدولة الأموية من الناحية السياسية وعقائد الجهمية من الناحية الكلامية، إلا أنه لم يثبت تقارب بينهما من الناحية التاريخية.

قوبلت الجهمية برفض شديد، بخاصة من طرف أهل الحديث، حيث خصص الإمام أحمد بن حنبل رسالة تحت عنوان الرد على الجهمية، وناقش أطروحتهم القائلة بأن الله هو الأول والآخر، على أساس أن كل شيء يفني بما في ذلك الجنة والنار، على أساس أن الله هو الآخر في كل وجود. ورد عليهم بالقرآن ذاته، والذي أثبت بقاء الجنة والنار وخلود أصحابها في الدرجات

---

[1] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 68- 69.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 748.

[3] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 67-69.

والدركات. فقد أتى في الذكر الحكيم بأن ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ﴾ [التوبة، 21].[1] بل هناك العشرات من الآيات القرآنية ما يثبت الخلود في الجنة والنار معا، مما يدل على أنها لا تفنى بفناء الوجود. مما يجعل عقيدة جهم وشيعته، حسب أحمد، دين الشيطان بعينه.

ثالثا– الماتردية:

نسبة إلى أبو منصور الماتريدي (333 هـ) والذي تعود أصوله إلى الصحابي أبو أيوب الأنصاري. وهو من التيار السني المتوسط، حنفي الفقه، ظهر في أعمال سمرقند، في أوائل القرن الرابع للهجرة وبذلك فالماتريدية معاصرة للأشعرية، وامتد انتشارها حتى القرن الثالث عشر للهجرة. ظهورها ارتبط بالغلو الكلامي المنتشر، بخاصة التزمت النقلي والنصي عند الحنابلة والإفراط العقلي عند المعتزلة. لذا فإنها تقاطع مع هذه أو مع تلك في عدة مسائل اتفاقا واختلافا.

وقد أقر مؤرخي الكلام الإسلامي والمتخصصين في عقيدة الماتريدي، أنه أقرب إلى الأشعرية منه إلى المعتزلة في المنهج. وعلى الرغم من الماتريدية تقر بسلطان العقل في المعرفة الدينية والعقدية، إلا أنها لا تستنتج نفس نتائج المعتزلة. وهناك من ذهب إلى أن الأشعرية أكثر اعتزالا من الماتريدية نظرا للتكوين المعتزلي لشيخ الأشاعرة.[2] ولو أن الماتريدية ترى أن مصدر التلقي في الإلهيات والنبوات هو العقل وضرورة معرفة الدين بالدليل،[3] فهذا لم يجعل منها معتزلية المنهج. وبما أن النتائج والعقائد دالة المنهج المستعمل، فإن عرض مواقفها يكشف عن حقيقة منهجها. وربما المسألة التي جعلت العديد يشيد بعقلانية الماتريدية هو مبدئها المشهور بـ "**معرفة الله واجبة بالعقل قبل ورود الشرع**".[4] وهذا المبدأ يذكرنا بمقياس المعتزلة في التمييز بين الحسن والقبح. لكنهم لم يجعلوا التميز العقلي مطلق، وهذا ما يخالفهم عن المعتزلة، فهناك بعض الأفعال ندرك قمتها الأخلاقية قبل ورود الشرع، لكن البعض الآخر يتطلب الشرع. وهذه الأمور معلومة وواضحة دون تمثيل.

في مسألة الصفات، يتقارب الماتردي بالأشعري، حيث يثبت الصفات الإلهية كما تم اثباتها في القرآن الكريم، لكنه لا يثبت التشبيه إطلاقا، لذا نجده يقول بأن الله عالم بعلم لكن ليس ككل العلوم، وقادر بقدرة لا كالقدرة... إلخ أي صفاته لا كالصفات التي نتخيلها في البشر.[5] يقول في هذا السياق: "القول في الجسم يخرج على جهتين: أحدهما في مائية الجسم في الشاهد أنه اسم ذي

---

[1] أحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، تحقيق صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2003، ص 168.

[2] أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي: الماتردية – دراسة وتقوينا، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1413، ص 135.

[3] أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي، دار صادر ومكتبة الإرشاد، بيروت وأستانبول، ص 65.

[4] أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي: الماتردية – دراسة وتقوينا، مرجع سابق، ص 147.

[5] ابراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية– منهج وتطبيقه، الكتاب الثاني، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2015، ص 98.

الجهات، او اسم محتمل النهايات، أو اسم ذي الأبعاد الثلاثة. فغير جائز القول به في الله سبحانه على تحقيق ذلك، لما هي أدلة خلق وأمارة الحدث".[1] لأن الجسم مخلوق، فلا يمكن اعتبار الله جسما.

أما مسألة كلام الله بين القدم والخلق، فقد ميز الماتريدية بين الكلام النفسي والكلام المادي، على أساس أن الحروف المادية التي نطلق بها القرآن هي حروف محدثة ومخلوقة. في حين أن المعنى النفسي قديم. وهي تفرقة معرفة في الكلام الأشعري حق معرفة. لكن بالنسبة لأنصار الماتردية، بخاصة الأتراك، فإن أسبقية الماتريدي معلومة ومؤكدة مقارنة بالأشعري.

في مسألة رؤية الله، التي فرقت الفرق، فإن الماتردي يعتقد بإمكانية الرؤية على أساس أن القرآن تحدث عن الرؤية لكن هي رؤية لا كالرؤية ولا تتطلب الجسمية أو النور...الخ. لأن كل هذه الشروط مادية تجسيمية. إنها رؤية بلا كيفيات، مثل الإستواء تماما فهو معلوم بلا كيف محسوس. يقول: القول في روية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير. أما الدليل على الرؤية فهو قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام، 103] ولو كان لا يرى لم يكن لنفي الإدراك حكمة، إذ لا يدرك غيره بلا رؤية".[2] إلى جانب العديد من الآيات التي تثبت الرؤية. وانتهى إلى أن وصف الله لا يدل على التشبيه بالضرورة، ولهذه علاقة بصفات الله أعلاه.

اهتمام الماتردية بالمجاز اللغوي، في الاحاديث النبوية والقرآن الكريم، له دلالة قوية في منهجها العقلي. حيث أن اثبات المجاز القرآني يأخذ بنا إلى التخلص من الحرفية التي نشأت عليها الحنبلية وبعض الفرق النصية التي لا ترضي أي نظر عقلي. فمثلا حمل النصوص على معانها اللفظي يؤدي إلى عقبات التجسيم والتشبيه، في حين أن التأويل هو الطريق الوحيد لترميم القداسة من الجسمية. وقد ميز الماتريدي في بداية كتاب التأويلات بين التفسير الذي للصحابي والتأويل الذي للفقهاء، لأن للتفسير منحى واحد وللتأويل عدة مناحي.[3] فعندما يقول الله تعالى في القرآن ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ﴾ [البقرة، 15]، فلا يجب أن نأخذ الكلمة على حقيقتها، بل وجب التأويل على أنه جزاء من صنف مشابه الذي يستهزئ بالآخرين، فالله متعالي عن الاستهزاء.[4] إن التأويل وسيلة ضرورية من أجل تفادي التشبيه والحفاظ على التقديس.

خاتمة.

هناك تقاطعات عجيبة بين الفرق الكلامية، نقول عجيبة لأننا نجد فرقة تتفق مع أخرى في مسألة ما لكنها تناقضها في مسألة أخرى. فالجهمية مثلا توافق المعتزلة في التنزيه المطلق وتأويل كل آيات الصفات، لكنها في نفس السياق، تتوافق مع الأشعرية في نفي حرية الإنسان. ونحن نعلم أن هناك تناقض كلي بين المعتزلة والأشعرية في مسألة حقيقة أفعال العباد. وهنا تتشكل مواقف متعالقة ومتناقضة معا.

---

[1] أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، مرجع سابق، ص 102.

[2] المرجع نفسه، ص 141.

[3] أبو منصور الماتريدي: تأويلات القرآن، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 3.

[4] أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي: الماتردية – دراسة وتقوينا، مرجع سابق، ص 156.

وكما هو ظاهر، فإن أكبر مشكلة أثارت العقل الكلامي، سواء عند الجهمية أو الماتردية أو هي مشكلة الصفات الخبرية، فمن المنفر عقليا وذوقيا أن نصف الله بالصفات البشرية. فقد قال الجهم: "لا أقول إن الله سبحانه شيء، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء (...) امتنع الجهم من وصف الله تعالي بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره، كشيء موجود وحي عالم ومريد ونحو ذلك (...) زاد الجهم على المعتزلة قوله لا يجوز أن يوصف الله تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيها. فنفى كونه حيا عالما وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا أنه لا يوصف شيء من خلقه بـ القدرة والفعل والخلق". [1] لكن نجد المعتزلة والماتريدية ترفض كلية منطق الجبر الذي قال به الجهم. حيث قال الماتريدي في كتاب التوحيد بأن تحقيق الفعل لازم بالسمع والعقل معا.[2] أما المعتزلة فظاهر تناقضها مع الجهمية.

هذا ونجد انهمام المرجئة قد انصب على تجاوز مشكلة الحكم على الناس في الدنيا وهو الحكم الذي تسبب في الكثير من الفتن، واعتقدوا أن الحكم النهائي يجب أن يؤجل إلى الله. وعلى الرغم من أن النصوص القرآنية قد قررت مصائر الناس وفق أعمالهم، فلا يمكن أن نقطع الأمل في الرحمة الإلهية. إن المرجئة في هذه الوضعية أكثر تسامحا من المعتزلة، والتي ألزمت الأحكام الإلهية من خلال الإقرار بثبات الوعود والوعيد. وكأن الله لن يغير ولا يمكن أن يغير معاييره وأحكامه. لكن بالنسبة لعامة الناس، فإن الرجاء والأمل في المغفرة أكثر قبولية من صرامة الوعد والوعيد، ثم كيف لنا نحن البشر أن نمنع الله من تغير قراراته لصالح عباده ؟ ليس الدين إلا هذا الأمل في مغفرة ولو كانت غير مستحقة.

كما يمكن أن نلاحظ أن علم الكلام قد نما نمويا ظاهر نحو العقلنة أكثر فأكثر، ففي حين أن الكلام الأول، أي قبل تأسس المدارس الكبيرة، قد قبل التشبيه في الصفات وفق ما ورد في القرآن وأنكر القدر في الأفعال، نجد الفرق المتأخرة قد رفضت كلية التشبيه لصالح تأويل كل ما يوحي بذلك إلى التنزيه المطلق، لأن العقل المعتدل لا يرضى الشبه بين الإنسان وخالقه، فهذا تصور مفارق للعقل، كما أنه انتزع شيئا من حرية الإنسان ولولا المقدرة لإنهار التكليف ولتم التشكيك في العدالة الإلهية أيضا. لذا فإن "تفضيل أوائل المسلمين آيات التنزيه anti –anthropomorphic verses على آيات التشبيه" ليس مثبتا في كل الحالات كما اعتقد ولفسون.[3] فكيف نفسر مثلا " تفضيل آيات القدر على آيات الحرية مثلما نجده عند الجهم ؟ فحتى الأشعرية والماتريدية التي عادت إلى السنن الأولى لأهل الجماعة، لم تستطع إثبات التشبيه ولو كما ورد في النص بحرفيته.

ليس هناك حدود فارقة بين الفرق بصورة مطلقة، إذ نجد بعض المتكلمين مزدوجي الانتماء، كأن يكون شيعيا معتزليا، وقد رأينا في طبقات المعتزلة أن المصنف لها قد فضل علي (ض) وأحفاده من الأئمة على بقية الصحابة الأكثر مركزية. كما أننا قد نجد الشيعة المرجئة أو المرجئة الشيعة، أخبارهم موجودة في أكثر من مرجع كلامي، حيث يتم اخبارنا مثلا عن الجمع بين تعاطف

[1] أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 319–320.

[2] أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، مرجع سابق، ص 305.

[3] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2009، ص 774.

الشيعي الإرجائي في شخص سعيد بن سالم بن أبي الهيفاء القداح.[1] فنمو المذاهب وتراكم الواحد على الأخرى، قد خلق تقاطعات قد تبدو لنا غريبة ومنتفية، لكنها تأقلمت بصورة معقولة لتذيب الخلافات الكبرى وتنتج مواقف متبدعة جدا. ثم أننا نلاحظ التقاطع بين الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية، وهو الذي ينتج خيارات تجعل تطابق الفرق أمر متعذر، وهو ما رأيناه مثلا في حالة الماتريدية والأشعرية، فعلى الرغم من التقارب بين روح المذهبين، إلا أن المرجعية الحنفية للماتريدية في مقابل المرجعية الشافعية للأشعرية قد أثر في تقوية الفروق بينهما. على اعتبار أن أبو حنيفية أكثر كلاما من الإمام إدريس الشافعي الذي جعل الكلام بلا أي أجر محتمل.

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ص 897- 986.

المحاضرة الثامنة: مشكلة كلام الله (القرآن بين الخلق والقدم).

تقديم.

في المحاضرات الأربعة التالية، سنستعرض بالتفصيل المطلوب، أكبر المشكلات التي طرحت على النظر الكلامي القديم، وسنكتشف الاختلافات والتقاطعات والتطابقات بين مواقف الفرق الكلامية التي أحصيناها في الدروس السابقة. والظاهر أن كبريات المشكلات الكلامية هي:

- مشكلة كلام الله بين القدم والخلق. وفيها أكبر خلاف كلامي انتقل إلى ايديولوجيات سياسية وقرارات سلطوية.
- مشكلة الصفات الإلهية بين التنزيه والتجسيم. وهي المشكلة الأصلية التي تفرعت عنها العديد من الموضوعات بما في ذلك مشكلة القرآن ذاته، على أساس أن الكلام صفة إلهية تمثل في الرسالات المعروفة.
- مشكلة أفعال الإنسان بين القدر والاستطاعة والكسب. وفيها ظهرت فكرة ونقيض وتركيب، شكل جدل الحرية الميتافزيقي.
- مشكلة العلل الطبيعية والقدرة الإلهية أو ما يعرف بالمعجزات. والملاحظ أن مسألة القدر الإلهي يتعلق أولا بظواهر الطبيعية وثانيا بأفعال الإنسان. وأهمية هذا الموضوع مرتبط بكون القدرة من أهم صفات الله، وقد استشكل المحاور السمني (الهندي) حدود القدرة الإلهية مثلما رأينا في مسألة موقف هارون الرشيد من علماء الكلام. وهذه المشكلة تتعلق أساسا بما يجب أن نعتقده تجاه الطبيعة؛ هل لها قوانين منضودة لا تخل فيها أم أنها تابعة للإرادة الإلهية التي تغير فيها كما تشاء ؟

أما بقية المواضيع الأخرى، والتي قد نجدها متناولة عند المتكلمين القدماء، مثل الإيمان بين الزيادة والنقصان، والمحكم والمتشابه من القرآن، ومسائل الكفر والإيمان والمعصية والطاعة، ودقيق الكلام المرتبط بنظرية الجوهر الفرد وحدوث العالم...الخ كلها تدخل بطريقة أو أخرى في المسائل الأربعة التي حددناها سابقا.

ابتدأنا بدراسة مشكلة كلام الله لأنها الموضوع الذي وقع فيه الخلاف بصورة فكرية واجتماعية وسياسية، وتحولت هذه القضية طيلة حكم ثلاثة أو أربعة من خلفاء بني العباس إلى رأي عام حقيقي في بغداد. حيث حدث هناك أخذ ورد بين الشعب بما فيهم الفقهاء الذي يمثل السلطة العلمية والمعنوية ومؤسسة الخلافة التي مثلت السلطة القانونية والإدارية. وكما أشرنا في المحاضرة الأولى، فإن السبب الأكثر رجحانا لتسمية علم الكلام بهذا الاسم هو أنه متعلق بالكلام في "كلام الله" أي القرآن الكريم. لذا فهي المشكلة التي يمكن اعتبارها مركزية في الكلام، على أساس أنه تم التفكير بعمق عقلي منقطع النظير، وأفرزت أطروحات وأطروحات مضادة أنعشت الفكر الكلامي لفترة تمتد لأكثر من قرن من الزمان. كما أن أغلب الفرق الكلامية الكبرى قد حددت موقفها من هذه المشكلة بداية بالإمام أحمد بن حنبل الذي تكلم رغما عنه، باعتباره محدثا لا متكلما من حيث تخصصه. إلى الفرق الصغرى مثل المرجئة والجهمية، إلى الفرق الكبرى مثل المعتزلة والأشعرية والشيعية.

مشكلة المحاضرة ترتبط بالسؤال الأكبر: هل القرآن قديم قبل خلق العالمين والكون وقبل بداية نزوع الوحي على الرسول الكريم أو حتى على جميع الرسول وأصحاب النبوءات ؟ أم أنه حدث كلامي جديد ومحدث ارتبط بظروف مخصوصة من وضع البشر

كفاعلين اجتماعيين أو دينيين أو سياسيين ؟ لا ترتبط المشكلة فقط بهذا الجدل المستقطب، بل أنها ارتبطت بالكلمات الواجب استعملها لتوصيف ذلك مثل الخلق والقديم والحادث والمحدث والحَدث والمحل (كون القرآن في محل) ؟ هل عبارة "غير مخلوق" تناقض كلية عبارة "مخلوق" ؟ كيف تم استثمار التمييز القرآني المعروف بين اللوح المحفوظ والكتاب في تناول مسألة الخلق والحدوث ؟ ما هي الفرق الكلامية التي انخرطت بقوة في مثل هذا النقاش الحاد ؟ هل هناك علاقة بين هذه الطروحات والمشكلة السياسية ؟ هل ارتبطت هذه المشكلة المطروحة في السياقات الإسلامية بمشكلات قريبة في السياقات الفكرية المجاورة وبخاصة التوحيدية ؟ على أساس أنها ديانات تمتلك كتب مقدسة ارتبطت بوحي او توصيف للوحي. هل ترتبط هذه المشكلة بمسألة حقيقة الله والعالم ؟ على أساس أن العقيدة الأساسية تقر بأن الله القديم على الإطلاق قد خلق العالم، ونحن نلاحظ أن مشكلة القرآن قد صيغت على طريقة كونه مخلوقا مثل العالم أم سابق على العالم؟ وهنا نلاحظ اندراج مسألة خلق القرآن وقدمه في موضوع أشمل منه وهو عقيدة التوحيد. حيث أن التوحيد يجعلنا نرفض أي موجود قديم له كينونة تساوي الله في قدمه.

يمكن أن نلاحظ بأن أصول المشكلة، مشكلة خلق وقدم القرآن، ترتبط ببعض الإشارات القرآنية ذاتها. فتمييز القرآن الكريم بين "اللوح المحفوظ" والكتاب المنزل على الرسول الكريم، يعتبر طرق أولى لإثارة المشكلة، على أساس أن الكتاب المنزل حالة مخصوصة من حالة أعم سابقة عليه في الكينونة والمحتوى. وهذا ما يجعلنا نفترض أن الأسباب الأساسية لظهور المشكلة تكمن في ما أورده القرآن من تمييزات وتقسيمات. وهذه الإشارة تندرج في مسألة أصالة الطرح الإسلامي لمشكلة قدم وخلق القرآن، بالنظر إلى أن الطرح الإستشراقي يؤكد على أن الكلام الإسلامي لم ينفصل عن الكلام المسيحي الذي أثار مسألة عيسى بوصفه كلمة الله، واللوغوس الإغريقي الذي يتحدد بوصفه قانون كلي للوجود، ونحن نعلم بأن من معاني اللوغوس هي الكلمة أو الكلام. بل هناك من لاحظ علاقة ايتمولوجية (اشتقاقية) بين كلمة لوغوس Logos الإغريقية وكلمة لغة العربية، ونحن نعلم أن اللغة هي الكلام بأخص مدلولاته.

أولا- حيثيات الطرح:

هل يمكن لنا العثور على نقطة انطلاق سؤال قدم أو خلق القرآن ؟ هل كانت المسألة مطروحة للتفكير في عهد الرسول (ص). يبدو أن الوعاء الذي مثل المتلقي الأولى لم يسأل هذا السؤال، على أساس أنها طروحات مستحدثة لاحقا. إذ لم يُذكر أن الرسول الكريم أو الصحابة الأوائل قد فكروا في مسألة قدم القرآن أو حدوثه. وتبديع بعض الفقهاء الحديث في مسألة الخلق والقدم، راجع لكونها غير مطروقة اطلاقا من طرف الرسول الكريم والصحابة الأوائل. وبالنسبة للأشعري يظهر أنها مسألة غير مطروحة عندما يقول مفترضا انخراط النبي في مثل هذه المسألة لو كانت مطروحة: "فلو حدث في أيام النبي (ص) الكلام في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبينه كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل تكلم فيها".[1] منطلق هذا النص هو عدم طرح هذا الموضوع للتفكير في زمن النبي، ولو طرح لانخرط الرسول في مناقشته، وعدم مناقشة الرسول له لا يدل على أنه بدعة. طبعا، موقف الأشعري هنا يأتي في سياق رفض تبديع من تحدث فيما لم يتحدث فيه الرسول الكريم. لكننا يمكن أن نفهم

[1] أبو الحسن الأشعري: رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، دار المشاريع للطباعة والنشر التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 48.

بطريقة غير مباشرة أن الرسول الكريم لم يناقش هذا الموضوع، ولم ينسب له أي حديث في هذا الشأن. لذا فمشكلة خلق القرآن وقدمه ظهرت في وقت متأخر عن زمن النبوة.

ترتبط مشكلة كلام الله بالتصور التقليدي، وهو تصور اعتزالي، والذي يقسم العالم إلى قسمين منفصلين: قسم الكينونة الأزلية القديمة التي تشمل الله وحده وقسم الكينونة المُحدثة والتي تشمل كل الخلق ما عداه.[1] وبالتالي فإن محاولة تصنف القرآن في أحد القسمين يسبب مشكلة حقيقية. فوضعه ضمن الكينونة الأزلية يؤدي، وفق منطق عقلي بسيط إلى وجود كائنين قديمين هما الله والقرآن، ووضعه في القسم الثاني الذي يشمل المخلوقات يجعلنا نعتقد بأنه فان مثلها، على الرغم من أن القرآن وفق التصور المتوسط عند الجميع لا يمكن أن يفنى بالنظر إلى الحفظ الإلهي المعلوم في القرآن.

ثم أن هناك علاقة وثيقة بين مشكلة خلق وقدم القرآن ومشكلة الصفات الإلهية. لأن الكلام في القرآن الكريم صفة من صفات الله. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة، 18]. وما الوحي عموما والقرآن خصوصا إلا كلاما إلهيا صريحا. وبالتالي فإن انقسام الفرق بين مثبت للصفات الخبرية ومنكر لها، لا ينفصل عن الموقف من قدم وخلق القرآن. فإن لم يكن الكلام صفة ذاتية لله، فلا يمكن أن يكون القرآن قديم، بالعكس إذا كانت صفة الكلام صفة ذاتية لله، فإن القرآن يكون قديم قدم الله ذاته.[2] لذا يمكن القول بأن مشكلة طبيعة القرآن متعالقة بمسألة الصفات التي تناقش عموما في أبواب التوحيد عند المعتزلة. كما أنها ترتبط بطبيعة الكلام الإلهي الذي يجب أن يكون نفسانيا عند الأشاعرة.

لعله قبل البحث عن تاريخ ظهور المشكلة، وجب علينا البحث عن الأطروحة الأسبق منطقيا؛ هل أن السبق كان لنظرية خلق القرآن ومن ثمة كان الرد بنظرية القدم، أم العكس، ظهرت نظرية قدم القرآن أولا ثم تم الرد بنظرية الخلق ؟ حسب أحمد أمين، الذي أرخ للإسلام، فإن ظهور نظرية خلق القرآن كان في نهاية العصر الأموي، حيث قال ناقلا عن كتاب "سرح العيون" أن الجعد بن درهم مُعلم مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية هو أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد، بدمشق، ثم طُلب فهرب، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب إليه الجهمية. وقيل أن الجعد أخذ ذلك من أبان بن سمعان، وأخذه أبان من طالوت بن أعصم اليهودي".[3] لذا فإن المعتزلة ليست أول من قال بالخلق، بل سبقهم الجعد بن ردهم الذي اتهم بالكفر وقتل والجهم بن صفوان من المجبرة والذي قتل بدوره. ولئن كانت هذه الرواية تؤصل مصدر المشكلة عند اليهود، فإن هناك من يقول أن التقاليد الكلامية المسيحية هي التي أوحت للمسلمين بالكلام في ذلك الموضوع، على أساس أن دمشق كانت تستوطن الثقافة والديانة المسيحية، وقد كان الكاهن يوحنا الدمشقي يمثل الثقافة المسيحية العالمة في مواجهة الدين الإسلامي الجديد. وكتب حوارات متعددة في مشكلات الكلام. لكن تأثير المسيحية هنا ليس من خلال القول بخلق القرآن، بل بالأطروحة النقيضة، أي القول بقدمه، وهذا ما يعني أن الفكرة كانت مطروحة قبل الأشاعرة. ففي العقيدة المسيحية يمثل العنصر الثاني من التثليث (الأب، الابن، الروح القدس)،

---

[1] عبد الحكيم أجهر: التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي– دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005 ص 48.

[2] المرجع نفسه، ص 49.

[3] أحمد أمين: ضحى الإسلام، الجزء الثالث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة السادسة، ص 161–162.

وهو عيسى، كلمة Logos الله. وبما أنه كذلك، فهو قديم ليس بمحدث.[1] وبما أن القرآن ذاته، يقر بهذه الحقيقة، من خلال العديد من الآيات،[2] فإن الفكر الإسلامي يأخذ بها بلا حرج. على أساس أن عيسى الذي يمثل كلمة الله في المسيحية يقابل القرآن الذي هو كلام الله في الإسلام، وإذا تم اعتبار عيسى ككلمة لله قديمة، فإن الفكر الإسلامي الذي تأثر بذلك يقول بقدم القرآن باعتباره كلاما إلهيا. وقد تم حفظ أحد رسائل المأمون، الذي تبنى عقيدة خلق القرآن، التي يقول فيها: "فضاهوا به قول النصارى في اعدائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة لله".[3] وهذا سياق نقد المأمون لعلماء الحديث الذين تمسكوا بقدم القرآن، على أنهم مقلدين للفكرة المسيحية، وليسوا متمسكين بعيدة إسلامية أصيلة.

نلاحظ في كلا التفسيرين، أن أصل الموضوع يعود إلى عوامل خارجية، سواء اليهودية مثلما اعتقد ابن الأثير مثلا،[4] أو المسيحية مثلما اعتقد المأمون أو غيره من المستشرقين المعاصرين. لكن ألا يمكن أن تكون النصوص القرآنية ذاتها محرضا للتفكير في هذه المسألة ؟ حقيقة أنه يمكن أن نجد بعض الآيات التي توحي بقدم القرآن عندما تتحدث عن اللوح المحفوظ والكتاب المكنون، وهي حجة يستعملها طرف ضد الآخر، لكن المشكلة أن المستشرقين يعملون على تأكيد تأثر القرآن بالفكر السابق له. مما يعني أن الموضوع يؤول في كل الأحوال إلى ثقافة دينية سابقة. وبما أن علم الكلام قد تأثر بالتراث التوحيدي السابق عليه، فمن الممكن أن يعود للقرآن من أجل تقوية مواقف كل فرقة. فهذه المشكلة بطرحها الكلامي السابق، أي هل القرآن قديم او محدث ؟ غير متوفرة بصورة مباشرة في القرآن الكريم، بل أنه أصبح مصدرا لتقوية الطروحات المختلفة، سواء القائلة بالخلق أو بالقدم. من هذه الناحية نقول بأن القرآن قد ساهم في ميلاد هذه المشكلة في السياقات الإسلامية، على الرغم من أنه لا يطرحها. وكون هناك آيات متشابهات وهي عديدة، فهذا طريق لتوظفها عند كل فرقة كلامية لتقوية عقيدتها.

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المجلد الأول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 338.

[2] ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران، 45] أيضا:﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴾ [النساء، 171]

[3] أحمد أمين: ضحى الإسلام، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 163. أيضا: هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 345. يقول: كما احتج منكرو الصفات بأن الاعتقاد بالصفات لا يختلف عن الاعتقاد المسيحي بالتثليث، يحتج الخليفة المأمون أيضا، أثناء حملته المناهضة للاعتقاد بقدم القرآن، في رسالته الثالثة إلى حاكم بغداد، بان أولئك الذين يعتقدون بقدم القرآن، "ضاهوا قول النصارى في عيسى ابن مريم إنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله".

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص377. ابن الأثير: يتتبع تاريخ نظرية خلق القرآن قبل ظهور المعتزلة يقول بأن جهم بن صفوان أخذها عن جعد بن درهم الذي أخذها عن أبان بن سمعان الذي أخذها عن طالوت الذي اخذها عن لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي. وكان "لبيد" هو الذي أذاع عقيدة خلق التوراة.

بما أنه لا يمكن لنا التيقن من مسألة أي النظريات أسبق تاريخيا من الأخرى، هل هي نظرية خلق القرآن أم قدمه، وعلى الرغم من اعتقاد ولفسون أن الفكرة السائدة عند المسلمين هي القائلة بأن القرآن قديم وسابق في وجوده لزمن الوحي وحتى لزمن خلق العالم،[1] فإن النظرية الكلامية التي تدافع عن القدم بصورة منطقية ومنظمة لم تظهر إلا بعد شيوع نظرية خلق القرآن عند المعتزلة. إذ يذكر مؤرخي الأفكار والشخصيات مثل ابن النديم العديد من الكتب التي عُنونت بـ "خلق القرآن" مثل:[2] كتاب الخلق لأبي علي الجبائي، خلق القرآن لإبن الرواندي الذي سينفصل عن المعتزلة ويتهم بالإلحاد كلية، خلق القرآن لأبي بكر الأصم، خلق القرآن لهشام الفوطي، خلق القرآن لعيسى المردار، الرد على من أنكر خلق القرآن لأبي جعفر الإسكافي، وخلق القرآن للجاحظ وهو رسالة صغيرة منسوبة إليه.

قلنا بما أنه لا يمكن تحديد الأسبقية الزمنية، فإننا نبدأ بعرض نظرية خلق القرآن، على اعتبار أن موقف الأشاعرة وأصحاب الحديث كان ردا عليها أكثر مما هو تأسيس لنظرية مستقلة تقول بقدم القرآن. أي أننا لا يمكن فهم موقف ابن حنبل وموقف الأشاعرة إلا بعد عرض موقف النظرية القائلة بخلق القرآن وهي نظرية المعتزلة على الخصوص.

ثانيا– نظرية خلق القرآن:

ليست المعتزلة الفرقة الوحيدة التي تبنت نظرية القرآن المخلوق، بل نجد معها عدة فرق أخرى ونخص بالذكر المجبرة بخاصة الجهمية منها وبعض فرق الشيعة مثل الرافضة من الإثناعشرية وبعض فرق الخوارج والمرجئة. ولو أن نظرية الخلق تنسب بقوة للمعتزلة لأنها جعلتها أساسا للتوحيد، وألفت فيها الكتب، ونخص بالذكر كتاب عبد الجبار المعتزلي الذي خصص جزءا كاملا من المُغنى بعنوان "خلق القرآن". إلا أن الفرق الأخرى تحدث في المسألة. لذا سنعرض موقف هذه الفرق التي لم تجعل نظرية خلق القرآن مركزا لعقيدته الكلامية.

أحصى الأشعري الفرق التي تكلمت في مسألة خلق القرآن على الشكل التالي: " قول الرافضة (الشيعة الإثناعشرية) في القرآن: هم فرقتان:

1– هشام بن الحكم: القرآن لا خالق ولا مخلوق (...) غير مخلوق لأنه صفة والصفة لا توصف. يقول زرقان عن هشام بن الحكم أنه قال: القرآن على ضربين: إن كنت تريد المسموع فقد خلق عز وجل الصوت والمقطع وهو رسم القرآن، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والحركة، لا هو هو ولا غيره.

2– فرقة ثانية يزعمون أنه مخلوق محدث، لم يكن ثم كان، كما تزعم المعتزلة والخوارج".[3] ونحن نعلم بأن المحدث يدل، حسب ابن كثير مثلا، على الذي أُنزل جديدا أو الجديد إنزاله، وهو ما يقابل القديم الذي وجد قبل الكل وبلا موجد. ولكن القول

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 340.

[2] رشيد الخيون: جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ، منشورات الجمل، كولونيا، 2000، ص 169.

[3] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الأول، المكتبة الصرية، بيروت، 2009، ص ص 50–420.

بقدم القرآن يفترض أنه مخلوق. فالفرق بين قدم الله وبين قدم القرآن هو أن هذا الأخير مخلوق من الله، في حين الله غير مخلوق.

يظهر أن موقف الروافض ليسا واضحا بالمطلق، على أساس أن هشام بن الحكم علق الحكم. لكن في هذا التعليق ذاته إنكار لكونه خالقا أي قديما. ثم أن تقسيم مدلولات القرآن ذاته، بين المدلول المادي والمدلول النفسي، يوحي بإمكانية أن يكون مخلوقا. ومن الأدلة العقلية على الخلق نجد قولهم: "سواء قلنا بأنه عبارة عن الحروف والأصوات، أو قلنا أنه معنى قائم في النفس، فإنه يمتنع أن يكون قديما. وذلك لأنه ما كان في الأزل من مأمور ولا منهيا، فلو خص الأمر والنهي من غير حضور المأمور والمنهي، كان هذا سفها وجنونا (...) كيف يحسن في العقل أن يقول (يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك) مع أنه لم يكن هناك موسى".[1] فبمجرد أن افترض هشام بن الحكم الطابع المادي للقرآن، فهذا يدل على خروجه من العدم إلى الكينونة، أي وفق عبارتهم "لم يكن ثم كان".

يواصل الأشعري في تحديد الفرق القائلة بالخلق: "قول الخوارج في القرآن؛ جميعا يقولون بخلق القرآن. والإباضية تقول: الله سبحانه لم يزل مريدا لمعلوماته التي تكون أن تكون ولمعلوماته التي لا تكون ألا تكون".[2] وتقدم الإرادة على الكينونة دالة ظاهرة على الخلق والفعل المتأخر عن القرار. أما المرجئة، حسب الأشعري، فإن مقالاتها انقسمت إلى ثلاثة أقسام:

1- من قال أنه مخلوق.

2- من قال أنه غير مخلوق.

3- من قال بالوقف: لا نقول أنه مخلوق ولا غير مخلوق".[3]

هنا نلاحظ اتفاق كل من الرافضة والمرجئة في تعليق الحكم، أي أن المسألة موقفة على الله، ولا يمكن لنا العلم أو التقرير. وفي الحقيقة، أن تحليل هذا الموقف اللا أدري، مثلما قلنا بشأن هشام بن الحكم، يدل على عدم الوثوق في قدمه. فبمجرد الشك، يكون موقفهم منحاز إلى الخلق والحدوث. وهذا الموقف يشبه موقف أبو معاذ التومني الذي قال: "القرآن كلام الله وهو حدث ليس بمحدث، وفعل وليس بمفعول، وامتنع أن يزعم أنه خلق، ويقول: ليس بخلق ولا مخلوق وإنه قائم بالله، ومحال أن يتكلم الله سبحانه بكلام قائم بغيره، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره".[4] ويظهر جليا هناك صعوبة في استعمال المصطلح، فلا يمكن لنا التحكم في مدلول "حدث" ومدلول "محدث" أو "حادث". وهي مصطلحات وردت في القرآن، أثارت مشكلة مرتبطة بـ "ما إذا كان

[1] فخر الدين الرازي: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 67.

[2] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 108-109.

[3] نفس المرجع، ص 128.

[4] المرجع نفسه، ص 421.

القرآن السماوي الموجود في اللوح المحفوظ قبل الوحي غير مخلوق أم مخلوقا".[1] فقد يكون القرآن الذي بين أيدنا اليوم مخلوقا، لكن هل لنا الحق في تقرير خلق اللوح المحفوظ ؟ لذا فكلمة مخلوق وحادث لها وقع مختلف في الفهم.

أما موقف المعتزلة، فهو الأكثر رسوخا من بين مواقف كل الفرق الأخرى. وعلى الرغم من ذلك، فليس هناك تطابق بين أراء شيوخ الاعتزال. كما أن مشكلة كلام الله قد تفرعت إلى عدة موضوعات مثل الخلق والقدم، والكينونة في محل، والكلام النفسي والمادي، الدلالة الحقيقة للمستقبل...الخ.

تنطلق المعتزلة من التمييز بين الوجود القديم وما عداه. ومن مستلزمات إثبات وحدانية الله، والتي هي عماد كل العقائد حسبهم، هي التأكيد على عدم مشاركة الله في القدمية من أي كان. أي أن الله هو الموجود الأول والقديم دون سواه. وهذا يعني أن كل ما عدا الله ليس بقديم. فلئن كان الله قديم غير حادث في زمان، فإن العالم والإنسان والموجودات الأخرى كلها واقعة في زمان ما. والفرق بين القدم والخلق يكمن في الزمانية. فكل مخلوق حدث في زمان ما، في حين أن القديم سابق على أي زمانية. والقول بقدم القرآن يؤدي بنا إلى القول بأنه إله، لأن هذه الصفة مقصورة على الله دون سواه. وهذا خدش صريح لعقيدة التوحيد. ويلخص القاضي عبد الجبار رأي المعتزلة بقوله: قال شيوخنا رحمهم الله إن كلامه تعالى لو كان قديما لوجب كونه إلها. والدليل الذي يثبت حدوثه هو: "الكلام لا يكون إلا حروفا منظومة وأصوات مقطوعة، وهذا محدث لجواز العدم عليه هذا ما يثبت استحالة قدمه".[2] الله قادر على اعدام بعض من كلامه على سبيل النسخ، وهذه المسألة معروفة بوضوح في القرآن ذاته.

ويذكر الرازي، باعتباره أشعري، لذا نجده يستعمل لفظة شبه بدل حجة، بأن المعتزلة لم يستعملوا الدليل العقلي فقط لإثبات خلق القرآن، بل أنهم استعانوا بالأدلة النقلية المأخوذة من القرآن ذاته. يقول: احتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول والمعقول:

- الشبه الأولى: إن القرآن ذِكر، وكل ذِكر مُحدث، فالقرآن مُحدث. وإنما قلنا إن القرآن ذكر، لقوله تعالى: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص، 1].
- الشبهة الثانية: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [النحل، 40]. وجه الاستدلال فيه:

1- الآية مركبة من شرط وجزاء: إذا أردنا (شرط) كن (جزاء) والجزاء لابد أن يكون كتأخر عن الشرط. أي قول الله متأخر عن إرادته.

2- للفاء في قوله "فيكون" فاء تعقيب. وهذا يقتضي أن يكون حاصل عقيب قوله من غير فصل وتراخ، فيلزم أن يكون قوله "كن" متقدما ما على المكون من غير فصل. والمقدم على المحدث بزمان واحد، يجب أن يكون محدثا".[3]

بالنسبة للمعتزلة، فإن وصف القرآن بأنه كلام محدث، ليس بدعة كلامية من عندهم، بل على العكس تماما، فالقرآن ذاته يستعمل لفظة محدث. إذ ورد في محكم التنزيل قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء،

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 408.

[2] عبد الجبار الآسدآبادي: المغنى في أبواب التوحيد والعدل- كتاب خلق القرآن، ص 84.

[3] فخر الدين الرازي: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، مرجع سابق، ص 64-65.

2] والذكر هنا هو القرآن، وظاهر جدا وصفه بالمحدث الذي يعني الموجود في زمن معلوم.[1] كما أن وصف القرآن نفسه بأنه منزل، مثلما هو وراد في الآية العاشرة من السورة السابقة ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، يدل على أنه فعل إلهي وقع في تاريخ معين، وليست كينونته بمعزل عن الزمن. وكل ما أحدثه الله في زمن ورتبه من أجزاء، فهو محدث ومخلوق له. لذا صح القول بأن القرآن مخلوق مثله مثل الأشياء الأخرى. والمقصود هنا بأنه مخلوق أنه لم يوجد ثم وجد، أو لم يكن ثم كان. وهذا قول المعتزلة والزيدية (من الشيعة) والمرجئة وكثير من الرافضة،[2] وبالتالي فهو حادث في زمن.

المسألة التي تمنع قدم القرآن، حسب البعض، هي أننا بالقول بقدمه، نكون قد اعتقدنا بأنه الله قد توقف نهائيا عن الكلام. في حين أنه، حسب بعض المتفيقه مثل داود الإصبهاني، وهي اللفظة التي استعملها الأشعري للتقليل من منطقهم؛ "إن الله لم يزل متكلما، أي لم يزل قادر على الكلام. إن كلام الله محدث غير مخلوق".[3] مما يدل على أن الله قادر على احداث الكلام في كل وقت، وبالتالي خلقه دون توقف. حقيقة أن القرآن هو آخر كلام الله للبشر، لكن لا يمكن أن نتيقن بأن الله لا يمكن أن يخلق كلاما جديدا غيره. ولو أن غالبية علماء الإسلام لا يفكرون في هذا المفترض الجديد، إلا أنه قدرة الله المطلقة تتيح له خلق ما يشاء. فلا يمكن أن نلزم الله بما لم يلزم هو ذاته الجليلة.

ومن الأدلة العقلية التي يستند عليها رجال المعتزلة لإثبات خلق القرآن هي أن القرآن يذكر حوادث لا يمكن أن تقع منذ الأزل، بل هي محصلة قرارات بشرية واقعية. فقد اتفق هشام بن الأوقص مع عمرو بن عبيد، وهو الرجل الثاني للمعتزلة، "في رفض أن تكون الآيات القرآنية التي تنبئ عن مصير بعض الأشخاص – مثل أبو لهب– مكتوبة في اللوح المحفوظ. إن هذا حكم مسبق".[4] هنا يكون قدم القرآن متعارض مع العدالة الإلهية، فلو أن رفض أبا جهل الدعوة المحمدية مقدر منذ القدم فلا يمكن أن يكون مستطيع وبالتالي ينهار التكليف الذي هو شرط مشروعية العقاب. كما أن قدم الأحداث الموجود في القرآن القديم، يطرح مسألة حقيقة المستقبل ذاته، فلو كان القرآن قديم، لتحولت كل الأحداث إلى مجرد تحقق لماض قديم على أساس أنه مستقبل وما هو بالمستقبل. وقد "كتب الأصم حول موضوع خلق القرآن. وتم اعتبار وجهة نظره ، فيما عدا لدى البصريين، بمثابة ذنب جل عن الغفران. ويحتمل أنه وجد في القرآن مجرد كتاب أرضي. فالقرآن بوصفه نموذج سماوي، كتب الله في طياته كل الأحداث المستقبلية، أمر يمكن أن يجعله غير وارد الوجود، لأن الله لا يعلم المستقبل قبل وقوعه مطلقا. فالعلم هو مجرد "شيء"؛ لكن المطلق ليس "شيء"، حيث "الشيء" ليس إلا جسم".[5] وقد تحدث فلاسفة الوجودية المعاصرة عن هذه النظرة الدينية التي تجعل المضارع أو المستقبل مجرد

---

[1] عبد الجبار الآسدآبادي: المغنى في أبواب التوحيد والعدل– كتاب خلق القرآن، ص 87. أيضا: عبد الحكيم أجهر: التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي– دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 50.

[2] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 420.

[3] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 421.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 173.

[5] المرجع نفسه، ص 593.

شكلية في الكلام والعلم الإلهيين. وكأن ماهية الأفراد سابقة لوجودهم التاريخي، على أساس التحديد القديم لها من طرف القدرة الإلهية، وهنا بالضبط تكمن إلحادية بعض الوجوديين. في هذا السياق يقول سارتر: "إذا آمن الإنسان بأن المستقبل في يد الله، وأنه مكتوب على الإنسان، وأن الله وحده من يعرفه (...) فلا يعود المستقبل مستقبلا".[1] لربما الاحتجاج الذي عبر عنه بعض المسلمين عن نظرية عدم قدم القرآن، تفهم في هذا السياق الذي كشفه الفلاسفة الوجوديين الملحدين. وكأن هناك إلحاد مضمر في أطروحة المعتزلة المتعلقة بحرية الإنسان وخلق القرآن. لذا نجد من كفرهم بقولهم عن القرآن بأنه مخلوق وليس قديم، وكأنه يصف الأحداث بعد وقوعها وليس قبل، من أجل انقاذ مستقبلية المضارع.

خاض رجال المعتزلة وغيرهم في مسألة فرعية من مشكلة طبيعة كلام الله بين القدم والخلق، وهي قضية إمكانية وجود القرآن في محل أو في مكان. والسؤال يطرح على هذه الصيغة: هل كلام الله جسم ؟ هل هو عرض ؟ هل هو قابل للحركة ؟ وفي هذا خصص القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي توفي سنة 415 هـ فصلا بعنوان استفهامي: هل يحتاج الكلام والصوت في وجودهما في محل إلى حركة وبنية وصلابة ؟[2] ويذكر مباشرة موقف أبو علي الجبائي الذي يقول بأن القرآن بحاجة في وجوده في المحل إلى بنية مخصوصة وإلى حركة. بالنسبة إلى النظام فإنه "محال أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في نفس الوقت، وأنه في المكان الذي خلقه الله فيه". هنا نتذكر مبدأ عدم التناقض الذي يقر بأنه لا يمكن أن يكون الشيء ولا يكون في نفس المكان أو الموضع. أما "فرقة أخرى من المعتزلة (أبو الهذيل أو الهذيلية) فهو يقول "القرآن مخلوق لله، وهو عرض، وليس جسما. ويكون في أمكان كثيرة في وقت واحد.[3] فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال".[4] وهناك طائفة تقول بأن القرآن مثله كمثل الأجسام له خاصية التحيز، لكنه قائم بالله في غير مكان. وطائفة تقول بأن القرآن جسم خلقه الله في اللوح المحفوظ، وهي بذلك تجيب عن سؤال قدم اللوح المحفوظ في مقابل خلق القرآن، ثم هو بعد ذلك مع تلاوة كل تال يتلوه، ومع خط كل من يكتبه، ومع حفظ كل من يحفظه. كما نجد طائفة تقول بأن القرآن يخلقه الله مع تلاوة كل تال. وطائفة تقر بأن القرآن عرض في اللوح المحفوظ، محال زواله عن اللوح. ولكنه كلما قرأه القارئ أو كتبه الكاتب أو حفظه الحافظ فإن الله يخلقه. وأخرى مَثلها زرقان تقول القرآن من الله خلقا ومني قراءة وفعلا. أي أنا فاعل والله خالق.[5] والظاهر أن القائل بخلق اللوح المحفوظ، والذي يعتبر القرآن جزءا منه، مؤسس على "حديث يرجع إلى النبي، حيث يقول فيه إن الله تعالي خلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض".[6]

---

[1] جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم حنفي، مطبوعات الدار المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1964، ص 26.

[2] عبد الجبار الآسدآبادي: المغنى في أبواب التوحيد والعدل– كتاب خلق القرآن، ص 31.

[3] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 383–384. أبو الهذيل: كلام الله أو القرآن السابق على الخلق خلقه الله، قبل الوحي به، بما هو عَرَض في اللوح المحفوظ. القرآن يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد: إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته وكذلك إلا كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذا إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه (...) ولا يجوز عليه الانتقال من اللوح المحفوظ والزوال عنه.

[4] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 153–154.

[5] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 124–127.

والأرض".[1] لربما استعمل هذا القول للدلالة على قدم اللوح، لكنه في النهاية مخلوق بعد الله، مما يجعله غير قديم بالمطلق، يكون قديم فقط بالنسبة للعالم والإنسان والقرآن. ويشرح التفتازاني ما يعنيه المعتزلة بعبارة خلق القرآن، فيقول أنهم يعنون به شيئين؛ إما:

*خلق كلام الله "في محل" أي خارج اللوح المحفوظ. (رأي النظام ومعمر)

*خلقه في اللوح المحفوظ. (رأي الجعفرين وأبي الهذيل).[2]

مما سبق، يمكن لنا أن نلاحظ في نظرية خلق القرآن موقفين كبيرين:

* "اعتراف بوجود كلام لله سابق على الوحي. مخلوق في اللوح المحفوظ. مما يجعلنا نفترض أن اللوح المحفوظ أكثر قدما من القرآن، لكنه مخلوق في النهاية، فقدامته نسبية وليست مطلقة.

* رأي ينكر وجود كلام الله سابق على الوحي، حتى لو كان هذا الكلام مخلوقا. فكلام الله خلق في زمن الوحي بالقرآن".[3] مما يدل على أن الوحي وليد الأحداث وليس محدد سلفا. وهناك من ذهب، مثلما "افترض عمرو بن عبيد الله (وهو معتزلي) وجود فرق مباشر بين القرآن في "اللوح المحفوظ"، وبين النص الفعلي الموحى به، كما تريد بعض الروايات الغريبة عنه أن تقول".[4] وهذا من منطلق أن الأحداث البشرية تؤثر في النص الموحى به. ومن هذا المدخل حاول البعض الربط بين نظرية خلق القرآن وبين ما يعرف بالناسخ والمنسوخ. ويستثمر الشيعة هذا المفهوم القرآني المتعلق بالنسخ، من أجل اثبات خلق القرآن من جديد، ومن أجل تبرير نسيان بعض الآيات المتعلقة بعلي (ض). "وقد فهمت مشكلة النسخ في القرآن على نحوين:

- رأى السنة أن الله يستطيع نسخ الآيات من نوع معين ليس فقط بطريقة محسوبة وإنما أن يغير رأيه في أي وقت.
- رأي الشيعة: جعل الله محمد أو ناسخي القرآن ينسون آية الرجم من غير إلغاء الرجم (﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آَيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، 106]) لماذا إذن لا تكون الآيات التي تتعلق بعلي قد نسيت أيضا ؟".[5]

يمكن اعتبار النسخ، كظاهر اعترف بها القرآن، دالة على أنه مخلوق، بحيث يتغير وفق الإرادة الإلهية. أو حتى وفق المتغيرات البشرية. أي تكون الظروف البشرية المستجدة سببا في أن ينسخ الله آية ما ويأتي بغيرها لكي تتلاءم مع الواقع الجديد.

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 342.

[2] المرجع نفسه، ص 405.

[3] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 394-395.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 444.

[5] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 65-66.

نستخلص بأن موقف المعتزلة القائل بأن القرآن مخلوق مرتبط بمعارضة "وجود قرآن أزلي غير مخلوق، كما احتجوا وهم يعارضون وجود صفات إلهية قديمة على الحقيقة، بأن هذا الاعتقاد مناقض لتصور الوحدانية".[1] وقولهم هذا لا يستهدف التنقيص من أصالة القرآن أو قدسيته أو صلاحيته المطلقة، بل فقد كاستنتاج من فهم صارم للوحدانية. فلا يمكن أن يكون هناك قديم غير الله، بل أننا نجد من قال بأن أسماء الله ذاتها، ليس قديمة بل مخلوقة،[2] على أساس ورودها في القرآن المخلوق. والقول بأن القرآن مخلوق يدل أيضا على أن لفظ القرآن مخلوق.[3]

ثالثا– نظرية قدم القرآن:

هي النظرية التي تشكلت ضد النظرية التي تقول بأن القرآن لم يكن ثم كان. وبأنه غير محدث ولا حدث ولا حادث، لأن هذه التسميات تؤل كلها إلى القول بمخلوقيته، وهو القول الذي ينكر قدم القرآن. فلفظي خلق creation وإحداث origination يدلان على اخراج المعدوم من العدم إلى الوجود".[4] والحق أن هذا التصور الذي يجعل القرآن أو أي شيء آخر يخرج من العدم إلى الوجود، يغوص في النقيضة التي كشف عنها بارمنيدس الإيلي، عندما قال بأن العدم الذي نتحدث عنه في كلمات ونصفه بأوصاف، لا يغدو عدما على الإطلاق، بل يصبح وجود ما لأننا وصفناه. وبالتالي فالخلق من عدم تصور غير سليم من الناحية المفهومية.

ينطلق النسق الأشعري، الذي هو رد فعل على المعتزلة بصورة أساسية وعلى فرق أخرى تتقاطع معها، ينطلق من إثبات صفة الكلام، وبهذا فهو يعارض من ينكرها ممن يوصفون بالروافض. وإثبات الكلام هو اثبات لإخبار الله لنا بشيء ما وهذه هي الرسالات على وجه التحديد. ويحدد الشهرستاني المنطلق على النحو الآتي: "دليل أن الله يتكلم ، ولو لم يكن متكلما لكان متصفا بضده وهو الخرس والعي والحصر هي نقائص يتعالى عنها".[5] ودليل أبو اسحاق الإسفرايني على الكلام هو أن الله عالم، ويستحيل أن يكون عالم بشيء دون أن يخبر به، فوجب أن يكون له كلام".[6] الذي هو القرآن كتجسيد لصفة العلم الإلهي. وبما أن الله متكلم، فهناك فرضين أساسيين إزاء هذا الكلام؛ فقد يكون كلاما قديما أو يكون كلاما حادثا. وإذا افترضنا أن كلام الله حادث، فإما أن يحدث في ذاته أو في محل أو لا في محل، وكل هذه الافتراضات منتفية من الناحية العقلية، يبقى لنا الفرض الوحيد المقبول هو القول بأن الله متكلم بكلام أزلي يختص به قياما ووصفا.[7] لكن ما طبيعة الكلام الإلهي ؟ أي مقاربة تكون أنثربومورفية تشبيهية على أساس أن الكلام الإنساني نعرفه كما نمارسه دوما. فكلامنا متجدد ومنقسم وحادث في كل ظرف وفي كل وقت. يقول عبد الله بن كُلاب محددا

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 375.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 1061.

[3] المرجع نفسه، ص 650.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 409–410.

[5] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مرجع سابق، ص 256.

[6] المرجع نفسه، ص 257.

[7] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

خاصية الكلام الإلهي: "كلام الله قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته. وإن الكلام ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم لا يتجزأ، إنه معنى واحد بالله، وإن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن. وقال: إن الله لا يخلق شيئا إلا قال له: كن، ويستحيل أن يكون قوله: كن، مخلوقا".[1] وإلا تراجعنا في سلسلة لا متناهية بحثا عن خالق الخالق. ويبرهن الشهرستاني عن وجود ضربين من الكلام قائلا: "لو قدر للباري تعالى كلام فلم يخل من أحد الأمرين؛ إما أن كان من جنس كلام البشر أو لم يكن، فإن كان لم يخل أيضا من أحد الأمرين إما أن يكون من جنس الكلام اللساني، أو من جنس الكلام النفساني، ويستحيل أن يكون كلامه مثل كلام اللسان، فإن هذا مركب من حروف منظومة، والحروف تقطيع أصوات، والأصوات اصطكاك أجرام، والباري سبحانه تعالى عن أن يكون جرما أو مركبا من جرم".[2] فالتنزيه يقتضي نفي الكلام المادي عن الله لأنه يتطلب أعضاء ونفس ولسان...الخ، وبالتالي إثبات الكلام النفسي حصرا. وكل الأشاعرة يعتقدون الكلام قائم في ذات النفس وليس على شكل حروف وأصوات أو رسوم. ومعلوم أن الباري سبحانه وتعالى موصوف بكلام النفس.[3] من أجل التنزيه وتفادي الوقوع في الجسمية.

يبدأ الأشاعرة، ومعهم الحنابلة الذين عاصروا مشكلة خلق القرآن، بتفنيد نظرية الخلق والحدوث. فحسب ابن حنبل، فإن القول بالخلق يقتضي وفق الحتمية والمألوف الطبيعي القول بالفناء. والخطأ الكامن بالقول بخلق القرآن هو الاعتقاد بفناءه وموته وانعدامه.[4] وهذا ما لا يستسيغه أي مسلم مهما بالغ في الثقة بمنطقه. يقول أحمد بن حنبل الذي أخلط بين الجهمية والمعتزلة في هذه هذه المسألة: "ثم إن الجهم ادعى أمرا آخر، فقال: أنا أجد آية في كتاب الله تبارك وتعالى تدل على أن القرآن مخلوق. فقلنا في أي آية ؟ فقال: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ [الأنبياء، 2]. فزعم أن الله قال القرآن محدث، وكل محدث مخلوق. فلعمري، لقد شبه على الناس بهذا".[5] وفي تقدير أحمد أن الجهم أساء فهم الآية القرآنية، لأن المقصود بالمحدث ليس القرآن بل علم النبي به، فالنبي كان لا يعلم فعلمه الله، فلما علمه الله كان ذلك محدثا إلى النبي (ص). ثم يواصل أحمد ذكر الحجج النقلية التي استعملها الجهم قائلا: إنا وجدنا آية في كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا﴾ [النساء، 171]. وبما أن عيسى مخلوق، وهو كلمة الله التي ألقاها على مريم، فإن كلام الله مخلوق. يرد أحمد: "فقلنا إن الله منعك من الفهم في القرآن، عيسى تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن (...) لا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى (...) فالكلمة التي ألقاها حين قال له "كن" فكان عيسى "بكن" وليس عيسى هو الكن، ولكن بالكن كان، فالكن من الله، ولكن الكن مخلوقا".[6] وهذه هي العبارة التي استعملها الأشعري سابقا. مجمل ما أعابه أحمد بن حنبل في القائلين بالخلق، هو سوء فهمهم للآيات القرآنية، وتأويلهم المغلوط، ووقوعهم في الشبهات.

---

[1] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزاء الأول، مرجع سابق، ص 421-422.

[2] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مرجع سابق، ص 259-260.

[3] فخر الدين الرازي: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، مرجع سابق، ص 60.

[4] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزاء الأول، مرجع سابق، ص 424.

[5] أحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، تحقيق صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2003، ص 120-121.

[6] المرجع نفسه، 125-126.

لكن كيف تعامل ابن حنبل مع حجة حدوث القرآن عند قراءته ؟ فكلما قُرأ القرآن يكون كلامه جديد ومحدث. على الرغم من أن ابن حنبل يقول "إن كلام الله تعالى هو علمه لم يزل وهو غير مخلوق (...) ما بين الدفتين كلام الله وما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب أن تكون "الكلمات" و"الحروف" هي بعينها كلام الله. ولما تقرر الاتفاق أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة (...) قالت السلف لا يظن الظان أنا نثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا".[1] إلا أنه في النهاية، ووفق الجملة الأخير من قوله، يميز بين القرآن غير المخلوق الذي هو كلام الله وبين القرآن المخلوق الذي يوجد عندما يقرأ قارئ أو يسمعه سامع. وهو التمييز الذي نجده عند ابن كُلاب البصري والذي انخرط في الرد على المعتزلة والجهمية. إذ يعتقد بأن هناك فرق بين كلام الله كصفة له قائم به باعتباره ذاتا قديمة، مما يعني أنه لم يتشكل بعد كحروف ولا كأصوات متمايزة ومنقسمة، وبين القرآن بعد نزوله على الإنسان على شكل حروف مسموعة.[2] وهو التمييز الذي سنجده لاحقا تحت اسم الكلام النفسي أو الذهني والكلام المادي المسكوب في قوالب مسموعة ومرئية. لكن الفرق بين موقف ابن حنبل وابن كُلاب يتلخص في "اصرار الأول على أن القرآن غير مخلوق، يعترف بأن لفظ القرآن مخلوق. (الرسم أو العبارة مثل ابن كُلاب). لكنه خلافا لابن كُلاب، يزعم أن كلام الله غير المخلوق لا نجده في القرآن المقروء، يذهب ابن حنبل إلى أن كلام الله غير المخلوق يوجد في لفظ القرآن. وهكذا ففي الآية ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[التوبة، 6]. يأخذ التعبير القرآني "حتى يسمع كلام الله "مأخذا حرفيا، في معارضة مباشرة لإبن كلاب الذي يؤوله تأويلا مجازيا".[3] ويبدو أن نظرية ابن كُلاب قوية لحد أنها انتقلت لاحقا إلى الأشعري. فهو يقول بأن أزلية الكلام الإلهي لا تتعارض البتة مع وحدانية الله، وهي الحجة التي انطلق منها المعتزلة للخوف من القول بقدم القرآن. فقدم كلام الله وهو القرآن لا يستتبع ضرورة مشاركته صفة القدم مع الله. فأزلية الصفات تابعة لأزلية الله وليس لها وجود ينافس القدم.[4] ومن هنا انطلقت النظرية التي تقر بقدم القرآن دون الاصطدام مع مبدأ التوحيد كما اعتقد المعتزلة.

وفي تأكيد لاستحالة أن يأمر الله قوله الذي هو القرآن بأن يكون ويحدث مثل بقية الموجودات، يقول الأشعري بأن المقصود بكن فيكون ليس القرآن، لأنه به يخاطب، و"يستحيل أن يكون قوله مقول له". [5] لأن هذا يتطلب قولا ثانيا الذي يتطلب قولا ثالثا وهكذا بلا قرار. إن قدم الإرادة الإلهية لهو أكبر دليل على قدم كلامه، على اعتبار أن الكلام هو تجسيد لهذه الإرادة القديمة.

مما سبق، يمكن أن نلاحظ أن بداية التشكك في أطروحة خلق القرآن من خلال المواقف الوسطية التي لم تقر كلية بأنه حادث، فنجد مثلا ابن الماجشون يقول بأن "بعض القرآن مخلوق وبعضه غير مخلوق، فما كان منه مخلوقا فمثل صفات المخلوقين وغير ذلك من أسمائهم والإخبار عن أفعالهم". أما ما عدا ذلك فهو قديم لا يمكن أن يرتبط بالمستجدات. كما أن "أصحاب الحديث يقولون

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 357.

[2] المرجع نفسه، ص 354-356.

[3] المرجع نفسه، ص 359.

[4] عبد الحكيم أجهر: التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي- دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي مرجع سابق، ص 57.

[5] أبي الحسن الأشعري: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصر، القاهرة، 1955، ص 33.

"ما كان علما من علم الله في القرآن فلا نقول مخلوق ولا نقول غير الله . وما كان فيه أمر ونهي فهو مخلوق".[1] يبدو أن النظر في المحتويات التاريخية الواردة في القرآن، مثل العديد من الحوادث والفتن والغزوات والقرارات...الخ يعتبر قرآنا مخلوقا على اعتبار أن الفاعليين الاجتماعيين هم من قاموا بالأحداث التي وصفها أو حكم عليها القرآن، ولأن تلك الأحداث، مثل الإفك وغيرها، ليست أزلية، فإن قولها في القرآن حادث وجديد. وعلم أسباب النزول circonstances de la révélation أو causes occasionnelles de la descente يجعل العديد يقر بارتباط القرآن بظروف مستجدة مما يجعله جديدٌ وفقها. أما العلم الإلهي الكلي فلا يمكن أن يكون كذلك، لأنه يتعلق بما هو مبدئي بمعزل عن الزمان مثل الإيمان والكون ويوم الحساب...الخ. فكلها مبادئ لا تاريخية ولن تغير منها الأحداث شيئا في وجودها أو قيمتها.

يذكر لنا المستشرق هاري ولفسون أن الاعتقاد بقدم القرآن مرتبط أولا بالمضمون القرآني الذي يصف نفسه وفق ما يجعلنا نعتقد بأنه قديم وليس جديد أو مستجد. وهناك على الأقل ثلاثة آيات توحي بذلك:

*يصف القرآن نفسه على أساس: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ [الواقعة، 77–78]. ولفظة المكنون تفهم بما هي دالة على الحفظ والوجود بالقوة والستر والكمون. وكل هذه المعاني تدل على القدم لا الاستحداث.

* كذلك يصف القرآن نفسه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [البروج، 21–22] واللوح المحفوظ وفق تفسير ابن كثير "موجود في الملأ الأعلى مما يجعله غير معرض للزيادة والنقص والتحريف والتبديل".[2] وهذا ما يوحي بنجازته قبل الأحداث ولا يحتمل أي تعديل بعدها.

*يصف القرآن نفسه بأنه عربي وأم الكتاب: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف، 3–4].[3] ووفق تفسير القرآن الكريم، فإن أم الكتاب يعني اللوح المحفوظ ذاته.[4] لكن في تقديرنا فإن مفهوم حافظية القرآن الكريم من أي تحريف أو تعديل لا يتطابق كلية مع مشكلة القدم والخلق. وكأن الآيات السابقة لا تستجيب للمشكلة التي أثارها المعتزلة والجهمية. والتفسير الذي يبدو لنا مقبولا هو أن القرآن لم يناقش إطلاقا مشكلة كونه قديم قدم الله أم أنه محدث وفق متطلبات الظروف. وكل ما يتم الاستشهاد به سواء من أنصار الخلق أو من أنصار القدم هو تأويل للنصوص لكي تثبت أطروحاتهم وليس العكس. وهذا ما ينسجم مع ملاحظة على بن أبي طالب (ض) الذي قال بأن القرآن حمال أوجه، والكل يستنطقه بما يخدم عقيدته أو أطروحته التي يدافع عنها. ومحاولة انتزاع المواقف الكلامية هو ليٌّ لمعنى بعض الآيات من أجل جعلها تتساق لطرح لاحق لها.

بالنسبة للأشعري، الممثل الحقيقي لنظرية قدم القرآن بعد ابن حنبل، فإنه يستدل من القرآن الكريم أولا. حيث ورد في الذكر الحكيم ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف، 109] ومن هنا

---

[1] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الجزاء الأول، مرجع سابق، ص 422.

[2] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق أنس محمد الشامي ومحمد سعيد محمد، المجلد الرابع، دار الوعي، الجزائر، 2006، ص 636.

[3] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 340.

[4] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص 155.

يستنتج من لانهائية الكلام الإلهي قدمه.[1] ويعمد الأشعري إلى التميز المعروف بين ضربين من الكلام: الكلام النفسي والكلام المادي. والكلام النفسي قائم في الذات الإلهية بصورة قديمة وأزلية. وبالتالي يتحول القرآن المسموع لدينا إلى محل للكلام الأزلي. لذا فيجب التمييز بين القرآن الأصلي غير المخلوق والقرآن الذي نتلوه في كل مرة وهو مادي مرتبط بزمان ومكان وتلاوته متعينة.

يتدرج ابن حزم ويوسع مفهوم القرآن، من أجل اثبات أن هناك قرآن أزلي غير مخلوق في حين أن هناك ما يمكن أن نعتبره قراءنا مخلوقا أو محدثا وفق المستجدات البشرية. لذا يقدم لنا هذه المراتب الخمسة لما يمكن أن نسميه القرآن:

* الصوت الطبيعي الملفوظ والمسموع عندما يقرأ القرآن.

* الفروض العملية المأمور بها: زكاة، صلاة، حج...الخ.

* النسخة المكتوبة من القرآن.

* القرآن المحفوظ في الصدور.

* كلام الله الذي هو علمه. (هو فقط غير المخلوق، بينما الأربعة مخلوقة).[2]

بالتالي فلا تناقض في القول بأن القرآن مخلوق وقديم معا. فهو مخلوق بالنظر إلى المعاني الأربعة التي ترتبط بالإنسان والمضامين المعلومة، وهو قديم بالنظر إلى العلم الإلهي الذي لا يمكن أن يكون مخلوقا. وهكذا فإن المؤمنين بعقيدة قديم القرآن قد أقروا "بوجود كلام قديم لله قائم بالذات الإلهية بما هو صفة من صفاته. والقرآن اللاحق على زمان الوحي عندما يقرأ أو يسمع أو يحفظ أو يكتب إنما يشكل قرأنا مخلوقا".[3] وهي نفس النتيجة التي انتهى إليها صاحب المذهب الفقهي أبو حنيفة النعمان عندما أوصى بأن "نقر بأن القرآن، كلام الله تعالى غير مخلوق، ووحيه وتنزيله لا هو ولا غيره بل صفته على التحقيق (...) القرآن مثل كلام الله غير مخلوق: إنه مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، وغير حال فيها. والحبر والكاغد والكتابة مخلوق، لأنها أفعال العباد".[4] ونفس التوجه نجده عند مؤسس مذهب فقهي آخر هو الشافعي الذي كفّر أحد الأفراد المسمى حفص قائلا: "القرآن هو كلمة الله غير المخلوقة، أما حفص (الفرد) فكافر".[5] وسنرى أن هذه المسألة قد انتقلت من التفكير إلى التكفير وخاصة بعد دخول المواقف السياسية إلى الحلبة.

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 361.

[2] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 370.

[3] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 394.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 395-396.

[5] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 1092.

بالنسبة للرازي (توفي 606 هـ)، والذي يمثل مرحلة الأشعرية الفلسفية، فقد جيش جملة من الأدلة في مضادة شبهات المعتزلة وغيرها من الفرق التي قالت بالخلق. منها قوله لو كان القرآن قديما، وهو ما يجب أن نقوله، لكن بقاءه مضمونا أبدا، ولا يمكن أن يتبادر إلى العامة امكانية فنائه بسبب ارتباطه بالخلق. وهي فكرة نجدها عند الأشعري أيضا في المقالات واللمع، ثم أن الاعتراف بالقدم يقلل من تهويل مسألة الناسخ والمنسوخ. كذلك لماذا نعارض قدم القرآن في حين نقبل قدم القدرة ؟[1] على الرغم من أنه لا فارق بين الاثنين.

وقد انتهت عقيدة قدم القرآن، وعلى الرغم من الاعتراف بوجود ما نسميه القرآن المخلوق. إلى نوع من التصلب بحيث رفضت كل من ينكر حدوث القرآن وخلقه، وظهر حكم تكفير القائل بخلقه. فقد كان معاذ بن معاذ بن نصر الأنباري يرمي بالزندقة كل من يقول بخلق القرآن.[2] بل انتقل الموقف من الكلام والتكفير النظري، إلى القرارات السياسية بحيث أوعز الخليفة، في مدينة الري، على تشديد العقوبة على من يقول بخلق القرآن.[3] وهو الموقف الذي سنجده، ولو بصورة معاكسة فيما يعرف بمحنة الحنابلة. لذا سنتطرق إلى المشكلة الكلامية المتعلقة بقدم القرآن أو بخلقة والموقف السياسي منها.

رابعا– المشكلة الكلامية والموقف السياسي: أو التاريخ السياسي لنظرية خلق القرآن.

لم تبق مشكلة طبيعة القرآن محصورة في الكتب الكلامية، بل انتقلت إلى الجدل الذي تحول إلى مسألة سياسية وقضية رأي عام عندما تبنى الوزير والقاضي إبن دؤاد المسألة في مواجهة الحنابلة النصيين. وفرض ثلاثة خلفاء من بني العباس لهذه النظرية كعقيدة للدولة تلزم الجميع وتغرّم من خالفها. فقد قام المأمون والمعتصم والواثق بتبني هذه العقيدة الكلامية باعتبارها عقيدة السلطة الحاكمة، في حين تبنى الخليفة اللاحق لهم العقيدة الحنبلية والأشعرية وعاقب كل من قال بذلك.[4] هنا تتحول المسألة الفكرية إلى مسألة سياسية لا تحتمل التفكير بقدر ما تخضع لقرارات سلطوية لا تناقش.

وقد تم تسجيل محاضر تتضمن المحاورات التي وقعت بين الإمام أحمد بن حنبل والمعتصم والقاضي ابن أبي دؤاد. دارت في مجملها على مسألة اعتراض ابن حنبل على القول بالخلق. ففي حين أظهرت وثائق الشرطة والسلطة العباسية عدم احترام ابن حنبل لأصول المناظرة وتعمده المطاولة وعدم الاعتراف بالمنطق السليم، تقدم وثائق ابن حنبل والمتعاطفين معه مثل ابن أخيه منظور مخالف يروج لاضطهاد السلطة السياسية لرجال الفكر والحديث. فمثلا نجد الجاحظ، وهو المحسوب على العقلانية الإعتزالية، يذكر في كتابه خلق القرآن حوار بين القاضي والمحدث: "قال أحمد بن أبي دؤاد: أليس لا شيء إلا قديم أو حديث ؟ قال: نعم. قال:

---

[1] فخر الدين الرازي: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، مرجع سابق، ص 70–71.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 565.

[3] المرجع نفسه، ص 945.

[4] محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 19.

أوليس القرآن شيء ؟ قال: نعم. قال: أوليس قديم إلا الله ؟ قال: نعم. قال: فالقرآن إذن حديث. قال: ليس أنا متكلم".[1] وهذه الشهادة تدل على تعنت ابن حنبل في الحوار ورفضه مسايرة المنطق السليم. في حين أننا نجد شهادات مخالفة لمنطق السلطة تثبت العكس. فمن بين النصوص المنقولة حول حوار ابن حنبل وابن أبي دؤاد:

"ابن حنبل: حكم كلام الله كحكم علمه، فكما لا يجوز أن يكون علمه محدثا ومخلوقا فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقا ومحدثا. (سيأخذ الأشعري والرازي بهذه الحجة كما أظهرنا أعلاه)

ابن أبي دؤاد: أليس قد كان الله يقدر على أن يبدل آية وينسخ آية بآية وأن يذهب بهذا القرآن ويأتي بغيره وكل ذلك في الكتاب المسطور.

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: فهل كان يجوز هذا في العلم ؟ وهل كان جائزا أن يبدل علمه ويذهب به ويأتي بغيره.

ابن حنبل: لا".[2]

ربما يحق لنا التساؤل عن الأسباب الداعية إلى تبني المأمون لعقيدة خلق القرآن ؟ ولئن أثرنا في محاضرة سابقة سبب ظهور المحنة في زمن المأمون، ولئن رأينا اختلاف الآراء حول فرضية الترجمة. إذ هناك من افترض معارضة الإمام أحمد بن حنبل للسلطة عائد إلى منافسة العلوم الدخيلة للعلوم المحلية بعد الحركة التي أطلقها الخليفة لترجمة العلم الإغريقي. على الرغم من أن المستشرقين المتخصصين في الترجمة في العهد العباسي قد فصلوا بين هذه وتلك، مثل رأي ديمتري غوتاس (1945/ ؟). بالنسبة لأحمد أمين، فإن المستوى العقلي والثقافي للمأمون، وكونه مولعا بالحكمة العقلية، هو ما يتطابق كلية مع عقلانية المعتزلة. لذا فإن تبنيه لعقيدة خلق القرآن مرتبط بقناعته العلمية.[3] فالنظر العقلي الخالص من أي خلفية عقائدية أو نصية يصل إلى أحقية نظرية خلق القرآن. مما يعني أن القناعة المعرفية هي التي دفعت المأمون والخلفاء اللاحقين إلى تبني هذه النظرية ومحاولة جعلها عقيدة للدولة. وعلى الرغم من وجود مستشارين للمأمون قد عارضوا اعتناقه عقيدة مذهب كلامي دون آخر تحقيقا لوسيطة الدولة مثل ما رآه يحي بن الأكثم، لكن يبدو أن أثر القاضي والفقيه ابن أبي داؤد على المأمون كان أقوى.

لا تتمثل المشكلة في تبني خليفة ما عقائد كلامية معينة، بل في العمل على فرضها بحد السيف وطغيان القانون على البقية. وبالفعل، فإن تحول مسألة كلامية وعلمية خالصة إلى محنة لها دلالة هامة عند العامة. فقد "انطلقت المحنة سنة 218 هـ / 833 م مع نهاية خلافة المأمون وانتهت 234 هـ /848 م أي بعد حوالي 15 سنة. وكان طابعها الأساسي يتمثل في رغبة الخليفة في فرض عقيدة المعتزلة على علماء الدين وموظفي الدولة وهي عقيدة تقول بخلق القرآن لا بقدمه. فتعرض الكثير من أهل الفقه

[1] الجاحظ: خلق القرآن، منشورات الجمل، كولونيا، 2000، ص 181.

[2] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، 138.

[3] أحمد أمين: ضحى الإسلام، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 163.

والقضاء والافتاء وغيرهم إلى السجن بل إلى التعذيب. فضلا عن أن كل من رفض القول بخلق القرآن، عد غير أهل للشهادة في المجلس وكان القاضي ابن أبي دؤاد هو من نفذ رغبة الخليفة. ويعتبر وجود عدد من علماء الفقه يساندون عقيدة خلق القرآن وآخرون يعارضونها دليلا على أن خلفاء المحنة لم تراودهم رغبة في تحدي السلطة الفقهية لعلماء الدين. حال نهضت نهاية المحنة السريعة نسبيا شاهدا على طبيعتها غير العادية والاستثنائية كما أكدت عجز أصحاب النفوذ عن التحكم في المؤسسة الدينية وطبيعتها التقليدية فعاد تيار أهل الحديث بقوة أكبر".[1] وكأن موقف خلفاء بني العباس زمن المحنة كان شاذا بالنظر إلى تقاليد الإسلام السباقة التي لا تربط العلمي أو الفقهي بالسياسي.

تشكل حزبان في بغداد، حزب العامة متوجا بعلماء الحديث والفقه وحزب السلطة مدعوما ببعض المعتزلة والفقهاء ورجال القانون ممن لهم سلطة القرار والتنفيذ. وسرعان ما أصبح العامة مقتنعون أنهم أمام سلطة جائرة تفرض العقائد بحد السيف، على الرغم من أن التقاليد الإسلامية لم تعرف هذا التقييد العلمي إطلاقا. إذ كان الفقه والحديث والأصول يتشكلون بلا أي قرار سياسي، والأمور العلمية كانت مربوطة بالتقدير الحر للعلماء. والحق أن كلمة "المحنة" التي انتشرت في كتب تاريخ الفقه والكلام، والتي تبناها العامة، تدل عند الأكثرية على ما عناه الإمام أحمد بن حنبل من السلطة، لكنها من الناحية الموضوعية، تدل المحنة على الإمتحان والإختبار الذي تعرض له. لعل العامة والأقربين، قد ماثلوا بين ما مر به الأنبياء والرسل من محن وما مر به الإمام أحمد. وقد رأينا أن بعض المؤرخين لم يعتبروا ابن حنبل مظلوما بالكلية، بقدر ما تعصب واستطال الحوار والنظر أمام الخلفاء بضرب من التعصب والمراوغة. فقد مثل العديد من الفقهاء غير أحمد أمام المأمون، وما كان لهم إلا أن يعترفوا بعقيدة خلق القرآن وخلي سبيلهم دون أي مضايقة.[2] لذا فإن المحنة هي نتيجة تعنت ابن حنبل وصلابة مواقفه أمام المعتصم الذي ناظره شخصيا في مسألة خلق القرآن.

بعد عقود قليلة من فرض عقيدة خلق القرآن، تشكل موقف علمي وعامي ضد السلطة باعتبارها تتدخل فيما لا يجب التدخل فيه. وبعد خلافة المعتصم والواثق الذي اعتبر مأمونا أصغرا اذ اعتقد بخلق القرآن، وصلت خلافة المتوكل 232 هـ الذي لم يكن متحمسا لهذه العقيدة، فأبطل الامتحانات التي كانت تجرى للعلماء والفقهاء والمحدثين المعارضين لعقيدة الخلق، فقرر اعادة عقيدة أهل السنة والسلف، وألغى كل المراسلات والقرارات المعمول بها طيلة خلافة الخلفاء الثلاثة السابقين عليه. وتم اضعاف الرأي وتغليب أهل الحديث والمأثور. وفي منتصف القرن الثالث انتصر أهل الحديث على أهل الرأي أي الكلام الإعتزالي. و"مثلت الهزيمة النهائية لأهل الرأي نهاية المحنة (خلق القرآن أم قدمه ؟ بين 234/218 هـ- 848/833 م) وظهور ضحاياها بمظهر الأبطال وفي مقدمتهم أحمد بن حنبل. ومع هذه الهزيمة ساد اعتراف ضمني بأن التفكير البشري لا يمكن أن يقوم بذاته طريقة مركزية لا حصرية في التأويل- فما بالك أن يكون طريقة حصرية مستقلة. فكان في النهاية خاضعا للوحي. وكذا قادت المحنة الصراع إلى ذروته بين حركتين متعارضتين "أهل الحديث" الذي اعتبروا ابن حنبل بطلا في قضيته من ناحية وأهل الرأي بقيادة الخلفاء والمعتزلة ومن

---

[1] وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياضي الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 263.

[2] أحمد أمين: ضحى الإسلام، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 170.

بينهم الكثير من الحنفية من ناحية ثانية".[1] ومن هذا التاريخ بدأت عقائد الاعتزال في الإنكماش. وقد صدق الدكتور محمد أركون عندما ربط صعود الاعتزال ونزولهم بقرارات سلطوية. إلى جانب عجز العامة عن مسايرة عقائدهم العقلية التي تتنافى مع العقائد الوسطية الأقل عقلانية والأقل صرامة. لأن الدين في النهاية رجاء وأمل وليس علم خالص يقيد الروح والفكر.

استنتاج.

ترتبط مسألة قدم وخلق القرآن بمسائل كلامية أخرى، منها مسألة التوحيد حيث أن اعتقاد رجال الاعتزال بأن القول بقدم القرآن لا يتلاءم مع عقدة التوحيد التي تقر بأن لا قديم مع لله. كما أنها ترتبط بمسألة حرية الإنسان، لأن اثبات قدم القرآن يعني أن أفعال الإنسان محددة سلفا وبأن التاريخ قد قُدر قبل خلق العالم وهذا يُسقط التكليف وتنهار العدالة الإلهية معه. بل نجد في تاريخ الكلام الإسلامي من يتحدث عن مسألة جانبية لمسألة قدم وخلق القرآن، وهي سألة قدم وخلق كلام الإنسان ذاته. ففي السياق الجهمي نجد أنه يربط كل ما يقوم به الإنسان من حركات وسكنات، والأجدر أنها التفكير والكلام النفسي مثلا، تعود إلى الله، وبالتالي يكون كلام الإنسان قديم. في حين ان المعتزلة تقر بحريته في خلق الأفعال والكلام.

نعتبر النقاش الذي دار حول مسألة خلق أو قدم القرآن مثمر من عدة وجوه، فقد مرّنت العقل الإسلامي وجعلته يبحث ويؤول ويبني الفرضيات...الخ. ولولا تخلل هذا النقاش بعض المواقف الحدية التي تكفر وتلعن، سواء من هذا الطرف أو من ذاك. لكنت تجربة فكرية ايجابية بالكامل. والغريب أن الأشعري، في كتابه المنسوب له بعنوان استحسان الخوض في علم الكلام، قد رفض تكفير من قال بالخلق، على الرغم من أنه أكبر من رفض هذه النظرية. يقول: "لمَ لم تسكتوا عمن قال بخلق القرآن ولِمَ كفرتموه ولم يرد عن النبي (ص) حديث صحيح في نفي خلقه وتكفير من قال بخلقه. فإن قالوا: لأن أحمد بن حنبل (ض) قال بنفي خلقه وتكفير من قال بخلقه، قيل لهم: ولم لم يسكت أحمد عن ذلك بل تكلم فيه ؟ فإن قالوا : لأن العباس العنبري ووكيعا وعبد الرحمن بن مهدي وفلانا فلانا قالوا إنه غير مخلوق، ومن قال إنه مخلوق فهو كافر. قيل لهم: ولم لم يسكت أولئك عما سكت (ص) فإن قالوا: لأن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد (ض) وفلانا وفلانا قالو: ليس بخالق ولا مخلوق. قيل لهم: ولم لم يسكت أولئك عن هذه المقالة، ولم يقلها رسول الله (ص) ؟"[2] نعتقد بأن هذا المنطق سليم على أساس أن من يكفر فقد وقع في البدعة التي وقع فيها من كفروهم، لأن الرسول لم يكفر أحدا. لذا فإن التفكير لا يمكن أن ينمو في عقلانية التكفير. أما الإجراءات التي عمل بها المأمون والمعتصم والمتوكل، فإنها تنافي كلية مع علمانية الدولة وتوفير جو الحرية الفكرية. والحق أن المناخ الفكري في القرن الثالث للهجرة، الموافق للقرن العاشر للميلاد، لم يكن يعرف بعد هذه الحرية، إنها الفكرة المستحيل التفكير فيها أنذاك.

---

[1] وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، مرجع سابق، ص 179.

[2] أبو الحسن الأشعري: رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 49- 50.

المحاضرة التاسعة: مشكلة التنزيه (الذات والصفات الإلهية).

مقدمة.

يوصف اللاهوت عموما بأنه علم سالب، أي يقدم الصفات الإلهية تقديما سلبيا نظرا لعجزه عن إدراك حقيقة الذات الإلهية، لذا نجده يقدمها على أساس أنها لا تشبه أي شيء، وليست مادية، ولا يمكن أن تكون مثلنا، ولا يمكن معرفتها على وجه الدقة...الخ. وهذه الطريقة السلبية في معرفة الله تكشف عن عدم انسجام كلي بين بنية العقل البشري المحدودة والذات الإلهية غير المحدودة. وفي عملية التنزيه التي نسلكها من أجل معرفة الله، نقع في ما أسماه علماء الأديان باللاهوت السالب،[1] لأننا نعمد إلى تقديم حقيقية الذات الإلهية تقديما خال من أي تحديد وضعي أو ايجابي. والحق أن الفلسفة الوضعية، التي تعني حرفيا الإيجابية أو الإيجابوية positivisme، قد تسمت بهذا الاسم في مقابل الفلسفة السلبية التي تحدد المعرفة بالسلوب والنفي أي هي فلسفة اللا. لكن هل هذا يعني أن الديانات التجسيمية تمثل اللاهوت الموجب ؟ يبدو أن تجسيد المقدس في صورة محددة وأشكال معينة يدل على سيكولوجية الاقتناع بالمحدد. فالإنسان، ميال إلى قبول المحدد الناقص والتشكك في اللامحدود الكامل، على اعتبار أنه عاجز عن تحديد اللامحدد بالذات.

إلى أين نصنف الدين الإسلامي بالنظر إلى خاصية اللاهوت السالب واللاهوت الموجب ؟ سؤال لابد منه على أساس أن إثبات الصفات يوقع في المحدودية والتجسيمية، ونفيها يؤدي إلى الوقوع في تصور عدمي لله. وفي كلا النهجين تتأزم قضية حقيقية الألوهية بالنسبة للإنسان. وقد ذُكر بأن رجلا استمع إلى حديث شخصين عن صفات لله، فقال للواحد أنت تعبد صنما وللآخر أنت تعبد وثنا.[2] وهذه هي مآلات اللاهوت الموجب الذي يذكر الصفات مما يوحي بالصنمية واللاهوت السالب الذي ينفي الصفات فيقع في العدمية. ولم تشذ الفرق الكلامية عن هذين الخيارين، لأن المتكلمين بشر مثل الجميع لهم خبرات سابقة عن العلمية الخالصة تتسرب إليهم دون شعور، ولأن النصوص القرآنية ذاتها مبنية على أساس اثبات صفات ذاتية لله تتطابق مع ما نعرفه عن صفات البشر. وبين الفِرق التجسيمية والفِرق التنزيهية، طرح بعض فلاسفة الإسلام سؤال إمكانية القبض على الهوية الإلهية في حقيقتها، على أساس العقل البشري مزود بأطر محددة لا يمكن أن يتجاوزها ولا يمكن أن يعرف بمعزلها أي شيء، ثم أن حدود العقل الخالص مرتبطة بمقولات الزمان والمكان، إذ لا يمكن أن يعرف إلا ما هو واقع فيهما باعتبارهما أطر قبلية بلغة كانط (1804/1724)، مما ينتج استحالة دخول الوجود الإلهي في الخبرة البشرية، نظرا لخروجه عن التزمن والتمكن. ما عدا ما يمكن اعتبارها مصدرا سمعيا مقدسا مثل النصوص الدينية الإخبارية. وقد كشف فخر الدين الرازي (توفي 606 هـ) بأن محدودية الفهم البشري تقف عائقا أمام

---

[1] داريوش شايغان: ما الثورة الدينية ؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة محمد الرحموني، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، جنيف وبيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 57.

[2] أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث، موفم للنشر، الجزائر، 1989، الليلة 38، ص 229. تناظر رجلان في وصف الباري سبحانه، واشتد بينهما الجدال. فتراضيا بأول من يطلع عليهما ويحكم بينهما. فطلع أعرابي (...) ووصفا له مذهبيهما: فقال الأعرابي: أما انت فتصب صنما، وقال للثاني وأما أنت فتصف عدما.

معرفة حقيقة الألوهية اللامحدودة.[1] فلا يمكن للعقل البشري أن يحيط بمكونات الذات الإلهية إلا ما أخبره الله عز وجل، وحتى في هذا الإخبار تتعلق الكلمات، في ذهن الإنسان، بخبرة حسية شخصية لا يمكن أن تحقق الإجماع المطلوب بين الجميع. وحتى في السياقات المسيحية، فقد اعتقد "نيقولاس الكوزي بأن الله لا يمكن أن يُدرك بالذهن".[2] فقدراتنا المحدودة والمبنية وفق أطر مشروطة لا يمكن لها القبض على تصور بلا شروط وبلا حدود. بل أن استشكال مسألة قدرة البشر على تمثل المقدس كانت مطروحة منذ القدامة الإغريقية، حيث كشف الشاعر المتجول الإيلياتي كزينوفان (ق 5 ق م)، والذي يعتبر أب التنزيه الثيولوجي بحق، بأن معرفة الألوهية متعذرة بالنسبة للبشر، نظرا لعدم تطابق أي تصور لله مع التصور الآخر، فالكل يعتقد أنه يمتلك الصورة الأصلية والحقيقة للإله. في حين أن الله شيء آخر كلية ومختلف جذريا عن تمثلات البشر، لذا فلا يمكن للفان أن يدرك الخالد ادراكا صافيا من كل إنسية وحسية ومحدودية.[3] وبعد قرنين من كزينوفان قال الفيلسوف بروتاغوراس (ق 4 ق م) بأن موضوع الألوهية صعب جدا على قدرات البشر بسبب عدم وضوح الموضوع وقصر حياة الإنسان ! ويظهر ذلك من خلال الشذرة المخلفة له: "أما فيما يتعلق بالآلهة، فلا أستطيع أن أعرف إن كانت موجودة أو غير موجودة، أو طبيعة شكلها؛ فكثيرة هي العوائق التي تحول دون هذا العلم، غموض الموضوع من جهة وقصر حياة الإنسان من الجهة الثانية".[4] لكننا، في علم الكلام، لا يجب مقاربة مسألة حقيقة الصفات الإلهية مثلما قاربها الفلاسفة بخاصة الوثنيين أو الملحدين، إذ أظهرنا أن منهج المتكلم ليس كمنهج الفيلسوف، ثم أن الإغريق القدامى لم يكن لهم كتابا مقدسا يخبرهم عن حقيقة الألوهية في التفاصيل، بقدر ما امتلكوا قصائد شعرية تصور الآلهة في أبشع الصور، وهذا بالذات السبب الذي دفع كزنوفان إلى نقد الصور الحسية واللاأخلاقية التي اعتقدها اليونان جراء نصوص هوميروس. في علم الكلام الإسلامي نجد نص تأسيسي أساسي يخبرنا عن صفات الله وخصاله وأسمائه وذاته. لكنه الإخبار الذي سيؤدي إلى مشكلات تتعلق بما أسميناه في البداية باللاهوت السالب واللاهوت الموجب.

وقد كشف ابن خلدون، في تأريخيه لمشكلات الكلامية، أن آيات القرآن المتعلقة بالذات الإلهية وصفاته قد أدت إلى انقسام فهوم علماء الكلام إلى الأقسام التالية:

"أولا– رأي السلف: غلّبوا أدلة التنزيه. بسبب كثرة آيات التنزيه وقلة آيات التشبيه، وأيضا لوضوح دلالة آيات التنزيه، وهي آيات سلوب (ليس كمثله شيء/ ولم يكن له كفؤا أحد) كلها وصريحة في بابها، ولا تغرّق القارئ في تأويل أو تأويل مضاد.

ثانيا وثالثا– قلة من المبتدعة وهم فرقتان: (منها المعتزلة، وهنا نلاحظ الموقف العدائي لإبن خلدون تجاه الإعتزال بسبب انتمائه الأشعري)

---

[1] فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، الجزء الثاني، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 149.

[2] داريوش شايغان: ما الثورة الدينية ؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، مرجع سابق، ص 59.

[3] John Burnet: l'aurore de la philosophie grecque, traduit par Aug. Reymond, édition PAYOT, Paris, 1919, p 133-135.

[4] Gilbert Romeyer Dherbey: les Sophistes, Presses universitaires de France, 4eme édition, Paris, 1995, p 9. "Au sujet des dieux, je n'ai aucun savoir, ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas, ni quelle est leur manifestation. Nombreux sont en effet les empêchements à le savoir: leur caractère secret et le fait que la vie de l'homme est courte".

- فرقة توغلت في التشبيه الصريح مخالفة بذلك آي التنزيه المطلق. (غلاة المشبهة خاصة)

- فرقة حاولت التوفيق بين آيات التشبيه وآيات التنزيه وذلك بتأويل آيات التشبيه. فالبعض تعاملوا مع الآيات التي تنسب إلى الله أبعض الجسم الإنساني (اليد والقدم والوجه) بأن أولوها بقولهم: جسم لا كالأجسام؛ وآخرون أولوا الآيات التي تصف الله بأوصاف تتضمن امتلاكه لجسم إنساني مثل "الجهة والاستواء والنزول والصوت السمع" لتعني صوت لا كالأصوات، وجهة لا كالجهات، وتزولا لا كالنزول".[1] وهنا يقصد الأشعرية التي توصف عموما بالاعتدال بالنسبة له وبالنسبة لكل الأزمان وكل التيارات)

يظهر أن ابن خلدون لم يقم بتوصيف الوضعية توصيفا موضوعيا أو ظواهريا، بقدر ما انحاز إلى فرقة بعينها. وبالنسبة لنا فهذا مبرر جدا على اعتبار انتمائه إلى عقيدة الأشاعرة واستحسانه منطق الغزالي الذي يوازن بين السمع والعقل. وقد تكشّف لنا في المحاضرة الأولى بأن تعريف علم الكلام كان دائما من منطلقات كلامية وانتماءات فرقية مما شكل تعريفات مختلفة ومتضاربة أحيانا. وبالتالي فإن تصنيف الفرق تصنيفا علميا لا يتأتى لمن له انتماء. فقط الدراسات الكلامية المعاصرة، عند البعض، تمكنت من رؤية المشهد على حقيقته بسبب عدم الانتماء المذهبي بالمعنى التقليدي. وما استعانتنا بالدراسات الإستشراقية في علم الكلام مثل دراسة ولفسون أو فان ايس، إلا من هذا الجانب، أي أنهم منعدمي الانتماء، على الرغم من تحيز البعض لعلم الكلام المسيحي مثل ولفسون. إلا أنهم في الغالب قدموا دراسات اكاديمية تصف المشهد بمعزل عن القناعات الشخصية. وهذا الأخير، أي ولفسون، قيّم تقسم ابن خلدون وفق القول التالي: "يجب القول إن هذا التفسير لا يتطابق إلا تطابقا جزئيا مع نجده في القرآن بالفعل.(أي قلة آيات التشبيه مقارنة بآيات التنزيه) حقا، أن القرآن يشتمل آيات تنزيه. لكن ليست بأكثر من تلك الآيات التي تتضمن التشبيه. آيات تتضمن التشبيه الغليظ أي باعتقاد اليد والقدم والوجه. يقول ابن خلدون أن السلف سلموا بآيات التشبيه، فلم يتعرضوا لمعناها بتأويل، لأنهم علموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل. ويرفض ابن خلدون هذا المنهج (منهج القول بأن الله شيء لا كالأشياء) محتجا بأن صيغة من قبيل جسم لا كالأجسام هي خرق لمبدأ عدم التناقض: أي الله مثل غيره من الأشياء وليس مثلها كذلك".[2] فالمنطق السليم لا يقبل أن يكون الله جسم لكن لا كالأجسام، على أساس أننا نمتلك خبرة محددة وواحدة حول جسمية الجسم أو شيئية الشيء. وبالتالي فإن كون الله جسم لا يمكن أن يكون لا كالأجسام.

مما سبق يمكن لنا تحديد مشكلات المحاضرة المخصصة لموضوع حقيقية الذات الإلهية بين التشبيه والتنزيه. وفي تقديرنا أن المشكلة متأتية من مصدرين أساسيين:

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تضبط وشرح محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص 428-429.

[2] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المجلد الأول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 51-52.

أولا– الخبرة الدينية الوثنية: نفترض أن القرآن الكريم قد خاطب "الوعاء المتلقي الأول"، ونقصد به الرسول الكريم وكل مجتمع مكة، بما يتوافق مع خبرتهم الدينية. وهي الخبرة الوثنية التي تجسم المقدس. فلم يكن المجتمع الجاهلي ليفهم المقدس إلا من خلال الخبرة الحسية. وبالتالي فهناك تواصل بين التصور القديم والتصور الجديد على أساس وجود صفات محددة بها يتم فهم المقدس الجديد. أي أنه لو قدم القرآن خطاب تنزيهي بالمطلق لظهر للمتلقين الأصليين بأنه خطاب غير مفهوم ولا يمكن استيعابه. فالجديد دائما ما يتعلق بجزئيات من النظام القديم لكي يكون مدلول يحتمل الاقتناع.

ثانيا– بنية الخطاب القرآني: مثلما لاحظ ابن خلدون، فإن القرآن يحتوي على آيات توحي بصفات محددة ومحسوسة وآيات سالبة لأي تشبيه حسي. وعندما سأل الغزالي في رسالة الإلجام عن سبب عدم ورود كل آي القرآن منزهة قال: "لماذا لم يذكر بألفاظ ناصة عليها بحيث لا يوهم ظاهرها جهلا ولا في حق العامي والصبي ؟" أجاب: "قلنا لأنه إنما كلم الناس بلغة العرب، وليس في لغة العرب ألفاظ ناصة على تلك المعاني، فكيف يكون في اللغة نصوص وواضع اللغة لم يفهم تلك المعاني ؟"[1] وهذا ما أشرنا إليه بمسمى خبرة الوثنية. فالقرآن الكريم يؤسس خطابه على حسب الاستعداد الذهني والنفسي للمتلقي، وإلا أصبح الخطاب عال جدا على الفهم مما يجعله صعبا أو غير مفهوما. فالقرآن في النهاية ليس كتاب الخاصة من الناس، بل موجه للعالمين دون تحديد.

من المصدرين السابقين، يمكن لنا الإستشكال على النحو التالي: هل استطاع علم الكلام الإسلامي حل مشكلة الذات والصفات من غير الخروج عن حدود التصديق الديني ؟ هل يمكن للعقل المنطقي الخالص التفكير في مسألة الذات والصفات من دون الوقوع في تشويش عقدي ؟ ما هي محصلة التفكير في الصفات والذات ؟ هل حصل اجماع تأويلي ؟ وما مصير الفِرق التي لم تلتزم بمعقولية أهل السنة والجماعة ؟ هل الالتزام بالنص يفك عقدة الفهم الحقيقي والصائب للهوية الإلهية ؟

أما ولفسون، فإن يعتقد بأن هناك عدة جوانب لمشكلة الصفات، وهي:

"الجانب الأنطولوجي: هل الألفاظ التي تطلق على الله في القرآن (حي، عالم، قادر) تتضمن وجود الحياة والعلم والقدرة في ذاته بما هي موجودات حقيقية لا جسمانية، والتي تكون، برغم ملازمتها لذات الله، مستقله عنها. ومن هذا الفهم بالذات انطلقت الآلة التأويلية المعتزلية لصناعة موقف مخصوص لها دون غيرها.

الجانب السيمانطيقي (الدلالي): كيف يمكن للمرء أن يتناول الألفاظ القرآنية التي تصف الله وصفا يجعله شبيها بالمخلوقات. أساس هذه الصورة للمشكلة هو التعليم القرآني بأن الله لا يشبه غيره من الخلق وهو ما عبرت عنه الآية القرآنية (ليس كمثله شيء) (الشورى، 11) و (ولم يكن له كفؤ أحد) (الإخلاص، 4)".[2]

لا يمكن الجزم أي الفرق الكلامية اتخذت الموقف الأول من مشكلة الذات والصفات، لكن المسح الشامل لمجمل الفرق التي خاضت في المشكلة العقدية المتعلقة بحقيقة الهوية الإلهية، يجعلنا نلاحظ ثلاثة أصناف كبرى: الفرق النصية، الفرق التأويلية، الفرق

[1] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د س، ص 345.

[2] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 303–304.

التأويلية المعتدلة. لذا سنقوم بعرضها وفق هذا الترتيب المنطقي وليس الترتيب التاريخي، على أنه يظهر أن هناك كرونولوجيا مطابقة لهذا الترتيب الموضوعي.

أولا- الفرق التجسيمية:

قد يكون الالتزام بالنص على صورته الظاهرة فضيلة ايمانية في المسائل المتعلقة بالشريعة والمعاملات والعبادات...الخ لكن في مسألة الذات والصفات، فإن التقيد الحرفي يولد صعوبات أكثر مما ينتج حلولا. لأن التمسك بالنصوص القرآنية التي تذكر الصفات الحسية يؤدي إلى الوقوع في عقيدة التجسيم. والحق أن النظرية الحسية في العقيدة تتمثل في المطالبة بالأدلة المباشرة على كينونة المقدس. وفي الديانات الوثنية كان يعتقد بأن وجود الإله لا ينفصل على صورته المجسدة في المنحوتات وغيرها. ويذكر أن بعض الفرق الهندية المسماة السمنة، والتي تثاقفت مع بعض علماء الحديث في عصر هارون الرشيد، اعتقدت بأن الدليل على الوجود هو الإدراك الحسي، ولو تعلق الأمر بالإلهي المقدس.[1] لكن، الهنود ذاتهم، لم يسيروا جميعا في طريق التجسيم، إذ نجد منهم من يرفض تمثيل الله حيث يذكر البيروني أن "بعض خواصهم يسمى الله تعالي "نقطة" ليبرئه بها عن صفات الأجسام، ثم يطالع ذلك عاميهم فيظن أنه عظمه بالتصغير".[2] لكن النقطة ذاتها جسم ما على الرغم من انعدام الأبعاد.

من الواضح بأن القرآن الكريم يحتوي على آيات عديدة فيها يتم ذكر الصفات الحسية المنسوبة لله. وهو ما يسمى بآيات التجسيم. ومنها ما يمكن أن نسميها آيات الوجه: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن، 27]. ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة، 115]﴿فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الروم، 38] ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾[الإنسان،9]. وهي الآيات التي توحي للقارئ بأن لله وجه مثل وجه الإنسان، على أساس أننا لا يمكن تخيل وجه مغاير للخبرة التي نمتلكها، فوجه الإنسان حصرا هو النموذج المثالي للوجهية عند الإنسان. لكن يجب أن نتنبه إلى أن الجزء قد يدل على الكل، أي أن وجه الله قد يدل على شخص الله أو الذات الإلهية، وهذه عادة لسان العرب في التعبير.[3] ومنها ما يمكن أن نسميها بآيات اليد مثل قوله تعالى:﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران، 73].﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة، 64]. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 45.

[2] أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1958، ص 23.

[3] يوسف شلحت: مدخل إلى علم اجتماع الإسلام- من الأرواحية إلى الشمولية، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 46.

اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح، 10]. ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الحديد، 29]. هذه الآيات تجعلنا نعتقد بأن لله يد شبيهة بيد الإنسان، ولو أن هناك من يؤولها لتدل على القدرة، مثلما سنجده أدناه عند أنصار التنزيه، إلا أن آية المائدة تتحدث عن يدين، أي يد يمنى وأخرى يسرى، وهناك من يقول بأن يديه يمنيتين معا وهذا ما يستبد تأويل القدرة لصالح التجسيم. وهناك آيات الرجل والساق:﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم، 42] والتي لا يمكن تأويلها بمعنى مجازي، فالساق لا يحتمل إلا المدلول المحسوس، بعيدا عن القدرة والسيطرة...الخ من المعاني غير المباشرة التي تربط بالأعضاء الحسية مثل قدرة اليد وحدة البصر وسعة الصدر.

ومن المفيد أن نشير أن النصوص الدينية التي تفيد التجسيم، ليست مقتصرة على القرآن، بل نجد أحاديث عديدة منسوبة للرسول الكريم تفيد الحسية عند الحديث عن الذات الإلهية. إذ نجد "الأحاديث التي تذكر النفس لله: عن أبي هريرة أنه قال الرسول (ص): (يقول الله تعالى أنا مع عبدى حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه). وأحاديث تذكر الوجه: قول الرسول (ص): (أعوذ بوجهك الكريم... كان يدعو: أسألك لذة النظر إلى وجهك). وأحاديث تشخص مكونات الوجه الإلهي مثل حديث ذكر العين والأذن: عن أبي هريرة عندما قرأ قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا) حتى وصل إلى قوله (سميعا بصيرا) فوضع ابهامه على أذنه والتي تليها على عينه وقال هكذا سمعت رسول الله يقرأ ويضع اصبعه".[1] ولو كان ما نقل عن الرسول الكريم صحيح، فهذا دلالة صريحة على الفهم الحسي للصفات الإلهية. لكننا نجد روايات لاحقة تنقل أن بعض الفقهاء أجازوا قطع يد من رفع يده مشيرا بها عند قراءة آية ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. لربما أن هؤلاء الفقهاء من ذوي التوجه التنزيهي الخالص، فالانتماء الفقهي الكلامي وهذا منتشر كثيرا، مثل الحنبلية الإشعرية، هو الذي ينتج مثل هذه الاعتقادات التي تربط بين الفهم والتنفيذ.

يمكن القول بأن الفرق التجسيمية، تنتمي بطريقة مباشرة إلى ما يمكن أن نسميه باللاهوت الموجب. إذ أنها لا تتحرج في ربط صفات الله سبحانه وتعالى بصفات مخلوقاته. فكل ما يقوله علم اللاهوت الموجب بخصوص الله إنما يجد أساس برهانه في المخلوقات، ومن هنا يبرز خطر جرّ الله إلى مجال الحقائق المتناهية".[2] لكن لا نجد هؤلاء يستشعرون الخطر فما هو السبب ؟ من الناحية المبدئية لا يمكن تصور الله بمعزل عن الكينونة، وأي كينونة تتطلب حضور ما، والحضور الوحيد الذي يقنع إنسان متوسط الفهم هو الحضور المتشيئ، إذ لا يمكن أن نتحدث عن حضور لا شيء. ثم أنه "لا يوجد في القرآن لفظ يفيد وصف الله بأنه "لا جسم".[3] هذا، وبالنسبة للعامة من الناس، بله حتى الخاصة، فإن فهم ماهية الله لا تتم إلا في إطار بنية العقل الخالص الذي يتصور الكينونة مرهونة بالشيئية. فالموجودية مرهونة بالجسمية التي تستلزم الأبعاد وكل المقتضيات الأخرى من حيز وكيوف وخصائص...الخ[4] فالذين يقولون بأن لله كينونة ليست ككينونتنا، وكأنهم لم يقولوا شيئا، بل هناك تناقض في هذا القول على اعتبار أننا نتحدث عن وجود شيء لا يمكن تحديده عندما نقول أن الله يفعل بطريقة لا اسم لها عندنا أو يتصف بصفة ليست معلومة

---

[1] محمد صالح محمد السيد: أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1987، ص ص 98-100.

[2] داريوش شايغان: ما الثورة الدينية ؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، مرجع سابق، ص 60.

[3] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 55.

[4] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الجزاء الأول، المكتبة الصرية، بيروت، 2009، ص 64.

بالنسبة لنا. لكل واحد منا الحق في الاستفسار على طريقة التوحيدي الذي قال: "إذا كان الباري لا يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختيارا، فعلى أي نحو يكون فعله ؟ (...) قال أبو سليمان: قد قال كبار الأوائل: إنه يفعل بنوع أشرف من الاختيار، وذلك النوع لا اسم له عندنا".[1] هنا نحن نقر بوجود شيء لا يمكن تعقله إطلاقا مما يعني أنه غير موجود. وهذه الصعوبة تشبه صعوبة كانط الذي افترض الشيء في ذاته الذي لا نعرفه لكننا عرفناها بمجرد ما تحدثنا عنه ! وهو التناقض الذي تحدث عنه الفيلسوف الإلياتي بارمنيدس عندما نتحدث عن عدمية الشيء مما يجعله خارج العدم الحقيقي.

لن نخوض في مصادر الاعتقاد بالجسمية في الفكر الإسلامي، فهناك من يتحدث عن الأصول اليهودية على اعتبار أن التوراة تصف الرب بكل ما يمكن أن يربطه بالموجودات الإنسانية وحتى الحيوانية (زأر الرب يوهوا مثل الأسد). وهناك من يرجعها إلى أصول مسيحية في التثليث على أساس أن الأقنوم الثاني وهو الابن متجسد في شخص مادي. لكن ما يهمنا هو بداية الفرق التجسيمية في الإسلام. في هذا الشأن يتفق كل مؤرخي الكلام بأن الفرق الشيعية هي من تبنت هذه العقيدة لأول مرة. فحسب الإسفرائيني هم أصل التشبيه في الإسلام.[2] فقد نقل عن الهشامية (نسبة إلى هشام بن الحكم، حوالي 190 هـ) والعديد من فرق الرافضة من الشيعة أنها قالت بأن الخالق شبيه بالخلق أي ذو صورة مثل صور الإنسان. وقامت المشبهة الصفاتية بتشبيه المخلوق بالخالق من خلال الاستناد إلى القول المنسوب إلى الرسول (ص): خلق الله آدم على صورة الرحمن. واستنتجوا بأن كل أنباء آدم لهم صلة تشابه بالله الذي خلقهم.[3] ويقول الأشعري عنهم: "يزعمون أن معبودهم جسم له نهاية وحد وطويل عريض، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه لا يوفي بعضه على بعضه. ولم يعينوا له طولا غير الطول. وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق، وزعموا أنه نور ساطع، له قدرة من الأقدار في مكان دون مكان. كالسبيكة الصافية كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها. ذو لون وطعم ورائحة".[4] لذا فقد انتهى الهشامية بتشبيه معبود الإنسان بالإنسان، بل أنه وصف مقدار الذات الإلهية بأن قال بسبعة أشبار بشبر نفسه.[5] وهذا التحديد يدل على معقدات تجسيمية ودقيقة دقة تفاصل الخصوصيات البشرية. بل نجد من الشيعة من يتحدث على عمر معين لله تعالى عن كل هذه الشبهات.

---

[1] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق وتعليق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، سوسة، الطبعة الأولى، 1991، ص 42.

[2] صهيب السقار: التجسيم في الفكر الإسلامي، آفاق للنشر، الكويت، الطبعة الأولى، 2015، ص 77.

[3] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير وتصحيح ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الاولى، 2009، ص 97. أيضا: جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 1015. "محمد ابن عجلان: كان يروى لا يتورع في رواية الحديث النبوي الذي يذكر بأن آدم خلق على صورة الله، لذلك نجد مالك بن أنس يلومه على ذلك".

[4] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1988، ص 199. أيضا: صهيب السقار: التجسيم في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 78.

[5] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزاء الأول، مرجع سابق، ص 166.

ترتبط مسألة التجسيم بمسألة رؤية الله، لأن الرؤية تقتضي الجسمية بأوسع معانيها، ولئن اعتبر البعض أن الله نور، مثلما ورد في سورة النور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾[النور،35] فإن النور جسم حسي يمكن رؤيته. ونجد "رواية الإباضي أبو عمار عبد الكافي أن أصحاب عبد الواحد كانوا مقتنعين بأن رؤية الله غير ممكنة في الآخرة فحسب، وإنما يمكن لهذا أن يحدث في الدنيا أيضا. ربما يعتمدون في رأيهم هذا على ما ورد في الآية السادسة وما بعدها من سورة النجم ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [النجم، 6–9] التي تتحدث عن رؤية النبي محمد لله".[1] ولم يكن يزيد بن هارون صاحب مواقف بعيدة جدا عن عقيدة التجسيم (التشبيه). لقد روى الحديث النبوي الذي يذكر بأن الناس سوف يرون الله في الجنة على نحو ما يرون القمر ليلة البدر؛ بل يروى أنه أكد على صحة هذا الحديث صراحة.[2] وهنا نلاحظ استثمار القرآن والحديث من أجل تقوية عقيدة التجسيم.

وقد نقل عن أصحاب مقاتل بن سليمان "بأن الله جسم وأن له جمة (شعر الرأس الساقط على المنكبين) وأنه على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت، ومع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه".[3] وفي سياق تصور أعضاء لله يذكر الشهرستاني أن أحمد بن عطاء الهجيمي كان يقر بأن الله قد يصافح أولياءه في الدنيا، وأنهم يستطيعون معانقته.[4] وروي عن "بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد (النصف الثاني للقرن الثاني هـ) أنه كان يعتقد أن الله سوف يرى في الآخرة على هيئة بشر. ويرون أن هذا أمر ضروري، لأن الله سوف يتحدث إلى الناس يوم الحساب. وإلا كيف سيدور هذا الحديث ؟ لكنه يرى أن تمثل الله في هيئة بشر سيأتي في هذه اللحظة فحسب، والله هو الذي خلق هذه الهيئة لنفسه، وهي بالتأكيد بمثابة قناع (...) حركة السالمية كانت في بداية ق 4 هـ تتبنى الرأي القائل بأن الله سوف يظهر في صورة محمد، والتي هي في نفس الوقت صورة آدم".[5] هذه المعتقدات مؤسسة على علاقة قرابة قدسية، على أساس أن الله خلق أول إنسان وهو آدم، ومكانة آدم قريبة لمكانة محمد (ص) مما جعلهم يفترضون التشابه.

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 162. أيضا: يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 45. العادة أن من أن محمد أن يسمع، لا أن يرى، إذ القرآن وليد السمع لا الرؤية. لكن سورة النجم ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (6) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (7) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (9) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (10) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (11) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (12) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (13) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (14) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (15)﴾. تتحدث عن الرؤية". أيضا: أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزاء الأول، مرجع سابق، ص 128.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 640.

[3] صهيب السقار: التجسيم في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 83.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 162.

[5] المرجع نفسه، ص 177.

وقد انتشرت عقائد شعبية عن التشبيه، تقترب من الغوغائية نظرا لتأثرها بالعقائد غير الإسلامية فقد "كانت جماهير البصرة تجد سعادة في أن تسمع لأحاديث أبو سعيد الحسن بن دينار التميمي (الذي روى عن الحسن البصري) تروي أن الملائكة حول العرش يتكلمون بالفارسية، بل إن الله نفسه في حالات الرضا يتكلم بالفارسية، وإنه لا يتكلم العربية إلا في حال الغضب".[1] بل أن البعض خاض في مسائل تفصيلية جعلتهم يعتقدون بالأعضاء وبالجهة مما يحرج المسلم المعتدل عنن التفكير فيها. ففي اشارتنا أعلاه لآيات اليد، ووجود لفظة "يديّ الله" تم التطرق إلى "التصور القائل بأن الله لا يمكن أن تكون له يد يسرى (ينسب إلى داود بن راشد). حيث قيل أنه تصور الله (أجوف من فيه إلى صدره ومصمت ما سوى ذلك، ويعتقدون أن هذا هو معنى كلمة صمد) أما فيما يتعلق بهيئة الله فيقول داود: "أعفوني من الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك فإن في الأخبار ما يثبت ذلك". أو بمعنى آخر أن على كل شيء فيما عدا ذلك يوجد دليل في القرآن والسنة".[2] ولئن هناك آيات تذكر يمين الله مثلما نجد في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ **بِيَمِينِهِ** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر، 67] فقد يوحي هذا عند البعض بأنه لله يسار، أي يد يسرى. ونحن نعلم بأن اليسار في الأنثروبولوجيا، وحتى في المخيال الديني، رمز لعدم الاستقامة والانحراف والشأم...الخ (نلاحظ قرابة بين اسم الشام واسم الشأم، وطه حسين يسميه الشأم مباشرة، الذي هو الشِمال أي اليسار، لأن سوريا تقع على يسار الكعبة في حين أن اليمن تقع على يمينها) ففي القرآن يكون أصفياء الله على يمينه للدلالة على الخيرية ويكون المعذبون عن شماله للدلالة على البؤس.[3] وتأكيد وجود اليسارية في الذات الإلهية هو ما لا يمكن أن تتصف به الذات الإلهية الكاملة الخالية من أي مدلول مذموم أو سلبي. فوحدانية الله تقتضي تجاوز كل التثنيات التي نعرفها، وهذا هو معنى التعالي الإلهي بالضبط.

بل أن البعض من المسلمين، بلغ بهم التفكير في الذات الإلهية من حيث خصوصيتها وشكلها ونوعها، بأن طرحوا مسألة الجنسية أي جنسية الله تعالي. فنحن نعلم بأن الله يتحدث عن ذاته بوصفها مذكرة. لذا يذكر التوحيدي هذه المناقشة: لو قال لك رجل: لم خبرت عن الله بالتذكير دون التأنيث ؟ (...) لأن التذكير والتأنيث معنيان موجودان فينا، وبهما أشبهنا سائر الحيوان، وهما منفيان عن الله تعالى من كل وجه وكل وهم".[4] لذا، فلو تتبعنا التجسيم لانتهينا إلى التشبيه المطلق، وهذا يتنافى مع سورة الإخلاص التي تخلص الذات الإلهية من أي تجسيم ممكن: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)﴾. وفي نظر المعتزلة فإن هذه الآية هي قاعدة كل تأويل متعلق بالذات والصفات. أي هي المركز الذي

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 101.

[2] المرجع نفسه، ص 641.

[3] يوسف شلحد: بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 143-144. وجوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 784. أيضا: دافيد لوبروتون: سوسيولوجيا الجسد، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014، ص 39. "اليد اليسرى يقتضي العي والتلبك والانحراف والخداع والقبح (...) والتهديد والرجس".

[4] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، مرجع سابق، ص 42.

تدور عليه كل الآيات المتشابهة. أما مسألة تذكير الله، فهي تدل عند البعض، من ذوي التيار النسوي، على الطابع الأبوي للمجتمع في شبه الجزيرة العربية السابق للإسلام. وهذا في مقابل بعض التصورات المجتمعية التي تؤنث المقدس. وفي الجاهلية نجد البعض من الآلهة المؤنثة وهذا ما يدحض نظرية البطرركية. لذا تبقى المسألة للبحث المتخصص والمعمق، مما لا تحتمله هذه المحاضرة.

ثانيا– الفرق التنزيهية:

يبدو أن الفرق التجسيمية، ونظرا لتمسكها الكلي بالنص، قد انتهت إلى تصور مشوه للذات الإلهية. لذا فإن إعمال العقل، والتمييز بين الخطاب الحقيقي والخطاب المجازي في القرآن الكريم أمر ضروري في مسألة الذات والصفات، وإلا سقطت العقيدة التوحيدية والتنزيهية في وثنية من نوع جديد. مع العلم أن القرآن موجهة للخروج منها. لذا فإن فرقا كلامية أكثر حرصا على تقدير الذات الإلهية حق قدرها قد غيرت منهج قراءة النصوص القرآنية من أجل تفادي التجسيم الوثني المعيب. وسنرى أن فلسفة التنزيه، ورغم استراتيجيتها النبيلة قد تقع في صعوبات من نوع آخر. على اعتبار أن نفي الصفات الحسية عن الذات الإلهية هو ما يؤسس اللاهوت السالب أو الصفات السلبية. فالنفي المطلق للصفات هو في ذاته عقيدة سلبية.[1] لا تقدم أي معرفة ايجابية يمكن أن تكون في متناول العقل الطبيعي للإنسان، ونقصد بهذا العقل الطبيعي الفهم القائم على خبرات موثوق فيها.

بالنسبة للمعتزلة، وهم أبطال التنزيه المطلق في علم الكلام الإسلامي، فقد اتهموا المجسمة بكل فروعها بأنهم تأثروا بعقائد مسيحية قائلة بالتثليث، لأنها تجسد الإله في الإنسان (عيسى إله أو ابن إله).[2] وبالتالي فهي فرق اسلامية بخلفيات مسيحية. وهذا في ذاته كفر وخرق لأقوى مبدأ عقدي في الإسلام وهو التوحيد. إن التوحيد حسب الإعتزال مؤسس بالكلية على نفي الصفات وتأويل الآيات التي تفيد التجسيم. ولئن كان المستشرقين الذين يؤصلون الكلام الإسلامي في اللاهوت المسيحي، مثل ولفسون، يثمنون تأثر الفرق الإسلامية بالمسيحية، فإن المعتزلة تعتبر ذلك عيبا وسقطة لا يجب الاستمرار فيها. لذا فعندما تعارض المعتزلة حقيقة الصفات المنسوبة للذات الإلهية مثل الحياة والحكمة والعلم والقدرة،[3] فهي أولا تعارض انتقال المنظور المسيحي إلى العالم الإسلامي. قبل أن تنتقل إلى قلق التشبيه الإلهي.

هذا هو الوجه السلبي لرفض المعتزلة فكرة التجسيم واثبات الصفات الخبرية. أما الوجه الإيجابي، فيكمن في متابعة نسق الاعتقاد في القرآن الكريم ذاته. فالمعلوم أن مبدأ المعتزلة يكمن في تثمين دور العقل في فهم النقل. ولعل هذا ما دفعهم إلى تعميق التمييز بين القرآن المحكم والقرآن المتشابه، وأساس التفرقة عقلية خالصة، فالمحكم هو كل الآيات التنزيهية والمتشابه هي الآيات

---

[1] داريوش شايغان: ما الثورة الدينية ؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، مرجع سابق، ص 58.

[2] عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص 280. أيضا: هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 190.

[3] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 207.

التشبيهية والتجسيمية.[1] وعلى هذا الأساس يتم تأويل كل آيات التشبيه، والتي استعرضنها أعلاه، لتتلاءم مع آيات التنزيه التي لا يمكن انكار وجودها في القرآن.

على أن المعتزلة لست أول من سار في اتجاه نفي الجسمية والصفات الخبرية، بل يمكن أن نلاحظ تأويلات من بعض الصحابة كشفت عن تجنبهم التشبيه الظاهر. ولربما أن المعتزلة والجهمية قد قاموا بتأصيل منظورهم التنزيهي من هؤلاء. ثم أن القرآن الكريم ذاته قد نهى عن التشبيه في أكثر من آية. لذا يعتقد الجهم بن صفوان بأنه لا يجوز وصف الباري تعالى بصفات يُوصف بها خلقة. لأن ذلك يقتضي تشبيها. لذا فيجب نفي كون الله حي لأن الكثير من المخلوقات حية، ونفي وصف الله بالعلم لأن الإنسان عالم، ولم يثبت الجهم إلا صفة القدرة على اعتبار أن الإنسان غير قادر بالمطلق.[2] لذا فالصفات التي يمكن أن نصف بها الله هي القدرة والفعل والخلق فقط، لأن لا واحد من الموجودات يتصف بها. ومعلوم جدا موقفها من الحرية الذي سنفصله في المحاضرة القادمة.

بالنسبة لموقف بعض الصحابة المنزهين، يمكن أن يُلاحظ في تفسير ابن عباس ما يفيد التنزيه الكلي. ففي سياق تفسيره لآية الكرسي حيث ورد قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[البقرة، 255] (255)، ومن أجل تجاوز المعنى الحرفي الذي يفيد الكرسي المحسوس. تأوله ليدل على العلم، أي وسع علمه السموات والأرض. هذا بعد أن "تساءل أصحاب الرسول (ص): هذا الكرسي وسع السموات والأرض، فكيف العرش ؟".[3] والملاحظ أن هذا التأويل يمهد لاستراتيجية التأويل الإعتزالي الذي يستهدف تجاوز معضلة تشبيه ما هو إلهي بما هو بشري، على أساس أن أي إنسان قد يتصور أن لله كرسي يشبه كرسي الإنسان أو أن له عرشا يشبه عرش الملوك.

على الرغم من اتفاق الجهمية مع المعتزلة في نفي التشبيه عن الذات الإلهية، فإن المعتزلة تختلف عنها في مسألة الصفات التي يجب نفيها. ونحن نعلم أن المشكلة الأساسية التي تفرق الفرقتين هي مسألة القدرة بين الله والإنسان. ومثلما رأينا أن الجهمية تثبت فقط صفة القدرة والخلق لله، على أساس أن الإنسان لا يقدر ولا يخلق. إلا أن المعتزلة ترى العكس؛ أي أنها تنفي القدرة على

---

[1] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1996، ص 57.

[2] عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ص 68. أيضا: هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 208. أيضا: نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 22. يقول عن موقف الجهمية:

> جهم بن صفوان: نفي مشابهة الله للأشياء.. وامتنع وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد(...) وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره. ووصفه بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق وحيي ومميت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده (...) وصف اله بصفات نفى أن تطلق على الانسان ومنها الوصف بأنه قادر ونفى القدرة على الإنسان (...) القول بالجبر إذن هو محاولة لتأكيد التوحيد.

[3] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 96.

الله بما أن الإنسان هو من يقدر على خلق أفعاله لوحدة. لذا فمن أجل تنزيه الله، بحسب المعتزلة، وجب نفي كل الصفات الأزلية، بل أن الله في الأزل كان بلا أسماء وبلا صفات. وبالتالي فإنه من الضروري نفي صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر عن الذات الإلهية وإلا انتفت الوحدانية.[1] ولو تم اثبات صفات أزلية تشارك الله في قدمه، فإن هذا هو عين الشرك. يلخص الغزالي موقف المعتزلة الذي امتزج بالفلسفة: "اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة، للمبدأ الأول، كما اتفقت عليه المعتزلة، وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعا، ولا يجوز اطلاقها لغة(...) ولا يجوز اطلاق صفات زائدة على ذاته، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة".[2] وكل كثرة تلغي الوحدة التي هي أخص صفات الله تعالى.

بالنسبة للإعتزال، فإن تأويل النصوص القرآنية الدالة على التشبيه أمر لا مفر منه. على اعتبار أن الآيات المحكمة هي التي توافق منطق العقل. وكل آية لا تسير في سياقه فإن هذا يدل على أنها متشابهة. ومنطق التأويل عند المعتزلة لا يختلف عن منطقه عند ابن رشد الذي يستحسنها مقارنة بالأشعرية. إذ عرف التأويل بقوله: "هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب".[3] وبالفعل، فإن آية (اليد المغلولة) سابقة الذكر تعبير حسي عن الإمساك عن النفقة. وبالتالي يُفهم منها أن خير الله ممسك عنهم، ولا تفهم بالمدلول الظاهر وكأن لله يد تم غلها أو غلها وقيدها عن قصد.[4] وبالعموم فاليد في عادة لسان العرب دلالة على الفعل والقدرة. هنا يغدو التأويل عند المعتزلة استراتجية لنفي الصفات Antiattributists من خلال تأويل الصفات المشتركة بين الله والإنسان، أي عدم أخذها مأخذا حرفيا وكليا. وهذا هو بالذات المفهوم النهائي للتأويل.[5] فكل الآيات القرآنية التي قد تفيد الجسمية والتشبيه بالإنسان مثل الوجه واليد والساق والجنب والعجب والفرح والشرور والأسف والغضب والمكرة والكيد...الخ كلها علامات نقص، بل تمثل عيوب أخلاقية لا يمكن أن تسند على وجه الحقيقة إلى الذات الإلهية. فالكمال الإلهي لا يحتمل ذلك، لذا فإن استعمالها كان لأغراض لغوية وسياقية في الخطاب الذي يهدف الإقناع لا غير.[6] ولا يمكن أن تدل على حقيقة معناها المتداول. وقد كان الشيخ أبو حامد الغزالي (توفي 505 هـ) قد طرح مشكلة استعمال القرآن الألفاظ التي قد تفيد التشبيه، والتي تسحب الفهم البشري نحو تجسيم الذات الإلهية أو أنسنتها، على الرغم من أن الله يعلم مسبقا، بوصفه كلي العلم، ما ستنتج مثل هذه اللغة. بالنسبة للدكتور نصر حامد أبوزيد (2010/1943)، فإن "جوهر المشكلة التي واجهت المعتزلة تكمن في أن الوحي قد اختار اللغة العربية كنظام اشاري بين الله والإنسان وهي لغة بطبيعتها بشرية ومحدودة، لا تتسع إلا لمدارك البشر ومعارفهم".[7] بمعنى أنها عاجزة عن وصف الذات الإلهية على حقيقتها. وبالنسبة لنا فإن استعمال القرآن للغة

---

[1] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص 104.

[2] أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق علي بوملحم، دار وكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 2002، المسألة السادسة، ص 117. أيضا: هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 209.

[3] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 34.

[4] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير– دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مرجع سابق، ص ص 149–155.

[5] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 303.

[6] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير– دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 158.

[7] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير– دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 158.

للغة التشبيهية، كان من أجل حصول تلقى ناجح مع وعاء التلقي الأصلي. فلو استعمال القرآن لغة تنزيهية خالصة في التنزيه، لكان الإبهام والنفور مصير المتلقي، فمن أجل ورود القرآن بصورة مقبولة يجب الاستناد على المجال التداولي اللغوي والعقدي السابق، ولو أنه وثني وجاهلي، فليس هناك طريقة أخرى أنجع في توصيل الرسالة الجديدة.

إن نفي الصفات، سواء عند المعتزلة أو غيرهم، موجه إلى مسألة أساسية وهي نفي الشيئية عنه. فلا يمكن القول أن الله شيء. فقد كان أبو زكريا الصيمري يصر على أنه لا يجب علينا أن نقول إن الباري شيء.[1] لأنه لا يمكن فهم الشيئية إلا من خلال العوارض المادية ومختلف الصفات المحمولة. بل أن أبا سليمان المنطقي قد قال: "لا ينبغي أن يطلق على الباري موجود. لأن الموجود مقتض للواجد لا محالة (...) والله تعالى يجل عن هذه التربة لأنه لا واجد له، ولو كان له واجد لكانت مرتبة الواجد فوق مرتبة الموجود. قلنا له: قد قيل: معبود ومحمود وموجود، وما ضارع ذلك ؟ فقال إن أطلق الموجود على اسم فقط جاز".[2] تطرح المشكلة هنا، على أساس أن موجودية الموجود داخلة في الوجود الذي هو أشمل التصورات التي لا يمكن تصور فكرة أشمل منها. لذا يقال في اللغة الفقهية بأن الله موجود قبل كل موجود، بل هو شرط الموجودية على الإطلاق.

وقد بلغ ببعض الكتاب العقلانيين، في السياقات الإسلامية الكلاسيكية، مثل ابن المقفع الذي نسب إليه نص فيه ينتقد تصور القرآن لله: "إنها صورة تشبيهية لا تدل على الدالة الإلهية. ها هو الله يستوي على عرشه، ثم ينزل من على عرشه (سورة النجم، 8–9) حتى يصبح بينه وبين نبيه قاب قوسين أو أدنى. ويشعر كذلك بالهم والحزن والغضب. كما يظهر قليل الحيلة؛ حيث يعجز أمام الشر، والأسوأ من ذلك نجده عاجز أمام خلقه الذين خلقهم بيديه (...) يلقى عليهم الشهب (...) ومن صفات الله التي تشبه صفات البشر نجدها في افتخاره دوما بأنه خلق السموات الأرض، دون ابداء السبب. كما يستطيع أعداؤه قتل أنبيائه الذين أرسلهم إلى الناس، ونجده لا يثأر لذلك وإنما يرجئ العقوبة إلى يوم الدين (...) وأحيانا ينبع الشر منه مباشرة، وهذا واضح في ابتلائه للناس بالمرض، فهو بذلك يهلك خلقه الذي خلقه بيديه".[3] والحق أن هذا النص صادم جدا للوعي الإسلامي القديم والحالي، على أساس أنه أنه لا ينتمي إلى علم الكلام إطلاقا، بل هو نص فلسفي نابع من مصادر عير اسلامية. لأنه لا يستشكل مسألة التشبيه والتنزيه من زاوية أنطولوجية أو دلالية بقدر ما ينتقد صورة الله في القرآن على أنها لا تتطابق ومفهوم الألوهية المثالي. لكن يبدو أن كاتب النص لا يعلم بالمفاهيم الإسلامية حول الابتلاء والحرية والإرجاء. بل أن مهمة علماء الكلام بالضبط هو التصدي لمثل هذه النصوص التي تقدح في القرآن، وهنا يظهر دور الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة التفصيلية.

نجد منظور أكثر اعتدالا في الفهم المعنوي لبعض مصطلحات القرآن التي توحي بالحسية. مثل مسألة الميزان الإلهي، فربما أن العامة من الناس تفهمه فهما حسيا متجسد في كفتين وقضيب عمودي. وهذا ما نجده عند أبو "سلمة عثمان بن مقسم البري الكندي" (توفي 173 هـ) والذي لم يكن قدريا فحسب (أي معتزليا)، بل تميز أنه كان يفسر معنى الميزان الذي ستوزن به الأعمال يوم

---

[1] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، مرجع سابق، ص 78.

[2] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، مرجع سابق، ص 79–80.

[3] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 57.

الحساب، مثل قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن، 7]، بأن المقصود منه العدل الإلهي، وكان يسخر من أي تفسير حرفي له. وبقوله هذا يكون ابن مسقم قد اقترب من الاعتزال، لذلك فهو يحسب عليهم. يبدو أنه كانت له في سنين شبابه علاقة بواصل بن عطاء، ويبدو أنه تعلم على يد عمرو بن عبيد قوله بأن أبا لهب لم يكن له ذكر في أول ما انزل من القرآن، فافتراض هذا الذكر يعني أنه كان ملعونا في الأزل".[1] وهنا نلاحظ توافق نظرية الإعتزال في حرفية بعض الكلمات القرآنية وبين موقفهم من مسألة خلق القرآن التي ناقشناها في المحاضرة السابقة. وما يقال على الميزان يقال على الجلوس على العرش الذي لا يمكن أن يفهم فهما حرفيا، وهنا يتلقى المعتزلة مع المذهب الفقهي عند الشافعي الذي رفض التحدث عن كيفية الاستواء على العرش. بالنسبة للبعض فإن الجلوس على العرش أو حتى الاستواء مسألة استعارية خالصة.[2] وحتى رؤية الله يوم القيامة لها مدلول الرحمة أكثر مما لها مدلول الإبصار الحسي، ووجب تأويل آيات النظر تأويلا يفيد طلب الرحمة الإلهية. "فالإنسان لا يستطيع رؤية الله لأن الله لا يتصف بأنه شيء، وكذلك بسبب أنه ليس هناك مسافة تفصل بينهما، فالإنسان لا يستطيع أن يرى إلا الأشياء التي يفصل بينه وبينها مسافة معينة. هذه النقطة توضح التطابق الشديد بين الجهمية وبين المعتزلة. ففي حين أن المعتزلة يرون أن استحالة رؤية الله سببها يرجع إلى أن الله لا يدرك بالحواس، فإن الجهمية كانوا أشد تطرفا؛ إذا قالوا بأن أيضا العقل يأبى ذلك. فمعرفة الله تتأتى فقط عن طريق التخمين".[3]

والحق أن قدرة العقل البشري على ادراك حقيقة الألوهية قد طرحت في كل الثقافات البشرية وفي كل العصور. وهذا سبينوزا (توفي 1677) الذي فكر نقديا الديانة اليهودية المعروفة بالتجسيم، قد انتهى إلى أن الفهم الحرفي لا يمكن أن يكون المنهج الملائم لمقاربة النصوص الدينية. ففلا يمكن أن نفهم هذه الكلمات (خُلق الإنسان على صورة الله) بشكل حرفي. إنها مجرد استعارة. هل تؤمن حقا بأننا نحن البشر. بعضنا أصم أو مقوس الظهر أو مصاب بالإمساك أو مكتئب، خلقنا على صورة الله (...) الجشعين والقتلة هل خلقوا هم أيضا على صورة الله ؟"[4] إن النقص الفطري في البشر لا يمكن أن ينحدر من أصول إلهية أو ينتسب إليها. وفي هذا نقد قوي للعقيدة اليهودية المجسمة.

لقد انتهى التنزيه الإعتزالي إلى ضرب من المواقف المتطرفة، وهذا ما نجده مثلا عند "هشام بن عمرو الفوطي (من معتزلي البصرة تنسب إليه فرقة الهشامية وهي مخالفة لفرقة الهشامية الشيعية) [والذي]منع وصف الله تعالى حتى ببعض الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث".[5] وهذا يكشف الاحتكام الكلي للعقل، واعتقادهم بأن السمع يجب أن يتقيد بمنطق العقل البشري، أي جواز نفي

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 118- 119.

[2] المرجع نفسه، ص ص 149-158-285.

[3] المرجع نفسه، ص 743-744. أيضا: يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص ص 46-47-53.

[4] إرفين. د. يالوم: مشكلة سبينوزا (رواية)، ترجمة خالد الجبيلي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، الطبعة الأولى، 2019، ص 103.

[5] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 215.

أصول قرآنية أو حديثية إن كانت لا تتوافق مع منطق العلم السليم. وعلى هذا المنطق بالذات ثار الأشعرية. إذ أن التصوير التنزيهي المطلق للذات الإلهية، على حسب ما تصورته واستهدفته المعتزلة، يظهر بأنه أمر بعيد ومحال، وهذا يعود إلى ارتباط الفهم البشري بالمحسوس مهما كان تخيليا وصوريا.[1] فلا يمكن للغة دينية موجهة للعامة من الناس أن تكون بلا خبرة حسية ومستقلة بالمطلق عن التجارب الموجودة والمعيوش اليومي للإنسان. لذا قال كانط ملخصا التجربة الدينية في ادراك المقدس المتعالي: "إن التشبيه der anthropomorphism الذي لا يكاد البشر يتفادونه في نطاق التمثل النظري لله ولماهيته، والذي هو على كل حال غير مضر إلى حد ما، هو مع ذلك، بالنظر إلى علاقتنا العملية بإرادته وبالنسبة إلى خلقيتنا Moralität ذاتها، أمر خطير كأشد ما يكون؛ وذلك أننا عندئذ نصنع لأنفسنا إلها".[2] إن التجسيم يشتت الذات الإلهية وفق اختلاف البشر اللامتناهي.

ثالثا– الفرق المعتدلة:

وصفت المعتزلة بالمُعطلة نظير نفيها الصفات على الله، وكأنهم يصورن الله عدما على حد قول ذلك الأعرابي الذي استمع للمناظرة حول الصفات. وبالنسبة لابن خلدون فإنهم مبتدعة بالمعنى السلبي (hyrsie) أي هرطقة واختيار سيئ. حيث قال: "وألف المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم"،[3] وهذا الحكم مبرر على اعتبار ميوله الأشعرية والغزالية الظاهرة. وفي مقابل تطرف الفرق المُشبهة حد التجسيم المعيب أو المُنزهة حد النفي المطلق، يتقدم الأشعري بوصفه معتدل ومتوسط: "وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق ونفي التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف".[4] هنا يتجسد طريق الأشعرية باعتباره عود وليس ابتداع. وعندما يتحدث ابن خلدون على الحنابلة والأشاعرة، الذين استعملوا عبارة "جسم لا كالأجسام" في وصف الله تعالى، فإنه لا يعتبرهم مبتدعة بالمعنى السلبي الذي يكون مصيره النار، إنما بمدلول ابتداع شيء جديد من أجل احداث توازن.[5]

يقول الأشعري في معرض رده على مسألة العلاقة الشبهية بين الخالق والمخلوق: فإن قال: لما زعمتم أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له: لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها (...) ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما. وقد قال الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى، 11]﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[الإخلاص،4].[6] فهذه الآيات كفيلة بتأكيد تفرد الله بالمقابلة مع بقية مخلوقاته، فليس هناك مشابهة ولا مساواة بينه وبينهم. ووفق هذه الآيات، اتفق أغلبية المفسرين على أن الله لا يشبه أي من

[1] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير– دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 159.

[2] كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، فقرة VI– 168، ص 167.

[3] عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 429.

[4] المرجع نفسه، ص 429–430.

[5] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 53.

[6] أبي الحسن الأشعري: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصر، القاهرة، 1955، ص 19–20.

الموجودات، وبالتالي فإن اعمال المخيلة لتصور الله يؤول إلى الفشل،[1] نظرا لأن مخيلتنا مؤسسة على صور الوجود لا غير، فلا يمكن تخيل إلا ما هو موجود مؤسس على خبرة ما.

وعن سؤال الجسمية يقول: فإن قال قائل: لم أنكرتم أن يكون الله جسما ؟ قيل له: أنكرنا ذلك لأنه لا يخلو أن يكون القائل لذلك أراد ما أنكرتم أن يكون طويلا عريضا مجتمعا، أو أن يكون أراد تسميته جسما وإن لم يكن طويلا عريضا مجتمعا عميقا. فإذا كان أراد ما أنكرتم أن يكون طويلا عريضا مجتمعا كما يقال ذلك للأجسام فيما يلينا فهذا لا يجوز، لأن المجتمع لا يكون شيئا واحدا؛ لأن أقل قليل الاجتماع لا يكون إلا من شيئين؛ لأن الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجماعا. وقد بينا آنفا أن الله عز وجل شيء واحد. فبطل ذلك أن يكون مجتمعا. وإن أراد لم لا تسمونه جسما وإن لم يكن طويلا عريضا مجتمعا ؟ فالأسماء ليست إلينا، ولا يجوز أن نسمي الله تعالى باسم لم يسم به نفسه، ولا سماه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه".[2] هذه هي استراتيجية الأشاعرة في وصف الله، أي التقيد بما وصف الله ذاته المتعالية، ومن بعد ذلك التقيد بملفوظات السنة النبوية عموما والأحاديث خصوصا، وبعد ذلك أهل السنة والجماعة مما اتفق عليه المسلمون. وقد ذكر الأشعري، في المقالات، بأن أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة المشهور، قد حكى على هشام بن الحكم صاحب فرقة الهشامية من الروافض، وهو كما أظهرنا من المجسمة الغليظة، أنه قال الله جسم لا كالأجسام، ومعنى ذلك أنه شيء موجود.[3] وقد اشتغل الغزالي، في المسألة التاسعة من التهافت، على اثبات عجز الفلاسفة والمتكلمين المتفلسفة عن إقامة الدليل على أن الأول، أي الله سبحانه وتعالى، ليس بجسم.[4] وبما أنه "لا يوجد في القرآن لفظ يفيد وصف الله بأنه "لا جسم"؛ وإنما يوصف بأنه موجود لا يشبه أيا من خلقه، وهذا هو المعنى الأول للتنزيه، أي تنزيه الله عن أي شبه بالمخلوقات"،[5] فإن هذا الاستعمال لا يحرج أهل السنة والجماعة. وبالتالي فإن رفض التشبيه الكلي بين الله والموجودات، كان موجودا حتى قبل المعتزلة وقبل الأشاعرة. والقول أن الله شيء لا كالأشياء، أو جسم لا كالأجسام، قول موجه لإثبات وجوده وليس من أجل حمل هيئة ما عليه.[6] أو تجسيمه مثل بقية الأجسام الحسية. فالتشبيه، وفق عقيدة الإمام أحمد بن حنبل، هو كفر بالقرآن، على أساس أنه قال ليس كمثله شيء. لذا فلا يجب أخذ بعض القرآن واغفال البعض الآخر. فلا يمكن نكران الاستواء، لكن لا يجب البت في كيفيته لأن القرآن لم يفعل. ومن العلوم بأن الأشعرية تميل إلى الحنبلية المتكلمة أكثر من أي فرقة كلامية أخرى.[7]

---

[1] الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الجزء الرابع، مكتبة مصر، القاهرة، ، الطبعة الأولى، 2010، ص190.

[2] أبي الحسن الأشعري: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مرجع سابق، ص 23-24.

[3] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزاء الأول، مرجع سابق، ص 165.

[4] أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص ص 139-142.

[5] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 55.

[6] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 508.

[7] أبي حامد بن مرزوق: براءة الأشعريين من عقائد المخالفين، الجزء الأول، مطبعة العلم، دمشق، 1967، ص 12.

ميزة الفهم الأشعري للذات والصفات، أنها جامعة تأخذ بكل القرآن وليس ببعضه مثلما يفعل الباقي من الفرق. فهو لا ينكر الجسمية مثلما لا يقع فيها وقوعا فجا. فإزاء قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص، 75] لا يمكن لنا بالمطلق التأويل وفق مدلول إثبات النعمة أو القدرة، ولو أن هذا صحيح، إلا أنه لا يمكن انكار جريان اللفظ على ظاهرة. لكن هل هذا يدل أيضا على مدلول اليدين هو المدلول الحسي المرتبط بالجوارح، لأن هذا تجسيم وتشبيه صريح يتنافى مع نصوص معلومة ومحكمة. لذا فإن الموقف السليم هو اثبات اليدين لكن ليس كبقية الأيدي. أي أن لله يدان بلا كيف.[1] وهذا ما يمكن أن يفهم في عبارة "جسم لا كالأجسام". وكل من أنكر الصفات، على طريقة الجهمية، فقد وقع في تقليد النصارى. فالقرآن أثبت السمع والعلم والوجه واليدين والعين ومن ثمة الرؤية...الخ.[2] وبالتالي، فإن مسألة رؤية الله يوم القيامة، معلومة بصورة بديهية في نسق ومنهج الأشاعرة. يقول في كتاب اللمع: "إن قال قائل: لم قلتم إن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس ؟ (أي أن الأدلة النقلية عن الرؤية لا تناقش مطلقا عند الأشعري) قيل له: قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به الباري تعالى ويستحيل عليه فإنما لا يجوز لأن في تجويزه لإثبات حدثه، أو اثبات حدث معنى فيه، أو تشبيهه، أو تجنيسه، أو قلبه عن حقيقته، أو تجويزه، أو تظليمه، أو تكذيبه. وليس في جواز الرؤية إثبات حدث، لأن المرئي لم يكن مرئيا لأنه محدث، ولو كان مرئيا لذلك للزمهم أن يرى كل محدث، وذلك باطل عنده".[3]

خلاصة.

نحن ازاء جدل حقيقي وخطير حول حقيقة الله، هو جدل فلسفي كان معروفا في سياقات قديمة، لكن خصوصية علم الكلام الإسلامي أنه امتلك وثيقة أصلية وهي القرآن تخبرنا عن صفات إلهية محددة. لذا فإن كل نقاش كلامي لا يجب أن يخرج عن القرآن الكريم كنص تأسيسي وقاعدي لا يمكن الجدل بمعزل عنه. في حين أن الفلاسفة والأدباء، مثلما نجده عند التوحيدي مثلا، من منطلق فكري خلص، قد تناقشوا عن السبب الذي أوجب أن نسمي الله بالحكيم ولا نسميه بالعاقل، على الرغم من أن مدلول الكلمتين واحد من الناحية اللغوية وهو التقييد (عقَل /حَكم).[4] السبب هو أن القرآن سمح باستعمال صفة الحكمة دون صفة العقل.

للعقل حدود لا يمكن تجاوزها، وبحسب كانط فإن كل ما لا يتزمن ولا يتحيز، لا يمكن أن يكون موضوع لمعرفة مهما كانت. لأن عقلنا عاجز عن استيعاب المطلق من الزمان والمكان. لكن في حالة علم الكلام، فإن المنطلق هو القرآن الكريم. والذي بدوره يطرح مشكلات نظرية هي التي أذكت النقاش حول حقيقة الصفات والذات الإلهية. على اعتبار بنية القرآن من نصوص محكمة ونصوص متشابهة. وكل المواقف المؤسسة لتصور الله قد انطلق من هذا الجزء أو ذاك من القرآن. لكن الموقف الأكثر نضجا هو الذي يلتمس "روح القرآن" متجنبا الحرفية التي قد توقع في نظرة حسية لا يقبلها مؤمن عاقل، ومتجنبا التصرف العقلي في آي القرآن دون اعتبار للظاهر حيث تخبرنا النصوص عن صفات معلومة ومتخيلة. يبدو أن موقف الأشعرية أكثر تريثا لذا اعتبرناها موقفا

---

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني: الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، ص 65–66.

[2] أبي الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، الجزء1، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الانصار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977، ص 121–122.

[3] أبي الحسن الأشعري: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مرجع سابق، ص 61.

[4] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، مرجع سابق، ص 263.

معتدلا، ليس لأنه موقف السنة والجماعة فحسب، بل لأنه تعامل مع الموضوع بضرب من المسؤولية العلمية العالية، لأنه لم يضحِ بالنصوص الصريحة التي تثبت السمع والبصر والرؤية والاستواء والنزول...الخ كما أنه لم يضحِ بالعاقلية التي تنفر من المشابهة والمطابقة بين الصفات الإلهية والصفات البشرية. لذا فإن القول أن لله جسم لا كالأجسام هو استجابة متوسطة لشرط النص ولشرط العقل. لكن هل استجابة ناجحة على جميع الأصعدة ؟ نحن نشك في ذلك، على اعتبار أن القول بأن "لله يد لا كالأيدي" ليس حلا بقدر ما هو بداية لمشكلة جديدة وحادة: ما طبيعة اليد الإلهية ؟ يطرح هذا السؤال على أساس أن الأشعرية لم تستطع التضحية كلية بحرفية النصوص الدينية. السؤال الضروري بعد قاعدتهم: ما طبيعة هذا الجسم الذي ليس كالجسم ؟ الجواب الضروري هو أنه ليس جسما لأننا عاجزون، في ظل خبرتنا المعطاة، تصور جسم ليس كالأجسام. لذا فإن نهاية تصور الأشعرية هو اعتناق لا أدرية بخصوص الجسمية. وبالفعل، فإننا نجد بعض الأشاعرة يعلنون صراحة استحالة ادراك حقيقة الذات الإلهية لأنها مخالفة جذريا لخبرتنا البشرية. فهذا الغزالي، الذي سقف عقيدة الأشاعرة من كل الجوانب يقول: "لا يعرف الله إلا الله".[1] ولئن معارفنا محدودة ومشروطة، ولئن الله مطلق لا يُحد ولا يرتبط بأي حد، فإن الذات الإلهية محجوبة عنها بصورة كاملة، وهذا الحجب لا يعود إلى قصور تاريخي في عقلنا، بل إلى طبيعة الذات الإلهية وطبيعة العقل البشري معا. فنحن مثلا عندما نقول "الله أكبر" فإننا في المستوى الدلالي، نعتبره كذلك بالنسبة لأشياء كبيرة عندنا،[2] لذا فهو أكبر منها بكثير. ونفس الموقف استظهره أبن قيم الجوزي، في كتاب تلبيس ابليس، عندما قال أن ماهية الله لا يعرفها إلا الله،[3] على أساس أن بنية عقل الإنسان لا تعقل إلا المحدد والموجود في أطر زمانية مكانية.

ممارسة التأويل في فهم آيات القرآن التي تتحدث عن الذات والصفات الإلهية ليس نافلة تفسيرية، بل هو خطوة منهجية لا يمكن الاشتغال بدونها. وقد رأينا كيف حد ابن رشد التأويل، من أجل تحصيل فهم مؤسس على عادة لسان العرب. والقرآن في نزوله لم يهمل هذه الخاصية من أجل حصول تلقى ناجح ومثمر. وبالنسبة للغزالي، فإن التأويل حتمية منهجية،[4] باعتباره بيان للمعنى بعد

---

[1] الغزالي: المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د س، ص 362.

[2] الغزالي: مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د س، ص 294.

[3] ابن الجوزي البغدادي: تلبيس ابليس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2001. وجوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 512.

[4] الغزالي: قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د س، ص 627.

ازالة الظاهر.[1] وهذا القول موجه أساسا ضد الهشامية وبعض فرق الرافضة التي تأخذ النص على ظاهرة. وحتى الحنابلة وقعوا في حرفية مقلقة، حسب ابن رشد، فيما يتعلق بآية الاستواء وحديث النزول (قول الرسول الكريم: ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا)،[2] وكان موقف الأشاعرة أكثر معقولية لأنهم مارسوا التأويل لتفادي التجسيم الذي يذكرنا بالعقلانية الوثنية، فالنزول لا يدل إلا على القرب، وليس فعل النزول والحركة والتنقل وكل ما يستلزمه من جسمية وتحيزية.

يمكن أن نحدد استراتيجية الأشعرية أنها لاهوت سالب في النهاية، موجه للخروج من اعتقاد عبادة معبود محدد، لأن القول بأن الله موجود لا كالموجودات هو ما ينقذنا، نحن المسلمون، من الاعتقاد الخاطئ بمحدودية الله، وهو غير المحدود فعلا. وحتى عقيدة محدودية الأسماء الحسني قابلة للمراجعة، على أساس أنها لا تسجم مع عظمة الله الذي لا يمكن أن يتحدد في خصال بعينها أو أسماء معدودة.[3] وهنا تتجلي مفارقة العقل الديني الذي يحدد اللا محدد وباعترافه بلا محدوديته يكون قد حدده من جهة أخرى. في هذا الشأن يقول الفكر الحداثي داريوش شايغانDaryush Shayegan في كتابه الذي عرف انتشارا معتبرا بعنوان: Qu'est -ça qu'une révolution religieuse: "من دون النفي كان يمكن أن يعبد الله على أنه المخلوق والمتناهي، لا على أنه اللامتناهي. ومن خلال هذا النفي نشك في معارفنا عن الوجود، المتأتية من واقع الأشياء المتناهية. ويمحي عند هذا المستوى الثالوث أيضا، فلا مكان في علم اللاهوت السالب لأب والابن والروح القدس، ولا وجود إلا للامتناهي الإلهي نفسه. وهكذا، يبدو الله، لا شيء، عدما (...) هو ليس كائنا ولا ليس كائنا، وليس كائنا لا كائنا في الوقت نفسه. (نيوقلاوس الكوزي والإوبانيشاد: المقدس لا يتجلى إلا عبر المفارقات)".[4]

وقد أشار ابن خلدون، بأن القول "بأن الله جسم لا كالأجسام" ليست من وضع الأشاعرة، بل كانت معروفة قبل المعتزلة بزمن. وهذا دلالة على انتقال الأفكار الفلسفية القديمة لتشكل مواقف كلامية. فقد قال الأولون بأن "صوت الله لا كالأصوات"، وجهة لا كالجهات و نزل لا كالنزول.[5] ولئن كان المستشرقون مثل ولفسون يرجعها إلى عقائد بعض آباء الكنيسة مثل تروتوليان Terttullian (220/165 م)، فإن ابن خلدون يرجعها إلى أهل السلف والجماعة الإسلامية الأولى. وهذه العبارات دالة على مأزق الإنسان ازاء المقدس، لأنه يستمد كلية مداركه من التجربة الطبيعية، في حين أن كينونة المقدس شيء مخالف كلية لما نتصور وندرك. وبالتالي فإن جدل حقيقة الذات الإلهية، وعلى الرغم من أننا نمتكك نص محدد وهو القرآن الكريم، إلا أنه جدل يدل على

---

[1] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د س، ص 326.

[2] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مرجع سابق، ص 35-36.

[3] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الأول: أصول النظري الإئتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 59-60.

[4] داريوش شايغان: ما الثورة الدينية ؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، مرجع سابق، ص 62.

[5] عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 429. أيضا: هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 54.

"عجز الانسان عن الاعراب عن المغاير مطلقا: إن الكلام يضطر إلى استخدام حدود مستمدة من التجربة الطبيعية للإنسان عندما يود الإيحاء بكل ما يجاوز هذه التجربة بالذات".[1] والأكيد أن كينونة الله الحقيقة تتجاوز كل تجربة بشرية. هذا، وقد أدرك العقل الفلسفي الإسلامي هذا المأزق المعرفي، عندما عبر الفارابي في (آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 55) قائلا: الأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الأول هي الأسماء التي تدل في الموجودات التي لدينا ثم في أفضلها عندنا (...) من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء على الكمال والفضيلة التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا. وقال في (كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، ص 47): لا نسبة لإدراكنا نحن الى ادراكه، ولا لمعلوماتنا الى معلومه".[2]

القصور عن ادرك حقيقة الذات الإلهية ليس خصيصة اسلامية، بل طبيعة أنثربولوجية بعامة. وما ورد في القرآن من مشكلات متعلقة بحقيقة الذات وما يُحمل عليها من صفات، هي مشكلات دلالية بالأساس، لأن الكلمة الواحدة تحمل من المعاني الحسية والمعنوية ما يجعلها مدار تأويل. يقول "وليام جيمس" الذي درس المشكلة الدينية من وجهة نفسية: "إن معرفة الفاني لغير المحدود لا بد أن تبقى قاصرة".[3] وهذا ما عبر عنه الغزالي وابن الجوزي ...الخ من مفكري الإسلام. أما المنظور الكلامي فقد انطلق وانتهى إلى حتمية معرفة الله بما أخبرنا به في القرآن الكريم. لذا فتفكر صفاته وذاته لا يتم بمعزل عن كلام الله ذاته.

---

[1] مرسيا إلياد: المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص

[2] علي أومليل: أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 172.

[3] وليام جيمس: العقل والدين (الجزء الثاني من ارادة الاعتقاد)، ترجمة الدكتور محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1949، ص 164.

المحاضرة العاشرة: مشكلة أفعال الانسان.

مقدمة.

يقال عن حق بأن موضوع الحرية هو قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصدأ من كل جانب. وهو قول يفيد قدم هذه المشكلة أولا وارتباطها بموضوع الما وراء ثانيا، وبصورة خاصة موضوع التنافس بين القدرة البشرية والقدرة الإلهية. وفي السياقات الإغريقية، اعتقد أفلاطون أن هناك غموض ما في مسألة من يحدد حياة الإنسان على الحقيقية، هل هي دواليب القضاء والقدر التي تدور بلا توقف وبلا وقوف في حركة أزلية قاهرة ؟ أم أن لخيارات الإنسان أثر ما في تحديد الوضعيات التي يعيشها ؟ ولم تختف هذه المشكلة في السياقات الدينية المسيحية أو الإسلامية. حيث واصل الفكر الديني مناقشة المسألة من خلال ربطها بالنصوص المقدسة التي قدمت نظرة كلية للوجود مؤسسة على تبعية الأرضي للسماوي، والبشري للإلهي، لكن هل فعلا تم اغفال قدرة الإنسان بصورة كاملة في الأزمنة الوسيطية ؟ بالنسبة للفكر العلماني والعقلاني، والذي ثار على البنى التقليدية التي شكلها الفكر الديني السابق عليه، فإن خاصية أي ديانة هي التخفيف من فعالية الإنسان في رسم صورة الوجود. لكن لا يجب الإسترسال في هذه النظرة، على أساس أننا نعثر على نزعة إنسانية أصيلة، تمركز قدرة الإنسان ولا تضعها في مواجهة القدرة الإلهية. وهذه النزعة الإنسية نجدها في الفكر المسيحي مثلما نجدها في الفكر الإسلامي أيضا. تبناها أدباء فلاسفة وعلماء كلام عقلانيين. لكن لا يجب، من زاوية مختلفة، التنكر للمواقف الكلامية التي لم تكن في صف قدرة الإنسان في صنع أفعاله بمفرده، إذ نجد مواقف تسحب منه هذه الإمكانية تماما مما يسمى بالمجبرة المطلقة، كما نجد فرق مشهورة وواسعة الانتشار تحل المشكلة حلا وسطيا من خلال منح ما للإنسان من قدرة دون التنازل عن المسلمة الدينية الأساسية القائلة بسلطة القرار الإلهي المطلق على الوجود بما في ذلك الطبيعة والإنسان معا. لذا، فإن العصور الوسطي، سواء كانت مسيحية أو إسلامية، قد أنتجت كل النظريات التي فكرت مشكلة أفعال الإنسان في وجود ذو طبيعة إلهية أصيلة. وتبني أغلبية الناس للنظرية التي تسلم كل شيء لله، لا يدل على شذوذ النظرية التي تقول بالحرية والقدرة الإنسانية.

مما سبق، ترتسم الصورة بوضوح بحيث يمكن أن نرى المشهد الكلامي بوضوح تام؛ إذ أن هناك من يقف في صف الله وهناك من يقف في صف الإنسان وهناك من يقف في الوسط بحيث يثبت حرية للإنسان في نفس اللحظة التي يجعلون القرار الأول والأخير لله دون سواه. ونحن بدورنا نستشكل هذا المشهد على النحو التالي: كيف تشكلت هذه المواقف في التفاصيل ؟ ما هو مصدر مشكلة الحرية الإنسانية؛ هل المصدر كان محليا من خلال ما توافر للمسلمين من نصوص دينية (قرآن كريم وسنة نبوية مشرفة) أم أن هناك تأثير للعوامل الخارجية الناجمة عن الاحتكاك بالفكر المسيحي في دمشق خاصة وبعد حركة الترجمة التي فتحت كتب الحكمة الغربية (الإغريقية) على العالم الإسلامي ؟ وهنا نلاحظ أن العامل الخارجي، على افتراض تأثيره في مشكلة الحرية في الكلام الإسلامي، يضم التراثين الفلسفي (الإغريقي) والديني (المسيحي)، بل هناك من يفترض التأثر باليهودية. ثم أن هناك مسألة أخرى، ولو أننا ذكرناها في محاضرات سابقة، إلا أننا لم نفحصها بالعمق المطلوب، وهو السؤال عن علاقة مشكلة الخلاقة، أو قل الوضعية السياسية، على تشكيل المواقف الكلامية من مسألة حرية الإنسان. ولئن كان مسار الخلافة قد تحول بسرعة على يد الأمويين إلى مُلك عضوض، فإن تطابق عقيدة الجبر مع سلطة المُلك مبرر جدا، أما غير المبرر في منطقنا هو ظروف انتشار عقائد كلامية تثبت قدرة الإنسان الكلية في ظل أنظمة حكم ملكية أيضا. لأن انتشار الأطروحة الإعتزالية حول حرية

الإرادة لا تنسجم كلية مع حكم الأسرة العباسية التي لم تختلف عن الأسرة الأموية في مسألة التوريث. ربما أن الفرضية القوية التي يمكن أن تفسر هذا الانشقاق بين النظر الفكري والواقع السياسي هي القائلة بأن الطرح كان عقائديا خالصا لا يدخل في الحسبان الحرية بمعناه السياسي. أي أن دفاع المعتزلة عن قدرة الإنسان كان في مقابلتها بالعدالة الإلهية وليس بالسلطة السياسية المرتبطة بمؤسسة الخلافة. كما يمكن لنا اقتراح فرضية ثانية وهي الانفصال بين الدولة والاجتهادات الفكرية في العالم الإسلامي، بحيث لا تتدخل السلطة في توجه مسار الفكر إطلاقا. ومن المعروف أن الدكتور "وائل حلاق" من المدافعين بقوة على هذه الأطروحة عندما اعتبر الدولة الإسلامية نمط حكم مختلف كلية عن نمط حكم الدولة الحديثة بحيث لا تساهم في تنميط الفرد ولا توجيه الفكر الوجهة المطلوبة.[1] وقد كانت هذه النظرة معروفة جيدا أيضا عند "عبد الله العروي" الذي قال في مفهوم الحرية أن "الدولة الإسلامية، عكس الدولة الليبرالية الحديثة، لم تتغلغل في جميع مكونات المجتمع الإسلامي ولم تُطوّف من كل الجوانب حياة الفرد الإسلامي، وعند تحقق هذه الشروط يصبح استنتاج المستشرقين تافها سطحيا (بخصوص عدم حرية الفرد)".[2] لكن، على افتراض أننا سلمنا بصدق هذا التفسير، فإننا لا يمكن أن نعممه على كل الفترات السياسية في التاريخ الإسلامي بخاصة إذا عرفنا أن الخلافة الاموية قد دعمت بعض النظريات الكلامية التي تقول بالجبر الميتافزيقي الكلي من أجل توجيه الناس عن مسائلة الحكام في تصرفاتهم. وهذا المثال كفيل بإبطال صحة نظرية وائل حلاق الصحة الكلية المطلوبة.

يبدو أن منشأة مشكلة الحرية الإنسانية لم ينفصل عن بنية القرآن الذي يثبت وينفي نفس المسألة. ففي حين نجد آيات عديدة تجعل كل شيء في الكون مرتبط بقضاء الله ومشيئته مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس،100] . وقوله أيضا ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام، 125]. وقوله كذلك: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة، 7] وحتى أعمار البشر مرتبطة بأجل يحدده الله: ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المنافقون، 11]. وآية التوبة الأكثر شهرة بين الناس والتي تقول: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا

[1] وائل حلاق: قصور الاستشراق- منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 185-186. يقول: قدمت في الدولة المستحيلة طرحا مفاده أن الشرق- ولاسيما الجزء الإسلامي منه- لم يعرف أي شيء يشبه الدولة الحديثة. أقول هنا بصورة أكثر دقة إن العالم الإسلامي قد طور شكلا من الحكم لم يعرف مفهوم السيادة السياسية الحداثي قبل المواجهة مع الكولونيالية الأوربية الحديثة. فالسياسة لم تكن هي حافز التنظيم السياسي والترتيبات الدستورية، إذ أنها -كما الدولة- لم توجد بالمعنى المعياري الذي نعرفه بها اليوم، بل كانت شريعة الإسلام- تلك الظاهرة الزمانية المكانية- هي التي حددت معنى السيادة (...) لقد كان القانون الأخلاقي الذي هو ظاهرة عقائدية وقانونية اجتماعية ممتدة زمانيا ومكانيا- خارج سيطرة السياسة (...) لقد كان تحقق هذا الوضع ممكنا لأن الشريعة (القانون) كانت نتاج عمل مجموعة من الفقهاء الذين خرجوا من المجتمع نفسه والتحقوا بدراسة الشريعة بناء على استعدادهم العلمي وتقواهم. بيد أنه لم يستطع أي فقيه- ولا حتى أحد مؤسسي المذاهب الفقهية – أن يدّعي احتكار الشريعة.

[2] عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1993، ص 24.

مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [51]. قلنا ففي حين يثبت الله سيطرته وتخطيطه الكامل للكون في تفاصيله، نجد آيات أخرى تثبت خيرات الإنسان في كل ما يتعلق بدينه وأفعاله وقراراته. ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف، 29]﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه، 82]﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [الإنسان، 29]. وهناك آيات، بحسب ملاحظة ولفسون،[1] تقر بأن حرية الإنسان أسبق من الهداية والختم الإلهي على القلوب والسمع والأبصار. مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل، 104] فعدم الإيمان هنا قرار شخصي وليس مرتبط بقدر إلهي. كذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة، 26]. أو قوله في سورة غافر، 35: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾. وفي النهاية، نلاحظ أن تأخر قرار الله على حرية الإنسان، يندرج في سياق اثبات استقلال الإنسان وقدرته على خلق أفعاله وتوجيه ارادته. لذا فحرية الإنسان في القرآن مثبتة من جهتين هما حرية الإنسان بالمطلق، وتأسيس القرار الإلهي على هذه الحرية. وفي النهاية، وكما لاحظ ابن رشد، فإن نصوص السمع ليست موحدة في هذه المسألة، بل متعارضة سواء في القرآن أو الحديث.[2] كما العديد من المسائل الأخرى مثل التشبيه والتنزيه. واختلاف القرآن في ذلك، ذريعة لاختلاف العقول ذاتها، لذا فتعدد آراء المتكلمين في المسألة هو امتداد لاختلاف آي القرآن فيها، ولا يمكن اعتباره في أي حال مذمة أو سقط بلا طائل.

كيف يتصرف الإنسان أمام تعدد النصوص القرآنية في تحديد حرية الإنسان من عدمها ؟ لنا على الأقل ثلاثة مواقف محددة: آيات الجبر المطلق، آيات الاختيار المطلق، آيات القرار الإلهي بعد الاختيار البشري وهي مصنفة ضمن آيات الحرية. ثم على أي أساس تتخذ الفرق الكلامية لنفسها موقفا ذو مرجعية قرآنية، على الرغم من أن كل المواقف لها نفس المرجعية ؟ يبدو أن الحقيقية لا تخرج عن تحديد علي (ض) الذي قال بأن القرآن حمال أوجه، بحيث نحن من يتكلم به، أي أن الميول البشرية هي من تستثمر القرآن لتقوية خياراتها المحددة مسبقا. وليس القرآن هو الذي يحدد هذه الخيارات في الأصل. لأنه لو كان هو من يحددها لاتفقت كل الفرق على موقف واحد من فعل الإنسان. "في الآية 7 من آل عمران (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ). مسألة التفرقة بين المحكمات والمتشابهات، لم يكن الأصم يؤمن بوجود الأسرار: كان يؤمن بأن حتى تلك المواضع متعددة المعاني في "الوحي" يمكن في نهاية الأمر توضيحها عقليا، فالأمر يحتاج فقط إلى المزيد من التمعن. المتشابه يشتمل على أقوال خاصة بأمور المستقبل: يوم القيامة، ويوم الحساب، إلى جانب العبارات غير الواضحة تركيبيا؛ مثل المنسوخات والمنسيات. ذلك لأن هذه العبارات ستجعل الوثنيين– بحد أدنى– أولئك الذين ليس

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2009، ص 763–764.

[2] ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1964، ص 223.

لهم كتاب سماوي، مثلما ورد في القرآن، يزيغون عن الحقيقة".[1] إن وجه الخلاف بين الفرق الكلامية مرتبط بعدم الاتفاق على ما هو النص المحكم وما هو النص المتشابه. ومن هنا اختلف استراتيجية التأويل ومن ثمة البنية النهائية للمواقف من مشكلة القضاء والقدر.

أولا- الكلام في قدرة الله المطلقة:

في مشكلة التنزيه، أشرنا إلى أن هناك فرق كلامية استشكلت الصفات على أساس أنه من المتعذر نسبة صفة إنسانية إلى الله أو العكس. مما يعني أن اثبات قدرة الله، وهذه مسألة مثبتة ولا خلاف حولها، يستلزم نفي القدرة على الإنسان. وقد تحدث القرآن الكريم أكثر من مرة على صفة القدرة الإلهية التي تهيمن على الكل. ونقصد هنا الكل؛ ما تعلق بالطبيعة إذ ورد في الآية الثانية من سورة الحديد ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وهذا ما يثبت نفوذ قدره الله في قوانين الطبيعة مما ناقشه علماء الكلام في باب المعجزات وسير الطبيعة في نظام معهود. وبما أن قدرة الله غير متناهية ولا محدودة، فإنها لا تتحكم في الطبيعة الجامدة فحسب والتي بدورها تسبح له ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسرار، 44]، بل تتحكم أيضا في أفعال وأقدار العباد. إذ نجد العديد من الآيات التي تربط مصير الإنسان بالخيارات الإلهية وقراراته النهائية.

بحسب ولفسون، فإن "أولى المحاولات لصياغة نظرية عن الفعل الإنساني على تلك الآيات التي تؤكد سبق التقدير الإلهي. ولهذه النظرية مصادر ثلاث ترجع إلى منتصف ق 8 (أي الثالث للهجرة):

- مجموعة من الأحاديث النبوية التي نقلها بعض الأفراد عن محمد (ص).(قال الرسول: احتج آدم وموسى فقال موسى يآدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله على قبل أن يخلقني بأربعين سنة)".[2] وهذا الحديث الذي رواه الأشعري أيضا يدل على أن كل شيء قدر، وحتى المعصية والنزول من الجنة. وهما أساس التاريخ البشري اللاحق.
- "عبارة لـ جهم بن صفوان، والذي قتل سنة 128 هـ، عن نظرية سبق التقدير الإلهي. يقول الجهم: لا يوجد فرق بين ما يحدث للناس وبين أفعال الناس. وكلها مخلوقة لله خلقا مباشرا في الإنسان كما يخلقها في سائر الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس (...) كذلك الثواب والعقاب جبر (...) التكليف أيضا

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 601-602.

[2] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص 765- 767.

جبر".[1] وليس الجهم فقط من قال بسطوة القدرة الإلهية، بل نجد بعض الفرق الشيعية، مثل الزيدية، تقول أن "أفعال العباد مخلوقة لله، خلقها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن، فهي محدثة له مخترعة".[2]

- "مناضرة متخيلة لـ يحي الدمشقي بين مسيحي ومسلم. يسأل المسلم المسيحي: هل أنت تتمتع بإرادة حرة وهل أنت قادر على فعل ما تشاء ؟ يجيب المسيحي: إن الله قد صوره جعل له إرادة حرة، وتلك الإرادة الحرة التي شُكل بها تجعله قادرا على فعل الخير أو الشر وأنه مستحق بسبب حرية إرادته للثواب على فعله للخير للعقاب على فعله للشر وأن الإنسان يكون بارتكابه الشر واقعا تحت تأثير الشيطان (...) لكن المسلم يزعم أنه "في فعله للخير والشر إنما يصدر عن مشيئة الله. أي أن أفعاله قدرة لله سلفا. وفي نفس المناظرة يقول المسيحي أنه بعد أيام الخلق الستة قام الله بكل العمليات الطبيعية من خلال علل وسيطة، والإنسان، بما هو أحد هذه العلل الوسيطة، يفعل ما يفعله بإرادة حرة. ويقول المسلم، على العكس من هذا، أنه حتى بعد أيام الخلق الستة يخلق الله كل ما يحدث في الطبيعة خلقا مباشرا، حتى أن كل فعل إنساني، ينسبه المسيحي إلى الإنسان نفسه باعتباره فاعلا مختارا، ينسبه المسلم إلى الله".[3] لكن، وبما أن راوي المناظرة مسيحي، فإنه قد عمل على وصف كل المسلمين بأنهم تحت عقيدة الجبر، ونحن نعلم، أن المعتزلة وحتى بعض الفرق الأخرى مثل الزيدية تقول أن أفعال الإنسان "غير مخلوقة لله، ولا محدثة له ولا مخترعة، وإنما هي كسب للعباد أحدثوها واخترعوها أبدعوها وفعلوها".[4]

نحن نرى أن مثار المشكلة لا ينفصل عن موضوع الصفات، فمن المعلوم أن الإرادة صفة من صفات الله. بحيث أنها لا تنفصل عن ذاته وعلمه. ولو أن هناك من يعتبرها صفات للفعل، إلا أن الإرادة شرط للفعل ذاته، مما يجعلها صفة ذات أولية.[5] فخلق العالم كان نتيجة لإرادة الخلق، وهذا لا ينفصل عن القدرة، بل أن الخلق مظهرا من مظاهرة القدرة الإلهية. ومن أسماء الله الحسنى نجد القادر. ومسألة القدرة الإلهية بديهية في السياقات الإسلامية، فلا أحد يمكن أن يراجع القول فيها. وأولية القدرة هي التي جعلت الغالبية من المسلمين الأوائل يقرون بأن كل شيء في الوجود مخلوق بقدرته ومسير بإرادته. وهذا هو التفسير الذي يقدمه ولفسون لما يعتقده سببا للصورة التي نجدها في حوارية يحي الدمشقي.[6] وقد لاحظ العديد من المستشرقين، أو غير المسلمين بالعموم، بأن هناك توجه عام لدى الجمهور الإسلامي نحو تسبيق قدرة الله على حرية الإنسان أو قل طغيان عقيدة القضاء والقدر باعتبارها سلب لحرية وكرامة الإنسان.[7] وحاول كل واحد منهم تفسير هذه الظاهرة، في مقابل ظاهرة ميل الوعي المسيحي العام إلى اثبات حرية الإنسان. فبالنسبة لشراينر (حوالي 1900) فإن مرد ذلك انتشار عقيدة الجبر في عرب الجاهلية مما استلزم تواصل نفس

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص 765- 768. أيضا: عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص 428.

[2] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الأول، المكتبة الصرية، بيروت، 2009، ص 74.

[3] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص 765- 766.

[4] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 74.

[5] سعيد عبد اللطيف فودة: بحوث في علم الكلام، دار الرازي للطباعة والنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2004، ص 113.

[6] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص 772.

[7] جمال الدين الأفغاني: القضاء والقدر وأصول العقائد الإسلامية وأمهات المسائل التوحيدية، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة، د س، ص 6.

العقيدة بعد الرسالة المحمدية، وبالنسبة لمونتيغمري واط، فإن السبب يعود إلى سيطرة روح الحديث النبوي الذي يعتبر القضاء والقدرة الإلهيين أعلى من أي عاقلية بشرية. أما ابن ميمون فإنه يعتقد بأن "النظر العقلي البسيط والحماس الزائد لتصور القدرة الإلهية المطلقة هو سبب نشأة مذهب القدر في الإسلام".[1] ويتحدث ولفسون عن ظاهرة منتشرة وهي ميل المسلمين لتفضيل آيات الجبر على آيات الحرية، وتفسيره الذي لا يمكن قبوله ببداهة هو ارجاعه للمماثلة مع آيات التنزيه وآيات التجسيم، إذ أن الغالبية من المسلمين يميل إلى آيات التنزيه على أساس أن الله ليس كمثله شيء بنفس درجة ميلهم إلى آيات القدرة الإلهية المطلقة على أفعال العباد. لكن غاب عليه أن الأقلية التي تثبت الحرية في العالم الإسلامي، وهي فرقة الاعتزال، كانت ميالة إلى التنزيه أكثر من عامة المسلمين. ثم أن المسلمين الأوائل لم يأخذوا عقيدة القدر مأخذا سطحيا أو حماسيا كما اعتقد البعض، بل ميزوا بين ما يمكن أن يكون كذلك وما يمكن أن يكون فعلا انسانيا خالصا. وقد روي "أن رجلا قال لإبن عمر (ض) : ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله ثم يحتجون علينا يقولون كان ذلك في علم الله. فغضب ابن عمر وقال: سبحان الله، كان ذلك في علم الله ولم يكن علمه ليحملهم على المعاصي".[2] بل قد روي عن عمر ذاته (ض) أنه نهر شباب من المسجد يتعللون بقضاء الله وقدره دون أن يبذلوا أي جهد في طلب الرزق والاجتهاد في تحصيل المكاسب الدنيوية.

لربما أن موقف الأشعري من سطوة عقيدة الجبر عند المسلمين، لهو الموقف الذي يمكن بحثه. إذ يرجع الظاهرة إلى التأثر بالفرس. ومعلوم أن هذه الحضارة كانت قائمة على الجبرية الخالصة، سواء في المجال الديني أو المجال السياسي، وفي النهاية هما مجالان موحدان فالملك إله والإله ملك. وهنا يظهر أثر العامل السياسي في تقوية عقيدة الجبر. فكلما كان النظام وراثيا استبداديا تم تعزيز عقائد الجبر من أجل ترضية النفوس بواقعها الموجود. ونفس الوضعية نجدها في السياقات الإسلامية، إذ أن استلام الأمويين للخلافة وتحوله إلى سلطان عضوض، جعلهم يبحثون عن تبرير لهذا المآل، ولعل أحسن ما وجدوه هو استغلال المصادر القرآنية التي تقول بالقدر من أجل تعليب العقول التي قد تفكر في الثورة أو التمرد. وبالفعل، فإن المسألة بالنسبة للجابري محسومة على أساس أن نشر عقيدة الجبر كان من طرف الأمويين.[3] لكنه لم يفسر علاقة فكرة التنوير المعتزلية، حسب عبارته، بالاستبداد العباسي العباسي الذي لم يختلف عن الاستبداد الأموي. افترضنا في المقدمة أن كلام الاعتزال عن الحرية لم يكن سياسي إطلاقا، بل مجرد كلام ميتافيزيقي لاهوتي لا علاقة له بالأوضاع الاجتماعية مثل الطبقية أو العبودية أو المشاركة السياسية. هذا الموضوع بالنسبة للمعتزلة من "المستحيل التفكير" فيه حسب عبارة أركون، لأنها لم تكن مطروحة إطلاقا في تلك العصور. فالحرية السياسية لم تكن من مواضيع التفكير، إذ لم يتم مثلا التفكير في إزالة نظام العبودية ازالة نهائية. لكننا اليوم يمكن أن نلاحظ، مثل الجابري، وجود خيط رابط بين تشكيل عقلانية الطاعة التي تتجه نحو الله ونحو الحاكم معا. لذا نجده يتحدث عن أخلاق الطاعة ذات المصدر

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص773.

[2] عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1967، ص 249-250.

[3] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 69.

الفارسي.[1] لكن حتى الدين الإسلامي، بل أي دين، قائم على عقلانية الطاعة. وهذا هيكلي في أي تدين إنساني، لأن سيكولوجية الطاعة هي التي تضمن العبادات.

إن جبرية الجهم بن صفوان ليست متعلقة فقط بالأفعال، بل حتى الإيمان عنده، ليس مرتبط بأفعال العباد إنما هو من خلق الله أيضا. "فليس هناك دليل واحد على أن الجهم بن صفوان كان يولي الشريعة مكانة كبيرة، فقد كانت صورة الله تشكل مركز الفكر عنده، فالمرء لا يصبح مؤمنا عندما يتعرف على الشريعة، فالإيمان يخلقه الله في الإنسان. هذا هو أيضا سبب في عدم كون العلم بالله من الفطرة (...) الله وحده هو الذي يقدر كل الأحداث. وعلى الرغم من أن الله قد يوهم الإنسان بأنه يقوم بفعل هذه الأشياء بنفسه؛ إلا أن ذلك ما هو إلا عبارة عن أن الله ينشئ نوع من الإرادة في قلب الإنسان، بمعنى أنه يمنحه قدرة لحظية على الفعل، ثم يشعر بعد ذلك بنوع من الرضا. غير أن هذا لا يعدو أن يكون فعل بالمعنى المجازي، ففي حقيقة الأمر يتساوى فعل الإنسان هنا مع ما يقع له من نمو في الجسم واكتساب للون البشرة، وهي الأمور التي ليس له دخل فيها. واللبس الذي يحدث في الأمر سببه اللغة، فنحن نقول مثلا "غربت الشمس"، مع أن الله هو في الحقيقة الذي جعلها تغرب".[2] وهذا ينتج جبرية كونية لا مفر منها على أساس أن الإنسان في أفعاله لا يختلف عن ظواهر الطبيعة الخارجية والداخلية. وقد نتج عن مثل هذه الاعتقادات ضرب من المواقف الانفعالية التي تنكر أي نزوع إيجابي أو مُبادءة للنشاط أو الفعل. وبرزت عقيدة التواكل التي اختلطت بمواقف تصوفية ظاهرة. ولعل مواقف لغزالي، وعلى الرغم من أنه ليس إلا أشعريا معتدلا، تصب في اتجاه فلسفة التواكل المطلقة. حيث اعتبر أن الخروج لطلب الكسب أدنى درجات أخلاق التواكل الفاضلة.[3] وتذكر سيرة "لأبو علي شقيق البلخي الذي توفي في إحدى الغزوات سنة 194هـ في الترك. حيث التزام لباس الصوف أزرق اللون. يتكلم شقيق عن المنازل التي يمكن للمؤمن أن يترقب من خلالها الله (...) يرد الزهد في سياق هذا الكلام في آخر الأمور، حيث يتكون من خلال أدوات التجويع المنتظم، ويرتبط أيضا بالخوف من الله ومن النار (...) وفي النهاية يبلغ المؤمن مرحلة نشوة القلب التي تنشأ عن سلام الله ورحمته (...) يذكر أنه استنتج من الآية 159 من آل عمران "إن الله يحب المتوكلين" أن من لا يتوكل على الله فهو خارج عن حظيرة الإيمان. استنبط شقيق هذا القول من فهمه الجديد للتوحيد؛ حيث أصبح عنده معنى قول "لا إله إلا الله" أنه لا ضار ولا نافع إلا الله. ثم كان الرزق هو أول أمر تطبق عليه هذه النتيجة، فالرزق مقدر، الله متكفل به. لم يتحدث أحد قبل ذلك عن مثل هذا الترابط الوثيق بين التوكل والرزق. لذلك يحكى عن شقيق أنه كان ينام في أحلك أوقات المعارك، ذلك لأن من يتوكل على الله فلا يبالي بالأخطار. (ربما هذه الحكاية مجرد أسطورة) (...) اعتبر أن كل عمل دنيوي بمثابة الذنب، فالقيام بمثل هذه الأعمال (التجارة، الحرف اليدوية) يدل على عدم اليقين في كفاية الله للرزق (...)

---

[1] المرجع نفسه، ص 132-133.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 736-737.

[3] زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، دس، ص 186.

كلاميته كانت بمثابة تبرير لرهبانية التسول".[1] ويمكن أن نلاحظ أن الجبرية المطلقة تختلط مع فلسفة التصوف السلبية بصورة كبيرة. فكل متصوف جبري وكل جبري متوكل.

حقيقة، يمكن أن نلاحظ ميل عامة المسلمين لتأكيد أن كل ما يحث لنا من تقدير إلهي، وأن معظم الأمور التي تحدث لنا مقدرة سلفا. وقد انتشرت نكتة تقول "بأن سلام بن سليمان الطويل القاري (توفي 171 هـ) كان يطل من إحدى المنارات ليشاهد أحد خدمه يزني بأمة له، وأنه عفا عن هذا العبد عندما أقر بأن الزنى مقدور منذ الأزل".[2] وهكذا، فإن عقيدة الجبر تسقط على الإنسان أي مسؤولية أخلاقية أو دينية. كما نجد رواية أخرى مدونة حول علاقة الإرادة الإلهية بالفعل الإنساني على الشكل التالي: "يذكر أن شعيب الجبري كان مدينا بمال لميمون، وعندما طالبه ميمون به، رد عليه قائلا إنه سوف يرده له "إن شاء الله". اعتبر ميمون أن هذا نوع من المماطلة، فنبهه إلى أن الله لا يريد إلا ما أمر به، وعليه يفهم أن على شعيب أن يسدد دينه؛ إذ أن الله أمر بتسديد الدين. ونظرا لأن الاثنين لم يتوصلا إلى حل، دعيا ابن عجرد ليكون حكما بينهما. (لكنه كان في السجن). القصة وقعت حوالي 120 هـ.. رد ابن عجرد في رسالة: "إنا نقول ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا نلحق بالله سوءا". على ذلك فإن كلا المتخاصمين رأي تأيدا له في الرسالة".[3]

ينتهي الموقف الجبري إلى نوع من التسوية بين لحظات الزمان بحيث لا يتم التفرقة بين الحاضر والمستقبل، بالنظر إلى أن كل شيء معلوم في العقل الإلهي. ويخلص وليام جيمس مفهوم الجبر في محاضرة ألقاها على طلبة كلية هارفارد الدينية قائلا: "ما الذي يعنيه الجبر ؟ إنه يعترف بأن هذه الأجزاء من الكون التي وجدت بالفعل تقرر تقريرا مطلقا الكيفية التي ستكون عليها الأجزاء الأخرى وتعينها، وبأنه لا توجد في جوف المستقبل احتمالات غامضة مبهمة، وبأن ما نسميه الحاضر لا ينسجم إلا مع كل واحد فحسب، وكل مستقبل خلاف ذلك الذي قرر من الأزل فهو محال".[4] والظاهر أن هذا الفهم عام على كل الفكر الديني دون تخصيص. وعقيدة بعض المسلمين في الجبر لا تخرج عن التحديد السابق.

ثانيا– الكلام في قدرة الإنسان المطلقة:

من المعلوم، أن الاعتزال هو من تبنى نظرية القدرة الإنسانية المطلقة، لحد أنها سميت بفرقة القدرية التي تثبت قدرة الإنسان. لكن من الممكن أن نلحظ بعض الفرق الأخرى من الشيعة من تبنى نظرية حرية الإنسان في جو القضاء الإلهي المطلق. فالزيدية،

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 808–810.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 563.

[3] المرجع نفسه، ص 859–860.

[4] وليام جيمس: العقل والدين (الجزء الثاني من ارادة الاعتقاد)، ترجمة الدكتور محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1949، ص 115.

على حد ملاحظة الأشعري، قد تفرعت منها فرقة تؤكد حرية الاختيار وقدرة الإنسان.[1] وبالنسبة إلى "النظام" فإن الباري تعالى غير موصوف بالإرادة على وجه الحقيقة، وهنا نلاحظ حديث على منوال حديث الجبرية القائل بأن الإنسان لا يفعل على وجهة الحقيقة. ونفي الإرادة والرغبة عن الله نابع من أن كل ارادة متأتية من النقص وطلب الحاجة، والله يتعالى عن ذلك. وإن ورد الشرع ذلك أي حقيقة الإرادة الإلهية، فالمراد بكونه تعالى مريدا لأفعاله أنه خالقها ومنشئها، وإن وصف بكونه مريدا لأفعال العباد فالمراد بذلك أنه أمر بها، وإن كان وصف كونه مريدا في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط.[2]

وقد لاحظ هاري ولفسون بأن نظرية الحرية الإنسانية كانت معروفة في السياقات المسيحية، وهذا ما يمكن لنا كشفه من خلال المحاورة المتخيلة بين يوحنا الدمشقي ومحاوره المسلم. ولو أننا نلاحظ بوضوح تحيز يوحنا إلى وصم المسلمين بعقيدة الجبرية والمسيحيين بتبني عقيدة الحرية، إلا أننا نلاحظ البوادر الأولى لفكرة المعتزلة التي تربط الحرية الإنسانية والعدل الإلهي. إذ نجد "حجج المسيحي على الحرية (حسب محاورة يوحنا الدمشقيJohn of Damascus) كما يلي:

- لو لم يكن الإنسان حرا، فسوف يكون الله، إذن، غير عادل في عقابه أو في أمره بمعاقبة من يرتكبون الشر.
- والحجة الأخرى: عدم الاتساق بين افتراض أن يكون الله أراد للعاصي مقدما أن يرتكب بعض الخطايا وبين كونه لا يريد للخاطئ أن يرتكب تلك الخطايا، وهو ما تتضمنه النواهي الموحاة عن ارتكاب تلك الخطايا".[3]

وبالفعل، فقد تمسكت المعتزلة بكلمات من ظواهر الكتاب؛ منها قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر،7].[4] وهو القول الذي يجعل الكفر أو غيره من الشرور الأخرى نابعة من قرارات الفرد وليس تقدير إلهي مسبق عن كينونة الإنسان. ولو أن الشهرستاني يرد على هذا الفهم، من خلال موقف الأشاعرة على حجة الحرية (العدالة الإلهية تستلزم الحرية) بقولهم أن له تصورا لعدل لا يمكن لنا أن نعرفه".[5] أي أن عدله ليس كعدل البشر، وهذا تصور يشبه موقف الأشاعرة من مشكلة التنزيه من خلال قولهم أن الله جسم لا كالأجسام أو له فعل لا كالأفعال.

على أن ولفسون، المستشرق المولع بإرجاع كل كلام إسلامي إلى أصول مسيحية أو إغريقية، لم ينكر بأن في زمن تأليف المحاورة ليحي الدمشقي، هناك مواقف إسلامية تقر بمبدأ الحرية البشرية. إذ أن "معبد الجهني (توفي 699 م) كان أول من بدأ النقاش حول قدرة الإنسان. وهو تلميذه الحسن البصري. وبدءا من غيلان الدمشقي (730) تكثر الروايات عن آراء أولئك الذين

---

[1] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 74.

[2] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير وتصحيح ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الاولى، 2009، ص 227.

[3] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص769.

[4] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، مرجع سابق، ص 247.

[5] ابن رشد، مناهج الأدلة، 113. أيضا: هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص775.

سلموا بحرية الإرادة الإنسانية".[1] مما يدل على أن فكرة الحرية كانت معروفة في السياقات الإسلامية ومألوفة لدرجة أنها تتناقل بين الألسن بصورة جارية. ويسمى كل من معبد لجهني وغيلان الدمشقي بأصحاب القدرية الخالصة، لأنهما أنكرا كل ما كان يقال عن سطوة القدر الإلهي في الوجود وفي تدبير شؤون السياسة. "ويروى أن معبد الجهني وعطاء بن سيار أتيا الحسن البصري وقالا له: يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون "إنما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى. فقال الحسن في جوابهما "كذب أعداء الله". [2] ولما كان أصحاب مذهب القدرية القائل بحرية الإنسان أتباع للشيخ الحسن البصري، فقد نجد من يعتبره قدريا ضد المجبرة. وقد وردت روايات تقول بأنه قرأ كلمة "أشاء" (الأعراف 156) بـ "أساء"، وعلى ذلك فإنه ينتفي أن يقول الله على نفسه ﴿ وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ﴾، فيصبح من المفترض أنه قال "عذابي أصيب به من أساء". غير أنه لا يمكن الاستبعاد بالكلية أن كل هذه القراءات قد حدثت في وقت متأخر بعد موت الحسن البصري، وأن عمرو بن عبيد، وهو قريب واصل بن عطاء، نسبها إلى الحسن البصري.[3] هنا نلاحظ مدى ممارسة التعقل الحاد للسمع، إذ أن المنطق يقول بأن الله يعاقب من ارتكب السيئات وليس من شاء دون وجه حق. وسنجد نظرية لاحقة عند المعتزلة تتحدث عن ضرورة فعل الصلاح، أي أن الله لا يمكن أن يفعل ما يفسد للإنسان. وهذا الموقف من الحسن البصري، ما جعل البعض من رجالات الإستشراق يعتبرونه المؤسس الأول للإعتزال، اذ أن قراءة الآية القرآنية من الأعراف قراءة عقلية تجعلنا نقول بأن الصحيح هو "من أساء"، لكن المنقول على الخطاطين هو "من أشاء". وهي ملاحظة تستشكل في النهاية العدل الإلهي، لأن "معاقبة من أساء" عدل مطلق، في حين أم "معاقبة من أشاء" فهو يفترض ممارسة الله لإرادة غير مبررة. وهو متعال عن ذلك، وليس من مستلزمات العدل التصرف وفق هذا المنطق الإرادي الخالص. لكن هل يمكن تحديد إرادة الله ؟ هل ارادة الله مقيدة ومشروطه ؟ الحق أن مطلقية الله تستبعد كل مشروطية وقد تقييد مهما كان. وحتى خلق الشيطان، عند البعض من القدريين، يجعل الإنسان يستشكل العدل. فقد تم الحديث عن "شخص قدري اسمه أحمد كان يرى أن العدل الإلهي يتطلب أن الإنسان وحده هو الذي يقرر أفعاله، ولا نعرف شيئا كذلك عن هؤلاء القدريين الذين كانوا يدعون أن الله لا يمكن أن يكون هو الذي قد خلق الشيطان".[4] ولأنه مصدر كل شر وكل ظلم، فلا يمكن أن يكون من مصدره إلهي. لكن هذه الفكرة قد تكون ذات أصول ثنوية تعتقد بتعادل إلهيي الخير والشر، وبالتالي لا تتوافق كلية مع عقائد الإسلام التوحيدية.

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص776.

[2] عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 257-258. أيضا جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 93. **أبو معاذ عطاء بن أبي ميمونة منيع البصري** هو تلميذ الحسن البصري، توفي 131 هـ ... يقال أنه رمى الحسن البصري القدرية زورا وبهتان. يروى أنه كان يبحث عن الحسن البصري وعن معبد الجهني وشكي لهما بأن الأمويين يدّعون أن ما يلحقونه من أذى بالمسلمين هو من قبيل القضاء والقدر. ويرى أن الحسن البصري رد على ذلك بقوله: "أعداء الله يكذبون".
أيضا: ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد– فلزر، جمعية المستشرقين الألمانية، بيروت، الطبعة الأولى، 1961، ص 121.

[3] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 83-84.

[4] المرجع نفسه، ص 88.

الملاحظ بأن القدرية، بمختلف فروعها، قد أقرت بقدرة الله المطلقة على الظواهر الطبيعية ونظام الكون، إذ يمكن لله أن يغير مسارات الطبيعة وفق ارادته الخاصة. لكن الفعل الإنساني مختلف من حيث نوعه عن بقية الظواهر الطبيعية، مما يجعله تابع لمشيئة العبد وليس لتقدير الله.[1] وهذا ليس انتقاصا من قدرة الله، والملاحظ بأن القدر مرتبط بالقدرة، مما جعل البعض يعتقد بأن نفي القدر يستلزم نفي القدرة. في حين أن هذا ليس بالضرورة الكلية، إذ أن قدرة الله لا تتضمن الفعل البشري. والمسألة التي جعلتهم يقرون بقدرة الإنسان على خلق أفعاله هو العدل الإلهي. ويذكر بأن حجة القدري غيلان الدمشقي في شكل عدد من الأسئلة وجهها إلى الخليفة "عمر بن عبد العزيز": فهل وجدت، يا عمر، حكيما يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب، أو يعذِّب على ما قضى، أو يقضي على ما يعذِّب عليه ؟ أم هل وجدت رشيدا يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه ؟ أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم ؟ كفى ببيان هذا البيان وبالعمى عنه عمى. " (ابن المرتضي، الملل والنحل – المعتزلة، 16) هذا ما سوف يكرره المعتزلة فيما بعد".[2] وقد نقل عن موسى بن سيار أن الحسن البصري كان لا يصنف القتل ضمن القضاء والقدر. وإلاّ تحرر الإنسان من كل تبعيات أفعاله الشريرة. ثم أنه لا يمكن ارجاع القتل إلى الله لأن هذا مناف لخيريته وعدالته المطلقتين.[3] بل أن اثبات القضاء والقدر ينتهي إلى ابطال الأوامر والنواهي والتكليف الثواب العقاب، لذا فإن قول العامة بالقضاء والقدر هو من قبيل العبارات التي لم تدرس في معناها الحقيقي، أي أن موقف العامة في اثبات القضاء والقدر المطلقين، لا يليق بمرتبة الله، لأنه يسقط ما سلف ذكره. وقوله تعالى ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء، 23] فهو قضاء يصح فقط في الطاعات الواجبة، لكن لا يمكن اطلاقه على بقية المعاصي والمباحات. فهي من خلق الإنسان ذاته.[4] بل أن مشيئة الإنسان في الكفر والمعصية أنفذ من مشيئة الله، على أساس أن العدالة الإلهية تتطلب عدم دفع الإنسان إليهما ثم العقاب لاحقا. إن مشيئة الله مرتبطة بفعل الإيمان والطاعة. وهذا هو بالضبط مربط مسألة العدالة الإلهية. وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه شبه علم الله بكفر العبد المستقبلي لا يفترض منه العقاب أصلا، أي لا يؤثر في استحقاق العقاب بكفره.[5] ولقد عرضنا مناظرة الأشعري مع الجبائي في هذه المسألة. وقد استشكل البعض، قبل الفيلسوف الدينماركي سورين كيركجادر (1855/1813)، مسألة أمر الله ابراهيم بنحر ابنه. على أساس أنها دعوة صريحة للمعصية. "فقد ذكر عن عمرو بن فائد الأسواري التميمي الأنصاري الذي يروى أنه ظل 36 عاما يفسر القرآن. يرى أن الله أمر ابراهيم قتل ابنه، غير أنه لم يرد ذلك في الحقيقة. وادعى أن ما حدث لإبراهيم كان مجرد رؤية رآها في نومه".[6] بالنسبة لكيركجارد فإن القصة الإبراهيمية تتضمن قلق بين مدرجين أحدهما إيماني والآخر أخلاقي. فتلبية الأمر الإلهي الذي يقتضيه الإيمان، لا يمكن أن ينسجم مع الأخلاق التي

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص776– 777.

[2] المرجع نفسه، 779.

[3] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 132.

[4] أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي: فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 126.

[5] المرجع نفسه، ص 128.

[6] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 134–136.

تقتضي المحافظة على الأبناء ورعايتهم. وعن أبو خالد يوسف السمتي الليثي (توفي 189 هـ) أنه صدم القدرية بعقيدته التي تقول "إن الكافر الذي يعلم الله أنه لن يؤمن أبدا، يقدر (أيضا) على أن يتصرف– إذا تسنى له ذلك– على خلاف قضاء الله وقدره". على هذا فإن السمتي يعتبر أن معرفة الله في الأزل تتضمن معنى القدر. وقد أدار القدرية له الرمح، فكان على السمتي أن يقر بأن الإيمان لازم على الإنسان، وعليه يكون الكافر ملزما بفعل شيء ليس في مقدرته، وهذا يتعارض مع مبدأ "لا إلزام بمستحيل"[القانون الروماني: ultra posse nemo obligatur] . وربما أن هذه المسألة كان يتبناها أبو حنيفة نفسه".[1]

يقول واصل بن عطاء، وهو الذي تبني موقف القدرية الأصلي، إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه؛ فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والفكر والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله والرب تعال بأقدر على ذلك كله. (الشهرستاني، الملل والنحل، 32).[2] إن بعثة الأنبياء ومجمل الرسالات تفترض أن العبد قادر على الاختيار بين القبول والرفض. مما يدل على أن فعالية القرارات البشرية لا تقل أهمية عن فاعلية القدر الإلهي.[3] حجة أخرى لواصل لها ما يناظرها في الفلسفة القديمة، فيها يقول: إن الإنسان يحس من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة (أي ما هو معلوم بالضرورة). هذه الحجة ذكرها الشهرستاني (نهاية الاقدام، 79). والحجة كما صاغها الإسكندر الأفروديسي: من المحال حقا والمضاد لكل دليل القول بأن الضرورة تمتد لتشمل حتى "الحركات التي يقوم بها الناس، لأننا نرى طوال الوقت أنه ليست كل الأشياء مقيدة بعلل مثل هذه . إنه على حين أن النار غير قادرة، مثلا، على أن تستقبل البارد، فمن الممكن للإنسان الجالس أن يقف، للإنسان المتحرك أن يسكن، للإنسان المتكلم أن يبقى صامتا.[4] لذا فإن التركيز على الخلاف بين أفعال الإنسان وظواهر الطبيعة أمر ضروري من أجل فهم طبيعة الحرية البشرية.

رفع عمرو بن عبيد، وهو الرجل الثاني في الاعتزال، عدم التطابق في نظرية الحسن البصري الخاصة "بحرية الإرادة"، حيث قال عمرو بأن الله ليس فقط لا يقدر الشر، وإنما لا يقدر الخير أيضا.[5] أي كل شيء من عند الإنسان. وليس كما فهم البعض من أن الحسنات من عند الله استنادا للآية ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء، 78]. هنا يرد رجال الاعتزال بأن هذه الآية لم ترد في أفعال العباد، بل متعلقة بما ينزل من السموات من خصب وقحط.[6] إذ أرجع الكفار الخير إلى الله والشر إلى محمد، فتم استنزال الآية التالية لها: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء، 79] وتكشف نظرية النظّام، المسماة بنظرية الخاطرين، خاطر الطاعة وخاطر المعصية، عن ارتباط سلوك الإنسان تارة بالعقل وتارة بالهوى. "وقد قوبلت نظرية الخاطرين بردود أفعال متباينة من المعتزلة أصحابه. فعلي حين روى الأشعري: وقال أبو الهذيل (والبعض من) سائر المعتزلة: الخاطر الداعي إلى

---

[1] المرجع نفسه، 241.

[2] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص779.

[3] عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 262.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص781.

[5] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 458.

[6] أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي: فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص 133.

الطاعة من الله وخاطر المعصية من الشيطان." فإن آخرين قد رفضوا النظرية برمتها. يعتقد المعتزلة مثل النظام أنه، في حالة الأفعال الدينية، يوجد للمعصية أيضا مثير خارجي، وذلك هو الشيطان المذكور في القرآن.[1]

"نهج الشيعة الكوفيين الذين يرون بأن الإرادة الإلهية تبدأ في نفس وقت وقوع الحدث. وهذا يعني أن الله لا يريد فعل أي شيء في الأزل، ولا حتى الخير، ولكن الأمر يصبح مختلفا عند لحظة وقوع الحدث، ففي حالة أن يقوم الإنسان بفعل الخير، حينئذ يقال بأن الله أراد ذلك، أما إذا فعل الشر فيقال بأن الله لم يرد ذلك".[2] وبالتالي فإن نسبة المعاصي لله غير معقولة ولا تستقيم مع كماله وخيريته، في حين أن نسبة الطاعات إليه لا تسبب أي حرج. لكن بالنسبة للمعتزلة، فإن نفي الطاعات والمعاصي على الله واجب في كلا الحالتين. فالله لا يخلق ولا يصنع ولا يحدث سواء المعاصي أو الطاعات، وكل شيء من العبد. واضافة الطاعات لله ليس إلا تجوزا من باب الأدب في الحديث.[3]ومن الواضح جدا، ميل المعتزلة إلى التمييز بين الخطاب الحقيقي والخطاب المجازي، وهذا ما أظهرناه في محاضرة الصفات والتنزيه. وقد نقل عن النحوي أبو زيد الأنصاري، هو من القدرية، إذ يقال أنه كان يستقبح صيغة معينة في الدعاء، تلك التي تقول "ألهم اعصمني"، نظرا لأنها تتضمن تحديدا لمسؤولية الإنسان عن نفسه.[4] فهو دعاء يسقط حقيقة كون الإنسان هو من يحدد خيره هو من يحدد شره أيضا، وطلب العصمة هنا تنتهي إلى تبعية الإنسان في سلوكياته إلى الله تبعية تسقط عنه المسؤولية في ميزان الخاتمة.

ثالثا– مشكلة نظرية الكسب:

كون الأشعرية مذهب كلامي ذو منحي رجوعي من خلال تأكيده استراتيجية العودة إلى أهل السنة والجماعة، فإنها لن توافق المعتزلة في نظرية خلق أفعال العبادة بمعزل عن قدرة الله وقدره. لكن هذا لا يدل على أنهم اعتنقوا نظرية المجبرة التي ألغت أي فعالية للإنسان. وبالنظر إلى احتواء القرآن على آي الجبر وعلى آي الإختيار معا، فلا يمكن ممارسة الانتقاء من خلال اهمال هذه أو تلك، ولا يمكن التنكر للحرية مثلما لا يمكن التنكر للقضاء الإلهي العام. بالنسبة لابن قتيبة في مسائله الكلامية فإن "القرآن لا يفصل في مسألة هل الإنسان هو المتحكم في أفعاله أم هو مجبر عليها عن طريق إرادة الله. كلا الاحتمالين ثابتان في القرآن، وعليه فكلا الفريقين – الجبرية والقدرية– على صواب، ولا يبقى بعد ذلك إلا افتراض أن الاختلاف بينهما متعلق بوجه نظر أن أحدهما يريد إبراز جلال الله، ويريد الفريق الآخر أن يبعد عن الذات العلية (أية مسؤولية عن وقوع الشر) في العالم. على هذا النحو ينطبق الأمر كذلك على "الآراء المختلفة" فيما يخص وضع مرتكبي الكبائر، فالقرآن يدعم الاعتزاليين والمرجئة وكل الفرق الأخرى

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص798–800.

[2] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 267.

[3] أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي: فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص 132.

[4] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 474.

بأدلة تساند آرائهم. لا يعني هذا أن القرآن متناقض في ذاته؛ فالمشكلة تتعلق بتفسير هذه المواضيع، فالآية الواحدة يمكن تأويلها على أكثر من جهة، وليس هناك منهج موحد يمكن من خلاله الوصول إلى استنتاج واضح عند تفسير موضع معين".[1]

يمكن لنظرية الحرية الإنسانية التي تبنتها فرقة المعتزلة وبعض الشيعة أن تطرح أكثر من مشكلة على شكل معضلات لا يمكن فكلها. المعضلة الأولى تصاغ على النحو التالي: "كيف سيفسرون تلك الآيات القرآنية التي تنسب إلى الله مباشرة هيمنة على الفعل الإنساني ؟ والمعضلة الثانية: كيف سيوفقون بين وصف الله في القرآن بأنه العليم بإطلاق والقادر بإطلاق وبين تصورهم للإرادة الإنسانية ؟"[2] ولا يمكن الانفلات من احراج هذه الأسئلة إلا من خلال افتراض قوة الطرح القرآني الذي يجعل الله عالم وقادر على كل شيء بما في ذلك خلق أفعال العباد. إذ لا يختلف الإنسان على بقية ظواهر الكون في خضوعها للإرادة الإلهية.

ناقش الأشعري آراء المعتزلة من خلال قوله بأن تقريرهم القدري القائل بأن الله لا يعلم الشيء حتى يكون تقرير لا يمكن قبوله. لأن الله تعالى إذ كتب ذلك وأمر أن يكتب فلا يكتب شيء لا يعلمه جلّ عن ذلك وتقدس. وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الإنعام،59]. [3] ويلاحظ الأشعري بأن "المعتزلة قد قبلوا ما يقوله القرآن عن الآجال (﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعام، 2]. وهم يقولون بحرية الإرادة، لذا يظهر الاحراج التالي: إذا كان الإنسان يعتقد بالأجل المحتوم، فمن الضروري لفعل القتل إذن أن يكون قد حدث في الأجل، طالما أنه ليس فعلا حرا؛ إذا كان المرء يعتقد بالإرادة الحرة، فيمكن لفعل القتل إذن أن يحدث في أي وقت يريده القاتل، طالما أن الأجل غير محتوم".[4]

وعلى السؤال الكلامي المخصوص لمسألة الخلق بين الله والعبد، طرح الأشعري المسألة التالية: هل يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ وقدم رأي المعتزلة الذي لم يكن متجانسا. فقال معتزلي بغداد أن الله لا يوصف بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه. أي أن أفعال العباد مخصوصة لهم دون غيره بما في ذلك الله تعالى. فلا يخلق مثلا ايمان به يكون العباد مؤمنون، كما لا يوصف بالقدرة على خلق كفر به يكفرون، أو كسبا به يكونون مكتسبين. وقال أبو الهذيل العلاف بأن أفعال الإنسان لا تشبه إطلاقا أفعال الباري تعالى. أما الجبائي فقد رأي بأن الله قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده مثل الحركات والسكنات، لكنه لم يكن يعتقد بأن الله يخلق إيمان به يكون عباده مؤمنون أو كفر به يكونون كافرين.[5] وقدم الأشعري في مقالات الإسلاميين "حل المعتزلة لهذا الإحراج حول مسألة: ماذا سيحدث للمقتول لو أن القاتل، الذي يمارس فعل القتل بإرادته الحرة، لم يقتله في الوقت الذي يفترض أنه أجله. وهذه الآراء حسب الأشعري هي:

---

[1] جوزف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة – تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 254.

[2] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 821.

[3] أبي الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، الجزء1، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الانصار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977، ص 227.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 823.

[5] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الجزء الثاني، المكتبة الصرية، بيروت، 2009، ص 401.

- رأي قوم من جهالهم: أن الوقت الذي في معلوم الله سبحانه أن الإنسان لو لم يقتل لبقى إليه هو أجله دون الوقت الذي قتل فيه.
- رأي أبو الهذيل: إن الرجل لو لم يُقتل مات في ذلك الوقت.
- قال بعضهم: يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش.
- أحال منهم (أي المعتزلة) محيلون هذا القول. (أي إنكار علم الله السابق بالوقت الذي سوف يقتل القاتل فيه بحريته".[1]

أما رأي الأشعرية، وهو أهل الحق والإثبات، في مسألة قدرة الله على خلق أفعال البشر أو أفعال مثل البشر، فهو القائل بأن الباري قادر على خلق ايمانا يكون عباده به مؤمنين وكفرا يكونوا به كافرين وكسبا يكونون به مكتسبين، وطاعة يكونون بها مطيعين، ومعصية يكونون بها عاصيين".[2] إذ لا يمكن وصف الله تعالى بأنه غير قادر، فهذا انتقاص لا يجوز في حق ذاته تعالى، كما أن الله يصف نفسه بالقدرة مما يتعذر على أي متكلم أن يستعمل عبارة "غير قادر". فالأصل هو أن الله خالق أفعال الإنسان الاختيارية، وهذا ما نسميه بالكسب، أي أن الفعل القاعدي من الله والاختيار من العبد. بمعنى أن "قدره الله تتعلق بأصل الفعل، وقدره العبد بكونه طاعة أو معصية، كما في لطم اليتيم تأديبا أو ايذاء".[3] وبهذا الحل، لا يبقى المسلم في حيرة من أمر أفعاله في مقابلة قدرة الله الكلية. فالله يخلق له الأفعال التي يقوم هو باختيار ما يريد، لكن اختياره هنا يبقى في حدود ما خلقه الله له. لذا يمكن تحديد مفهوم الكسب كالتالي: "هو وصف لأفعال الإنسان المعتبرة كلها أفعالا حرة ناتجة عن القدرة على الفعل التي منحها الله للإنسان، أي القدرة التي اكتسبها من الله".[4] ولعل أن استعمال الأشاعرة لمصطلح الكسب، كان مقصودا به التأكيد على اللفظ القرآني، إذ نجد الله تعالى يستعمل لفظ الكسب في مثل قوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام، 3] والكسب قد يكون للخير أو للإثم مثلما ورد في ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ﴾ [الأنعام، 120]. وفي هذا الاستعمال للكسب تأكيد على ربط الاصطلاح الكلامي بالاصطلاح القرآني. ويشرح الغزالي، الذي مَثل اكتمال عقيدة الأشاعرة الكلامية، مفهوم الاكتساب من خلال تأصيله في القرآن، قائلا أن الله هو خالق أو صانع الأفعال وما الإنسان مجرد مكتسب لها.[5] وقد أشار ولفسون إلى أن للكسب مفهوم تجاري، من خلال التوظيف القرآني ذاته، فعندما يشتري الرجل الرجل جرة من فخار أو غيرها، تصبح بعد الشراء كسبا له ومملوكه له من الناحية الشرعية على الرغم من أنها كانت في الأصل مملوكة لصانعها، فهو الفاعل الحقيقي لها.[6] وبلغة أرسطية، يكون الله هو الفاعل الحقيقي أ والعلة الفاعلة والإنسان يكتسب الأفعال بعد ذلك لتصبح له وتابعة لشخصه. وكأن الله هو الفاعل الأصلي ويأتي الإنسان ليتملكها بعد ذلك.

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص 823-826.

[2] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 401.

[3] عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص 312.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص 833.

[5] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، ص 312. نقلا عن ولفسون، ص 838.

[6] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص 839.

يقدم الغزالي ترسانة من الحجج على أسبقية القضاء الإلهي على التدبر الإنساني، من أجل مجابهة منطق الإعتزال.

- بما أن قدرة الله تامة لا قصور فيها. فلا يمكن إلا أن تكون أفعال العبد مخلوقة لله.
- بما أن أفعال العبد متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتتعلق القدرة بها لذاتها، فليس هنالك موجب للتفرقة من هذا الجانب بين بعض الحركات، التي تسمى أفعالا، دون البعض من الحركات الأخرى.

الكسب عند الغزالي ليس مناقضا للجبر ولا للاختيار، بل هو جامع بينهما عند من فهمه. (الإحياء، مجلد 4). كون الله تعالي فاعلا أنه المخترع الموجد ومعنى كون العبد فاعلا أنه المحل الذي خلق الله فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم. لذا ينتهي الغزالي إلى أن الله هو الخالق المباشر لكل شرط في سلسلة الشروط، كما أنه الخالق لفعل الإنسان. فالفعل الإنساني عنده برغم كونه مخلوقا لله مباشرة، يشتمل على عنصر الاختيار لأنه يرى أن قدرة الإنسان، مع أنها مخلوقة لله في الإنسان باعتبارها الشرط condition المباشر لفعله، فإن "محلها" هو الإنسان.[1] فمعنى التوحيد الحقيقي هو الإيمان بأن الله هو الفاعل الوحيد والحقيقي، إذ لا يمكن أن يكون الفعل لله والعبد معا.

ويسير الماتريدي في طريق شبيه بطريق الأشاعرة من خلال إثباته للكسب بدل الحرية في خلق الأفعال. يقول (في كتابه التوحيد): إن كل أحد يعلم من نفسه أنه فاعل مختار، أنه فاعل كاسب. الإنسان الكاسب: هو إنسان فاعل لكن ليس فاعلا على الحقيقة. يقول الماتريدي (في كتاب التوحيد): يوصف الله بالقدرة على كل شيء بما في ذلك القدرة على أفعال الناس "خلق العباد". والإنسان ليس قادرا على أن يخلق بنفسه شيئا ما لم يهبه الله من قبل القدرة والاستطاعة" على الفعل. أي للإنسان قدرة خلقها الله فيه على اكتساب الفعل الحر الذي يختاره بنفسه. لذا يقرر الماتريدي بأن الله هو خالق الفعل الذي كان الإنسان قد اختاره واكتسبه بنفسه.[2] مما يزيل التعارض بين قدر الله وحرية الإنسان.

خلاصة.

هل هناك فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بالجبر على مذهب الجبرية قبل القرن الرابع للهجرة ؟ هكذا كان ينظر جمال الدين الأفغاني إلى المسألة مميزا تمييزا صارما بين القولين. ففي حين يمكن رفض مذهب الجبر الخالص الذي يلغى أي ارادة حقيقية للإنسان، فلا يمكن لنا كمسلمين، التشكك في قضاء الله وقدره.[3] ومن المعلوم بأن الإيمان بالقضاء والقدر مسألة عقدية أي أصل من أصول الدين.

---

[1] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004، ص 338.

[2] أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي، دار صادر ومكتبة الإرشاد، بيروت وأستانبول، ص ص 275-278-320. أيضا: هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص 884-886.

[3] جمال الدين الأفغاني، القضاء والقدرة، مرجع سابق، ص 9. أيضا: هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص 870-882.

مجمل تأويلات علماء الكلام المتعلقة بحرية الإنسان مستندة على النصوص الدينية سواء كان ما وراء في القرآن الكريم أو ما ورد في الأحاديث النبوية الشريفة. ومن المفيد أن نلاحظ أنها مسألة نصية بالأساس، ولم يتم التفكير في الحرية بالمفهوم الواقعي. وهذا مبرر على أساس أن علم الكلام نظري خالص ولا يهتم بالوقائع أو الشرائع إلا اهتماما هامشيا. وأكبر مسألة جعلت من الأفعال الإنسانية والأفعال الإلهية مثار استشكال، هو الاعتقاد بعدم مشروعية الحديث عن قدرة إنسانية في ظل قدرة إلهية تشمل كل ما في الوجود. وترتبط المشكلة بمسألة التوحيد، إذ أن اثبات قدرة الإنسان على افعاله هو اشراك بقدرة الله، وهو ما يقلق مبدأ التوحيد. وبالنسبة للمعتزلة، فإن مشكلة الأفعال ترتبط بمسألة العدالة الإلهية، إذ أن نفي الحرية يشغب ويشوش على عدالة الله المطلقة. والرأي الأكثر رسوخا في التراث الإسلامي حتى اليوم هو نظرية الكسب الأشعرية والماتردية على أساس أنها تُوفق بين مبدأ القدرة الإلهية القاعدية وبين هامش اختيار الفرد من أجل انقاض مبدأ التكليف وتسويغ الحساب. لكن بالنسبة لرجال المعتزلة المتأخرين تبقي نظرية الكسب فارغة من أي مدلول واضح. على أساس أنه توفيق شكلي يجمع بين متناقضين لا يمكن الجمع بينهما.

المحاضرة 11: مشكلة العلية الطبيعية والمعجزات في علم الكلام الإسلامي.

أو في علم الكلام الذري.

مقدمة.

موضوع الطبيعيات الكلامية في السياقات الإسلامية القديمة من المواضيع الأكثر ظهورا والأكثر إشكالية. فهو أكثر ظهورا لأن أكبر الفرق الكلامية قد استعملت المسألة الطبيعية في مباحثها الكلامية، وهو أكثر إشكالية لأنه وظف مواد إغريقية الأصل من أجل تبرير وتقوية عقائد إسلامية الماهية. أي تم استعمال حجارة الحضارة الإغريقية الوثنية من أجل بناء أنساق معرفية إسلامية وتوحيدية. والحق أن هذه الظاهرة موجودة في الحضارات القديمة حيث يلجأ الجدد إلى بناء معمارهم من نفس الأحجار المستعادة من تهديم المعمار القديم. لكن ولول أن الحجارة هي هي إلا أننا نجد أنفسنا أمام معمار جديد ذو خصوصيات يختلف عن المعمار القديم.

لجوء علم الكلام الإسلامي إلى توظيف النظرية الذرية الإغريقية مبرر من جهتين على الأقل: الجهة الأولى تتمثل في اطلاع علم الكلام الإعتزالي خاصة وأولا على الموروث الفلسفي الإغريقي، باعتباره يستند إلى المبررات العقلية التي يمكن أن تكون عالمية وقابلة للنقل. والجهة الثانية محاولة تبرير القضايا الإيمانية المتعقلة بالطبيعة من خلال صياغتها في شكل ومادة لا تتعارض مع روح الإسلام القائم على تسبيح كل عناصر الطبيعية الجامدة والحية لله وحده لا شريك له.

مشكلات المحاضرة المخصصة لعلم الكلام والطبيعيات أو الطبيعيات في علم الكلام الإسلامي هي:

- ما هي تفاصيل إطلاع المتكلمين المسلمين على النظرية الذرية الإغريقية ؟
- كيف استطاع هؤلاء دمج نظرية مادية إلحادية أو على الأكثر ذات أصول وثنية في نسق إسلامي إيماني توحيدي خالص ؟
- ما قيمة نظرية الأشاعرة في تفسير الظواهر الطبيعية مقارنة بمفهوم المعجزة والإعجاز الإلهي ككل ؟

أولا– النظرية الذرية في الكلام الإسلامي.

من المعلوم في أدبيات التأريخ للفلسفة الإغريقية التي عمرت حوالي 11 قرنا من الزمان أي من القرن السادس إلى القرن الخامس بعد الميلاد، أن بداية الفلسفة كانت بسؤال الطبيعة ثم سؤال الإنسان. وسؤال الطبيعة الذي دشن العقل الفلسفي قد تمحور حول أصل الطبيعة من خلال الصيغة التالية: ما هو الأصل الحقيقي لمختلف المواد الطبيعية الكثيرة ؟ ما هو العنصر الذي كان سببا في وجود بقية العناصر الأخرى ؟ ويمكن إجمال النظريات التي فسرت الموضوع في النظريات المادية الواحدية ونظرية الروحية

الواحدية ونظريات الكثرة المادية. وما يهمنا كثيرا هنا هو نظرية الكثرة المادية التي اعتبرت أصل الوجود كثرة من العناصر وليس عنصر واحد، وفي هذا المنظور نجد نظريتين كبيرتين هما: نظرية الأصول الأربعة عند أمبادوقليس الذي تجاوز المنطق الواحدي للمدرسة المالطية (طاليس والقائلين بالأصل الواحد للوجود) كما تجاوز إشكالية تحول عنصر الهواء مثلا إلى بقية العناصر والتي يصعب شرحها وتبريرها طبيعيا وعقليا، لكي يثبت تعدد الهوية من خلال افتراض عناصر متعددة كأصل للطبيعة، وهي الهواء والنار والماء والتراب والتي تعتبر بمثابة جذور كل الأشياء الأخرى.[1] وبما أن هناك أربعة جذور أصلية هي النار Pyr والماء hydôr والتراب gê والهواء aêr. فإن التحول مبرر على أساس أن كل المواد الموجودة هي خليط من هذه العناصر. والقوتان المتحكمتان في التغير، حيث أن الإدراك الحسي لا ينكر الصيرورة، هما المحبة والكراهية المتناقضتان. فالمحبة philia هي سبب الوحدة والانسجام في حين أن الكراهية exthos أو النزاع neikos هي سبب الانفصال والصراع.[2] وباللغة الأرسطية اللاحقة، فإن أمبادوقليس قد كشف عن علتين في الطبيعة، علة مادية تتكون من الجذور الأربعة وعلة فاعلة ترتبط بالقوتين المتناقضتين: الحب والكراهية l'amour et la discorde. لذا اعتبره أرسطو أول من كشف هذه العلل أو القوى الأساسية.[3] فالحب هو سبب كل الخيور في الوجود مثلما أن الشقاق هو مصدر كل الشرور.

أما الفلسفة الذرية فقد تجاوزت فلسفة التعددية المادية لتقول بوجود عناصر لا متناهية تمثل أصل للوجود. فالذرة atome التي تعني الجزء غير القابل للقسمة، هي العنصر الأصغر في الوجود والذي يشكل بنيته ومادته أيضا. من خصائصها أنها غير قابلة للإدراك الحسي على الرغم من أننا يمكن أن نشبهها بالغبار الذي نلاحظه عند دخول أشعة الشمس إلى المنزل من خلال الباب أو النوافذ،[4] والشيء الذي تختلف فيه الذرات هو في الشكل والوضع والترتيب. إذ أن A تختلف عن N في الشكل، وAN تختلف عن NA في الترتيب، وأخيتا فإن Z تختلف عن N في الوضع (أي وضعيتها على السطر).[5] واختلاف الذرات من هذه الجوانب يؤدي حتما إلى اختلاف الموجودات المتشكلة منها اختلافا لا نهاية فيه. وقد انتقلت الفلسفة الذرية المادية إلى الفلسفة الأبيقورية ودمجها في نظريته في المعرفة والنفس وفي لاهوته القائم على إنكار العناية الإلهية. وقد نسب إليه القول بأن "الكل يفسد، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء، بل كلها تضمحل وتدثر. والإنسان كالحيوان مرسل مهمل في هذا العالم".[6] في الطبيعة موجودات مادية وخلاء يسمح لهذه الموجودات بالحركة والتنقل. وهذا الافتراض مثلما هو واضح مأخوذ من الفلسفة الذرية عند ديمقريطس وأستاذه لوسيبوس. ومن الطبيعي أن لا يسير أبيقور في طريق الفلسفة الإيلية على أساس أنها لا تعترف باللاوجود.

---

[1] Charles Werner: la philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962, p 29.

[2] ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، الكتاب 8، فقرة 76، ص 75.

[3] Aristote : la métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint – hilaire, poket –brodard et taupin, Paris, 1991, § 984a, p 53-54.

[4] أرسطوطاليس: في النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949، فقرة 404 و– 5، ص 9.

[5] Aristote : la métaphysique, Op.cit, § 984 b, p 56.

[6] الشهرستاني: الممل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، الجزء الثاني، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 98.

"يتألف الكون من أجسام ومن خلاء. ولولم يوجد ذلك الشيء الذي نسميه الخلاء أو الفضاء أو الجوهر اللا محسوس لما أمكن للأشياء أن تحتل حيزا ولا أن تتحرك".[1] والأجسام عموما تنقسم إلى أجسام مركبة وإلى أجسام أخرى هي التي تتكون منها الأجسام المركبة. وهي الذرات التي لا يمكن أن تتجزأ ولا يمكن أن تتغير ولها أشكل لا متناهية، لأنها هي الأجسام التي تنتهي إليها المادة وتمنع العدم، فهذه الذرات هي جواهر العالم وكل الأجسام.[2] ووجود الفراغ ذاته هو الذي يسمح للذرات بالحركة.

النظرة العقلية للطبيعة تجعلنا نقول بأنه وحسب منطق أبيقور الطبيعي والمادي بأنه "لا شيء يمكن أن يخلق من عدم". لأن الأشياء إن تكن تأتي من العدم، فإن كل نوع يمكنه أن يولد من كل الأشياء، ولا شيء في حاجة إلى بذرة. ولأن كل الأنواع تخلق من بذور بعينها، فإن المصدر– الذي منه يأتي كل شيء ويخرج إلى أشعة النور، إنما يوجد حيث توجد مادته وحيث توجد أجسامه الأولى (أي الذرات). علاوة على ذلك، لم تكن هناك حاجة إلى وقت لازم لنمو الأشياء أو للبذور كي تتجمع إذا كان للأشياء أن تنمو من لا شيء. ذلك لأن الأشجار الباسقة كانت ستقفز فجأة من الأرض. لكن من الواضح عدم وجود مثل هذه الأشياء، إذ إن كل الأشياء تنمو شيئا فشيئا. في الأرض توجد بدايات العناصر الأولى (أي الذرات)، التي نأتي بها نحن فقط إلى الوجود عن طريق تقليبها بالمحراث. الطبيعة تحلل كل شيء مرة أخرى إلى عناصرها، ولا تحول الأشياء إلى عدم. لأنه لو أن أي شيء كان هالكا كلية لهلك كل شيء. الأشياء لا يمكن أن تتحول أبدا إلى العدم، (...) لكن كل الأشياء تعود بالانفصال إلى عناصر المادة".[3] وهذا المنطق الطبيعي، والذي لا يعترف بالخلق من العدم، يسير بصورة آلية وطبيعية في تبرير كل ظواهر الوجود. فكل ظواهر الطبيعة لها منطق للحدوث، وما يجب استبعاده هو التفسيرات التي لا يقبلها العقل المنطقي والعقل العلمي. فكل شيء قديم في هذا الوجود، سواء الذرات أو الحركة أو الخلاء، فلا وجود للخلق أو الحدوث المفاجئ للكينونة أو للظواهر.[4] فهناك "طرائق أخرى متعددة من الممكن أن تحدث بها الصواعق، والشرط الوحيد في هذا الصدد هو استبعاد الأسطورة mythos، ولسوف يتم استبعاد الأسطورة لو أن المرء وضع الحقائق نصب عينيه بطريقة مناسبة، واستنبط منها الاستدلالات التي تساعده في تفسير ما هو غامض مبهم".[5] هنا يكون استبعاد الرأي والانطباعات القديمة أمر ضروري من أجل المعرفة.

لعل الغائية التي وجدناها في فلسفة أفلاطون وأرسطو، قد صنفها أبيقور في خانة الآراء التي تشوه دراسة الظواهر الطبيعية. ففيما يتعلق بالأجرام السماوية لا يجب الاعتقاد بأن حركتها وتغير اتجاهها وكسوفها وشروقها وغروبها وكل الظواهر الأخرى ناتجة عن فعل كائن منظم لها، وأن هذا الكائن يتمتع في نفس الوقت بالسعادة المطلقة والخلود؛ إذ المشاغل والهموم والغضب والمحاباة لا

---

[1] أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، دار العربية للكتاب، د م، دس، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 40، ص 176.

[2] Jean Brun: Epicure et les épicuriens, Presses universitaires de France, Paris, 1964, p 36.

[3] لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وصلاح رمضان السيد وسيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، كتاب1، فقرة 165، ص 105. فقرة 170، ص 106. 190، ص 107. فقرة 215، ص 108. فقرة 220، ص 109. فقرة 245، ص 110

[4] أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 45، ص 178.

[5] ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، فقرة 104، ص 297–298.

تتفق مع الغبطة، بل هي مقترنة بالضعف والخوف والتبعية".[1] وهذا النص واضح في إنكاره للغائية أو التخطيط الكوني على شاكلة العلة العاقلة لدى أناكساغوراس الذي أعجب به أرسطو إيما إعجاب.

يمكن أن نجمل المسألة الذرية، من خلال التأكيد على أنها فلسفة قائمة على المنظور الطبيعي للوجود، وهو المنظور الذي ينطلق من المسلمة المادية القائلة بأن ليس هناك شيء من لا شيء، أي كل موجود يتولد من موجود سابق عليه. وهذا ما يتناقض مع النظرية الدينية القائلة بالخلق من العدم. وهذه الملاحظة هي مصدر السؤال المطروح في المقدمة. والحق أن أي نظرية علمية، سواء عند الإغريق أو غيرهم، في الأزمنة القديمة وإلى يومنا، لا تنفصل عن النظرة إلى الوجود، وبالتالي لا تنفصل عن العقائد المشكلة لها والمتشكلة منها أيضا. لكن متكلمي الإسلام، وبعكس الفلاسفة الطبيعيين، قد استعملوا نظرية الجزء الفرد، أو الذرة، لأغراض مخالفة كلية للسياقات التي نشأت فيها، إذ استعملوها لإثبات وجود الخالق ولحاجة الوجود لقدرة الله تعالى، وليس مثلما فعل أبيقور مثلا عندما أثبت بنظرية الذرة عدم اهتمام الآلهة بالكون وبمادية الوجود المطلقة.

من المهم الكشف عن السبب الحقيقي لتوظيف علم الكلام الإسلامي للذرية الإغريقية، فالأكيد أن التوظيف كان لأهداف كلامية وليس لأهداف علمية خالصة ترتبط بإحياء النظرية الطبيعية الإغريقية. أي أن الكلام الإسلامي لم يتناول موضوع الذرة لذاته وباعتباره مبحثا طبيعيا ومعرفيا خالصا، بل من أجل أغراض ترتبط بتقوية العقيدة. ويظهر ذلك في أنهم لم يخوضوا في وجود أو عدم وجود الذرة أو في وجود أو عدم وجود الفراغ مثلما فعل الإغريق،[2] بل انطلقوا منها من أجل أغراض معلومة. تتحول هذه النظرية إلى مجدر أداة لغاية أعلى وأسمى.

وبما أن الطبيعيات تشمل كل شيء ما عدا الغيب والله،[3] فهي لا تنفصل عن بنية الأنطولوجيا الإسلامية، لأن العالم بما هو حضور لا يستقل بمفرده عن العالم بما هو غياب، فالغيبي جزء أساسي في الحضوري، مثلما أن القدرة الإلهية شرط أول في الوجود الطبيعي والبشري. وقد دأب التأريخ الكلامي على تقسيم مواضع الكلام إلى شطرين أساسيين، يفرد الطبيعيات بقسم وفير منه؛ جليل الكلام والذي يهتم بالمسائل الغيبية والإلهية الخالصة على منوال الصفات وحقيقة القرآن والحرية والعدالة الإلهية...الخ. بالإجمال يتناول حقيقة الذات الإلهية وعلاقتها بالإنسان. ودقيق الكلام الذي يشمل الكلام في الأمور الطبيعية الدقيقة المرتبطة بالعلية والسببية ونظام الطبيعة والذرة ...الخ. مما يعني أن موضوع هذا المبحث هو علاقة الله بالعالم والطبيعة. بهذا المعنى، فإن الطبيعيات الكلامية تشكل جزء ضديد ونديد للكلام في الجليل. وضديته لا تدل على استقلاله عن المنظومة الشاملة للمنظور الإسلامي للوجود، بقدر ما يدل على اندماجه في النسق المعروف والمبثوث في القرآن الكريم. لكن يجب أن نشير، مثلما أشار "يوسف فان إيس"

---

[1] أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 77، ص 187-188.

[2] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 65.

[3] يمنى طرف الخولي: الطبيعيات في علم الكلام – من الماضي إلى المستقبل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014،، ص 48.

و"يمنى طرف الخولي"،[1] بأن الطبيعيات قد مثلت خادما للكلام ancilla théologia أو سُلما لها، وليست نظرية علمية مستقلة عن العقيدة. وهذه ميزة نجدها في كل الفلسفات الوسيطية التي كانت بمثابة وسائل للعقيدة لا قيمتها لها في ذاتها.

الهدف من استعمال النظرية الذرية، ذات الأصول الإغريقية، في الكلام الإسلامي، مرتبط بالمسائل التالية:

- تقديم صورة عقلانية وعلمية للطبيعة بحيث تنسجم من مبادئ العقيدة الإسلامية. والملمح الطبيعي أو العقلاني مرتبط بتقديم تفسير سببي مترابط عوض التفسير الأسطوري العجائبي أو الإسراري.

- استثمار بنية الكون السببية من أجل إثبات العظمة الإلهية في الخلق والتكوين.[2] ففي كل الحالات، سواء تعلق الأمر بالنظام الطبيعي حيث كل شيء في ترابط محكم، أو تدخل الإرادة الإلهية في تغير مجرى بعض الظواهر والحوادث الجامدة، فإن العظمة الإلهية تتجسد في كلا الحالتين، فالنظام مثل اللا نظام أي المعجزة، دالة على عظمة الله.[3] فالخارق مثل النظام إعجازيين معا. فلا يجب أن نستدل على وجود الله في الخوارق فقط، بل أن كل الحالات النظامية والعادية واليومية دالة على وجوده وقدرته وعنايته.

- يستدل من خلال وجود الذرات على وجود موجد لها. أي أن حدود العالم المرتبط بحدوث الذرات، يسمح لنا بالاستنتاج بأن لها مُحدث سابق وهو الله عز وجل. وقد رأينا في محاضرات سابقة، بأن برهان السببية من أكبر البراهين على وجود الله في تاريخ الفلسفة وتاريخ اللاهوت (علم الكلام) معا.

- يعتبر افتراض البنية الذرية للكون والعالم في تفاصيله، وسيلة برهانية لإثبات إمكانية إحياء الأجسام يوم الحساب. ونحن نعلم أن الكلام الإسلامي قد خاض في مشكلة حشر الأجسام كما ذكرها الغزالي في المسألة العشرون من التهافت.[4] فبما أن الأجساد والأجسام مصنوعة من الذرات، فإن إحيائها يكون بإعادة توحيد تلك الذرات التي تلاشت بفعل الانفصال والتحلل. فلا يصعب على الصانع إعادة الصنع مثلما صنعه لأول مرة.[5] بل أن الإعادة والبعث أيسر بكثير من الخلق والإيجاد الأصلي.

---

[1] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 71. ويمنى طرف الخولي: الطبيعيات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 49.

[2] محمود محمد عيد نفيسة: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري– دراسة تحليلية نقدية، دار النوادر، دمشق – بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 98.

[3] جيل جاستون جارنجي: العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2004، ص 101.

[4] أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 246–247.

[5] محمود محمد عيد نفيسة: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري– دراسة تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص 100.

يظهر لنا مما سبق، بأن العلم الطبيعي وسيلة لعلم الكلام، وهذا الترتيب منطقي جدا في حضارة نصية مثل حضارة الإسلام. حيث أن العلم المنظور أي العلم الطبيعي، ينساق ويندرج في العلم المسطور أو العلم الشرعي. ولا غرابة في أن نجد أحد المعتزليين المتأخرين، وهو الوليد بن رشد، يربط معرفة المصنوعات بالفلسفة ويربط الفلسفة بمعرفة الله.[1] أي أن معرفة الله تكون بالفلسفة ومعرفة الفلسفة تكون بمعرفة الطبيعة. والحال هذا، لا يختلف في حقيقته عن بنية العلم عند الإغريق، حيث أن الفلسفة الأولى، التي هي علم الألوهية، هي أشرف الموضوعات، وكل الفلسفات الأخرى، الثانية والثالثة، مجرد أدوات للعلم الشريف الذي هو العلم الإلهي. لذا يعرف المستشرق روبرت،غ، موريسن Robert.G. Morrison، علم الكلام الطبيعي قائلا بأنه: "قراءة كتاب الطبيعة، لا كتاب الوحي، من أجل معرفة الله".[2] والحق أن هذه الاستراتيجية، لها أصول إغريقية كما أوضحنا، وانتقلت أيضا إلى السياقات المسيحية، وحتى المذاهب الربوبية التي تدّعي معرفة الله بمعزل عن الوحي، أي بالاعتماد على نور العقل الطبيعي الذي يتأمل الكون من أجل الكشف عن صانعه وموجده ومُغيره. وكأن الطبيعة، ذات الأصول الإلهية، تخبرنا عن صانعها من حيث هي كذلك، دون الحاجة إلى وحي سماعي أو كتابي. الطبيعة بهذا المعنى وحي محسوس ومرئي، يحتاج إلى من يحسن رؤيته ويعتبر من عظمته.

ثانيا- النظرية الذرية بين المعتزلة والأشاعرة.

الظاهر أن دخول فلسفة الذرة والطبيعيات عموما إلى علم الكلام الإسلامي، قد تم بعد حركة الترجمة التي أعقبت نشاط بيت الحكمة في زمن الخلفة العباسي المأمون. وقد كان رجال المعتزلة من الأوائل الذين اطلعوا على كتب الحكمة الإغريقية سواء كتب المنطق أو الفلسفة أو العلم الرياضي والعلم الطبيعي. لكن إذا فتحنا مسألة مصدر الفلسفة الذرية، فمن الممكن أن نلاحظ جدل بلا قرار بين من يؤكد المصدر الإغريقي ومن يؤكد المصدر الهندي. وبالتالي فهناك من افتراض بأن نظرية الجوهر الفرد في الكلام الإسلامي أتت من الهند وليس من اليونان، بل نجد من ذهب بأن اليونان ذاتهم قد أخذوها من الهند على فرضية سفر بعض فلاسفة الذرة إليها. وظهور الفلسفة الطبيعية في البصرة على يد العلاف المعتزلي، يقويّ فرضية الاتصال مع الشرق ولو بصورة المشافهة السابقة عن الترجمة الرسمية. [3] والمسألة التي حصل حولها الإجماع هي تبكير المعتزلة من بين كل الفرق الكلامية لدراسة مسألة الذرة في سياق كلامي. وقد انتهى بعض رجال المعتزلة، أمثال الجاحظ المتوفي عام 869 م، إلى أن العلم الطبيعي ضروري للمتكلم وليس من العلوم النافلة.[4] وربما تأليفه في الحيوان وموضوعات الطبيعة دالة على هذا التوجه الكلامي- الطبيعي وهو التوجه الذي يهدف إلى كشف أثر الله في الكون.

---

[1] ابن رشد: فصل المقال، فقرة 1.

[2] روبرت.غ. موريسن: علم الكلام الطبيعي والقرآن، ترجمة سعيد البوسكاوي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2015، ص 3.

[3] محمود محمد عيد نفيسة: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري- دراسة تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص 103. أيضا: يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 73.

[4] دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1954، ص 98.

يعتبر أبو الهذيل العلاف، شيخ المعتزلة بحق بعد واصل وعمرو بن عبيد، أول من خاض في موضوع الطبيعيات في السياق الكلامي الإسلامي. وقد كان أستاذا في الجدل، مما يدل على اطلاعه على الموروث المنطقي والبلاغي الإغريقي. وبما أن موضوع العلم الطبيعي هو الجسم، فقد عرفه العلاف قائلا هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل. وأصغر ما في الجسم هو الذرة أو الجزء الذي لا جزء له، أي هو نهاية القسمة في الجسم. هذا يدل على تناهي الجسمية، وهذا ما تقرر في القرآن الكريم ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن، 28]. كما أن إحاطة الله بما هو موجود، مثلما ورد ذلك في القرآن الكريم، يجعلنا نقر بأن الموجودات محددة ومتناهة مما يعني أن الذرات محددة. وهذا في مقابل لا تناهي الذات الإلهية. ولئن كانت الجواهر والأجسام والذرات ليست مستقلة بذاتها في الوجود والحركة فصلا ووصلا، فهي بذلك تابعة للقدرة الإلهية، فلا يمكن أن يكون كل هذا البناء حصيلة صدفة عمياء كما قال الطبعيين الدهريين.[1] فمحدودية وحدوثية الذرات هو الدليل على القدرة الإلهية. لأن الله هو الذي يؤلف بين الذرات والأبعاض، فهذا يعني أن النظرية الطبيعية خادمة للكلام. وبهذا يكون العلاف قد وظف المادية لإبطالها في نفس الوقت.[2] على اعتبار أن الذرية الإغريقية دهرانية وليست روحية. وظاهر الاختلاف بين السياقين: فالفلسفة الذرية الإغريقية تنطلق من المبدأ الطبيعي القائل بأن لا شيء من لا شيء، في حين أن الكلام الطبيعي الإسلامي يفترض خلق الذرات من مصدر لا مادي أو على الأقل بفعالية لا مادية.

أما النّظام، وهو المعتزلي الأكبر بعد العلاف، فقد قدم نظرية في الجزء الذي لا يتجزأ مخالفة في التفاصيل لنظرية العلاف. ففي اعتقاده أن افتراض نهائية الأجسام والذرات ليس من الأمور الضرورية. وهذا ما جعل البعض من مؤرخي الكلام الإسلامي مثل الشهرستاني والبغدادي يصنفونه ضمن من ينكر وجود الذرة.[3] على أساس أن تقسيم الجسم إلى ما لا نهاية يقوض معنى الذرة أصلا. وفي اعتقاد أن لا نهائية الذرة وقابليتها للقسمة دون حد لا تتعارض مع لانهائية الذات الإلهية، إذ يمكن لله أن يخلق ما لا نهاية من العوالم. يقول وفق ما نقله الأشعري عنه: الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يوفق عليه، وإنه لا نصف وإلا له نصف، ولا جزء وإلا له جزء".[4] والظاهر أن هذه الفكرة مؤسسة على القسمة العقلية أو الرياضية كما كان يمارسها زينون الإيلي في حججه المضادة للحركة. حيث أنه من الناحية المجردة، فكل جزء قابل للقسمة إلى ما لانهاية له. ففهي رأي النّظام، فإن الإقرار بمحدودية الذرات انتقاص من القدرة الإلهية وليست إثبات لها.

على الرغم من الخلاف الهيكلي بين الأشعرية والمعتزلة، إلا أن هناك امتداد فيما يخص نظرية الذرة. فقد ذهب الباقلاني، وهو من أوائل الأشاعرة الذين أدمجوا المسائل الطبيعية في الكلام، أي أضاف دقيق الكلام إلى جليله، فقد قسم الموجودات إلى موجودات

---

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، ص 212. أيضا: أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الثاني، المكتبة الصرية، بيروت، 2009، ص 236.

[2] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص ص 70–70.

[3] ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة– فلاسفة الإسلام الأسبقين، الجزء الأول: التوحيد– الله– العالم، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، دس، ص 165–167.

[4] الأشعري: مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 237.

قديمة وحادثة، والحادثة تنقسم إلى ما هو جسم وما هو جوهر وما هو عرض الزائل. وكل جسم ينقسم إلى حد الجزء الذي لا جزء له. وهناك حد للذرات وإلا تساوي الفيل والنملة.[1] وبهذا فإن الباقلاني قد سار في طريق العلاف لا طريق النّظام.

وقد قدم البغدادي نظرية في العالم تقر بأنه يتألف من أجسام والتي بدورها تتألف من ذرات وأعراض لها أي للجواهر. والذرات متناهية ومحدود على أساس أنها قابلة للإحصاء وفق ما ورد في القرآن: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن، 28] وبما أن الأعراض حادثة في الجواهر، مثلما أن الوزن حادث ومتغير في الجسم، فإن هذه الأجسام ذاتها حادثة لأن ما لم يسبق الحوادث كان حادثا. ويستنتج من الحدوث الفناء.[2] إذن فلكل حادث مُحدث وكل فان مُفنٍ. وحدوث العالم يستلزم قدم محدثه وهو الله تعالى، وهو القائم بذاته على خلاف الأجسام والعالم ككل إذ تعتمد في وجودها على ما هو غيرها.

ما يمكن أن نلاحظه، هو أن المتكلمين المسلمين الذين أدمجوا نظرية الجزء الفرد في نسقهم، قد استهدفوا إثبات وجودة وقدرة الله في الكون. أي أنهم ساروا في استراتيجية تقوية كتاب التدوين من خلال كتاب التكوين. واعتقدوا بأن معرفة بنية الكون والجسم هو الطريق القوي والواضح والمعقول لكشف وترسيخ حكمة الله.[3] وما اختلافهم في طبيعة الذرات، إلا نتيجة لاختلاف تقديرهم حول كيفية إثبات عظمة وقدرة الله المطلقين، فالذين يثبتون محدودية الجواهر الفرد، فعلوا ذلك لإثبات لامحدودية الله، والذين تحدثوا عن لا محدودية الذرات، من أجل أيضا إثبات لا محدودية القدرة والعلم الإلهيين. إذن، فالهدف لم يكن معرفة حقيقة بنية الجسم الطبيعي، بل إثبات قدرة الله تعالى. كما أن سير الكلام الإسلامي في نفس خط الفلسفة الطبيعية الإغريقية، وهو إثبات الجواهر والأعراض، يعكس منظورا مثاليا للكون، يقسمه إلى جواهر ثابتة وأصلية وماهوية وأعراض متغيرة وصائرة وفانية. وهذا التقسيم، كما هو ظاهر، لا يختلف عن منظور أفلاطون ولا منظور أرسطو، من خلال تقسيم العالم إلى محسوس ومعقول. وهو ما يقابل عقيدة ثبات الله وديمومته وتغير الكون وزواله. يغدوا الله، في هذا المنظور، جوهرا للعالم ومركزه الخالد، في حين أن العالم ذاته عرض ليس بأبدي ولا أزلي.[4] وهو نفس التمييز الذي نجده عند "أرسطو بين الجوهر والعرض [الذي] يتوافق مع التعارض الساذج بين التاريخي والعقلي (...) الحدث أو التاريخية الصرف توجد إذن مقترنة بالتنوع والخصوصية في الكيفيات الفردية. واجهت أغلب المذاهب الفلسفية ذلك التعارض بين الفكرة الواضحة أو الإجمالية أو المحددة وبين العيني الذي لا يستطيع استنفاده أي وصف متواصل بلا نهاية".[5] وعندما نقر بهذا التشابه، فهذا لا يعني أن الكلام الإسلامي كرر حرفيا الفكر الإغريقي، بل يعني أن كلاهما كان ينظر إلى الوجود بنفس النموذج المعرفي وهو نموذج التمييز بين الهوية والصيرورة أو العقلي والتاريخي. ويمكن التأكيد بأنه نموذج ساد كل العالم القديم حتى العصور الوسطى والحديثة، ولم يتم الكشف عن محدوديته إلا مع الثورة العلمية الحديثة والتي تنبهت إلى أن الفروق

---

[1] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني: الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، ص 108.

[2] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني: الأشاعرة، نفس المرجع، ص 123–125.

[3] روبرت.غ. موريسن: علم الكلام الطبيعي والقرآن، مرجع سابق، ص 18.

[4] يمنى طرف الخولي: الطبيعيات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 54.

[5] جيل جاستون جارنجي: العقل، مرجع سابق، ص 100.

الكمية أكثر مصداقية من الفروق الكيفية. فالهوية متغيرة والمتغير له هوية مثلما أن الحرارة والبرودة ليسا نوعين مختلفين بالكامل، بل مختلفين في الدرجات فقط. فالبارد حار في حدود دنيا والحار بارد في حدود قصوى.

ثالثا- علم الطبيعة السببي والمعجزات.

بما أن الطبيعة تسير وفق طبيعتها الذاتية، أي نظامها السببي الذي لا يقبل أي خلل، فإن تدخل الإرادة الإلهية في الطبيعة قد يولد إشكاليات في الفهم والتفسير. وهي إشكاليات لا تختلف كثيرا في تدخل الإرادة الإلهية في "نظام الإنسان" أي نظام أفعاله وخياراته. ويمكن أن نعثر على هذه التفرقة عند العديد من فلاسفة الإسلام، فنجد مثلا ابن رشد يتحدث عن "فعل الطبيعة" و"فعل الإرادة".[1] إذ يمكن أن تصطدم الطبيعة بالإرادة أو الإرادة بالطبيعة، وطرح سؤال حدود اختراع المعجزات التي تعبر عن "فعل إرادي إلهي لنظام السببية الذي يعبر عن فعل الطبيعة. بل أن مجرد تصنيف فعل الله بين الاضطرار والاختيار، يطرح مشكلات مفهومية تستشكل الطبيعة الإلهية ذاتها. لذا يورد التوحيدي هذا الاعتراض قائلا: "قد صح البرهان أن فعل الله تقدس وعلا ليس باضطرار، لأن هذا نعت عاجز(...) وليس باختيار أيضا، لأن في الاختيار معنى قويا من الانفعال".[2] وهو استشكال ينتهي إلى العجز عن تقرير حقيقة الأفعال الإلهية في الطبيعة ذاتها. فإن اختار يكون منفعل وإن لم يختر يكون عاجز وهو تعالى عن أي عجز وفق تعريف الألوهية بالضبط. والسؤال الطبيعي الأساسي الذي خاص فيه علماء الكلام هو: هل النظام العلي أو السببي في الطبيعة مستقل بذاته ؟ أم هو استجابة للإرادة الإلهية ؟

عند استجماع آراء كبار المتكلمين، يمكن لنا أن نلاحظ توجهين أساسيين؛ الأول يثبت الطبيعة ونظامها السببي، على أساس أن للطبيعة نظام معهود لا يمكن أن يتغير، وهذا ما يسمى في ذاته بأفعال الطبيعة. في حين أن الأكثرية من علماء الكلام، بمن فهم أصحاب النزعة العقلية الخالصة مثل المعتزلة، فإنهم يعتقدون بأن القدرة الإلهية المعجزة قادرة على تكسير سلسلة السببية وحتى على إبطالها كلية. على أساس أن الطبيعة ذاتها من خلق الله، فكيف لا يمكن له أن يبطل نظامها !

1-إبطال السببية الطبيعية:

لربما يحق لنا طرح سؤال المبررات المعرفية التي شكلت موقفا ينكر العلية في الطبيعة على أساس أنها مما لا يمكن التنصل منه. فحتى البحث عن علة إنكار العلة يجعلنا نعتقد بالعلة، وكأن العلة من قواعد العقل الإنساني. فللطبيعة نظام معهود من خلاله تحدث الحوادث وتعرض العوارض. في تحليل ولفسون لتفاصيل قيام هذا الموقف نجده يحدد ثلاثة أشياء تتعلق بإنكار العلية في علم الكلام الإسلامي:

---

[1] ابن رشد: تهافت التهافت، الجزء الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1980، ص 65.

[2] أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق وتعليق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، سوسة، الطبعة الأولى، 1991، ص 42.

1- "إن إنكار العلية لا يعني عدم الوعي بالحقيقة الملاحظة على وجه العموم وهي أن حوادث العالم التي خلقها الله خلقا مباشرا تتبع نظاما مخصوصا من التعاقب. فكل ملاحظة ولو سطحية تثبت وجود علل للأفعال والظواهر والأعراض وحتى للجواهر.

2- هذا النظام من التعاقب الملاحظ عموما إنما يفسر بنظرية في العادة تنسب إما إلى الأشاعرة عموما أو إلى الأشعري نفسه. وقد استعمل ابن خلدون ذاته عبارة "الممتنع في العادة".[1]

3- على حين أن الغزالي يصر، تمشيا مع إنكاره للعلية، على أن كل حادثة سابقة، في نظام تعاقب الحوادث ذاك الملاحظ على وجه العموم، ليست "علة" للحادثة التي تليها ولكنها تكون "شرطا" من شروط حدوثها فحسب، فإن الغزالي نفسه يستخدم من ثم لفظ "العلة" في بعض الأحيان وصفا للعلاقة بين حادثتين متعاقبتين، وهو ما يعني بوضوح تماما أنه يستخدم لفظ العلة، بالأحرى، في تلك الحالات استخداما فضفاضا".[2] هذا يعني أن استعمال كلمة العلة ضروري حتى في حالة رفض مبدأ العلة، إذ يجب الكشف عن علة رفض العلة، مما يعني استحالة مسحها كلية.

أول الأشاعرة الذين أسسوا الموقف المشكك من العلة هو أبو بكر الباقلاني المتوفي 403 هـ. حيث اعتقد بأن ليس هناك تلازما ضروريا بين العلة والمعلول، بل كل ما هناك هو عادة اكتسبها الإنسان من ملاحظة الظواهر الطبيعة. والفرق بين الإقرار بالعلية أو الإقرار بالعادة هو محل المعجزات الطبيعية، من مثل الغيث والمرض والشفاء والموت...الخ. فالقول بأن العادة هي ما يجعل الحوادث تحدث يجعل المعجزات طبيعية وليست خرقا لقانون الطبيعة، مما يجعلها ممكنة الحدوث وليست مستحيلة.[3] لأن القول بالضرورة العلية يلغي إمكانية حدوث معجزات، مع العلم أن السمع قد حدثنا عنها بلا أي شك. كل هذا يجعل الأجسام لا تفعل ولا تحدث وفق طبيعتها الذاتية. فليس هناك طبع ولا ضرورة في الطبيعة. ثم أن القول بحتمية العلية والترابط السببي، قد يمس عقيدة القدرة الإلهية المطلقة، سواء في الإيجاد أو الإعدام. فهل يمكن لله أن يفني أحد الموجودات دون الأخرى ؟ إن العلية الطبيعية تقول بأن فناء الديدان والحشرات يؤدي حتما إلى فناء العصافير والطيور على أساس أن هناك علة بينهما. لكن وفق منطق الإيمان، فإن الله قادر على إفناء نوع دون نوع. والجبائي آخر المعتزليين الكبار، وفق ملاحظة البغدادي هو القائل "أن الله تعالى غير قادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها". فقد زعم أبو علي وابنه أبو هاشم الجبائي بأنه "لا يصح في قدرة الله تعالى يفنى بعض

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تضبط وشرح محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص 19.

[2] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المجلد الأول، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 285.

[3] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني: الأشاعرة، نفس المرجع، ص 92.

الجواهر مع بقاء بعضها. وقد خلقها تفاريق، ولا يقدر على إفنائها تفاريق".[1] هذه الملاحظة لا تصدر إلا من طرف فكر يفعل قانون الطبيعة والواقع قبل قانون النص.

لكن ما الفرق بين القول بالطبيعة أو القول بالعادة ؟ وما هو مصدر هذه التفرقة ؟ الظاهر أن الطبيعة تعني الضرورة والتكراري والحتمي بلا أدنى انقطاع أو خلل، في حين أن العادة أقل صرامة من الطبيعة، لأنها تتضن احتمال التعديل أو الإبطال. فالعادة تتضمن الإمكان في نهاية المطاف، أي إمكان عدم السير وفق المألوف. قد كان أرسطو ذاته يميز بينهما من خلال قوله بأن الطبيعية مبنية على مقولة "دائما" أي الديمومة، في حين أن العادة مؤسسة على مقولة "غالبا" أي الاحتمال.[2] ووجود هذا الهامش من الاحتمال هو بالضبط من يسمح بحدوث المعجزات. إذن فهذه التفرقة كانت معروفة لدى الفلاسفة الإغريق القدامى. وقد استثمرها المتكلمين المسلمين من أجل تبرير المعجزات بوصفها سير على غير المألوف.

والغزالي ذاته، والذي اشتهر بنظرية بطلان العلية، قد أخذ بعض الأفكار من عند الباقلاني، كما أنه استعمل أمثلة كانت معروفة عند المعتزلة مثل القطن والنار والاحتراق. وعند البحث عن سبب إنكار الغزالي للعلية، فإن المسلك الوحيد هو العودة إلى تكوينه العلمي والعقدي. فهو كمتصوف يلتزم بعقيدة التوكل التي تقضي بأن كل شيء من عند الله، وليست الطبيعة بمعزل عن الإرادة الإلهية، فلا فاعل إلا الله. ضف إلى ذلك توجه الغزالي الأشعري والذي يستند إلى السمع أكثر من الفلسفة الطبيعية، جعله يرجح كفة القدرة الإلهية المطلقة على كفة النظام الطبيعي المستقل بذاته.[3] لذا فإن تجمع أشعريته وصوفيته أفرزت هذا الموقف الذي يجعل العادة نظاما للطبيعة وليس العلية الصارمة.

ومعروف جدا نصه في تهافت الفلاسفة أين يقول في المسألة السابعة عشر المعنونة: "في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات أو السببية"، وهو يوجه نقده هنا للفلاسفة الإغريق ومشائييهم المسلمين: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك وليس ذاك هذا، ولا إثبات احدهما، متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفسه متضمنا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق وإلقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء (...) فإن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقهما على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه، غير قادر للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة...".[4] مجمل اعتراض الغزالي موجه، إذن، إلى التشكك في وجود طبع لا يُرد في الأجسام، وهذا التأكيد على الطبعية يلغي كل إمكانية وحواز لغير ذلك ونحن نعلم أن النار قد تنتج عكس طباعها كما في حادثة إبراهيم والنار المعروفة. ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء، 69]. وبالفعل، فإن التفكير بمنطق ثبات الطباع في الأشياء والأجسام، ينتهي إلى إنكار

---

[1] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1988، ص 162. أيضا: هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ص 694.

[2] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ص 700.

[3] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الثاني: الأشاعرة، مرجع سابق، ص 204.

[4] أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص 189.

ما أقره القرآن الكريم، وهذا هو هاجس الغزالي الأساسي: "ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم (ص) في النار، مع عدم الاحتراق، وبقاء النار نارا، وزعموا: أن ذلك لا يمكن، إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يخرجها عن كونها نارا، أو بقلب ذات إبراهيم، ورده حجرا، أو لا تؤثر فيه النار، وهذا ممكن ولا ذلك ممكن".[1] ومنه فمنطق الفلاسفة المتمسك بالطبائع الدائمة يتصادم مع منطق القرآن الذي يجيز تدخل الله وتغيير طبائع الأجسام والأشياء. وبهذا التعارض فإن إنكار السببية أهون بكثير من إنكار بعض القرآن أو روح القرآن.

ثم أن بناء فلسفة طبيعية على مبدأ السببية المطلق، يؤدي إلى الاعتقاد بأن لله أسباب ما في ما يقرره ويفعله ويخلقه. في حين أنه هو النهاية التي تتوقف عنده الأسباب. فالله هو سبب الأسباب الذي لا يقع تحت سبب مهما كان. وقد لاحظ البيضاوي في سياق تفسيره الآية 22 من البقرة ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أن الله يمكن أن يضع ويُوجد الأشياء بلا أسباب، لأن الله خلق الأسباب نفسها بلا سبب.[2] لذا فمنطق السببية الطبيعي لا يمكن أن يكون صالحا في العلم الإلهي. لأن تطبيقه عليه ينتج تبيعة القرارات الإلهية لأسباب وهذا محال. فالإرادة الإلهية ليست منفعلة وليست تحت ضغط علل سابقة تدفعها.

2-إثبات السببية الطبيعية:

يبدو أن الفِرق العقلية، أي التي تقيس النص بمعايير العقل وليس العكس، تميل إلى تأكيد السببية الطبيعية ومن ثمة الإقرار بحتمية كونية صارمة لا تخل فيها. وهذا ما يجعل المعتزلة من الفرق المرشحة لتبنى وضع السببية الكونية مثلما نفهم اليوم قانون الحتمية الكونية. لكن لا يجب مقاربة منظور المعتزلة بمنظور العلم الحديث، بل أن لغتهم تنتمي إلى النموذج القديم ضف إلى ذلك أنهم ليسوا فلاسفة عقليين أو لادينيين، فهم يؤمنون بقدرة الخالق المطلقة وإمكانية تصرفه في الكون وفق إرادته. لذا نجد مثلا أبا هاشم الجبائي والكثير من المعتزلة ينكرون العلية.[3] لكن عندما نجد المعتزلي معمّر بن عباد السلمي توفي 215 هـ (في عهد هارون الرشيد) يقول بأن "ما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون طعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل الجسم الذي حل فيه بطبعه. وأن الموات يفعل الأعراض التي حلت فيه بطبعه، وأن الحياة فعل الحي والقدرة فعل القادر...".[4] فإنه يعتقد بأن الطبيعة مستقلة بأفعالها وليست من فعل الله. وبالفعل، فإن الأشعري في مقالة "معنى القول إن الله قادر" ينسب إليه قوله بأن الله لا يفعل الأعراض: "قال المسلمون كلهم أجمعين إلا معمّرا: إن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض. وقال معمّر بالتعجيز لله وإنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يوصف بالقدرة عليها".[5] وهذا الموقف يدل على الاعتراف بأن لله يد في خلق الجواهر الأساسية، لكن أعراض هذه

---

[1] المرجع نفسه، ص 192.

[2] روبرت.غ. موريسن: علم الكلام الطبيعي والقرآن، مرجع سابق، ص 23.

[3] هاري. أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المجلد الأول، مرجع سابق، 285.

[4] ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة- فلاسفة الإسلام الأسبقين، الجزء الأول: التوحيد- الله- العالم، مرجع سابق، ص 179.

[5] أبي الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 399.

الجواهر، أي ما يطرأ عليها من ظواهر وتغيرات...الخ نابعة من فعلها الطبيعي ولا دخل لله فيها. والظاهر أن الأشعري، وهو خصيم المعتزلة تعمد توصيف موقف معمّر بالتعجيزي في حق الله، في حين أنه ليس بالضرورة أنه يصف الله بالعجز، فهذه التركيبة متناقضة في ذاتها على أساس أن القدرة هي صفة تحليلية لله، أي أن ألوهية الله في قدرته ذاتها. نحن نعتقد بأن معمّرا يسير في سياق إثبات المنظور الذي يجعل الجزئيات من شأن الظواهر والخلق. وأن الله ترك الطبيعة تسير وفق قانونها الذاتي. كما أنه ليس من الحكمة مجابهة الله للطبيعة أو الطبيعة لله، فكل منهما نظام مستقل. والعقيدة الإسلامية الواضحة لا تقابل الإنساني بالإلهي مثلما لا تقابل الطبيعي بالإلهي.

ويتلخص موقف معمّر في قوله "إن الله تعالى لم يخلق شيئا من الأعراض (...) إن الله تعالى لم يخلق شيئا غير الأجسام، أما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، إما طبعا، كالنار التي تحدث الإحراق. وإما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. إنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما لا قوة ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا ريحا، وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها. وكل عرض من الجسم من فعل الجسم بطبعه".[1] وهذا يدل على أن معمر لم يصف الله بالعجز، على أساس أنه اعترف له بخلق الأجسام التي هي الجواهر. ثم يمكن أن نلاحظ توافق هذا الموقف مع مجمل مواقف المعتزلة من أفعال الإنسان، فبما أن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله، فإن الأجسام أيضا هي التي تخلق أعراضها وفق ما فيها من طبيعة ذاتية. لكن نجد تأويل يمنى طرف الخولي معاكسا كلية لفهمنا المخصوص، إذ تقول: وضع المعتزلة فرقا جوهريا بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان؛ الأول حتمي آلي "إرادة حتم" والثاني يدخل فيه عنصر التمكين والاختيار الإنساني".[2] وفي تقديرنا أن التركيبة التي استعملتها وهي "إرادة حتم"، وعلى الرغم من شذوذها، تنتهي إلى ما قررنا وهو أن الطبيعة تفعل وفق طبيعتها الخاصة بمعزل عن أي إرادة مستقلة عنها. وفي هذا يتوافق معمر والجاحظ، على أساس الأعراض من فعل الطبيعة وليس لله أي دخل في حدوثها. ومعلوم اهتمام الجاحظ بالمواضيع الطبيعة كما أسلفا القول.

إلى جانب معمّر من المعتزلة، نجد أيضا موقف النظّام الذي ميز في خلق الله بين نوعين: الخلق الأصلي وهو الإخراج من العدم، والخلق المستمر. وهذا تأويلا للعديد من آيات القرآن التي تقول: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون، 14]. أيضا: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر، 6].[3] وهذا يدل على استمرار اتصال الله بالطبيعة. ويتحدد رأي النظام في كون "العالم محكوم بقوانين سببية، أودعها الله فيه وقت خلقه هي تعمل بتدبيره تعالى وتخضع لإرادته".[4] وهذا ما يجعل موقفه مختلف عن موقف

---

[1] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2009، ص 716.

[2] يمنى طرف الخولي: الطبيعيات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 60.

[3] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام– دراسة فلسفية لآراء الفرق الكلامية في أصول الدين، الجزء الأول: المعتزلة، مرجع سابق، ص 249.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 732.

معمّر، وكأنه وسط بين دعاة السببية المستقلة ودعاة التبيعة المطلقة للطبيعة بالإرادة الإلهية. هذا، وقد تناقل علماء الكلام موقف النظّام من المعجزات وهو الموقف الذي يحسب على دعاة السببية الطبيعية المستقلة. إذ ذكر البغدادي والشهرستاني معا بأن النظام أنكر معجزة انشقاق القمر. ولم يثق في الرواية التي نقلها ابن مسعود (القائلة بأن حادثة انشقاق القمر حدث فعلا في زمن النبي).[1] ولو صدقنا موقفه هذا، لأمكن أن نفسره في سياق اعتقاده بسببية الطبيعة، فانشقاق القمر ظاهرة من طبيعته الذاتية.

أما موقف الفلاسفة المؤيد للسببية، فنجده عند ابن رشد والمتكلم ابن ميمون. حيث قرر أن من أنكر السبب فقد أنكر العقل ذاته. وقد صاغ ابن رشد ردوده على الغزالي الذي أنكر السببية مما يجعله فيلسوفا طبيعيا مثل أرسطو. ويتلخص الرد في النقاط التالي:

- "قول المتكلمين المبطلين لتأثير الأسباب في المسببات على الحقيقة أن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها (...) أن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدلّ على أنها صدرت عن علم وحكمة". فالنظام الطبيعي هو الذي يثبت الحكمة الإلهية وليس اللا نظام وخرق الأسباب فقط مما يسمى بالمعجزات. لكن الأغلبية من الناس أو العموم يتمسكون بالمعجزة كدلالة على النبوية أو الربوبية.

- "يقول ابن رشد وهو يتمثل قول أرسطو إن كل الناس ترغب في المعرفة بالطبع وإن المعرفة أي "المعرفة العلمية" تهتم بالعلل: إن من ينكر الأسباب كلية يخلع عن الطبيعة الإنسانية ما يخصها على الأصالة. وهذا كله خلاف ما في فِطر الناس". فإنكار العلل هو إسقاط لأشرف ملكة إنسانية وهي ملكة المعرفة. فلا معرفة إلا بالعلل والعلل هي مصدر كل معرفة.

- "يقول ابن رشد أن الغزالي بإنكاره للسببية أبطل قوله هو (عندما قال: الناس فرقتان: فرقة أهل الحق، وقد رأوا أن العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع". فإذا كان الله هو علة الوجود، فإن إنكار العلة هو إسقاط لهذا الخلق العلي الأصلي وهو خلق الله للوجود.

- "ماهية الشيء (عند أرسطو) هي العلة في كون شيء بعينه هو شيء آخر بعينه". فما الفلسفة الأولى إلا معرفة بالعلل القصوى.

- يبطل ابن رشد المعاني الثلاثة التالية: العادة هي عادة الله في أن يفعل ما يفعله دائما بنفس الطريقة. والعادة هي عادة الأشياء في أن توجد دائما بنفس الطريقة. والعادة هي عادة الإنسان في أن يكوّن حكما يقضي بأن وجود الأشياء يحدث دائما بنفس الطريقة".[2] لذا فالعادة علية والعلة تعود دوما.

---

[1] عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مرجع سابق، ص 119-120. أيضا: هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 726.

[2] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ص 708-711.

موقف ابن خلدون هنا، في سياق إثبات العلية الطبيعية، لا ينسجم مع خياراته الأشعرية المعروفة. لكنه موقف ينسجم مع المقدمات الأولى في المقدمة حيث شرح الظواهر الطبيعية والإنسانية شرحا سببا. فكل خصيصة بشرية ترتبط بالعوامل الطبيعية برباط السبب الطبيعي الحتمي. فبما أن للعمران البشري طبيعة، فإنه لا محالة هناك طبيعة سببية للطبيعة. والأمور الطبيعية لا تتبدل في أي حال من الأحوال.[1] واستعمال ابن خلدون للموروث الطبيعي الإغريقي، سواء فيزياء أرسطو أو طب جالينوس، جعله يتبنى الموقف الطبيعي المؤسس على منطق السببية. ويهاجم ابن خلدون كل المتكلمين الذين أنكروا السببية باعتبارهم أنكرو الطبيعة ذاتها. ويلاحظ ولفسون أن هذا الاستخدام للفظ "الطبيعة"، من طرف ابن خلدون، بمعنى السبب، يعكس بالطبع، تعريف أرسطو للطبيعة بأنها تكون مبدأ ما وسببا لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي فيه أولا وبالذات لا بطريق العرض (الطبيعة، 11، 1، 192 ب، 20-23).[2] إن محاولة ابن خلدون نقل نظام الطبيعة إلى الاجتماع البشري، يدل على أنه يؤمن بالسببية الطبيعة بعيدا عن أي نظرة أسرارية غير علمية. إنه ممن عزز مذهب الطبائع في العالم الإسلامي، وبذلك يكون موافقا للرشدية والمعتزلية.[3] وهذا ما يتوافق مع النظرة العلمية الحديثة والحالية، حيث أن للمجتمع طبيعة يمكن فهمها وضبطها بل حتى قياسها.

انتقد ابن حزم (في الفصل، ج 5، ص 15+62) رأي الأشعرية الذين يقول عنهم: ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة وقالوا ليس في النار حر لا في الثلج برد لا في العالم طبيعة أصلا. وقالوا إنما حدث حر النار جملة برد الثلج عند الملامسة، قالوا لا في الخمر طبيعة إسكار ولا في المني قوة يحدث بها الله. ولكن الله عز وجل يخلق منه ما شاء. وقد كان ممكنا أن يحدث من منى الرجل جملا من منى الحمار إنسانا ومن زريعة الكزبر نخلا.[4] وهذا ما لا يمكن أن يحدث ولم يحدث سابقا، مما يدل على أن للجواهر طبائع ذاتية لا يمكن أن تتغير. وتصور المشيئة الإلهية بهذه الصورة لا ينسجم مع تصور كون منظم. إن النظام العلي أيضا دالة معجزة مثلما أشرنا إلى ذاك سابقا أكثر من مرة.

خاتمة.

في النهاية يمكن أن نلاحظ بأن دقيق الكلام، في النسق الكلامي الإسلامي، ليس بمعزل عن جليل الكلام، بل هو الطريق الذي يقويه ويعززه. وبالتالي فإن العلم الطبيعي ليس له نظام خاص به، بل هو حلقة خادمة للنسق القرآني الكلي. مثل العلم الطبيعي ومبحث الذرة كمثل العلم المنطقي الذي هو مجرد أداة لخدمة العلم الإلهي. وكل علم لا ينسجم مع الرؤية الإسلامية يعتبر شاذا لا يعتد به. على أساس أن القرآن الكريم شكل منظور للوجود متناسق ومتكامل لا يفصل الأخلاقي عن الطبيعي ولا يفصل الشاهد عن الغائب. فالعدل الإلهي وقدرته، بحسب ملاحظة البيضاوي صاحب "أنوار التنزيل" و"طوالع الأنوار"، يتجسدان في العالم الطبيعي.[5] وبالتالي فلا يمكن فهم الطبيعة بمعزل عن الدين. وبما أن الدين قد اعترف بالمعجزات وأثبت

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 274.

[2] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 716.

[3] يمنى طرف الخولي: الطبيعيات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 60.

[4] هاري أوسترين ولفسون: فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 732-733.

[5] روبرت.غ. موريسن: علم الكلام الطبيعي والقرآن، مرجع سابق، ص 18.

القدرة الكلية لله على الوجود، فإن البحث الطبيعي الذي يضع في اعتباره ذلك، فإنه يجعل كتاب التدوين أكثر وضوحا وشفافية. وبالفعل، فقد اشتغل بعض المتكلمين على إثبات الإمكان الطبيعي لحادثة الإسراء في اليل لا في النهار.[1] وهذا تصديقا لما ورد في الذكر الحكيم: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّه هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء، 1].

في تقديرنا أن تبني علماء الكلام لنظرية الذرة الإغريقية أو حتى الهندية، ليس من الأمور الغريبة في تاريخ الفكر. فكل حضارة تستعمل المواد القديمة بشرط أقلمتها مع خصوصية البنيان الجديد. وعلم الطبيعة في السياقات الإسلامية لم يحدث أن سار بمعزل عن العقائد الدينية. بل أن كل علم مهما كان يستقي خلفية فكرية مرتبطة بالثقافة والدين واللغة. وحتى الإغريق لم يتحرروا من ذلك في تأسيسهم الفلسفي والعلمي. فالطبيعيات هي التي تتوجه إلى الإلهيات وليس العكس. على اعتبار أن العلم الإلهي أسبق ظهورا من العلم الطبيعي، والطبعيين الإغريق الأوائل لم ينعزلوا عن مناخهم الأسطوري والديني السابق. وما طرحهم سؤال أصل الكون إلا دالة على استئناف السؤال الفلسفي للسياق الديني القديم الذي كان يبحث في أنساب الآلهة.

ما قيمة المهمة التي قام بها متكلمي الإسلام والمتمثلة في استثمار النظرية الطبيعية في إثبات العقائد الإيمانية ؟ في تقديرنا أن هذه المهمة كغيرها من المهام التي قام بها المتكلمون، فعندما قام الغزالي مثلا بإثبات احتواء القرآن الكريم على أشكال القياس كما نجدها في منطق أرسطو، فإنه فعل ذلك من أجل البرهنة على قدم القرآن واحتواءه على أي اجتهاد بشري ممكن. لكن العصر الحالي تجاوز منطق أرسطو المحدود نحو ترسيم علاقات منطقية أكثر ثراء وأكثر إنتاجية مما كان معروفا عند الإغريق. والتصور الذري الذي وظفه متكلمي المعتزلة والأشعرية لا يغدو أن يكون اجتهاد من أجل أصول الدين. والأكيد أن التصور الحالي للفيزياء قد تجاوز التصور القديم، مما يعني أنه من العبث أن نعول على هذه النظرية لأن تستمر في تقوية العقائد الإيمانية. بالنسبة للأستاذة طرف الخولي، والتي قدرت أن الكلام القديم قد دمر الطبيعة من أجل الدين،[2] فهذا في تقديرنا ليس توصيفا دقيقا، لأنهم بتوظيف مفهوم الذرة الذي حدده التصور الفلسفي الشائع، فإنهم استثمرا نتائج العلم المتاحة من أجل تقوية العقيدة، ثم أنهم علماء كلام وليسوا علماء طبيعة، مما يجعل فهمهم للطبيعة لا يتجاوز فهم العامة من الناس، وفي أحسن تقدير، فإنهم تكلفوا في تصور الطبيعة من أجل تقوية العقيدة.

تبقي نظرية الأشاعرة في تبرير المعجزات، النظرية الأكثر قبولا لدى العقل الإسلامي، على أساس أنها لا تلغي استمرار الفعل الإلهي في الطبيعة والإنسان معا. وانتشار الكلام الطبيعي الأشعري هو جزء من انتشار المذهب الأشعري ككل. في حين عقلانية المعتزلة الأكثر صرامة، قد تحظى بقبول في سياقات العقلانية الإسلامية المتخصصة فقط. أو في مجال العلم الخالص من كل توجه ديني. حيث العلم الطبيعي له معايير لا تمت بصلة إلا إلى الحقيقية العلمية ذاتها.

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] يمنى طرف الخولي: الطبيعيات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 122.

المحاضرة 12: الإستشراق وعلم الكلام الإسلامي.

مقدمة.

سنسمح لأنفسنا باستخدام عبارة "نقائض العقل الإسلاميّ" على منوال "نقائض العقل الخالص"، للدّلالة على الاستقطاب الدوريّ الّذي وقع فيه، حول مسألة الاستشراق: هل ينبغي أن نثق في الدّرس الاستشراقيّ ؟ أنأخذه مأخذَ الجدِّ ؟ هذه هي الأسئلة الّتي قسّمت عقلنا قسمين متنافرين بلا حوار. بل يمكن أن نعرف، حقّ المعرفة، توجّه المفكّر من خلال تبيّن إجابته عن الأسئلة السابقة. العقل الإسلاميّ التتريثيّ يرفض أن يكون العقل الاستشراقيّ محايدا، في حين العقل الإسلاميّ الحداثيّ يؤكّد علميّته. وبين هذا وذاك، نزفت قدرات هذا العقل دون أن يقدّم بديلا وضعيّا.

إنّ التمييز بين الاستشراق العلميّ، والاستشراق الإيديولوجيّ، لهو الكلام الفصل إزّاء جدل القبول والرّفض. لأنّ الاستشراق الأكاديميّ مهما كانت جنسيّته، ألمانيّة أو إنجليزيّة، أو روسيّة...الخ ملتزم بالموقف العلميّ، دون مراعاة، مصالح أو ما شابه. إنّه العقل الّذي كرّس نفسه لفهم النصوص الموجودة، وكشف النصوص المجهولة، وإنجاز تأويلات...الخ. وهذا هو الفرق بين العقل العلميّ المفتوح الّذي لا يعترف بالناجزة المفهوميّة، والعقل الإيديولوجيّ المغلق، سواء عند المستشرقين أو عند المسلمين، وهو الّذي يعتقد بأنّ تأويليّة التراث الإسلاميّ قد أُنجزت وكفى الاجتهاد.

لن نسعى لامتداح الدّكتور "فان ايس" وتقرظ منهجه، فلا يعقل أن يدافع العبد الضعيف عن العالم المتبحّر المتخصّص الموسوعيّ. بل سَعت هذه الدراسة فقط، الّتي لم يتح لها الحيّز المكاني الكافي لتوسيعها، إلى بيان منطق اجتهاد مستشرق معاصر، غير معروف بسبب شحّ الترجمة، إلى اللّغة العربية. وتكمن أهمية هذا المستشرق، في أنّه طرح من جديد موضوع تأريخ علم الكلام الإسلاميّ. لكنّه لم يقع في مطبّة قول المقول، وشرح الشروح، بل عمد إلى نهج ودرب سوسيولوجيّة المعرفة الّذي يكشف عن الأصول الاجتماعيّة للمعرفة العقليّة. ممّا يساعدنا في الاقتراب أكثر من تفسير الكثير من المواقف الكلاميّة المستغلقة. إنّ السؤال: كيف حدث أن تبنّى متكلّم ما موقفا ما؟ هو ما يسعى هذا المنهج الجديد إلى قوله وكشفه.

ليس لنا، بعد مضيّ أكثر من قرنين على ظهور الدّراسات الاستشراقية المكثّفة، الأكاديمية والحرّة، القادحة والمادحة، المغرضة والنّزيهة، أن نستمرّ في إطلاق الأحكام المتداولة، أو قل الشائعة حدّ الميوعة، عن استراتيجيّة الاستشراق المخابراتيّة ونواياه الاستعماريّة. وكأنّه لا يجب أن يكون هناك استشراق أصلا. فلا التاريخ يعود إلى الوراء، ولا للفكر أن يلغي الفكر الموضوعيّ بجرّة قلم بسيطة. لذا فإنّنا نوافق ملحوظة المؤرّخ هشام جعيط الّذي قال: "لا معنى لانتقاد الاستشراق ما دام العرب، والمسلمون لم يقوموا باستكشاف ماضيهم بأنفسهم باتّخاذ المناهج المعترف بها عالميّا." ويمكن أن نستخلص من هذه اللّفتة النقديّة أنّ الاستشراق مبرّر، في حين أنّه على الاستغراب أن يبحث عن مبرّرات وجوده، على اعتبار أنّ الفكر الأوروبيّ يراجع نفسه دون توقّف، بل قل إنّه يَجلِد نفسه دون هوادة.

هناك من يتحدّث عن خصوصيّات الاستشراق الألماني، مقارنة بالاستشراق الانجليزيّ، والفرنسيّ، والإيطاليّ، والإسبانيّ،...الخ على اعتبار أنّ خلفيّة الهيمنة السياسية، والعسكريّة لم تؤثّر في نشوء الدراسات الإسلاميّة في الفكر الألمانيّ المعاصر. ولئن اعتقد كلّ من ادوارد سعيد، وأنور عبد المالك، وعبد الغفّار مكاوي أنّ الاستشراق الألمانيّ لم ينخرط في الايديولوجيا الاستعماريّة، فإنّ هناك من يثبت تورّط الفكر الألمانيّ المهتمّ بالشّرق في خدمة الشأن السياسي. ممّا يدلّ على إمكانيّة تورّط بعض المستشرقين الألمان في تعليق المعرفيّ بالسياسيّ، وهو ما فعله، بأدلّة كافية، مثلا عبد الحميد صبحي ناصيف، العضو بالجمعيّة المصريّة

للدراسات التاريخيّة. والحقّ يُقال أنّه لا يمكن إطلاقا تأثيم هذا الارتباط، أي التعالق بين المعرفي والبوليطيقي، فلا يمكن تصوّر الإبستمولوجيّ منعزلا عن السياسيّ، والعسكريّ، وكلّ مجالات الحياة الثقافيّة لأيّة دولة. فالمجتمع بنية متكاملة ومتعالقة ولا يمكن تفكيك البنية بالبساطة الّتي نعتقدها، فما يقال علينا يقال عن غيرنا، والعكس صحيح، ولا استثناء، بين هذا وذاك، في هذه المسألة، لأنّها إنسيّة بعامّة.

تفرّد مستشرق ألمانيّ معاصر، هو الدّكتور يوسف فان ايسJosef Van Ass (وُلد سنة 1943) بدراسات متعدّدة حول الفكر الإسلامي. ويمكن القول بأنّه تخصّص، أكثر ما تخصّص، في دراسة علم الكلام Kalâmelogie/ Théologie. ولئن كنّا نعلم بأنّ الدرس الكلاميّ ليس بالمستجدّ، بالنسبة لنا نحن المسلمون، أو بالنسبة للدرس الاستشراقيّ، فإنّ الفارق الّذي صنعه "فان ايس"، هو بحثه في العلاقة بين المجتمع بكلّ ما يحمله من تعقيدات سياسيّة، واقتصاديّة، وتنظيميّة، ودينيّة، وعقديّة ...الخ وعلم الكلام. وبهذا فقد فتح فتحا معرفيّا جديدا نحو درس سوسيولوجيّة المعرفة الكلاميّة، وهنا تكمن فضيلته المعرفيّة المتفرّدة. وهنا أيضا تولّد الشّعور بضرورة إفراد دراسة، بل دراسات، تهتمّ بمنتوج هذا المستشرق. وهو المنتوج الّذي تضمّنته ستّة مجلّدات تحت عنوان "علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة" Théologie und Gesellschaft im 2und 3 jahrhundert hidschra, 1990.

إنّ قراءة نصوص "فان ايس"، أدّت بنا إلى التأكّد من صدق قولة الفيلسوف الفرنسي هنري بيرجسون (1941/1859) Henri luis Bergson الّذي أكّد بأنّ الّذي يعرف بإتقان وعمق لغة شعب ما وأدبه، فإنّه لا يمكن البتّة أن يكون عدوّه بصورة تامّة. وبالفعل، فلم يظهر المستشرق الألمانيّ أيّة عداوة أو مماحكة غير علميّة، بل التزم بأقصى الحدود بالأخلاق الأكاديميّة، والرّوح العلميّة العالية. ممّا يجعلنا نسقط عليه أيّ أغراض غير علميّة في ميدان دراسة علم الكلام. وإلى جانب أكاديميّته، فهو غير منتم لأيّة فرقة مهما كانت، ممّا سمح له بالدراسة الحرّة، المتحرّرة من ضغط الانتماء أو من التفكير الموجّه لسلطة معيّنة.

ما حرّضنا فعلاً إلى خوض غمار قراءة الموسوعة الّتي ألّفها "فان ايس"، هو الإشادات المتكرّرة، والتقريظات غير المنتهية في حقّ هذا الرّجل. فعلى الرّغم من بعض الانتقادات اللّطيفة الّتي وجّهها إليه أركون، إلّا أنّه لم يتوقّف عن التنبيه إلى ضرورة ترجمة أعماله إلى اللّغات الإسلاميّة الكبرى (العربيّة، التركيّة، الفارسيّة)،[1] نظرا للنّفع الكبير الّذي سيأتيه هذا النّقل. كما أنّ الدّكتور عبد المجيد الشرفي، قد أكّد بأنّ "فان ايس" من أكبر العالمين الأحياء بعلم الكلام الإسلاميّ، سواء من بين المسلمين أو غير المسلمين. كلّ هذا، وغيره كثير لم نذكره، قد دفعنا إلى إنجاز هذه الدّراسة عن نتائج الموسوعة المخصّصة لدراسة علاقة علم الكلام بالمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة. والمشكلة الّتي تمثّل نقطة الانطلاق هي: كيف حدّد "يوسف فان ايس" العلاقة بين علم الكلام

[1] محمّد أركون: التشكّل البشري للإسلام – مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجل، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، الطبعة الأولى، 2013، ص 235. وأيضا: محمّد أركون: الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل – نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 33–34. وأيضا: محمّد أركون: تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء ومركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، 1996، ص ص 92–111. كذلك: محمد أركون: الإسلام، أوروبا، العرب – رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 185.

الإسلاميّ كمنتوج فكريّ خالص، والمجتمع الإسلاميّ في واقعه الماديّ البحت ؟ وما قيمة هذا التحديد في فهمنا لتاريخ علم الكلام الإسلاميّ في ظلّ منظور سوسيولوجيّة[علم اجتماع] المعرفة ؟ وأخيرا ماهي الإضافة الكميّة والنوعيّة الّتي أضافتها موسوعة "فان ايس" الكلاميّة إلى المكتبة الإسلاميّة ؟

أولا– من الاستشراق إلى الاستغراب: قراءة جديدة "لاستشراق" إدوارد سعيد:

تنقصنا المساحة المفهوميّة والتحليليّة الكافية، لإيراد كلّ ما يلزم لمشكلة سيكولوجيّة الموقف الإسلاميّ من الاستشراق. وعندما نستعمل عبارة "سيكولوجيّة الموقف"، فإنّنا نقصد الموقف اللاّ – علمي أو قل المصبوغ بلون الذاتيّة المفرطة. إذ نجد الكثير من المواقف المحذّرة من الاستشراق، التّحذير غير العلميّ، على أساس أنّ صورة الشّرق الإسلاميّ، ما هي إلاّ رسمة غير بريئة لريشة الفنّان الغربيّ. والحديث عن التصوير المفاهيميّ الغربيّ للشّرق Western conception of the orient ، يذكّرنا تحديدا بالدراسة الممتازة والذّائعة للأديب والمفكّر "إدوارد سعيد". ورغم تقادم هذه الدّراسة الّتي مرّ عليها إلى غاية اليوم، ونحن في2016، قرابة الأربعين سنة، إذ صدرت الطّبعة الأولى منه سنة 1978، إلاّ أنّ ما حمله من مواقف أمينة وصادقة، جعلته يحتفظ بِراهنيّته. وعلى الرّغم من انتشار القراءة غير المتأنيّة القائلة بأنّ "سعيد" قد كشف عن عورة الاستشراق ومثالبه عندما استطاع تبيان الخلفيّة الفكريّة، والتاريخيّة والسياسيّة للعقل الاستشراقيّ، إلاّ أنّنا نعتقد، وبعد قراءة متأنّية أكثر، أنّ حقيقة الموقف من الدّراسات الاستشراقيّة عنده لم تدرك الإدراك الكافي. وبالتّالي اتّخاذ الموقف السليم، من "إدوارد سعيد" ومنّ كذلك المشروع الجريء، لكنّه الارتكاسيّ أيضا، الّذي نظّر له المفكّر المصري المعاصر "حسن حنفي" تحت عنوان "علم الاستغراب".

إنّ القراءة المتسرّعة والمتحمّسة الّتي قُدّمت لكتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد في الكثير من المناسبات، تنتقي الفقرات الّتي تدلّ على اعتبار هذا المبحث صورة، من عدّة صور أخرى، لسيطرة الغرب الأوروبيّ، والأمريكيّ على الحضارات الشرقيّة من خلال صناعة أو اختراع صورة لتلك الثقافات، صورة ما أنزل الله بها من سلطان. وأنّ صميم الاستشراق قائم على الكراهيّة وإرادة الهيمنة غير المبرّرة على شعوب مغلوبة، لذا يمكن القول بأنّ الاستشراق لا يختلف عن النزعة العالميّة العنيفة المتمثّلة في "الأُنتي– سِيميت" antisémite أو العداء للسّامية، وكأنّه نسخة إسلاميّة محليّة للنّزعة العالميّة المضادة للسّامية.[1] حقيقةً، يمكن اقتباس العشرات من النصوص، من كتاب "الاستشراق" لسعيد، الدّالة على هذا المنحى من الفهم والتأويل. لكن، لا يجب إغفال النصوص الأخرى، الدّالة على "تبرير" الاستشراق، أو قل تطبيعه. وهذا التوجّه النّثوي في تقرير قيمة، أو قل حقيقة الاستشراق عند "ادوارد سعيد"، لا يدلّ على التناقض الفكريّ أو الخلط المنطقيّ. بل يدلّ فقط، على قضيّة واحدة وأساسيّة في فهمنا الصحيح للدّراسات الشرقيّة، وهي حقيقة الاستقطاب القيميّ لهذه الظاهرة الثقافية والعلمية الكبرى حقّا. ما معنى أن يكشف سعيدٌ عيوب الاستشراق ويُظهر حتميّته في نفس المقام ؟ هذا هو السؤال الّذي لم يستطع، أصحاب القراءات الانتقائيّة أو الاختياريّة أو المتحيّزة، طرحه الطّرح الصّريح. هذا الاستقطاب يدلّ، في تقديرنا، على أنّه لا يمكن أن نحاكم، نحن أصحاب الحضارات الشرقيّة – ولئن كنّا نعتقد أنّ توصيف المسلمين بالشرقيّة أمر فيه نظر كثير على اعتبار أنّنا لسنا الشّرق الكامل، بل نحن وسط بين الشّرق والغرب، كما أنّ الإسلام الآن أصبح ظاهرة بارزة في حضارة الغرب، لذا تجدنا نتحدّث عن إسلام أوروبيّ، أو غربيّ. وكلّ هذه المفاهيم الّتي

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 42–50–79–314.

تزحزحت، ولا زالت تتزحزح، تتطلّب منّا، في كلّ مرّة، الحذر في استعمال الألفاظ العتيقة، وفق منطق الألفة التصوريّة والعادة الفكريّة – في مبحث الاستشراق والمحاكمة الذاتية المتسرّعة. على اعتبار أنّ منبع ظاهرة الاستشراق، ليس من الغرب، بل من الشرق ذاته، فقد "حضر العلماء، أو الباحثون، أو المبشّرون، أو التّجار، أو الجنود إلى الشرق، أو فكّروا في أمر الشرق، لأنهم **كانوا يستطيعون الحضور** إلى الشرق، أو التفكير في الشّرق، دون مقاومة تذكر من جانب الشّرق."[1] وهذا يدلّ على أنّ لافتة "فسح المجال" الّتي أعلنها الشّرق وعلّقها على بوّابته، هي الّتي سمحت، قانونيّا وتنظيميّا، دخول العقل الغربيّ إلى الساحة الشرقيّة وحضوره فيها الحضور القويّ والمهيمن. وإن كان هناك من يُلام، فإنّه بالتحديد الّذي فتح المجال. إنّ "إرادة الحضور" بالنّسبة للعقل الغربيّ، لم تكن ممكنة لولا استشعار قدرته واستطاعته، لذا فإنّ هذه الإرادة، قد مثّلت إلى حدّ كبير، مظهرا من مظاهر إرادة القوّة الّتي هي طبيعة أو قل غريزة لا يمكن اقتلاعها من الإنسان دون أن نقتلع حياته بالذّات، أوليست إرادة القوة، أو قل الاستقواء أحسن، هي الحقيقة الأولى والأخيرة لكلّ الموجودات بما في ذلك الإنسان ذاته ؟ إنّ هذه الإرادة تقع فيما وراء الخير والشرّ، فيما وراء القيمة والثقافة لأنّها طبيعة طابعة في الإنسان، وكلّ أفكار وأفعال البشر لا تخرج عن طلب الاستقواء ونموّ القوى.[2] فهل نبرّر استقواءنا ونتنكّر لاستقواء الغرب. قد تبدو هذه الملاحظات ضربا من الدّفاع عن العقل الغربيّ، لكنّها في الحقيقة تمثّل المُساءلة الصارمة للذّات أو قل الانتصار على الذّات، والقرآن الكريم دائم الإشارة إلى هذا المفهوم المهمّ جدّا؛﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[البقرة، 44]. وسنشير أدناه إلى موقف المفكّر "مالك بن نبيّ" من مسألة المدح والقدح الحضاريّ وعلاقتها باستنهاض الهمم. لأنّ مسايرة العقل الشرقي، أو قل الإسلاميّ، المسايرة الكاملة، قد توقعنا في مجال ملاحظة اللّورد كريمر الّذي كتب في مذكراته بأنّ "العرب مولعون بالإفراط في المدح والملق".[3] والمسألة الأخرى الّتي نبّه إليها إدوارد سيعد، هي علاقة العلميّ بالسياسيّ في ثقافة ما. فنحن نتصوّر، وفق منظور يبدو ساذجا نوعا ما، بأنّ العلم هو ذلك النّمط من التفكير الصّارم والمحايد المنفصل كليّة عن المجال السياسي. لكن الحقيقة أنّ الثقافة بما هي ذلك الكلّ المركّب الّذي يشمل كلّ المجالات الاجتماعيّة، يدلّ على أنّ الفصل بين منتجات ثقافة ما، الفصل الكليّ، والتّام، أمر غير متحقّق اجتماعيّا. فالثّقافة نسق، والنّسق يشير إلى تخادم وتعالق بين حلقات الكلّ، وهذا شأن الثقافة البشريّة الّتي "تشمل جميع مظاهر حياة المجتمع ولا تقتصر على تلك

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق، ص ص 51 – 142. وقد عثرنا في سياق اعادة قراءة كتاب ادوارد سعيد على موقف قريب من موقفنا في نصوص السوسيولوجية المغربية فاطمة المرنيسي، حيث كتبت: "اصدر ادوارد سعيد عام 1978 كتاب الاستشراق يحلل فيه تحليلا دقيقا وعلميا الكليشيهات الغربية عن الشرق. وغالبا ما قدمت هذه الدراسة التحليلية للعرب الحجج لإضعاف "الانتقادات"، وأعطتهم الفرصة للتبلد في رضى ذاتي لا يخلو من التساهل، ويتسم بالغرور لاسيما وأنه يستند إلى تعميم جاهل للواقع العربي." نقلا من:
فاطمة المرنيسي: هل أنتم محصّنون ضد الحريم ؟ (نص اختبار للرجال الذين يعشقون النساء)، ترجمة نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص55.

[2] Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, traduit Geneviève Bianquis, tome 1, édition Gallimard, Paris, 1995, livre 2, § 19, p 224.

[3] إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص 94.

المظاهر الّتي هي موضع تقدير فقط"،[1] بل إنّ المجال السياسي، والعسكريّ الّذي ننبذه في حضارة الغرب، يمثّل حلقة من حضارته، فلا يمكن أن نأخذ حلقة، ونشتم بقية الحلقات الّتي لا تنفصل عنها تاريخيّا ومفهوميّا. لذا ولئن بدا ضربا من الاختلاف في نمط المعرفتين السياسيّة، والعلميّة، إلاّ أنّ المعرفة سياسيّة، والسياسة معرفة أيضا، لذا يتساءل "إدوارد سعيد" متعجّبا: "هل المعرفة "الحقيقيّة " معرفة غير سياسية في جوهرها، أو هل يمكن القول أنّ المعرفة السياسيّة السافرة معرفة "غير حقيقيّة" ؟"[2] الأكيد أنّ هذا الفصل لا يُبرّر، مهما حاولنا التبرير. والدّليل أنّ توجيه السؤال وجهة شرقيّة يفضي إلى المطلوب: هل الحضارات الشرقيّة تفصل بين عقلها العلمي وعقلها السياسي ؟ هنا فقط ندرك مدى أنثروبولوجية المسألة، إنّ الإنسان لهو الكائن الّذي تتعضّى فيه قدراته الذهنية، والنفسية وحتى الجسمية دون تمييز كامل. وقد أشار ميشال فوكو (Michel Foucault) في "تاريخ الجنسانية" إلى أنّ الفصل بين المعرفة والسلطة تخطيب mis-en descours غير شفّاف ومُتجاوز تماما، لأنّ المجتمع يمثّل جهازا كبيرا لإنتاج الحقيقة، ولا يمكن الحديث عن الجهاز إلاّ في ظلّ تكامل أجزاء الكلّ من أجل خدمة هذا الكلّ؛ والقول بأنّ "الحقيقة لا تنتمي إلى نظام السّلطة، على اعتبار أنّها أقرب إلى الحرية منه إلى الانضباط؛ قول ينتمي إلى الثّيمات التقليدية في الفلسفة، لكن يمكن للتاريخ السياسي للحقيقة أن يُظهر بأنّ الحقيقة ليست حرّة من حيث طبيعتها، وبأنّ الخطأ ليس مقيّد أيضا، ولكن إنتاج الحقيقة مخترق من طرف جميع روابط السلطة."[3] فالحقيقة تُنتج السلطة، مثلما أنّ السلطة ذاتها تنتج الحقيقة، والأكيد أنّ إرادة الفصل بين السّلطتين، سلطة الحقيقة وسلطة السياسة، لا يستقيم مع واقع تاريخيّ موجود قديما وحاليا. إنّ الثقافة هي المجال الواسع الّذي تذوب فيه الحقيقة العلميّة، والحقيقة السياسيّة، وهذا بالتحديد ما أدركه إدوارد سعيد بكلّ حذق ورطانة عندما قال أنّ "الفكرة الّتي أطرحها هي أنّ الاهتمام الأوروبيّ، ثمّ الاهتمام الأمريكيّ، بالشّرق كان اهتماما سياسيّا وفق بعض الرّوايات التاريخيّة ولكن الثقافة هي التي أوجدت ذلك الاهتمام (...) فليس الاستشراق مجرد مجال سياسيّ يتجلّى بصورة سلبيّة في الثقافة، أو البحث العلميّ، أو المؤسّسات (...) والاستشراق ليس تمثّلا وتعبيرا عن مؤامرة إمبرياليّة غربيّة دنيئة تهدف إلى إخضاع العالم الشرقي".[4] وحتى بن نبي، الذي سنأخذ بضرب من التفصيل نظريته حول الاستشراق، لم يستطع الخروج من إطار تبعية العلمي للسياسي الاستعماري بصدد حديثه عن المستشرق الفرنسي الكبير "لويس ماسينيون".[5] إذ الجانب العلميّ للدّرس الاستشراقيّ، من المسائل الّتي لا يمكن إنكارها بالنسبة للشرقيّ المتخصّص. المشكلة دائما هي عقليّة الواحدية الّتي ترى في الاستشراق إمّا ملاكا، أو شيطانا، هو ليس بهذا ولا ذاك. فقصور هذا الدرس، من الأمور الظاهرة، سواء بالنظر إلى المستشرقين الّذين انخرطوا في تنظيمات أقلّ علمية من العلم ذاته، أو بالنظر إلى الموقع الحضاري للحضارة الغربية ككلّ. لكن النزاهة العلمية، تفرض علينا النظر إلى الإنجازات الّتي لا تقلّ أهميّة عن الإخفاقات، ممّا يدلّ على أنّ

---

[1] رالف لينتون: الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة عبد الرحمن اللبان، دار اليقظة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت – نيويورك، 1964، ص ص 42- 58.

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص 55.

[3] Michel Foucault: Histoire de l' sexualité – la volonté de savoir, édition Gallimard, 1976, p 80-81.

[4] إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص ص 57-58، 319-320.

[5] مالك بن نبي: العفن (مذكرات) – الجزء الأول: 1932-1940، ترجمة نور الدين خندودي، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، برج الكيفان، الطبعة الأولى، 2007، ص 109.

هناك استشراق علميّ بالمعنى الخالص والمحض للكلمة.[1] لذا نجد أنّ الحركة الطبيعيّة لكل باحث شرقيّ، هي التوجّه نحو الغرب للحصول على معرفته بالشّرق ذاته، وفي هذا الموقف الّذي يدلّ على ما يدلّ من اعتراف بالدّراسات الاستشراقيّة من طرف كبار الأكاديميّين الشرقيّين المسلمين والعرب، يسمح لنا، يقول إدوارد سعيد، بالتمسّك بفرضية قوّة الاستشراق الذاتية. "فلا يملك باحث عربيّ، أو إسلاميّ أن يتجاهل ما ينشر في الدوريّات العلميّة ولا ما يحدث في المعاهد والجامعات في الو. م. أ، وأوروبا، والعكس ليس صحيحا."[2] وإن كان هذا ممّا يُؤسف له، فإنّه الواقع الّذي نستند عليه لتأسيس أحكام علميّة موضوعيّة شفّافة دون أيّ تحيّز أو تعصّب. لذا فلا مفرّ من الإقرار بأنّ الشرقيّ هو الّذي ساهم، ولازال يساهم، في استضافة وقبول الهيمنة الثقافيّة الغربيّة.[3] من خلال رفضه لفهم ونقد ودرس حضارته الدّرس العلميّ المطلوب، لهذا أيضا صحّ، "حسب بيرجر، أنّ المستشرق وحده هو الّذي يستطيع تفسير الشّرق، ما دام الشّرق يعجز عجزا متأصّلا عن تفسير ذاته"[4]. وما مفهوم "القابليّة للاستعمار" عند مالك بن نبيّ، إلاّ صورة شاملة ممّا يمكن أن نسمّيه "القابليّة للاستشراق". والحقيقة أن العقل الإسلامي الناقد للإستشراق، قد تعامل مع علاقة العلمي بالسياسي من زاوية واحدة فقط، وهذا هو عين القصور. على اعتبار أننا فكرنا في إمكانية تأثير العقل السياسي على العقل العلمي فقط، على الرغم من أن ظاهرة "إضفاء العلمي على السياسي"،[5] من الظواهر الموجودة والمدروسة أيضا، حيث أنه يمكن الحديث عن أثر الدراسات الاستشراقية الأكاديمية على العقلية السياسية الغربية. فهي تساهم بقسط معلوم في تشكيل العقل السياسي، وهذا ما لا يمكن تغافله كوجه معكوس لعلاقة العلمي بالإيديولوجي.

تبقى مسألة تبرير علم الاستغراب؛ الّذي أصبح حاليا مشروعا يتموضع في سياق مجابهة الاستشراق، والّتي أشرنا إليها في عنوان العنصر الأوّل من هذا البحث، مفتوحة للنّظر والمباحثة. وقد قال الدّكتور حسن حنفي في أحد محاضراته في جامعة قسنطينة، الجزائر، سنة 2008، أنّ الغرب رفض بكلّ نرجسيّة أن يكون موضوعا للدّراسة، بعدما كان ذاتا فاعلة لمدّة قرون. لذا فلم تستقبل دراسته الموسومة بـ "مقدّمة في علم الاستغراب"، كموقف من التراث الغربيّ ردّا على ظاهرة التغريب الّتي انبثقت من المركزية الأوروبية،[6] قلنا لم تُستقبل الاستقبال المنتظر من طرف العقل الغربيّ. فهل هذا التبرير مقبول لرفض كتابه، ومشروعه الّذي يبدو واعدا ؟ إنّنا نعتقد بأنّ هذا التبرير أقلّ منطقيّة ممّا يبدو، على اعتبار أنّ المسألة ليست مرتبطة برفض الغرب أن يُدرس بعدما كان هو الدّارس، بقدر ما يدلّ على أنّ الوعي الشرقيّ، ولحدّ اليوم، لم يتقدم التقدّم المطلوب في دراسة حضارته الدّرس العلميّ المحض. في حين أنّ الوعي الغربيّ، لم يتوقّف ولو لحظة في دراسة حدود تاريخه، وحضارته، ومجال إخفاقاته. إنّ انتقال الغرب من الحداثة إلى الأنوار إلى ما بعد الحداثة وإلى "ما بعد" "ما بعد" الحداثة، لهو الملمح الظاهر على ذلك، هو اللّوحة التاريخيّة الّتي تُظهر الاشتغال الغربيّ الدّؤوب على نقد فكره، وتاريخه، وحضارته، ونُظمه. إنّ موقف "سعيد" ليبدو في اتّجاه معاكس تماما من موقف

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق ، ص 259.

[2] المرجع نفسه، ص 490.

[3] المرجع نفسه، ص 491.

[4] المرجع نفسه، ص 442.

[5] يورغن هابرماس: العلم والتقنية كـ "ايديولوجيا"، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، الطبعة الأولى، 2003، ص 128.

[6] حسن حنفي: مقدّمة في علم الاستغراب، الدّار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص 15، 19.

حسن حنفي، على اعتبار أنّه رفض هذا الانفعال أو الارتكاس في التفكير. لذا نجده يقول: "ليس من المحتمل أن يتصوّر أحد وجود مجال مناظر للاستشراق يسمّى "الاستغراب".[1] ويواصل التأكيد في موضع متقدّم من كتابه: "الردّ على الاستشراق ليس هو الاستغراب، ولن يجد من كان "شرقيّا" يوما ما أيّة تسوية في القول بأنّه ما دام شرقيّا هو نفسه فمن المحتمل، بل من الأرجح، أن يدرس، "شرقيّين جدد" أو "غربيّين" من ابتكاره الخاصّ".[2] وما يبرّر، عدم قوّة المشروع الاستغرابيّ الّذي اقترحه الدّكتور حنفي، هو أنّ المشاريع الإرتكاسيّة، الّتي تقوم كردّ فعل، هي مشاريع معرّضة للزّوال في أيّة لحظة، أي لحظة زوال الفعل ذاته الّذي أوجدها. لذا فالأهمّ من علم الاستغراب، هو الانتقال من حضارة الانفعال إلى حضارة الفعل كشرط أوّليّ وضروريّ لتبرير الاستغراب. إنّ حضارة الفعل، تلغي إمكانية الاستشراق ذاته، لو كنّا فعّالين لما وُجد عقل غربيّ يتجرّأ علينا، فالطّبيعة تنفر من الفراغ وتأبى الخلاء.

ثانيا– نحو تثمين نظريّة "مالك بن نبيّ" حول قيمة الاستشراق بالنسبة للوعي الإسلامي: من الارتضاء إلى الانتقاد.

يتملّكنا حنين دائم نحو استذكار منظور مالك بن نبيّ، والّذي كان بدوره مهموما بمشكلة العالم الإسلاميّ. سواء في ميدان الأفكار، أو الاقتصاد، أو الحضارة ككلّ. ولعلّ هذا الحنين متولّد من "الصّدق" النّادر والتحليل الواضح والمعقول الّذي نجده في كتابه الموسوم بـ" إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلاميّ الحديث ". وعلى الرّغم من التعريف السطحيّ، والمتسرّع الّذي قدّمه للاستشراق عندما قال: "إنّنا نعني بالمستشرقين الكُتّاب الغربيّين الّذين يكتبون عن الفكر الإسلاميّ، وعن الحضارة الإسلاميّة".[3] على اعتبار أوّل هو أنّ الاستشراق أوسع من ذلك، وعلى اعتبار ثان وهو أنّ المسلمين لا يمثّلون الشّرق بالمعنى الجغرافيّ، والثّقافيّ، بل هم لا ينفصلون عن المناخ الثّقافيّ الغربيّ في أكثر من بعد، ونحن نعلم أنّ العلاقات الثّقافيّة والتجارية بين الاغريق، وكريت من جهة، ومصر، وشمال إفريقيا من جهة ثانية من الأمور المؤرّخ لها بكلّ دقّة وعناية، كما أنّ العالم الّذي سيصبح إسلاميّا لاحقا قد تأثّر بحملات الإسكندر والمسيحيّة بعد ذلك. الحقيقة أنّ الشّرق أقلّ شرقيّة، والغرب أقلّ غربيّة، سواء في العالم القديم بعد حملة ذو القرنين أو العالم الجديد حيث تمزّقت السماوات والتغت الحدود الثقافيّة. والسير في طريق التحديد الصّارم للشّرق والغرب،[4] يمكن

---

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق، مرجع سابق، ص 110.

[2] المرجع نفسه، ص 497.

[3] مالك بن نبيّ: إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي الحديث، دار الرّشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1969، ص 5. ونود أن نقدم نظرة أكثر سعة وأكثر تخصص لمفهوم الاستشراق عند بدوي مثلا من خلال النص التالي:"مؤتمر المستشرقين مؤتمر دولي يعقد كل ثلاثة أعوام، ويحضره الباحثون في علوم الشرق الأدنى والأوسط والأقصى. وينقسم في العادة إلى أقسام هي: الدراسات العربية الإسلامية، الحضارة المصرية، الحضارة الهندية، الحضارة الصينية، الدراسات البيزنطية، الدراسات العبرية، الدراسات الأرمنية، آسيا الوسطى، الدراسات التركية، حضارة أشور وبابل." للتوسع يرجى العودة لـ: عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 362–363. وأيضا: عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 255. ونحن نعلم أن بدوى هو الوحيد الذي قدم عمل موسوعي يجمع أعمال وسيرة المستشرقين، كما أنه عرف الكثير منهم وحضر العديد من المؤتمرات الدولية للاستشراق مثل مؤتمرات فرنسا وانجلترا والهند.

[4] زكي نجيب محمود: الشرق الفنّان، دار القلم، القاهرة، ص 3–4. ولئن كنا نشير إلى هذا الكتاب الجميل، فإنّنا من أجل التأكيد على ضرورة مراجعة التقسم الذي قدمه، على اعتبار أنّ الفنّ ليس ظاهرة مقصورة على الشرق، فالفن الغربي من المواضيع الواسعة التي يعسر الإحاطة بها. كما أنّ نظريّته حول الشّرق الأوسط، الّذي يقصد به العالم العربي الإسلاميّ الحالي، والّتي استطاعت

نقضه من عدّة أوجه، خاصّة بعد حملة الإسكندر الكبيرة، لكن المقام لا يسمح، لذا سنواصل الدّرس النّقدي حول "بن نبيّ والاستشراق". قلنا رغم المشكلات التقنيّة الّتي يثيرها تحديد مفهوم الاستشراق عنده، إلاّ أنّه تفرّد بالموقف من ظاهرة العلم الاستشراقيّ الّذي أصبح يفرض نفسه يوما بعد يوم على العالم الإسلاميّ، والعربيّ بخاصّة.

يحكي لنا مالك حادثة ذات مغزى كبير، وكأنّها صفعة موقظة من السّبات أو التّسبيت، أو التّنويم المقصود والمدروس. يقول: "انعقد أخيرا [في ستّينيّات القرن الماضي] بباريس مؤتمر العمّال الجزائريّين بأوروبا، وبهذه المناسبة تقرّر من لدن المشرفين على المؤتمر توزيع كتيّب لصاحب هذا العرض (...) وإذا بنا نرى الدّعوة توجّه إلى تلك السيّدة الألمانيّة [يقصد طبعا زغريد هونكُه Sigrid Hunke] المقرّبة الّتي وضعت أو وُضع اسمها على ذلك الكتاب ذي العنوان الجذّاب (شمس الله تشرق على الغرب، صدرت طبعته العربيّة الأولى سنة 1964)، وفيه ما فيه من مدح وتمجيد للحضارة الإسلاميّة. وتقدّمت السيّدة، وقدّمت كتابها إلى المؤتمر، فانتقل على الفور بروحه من مجال المشكلات الحادّة القائمة، إلى أبهة وأمجاد الماضي الخلاّب ! (...) وفي الأخير قامت القاعة كلّها لتحيّي السيّدة !"[1] ومن هذه القصّة الّتي قدّمها مالك بن نبيّ يمكن أن نلحظ الكثير من المسائل العالقة، منها:

–أنّ هذا الكتاب، كتاب زغريد هونكُه، الّذي انتشر كثيرا في العالم الإسلاميّ، والعربي بخاصة، لا يخلو من مشكلات مرتبطة باستراتيجيّة، ربّما تنحرف عن المسار العلميّ لأيّ دراسة تتوخّى العلم الخالص أو المحض، أي العلم الّذي لا يستمدّ أسسه إلاّ من ذاته،[2] دون عوامل خارجيّة تؤثّر فيه التأثير الّذي يجعله أقلّ علميّةً. والحقيقة أنّ ترجمة عنوان هذا الكتاب، فيها أكثر من سؤال لأنّ العنوان الأصليّ هو: شمس الله تسطع على الغرب، في حين أنّ الترجمة العربيّة قد استبدلت (الله) بـ (العرب).[3] ولئن كان هناك تبرير لهذا الاستبدال، فهو يطرح صعوبات على أكثر من صعيد. فعلى الرغم من التّطابق البدئي بين الكلام الإلهيّ ، واللّغة العربية، إلاّ أنّ الإسلام كدين عالميّ لا يتقيّد فقط باللّغة العربيّة، بل يستوعب أيّ لسان إنسانيّ. ثم أنّ الهويّة اللّغوية، في بعض الأحيان، تتأخّر على الهويّة العلمية والعقدية. ويجب أن نعترف بأنّ الهوية العربية، جزء من الهوية الإسلاميّة الشاملة، وهذه الترجمة قد لا ترضي الأتراك مثلا، الّذين خاضوا صراعا طويلا، ولا يزال قائما، مع الهويّة العربية، فبين التتريك والتعريب ألف وألف خلاف. هذا من جهة ومن جهة أخرى، وإن تمّ الحفاظ على العنوان الألمانيّ الأصليّ وهو (شمس الله: Allahs sonne uber dem abendland – unser arabishes erbe)، فإنّنا نعتقد بأنّ العنوان أقلّ علميّة وأكاديمية ممّا هو مطلوب، لأنّ العلم هو ذلك الّذي يقتطع، لنفسه المجال الدّقيق، من أجل التحكّم والتخصّص، لذا فالعنوان الجدير، يجب أن يرتبط بالحقل العلميّ المدروس، وتصفّح

الجمع بين فضائل الشّرق الأقصى والغرب، حيث استجمعت العلم والّدين معا، هي نظرية تحتاج إلى أدلّة أكثر. وهو أصلا قد شعر بصعوبة التعميم عندما قال: "إنّي لأزعم أنّ نظرة الشرق إلى الوجود كانت نظرة الفنّان، على حين أنّ نظرة الغرب إلى الوجود كانت نظرة عالم (...) ذلك إن جاز لي أن أعمّم تعميما لا يخلو من مجازفة خطيرة في الحكم."، ص 13.

[1] مالك بن نبيّ: القضايا الكبرى، دار الفكر، الجزائر – دمشق، الطبعة الأولى، 1991، ص 175–176.

[2] مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء :حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 101– 152– 154.

[3] زيغريد هونكُه: شمس العرب تسطع على الغرب – أثر الحضارة العربية في أوروبة، ترجمة عن الألمانية فاروق بيوض وكمال دسوقي، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثامنة، 1993.

الفهرست، يشير إلى أنّه لم يتم التخصّص في علم واحد بمفرده، بل تمّت عمليّة مسح شاملة للمنتوجات العلميّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة،[1] وهذا بالذّات علامة على الطابع الشامل الّذي يتنافى مع العلميّة المتخصّصة.

–أنّ مشكلة التفاعل بين الحضارات أو قل التّثاقف، تُدرس دوما بذهنيّة مؤدلجة ومغلقة. على اعتبار أنّ التفاعل الثّقافيّ ظاهرة عالميّة وقديمة أيضا، ولا يمكن البتّة استغلالها لتبرير فكرة مسبقة. لأنّ هذا التفاعل لم يكن موجّها التوجّه الفكريّ المقصود، بل هو ظاهرة تطلّبتها الحتميّة التاريخيّة. فكلّ حضارة تأخذ من الأخرى، ومثلما أنّ الغرب قد استفاد من العرب، فإنّه استفاد أيضا من العبرانيّين اليهود. والعرب ذاتهم أخذوا ما أخذوه من الإغريق، الّذين بدورهم أخذوا العلم من الهند ومصر الفرعونيّة...الخ. إنّ هكذا تفاعل أمر طبيعيّ بصورة تامّة، وكلّ توجيه له، هو خدمة لأغراض شخصيّة. لذا فلا يجب أن تسأل ماذا أخذت من غيرك، بقدر ما يجب أن تسأل عمّا فعلته بهذا المأخوذ، هل استثمرته لخدمة الإنسانيّة. لأنّ القوميّة في النهاية لا يمكن أن تتعالى عن الحضارة البشريّة. والاعتراض المألوف لهذه المشكلة، خاصّة من طرف بعض مفكّري الحضارة العربية، هو أنّ الغرب جحد مجهود العرب. لكنّنا نقول بأنّ بعض المستشرقين، الّذين أنكروا التجديد العلميّ العربيّ، لا يجعلنا نرتكس انفعاليّا للدّفاع عن قوّة الحضارة العربية الكلاسيكية، وقد أشرنا أعلاه، في العنصر الأول، إلى مخاطر علم الاستغراب كردّ فعل مؤقّت يزول بزوال الفعل.

–إنّ العقليّة العلميّة، لا تنطلق من الحبّ، أو الكراهيّة. وفي تقديرنا أنّ الحبّ هو الوجه الآخر للكراهيّة. فما إن وُجد هناك من المستشرقين من يحبّ العرب والمسلمين، فيجب، ووفق الحتمية السيكولوجية، أن يكون هناك من يكرهنا. لذا، فلا ينبغي الانطلاق من "توايا" المستشرقين. والنوايا ليست مسألة علميّة، أو قابلة للدّرس العلميّ. وعندما يقول أحد المترجمين عن الألمانيّة بأنّ "الرّحالة الألمان لم يضعوا كتبهم عن الجزائر حبّا بها، ودفاعا عن حقوقها، وإنما وضعوا أكثرها، ولاسيما في الفترة الأولى، لتكون دليلا لمن أراد من مواطنيهم الهجرة إلى الجزائر لإنشاء المستعمرات والإقامة بها إقامة دائمة تحت ظل الاحتلال الأجنبيّ وحماية حكومته ! (...) كانوا في الأغلب يشاركون المحتلّين في عواطف الحقد على الدّولة الجزائرية السابقة ويرغبون رغبة كبيرة في الانتقام، تحت ستار الدّين والتضامن الأوروبيّ..."،[2] فإنّه يطلب من الرحّالين الألمان ما لا يحتمل، فلا أحد يخدم مصالح غيره، ولا حتّى العرب ذاتهم قد خدموا مصالح دول أخرى، فالكلّ يسعى لمصالحه وسعادته، وهذا أمر طبيعيّ يتجاوز حكم القيمة.

نعود إلى موقف مالك بن نبيّ من الاستشراق، لكي لا نسترسل في التحليل المرتبط بالمطلوب من العقل الاستشراقيّ. يواصل مفكّر النهضة الإسلاميّة، بعد عرضه لقصّة ندوة تكريم كتاب "شمس الله [أو العرب] تسطع على الغرب"، قائلا بأنّه يمكن تصنيف إنتاج المستشرقين إلى صنفين كبيرين هما: الاستشراق المادح، وهو الأكثر رواجا وقبولا عند المسلمين، يكرّم معنويّا وماديّا، يُحتفى به دون حدود ودون تأمّل. رغم ذلك فله من الأخطار على الواقع الإسلاميّ أكثر ممّا نعتقد، لأنّه يعمل، ولو بصورة غير مباشرة، على تحويل اهتمام المسلمين من حاضرهم المأزوم إلى ماضيهم المُقدّم على أنّه مُشرق، وبطوليّ، وكامل، ونموذجيّ. والنّوع الآخر هو الاستشراق القادح، الّذي تعامل مع تاريخ الحضارة الإسلامية التّعامل الصّارم لدرجة أنّه انتقل من الموضوعيّة العلميّة الّتي يدّعيها إلى موقف ذاتيّ صرف. والمشكل الذي خلقته هذه الدّراسات الاستشراقيّة القادحة هو "عقدة التّقليل" أو الدونيّة، أي شعور المسلم بدونيّة حضارته مقارنة بتفوّق الحضارة الغربيّة. ويخلص بن نبيّ إلى أنّ إنتاج المستشرقين، بنوعيه، المادح والقادح؛ كان شرّا

[1] زيغريد هونكُه: شمس العرب تسطع على الغرب – أثر الحضارة العربية في أوروبا، مرجع سابق، ص 585–588.

[2] أبو العيد دودو: الجزائر في مؤلّفات الرّحالين الألمان 1830–1855، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص 7–8.

على المجتمع الإسلاميّ. [1] ولئن بدا لنا، أن هذا الموقف يتضمّن تقريرا مقبولا إلى أبعد الدّرجات، إلاّ أنّ المفهوم منه أنّ العقل الاستشراقيّ، في كلّ الحالات، سواء كان مع أو ضدّ الإسهام الحضاريّ الإسلاميّ، فهو قد تسبّب في تعطيب الوعي لدى المسلم المعاصر، بل سبّب أعطابا راهنة أكثر ممّا سبّب إساءة للتاريخ الإسلاميّ. لكن ما يمكن أن نفهم أيضا ؟ يمكن أن نقول بأنّه كان الأجدر أن لا يكون هناك أصلا مبحث استشراقي، وهذه هي الحلقة الأضعف في نظرية بن نبيّ. إن كان إنتاج المستشرقين، بنوعيه، شرّا على المجتمع الإسلامي، فكأنّنا، نقول بصريح العبارة أنّه لا يجب أن يكون هناك استشراق، وهذا محال بالنسبة للعقل الغربيّ الّذي كان متمظهرا بمبدأ الصحّة. وهو المبدأ الّذي يقرّر أنّ العقل الّذي يتميّز بالصحّة الوافرة، لا يمكن أن يتوقّف عن التفكير، إنّه العقل الّذي يتجاوز نفسه من خلال التفكير المستدام، تفكير الذّات، وتفكير الغير. ثمّ إنّ العقل الغربيّ، الّذي تقاطع، لأكثر من مرّة مع التاريخ الإسلامي، بحكم التجاوز الجغرافي، لا يمكن أن يفكّر ذاته بمعزل عن التاريخ الإسلاميّ. لذا نعتقد بأنّ حكم مالك بن نبيّ كان حكما تقديريّا مفرطا في تقديريّته، أكثر ممّا هو حكم تقريريّ. إنّ الاستشراق حقيقة تاريخية، لا يمكن إلغاءها، ولا يمكن إيقافها حاليا. لذا فالمطلوب من العقل الإسلامي الآن، هو تقديم إنتاج العقل الاستشراقيّ على أنّه واقع نتقبّله بروح علميّة عالية، أي اعتباره خيرا بالنسبة للمجتمع الإسلامي، خيرٌ لأنّه فكّر تاريخنا وثقافتنا وعلومنا، دون النظر إلى ما انتهى إليه من نتائج قدحيّة، أو مدحيّة. ويواصل بن نبيّ، مستدركا، بأنّه "إن كان هناك وجه إيجابيّ، لأعمال المستشرقين، فإنّنا نلمسه في القادحين".[2] وفي تقديرينا أنّ هذا التقرير، هو الوجه الإيجابيّ لنظريّته حول "الاستشراق: ما له وما عليه". لأنّ القادح ينعش الفكر الإسلاميّ، في حين أنّ المادح يخدّره. والسّؤال المطروح، بالنظر إلى وضعيّة العالم الإسلاميّ، هو التالي: إلى ماذا نحتاج اليوم؛ إلى التخدير أم إلى الإنعاش ؟ هل نطلب حالة قبل العمليّة préopératoire أم حالة ما بعد العمليّة postopératoire ؟ الحقيقة أنّ كلّ من يروّج للاستشراق المادح، لهو الّذي يريد أن يُدخل العالم الإسلامي في حالة تخدير طويلة الأمد، على الرّغم من أنّنا، نحن المسلمون، متّفقون على مسألة واحدة فقط، وهي أنّ العقل الإسلاميّ كان معطّلا لقرون عديدة سابقة. لذا، فكلّ تشريع لنهضة إسلاميّة محتملة، يجب أن يأخذ مأخذ الجدّ منطق الاستشراق القادح أو الاستشراق التفنيديّ. فـ ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة، 216] إذ أنّ محبّة الاستشراق المادح هو شرّ لنا، في حين أنّ كره الاستشراق المادح هو خير لنا، فلنعلم بأنّ ترميم العقل الإسلامي من الدّاخل، لهو ما يدعونا إليه الاستشراق القادح، وإن كانت دعوة غير صريحة، وفهم المضمور أكثر نُبلا من فهم المقول الصّريح. تبقى مشكلة الاعتراف، وهو من أهم المواضيع الراهنة، هي الّتي تسيّر العقل الإسلامي الحالي. لذا فنحن مدعوّون، أكثر من أيّ وقت سابق، إلى الانتقال من "الحساسيّة الإسلامية" إلى "العقلانيّة الإسلاميّة"، حيث نأخذ الأمور مأخذ العقل المسؤول والرّزين، بدل تكوين ردود أفعال "عاطفيّة أو حساسيّة" حول موقف الأغيار من تاريخنا السابق، كما لا يجب أن ننسى مشكلة الاستشراق الّذي يدرس واقع الإسلام الحالي، وهو درس آخر، يتطلّب مقاما آخر. لأنّه يسلّط الضّوء على الرّاهن الإسلاميّ، في مقابل الاستشراق الكلاسيكيّ الّذي كان ماضويّا في توجّهه.

ثالثا– "يوسف فان إيس" والفكر الإسلاميّ: بداية العلاقة.

---

[1] مالك بن نبيّ: إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلاميّ الحديث، مرجع سابق، ص 25. وأيضا: مالك بن نبي: القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 181.

[2] مالك بن نبيّ: القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 182. وأيضا: مالك بن نبيّ: إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 25.

ألقى الدّكتور "يوسف فان اس" مجموعة من المحاضرات، باللّغة الفرنسيّة، في مدينة الدّار البيضاء المغربيّة، سنة 1998، وهي " دروس يستعيد فيها المحاضر بعضا ممّا سبق له أن قدّمه في المحاضرات الّتي ألقاها في بـ "الكوليج دي فرانس" في باريس سنة 1978 عن "قراءة الاعتزال بداية من الآخر". ويستعيد فيها بالخصوص زبدة مؤلّفه الجليل عن "الثقافة والمجتمع في القرنين 2 و3 للهجرة".[1] هكذا يسيّق الأستاذ عبد المجيد الشرفي الكتاب الّذي سنشتغل عليه الآن، تحليلا ونقدا، وهو كتاب "بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد". وفي هذا الكتاب، أشار المؤلّف، وهو مؤرّخ أديان في الأساس،[2] لكيفيّة دراسته للحضارة الإسلاميّة ولقاءاته الأولى مع النصّ العربيّ الكلاسيكيّ وقضايا أخرى مرتبطة بالعقل الشرقيّ والعقل الغربيّ. لذا قدّمنا العنوان أعلاه: بداية العلاقة. والمسائل الّتي احتواها هذا الكتاب الصّغير هي:

- الانقسام والبدعة في الإسلام. وفيه تعرّض لتجربة الاختلاف المريرة عند المسلمين من خلال مقابلة النصّ القرآني [هود، 188-189] والأخبار التاريخية والواقع التاريخي.
- معراج الرّسول وبدايات علم الكلام. وهي مسألة تتعلّق بمقارنة النّصوص التوحيديّة الكبرى، من حيث الاختلاف والتقاطع، في نموذج الإسراء، أو التواصل البشري – الإلهي، الّتي وردت في الثقافات الشرقيّة القديمة والأناجيل والقرآن الكريم.
- الكلام والعلم الطبيعيّ: المذهب الذريّ قاعدة لاهوتيّة للكلام المعتزليّ. فيه يستشكل مسألة لجوء المتكلّمين المسلمين إلى المذهب الذريّ الإغريقيّ، على الرغم من تعارض روح الدّين الإسلامي القائم على الخلق والعناية والغائيّة والمذهب الذريّ الطبيعيّ الإغريقيّ القائم على الصّدفة والهُمل والآلية.[3]
- علم الكلام والواقع الإنساني: تصوّرات التاريخ والأفكار السياسيّة. وفي هذا الفصل تطرّق "فان ايس" إلى مشكلة التاريخ الإسلامي بين التاريخيّة الواقعيّة والطوباويّة التاريخيّة. وأخذ نموذج الخلفاء بين التاريخ والنصّ، أو بين النصّ والفعل. مع العلم أنّه من واقع الاختلاف السياسي في زمن الخلفاء نشأ علم الكلام ذاته ليشمل بعد ذلك مشكلة آثام ارتكبها أقرب الناس إلى الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم)، وحتّى الفقهاء انخرطوا في تدارس هذه المشكلة السياسيّة – العقديّة.[4]
- الإسلام والإسلامولوجيا الأوروبيّة: دراسة حول خطاب في المنهج. وهو الفصل الّذي حدّد فيه "فان ايس" منهجيّته في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي عامّة، وتاريخ علم الكلام خاصّة. وسنفصل هذا الموضوع أدناه، لأنّه أساسيّ في المشكلة الّتي طرحناها أعلاه.

وكما هو ظاهر، فإنّ الكتاب لا يشكّل خطّة متكاملة لدراسة موضوع واحد، بل هو مجموعة من المحاضرات الّتي ترتبط بالفلسفة والفكر الإسلاميّين مع التركيز على علم الكلام، إذ أنّ كلّ الفصول ترتبط برباط ما إلى هذا التخصّص، فحتّى هذه المحاضرة الأخيرة مخصّصة للإجابة عن أسئلة حول سبب اختيار علم الكلام ومنهج دراسته. لذا سيكون عملنا الآن مركّزا على

---

[1] عبد المجيد الشرفي: تقديم لكتاب يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص 8.

[2] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، نشر الفنك، الدار البيضاء، 2000، ص ص 50– 139.

[3] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 67.

[4] نفس المرجع ، ص ص 100 – 115.

استقصاء علاقة هذا المؤرّخ بالفكر الإسلامي، من خلال دراسة علم الكلام، ومختلف القضايا المنهجيّة الّتي أثارها، والنتائج التّي توصّل إليها.

من المسائل الثابتة في تناول الفكر الإسلاميّ، هي مسألة إسهام الدّين الإسلامي، مقارنة بالأديان التوحيديّة المجاورة، نقصد اليهوديّة، والمسيحيّة. فالإسلام الّذي تأسّس على الوحي، والّذي أصبح لاحقا مدوّنا في المصحف المعروف بالقرآن. لم ينفصل، في روحه وسياقه ومضمونه منهجه، عن الكتب السابقة، وهذا ليس بالأمر الجلل، فالقرآن ذاته كثير الإشارة إلى ذلك. وقد تناول "يوسف فان إيس"، هذه المسألة الّتي عرفت تأويلات مختلفة، وأغراض متباينة. فالقول بوجود علاقة بين القرآن والكتب التوحيديّة السابقة، ليس بالقول الجديد، ولا القول الّذي يؤدّي إلى الانتقاص من أصالته وتفرّده، لكن المشكلة الّتي تُثار ترتبط بالميزة القرآنيّة فقط، باحتمال كونه استجماع فقط لما سبق، أو بالفاصل النوعيّ، أي ماذا يفصل القرآن عن بقية الكتب والتي تدخل جميعا في نوع واحد من المعرفة، وهو المعرفة التوحيديّة والقائمة على الوحي. يقول "فان ايس" بأنّ "الإسلام، من حيث المبدأ، لم يختلق مضامين جديدة، فالقرآن لم يؤكّد سوى الكتب السابقة".[1] لكن ماذا يمكن أن نفهم من ذلك ؟ حقيقة أنّ القرآن ذاته قد أكّد الكتب السابقة: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾[المائدة، 68] ونصوص كثيرة لا يمكن ذكرها جميعا. فهل هذا يدلّ على أنّ القرآن ليس إلاّ نسخة عربيّة من الإنجيل والتوراة ؟ الحقيقة أنّ الكثير من المستشرقين وغير المستشرقين قد طعنوا في القرآن من هذا المدخل بالذّات. فهناك من يشير إلى أنّ القرآن لم يتخلّص كليّة من الكتاب التوحيديّة السابقة، ولم يتخلّص أيضا من تأثير البيئة العربيّة السابقة على الإسلام والّتي سمّاها القرآن ذاته بالجاهليّة.[2] والحقيقة أنّ هذه النظرة تدخل في نظريّة أوسع قالت بعدم الانفصال التامّ بين الوثنيّ والتوحيديّ، حيث نميل نحن– المؤمنين الحرفيين– إلى الاعتقاد بالقطيعة بين التعدّد والتوحيد، أو بين التجسّد والتنزّه،[3] ثم عدم الانفصال التامّ والكليّ بين النسخ التوحيديّة الثلاثة تراتبيّا.[4] والحقيقة أنّ "يوسف فان ايس" ذاته، ولأنّه دارس متعمّق للفكر الإسلاميّ وأصوله القرآنيّة، فإنّه قد أدرك أنّ المقارنة بين الكتب السماويّة الثلاثة، تفرز فروقات لا ينكرها عاقل متخصّص، فمثلا من الناحية التشريعيّة، نجد بأنّ "القرآن، مقارنة مع العهد الجديد، يبدو في مجال الأوامر والقواعد الأخلاقيّة أكثر وضوحا".[5] وهذا يدلّ على

---

[1] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلاميّ– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 15.

[2] يوسف شلحد: بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولي، 1996، ص93–95– 139–173.

[3] أندريه نايتون وإدغار ويند وكارل غوستاف يونغ: الأصول الوثنيّة للمسيحية، ترجمة سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الانسانية، دون مكان، دون طبعة، دون سنة، ص 20، 23، 40، 56، 124، 143.

[4] محمّد أحمد خلف الله: الفنّ القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر – الانتشار العربي، لندن – بيروت – القاهرة، الطبعة الرابعة، 1999، ص 69. وأيضا: محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الثالثة، 1985، ص 92. ومحمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 423.

[5] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 14.

الاختلاف في بنية كلّ كتاب على حدى. هذا الوضوح يدلّ أيضا على خطوة جديدة خطاها القرآن، مقارنة بروح الدّعوة العيسويّة الّتي تميّزت بالتبشير أكثر من تميّزها بالتشريع التفصيلي. والوضوح في القواعد الأخلاقيّة يدلّ على تواري العقليّة الأسراريّة الّتي غلّفت الأديان السابقة، وهذا يتوافق مع الخلاصة الّتي توصّل إليها محمّد عابد الجابري عندما أكّد بأنّ: "ما يميّز الإسلام، رسولا وكتابا، هو خلوّه من "ثقل الإسرار" Mystères الّتي تجعل المعرفة بالدّين تقع خارج تناول العقل (...) والأكيد أنّ الإسلام قد عرف تيارات تلتقي بصورة أو بأخرى مع هذا النّوع من التصوّر للدّين (دين الأسرار والوسائط).[1] رغم ذلك، فلا أحد يمكن أن يفصل بين روح المسيحيّة، وروح الإسلام ممثّلا في القرآن الكريم والسنّة النبويّة، على اعتبار أنّ كلاّ من العقديتين قريبتان بعضهما من بعض في مسألة "معانقة الحياة الأبدية"،[2] فهذا الهدف والمبتغى هو القاسم الّذي يشرك الإسلام والمسيحية على وجه الخصوص، أكثر ممّا يشرك الإسلام واليهوديّة، أو المسيحيّة واليهوديّة. ولكي نخرج من هذا الموضوع، موضوع العلاقة بين الكتب السماوية، التي تندرج في اللاهوت[وهو ما يقابل عندنا علم الكلام] العقلي المقارن، يمكن أن نَلمح موقفا معتدلا ليوسف فان إيس إذ قرّر "الفاصل النوعي" الّذي يدلّ على اندراج القرآن ضمن الأفق الرسولي التوحيدي وانفصاله بجملة من الخصائص المحلية، ويظهر اعتدال فكر "فان ايس" في عدم انزلاقه في الأطروحات المألوفة المتسرّعة والّتي لا تخرج عن احتمالين مثّلتهما العقلية الإسلامية الأصولية الّتي ترفض التفكير، والعقلية الإستشراقية الّتي ترفض التفهّم:

- اعتبار القرآن رسالة جديدة كلّ الجدّة، لا تربطها صلة بما سبق من عقائد، سواء توحيدية، أو وثنية، أو ما نسميه جاهلية. وهو ما تمثله العقلية الأصولية الإسلامية التي تأبى النظر الموضوعي.
- اعتبار القرآن نسخة عربية مكرّرة لنسخ سابقة هي الأناجيل والتوراة. وهو ما يمثله بعض المستشرقين المتسرعين غير المتفهمين.

ننتقل الآن إلى مسألة أخرى، ترتبط بعلاقة "فان ايس" بالفكر الإسلامي. وقد افتتح هذه المحاضرة الأخيرة، الّتي تحمل عنوان "الإسلام والإسلامولوجيا الأوروبية: دراسة حول خطاب المنهج" بتقرير أساسي، يضع مشروعه في إطاره المحدّد؛ قائلا: "إنّ مجال اهتمامي ينحصر في علم الكلام في الإسلام، خاصّة في مرحلته الأولى، فلقد أوقفت دراساتي على القرنين الثاني والثالث من الهجرة. وذلك في كتابي الّذي تودّون التعرّف عليه الآن théologie und Gesellschaft [أي اللاّهوت والمجتمع]."[3] لكن دراسة علم الكلام الإسلاميّ تندرج في مجال أوسع وهو دراسة الفكر الإسلامي عامّة، لذا فإنّ الأسئلة الرئيسية الّتي تطرح على "فان ايس" هي:

1- لماذا دراسة الفكر الإسلامي فقط ضمن كلّ التراثات الشرقية الكثيرة ؟ [4] والّتي تغري بالدّراسة والبحث أيضا.

---

[1] ومحمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مرجع سابق، ص 429-433.

[2] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 39- 41. وقد عمد "فان ايس"، هنا، إلى ذكر الكثير من النصوص التي تدل على تطابق مهمّة "عيسى" مع مهمة "محمد "(ص) من حيث تمامية الرسالة وتمجيد السلطة الإلهيّة والقرب من المقدّس، من خلال توظيفه العديد من النصوص القرآنية الدّالة على ذلك مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ، وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر، 1 – 3]، و﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾[الإسراء، 79]. هذا، ولا يمكن التغافل عن النصوص الّتي تلحّ على الفصل بين البشري والإلهي في القرآن حيث أنّ "محمداً" صلّى الله عليه وسلّم ليس إلاّ بشرا، على عكس المسيحية التي تلجأ إلى فرضية لاهوتية المسيح.

[3] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 129.

[4] المرجع نفسه، ص 135.

2- لماذا دراسة علم الكلام بالحصر والتحديد، ضمن فروع الفكر الإسلامي الكثيرة أيضا ؟ [1] بخاصة الدرس الفقهي والفلسفي، أو حتى الأخلاقي.

3- لماذا إنجاز دراسة ضخمة (ستة أجزاء كاملة) حول مرحلة نشأة علم الكلام، أي القرن الثاني والثالث،[2] وإهمال مرحلة النّضج والاكتمال في القرن الرابع والخامس ؟

أوّلا- الفكر الإسلامي الّذي يندرج ضمن الحضارة الإسلامية عامّة، هذه "الحضارة الّتي تمثّل، بالنسبة للأوروبيّ، درجة أوثق من العلاقات من حيث امتلاكها لخصوصيّة تميّزها عن تلك الخصوصيّة الّتي هي للصّين أو للهند، إذن هي تتغذّى من نفس المصادر الّتي تتغذّى منها أوروبا، إنّها تنطلق من نفس المسلّمات."[3] لذا فإنّ الاهتمام بالفكر الإسلامي، القريب من الفكر الأوروبي، لا ينفصل عن إرادة فهم الفكر الأوربي ذاته، الّذي هو الفكر الأمّ بالنسبة "لفان إيس"، من خلال مقارنته بالفكر الجار، أو الفكر القريب وهو الفكر الإسلامي وليس الفكر الشرقي البعيد من حيث بنيته عن الحضارة الأوربية. والحقيقة أنّ "فان ايس" قد استمدّ هذه الملحوظة المنهجيّة، الّتي تنطلق من الاشتراك بين العالم الإسلامي والمسيحيّ، من ملاحظات مستشرقين ألمان سابقين أمثال" بيكر"(Carl Heinrich Becher)، ومن مفكّرين عرب أمثال "طه حسين" الّذي أكّد يقينا، معاكسا لما هو ذائع في الفكر الإسلامي المعاصر عندما قال في نصّ1938، بأنّ "ليس بيننا وبين الأوروبيّين فرق في الجوهر (...) فكلّ شيء يدلّ على أنّه ليس هناك عقل أوروبيّ يمتاز عن هذا العقل الشرقي (...) فمهما نبحث ومهما نستقص فإنّنا نجد ما يحملنا على أن نقبل أنّ بين العقل الأوروبيّ، والعقل المصريّ فرقا جوهريّا".[4] وهذا ما أشرنا إليه أعلاه، عندما تحدّثنا عن ضرورة مراجعة مفهوم الشّرق والغرب والتقاطعات الكائنة بينهما. والحقيقة أنّ دراسة الآخر، ليست متعة عقليّة محضة، بقدر ما توجّه الإنسان وجهة عمليّة لا تخلو من فائدة، لذا نجد "فان ايس" يحدّد، التحديد الّذي يساعدنا، نحن المسلمون، في تدبّر الغرض من دراسة الآخر، الهدف الحقيقي والعملي من اهتمامه بالفكر الإسلامي، وهو هدف لن يتقادم رغم مرور العشرات من السّنوات عن بداية اهتمامه بالفكر الإسلامي، يقول في هذا الشأن ما يمكن أن نعتبره درسا في التسامح والتسامع أيضا: "بقدر دراستنا للآخر نتعلّم الكثير عن ذاتنا نحن، ونتعلّم التسامح؛ كما أنّنا نكتشف أنّ العديد من القرارات الّتي تمّ اتّخاذها داخل المجتمع الّذي ننتمي إليه، أو داخل التاريخ الّذي ورثناه، لم تكن في الحقيقة قرارات حتميّة لا مفرّ منها (...) نجعل التفاهم يحلّ محلّ الجدال والتكفير."[5] وهذا التقرير يخالف الكثير من التقريرات الّتي نسمعها من أصحاب الفكر المتطرّف، سواء المسيحيّ، أو الإسلاميّ أو غيرهما، الّذي يخلص، بعد قراءة الآخر، إلى ضرورة تكفيره، أو تبديعه، أو إدانته...الخ. بسبب عسر تفهّم الغير. لذا، فنحن نثمّن الملاحظة المذكورة في فاتحة هذه الدراسة، الّتي قدّمها المفكّر الفرنسيّ "بيرجسون"، والمرتبطة باللّغة والتسامح والّتي أشرنا إليها أعلاه في بداية الدّراسة؛ فعندما نعرف بإتقان وعمق لغة شعب ما

---

[1] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 139.

[2] المرجع نفسه، ص 147 وما تلاها.

[3] المرجع نفسه، ص 130.

[4] طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ص 30. وأيضا: يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 131.

[5] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي- الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 132.

وأدبه أيضا، فلا يمكن البتّة أن نكون أعداء له،[1] لأنّ في هذه المعرفة اللّغويّة، تتسرّب روحانيّة الثّقافة وجماليّة الحضارة، الّتي هي في النهاية حضارة الإنسان. وقد كان المستشرق ياكوب إيرهارت Jacob Ehrharth [عاش في منتصف القرن الثامن عشر] يقول (في كتاب ايضاحات حول الأخطاء الأساسية الغامضة في تاريخ محمد) أن الجهل باللغة العربية يؤدي إلى ارتكاب أخطاء بحق محمد.[2] وهو نفس رأي "أدريان رولاند" Adriani Relandi [مستشرق من القرن الثامن عشر له كتاب بعنوان الدين المحمدي] الذي ربط الأخطاء في فهم روح المحمديين بجهل اللغة العربية. لهذا نجد "فان ايس" يدخل، المدخل المنهجيّ اللّغويّ، في فهم ودراسة الفكر الإسلامي: فـ" الوقائع الملموسة تقبع دائما وراء اللّغة: البيئة المتمثّلة في الأطر الاجتماعيّة وفي المؤسّسات ثمّ الأرضيّة العقائدية المتمثّلة في القرآن والسّنة وفي الصّور والنماذج التاريخيّة."[3] فاللّغة تمتلك من المفاتيح أكثر ممّا تمتلكه أيّة ظاهرة إنسانيّة أخرى، لأنّها تقول ما لا يقوله الخطاب المقصود والموجّه والمنتقى بالإرادة.

أمّا عن السّؤال الثاني، سؤال التفرّد بدرس علم الكلام، في هذا الزّمن المعاصر بالذّات، من بين دروس الفكر الإسلامي الأخرى. فإنّ "فان ايس"، يعزوه إلى إهمال الدّرس الكلاميّ عند المسلمين ذاتهم لصالح الدّرس الفقهي. لذا نجده يقول: "علم الكلام بمعناه الخاص لا يكاد اليوم يلعب أيّ دور في الحياة العقليّة أو في مخيال المسلمين؛ فـ"الكلام" في المملكة العربية السعودية يعتبر من البدع المضلّة، ولا يتمّ تدريسه في الجامعة. في حين أنّ الاهتمام منصبّ على الدّراسات الفقهيّة.[4] والحقيقة أنّنا لا نوافق، أو لم نقتنع أحسن الاقتناع، من هذا التبرير الّذي قدّمه "فان ايس"، على عدّة اعتبارات، ومنها: أنّه أخذ بنموذج واحد، في العالم العربيّ والإسلاميّ عامّة، ولئن كان الاختيار السعودي، قد تقرّر وفق هذا السياق، فإنّنا نجد الكثير من الدّول الإسلاميّة، لا تدرس علم الكلام أو الفلسفة في الجامعات فقط، بل وأكثر من ذلك في الثانويات. بل أن بعض الجامعات الإسلامية تدرس مقياس الإلحاد ذاته. لذا فإنّ التعليل والتّعميم هنا ليس في محلّه. وإن شكونا من عدم تدريس علم الكلام في الجامعات السعودية، والّذي يؤثّر فعلاً، ومن الناحية السلبية، في إثراء وتنمية المعرفة الإسلامية، فإنّه من الممكن أيضا التعليل بالكثير من الدّول الّتي لا تدرس الفلسفة ذاتها وفق تقرير اليونيسكو،[5] وهي معرفة أكثر خطرا على الدّين من علم الكلام. والتعليل الثاني هو أنّ علم الفقه، يعتبر من العلوم العملية الّتي

---

[1] Henri Bergson: les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Librairie Félix Alcan, Paris, 11eme édition, 1932, p 309.

[2] عبد الرحمن بدوي: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د م، دن، دط، ص 166 – 167.

[3] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 11.

[4] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 139.

[5] مفيدة قوشة (تنسيق): الفلسفة مدرسة الحرية – تعليم الفلسفة وتعلم التفلسف: وصف الحالة الراهنة واستشراف المستقبل، ترجمة فؤاد الصفا وعبد الرحيم زرويل، تحت اشراف علي بنمخلوف، منشورات اليونيسكو، باريس، الطبعة الأولى، 2009، ص 50– 72– 79–192. حيث تم الإشارة في هذه الصفحة الأخيرة إلى قلة حضور الدول العربية في الهيئات الدولية للفلسفة، لكنها ليست الغائب الوحيد. فحتى بعض الدول المتقدمة لم تدرج الفلسفة في منظوماتها التربوية الحكومية.

الّتي تهمّ الإنسان المؤمن بعامّة، سواء العالم أو الجاهل، المختصّ أو العامّ، في حين أنّ علم الكلام، من العلوم التي لا يطّلع عليها إلا الخواص من الناس أو المتخصّصون، وهذه المسألة قد تناولها الغزالي وابن رشد،[1] كلّ بمنظاره وتفسيره.

أمّا السؤال الثالث، المتعلّق بتركيز الدّرس على العصور الأولى لظهور علم الكلام، في مقابل السكوت عن مرحلة الاكتمال والنضج الّتي تعاصر الغزالي خاصة وما تلاه من علماء، فسوف نرجأ الإجابة عنه إلى غاية الدّخول في العنصر الرابع، والّذي تناول مشكلة علاقة الثيولوجيا الإسلامية – المعبّر عنها بتسمية علم الكلام – بالمجتمع.

رابعا– علاقة علم الكلام بالمجتمع في القرون الهجريّة الأولى.

إنّ مشكلة سوسيولوجية المعرفة لهي أهمّ مسألة طرحت في نهاية القرن العشرين، على اعتبار أنّ مسألة مصدر الأفكار وحقيقة التمذهب لم تدرس الدّرس العلميّ الدّقيق. ولسنا بحاجة إلى استحضار الدّرس المهمّ الّذي قدّمه الفيلسوف الألماني "كارل مانهايم" (Karl Mannheim 1947/1893)، لأنّ المقام ضيّق ولا يحتمل التوسيع أكثر. وهو الّذي اشتغل على كيفيّة أداء الفكر وظيفته الاجتماعية بعامّة، سواء السياسية أو الاقتصاديّة، أي ظروف تحوّل الفكر "كأداة اجتماعية".[2] وهذا المنهج يسمح، أحسن بكثير من المناهج الأخرى في الكشف عن حقيقة الأفكار الكلاميّة المعروفة والمتداولة في تاريخ الفكر الإسلامي. وهذا ما يتيح تحقيق "فهم منهجيّ ومنتظم للعلاقة بين الوجود الاجتماعيّ، والفكر."[3] وهذا ما يدل عليه فرع "علم اجتماع المعرفة".

كما تجدر الإشارة إلى أنّ دراسة تاريخ علم الكلام ليس من الأمور الّتي غفل عنها الفكر العربيّ المعاصر، فهناك أساتذة وأكاديميّون تبحّروا في التأريخ والتفسير والمقارنة والمقاربة لمفهوم علم الكلام الإسلاميّ، ومختلف مراحله، وأهمّ فرقه. لكن المهمّة الّتي لم تنجز، الإنجاز المطلوب، هي ربط ظهور النظريّات الكلامية بالمجتمع في جوانبه الاقتصادية، والسياسية، والعرقية...الخ. وهذا بالضبط ما قصده "فان ايس". والأكيد أنّ هذا المنظور من كتابة التاريخ الكلامي، لا ينفصل عن نظريّة سوسيولوجيّة المعرفة الّتي أشرنا إليها منذ برهة، أعلاه.

يجيب الدّكتور "فان ايس"، على السؤال السابق حول سبب اختيار فترة القرن الثاني والثالث فقط، والّتي تمثّل مرحلة نشأة علم الكلام، وبالتّالي إغفال، أو قل عدم التركيز على، القرن الأوّل أوّلا والقرون الأخيرة التالية للقرن الثالث، بإجابة تحتوى على شقّين:

–لم تتيسّر المراجع الكافية في القرن الأوّل للهجرة، لذا فإنّ – يقول فان ايس – " كلّ ما نعرفه من النصوص الإسلاميّة عن القرن الأوّل يقع تحت طائلة الشكّ بالإسقاط؛ والبحوث الأوروبيّة هنا أكثر اختلافا من أيّ وقت مضى بشأن قوّة المصادر على الإبلاغ

---

[1] أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، تحقيق ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص 319 وما تلاها. وأيضا: ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 51.

[2] كارل مانهايم: الايديولوجيا واليوتوبيا – مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية ، الطبعة الأولى، 1980، ص 83–84.

[3] المرجع نفسه، ص 246.

وطريقة تفسيرها."[1] والحقيقة أنّ الدرس التاريخي الموثوق بالنسبة للباحث الّذي يشتغل على النصوص، يبدأ مع عصر التدوين، في منتصف القرن الثاني للهجرة، وهذا ما حدّده الجابري في دراساته للعقل العربي.[2]

–في القرنين الثاني والثالث، وهي الفترة التي اقتطعها "فان ايس" للدّرس والتحقيق التاريخي والتأويلي، تمتاز حسب قوله بعدّة خصائص منها:

1–"أنّ مرحلة البداية والنّشأة [الّتي تمثّل الأجيال الأولى للإسلام] تميّزت بذلك التواجد للعديد من الاختيارات الّتي ظلّت مفتوحة ومتاحة قبل أن يتمّ إلغاؤها تحت غطاءٍ من الإجماع العقائدي أو التوافق الاجتماعي. تلك الأجيال الأولى لم تكن تعرف بعد ذلك النوع من التسنّن والتقنين "الأورثودوكسي"•، فإنّ الحركات المخالفة، أو الشاذة لم تكن تعتبر إذ ذاك بدعا، بل كانت تعتبر – رغم انتهائها إلى الفشل– محاولات تمثّل هي أيضا إحدى طاقات تجليات الإسلام".[3] وهذه الحرّية، والقبول بالاختلاف والتعدّد، هو بالتحديد ما يجعل النصوص تُعبّر عن نفسها بكلّ أريحيّة وفيما وراء الإخفاء والمواربة.

2–الفائدة الأخرى من تخصيص مرحلة البدايات، أي بدايات علم الكلام في القرن 2 و3 هـ، على الرغم من قلّة النصوص الأصلية فيها،[4] هي الانفلات من الرّوايات الأسطورية التي لحقت الكثير من الأحداث التاريخية المتعلقة بمشكلة علم الكلام، وربّما أحسن مثال على ذلك حادثة الإمام "أحمد بن حنبل". حيث تمّ توظيف هذه الحادثة المهمّة المعروفة بمحنة الحنابلة، في سياقات إيديولوجيّة غير نزيهة، سواء من هؤلاء أو هؤلاء (أي الحنابلة والعامّة أو المعتزلة وسلطة المأمون:218/198 هـ).[5] ونحن نعلم أنّه أينما حضرت الأسطورة والأيديولوجيا، فإنّه من الصعب، إن لم نقل من المحال، العثور على الحقيقة التاريخية.

لذا يَخلص، "فان ايس"، في آخر فقرة من محاضرته حول "الإسلام والإسلامولوجيا الأوروبيّة: دراسة حول خطاب في المنهج" إلى أنّ "دراسة علم الكلام، خاصّة إبان مرحلة النشأة، توازي في قيمتها قيمة "إعادة فتح باب الاجتهاد".[6] إذ ليس بالإمكان إبقاء باب الماضي مفتوحا، إلاّ بفضل إعادة أجزاء التاريخ بكيفيّة نقديّة." والحقيقة أنّ هذا المشروع الطموح لهذا المستشرق، يجعلنا ننساق وراء المطلب التساؤلي التالي: إلى ماذا انتهى بعد هذه الدراسة الموسوعية– النقدية لبداية علم الكلام الإسلاميّ ؟ إنّ ارتباط علم الكلام،

---

[1] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة سالمة صالح، الجزء الأول، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 8.

[2] محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 57–58.

• يجب التنبيه إلى أنّ كلمة أرثودوكس، كلمة يونانية الأصل، وتمّ إدخالها في القاموس المسيحيّ، على الرّغم من أنّها كلمة محايدة تدلّ على "الرأي المستقيم": الدّوكسا=رأي، أورثا= المستقيم، كأن نقول الأرثوبراكسي أي الفعل المستقيم أو نقول الأورثوغرافيا أي الكتابة المستقيمة. لذا فإنّنا، نحن المسلمون ننزعج عندما نصف عقيدة إسلامية ما بالأرثودوكسيّة على أساس أنّها تنصير للمضمون الإسلامي. وقد هوجم "محمّد أركون" ذاته عندما استعمل بكثرة هذه الكلمة لتوصيفات إسلامية خالصة. يمكن العودة تقريبا إلى كل كتبه للعثور على هذا الاستعمال المتكرر.

[3] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 147–148.

[4] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مرجع سابق، ص 9.

[5] يوسف فان إيس: بدايات الفكر الإسلامي– الأنساق والأبعاد، مرجع سابق، ص 152 وما تلاها.

[6] المرجع نفسه، ص 155.

كنمط فكريّ، بالمجتمع وما يحمله من مظاهر إداريّة، واقتصاديّة، وسياسيّة، يدلّ على أمور كثيرة، حسب "فان ايس"، يمكن اختصارها فيما يلي:

–عدم حدوث قطيعة تامّة بين النسق الثقافي العربيّ السابق على الإسلام المُسمّى في القرآن جاهليّةً: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[المائدة، 50] أو ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب33]. والنسق الإسلامي الجديد. ومن المعلوم أنّ الأدبيّات الإسلاميّة، تضع قطيعة تامّة بين النسقين، لدرجة أنّه لا يمكن تصوّر تواصل في الحياة العقديّة، والعقليّة، وحتّى الاجتماعيّة. لكن وبما أنّ التغيّر الاجتماعي مسألة معقّدة، وتسير وفق آليات مركّبة، بما يعني أنّ الجديد أقلّ جدّة ممّا نعتقد؛ "فالجديد لا حقيق له تماما إلاّ بقدر يسير".[1] فإنّ ارتباط الكلام بالمجتمع يدلّ، فيما يدلّ، على استمراريّة الجماعيّة في الفرد. فالمذهب القدري الّذي يقال بأنّ "معاوية" كان أحد مؤسّسيه، قد تأسّس على أفكار عربيّة سابقة على الإسلام، وما حدث هو ضرب من إعادة الصياغة فقط.[2] والحقيقة أنّ العديد من المستشرقين، وحتّى العقلانيّين العرب ذاتهم، قد ركّزوا على ضرورة إعادة درس تفاصيل التواصل والتفاصل بين عصر الجاهليّة وعصر الإسلام.

–أنّ الدخول إلى الإسلام لم يتم فقط تحت تأثير الحقيقة الإيمانيّة الّتي وفّرتها الرسالة الجديدة. بل أنّه "طالما نظر المرء إلى محمّد "صلّى اللّه عليه وسلّم" كنبيّ للعرب، فلم يكن للرسالة خارج المنطقة العربيّة معنى. من تَحَوّل [من غير العرب] عن دينه إلى الإسلام إنّما فعل ذلك لأسباب اجتماعيّة واقتصاديّة..."[3] وقد غضّ المسلمون النظر عن ديانة الأفراد ذوي المعارف الإداريّة، والعلميّة ، نظرا لخدماتهم الضروريّة للدّولة الإسلاميّة الجديدة. كما أنّ الوضعيّة العددية للعرب المسلمين، مقارنة بالمسلمين غير العرب، جعلهم متعلّقين بالمسلمين الجدد وفق منطق الحاجة. هؤلاء، الداخلين الجدد في الإسلام، الّذين تفطّنوا إلى أنّ كسر امتياز العرب، يقتضي منهم التنازل عن انتمائهم الثّقافيّ، والعقديّ، واللّساني. لذا فإنّ الفتوحات الإسلاميّة حدثت، حسب "فان ايس" وفق آليات معقّدة أكثر ممّا نعتقد، بحيث تشابكت العوامل الاجتماعيّة، والإداريّة مع العوامل العقديّة الخالصة.

–أنّ المكانة الاجتماعيّة والوظيفيّة للإنسان تلعب دورا مؤثّرا في تحديد مواقفه الفقهيّة والكلاميّة. "فقد كان أبرز الفقهاء في العصر الأموي: "غيلان الدمشقي"، "جعد بن درهم"، "جهم بن صفوان"، "الحسن البصري"، موظّفين لدى الدّولة (...) وكان الجاحظ[في كتابه الرّسائل] قد أكّد من قبل أنّ التّجار أقلّ تبعيّة من الموظّفين."[4] وفي هذه الإشارة نفهم حقيقة المواقف الكلامية الّتي لا تنفصل

---

[1] هيجل: فنومينولوجيا الرّوح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2006، استهلال، ص 124–125.

[2] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مرجع سابق، ص ص 52–62.

[3] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مرجع سابق ، ص 68، 73. يقول في هذه الصفحة الأخيرة [أن واردات الضرائب كانت أهم بالنسبة "للحاكمين" من القيم المثالية.] مما يدل على أثر العقلية المالية على العقلية الدينية. أو قل سطوة الإنسان الاقتصادي على الإنسان الديني. وفي المسألة العصبية يمكن التأكد من هذا المنحى في مقدمة ابن خلدون حول استمرار عصبية الجاهلية في الخلافة الإسلامية. للتوسع يرجى العودة إلى: محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون – العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 1994، ص 258.

[4] المرجع نفسه، ص 71–72.

عن الوظيفة والوضعيّة الاجتماعيّة للمتكلّم أو الفقيه. لذا فالموقف الكلامي – الفقهي، يتحدّد، التحدّد الكبير، بالوظيفيّة السياسيّة، والاجتماعيّة للفرد.

–يبدو أنّ "فان ايس" قد تأثّر بالعبارة الابستمولوجية (نقد المعرفة العلمية) الّتي راجت بعد أزمة اليقين في الفيزياء، في النصف الثاني من القرن العشرين. ونقلها إلى مجال التأريخ للفكر الإسلامي الكلامي. فلا يمكن أن نعرف حقيقة النظرية الكلاميّة دون معرفة الواقع الاجتماعي لأصحابها، وإذا عرفنا الواقع الاجتماعي، يتحجّب عنّا المذهب الكلامي. هذا هو مبدأ اللاّيقين، واللاّ تحديد. يقول:"لدينا أسماء أشخاص وصف مذهبهم دون أن نعرف عن موقعهم الاجتماعي شيئا، ومن ناحية أخرى نعرف عن عدد كبير من "المثقّفين" [وهناك من يعتبر المتكلّمين بمثابة مثقّفين وأبطال اللّسان [1]] المهنة والوسط الّذي عاشوا فيه بوضوح إلى حدّ ما، لكنّنا لا نعرف عن وجهات نظرهم بدقّة إلاّ القليل."[2] لذا فإنّ الجزم والتحقّق من المذاهب الكلاميّة أمر غير وارد بالنسبة لمن يربط الفكر بالمجتمع. وهذا هو الّذي يجعل معرفتنا بتاريخ علم الكلام نسبيّة دوما، وقد أشار مؤسّس علم اجتماع المعرفة، أي "كارل مانهايم"، يصف مذهبه بالنسبيّة، أو المنظوريّة، والعلائقيّة relationnisme.[3] وهذا ما يجعل اليقين، أقلّ يقينا، أي مفتوحا دوما على امكانات محتملة.

خلاصة: حدود منهجيّة "فان ايس"، عين على الاستشراق الغربي على الحاضر العربي. أوليفيه روا وآخرون.

الأكيد أنّ الدّكتور "يوسف فان ايس" لم يقدّم لنا، حقيقة مشروعه الّذي يروم تفسير علم الكلام من خلال المجتمع وما يحمله من ظواهر معقّدة لا ترتبط فقط بالعقيدة، في هذا الجزء الأوّل من موسوعته الّتي تحتوى على ستّة أجزاء (المجلّدان الأخيران يتضمّنان ترجمة نصوص فقط). فقد حدّد فرضيّته من خلال مبدأ أنّ "معرفة النظم الفقهيّة تتوقّف على معرفة القوّة الدافعة لها."[4] وهذه القوّة لا تنفصل عن ظروف المجتمع المادية والسياسية. لذا نعتبر هذا الجزء الأوّل مجرّد مقدّمة لمسار بحثيّ طويل. لم يكتمل بعد.

نريد في هذه الخاتمة العاجلة، الإشارة إلى ظاهرة فارقة في موقف الفكر الإسلامي من الاستشراق. فالأكيد أنّ هذا الفكر قد ركّز كلّ طاقاته نحو فحص الدراسات الاستشراقيّة المتخصّصة في الفكر الإسلاميّ الكلاسيكيّ، أي منذ ظهور الرسالة المحمديّة إلى غاية أفول الفكر الإسلامي مع الشعاع الأخير في الأندلس والمغرب. لكن تناسينا أنّ للاستشراق فرع آخر مهمّ ونشط وفعّال. وهو الاستشراق الّذي يدرس الفكر الإسلامي الحالي. ومختلف التحوّلات الّتي طرأت على الظاهرة الإسلاميّة ونتائج التثاقف القويّ أو القاصي الّذي حصل مع عصر العولمة الفائقة. ونكاد نندهش لمسار الفكر الإسلامي الأوروبي والأمريكي وغير العربي عموما، الّذي أصبح متجدّدا لدرجة أنّه يختلف في أسسه عن المبادئ المعهودة لدينا. لذا، فإنّنا نعتقد، بأنّه قد حان الوقت لتحقيق توازن بين استيعاب الاستشراق الّذي يدرس الفكر الكلاسيكيّ والاستشراق الّذي يدرس الإسلام المعاصر. لأنّ إهمال دراسة مآلات الفكر الإسلاميّ، بل الظاهرة الإسلاميّة، هو السير في خطأ إهمال دراسة الفكر الإسلامي الكلاسيكي ممّا يفضي، وفق منطق حتميّ، إلى طغيان العقل الاستشراقي على العقل الإسلامي في معرفته لخبايا التاريخ الفكري الإسلامي ذاته.

إنّه لمن الأمور الصعبة على العقل الاسلامي، أن يساير العقل الاستشراقي. الّذي لا يتوقّف عن تفكير الظاهرات الجديدة. في حين أنّ العقل الإسلامي، في مسائل العقيدة والكلام، والفقه نسبيّا، يتحرّك بمنطق تهوين الظواهر الإيمانيّة الجديدة، وتهويل القديمة

---

[1] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مرجع سابق، ص 82–85.

[2] المرجع نفسه، ص 615.

[3] كارل مانهايم: الايديولوجيا واليوتوبيا – مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ص 324.

[4] جوزيف فان أس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مرجع سابق، ص 9.

منها، أي اعتبارها أساسيّة. وعندما نجد مستشرقا يتحدّث، اليوم مثلا، عن وجود "مسلم ملحد"[Olivier Roy مثلا]،[1] فإنّنا نميل إلى اعتبارها فكاهة، لكن انتقال الإسلام إلى أوروبا وغيرها، قد أفرز فعلا، ضربا من التديّن، غير المعهود بالنّسبة لنا. فهلاّ انفتح عقلنا على الظواهر الإسلاميّة الجديدة ! لكي لا نترك السّاحة الفكريّة فارغة للعقل الاستشراقيّ يجول ويصول فيها كيفما شاء.

[1] أوليفيه روا: الجهل المقدس – زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشقر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 29.