الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

-جامعة ابن خلدون-تيارت-

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

مطبوعة السند البيداغوجي في مقياس: الفرق الكلامية

موجهة لطلبة السنة الأولى ماستر فلسفة عربية وإسلامية ل.م.د(L .M.D)

إعداد الأستاذة :

د. خديجة بلخير

السنة الجامعية:2021-2022

فهرس المحتويات

-مقدمة..... 1

المحاضرة الأولى : نشأة علم الكلام..... 3

1-تعريف علم الكلام..... **3**

2-سبب تسميته بعلم الكلام..... **6**

3-فائدته وأهدافه..... **7**

4-عوامل نشأة علم الكلام..... **9**

المحاضرة الثانية: علم الكلام والفلسفة..... 14

1- طبيعة علم الكلام وطبيعة الفلسفة..... **14**

2- علم الكلام والمنطق..... **16**

3- أسباب ظهور علم الكلام الفلسفي في الإسلام..... **19**

4- النفس الإنسانية بين علم الكلام والفلسفة..... **23**

3-المحاضرة الثالثة: الخوارج..... 25

1- نشأة فرقة الخوارج..... **25**

2- فرق الخوارج..... **26**

3- الفكر العقدي للخوارج..... **30**

4- نظرة المستشرقين للخوارج..... **33**

4-المحاضرة الرابعة: الشيعة..... 37

1- نشأة الشيعة..... **37**

2- فرق الشيعة..... **41**

3- عقائد الشيعة..... **50**

4- الغيبة الصغرى والكبرى عند الشيعة..... 53

5- المحاضرة الخامسة: الجبرية..... 56

1- فرقة الجبرية..... 56

2- أفعال العباد..... 57

3- فرق الجبرية..... 58

6-المحاضرة السادسة : المرجئة..... 62

1- فرقة المرجئة..... 62

2- مسألة الإيمان عند المرجئة..... 64

3- أصول مذهب المرجئة..... 66

7-المحاضرة السابعة: المعتزلة..... 72

1- نشأة المعتزلة..... 72

2- الأصول الخمسة..... 75

3- مشكلة خلق القرآن..... 80

4- الحسن والقبح عند المعتزلة..... 83

8-المحاضرة الثامنة: الأشاعرة..... 85

1- نشأة الأشاعرة..... 85

2- حقيقة الكلام عند الأشاعرة..... 89

3- نظرية الكسب..... 93

4- إمكانية رؤية الله يوم القيامة..... 96

9-المحاضرة التاسعة: الماتريدية..... 99

1- نشأة الماتريدية..... 99

2- عقائد الماتردية.....**101**

3- الكلام النفسي.....**105**

4- النبوة عند الماتريدية.....**107**

10-المحاضرة العاشرة: الظاهرية.....111

1- المدارس الفقهية السنيّة.....**111**

2- المذهب الظاهري.....**114**

3- ابن حزم والمدرسة الظاهرية.....**119**

4- أهم الأصول عند الظاهرية.....**122**

11-المحاضرة الحادية عشر: علم الكلام الجديد.....131

1- نشأة علم الكلام الجديد.....**131**

2- أسباب ظهور علم الكلام الجديد.....**134**

3- موضوع علم الكلام الجديد.....**139**

4- أوجه التجدد في علم الكلام.....**140**

12-المحاضرة الثانية عشر: مساهمات المفكرين في تجديد علم الكلام.....144

1- محمد بن يوسف السنوسي.....144

2- محمد عبده.....146

3- طه عبد الرحمن.....150

4- عبد الكريم سروش.....154

-قائمة المصادر و المراجع.....158

عنوان الماستر: فلسفة عربية وإسلامية

السداسي: الأول

اسم الوحدة: أساسية

اسم المادة: الفرق الكلامية

الرصيد:5

المعامل:2

أهداف التعليم: التعرف على أبرز الفرق الكلامية وأهم مباحث علم الكلام.

المعارف المسبقة المطلوبة: الفلسفة اليونانية، الفلسفة الإسلامية.

محتوى المادة: (إجبارية تحديد المحتوى المفصل لكل مادة مع الإشارة إلى العمل الشخصي للطالب)

1. عوامل نشأة علم الكلام
2. علم الكلام والفلسفة
3. الخوارج
4. الشيعة
5. الجبرية
6. المرجئة
7. المعتزلة
8. الأشاعرة
9. الماتردية
10. الظاهرية
11. تجديد علم الكلام (محمد بن يوسف السنوسي، محمد عبده، علي سامي النشار، طه عبد الرحمن، عبد الكريم سروش)

طريقة التقييم: مراقبة مستمرة، امتحان....إلخ (يُترك الترجيح للسلطة التقديرية لفريق التكوين)

مقدمة:

بدأ الاهتمام بعلم الكلام منذ القرون الأولى في الإسلام، حيث اعتبره مؤرخو الفلسفة الإسلامية جزءا لا يتجزأ من مباحثها، بل ذهب البعض إلى أنّه أحق أجزاء الفلسفة الإسلامية باسمها، وأضافوا إليه التصوف وعلم أصول الفقه أو كما يسمّى بعلم أصول الأحكام، فهذه المباحث لها صلة بالفلسفة من خلال ما تطرحه من قضايا حول الوجود، والأخلاق، والألوهية وغيرها.

كما يعد علم الكلام الذي يعرف بعلم أصول الدين أحد أبرز العلوم الإسلامية الذي يهتمّ بمبحث العقائد الإسلامية وإثبات صحتها والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية، وفلكه يدور حول معرفة الله والإيمان به، وتوحيده ونفي الشريك عنه، ومعنى الشرك والكفر وماهيتهما وأنواعهما، ونفي صفات المخلوقين عن الخالق، وما يجب له من الصفات : كالعلم ، والحياة، والقدرة، وكل هذا من مهمة المتكلم الذي يدافع عن الدين ويحمي أصوله وأحكامه، ولعل هذه الغاية شريفة المقام، لأن أهمية علم الكلام تجلت في كيفية التصدي لتلك الشبهات والبدع التي ألصقت بالإسلام بعدما حدث ذلك الاحتكاك بين المسلمين والثقافات الأخرى، وفي مدى الدفاع عن العقيدة بمنهج المناظرة والحوار مع الخصم، فهو يمكّننا في كل الأحوال من اكتساب آليات خاصة في التعامل مع الآخر الذي يختلف عنّا دينيا ومذهبيا، وفي المحافظة على ديننا وقيمنا.

والحاجة إليه تدفعنا إلى الوقوف عليه وجعله محل الدراسة والاهتمام، ولعل هذا ما دفع بالمهتمين به إلى تجديده أو طرح علم كلام جديد يستجيب لتحديات العصر ، وتحريك العقل المسلم للوقوف على أهم النظريات التي ألبست ثوبا علميا وألقت بتلابيبها على قضايا العقيدة متأثرة بثقافات غربية، كما يحاول هذا المشروع أن يضع حدا لحالات الركود التي سيطرت على الدراسات الكلامية فترة من الزمن، وإعادة إحيائها من جديد ضمن آليات تتوافق مع تطورات المعرفة الإنسانية.

وأحسن من مثّل هذا العلم هم الفرق الكلامية التي خاضت في أهم مسائله العقائدية، فتعلقت الخوارج بالنص الديني تعلقا خارجيا، أما الشيعة فقد جعلت من مبحث الإمامة أصلا من أصول الدين، حتى أصبحت اليوم تستثمر في المجال السياسي الحديث والمعاصر لدى أصحاب الفكر ألإمامي الإثني عشري، حتى أنّها أدت إلى قيام دولة الفقيه في إيران بعد الثورة الإسلامية سنة 1979.

أمّا المعتزلة فعرفت بأصولها الخمسة، وجعلت من مبحث التوحيد أصل كل الأصول حتى أنهم كانوا يطلقون على أنفسهم " أهل التوحيد" فيبحثون في صفات الباري تعالى وما يثبت له، وما ينفي عنه، ويقصدون بالتوحيد إفراد الله تعالى بالعبادة وحده لا شريك له، وأنه الخالق وحده والمدبر لهذا الكون .

وفرقة الأشاعرة التي تنسب إلى أبي الحسن الأشعري، تعد هي الأخرى من أهل السنة والجماعة، من عقائدهم حصرهم الإيمان في التصديق القلبي، وتقديم العقل على النقل وهو عمل المتأخرين منهم، من أهم المسائل التي خاضوا فيها نظرية الكسب، حيث وافقوا أهل السنة في إثبات خلق الله أفعال العباد الاختيارية والاضطرارية، إلا أنّهم نسبوا فعل الإنسان الاختياري إليه كسبا لا خلقا، في حين توسطت الماتريدية بين المعتزلة والجبرية فقالوا أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي كسب من العباد.

تمثل الإبداع في مدارس علم الكلام من خلال هذا التنوع الفكري في معالجة القضايا العقائدية، وفي تقريب المفاهيم المجردة والمعاني العقلية بالتشبيهات الحسية، وفي معالجتهم لأصعب القضايا الفلسفية، وفي تيسير قواعد البحث والاستدلال، ولطالما كان الواجهة الإبداعية للفلسفة الإسلامية، فعلم الكلام جزء لا يتجزأ من تراثنا الإسلامي، ويجب الاهتمام والعناية به، والكتابة في مسائله الجديدة كالوحي والتعددية الدينية ومصير الإنسان وحياته وغيرها، بهذا يمكن أن نطرح هذه الأسئلة: **ما هو علم الكلام؟ وكيف يمكن الاستفادة من هذا العلم في جوانبه التعليمية والتربوية؟ ما دور الفرق الكلامية في ترسيخ دعائم هذا العلم؟ وما هي الأسباب التي دعت إلى تجديد علم الكلام؟ وهل وضع قطيعة مع علم الكلام القديم؟**

المحاضرة الأولى: نشأة علم الكلام

1-تعريف علم الكلام :

لم يكن قدماء المتكلمين يولون تعريف علم الكلام أهمية كبيرة، وذلك اعتمادا على وضوح مفهومه عندهم وعدم جريان عادتهم في تلك الفترة على التقيد بما يلتزم به أرباب العلوم عادة من أسس في تدوين العلوم وتمييزها عن بعضها، وذلك بتحديد ما يعرف بالرؤوس العشرة، والتي أهمها: التعريف والموضوع والغاية ولكن العلماء الذين جاؤوا لا حقا التفتوا إلى ذلك، ووضعوا تعريفات عدة لعلم الكلام [1].

وقد اختلفت وتنوعت التعريفات بحكم البيئة وطبيعته، واستقر المعنى الباطني لدى أغلب جماهيره، أما من ناحية تعريفه اللغوي فهو « القول، وقيل: ما كان مكتفيا بنفسه وهو الجملة، والقول ما لم يكن مكتفيا بنفسه، وهو الجزء من الجملة، قال سيبويه: اعلم إن قلت إنما وقعت في الكلام على أن يحكى بها ما كان كلاما لا قولا، ومن أدل الدليل على الفرق بين الكلام والقول إجماع الناس على أن يقولوا القرآن كلام الله ولا يقولوا القرآن قول الله، وذلك أن هذا موضع ضيق متحجر لا يمكن تحريفه، ولا يسوغ تبديل شيء من حروفه، فعبر لذلك عنه بالكلام الذي لا يكون إلا أصواتا تامة مفيدة»[2] .

قال أبو الحسن : ثم إنهم قد يتوسعون فيضعون كل واحد منهما موضع الآخر.

ممّا يدل على أن الكلام هو الجمل المتركبة في الحقيقة قول كثير: لو يسمعون كما سمعت كلامها خروا لعبلة ركعا وسجودا .

معلوم أن الكلمة الواحدة لا تستجود لا تحزن ولا تتملك قلب السامع، وإنما ذلك فيما طال من الكلام وأمتع سامعيه لعذوبة مستمعه ورقة حواشيه [3] .

---

[1]-العمري علي محمود، فلسفة علم الكلام، د(ط)، 2020، ص :18.

[2]-ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب،المطبعة الكبرى الميرية، د(ط)، 1883، ص: 427.

[3]-أبو الحسن الأندلسي ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج7، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ص: 49-50.

أما اصطلاحا فقد تفرد بمنهج جدلي استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وقد أشار الشهرستاني إلى أن « رونق الكلام ابتداؤه من الخلفاء العباسين: هارون والمأمون، والمعتصم والواثق والمتوكل، وانتهاؤه من الصاحب بن عباد وجماعة من الديالمة» [1] .

من بين التعريفات التي أعطيت لعلم الكلام ما يلي:

« الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية».

وكذلك كتب العلامة الحلي:

« العلم المتكفل به (واجب الوجود) هو علم الكلام الناظر في ذات الله تعالى وصفاته، والمعلوم فيه كيفية تأثيراته » [2] .

وقد عرفه ابن خلدون بقوله : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف والسنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد » [3].

علم الكلام يتبيّن بحسب هذا التعريف أن له عنصريين أساسين: المضمون وهو العقائد الإيمانية والاستدلال العقلي على إثباتها والدفاع عنها، وهذا الاستدلال فيه جانبان: جانب موجب، وهو إثبات هذه العقائد بالحجاج عليها، وجانب سالب وهو الردود على المبتدعة، وهذه العناصر الثلاثة يمكن أن نضيف إليها عنصرا رابعا، هو موجود، وإن لم يكن مقصودا لذاته، وهو هذه البدع التي يجب عرضها، وإن بإيجاز قبل إبطالها [4].

---

[1]–الشهرستاني ابن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، جزء 1، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، 1968، ص: 30.

[2]–برنجكار رضا، علم الكلام الإسلامي : دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة: حسنين الجمال، مؤسسة دراسة وتدوين الكتب الجامعية للعلوم الإنسانية، بيروت، ط1، 2016، ص: 22.

[3]–ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2010، ص: 388.

[4]–رشدي راشد، دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2014، ص: 54–55.

تتمثل العقائد الإيمانية بالنسبة لابن خلدون بالإيمان بالخالق ورد كل الأفعال إليه، وتنزيهه عن المخلوقات والاعتقاد بعلمه وقدرته وأنه مريد ومقدر كل كائن، وقدرته على البعث بعد الموت، وبعثه للرسل على الإخبار والتبشير .

أما البعد الاحتجاجي فيستعين المتكلم بالحجج المؤيدة له، والتي هي عبارة عن مناظرات مؤسسة على أدلة عقلية ومبادئ أخلاقية، فهي شكل من أشكال الخطاب حيث يتحاور فيها طرفين، يحاول أحدهما إبطال وجه نظرة خصمه، وعرفت كثيرا مع المتكلمين الذين جعلوا من المناظرة منهجا عقليا في الرد على الشبهات التي ألصقت بالإسلام من طرف اليهود والنصارى، بل حتى بين أنفسهم أي بين علماء المسلمين كثيرا ما كانت تقام مناظرات كلامية أو فقهية وغيرها.

ويعرفه الإيجي بقوله : « والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام » [1]، فموضوع علم الكلام هو ذات الله وصفاته وأسمائه وأفعاله كحدوث العالم و والحشر في الآخرة، والثواب والعقاب .

والغزالي يصف رحلته مع علم الكلام وكيف حصله من خلال قراءة كتب المحققين، حيث وجده علما وافيا بمقصوده فقال: « إنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثمّ ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها » [2].

فحسب الغزالي بسبب هؤلاء ظهرت طائفة من المتكلمين ينصرون الإسلام بمنطق محكم، غير أنهم اعتمدوا على مقدمات أخذوها من خصومهم، وسبب اضطرارهم إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، ولم يكن علم الكلام كافيا بالنسبة إليه لأنه لم يبلغ الغاية القصوى.

فلما نشأت صنعة الكلام وكثر الغوض فيه، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، فخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود

---

[1]–الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د(ط–ت) ، ص:07.

[2]–الغزالي أبي حامد، المنقذ من الضلال، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007، ص: 28.

علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، ولم يكن من ذلك ما يمجو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق[1].

حتى وإن اختلفت بعض تعريفاته فغايته واحدة وهي الدفاع عن العقائد الدينية ضد الشبهات وموضوعه كل ما هو متعلق بعلم التوحيد، ولهذا نجد من بين ألقابه: الفقه الأكبر وهي تسمية تنسب إلى أبي حنيفة النعمان علم التوحيد لأنه يدور حول الكلام عن وحدانية الله وصفاته وعن الربوبية والألوهية علم أصول الدين لأن العقائد هي أساس الدين، علم الإيمان وهو علم يبحث في العقائد الدينية بالأدلة اليقينية ويزيل الشكوك، علم الأسماء والصفات لأنه أهم مبحث من مباحثه التي كثر فيها الجدال بين الفرق، علم أصول السنة وهو كل ما يتعلق بعلم السنة النبوية.

2- سبب تسميته بعلم الكلام:

سمي بهذا الاسم للأسباب الآتية:

1-إشارة إلى الخلاف الذي حصل في زمن الإمام أحمد في مسألة كلام الله تعالى، هل هو قديم أم حادث؟ وما تبع هذه الفتنة من حوادث [2] .

2- تسميته بعلم الكلام والتي كثر فيها الخلاف أن عنوان مباحثه كان قولهم **الكلام** في كذا وكذا.

3-مسألة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا.

4-يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة [3].

5-أول ما يجب من العلوم التي إنما تتعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم ولم يطلق على غيره تمييزا.

6-يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

7-أكثر العلوم خلافا ونزاعا، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

---

[1]-الغزالي أبي حامد، إحياء علوم الدين، جزء1، دار القلم، بيروت، د(ط)، 2020، ص: 18.

[2]-العمري علي محمود، فلسفة علم الكلام، المرجع السابق، ص: 26.

[3]-السهيلي عماد بن محمد علي، فيزياء علم الكلام، دار التونسية للكتاب، تونس، ط1، 2013، ص: 20.

8- لقلة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلاميين هذا هو الكلام.

9-لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه، سمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح.[1]

3-فائدته وأهدافه:

أي علم من العلوم إلا وله فائدة وهدف معيّن سعى إليه، وعلم الكلام من العلوم التي لها جملة من الفوائد قد ذكرها الإيجي في كتابه المواقف [2] وهي كالآتي:

1-الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، لقوله تعالى ﴿**وَيَرْفَعُ اللهُ الذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَالذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾[3] .

2-إرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة، والتزام المعاندين بإقامة الحجة.

3-حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين.

4-أن يبني عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها.

5-صحة النية والاعتقاد، إذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين.

فمن خلال فوائده يتبيّن شرف علمه ودلائله، فهو يتناول أشرف المعلومات التي تتمثل في مباحث الذات والصفات والأسماء.

4-عوامل نشأة علم الكلام:

4-1-نشأة علم الكلام:

---

[1]-التفتازاني سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تح: أحمد حجازي سقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، 1987، ص: 10-11.

[2]- الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، المصدر السابق، ص: 07.

[3]-سورة المجادلة، الآية: 11.

إن الحديث عن نشأة علم الكلام ليس المقصود به أنه لم يكن معروفا عند الأوليين، فحاله لا يختلف عن حال أصول الفقه والتصوف الإسلامي اللذين كانا في عهد النبوة بشكل مباشر أو غير مباشر، فبوادره الأولى ظهرت في تلك الحقبة ولكن بأسلوب غير الذي عهده فيما بعد، فالحديث عن القضاء والقدر وعن بعض المسائل الخاصة بالصفات ولكنها كانت تنتهي قبل أن تبدأ ببركة الرسول الكريم ولقلة الوقائع والاختلافات، واستمر الأمر حتى بعد وفاته وأصبح له علم مستقل عن بقية العلوم الأخرى.

فبعدما حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبين المذاهب والاختلافات [1] .

فلم تكن نشأة علم الكلام في الإسلام لجدال غير المؤمنين، ولم يكن الأسلوب الكلامي يتغيا في نشأته ولا في تطوره، دحض عقائد غير المسلمين، ولا سيما المانويين كما قد يتوهمه بعض من يرى أصول الكلام في آثار المعتزلة التبشيرية، بل الحق أن المبادئ علم الكلام كانت في مناقشات المسلمين فيما بينهم، عندما جعلت سذاجة يقين العهد الأول تتلاشى مع التطور السياسي، شيئا بعد شيء [2] .

فهناك من يرى أن علم الكلام ليس إلا مجرد استمرار للمعركة السياسية ضد حكم الأمويين الذين قاموا بانتزاع السلطة من يد أصحابها، فالخلفية السياسية والاجتماعية كان أثر بالغ في عوامل نشأته، مما يدفعنا إلى «الاقتناع بأن الموقف الكلامي في الإسلام منذ نشأته وعلى الرغم من تناقضات مواقفه لم يكن كلاما في اللاهوت بقدر ما كان كلاما في السياسة، وفيما تولد عنها من قضايا وتبريرات نظرية ومواقف عملية »[3] .

على رغم من تلك الحيثيات التاريخية السياسية لعلم الكلام فلا يقصى منه الجانب العقائدي الجوهري الذي بني على أساسه علم الكلام، فالخلاف كان بين المسلمين أنفسهم، حيث خاضوا في مسائل عقائدية

---

[1]– التفتازاني سعد الدين، شرح العقائد النسفية، المصدر السابق، ص: 10.

[2]–شميتكه زامبنيه المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة: أسامة شفيع السيد، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2018، ص:88.

[3]–مدراري يوسف، الاستدلال في علم الكلام الأشعري، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2020، ص: 46.

تعود إلى العهد الأول من النبوة، وراحت كل فرقة من الفرق تبرز الجانب الإبداعي لها معتمدين على منهج المناظرة القائم على الأدلة النقلية والعقلية.

ويرجح بعض الباحثين في علم الكلام أن بوادر ظهوره كانت بعد مقتل الإمام علي رضي الله تعالى عنه ومنها انقسم المسلمون إلى فرق: الخوارج، الشيعة، المرجئة، القدرية وغيرها، حيث راحت كل فرقة تبيّن نفوذها السياسي والعقائدي، وتطور هذا العلم في أيام الخلفاء العباسيين كما ذكر ذلك الشهرستاني في كتابه الملل والنحل: « أما رونق الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسيين، هارون والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل، وانتهاؤه من الصاحب بن عباد وجماعة من الديالمة» [1] .

وازداد ازدهار هذا العلم مع كبار مشايخ المتكلمين كأبو حسن الأشعري، وفخر الدين الرازي و الجويني وغيرهم وكان حاله كحال التصوف في بدايته خاليا من الأفكار الدخيلة على التراث العربي الإسلامي لكنه بعدما احتك بالفلسفة أدخلت الكثير من المسائل الفلسفية وكان هذا مع المتكلمين المتأخرين .

4-2-عوامل ظهور علم الكلام:

نشأ علم الكلام في ظروف معيّنة وكانت هناك أسباب وعوامل ساعدت على ظهوره، عوامل داخلية وخارجية جعلته علم مستقل بذاته في الفكر الإسلامي، حيث أنه لم يشكل ذلك الجدل بين أصالته وعدم أصالته في التراث الإسلامي كما حدث مع الفلسفة الإسلامية لأن أصوله عريقة في الإسلام، وبدايته انطلقت من هذه البيئة لأسباب معروفة وهي الدفاع عن العقيدة الإسلامية ورد كل الشبه والبدع التي ألصقت بها، فموضوعه وغايته يثبت مدى أصالته في التراث الإسلامي، لكن لا يمكن إنكار تلك العوامل الخارجية التي ساعدته على البروز بشكل قويّ على الساحة الفكرية.

ومن بين العوامل الداخلية ما يلي:

1-الخلاف حول تأويل بعض نصوص الدين:

القرآن الكريم هو الجامع والشامل لكل الأحكام المتعلقة بالدين الإسلامي، ومما لا شك فيه قد وردت العقائد المتعلقة بالنبوة والتوحيد والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين وغيرهم، فآيات كريمة وصفت حال المذاهب والأديان المخالفة للإسلام كقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الذِينَ آَمَنُوا وَالذِينَ هَادُوا وَالصَابِئِينَ**

[1]-الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 30.

وَالنَصارَى وَالمَجُوسَ وَالذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِ شيء شَهِيدٍ ﴾[1]

وقوله تعالى: **﴿إِنَّ الذِينَ آمَنُوا وَالذِينَ هَادُواَ والنَصَارَى وَالصابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَاليَوم الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِهِمْ ﴾**[2] فهذه الآيات خلقت في نفوس الكثيرين تساؤلات حول هذه المذاهب والأديان وما مدى الفرق بينها وبين العقيدة الإسلامية.

وجاء في القرآن الكريم الرد على الدهرية والصائبة وعلى منكري النبوات، وعلى منكري البعث لقوله تعالى:**﴿يَوْمَ نَطْوِي السَمَاءَ كَطَيّ السِجِلِ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَلَ خلَقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَا كُنَا فَاعِلِينَ ﴾**[3] وآيات أخرى تتحدث عن الجبر والاختيار، ويختلف ظاهرها عن باطنها وكيفية تحصيل الفهم من كون الإنسان مختارا ومجبورا في آن واحد، وآيات الصفات والتشبيه والاستواء على العرش، فكل هذا أدى إلى ظهور علم الكلام، وقد صور ابن خلدون ذلك بقوله : « وأدلتها أي العقائد الإيمانية من الكتاب والسنة كثيرة، وعن تلك الأدلة أخذها السلف، وأرشد إليها العلماء الأئمة، إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام» [4].

اختلاف الصحابة لم يكن إلا في مسائل الأحكام العملية، أما العقائد فلم يدخل الشك أو الجدل والنزاع فيها لاعتبارهم أن الكتاب المنزل ليس كتابا جدليا، وقد أزال نور النبوة عنهم تلك الشكوك والأوهام ليبقى على كلمة واحدة، وحدث النزاع بين أهل الأهواء من المسلمين فذهبوا إلى تأويل النصوص القرآنية المتعلقة بالأسماء والصفات تختلف عن التفاسير الأولى، فأثاروا بذلك شبهات ومشكلات، كمسألة القدر والاستطاعة من طرف معبد الجهني وغيلان الدمشقي وجعد بن درهم، وشبهات جهم بن صفوان الذي تكلم في الصفات، وكل هذا كله كان سببا في ظهور علم الكلام .

2-الخلاف السياسي:

إن أبرز مسألة سياسية ذات خطر نشأ حولها الخلاف بين المسلمين هي مسألة الإمامة أو الخلافة ذلك أن النبيّ صلى الله عليه وسلم لم يقرر نظاما معيّنا لمن يكون إماما أو خليفة من بعده، وبعد وفاته

---

[1]-سورة الحج، اللآية: 17.

[2]-سورة البقرة، الآية : 62.

[3]-سورة الأنبياء ، الآية : 104.

[4]-ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص:393.

اختلف المهاجرون والأنصار فيمن يخلفه، ثم استقر رأيهم أخيرا على استخلاف أبي بكر فكانت الخلافة شورى بينهم، ثم كان من الاختلافات الأخرى الحادثة في صدر الإسلام الخلاف على تخصيص أبي بكر لعمر بالخلافة وقت وفاته، وعلى بيعة عثمان وخروج بعض المسلمين عليه، ثمّ قتله والخلاف بين علي من ناحية وعائشة وطلحة والزبير من ناحية أخرى، وهو الخلاف الذي أدى إلى وقعة الجمل ثم الخلاف بين علي ومعاوية، والتي أدت إلى إشعال نار الحرب بين المسلمين فترة، وانتهى بثبات الأمر لمعاوية وذريته من بعده [1]، وقد خرجوا بعض المسلمين عن علي فسموا بالخوارج وكان موته على يديهم ، بعد مقتل علي رضي الله عنه بدأت شيعته في الظهور، وافترقت فرقة الشيعة عن المسلمين وأصبحت لها عقيدة خاصة بهم، وازداد نفوذهم وقويت عزيمتهم في ممارسة عقائدهم الفكرية والسياسية بشكل واسع وانقسمت إلى عدة فرق.

وقد ذكر الشهرستاني اختلاف الإمامة على وجهين: أحدهما أن الإمامة تثبت بالنص والتعيين، والآخر بالاتفاق والاختيار، فمن قال بالرأي الأول قال إن عليّا أحق النّاس بالخلافة، ومن بعده ذريته، ومن قال بالرأي الثاني قال بحق معاوية وذريته، ثم مروان وأولاده، والخوارج يرون غير هذا وذلك، ويذهبون إلى أن الخليفة يجب أن يكون منهم، ويعمل وفق إرادتهم وإلا خالفوه"، ولعل سبب ذلك على حسب ابن خلدون ضعف إيمان المسلمين وإثارتهم العصبية القبلية.

وجدير بالذكر أن مسألة الإمامة وهي المسألة السياسية الكبرى عند المسلمين، قد تطور أمرها فدخلت في نطاق مبحث العقائد، حتى عند أهل السنة لأن الشيعة لما اعتبروها منذ البداية من أصول العقائد الإسلامية ولم يوافقهم على ذلك أهل السنة، احتاج أهل السنة فيما بعد إلى الرد عليهم، فعمد المتأخرون متكلميهم إلى إدراج البحث فيها في كتبهم [2] وبهذا كانت الإمامة مسألة سياسية بالدرجة الأولى.

-العوامل الخارجية:

1-التقاء الإسلام بديانات وحضارات أخرى:

[1]-التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط-ت)، ص: 14-15.

[2]- المرجع نفسه، ص: 18.

من العوامل الخارجية التي ساعدت على نشأة علم الكلام ذلك الاحتكاك الذي حدث بين المسلمين والثقافات الأخرى كاليونانية والإيرانية والمسيحية واليهودية، وكانوا أهل علم وفلسفة ولهم عناية بالجدل في العقائد خصوصا مسألة القضاء والقدر وحرية الإرادة التي أخذت حيزا كبيرا بدخول بعض المسحيين إلى الإسلام ومن بينهم غيلان الدمشقي الذي كان قبطيا قبل إسلامه، أما ممن أسلم من اليهود فقد أثاروا مسألة التشبيه والتجسيم وكان من بينهم عبد الله بن سبأ .

يصور محمد عبده حال هؤلاء بقوله: " وكان قد التحق بالإسلام ولم يتبطنه أناس من كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم، راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه، فثارت الشبهات بعد ما هبت على النّاس أعاصير الفتن واعتمد كل ناظر على ما صرح به القرآن من إطلاق العنان للفكر، وشارك الدخلاء من حق لهم السبق من العرفاء وبدت رؤوس المشاقين تعلو بين المسلمين"[1] .

فهذا الخلاف الذي كان بين المسلمين وعقائد الأديان السماوية دفع بهم إلى الدفاع عن العقائد الإسلامية بالحجة والبرهان، وذكر التفتازاني حاجة المسلمين في أواخر العصر الأموي إلى الإطلاع على المنطق اليوناني للاستعانة به في الرد على الشبهات، ولم يتوقف الأمر هنا بل ازداد أيضا مع عقائد الفرس قبل الفتح الإسلامي التي أخذت كثيرا من الثقافة الهندية، وكان المسلمون على دراية بخطورة هذه الأديان (الزرادشتية، المانوية والمزدكية) على الإسلام فتصدوا لها للدفاع عن العقيدة.

2-حركة الترجمة:

تعد حركة الترجمة عاملا مهمّا في ظهور علم الكلام،حيث ازدهرت في العصر العباسي وترجمت عدة كتب يونانية وفارسية إلى العربية، وقد تعرف المسلمون على ثقافة الآخر ومعتقداته وعلى المنطق الأرسطي الذي استعان به المتكلمون في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وكان ذلك في عهد المنصور لكن حينما ترجمت كتب الفلسفة اليونانية في الإلهيات والطبيعيات والأخلاق قد انعكس سلبا عليهم فمزجوا بينها وبين العقائد الإسلامية وخاضوا في مسائل أقرب إلى الفلسفة كالبحث في الجواهر والأعراض والموجودات وغيرها.

ويذكر سعد الدين التفتازاني الدوافع التي دفعت بهم إلى ذلك في قوله : " ثمّ لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا علماء الكلام الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا

[1]-عبده محمد، رسالة التوحيد، تح: محمود أبو ريه، دار المعارف، القاهرة، ط6، 2003، ص: 27.

بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلمّ جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز أي علم الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخريين" [1].

ولماّ حصل هذا الاختلاط بين موضوعات الكلام وموضوعات الفلسفة خصوصا عند المتأخرين من المتكلمين عرضت مشكلة تحديد موضوع علم الكلام، فقيل: هل يشمل الكلام مسائل الاعتقاد فقط بنية إثباتها، أم أنه يشمل أيضا الوسائل المؤدية إلى هذا الإثبات، فيدخل نطاق موضوعه ما يتداوله الفلاسفة من موضوعات، وما يصطنعونه من فنون البحث العقلي، والدليل المنطقي [2]، وطبعا هناك من يرى عكس ذلك أي الفصل بين الفلسفة وعلم الكلام وعلى رأسهم ابن خلدون، في حين يبقى الأمر مستقرا عند المتأخرين لأنهم لا ينكرون فائدته على علم الكلام.

[1]–التفتازاني سعد الدين، شرح العقائد النسفية، المصدر السابق، ص: 12.

[2]–التفتازاني أبو الوفاء، علم الكلام وبعض مشكلاته، المرجع السابق، ص: 25.

المحاضرة الثانية: علم الكلام والفلسفة

1-طبيعة علم الكلام وطبيعة الفلسفة:

إن علاقة علم الكلام بالفلسفة تطورت تاريخيا منذ ولوج الحكمة اليونانية إلى التراث الإسلامي وخصوصا منها المنطق و الطبيعيات والإلهيات، حتى وصل الأمر إلى الخلط بينهما، وبيّن ابن خلدون رفضه الصريح لهذا حيث أكد على أن الفرق بينهما كبير بالرغم من اتحادهما الجزئي فقال : " واعلم أن المتكلمين لمّا كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات هو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجود"[1].

والالتباس الذي حدث في علم الكلام هو الظنّ أنّ حصول الاعتقاد هو ثمرة النظر والاستدلال بعد أن لم يكن كأنّه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل، بينما هو في الأصل مسلم به من الشرع، (المطلوب مفروض الصدق معلومه)، ولذلك يحتفظ علم الكلام حسب ابن خلدون في تقسيم العلوم بمنزلته ضمن العلوم الشرعية النقلية التي تستند كلها إلى الخبر عن الواضع الشرعي.

أماّ فيما يخص بالفلسفة فهو ينكر آراؤهم في الميتافيزيقا والطبيعيات والعمليّات وتصور المصير، ويبطل دعواهم في إدراك الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكريّة والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع [2] بينما هو يرفض أن تثبت العقائد عقلا مستقلا عن الشرع، كما ينكر إمكانية البرهنة عمّا وراء عالم الحس [3] ويرفض انحصار الوجود في المراتب التي وضعها الفلاسفة، وفي تصور السعادة المترتبة عنه لأنهم أي الفلاسفة يرون" السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل، وأنّ ذلك ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى

---

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص: 395.

[2]-المصدر نفسه، ص: 468.

[3]-المصدر نفسه، ص:470.

عقله ونظره" [1] وهذا التصور الفلسفي يقصي الشرع في تحديد العقائد والأعمال المؤدية إلى السعادة، وجميع الفلاسفة المسلمون يتفقون على أنها تكون بالاتحاد بالله.

ولكن لا يبدو حكم ابن خلدون في العلوم الفلسفية سلبيا دوما، لذلك لا ينبغي أن نطلق القول بإبطاله إياها ذلك أنّه يعرفها بأنها نظر ملائم لطبيعة الإنسان في ما هو قابل لأن ينظر فيه بالفكر [2]، و" العلوم الفلسفية لا اختلاف فيها، لأنها إنّما تأتي على نهج واحد في ما تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه جسمانيها وروحانيها، وفلكيّها وعنصريّها ومجردها ومادّيها"[3] .

لقد خاض أغلب فلاسفة الإسلام في المشرق بطريق أو بآخر في علم الكلام، فكانوا قد اقتبسوا منه جملة من المقولات والقضايا والمبادئ، لا سيما أن الحاجة كانت تدعو إلى إيجاد أساس عقدي للبناء الفلسفي تنسجم به المصادمة بين مبادئ الحكمة وأصول الشريعة، كالمصادمة بين العقل والوحي أو بين الصنع والخلق [4]، فالكندي مثلا عرف بنزعته الاعتزالية وألف أبوابا في علم الكلام، واشتهر الفارابي بتصديه للمتكلمين، إذ " صنفهم أصنافا تختلف باختلاف المكانة التي ينزلون فيها العقل والمقدرة التي يستعملون بها الأدلة، والكفاية التي تتمتع بها هذه الأدلة في إثبات دعواهم فضلا عن أنه دفع مفهومهم للعقل، بحجة أنه لا يتعدى مرتبة المشهور في بادئ الرأي غير أن هذا الموقف النقدي لم يحل بينه وبين التأثر ببعض إشكالياتهم، مثل إشكالية الوحي والنبوة، وبعض مبادئهم كمبادئ الصفات الإلهية، ممّا جعل ابن رشد على التعرض له بالنقد والتشنيع [5]، وقد عرف الفارابي بالمعلم الثاني وبالمنطقي لأن له الفضل في نقل المنطق إلى العالم الإسلامي، وتوظيفه في مختلف العلوم الإسلامية.

وامتدت فلسفة الفارابي إلى ابن سينا الذي " أعطى علم الكلام المنهج الفلسفي، حيث حوت كتاباته نفس القضايا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام مثل: العلاقة بين الله والعالم، ذات الله وصفاته، قدم العالم وحدوثه، فلقد اهتم ابن سينا بقضايا علم الكلام إلى جانب القضايا الفلسفية البحتة، لذا كانت كتاباته مزيجا من علم الكلام والفلسفة، وذلك لأنه كان يقدم حلولا فلسفية لهذه القضايا، وكان يستخدم

---

[1]–ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص: 469.

[2]–رشدي راشد، دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، المرجع السابق، ص: 68.

[3]–ابن خلدون عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص:483.

[4]–طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، د(ت) ، ص: 142.

[5]–عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د(ط)، 1998، ص: 55.

منهجا يعتمد أساسا على القسمة العقلية وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم طرق الاستدلال عند المتكلمين[1] ففلسفته ساهمت في تأسيس علم الكلام الإسلامي على صبغة فلسفية، وكثيرا ما كان يستشهد بالوجوب والإمكان على مسألة وجود الله بدل القول بالقدم والحدوث.

نلاحظ إذن تلك الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام من خلال الفلاسفة المسلمون وتناولهم للمسائل الكلامية، وكذا طبيعة كل منها، فالفلسفة كانت عند الإغريق تسعى لفهم الوجود عن طريق النظر العقلي واتسم علم الكلام منذ نشأته بنزعته العقلية، " ولشدة اعتداد المتكلمين بالنظر العقلي، سميّ علم الكلام علم النظر والقياس العقلي، وتعد هذه النزعة مؤسسة لتقبل المفاهيم الفلسفية والتعامل معها برحابة صدر"[2]، فذهبت المعتزلة والماتريدية إلى القول بوجوب النظر العقلي، أما الأشاعرة فقد قالوا بالوجوب العقلي والشرعي معا، ممّا يعني أن علم الكلام كان يتجه بعد استوائه إلى طلب حلول فلسفية لبعض مشكلاته.

2-علم الكلام والمنطق:

إن الكلام والمنطق متشبهان في بعض القضايا ولكن ليس لحد الجزم القاطع، لأن المنطق هو منهج للعلوم العقلية، في حين علم الكلام يجمع بين المنهجين العقلي والنقلي، فالبرهان" المنطقي هو دليل تامّ أما البرهان في علم الكلام فهو أعمّ من البرهان المستعمل في علم المنطق والفلسفة، حيث يستفاد من القرآن والحديث في علم الكلام كمقدمات للبرهان، إلا أنه لا يستفاد منها في البرهان المنطقي والفلسفي ومن جهة أخرى فإن مساحة المسائل العقلية واليقينات العقلية في علم الكلام أوسع منها في الفلسفة، لأن إدراكات العقل العملي في علم الكلام تعتبر من المشهورات العملية التي تعد من موراد الجدل" [3] ، فالفرق بين البرهان الكلامي والبرهان الفلسفي يكمن في أن الأول أعمّ من الثاني.

وقدّ بيّن ابن خلدون ذلك التنافر بين المنطق الفلسفي والمنهج الكلامي، حيث إذا ثبت أحدهما بطل الآخر وهو ما جعل المتكلمين القدامى يرفضونه، أمّا المتأخرين فقد اعتمدوا عليه، يقول ابن خلدون: " والمتأخرون من لدن الغزالي لمّا أنكروا انعكاس الأدلة، ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله، وصح عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيات الطبيعيّة وكلياتها في الخارج، قضوا

---

[1]– عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص:58.

[2]–نفيسة محمود محمد عيد، أثر الفلسفة الإسلامية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، سورية، ط1، 2010، ص:72.

[3]–برنجكار رضا، علم الكلام الإسلامي" دراسة في القواعد المنهجية، المرجع السابق، ص:198.

بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية، وإن كان منافيا لبعض أدلتها، بل قد يستدلون على إبطال كثير من تلك المقدمات الكلامية، كنفي الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها، ويستبدلون من أدلة المتكلمين على العقائد بأدلة أخرى يصحّحونها بالنظر والقياس العقلي، ولم يقدح ذلك في العقائد السنيّة بوجه"[1]، ورغم ما ذكره ابن خلدون من تنافر بينهما فإنه يقر بأن المتكلمين المتقدمين طريقتهم من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية.

لم يلقى المنطق اليوناني قبولا من طرف المتكلمين أنفسهم في القرنين التاسع والعاشر، حيث حدثت مناظرة بين النحوي المعتزلي أبي سعيد السيرافي ورجل من أبرز الأرسطيين في بغداد سنة 320هـ/932م وعندما " ادعى متى أن المنطق يعرف به صحيح الكلام من سقيمه (وفاسد المعنى من صالحه) خطأه السيرافي ثم جعل يبيّن جهله بالنحو العربي، مؤكدا أن صحيح الكلام من سقيمه يعرف في العربية بالنظم المألوف والإعراب المعروف، وأن ما كتبته اليونان ليس بمجد شيئا في هذا الباب، ولا حاجة كذلك في رأيه لمنطق اليونان في تمييز فاسد المعنى من صالحه، فقد أحسن الناس التفكير قبل أرسطو، وأحسنوا التفكير بعده دون أن يعرفوا المنطق"[2].

وقد تمثل المتكلمين للمنطق من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر كما تمثل ذلك في فلسفة ابن سينا ومسائله الكلامية، وكان الغزالي أول متكلم يدعو إلى الأخذ بالمنطق اليوناني في علم الكلام، فكتب كتبا منطقية منها: القسطاس المستقيم، ومحك النظر، معيار العلم، وجعل يثبت مشروعية الأدلة التمثيلية في فروع الفقه ومثال ذلك:" فإذا علمنا أن الخمر محرمة، وغلب على ظننا أن سبب الحرمة الإسكار، قلنا بحرمة النبيذ لأنه مسكر أيضا، وجاءت التفرقة بين نوعي الاستدلال لفرضيتين: أحدهما أن الفقه يسد حاجات عملية عاجلة واشتراط اليقين فيه مفض إلى الإخلال بالمقصود منه، والآخر أن العقائد مبناها على اليقين، وطبيعة المعتقد الديني لا تقبل في العموم من المعتقد أن يتردد في اعتقاده، فمن لم يقطع بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو بالإيجاد من عدم، أو ببعث الأجسام، أو بعلم الله بالجزئيات، فما ذاق طعم الإيمان" [3].

---

[1]–ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المصدر السابق، ص :489.

[2]–شميتكه زابينة، المرجع في تاريخ علم الكلام، المرجع السابق،ص: 693–694.

[3]–المرجع نفسه، ص:700.

في هذا العهد اختلطت البحوث الفلسفية بالمسائل الكلامية ومثال ذلك كتاب المواقف للإيجي وكتاب العقائد للنسفي وغيرهما، وهذا الاحتكاك والتلاحم لم يكن في علم الكلام فقط بل في بقية العلوم الأخرى وهو ما بيّنه مدكور في قوله: " إن المدارس الإسلامية الكبرى كلامية كانت أو صوفية أو فلسفية نشأت كلها تحت كنف الإسلام، وعاشت في ظل تعاليمه، تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض، تلاقت أحيانا وتعارضت أحيانا أخرى ولا يمكن أن تدرس مشكلة عقلية درسا مكتملا إلا إذا بحثت في ضوء المدارس على اختلافها، ومن الخطأ أن يظن أن كل واحدة منها عاشت بمعزل عن الأخرى[1] .

ما ينبغي الإشارة إليه أن المتكلمين قد اضطروا إلى الاستعانة بالمنطق في قضاياهم، سواء تعلق الأمر بتلك المناظرات بينهم وبين الفرق الإسلامية الأخرى، أو بين متكلمي الأديان والسبب في ذلك: " هو انفتاح باب الجدل واحتدام المناظرات العقدية واحتياج كل طرف أن ينصر مذهبه بمقدمات عقلية أو نقلية أو جامعة بينهما حيث وجد هؤلاء المتجادلون ضالتهم في المنطق وما يقدمه من فتوحات على المستوى الاستدلالي، وقد تطور التداخل بين المنطق والكلام حتى أصبحت القواعد والمقدمات المنطقية أحد أركان علم الكلام" [2] .

ولكن التساؤل الذي يطرح نفسه هل يؤدي علم الكلام وظيفة المنطق؟ وهذه الإشكالية اختلف فيها المتكلمون والباحثون على حسب طبيعة كل منهما، وذهب الكثير منهم إلى جعل علم الكلام يؤدي الدور الذي يؤديه المنطق باعتباره بحث في الأدلة وطريقة في التمحيص لإزالة الزائف منها، وكذلك علم الكلام هو بحث في الدليل وشروطه.

لقد كان الحضور المنطقي واضحا في كتب المتكلمين، ومثال ذلك دراية شيخ الأشعرية ومؤسسها أبي الحسن الأشعري بعلم المنطق، بالتحديد من خلال تطبيقاته وبعض الآراء المنقولة عنه، فقد ورد في بعض مصنفاته استعماله لصور من الاستدلال المنطقي، بل حينما نقل الخلاف في مسألة تركيب الحد من وصفين فأكثر وهي مسألة منطقية، نقل الأشاعرة رأي أبي حسن الأشعري في المنع منها..والبقالاني هو الآخر كان قانعا على نحو ما بعدد من المسائل والقواعد المنطقية، والتي أوردها بصيغة مختصرة في صدر بعض كتبه، كموضوع الحد وشروطه والعلم وأقسامه: الضروري والنظري، ومصادر العلم الضروري

1-السيد محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء، القاهرة، د(ط)، 2001، ص: 70.

2-مدراري يوسف، علاقة المنطق بعلم الكلام، مجلة التفاهم، ص:369.

أو مدارك العلوم، وقوانين الفكر الأساسية المنطقية وفكرة التناقض وغير ذلك" [1] مما يدل على تأثير المنطق في كتاباتهم.

3- أسباب ظهور علم الكلام الفلسفي في الإسلام:

حينما نتحدث عن علم الكلام الفلسفي فإننا نعني بذلك تأثر علم الكلام بالفلسفة، وكيفية استعانة المتكلمين بالفلسفة اليونانية والمنطق، وطبعا هناك أسباب ودوافع آلت إلى ذلك نجملها فيما يلي:

أولا/ ارتباط علم الكلام المتأخر باستخدامه للمنطق الصوري أداة منهجا للبحث والاستدلال:

ارتبط المنطق الصوري بالدراسات الكلامية، وهو أمر كان له أثره الكبير في طبيعة هذه الدراسات في الإسلام ولا أدل على تلك السمة الجديدة في تطور علم الكلام، من أن علماء الكلام المتأخرين قد استخدموا هذا المنطق في كتاباتهم الكلامية، وهو ما يبيّن لنا النسق الفكري القائم على الاستدلال اليقيني[2] .

وقد بحث علماء الكلام المتأخرون الاستدلالات العقلية، كالقياس والاستقراء، والتمثيل، والقضايا وتقابلها بالإضافة إلى تخريج حججهم في صورة الاستدلال القياسي، وقد استخدموا في تعريف الوجود مثلا مفهوم الجنس والفصل المنطقيين، كما استخدموا في بحث معنى الوجود تلك المعاني التي تذكر في المنطق باسم الجهات وذلك عند الكلام على القضايا الموجهة وهي الوجوب والامتناع والإمكان" [3].

كذلك استخدموا فكرة المقول بالتشكيك في مقابل فكرة المقول بالتواطؤ، وطبقوها في كتاباتهم الكلامية تطبيقا واضحا، بالإضافة إلى استخدامهم مبدأ استحالة الدور والتسلسل في العلل والمعلولات وهو مبدأ أرسطي منطقي بحت [4]، والدور معناه أن يحتاج الأول إلى الثاني والثاني إلى الأول، إما بواسطة أو بغير واسطة، وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة أوأكثر، أما التسلسل هو أن يستند الممكن في وجوده إلى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها، وهلم جرا إلى غير نهاية، ومن براهين استحالة الدور ما ذكره الطباطبائي: (أ) يتوقف على (ب) و(ب) يتوقف على (أ) هذا

---

[1]- مدراري يوسف، علاقة المنطق بعلم الكلام، المرجع السابق، ص: 377.

[2]-سليمان عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص: 217.

[3]- المرجع نفسه، ص: 217.

[4]-المرجع نفسه، ص: 217.

بل واسطة، أما الدور بواسطة فمثلاً ((أ)) يتوقف على ((ب))، و ((ب)) يتوقف على ((ج))، و ((ج)) يتوقف على ((د))، و ((د)) يتوقف على ((أ))، وهذا هو الدور المضمر. وهو يستلزم في النتيجة توقف وجود الشيء على نفسه في كليهما، سواء كان الدور مصرحاً أو مضمراً. أي توقف وجود ((أ)) على ((أ))، وإذا توقف وجود ((أ)) على ((أ)) يلزم من ذلك أن يتقدم ((أ)) على ((أ))، فيتقدم الشيء على نفسه بوجوده، لأن وجود العلة متقدم على وجود المعلول بداهة، وإذا تقدم وجود الشيء على نفسه يلزم أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود، وهذا هو التناقض. أي يكون الشيء متقدماً ومتأخراً، علة ومعلولاً، ولا يمكن أن يكون الشيء علةً ومعلولاً، متقدماً ومتأخراً من جهة واحدة. وهذا يعني اجتماع النقيضين، وهو محال بالبداهة[1].

أما برهان استحالة التسلسل فيبتني على أن وجود المعلولات دائماً وجود رابط بالنسبة للعلة، فإذا فرضنا وجود علل لا متناهية، أي أن سلسلة العلية والمعلولية لم تقف عند علة في الطرف الأعلى، فهذا يعني أن هذه المعلولات التي وجودها وجود رابط، ستكون موجودة ومتحققة من دون أن يكون هناك وجود نفسي مستقل تقوم به، والوجود الرابط لا يمكن أن يقوم بذاته بل لابد أن يكون دائماً مستند إلى غيره، وقائماً بغيره، أي بالوجود المستقل.

وعلى هذا الأساس إذا لم نفترض علة نهائية فيلزم من ذلك أن تكون الوجودات الرابطة موجودة بلا وجود نفسي تقوم به وهذا محال، لأن الوجودات الرابطة لا توجد قائمة بذاتها بل بوجد نفسي تقوم به كالصورة الموجودة في النفس، فإن وجودها وجود رابط، أي لولا وج ود النفس لما وجدت الصورة، كذلك وجود المعلولات [2]، كما استخدم علماء الكلام المتأخرون إلى جانب مبدأ استحالة الدور والتسلسل في العلل فكرة المقولات العشر وهي فكرة أرسطية أسهمت في تطوير علم الكلام لما لها صلة بمبحث التوحيد.

وتمثل المقولات العشر الأحوال الرئيسية للوجود خير تمثيل، لأنها تعكس أكثر خواص وجوانب وعلاقات وظواهر الوجود والمعرفة العمومية جوهرية، بالإضافة إلى أنها تمكننا من الإلمام بمعرفة عميقة

---

[1]–الرفاعي عبد الجبار، استحالة الدور والتسلسل في العلل، **www.erfan.ir**

[2]–المرجع نفسه، **www.erfan.ir**

بالوجود، تتميز بأنها تنطوي على جانب كبير من التفصيل والدقة، ومن ثمّ تسمح بالتحول من المعطيات الحسية إلى التجريد [1]

وبهذا نجد كيف كان المنطق الصوري أداة للبحث والاستدلال في علم الكلام.

ثانيا/ اهتمام علماء الكلام المتأخرين اهتماما خاصا بمنهج التأويل العقلي المعتزلي:

إن المعتزلة قد مضت شوطا بعيدا في مفهوم التنزيه بحسب المنظور المذهبي الذي يستند إلى تنزيه الله سبحانه وتعالى–ولذلك استخدمت منهج التأويل العقلي للتعبير عن هذا التنزيه، ولهذا فإن لجوء المعتزلة إلى هذا المنهج جعلهم يتخلون عن منهج النص الحرفي، ويعتمدون كثيرا على الحجج العقلية [2]، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سندا أو متنا، وكليهما لا يثبتان بالحس والعقل طبقا لشروط التواتر، كما أن الدليل النقلي يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية، لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها، فهو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفا[3] .

ومن ناحية أخرى فقد قيل: إنه لإفادة الأدلة النقلية اليقين، لابد من العلم بأن ألفاظها لا تنقل من معانيها المخصومة إلى معان أخرى، وعلى العلم بعدم الاشتراك اللفظي، إذ قد يدل اللفظ على أكثر من معنى، وعلى عدم المجاز، وعلى عدم الإضمار، وعلى عدم التخصيص، وعلى عدم التقديم والتأخير، ثم على العلم بعدم المعارض العقلي، ولهذا كله لا يمكن تقديم الدليل النقلي على العقلي، ذلك أن تقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع[4] ، بهذا كان منهج التأويل العقلي ضروري لكل الفرق لدرجة اقترابه من الفلسفة .

ثالثا/ أثر الفكر الفلسفي الاسماعيلي في انطباع الموضوعات الكلامية بالطابع الفلسفي:

من المعروف أن الإسماعيلية قد شكلت فرقة فاقت كل الفرق في إعدادها المحكم، وتنظيمها الدقيق المتقن في مجال الفكر الفلسفي، وقد تضمنت الإسماعيلية عدد من الفلاسفة والعلماء ذوي القدرات الخارقة

---

[1]- سليمان عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص: 218.

[2]–المرجع نفسه، ص: 218.

[3]–حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، جزء1،دار التنوير، بيروت، ط1، 1988، ص: 368–370.

[4]- سليمان عباس محمد حسن، المرجع السابق، ص: 218

والعقول الجبارة قدموا نظاما جديدا للعقيدة الإسلامية على مستوى فلسفي غاية في الإبداع، كما قدموا شرحا باطنيا فلسفيا للكون اعتمد على توسعه في مصادر الثقافات الشرقية القديمة، وخاصة الأفلاطونية المحدثة، وما إن حلت نهاية القرن الثالث حتى تمّ للإسماعيلية الانتشار والبروز في مناهج التفكير الإسلامي، وفي تفكير الفلاسفة، وتغلغلت أفكارهم الفلسفية في مختلف نواحي الفكر من: علم الكلام والفلسفة والتصوف[1] .

لقد كان التأثير الفلسفي واضحا على كل كتابات الفلاسفة المسلمين والمتكلمين على حد سواء، حيث انحاز بعضهم إلى الفكر الإسماعيلي كابن سينا ونصير الدين الطوسي وغيرهما، وحتى الإسماعيلية كفرقة كلامية عرفت بتأثيرها الكبير بالفلسفة الأفلاطونية.

رابعا: ارتباط علم الكلام المتأخر بالأصول الكلامية في فلسفة ابن سينا:

أهم ما جاء في فلسفة ابن سينا تناوله لتلك القضايا المتعلقة بجانب الإلهيات كالوجود، والله وعلاقته بالعالم وقدم العالم وحدوثه، وهي نفسها المسائل التي يبحث فيها علم الكلام، مماّ جعل فلسفته تمتزج بعلم الكلام، وقد كان " منهج ابن سينا يعتمد أساسا على القسمة العقلية، وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم طرق الاستدلال عند المتكلمين، وإلى جانب ذلك ترك ابن سينا أثره في علم الكلام، وخاصة منذ الغزالي الذي يعد المؤسس الفعلي لطريقة المتأخرين في علم الكلام، وهي الطريقة التي تقوم أساسا على التخلي عن قياس الغائب على الشاهد الذي كان يؤسس طريقة المتقدمين، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطي.

ولم يكن إقحام المنطق الأرسطي في علم الكلام راجعا فقط إلى الدور البارز الذي قام به ابن سينا في عرض مسائل المنطق عرضا مبسطا واضحا، بل إنه يرجع أيضا إلى تناول ابن سينا لقضايا علم الكلام ومعالجتها معالجة منطقية فلسفية مما زود المتكلمين فيما بعد بمنهج لم يكن معروف لدى علم الكلام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تعدى تأثير ابن سينا في علم الكلام المستوى المنهجي إلى المستوى الموضوعي، حيث عالج كثيرا من القضايا الكلامية بمفاهيم فلسفية" [2].

---

[1]– سليمان عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص:220.

[2]–المرجع نفسه، ص: 221.

لما اختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام في فلسفة ابن سينا، أصبحت سببا كافيا وقويا في ظهور علم الكلام الفلسفي في العصور الإسلامية المتأخرة، وما يجب الإشارة إليه أن " المتكلمين قد استخدموا الفلسفة بوصفها أداة للتعبير عن مشكلاتهم الكلامية، ولم يكن التفلسف غاية يستهدفها المتكلم من وراء حل المشكلات بل كان الهدف النهائي عقديا بحتا، إذ أن الفلسفة وسيلة من وسائل الوصول إلى إثبات العقائد" [1].

4-النفس الإنسانية بين علم الكلام والفلسفة:

يمزج ابن سينا في تعريفه للنفس بين الرؤية الأرسطية والأفلاطونية المحدثة، حيث يعتبرها جوهرا أو صورة للجسم وكمالا له، وجوهرا روحانيا مجردا، ولا يجتهد " في إثبات وجود النفس فحسب بل وكذلك في إثبات طبيعتها المجردة بصفة خاصة، أي إثباتها جوهرا قائما بنفسه ومفارقا للمادة بالذات، يمثل حقيقة الإنسان وإنيته الثابتة، وفي هذا الاتجاه يرجح ابن سينا رأي ثامسطيوس على رأي الاسكندر الأفروديسي في تفسير قول أرسطو المتعلق ببقاء عقل مفارق وبالتالي إمكانية بقاء النفس بعد فساد البدن" [2]، وقد ذهب في تأويله لنظرية أرسطو على وجود العقل الفعال خارج النفس الإنسانية باعتباره هو الله، وأن النفس في مستوى العقل الهيولاني تبطل عند فساد البدن.

قد اعتمد ابن سينا على شرح ثامسطيوس لكتاب النفس لأرسطو، وعلى كتاب أثولوجيا أرسطو طاليس المتحول والذي وضع له ابن سينا تفسيرا في ترجيح فهمه لنظرية المعلم الأول في العقل والتعقل، وفي حكم المعقولات وطبيعة النفس وعلاقتها بالبدن ومصيرها بعده، في اتجاه القول بطبيعتها المجردة ولا جسميتها وكون الجسم آلة لها، وعدم وقوعها تحت الفساد على العكس من الجسم، وهو يتفق مع ثامسطيوس في وجود المعقولات خارج النفس وجودا بالفعل دائما وأزليا[3] .

يثبت ابن سينا أن النفس مغاير للبدن فيقول: " المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا، وقد اختلف أهل العلم في أن المشار إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس أو غيره، أما الأول فقد ظن أكثر النّاس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن، وكل أحد فإنما يشير إليه بقوله أنا فهذا ظن فاسد، والقائلون بأنه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا، فمنهم من قال إنه غير جسم، ولا جسماني

---

[1]- سليمان عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص:222.

[2]-الواد حسين، علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب، تونس، د(ط)، 1995، ص:92-93

[3]-المرجع نفسه، ص: 93.

بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفا بربه عالما بحقائق معلوماته، فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته ويصير ملكا من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين، ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية " [1].

يقدم ابن سينا مجموعة من البراهين على صحة قوله، ويعتبرها أشرف من الجسم لاستغنائها عن المكان، ويعتقد بخلودها لأنها جزء من العالم العلوي، فهي حسب رأيه لا تموت بموت الجسد لكونها جوهر قائم بذاته، وهو بذلك قد برهن على خلودها انطلاقا من البراهين المذكورة في محاورة فيدون.

بالرغم من اتفاق ابن سينا مع أفلاطون من حيث أن النفس جوهر مفارق للبدن إلا أنهما يختلفان في القول بوجود النفس التي يرى أفلاطون أنها وجدت قبل البدن في عالم المثل ثمّ حلت فيه مما يعني بأنها قديمة، في حين أن ابن سينا يبطل هذا الطرح بتبنيه لفكرة حدوث النفس [2] على اعتبار أن وجود الأنفس قبل البدن إما أن تكون متكثرة أو تكون ذاتا واحدة، وهذا الأمر مستحيل.

بالنسبة للمتكلمين فقد أثبتوا طبيعة جسمانية للنفس كالنظام وأبا علي الجبائي والجويني وفخر الدين الرازي وغيرهم، وما يمكن قوله " أنه بينما اتبع جل فلاسفة الإسلام فهما مجردا للنفس فهموا به أقوال أرسطو في اتجاه أفلاطوني محدث، التجأ المتكلمون إلى تصور النفس تصورا جسمانيا، حتى كاد يبدو من الطبيعي اتفاق تجرد النفس والموقف الفلسفي واتفاق جسمانية النفس والمعتقد الإسلامي...وحينما يذهب المتكلمون إلى إنكار الوجود الذهني وإبطال المجردات واقتصار الوجود على الهويات الجزئية فإنهم يذهبون إلى القول بجسمية النفس" [3] وبذلك نجد ذلك التلازم بين كلا التصورين (الفلسفي–الكلامي) حول طبيعة النفس.

---

[1]–ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، دار القلم، لبنان، 2020، ص: 05.

[2]–عبد العزيز خيرة، مفهوم النفس عند ابن سينا إرهاص الصياغة لنظرية في علم النفس، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 16، 2016، ص: 49.

[3]– الواد حسين، علم الكلام والفلسفة، المرجع السابق، ص: 107.

المحاضرة الثالثة: الخوارج

1-نشأة فرقة الخوارج:

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم تولى أبي بكر خلاقة المسلمين، وتحقق الخضوع السياسي بعد انتصار المسلمين في حروب الردة، حيث تمّ القضاء على جميع المرتدين وتجمعاتهم، وأصبحت كافة المناطق التابعة لخلافة أبي بكر تدين له بالطاعة، فعيّن الخليفة أميرا لكل منطقة وجدد بعض الولاة وهكذا كان الأمر مع الخليفة عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين.

فلما وليّ علي رضي الله عنه الخلافة عزل معاوية رضي الله عنه، فيمن عزله من ولاة عثمان رضي الله عنه، وولّى على الشام سهل بن حنيف، لكن سهلا لم يستطع دخول الشام، فقد لقيته بتبوك خيل (كتيبة مقاتلين من أنصار معاوية) فمنعوه من دخولها، ورجع بخبرهم إلى علي رضي الله عنه، وقال لرسول معاوية: «مني يطلبون دم عثمان ؟! ألست موتورا (مصاب بما أكره) كَتِرَة عثمان؟!اللهم أني أبرأ إليك من دم عثمان[1] .

هكذا حدثت الفتنة بين مطالب بدم عثمان وبين مطاع للخليفة الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، والدعوى قد بدأها طلحة والزبير وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، فخرجوا ومن تبعهم من النّاس يريدون البصرة، وقد منعهم علي رضي الله عنه مخافة حدوث الفتنة بين المسلمين، وانتهى اللقاء بين الفريقين فيما عرف بموقعة الجمل، وكان النصر حليفا لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه.

هذه المعركة لم تنشأ عنها فتنة مستمرة، بل اشتدت بعد ذلك في الحرب بين علي ومعاوية رضي الله عنهما والتي عرفت بمعركة صفين، حيث أشار عمرو بن العاص على معاوية أن « يرفع جنوده المصاحف فوق أسنة الرماح وينادوا، موجهين حديثهم إلى جيش علي:(بيننا وبينكم كتاب الله)فرأى علي رضي الله عنه أن هذه الدعوة ليست إلا حيلة من معاوية ومن معه لتجنب هزيمة كانت وشيكة الوقوع بهم، وقال لأصحابه: امضوا على حقكم وصدقكم وقتال عدوكم، فأبى عامّة النّاس إلا قبول التحكيم »[2]

---

[1]-العوا محمد سليم، المدارس الفكرية الإسلامية" من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016، ص: 42.

[2]-المرجع نفسه، ص: 43.

واقترحوا على عليّا أبي موسى الأشعري لتولي مهمة التحكيم، وأغلب الذين كانوا مع علي رضي الله عنه هم حفظة كتاب الله الذين رأوا بضرورة التحكيم، وبعد انتهاء المداولات ثارت فئة من جند علي في مهاجمته وكيفية قبوله تحكيم الرجال في دين الله، وأن هذا الأمر غير جائز فخرجت عن طاعته، وانتقل المعارضون له من صفين إلى حروراء، واستقروا هناك فعروفوا فيما بعد بفرقة الخوارج.

والخوارج على اختلاف فرقها، يجمعها القول بتكفير علي، وعثمان وطلحة والزبير وعائشة وجيشهما وتكفير معاوية وأصحابه بصفين، وتكفير الحكمين ومن حكّمهما، أو رضي بحكمهما، وتكفير كل من ارتكب كبيرة، ووجوب الخروج على السلطان الجائر، وإن كان على رأيهم[1] .

2-فرق الخوارج:

سمي الخوارج الأول (خوارج حروراء والنهروان) بالمحكمة الأولى لاتخاذهم شعارا لهم عبارة: لا حكم إلا الله، [2]، كما عفوا بالشراة، واختلفوا في أول من تشرّى منهم، فقيل: عروة بن حُدَير أخو مِرْدَاس الخارجي وقيل: أولهم يزيد بن عاصم المُحاربي، وقيل: رجل من ربيعة من بني يَشْكُر كان مع علي بصفين، فلما رأى اتفاق الفريقين على الحكمين استوى على فرسه وحمل على أصحاب معاوية وقتل منهم رجلا، وحمل على أصحاب علي وقتل منهم رجلا، ثمّ نادى بأعلى صوته: ألا إني قد خلعت عليا ومعاوية وبرئت من حكمهما، ثم قاتل أصحاب علي حتى قتله قوم من همدان[3]، وكان زعيمهم عبد الله بن الكواء، وشَبَث بن رِبْعيٍّ، وقد خرجت بعدهم فرق أخرى من الخوارج على عليّ رضي الله عنه، ومن جاء بعده من الخلفاء وهم عشرون فرقة، أهمها فرق ثلاث: الأزراقة، النجدات، الصفرية.

2-1-الأزارقة:

هؤلاء أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المُكَنَّى بأبي راشد، ولم تكن للخوارج قط فرقة أكثر عددا ولا أشد منهم شوكة والذي جمعهم من الدين أشياء:

منها: قولهم بأن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون، وكانت المحكمة الأولى يقولون: إنهم كفرة لا مشركون.

---

[1]-البغدادي محمد التميمي، الملل والنحل، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت-لبنان، د(ط)، 1986، ص: 58.

[2]- العوا محمد سليم، المدارس الفكرية الإسلامية" من الخوارج إلى الإخوان المسلمين"، المرجع السابق، ص: 51-52.

[3]-البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط4، 2008، ص:80.

ومنها: قولهم إن القَعَدَة–ممن كان على رأيهم–عن الهجرة إليهم مشركون وإن كانوا على رأيهم.

ومنها: أنهم أوجبوا امتحان من قصد عسكرهم إذا ادّعى أنه منهم: أن يدفع إليه أسير من مخالفيهم ويأمرون بقتله، فإن قتله صدّقوه في دعواه أنه منهم، وإن لم يقتله قالوا: هذا منافق ومشرك، وقتلوه.

ومنها: أنهم استباحوا قتل نساء مخالفيهم، وقتل أطفالهم، وزعموا أن الأطفال مشركون، وقطعوا بأن أطفال مخالفيهم مخلدون في النار.

وزعم نافع وأتباعه أن دار مخالفيهم دار كفر، ويجوز فيها قتل الأطفال والنساء، وأنكرت الأزارقة الرجم واستحلوا كفر الأمانة التي أمر الله تعالى بأدائها، وقالوا: إن مخالفينا مشركون، فلا يلزمنا أداء أمانتنا إليهم، ولم يقيموا الحدّ على قاذف الرجل المحصن، وأقاموه على قاذف المحصنات من النساء، وقطعوا يد السارق في القليل والكثير، ولم يعتبروا في السرقة نصابا [1]

ومات نافع بن الأزرق على كفره بناحية الأهواز، وصار أمر الأزارقة إلى قطرا، بين الفجاءة التميمي المازني، ثم اختلفوا على قطريّ بفارس، ففارقه جماعة من زعمائهم، مثل عبد الله الكبير، وعبد ربه الصغير مع أتباعهماّ، ثم فارقه بعد ذلك عبيدة بن الهلال اليشكري، وانهزم قَطَريّ إلى طبرستان، وعبيدة إلى ناحية بسطام، فبعث الحجاج إليهم سفيان بن الأبرد الكلبي في جيش كثيف، فقتلوهما [2] .

2-2-النجدات:

هؤلاء أتباع نَجْدَة بن عامر الحَنَفي، وكان السبب في رياسته وزعامته أن نافع بن الأزرق لما أظهر البراءة من القعدة عنه بعد أن كانوا على رأيه وسماهم مشركين، واستحل قتل أطفال مخالفيه ونسائهم وفارقه أبو فَدَيْك وعطية الحنفي وراشد الطويل ومقلاص وأيوب الأزرق، وجماعة من أتباعهم، وذهبوا إلى اليمامة، فاستقبلهم نجدة بن عامر في جند من الخوارج يريدون اللحوق بعسكر نافع، فأخبروهم بأحداث نافع، وردّوهم إلى اليمامة، وبايعوا بها نجدة بن عامر، وأكفروا من قال بإكفار القعدة منهم عن الهجرة

[1]–البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص: 88.

[2]- البغدادي محمد التميمي، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 64.

إليهم، وأكفروا من قال بإمامة نافع، وأقاموا على إمامة نَجْدة إلى أن اختلفوا عليه في أمور نَقَموها منه فلما اختلفوا عليه صاروا ثلاث فرق [1] :

1-فرقة صارت مع عطية بن الأسود الحنفي إلى سجستان، وتبعهم خوارج سجستان، ولهذا قيل لخوارج سجستان في ذلك الوقت عَطَوية.

2-وفرقة صارت مع أبي فُدَيْكٍ حَرْباً على نجدة، وهم الذين قتلوا نجدة.

3-وفرقة عذَرُوا نجدة في أحداثه وأقاموا على إمامته.

يذكر البغدادي أن ما أعابه أتباعه على نجدة بعض الأمور التي قام بها، كبعثه مثلا جيشا في غزو البحر وآخر في غزو البر، ففضل الثاني على الأول في الرزق والعطاء، وبعث بجيش آخر على مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأصابوا جارية عثمان بن عفان، فكتب إليه عبد الله في شأنها، فاشتراها وردها إليه فاعتبروه أنه ردّ جارية لنا على عدونا.

من أفكاره العقائدية: إسقاط حد الخمر، وكذا من نظر نظرة صغيرة، أو كذب كذبة صغيرة وأصرّ عليها فهو مشرك، ومن زنى، وسرق، وشرب الخمر غير مصرّ عليه فهو مسلم، إذا كان من موافقيه على دينيه، فلما أحدث هذه الأحداث وعذر أتباعه بالجهالات استتابه أكثر أتباعه من أحداثه وقالوا له: أخرج إلى المسجد وتب من أحداثك، ففعل ذلك [2].

في حين رأت فئة أخرى أنه كان على حق، وقد اجتهد في ذلك فاعتبروه إماما لهم، وافترق عنه آخرون وخلعوه واختاروا أبا فُدَيْكَ إماما لهم، فاستولى على اليمامة وأمر بقتل نجدة ، ولمّا قتل افترقت النجدات إلى ثلاث فرق:

1-فرقة أكفرته وصارت إلى أبي فديك، كراشد الطويل، وأبي بيهس، وأبي الشمراخ وأتباعهم.

2-وفرقة عَذَرَتْه فيما فعل، وهم النجدات اليوم.

---

[1]-البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص: 91.

[2]- المصدر نفسه، ص: 92-93.

3–وفرقة من النجدات بعدوا عن اليمامة، وكانوا بناحية البصرة شكّوا فيما حكى من أحداث نجدة وتوقفوا في أمره وقالوا: لا ندري هل أحدث تلك الأحداث أم لا، فلا نبرأ منه إلا باليقين [1].

استمر حكم أبو فديك بعد مقتل نجدة إلى أن بعث إليه عبد الملك بن مروان عمر ابن عبيد الله بن معمر التميمي في جند، فقتلوا أبا فديك، وبعثوا برأسه إلى عبد الملك.

2-3-الصفرية:

هؤلاء أتباع زياد بن الأصفر، وقولهم في الجملة كقول الأزارقة في أصحاب الذنوب مشركون، غير أن الصفرية لا يرون قتل أطفال مخالفيهم ونسائهم، والأزارقة يرون ذلك، وقد زعمت فرقة من الصفرية أن ما كان من الأعمال عليه حد واقع لا يسمّى صاحبه إلا بالاسم الموضوع له، كزانٍ، وسارق، وقاذف، وقاتل عمد، وليس صاحبه كافرا ولا مشركا، وكل ذنب ليس فيه حد كترك الصلاة والصوم فهو كفر وصاحبه كافر، وإن المؤمن المذنب يفقد اسم الإيمان في الوجهين جميعا[2] .

هناك فرقة أخرى ترى بأن صاحب الذنب لا يحكم عليه بالكفر، فصارت بذلك إلى ثلاث فرق:

1–فرقة توجب بأن صاحب الذنب مشرك، وهم بذلك لا يختلفون عن الأزارقة.

2–فرقة ترى أن اسم الكفر يطلق على صاحب ذنب ليس فيه حد.

3–فرقة تزعم أن اسم الكفر يقع على صاحب الذنب إذا حدّه الوالي على ذنبه، فالأمر محكوم إذن بما يقرّه الحاكم.

وهذه الفرق الثلاث من الصفرية يخالفون الأزارقة في الأطفال والنساء، وكل الصفرية يقولون بموالاة عبد الله بن وهب الراسبيّ، وحرقوص بن زهير وأتباعهما من المحكمة الأولى، ويقولون بإمامة أبي بلال مرداس الخارجي بعدهم، وبإمامة عمران بن حطّان السدوسي بعد أبي بلال [3] ، وكان شاعرا ناسكا معروفا بزهده وورعه في مذهب الصفرية، لكنه في مقابل ذلك عرف أيضا بخبثه في بغض علي رضي الله عنه.

---

[1]- البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص: 93.

[2]–المصدر نفسه، ص: 94.

[3]–المصدر نفسه، ص: 95.

هذا الاختلاف بين الفرق الثلاث يشكل نقطة انعطاف في تاريخ فكر الخوارج، إذ على رغم من تعددها إلا أن عملها اندثر مع الزمن ولم يبقى منها اليوم إلا القليل، ولعل المذهب الإباضي هو أكثر انتشارا في العالم العربي الإسلامي، والذي يجسد الفكر العقدي للخوارج، ويذكر الشهرستاني في كتابه الملل والنحل أن الإباضية هم « أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد، فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية، فقاتله بتبالة، وقيل إن عبد الله بن يحيي الإباضي كان رفيقا له في جميع أحواله وأقواله قال: إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة، وموارثتهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال، وما سواه حرام، وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة، إلا بعد نصب القتال، وإقامة الحجة» [1] .

فأغلب المدارس الفكرية الإسلامية، وكذا علماء الكلام والمؤلفون المعاصرون يعتبرون الإباضية فرقة من فرق الخوارج، لكن هم لا ينسبون أنفسهم إليها، بل يرون أنهم « مدرسة فكرية مستقلة لها أصولها، من فكرها السياسي ثمّ من مذهبها الفقهي، التي لا تتفق في شيء مع فكر الخوراج، اللهم إلا مسألة الخروج على الحاكم الجائر الذي يراه الإباضية جائزا، أو واجبا اختياريا» [2].

بطبيعة الحال تختلف الإباضية عن بقية فرق الخوارج الأخرى، فهي تتفق مثلا مع أهل السنة أن الإيمان يكون بالقول والعمل، وهو يعصم الدماء والأموال، وهم لا يقاتلون أحدا إلا إذا بدأ هو بالقتال، ولا يأخذون الأموال والغنائم في المعارك أو الحروب، ولا يقتلون النساء والأطفال، ويرون أن التضحية بالذات في سبيل الله واجب اختياري، ويجوز العيش في ظل الطغاة، والخروج على الحاكم الجور ليس واجبا على المسلمين.

ويذكر البغدادي أن الإباضية افترقت فرقا معظمها فريقان: حفصية، وحارثية، فأما اليزيدية من الإباضية والميمونية من العجاردة فإنهما فرقتان من غلاة الكفرة الخارجين عن فرق الأمة [3].

3-الفكر العقدي للخوارج:

---

[1]-الشهرستاني أبي الفتح، الملل والنحل، تح: أمير علي مهنا، جزء 1، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط 3، 1993، ص:156-157.

[2]- العوا محمد سليم، المدارس الفكرية الإسلامية" من الخوارج إلى الإخوان المسلمين"، المرجع السابق، ص:60.

[3]- البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص:78.

لقد كان أول خروج للخوارج على مسألة التحكيم وتكفير من فعلها وشارك فيها، ثمّ ذهبوا إلى تكفير أهل الذنوب من الأمة وتخليدهم في النار، ومقولاتهم الأولى كانت بعيدة عن مسائل علم الكلام والفلسفة، ولم « يعرف فيهم الكلام وتأويل الصفات إلا بعد ظهور المعتزلة، ومتكلمي الشيعة، أما قدماء الخوارج الذين في عهد الصحابة والتابعين فقد سبقوا هذه المقولات المنسوبة للجهمية والمعتزلة » [1] فمن طبيعة الحال عندما تطرح مسألة عقائدية تحاول كل فرقة أن تبدي رأيها بما يتلاءم مع مبادئها وأفكارها، ويظهر الاختلاف بينهم لتتميز كل واحدة عن الأخرى، **ويمكن ذكر سماتهم** [2] **في ما يلي:**

1-التكفير بالمعاصي (الكبائر) وإلحاق المسلمين بالكفار في الأحكام والدار والمعاملة والقتال.

2-الخروج على أئمة المسلمين اعتقادا وعملا-غالبا-أو أحدهما أحيانا.

3-الخروج على جماعة المسلمين ومعاملتهم معاملة الكفار في الدار والأحكام، والبراء منهم وامتحانهم واستحلال دمائهم .

4-صرف نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى منازعة الأئمة والخروج عليهم،وقتال المخالفين.

5-كثرة القراء الجهلة فيهم والأعراب، وأغلبهم كما وصفهم النبي صلى الله عليه وسلم (حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام).

6-ظهور سيما الصالحين عليهم، وكثرة العبادة كالصلاة والصيام، وأثر السجود، وتشمير الثياب، مسهمة وجوههم من السهر، ويكثر فيهم الورع(على غير فقه)، والصدق والزهد، مع التشدد والتنطع في الدين.

7-ضعف الفقه في الدين، وقلة الحصيلة من العلم الشرعي.

8-ليس فيهم من الصحابة ولا الأئمة والعلماء وأهل الفقه في الدين أحد، كما قال ابن عباس: (وليس فيكم منهم أحد)-يعني الصحابة

---

[1]-العقل ناصر عبد الكريم، الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام، دار إشبيليا، د(ط-ت)، ص: 29.

2-المرجع نفسه، ص: 31-32-33.

9-الغرور والتعالم والتعالي على العلماء، حتى زعموا أنهم أعلم من علي وابن عباس، وسائر الصحابة، والتفوا على الأحداث الصغار والجهلة قليلي العلم من رؤوسهم.

10-الخلل في منهج الاستدلال، حيث أخذوا بآيات الوعيد وتركوا آيات الوعد، واستدلوا بالآيات الواردة في الكفار وجعلوها في المخالفين لهم من المسلمين.

11-الجهل بالسنة واقتصارهم على الاستدلال بالقرآن غالبا.

12-سرعة واختلاف الرأي وتغييره، لذلك يكثر تنازعهم وافتراقهم فيما بينهم، وإذا اختلفوا تفاصلوا وتقاتلوا.

13-القوة والخشونة والجلد والجفاء والغلظة في الأحكام والتعامل، وفي القتال والجدال.

14-يقتلون أهل الإسلام ويخاصمونهم، ويدعون أهل الأوثان كما جاء وصفهم في الحديث.

من بين المبادئ [1] التي تجمع فرق الخوارج على اختلافهم ما يلي:

1-الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح، يقوم به عامة المسلمين، لا فريق منهم، ويستمر في خلافته مادام عادلا ومطبقا شرع الله، مبتعدا عن الخطأ والزيغ .

2-لا يجب أن يكون الخليفة في أحد بيوت العرب ولا قريشيا، فليست لعربي دون أعجمي، فالجميع سواسية، وهذا الأمر يسهل عليه قتله إذا خالف الشرع، إذ لا تكون له عصبية تحميه، ولا عشيرة تؤويه وعلى هذا الأساس اختاروا منهم " عبد الله بن وهب الراسبي" وأمروه عليهم وسمّوه أمير المؤمنين وليس بقريشي.

3-إن النجدات من الخوارج يرون أنه لا حاجة إلى إمام إذا أمكن النّاس أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن التناصف لا يتمّ إلا بإمام، بحملهم على الحق فأقاموه جاز، فإقامة الإمام جائزة، وإذا وجبت فإنما تجب بحكم المصلحة والحاجة.

4-يكفر الخوارج أهل الذنوب، والذنب عندهم كل مخالفة لوجه الصواب في نظرهم، لذلك كفروا عليّا رضي الله عنه بالتحكيم، لأنهم كانوا يرون الخطأ في الاجتهاد يخرج من الدين، وكذا الأمر حدث لطلحة والزبير وبعض الصحابة رضي الله عنهم، ويستدلون بقوله تعالى ﴿ **وَلِلّه عَلَى النَاسِ حِجُ الْبَيْتِ مَنْ**

[1]- أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية ، المرجع السابق، ص: 62-63-64.

اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً، وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ ﴾ [1] فجعل تارك الحج كافرا، وترك الحج ذنب، وكل مرتكب للذنب إذن كافر،وقوله تعالى : ﴿ **وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ** ﴾ [2] فمن حكم لنفسه بغير ما أنزل الله فهو مرتكب للذنوب، وبالتالي كافر، وقوله تعالى: ﴿ **وَلَكِنَ الظَالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ** ﴾[3] فالظلم جحود وكفر ومرتكب الذنب كافر، وطبعا تأويلهم للنصوص القرآن كان ظاهريا يخدم فكرهم .

وبعد ظهور الفرق الكلامية الأخرى كالجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، أصبحت الخوارج تخوض أيضا في بعض المسائل كمشكلة خلق القرآن، والتوحيد، والوعد والوعيد، والقضاء والقدر وغيرهم، وكانوا أقرب إلى رأي المعتزلة في أغلبهم، مع بعض الاختلاف مثلا في قولهم أن أهل الكبائر المنتحلين للإسلام يعذبون عذاب الكافرين، والمعتزلة لا يقولون بذلك، أمّا في التوحيد فالإباضية تخالف المعتزلة في مسألة الإرادة.

4-نظرة المستشرقين للخوارج:

تعود ظاهرة الاستشراق إلى مجموعة من العوامل من بينها: الحروب التي نشبت بين المسلمين والنصارى في الأندلس، وأدّت إلى إنشاء مركز لدراسة الثقافة الإسلامية، برئاسة الراهب بطرس الذي عمل على تصنيف الكتب في الرد على علماء الكلام المسلمين، وذهب المستشرق الألماني المعاصر رودي بارت « مترجم القرآن الكريم إلى الألمانية إلى أنّ بدايات الاستشراق أو الدراسات العربية الإسلامية في الغرب إلى القرن الثاني عشر للميلاد حيث ترجمة القرآن الكريم لأول مرة سنة 1143م إلى اللغة اللاتينية بتوجيه من الراهب بطرس المحترم على أرض إسبانيا وعلى نفس هذه الأرض، وفي نفس هذا القرن نشأ أول قاموس لاتيني-عربي» [4]، ويذهب فريق آخر إلى أنه ظهر مع الحروب الصليبية، في حين يتفق أغلبهم أن الاستشراق نشأ في أحضان الكنيسة والأديرة النصرانية.

---

[1]-سورة آل عمران، الآية: 97.

[2]-سورة المائدة، الآية: 44.

[3]-سورة المائدة، الآية: 33.

[4]-بن كتفي زهير، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، دار صفحات، الإمارات العربية المتحدة، د(ط)، 2013، ص: 35.

لقد أثارت حركة الاستشراق جملة من الإشكاليات حول الفلسفة الإسلامية، وكان من بينها هل هي فلسفة عربية أم إسلامية؟ هل هناك فعلا فلسفة في الإسلام؟، وكان من اهتماماتها دراسة التصوف الإسلامي وعلم الكلام والتطرق إلى فلسفة بعض الفلاسفة المسلمون، وبالنسبة للفرق الكلامية ونخص بالذكر فرقة الخوارج فقد مجدوها واعتبروها امتازت بالتفوق على بقية الفرق الكلامية الأخرى، كون أن الخوارج كانوا من حفظة القرآن الكريم ولم يقتصروا على الحفظ فقط، بل اجتهدوا في العمل به وهو ما أمر به الله ورسوله الكريم محمد صلى الله عليه وسلم.

يعتقد فلهوزن أن الخوارج لم تأت في موضوع الخلافة بأمر غريب أو مستنكر لأنّهم لم يكونوا فرقة ضئيلة العدد تعمل في الظلام وتتكون في شكل تنظيم سري بل كانت ظاهرة أمام الكافة وتستند في آرائها على الرأي العام الذي كانت له الغلبة في معسكر أهل العراق في موقعة الصفين، وأن مبادئهم قد أغرت الكثيرين بالانضمام إليهم دون أن ينادوا هم بها، وعلى هذا فإن الخوارج إذا كانوا حزبا ثوريا صريحا كما يدل على ذلك اسمهم، أجل كانوا حزبا ثوريا يعتصم بالتقوى، لم ينشأوا عن عصبية العروبة بل عن الإسلام[1] .

هذا القول يعود إلى أن الخوارج كانوا أكثر جرأة في تطبيق أفكارهم العقائدية، ولم يفعلوا كما فعل الشيعة في ممارسة عقائدهم خفية، متبعين مبدأ التقية، بل كانوا أكثر الناس تقاة، فلا سلطان على الناس إلا الله و ما الإمام سوى وسيلة للتعبير عن وحدة الأمة الإسلامية، وواجب الانقياد له إن كان عادلا يحرص على تطبيق شريعة الإسلام.

وبالرغم من أن الخوارج يستحلون دماء خصومهم المسلمين ويعتبرون أن قتالهم جهادا شأنه شأن الجهاد ضد الكفار، وأن المسلمين المخالفين لهم من عامة أهل السنة والجماعة أشد كفرا من النصارى واليهود والمجوس، ومع هذا كله فليست الخوارج في ظن فلهوزن من نوع الفوضويين فهو يدافع عنهم هاهنا بحرارة لأن حروبهم لعثمان وعلي ومعاوية لم تستهدف إلا استبدالهم بأئمة صالحين، لأن صلاحية الأمور في الدنيا والآخرة من صلاحية الأئمة [2]، فهذه الثورة بالنسبة له كانت من أجل التغيير، وبناء دولة جديدة، فهو عمل سياسي أكثر منه ديني.

---

[1]– يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة، تر: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، د(ط)، 1902، ص: 29.

[2]–حلمي مصطفى، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 2004، ص: 154.

ولا يعتبر فلهوزان أن الخوارج هم القراء الذين عرفوا بتقواهم، وبقراءتهم للقرآن الكريم، وتعبدهم وتفكرهم في آيات الله آناء الليل وأطراف النهار، بل كان هؤلاء هم التربة التي نبتت فيها الخوراج، حيث يقول: « من الضروري توكيد وجود هوة بين جماعة القراء وجماعة الخوارج من أجل أن نوزع دور السقوط ودور النهوض على فريقين مختلفين؟ أمن غير المعقول أن يكون نفس الأشخاص قد ضلوا السبيل في أول الأمر، ثمّ تابوا إلى رشدهم من بعد؟ » [1]، فالخوارج بالنسبة إليه قد أخطأوا ، ثم تابوا من بعد ذلك بعد ما أيقنوا أن ما وقعوا فيه ذنبا عظيما لابد له من التوبة .

ويذكر فلهوزان أن قادة الخوارج الأول، كان بعضا منهم يعارضون ولاة عثمان وعثمان نفسه، واشتركوا في مقتله، والأمر غير مستبعد أن يكونوا من السبئية، فلم يكونوا–يقول فلهوزان– « بذرة زوّان فاسدة بذرها اليهودي ابن سبأ سرا، بل كانوا نبتة إسلامية حقيقية، وكانوا جادين في مسألة الخلافة لم يأتوا فيها بأمر غريب أو مستنكر، ولم يكونوا فرقة صغيرة مغمورة في الظلام، بل كانوا ظاهرين علنا على أساس واسع كأوسع ما يكون الأساس، أعني على أساس الرأي العام الذي ساد معسكر أهل العراق في صفين» [2].

أما المستشرق لويس برناد يرى أن الخوارج اعتمدوا على التأييد البدوي، وعبرّوا عن عداوة البدو الرّحل للدولة التي انتهكت حقوقهم، وليس ضد الدولة الأموية على وجه الخصوص، بل إن الخوارج يعارضون فكرة الدولة مطلقا، الدولة التي تمارس الإكراه أو القشر، والحدّ من حريتهم الكلية في المجتمع القبلي ويضيف لويس أن نظرية الخلافة لدى الخوارج تحمل عقيدة الإجماع إلى حدّ الفوضى، وقد وصف الخوارج بأنهم الجناح الفوضوي من المعارضة الثورية [3] .

هذا القول يتفق معه محمد أبو زهرة حيث يقول: « إن الخوارج كان أكثرهم من عرب البادية، وقليل منهم كان من عرب المدن، وهؤلاء كانوا في فقر شديد قبل الإسلام، ولمّا جاء الإسلام لم تزدد حالتهم المادية حسنا لأنهم استمروا في باديتهم بلأوائها وشدّتها وصعوبة الحياة فيها» [4] ، ومن شأن البيئة أن تؤثر على طباع النّاس كما بيّن ذلك ابن خلدون في مقدمته، فالخوارج حسب هؤلاء قد اتصفوا بسذاجة في التفكير

---

[1]–يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة، المرجع السابق، ص: 37.

[2]–المرجع نفسه: ص: 39.

[3]–مطبقاني مازن، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي–برناد لويس أنموذجا، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، د(ط)، 2019، ص: 83.

[4]–أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، جزء1 دار الفكر العربي، القاهرة ، د(ط–ت)، ص: 59.

وضيق في التصور مع أن قلوبهم كانت مؤمنة، والمعيشة التي عاشوها قبل الإسلام دفعتهم على الخشونة والقسوة والعنف، وكان لخروجهم سببا آخر وهو أنهم كانوا يحسدون قريشا لتوليهم الخلافة .

نجد رؤية لويس تختلف عن رؤية فلهوزان في كون أن الخوارج كانوا فوضويين، وهم في حقيقة الأمر لم يكونوا كذلك بل كان عملهم السياسي منظما، كما لا يمكن أن نعتبر حركتهم مجرد مسألة اجتماعية بعيدة عن فكرة القومية، فمسألة الإمامة، ومرتكب الكبيرة، والصفات والأسماء كلها لها صلة بالعقيدة، بهذا يمكن القول أن نظرة لويس للخوارج كانت أكثر سلبا لعدم اعتماده على المصادر الإسلامية حسب ما أقرّه الدكتور مازن مطبقاني.

ويذهب البعض إلى أن لكتابات المستشرقين دورا سيئا في تضليل أفكار المسلمين وتشويه نظرتهم في ما بينهم وكما هو معروف، فإنّ ثمة أهدافا سياسية مغرضة وراء حركة الاستشراق، لابد من أن يكون تمزيق شمل الأمة الإسلامية، وتعميق الخلافات في صفوفها واحدا من أبرز تلك الأهداف التي تسعى حركة الاستشراق لتنفيذها ثقافيا، من هنا جاءت كتاباتهم عن المذاهب والفرق تخدم هذا التوجه، ومؤسف جدا أن تكون كتاباتهم مصادر ومراجع يعتمدها بعض المؤلفين المسلمين لتقييم التيارات والمدارس الإسلامية [1].

رغم هذه الدراسات المتنوعة لفرقة الخوارج من طرف المستشرقين، فإن محمد أركون يرى أنهم اهتموا فقط بنصوص الفكر الإسلامي التي تصور الإسلام الصحيح، حيث تمثلت جهودهم في تحقيق المخطوطات القديمة في مجال العلوم الدينية والعقلية، ووضع فهارس لها، وترجمتها إلى الألمانية والانجليزية والفرنسية لكنهم في مقابل ذلك أهملوا الفئات الإسلامية الأخرى كالشيعة والخوارج والفاطميين بشكل خاص، ويخص بالذكر المستشرقين الفرنسيين الذين جاءت جهودهم فيما بعد على الإسلام الشيعي مع هنري كوربان، فقد كان النقد الأركوني للاستشراق لاذعا من خلال محاوراته المختلفة معهم.

[1]–الصفار حسن بن موسى، التعددية والحرية في الإسلام: بحث حول حرية المعتقد وتعدد المذاهب، الديوان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2017، ،ص: 241.

المحاضرة الرابعة: الشيعة

1-نشأة الشيعة:

الشيعة الذين شايعوا عليّا رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية، إما جليا أو خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية عنده وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله [1].

وقيل هم أكثر من خمسمائة مليون إنسان، منتشرون في جميع البلاد الإسلامية، ويشكلون أقليات مختلفة العدد في سائر بلاد العالم، ويعتقدون بالله ربا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيّا، وبالإسلام دينا، وبالقرآن كتابا، وبالكعبة قبلة، وبسؤال منكر ونكير في القبر، وبالحساب يوم القيامة، وبالجنة والنار، وبسائر ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من عند ربه..وهم يرون أن الإسلام دين كامل نزل من عند الله لسعادة البشر، فكل ما في الإسلام يجب تطبيقه في مختلف مجالات الحياة، وأنه لا سعادة للبشر إلا بتطبيق قوانين الإسلام، والاستغناء عن قوانين الشرق والغرب [2] .

يعتبر محمد الباقر أن ولادة التشيع هو نتيجة طبيعية للإسلام، وممثلا لأطروحة كان من المفروض للدعوة الإسلامية أن تتوصل إليها حفاظا على نموها السليم، وتتمثل هذه الأطروحة في عملية التغيير الشاملة للمجتمع التي خطاها النبيّ صلى الله عليه وسلم بخطوات مدهشة في فترة قصيرة، وكان لابد لها أن تواصل طريقها بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، حيث كان له ثلاث طرق بالإمكان انتهاجها اتجاه مستقبل الدعوة: الطريق السلبي، والطريق الإيجابي ممثلا بالشورى وثالثهما: التعيين.

الموقف السلبي يتمثل في إهمال أمر الخلافة، وذلك « بأن يقف من مستقبل الدعوة موقفا سلبيا ويكتفي بممارسة دوره في قيادة الدعوة وتوجيهها فترة حياته، ويترك مستقبلها للظروف والصدف، وهذه السلبية في الموقف لا يمكن افتراضها في النبي صلى الله عليه وسلم لأنها إنما تنشأ من أحد أمرين كلاهما لا ينطبقان عليه: الأمر الأول الاعتقاد بأن هذه السلبية والإهمال لا تؤثر على مستقبل الدعوة، وإن الأمة

---

[1]-الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 168.

[2]-الشيرازي محمد الحسني، الشيعة والتشيع، هيئة محمد الأمين، لبنان،د(ط)، 2003، ص: 17.

التي سوف يخلّف الدعوة فيها قادرة على التصرف الذي يحمي الدعوة، ويضمن عدم الانحراف » [1] ويستبعد محمد الباقر هذا الاعتقاد الذي لا مبرر له من الواقع.

والأمر الثاني هو النظرة المصلحية التي تفسر سلبية القائد اتجاه مستقبل الدعوة، ومصيرها بعد وفاته، أنه-يقول محمد الباقر-« على رغم شعوره بخطر هذا الموقف لا يحاول تحصين الدعوة ضد ذلك الخطر لأنه ينظر إلى الدعوة نظرة مصلحية، فلا يهمه إلا أن يحافظ عليها مادام حيّا، ليستفيد منها، ويستمتع بمكاسبها، ولا يعنى بحماية مستقبلها بعد وفاته » [2]، وهذا التفسير لا ينطبق على خير البرية لأنه كان أكثر إخلاصا في دعوته، وبقي كذلك حتى آخر لحظة في حياته، فأنّى له أن لا يعيش هموم مستقبل الدعوة، ولا يخطط لسلامتها، ولهذا ينفي محمد الباقر هذا الطريق.

بالنسبة للطريق الثاني المتمثل في الجانب الإيجابي يقول فيه محمد الباقر: « إن الطريق الثاني المفترض، هو أن يخطط الرسول القائد صلى الله عليه وسلم لمستقبل الدعوة بعد وفاته، ويتخذ موقفا إيجابيا، فيجعل القيمومة على الدعوة، وقيادة التجربة للأمة ممثلة على أساس نظام الشورى في جيلها العقائدي الأول الذي يضم مجموع المهاجرين والأنصار فهذا الجيل الممثل للأمة هو الذي سيكون قاعدة للحكم، ومحورا لقيادة الدعوة في خط نموها» [3] .

هذا الافتراض هو الآخر بعيد عمّا كان عليه النبيّ صلى الله عليه وسلم، ويوضح الباقر ذلك في بعض النقاط، من بينها أنه لو صح ذلك لقام النبي صلى الله عليه وسلم بتوعية الأمة على نظام الشورى، وإعداد المجتمع الإسلامي إعدادا فكريا وروحيا لتقبل هذا النظام، ولو انعكس ذلك وتجسد في الأحاديث المأثورة عن النبيّ صلى الله عليه وسلم ، وفي ذهنية الأمة، أو الجيل الطليعي كما يسمّيه الذي يضم المهاجرين والأنصار، وهذا الأمر يحيل أن هذا الجيل كان يحتوي على اتجاهين: الاتجاه الذي يتزعمه أهل البيت والآخر الذي تمثله السقيفة والخلافة التي قامت بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وسلم.

فأما الاتجاه الأول: فمن الواضح أنه كان يؤمن بالوصاية والإمامة، ويؤكد على القرابة، ولم ينعكس منه الإيمان بفكرة الشورى، والاتجاه الثاني فكل الأرقام والشواهد في حياته وتطبيقه العملي تدل بصورة لا تقبل

---

[1]-الصدر محمد باقر، التشيع والشيعة، تح: عبد الجبار شرارة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، القدس، ط 2، 1997، ص: 23-24.

[2]-المصدر نفسه، ص: 29.

[3]-المصدر نفسه، ص: 31.

الشك على أنّه لم يكن يؤمن بالشورى، ولم يبن ممارساته الفعلية على أساسها، والشيء نفسه نجده في سائر قطاعات ذلك الجيل الذي عاصر وفاة الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم من المسلمين [1] ، وما يخلص إليه الباقر أن الجيل الطليعي من الأمة الإسلامية بما في ذلك القطاع الذي تسلم الحكم بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وسلم لم يكن يفكر بذهنية الشورى، ممّا يبيّن أن هذا النظام كان جديدا على تلك البيئة .

الطريق الثالث المفترض هو الإيجابية ممثلة في إعداد ونصب من يقود الأمة، وهذا هو الطريق الوحيد الذي بقي منسجما مع طبيعة الأشياء، ومعقولا في ضوء ظروف الدعوة والدعاة، وسلوك النبيّ صلى الله عليه وسلم وهو أن يقف من مستقبل الدعوة بعد وفاته موقفا إيجابيا، فيختار بأمر الله سبحانه وتعالى– شخصا يرشحه عمق وجوده في كيان الدعوة، فيعدّه إعدادا رساليا، وقياديا خاصا لتتمثل فيه المرجعية الفكرية والزعامة السياسية للتجربة، وليواصل بعده بمساندة القاعدة الشعبية الواعية من المهاجرين والأنصار–قيادة الأمة وبنائها عقائديا، وتقريبها باستمرار نحو المستوى الذي يؤهلّها لتحمل المسؤوليات القيادية[2] .

يعتقد محمد باقر أن الشخص الوحيد الذي كان مؤهلا للإعداد الرسالي القيادي هو علي بن أبي طالب لأنه كان متواجدا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وربيبه الذي فتح عينيه في حجره، ونشأ وترعرع في كنفه، وخصه بكثير من مفاهيم الدعوة وحقائقها، ويستدل بكثير من الأحاديث التي تثبت ذلك، من بينها ما ذكره حسين الموسوي عن ابن عباس حيث قال : « كنا نتحدث أن النبيّ صلى الله عليه وسلم عهد إلى عليّ بسبعين عهدا، لم يعهد إلى غيره » [3] وما رواه النسائي عن أم سلمة أنها كانت تقول: « والذي تحلف به أم سلمة: إنّ أقرب الناس عهدا برسول الله صلى الله عليه وسلم عليّ، قالت: لما كانت غداة قبض رسول الله، فأرسل إليه رسول الله، وأظنه كان بعثه في حاجة، فجعل يقول: جاء عليّ؟ ثلاث مرات، فجاء قبل طلوع الشمس، فلما أن جاء عرفنا أنّ له إليه حاجة، فخرجنا من البيت، وكنّا عند رسول الله يومئذ في بيت عائشة، وكنت في آخر من خرج من البيت، ثم جلست وراء الباب، فكنت أدناهم إلى

---

[1]– الصدر محمد باقر، التشيع والشيعة، تح: عبد الجبار شرارة، المصدر السابق، ص: 33–34.

[2]–المصدر نفسه، ص: 63–64.

[3]–الموسوي حميد حسين، نفحات الأزهار في خلاصة عبقات النور، دار المؤرخ العربي، بيروت، د(ط)، 1995، ص: 341.

الباب فأكب عليه عليّ فكان آخر النّاس به عهدا، فجعل يسارّه ويناجيه » [1]، وإن صحت هذه الأحاديث فليست دليلا قاطعا على خلافة عليّ للنبي صلى الله عليه وسلم ، فالنبي الكريم كان يحب كل الخلفاء الراشدين، كل على حسب مكانته الخاصة، ونجد الكثير من الأحاديث قد أولها الشيعة تأويلا ظاهريا أو باطنيا بما يخدم مبادئهم وأفكارهم العقائدية، لكن محمد باقر يصرّ على أن التشيع لم يوجد كظاهرة طارئة بل كنتيجة ضرورية تكوّن الدعوة وحاجاتها، فالظروف فرفضت على الإسلام أن يلد التشيع، وفرضت على القائد الأول للتجربة أن يعدّ للتجربة قائدها الثاني.

هناك أدلة أخرى يستدلون بها أيضا ويبيّنون أن التشيع تكون في حياة النبيّ صلى الله عليه وسلم وليس بعده، فالبذرة الأولى لم تكن مع تلك الجماعة، بل كانت من يده الشريفة، نقل السيد محمد الصادق الصدر عن كتاب روضات الجنات : « إن أول اسم ظهر في الإسلام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الشيعة، وكان هذا لقب أربعة من الصحابة، وهم أبو ذر، وسلمان الفارسي، والمقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر إلى أن آن أوان صفين، فاشتهر بين موالي علي رضي الله عنه، وعلى من كان إتباع معاوية بالسني» [2].

وعند عبد الله قال: قال رسول صلى الله عليه وسلم لعليّ رض الله عنه: « أما ترضى أنك معي في الجنة، والحسن والحسين، وذريتنا خلف ظهورنا، وأزواجنا خلف ذرياتنا، وأشياعنا عن إيماننا وشمائلنا» أخرجه أحمد في المناقب، وعند الطبراني في(الكبير) من حديث أبي رافع رضي الله عنه: أن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال لعلي رضي الله عنه: « إن أول أربعة يدخلون الجنة: أنا، وأنت، والحسن، والحسين وذرياتنا خلف ظهورنا وأزواجنا خلف ذرياتنا، وشيعتنا عن إيماننا وشمائلنا» [3]، فهذه الأدلة على رأيهم تثبت أن التشيع بدأت بذرته الأولى في عهد النبوة، واستقر الأمر كفرقة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام.

نجد أيضا يقر بذلك حيث يقول: « إنّ أول من وضع بذرة التشيّع في حقل الإسلام هو صاحب الشريعة الإسلامية نفسه، يعني أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنبا إلى جنب، وسواء بسواء، ولم يزل غارسها يتعاهدها بالسقي والعناية حتى نمت وأزهرت في حياته ثم أثمرت بعد وفاته، وشاهدي على ذلك

---

[1]- الصدر محمد باقر، التشيع والشيعة، المصدر السابق، ص: 66-67.

[2]-الصدر محمد صادق، الشيعة، مطبعة الكرخ، بغداد، د(ط-ت)، ص: 59.

[3]-السمهودي نور الدين، جواهر العقدين في فضل الشرفين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2003، ص: 294.

أحاديثه الشريفة نفسها لا من طرق الشيعة ورواة الإمامية حتى لا يقال إنهم ساقطون لأنهم يقولون بالرجعة، أو أن راويهم يجر إلى قرصه، بل من نفس أحاديث علماء السنّة وأعلامهم، ومن طرقهم الوثيقة التي لا يظن ذو مسكنة فيها الكذب والوضع» [1]، وقد استدل بكثير من الأحاديث والرواة التي تثبث صحة قوله، فالشيعة بالنسبة إليه هم الآمنون يوم القيامة، وهم الفائزون والراضون والمرضيون، وخص النبيّ الكريم عليّا بمنزلة كبيرة فقال فيه (علي مني بمنزلة هارون من موسى) وقال(لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق) وقال عليه الصلاة والسلام:(إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي)، ولما ارتحل الرسول من هذه الدار إلى دار القرار ورأى جمع من الصحابة أن لا تكون الخلافة لعلي رضي الله عنه إمّا لصغر سنّه أو لأن قريشا كرهت أن تجتمع النبوة والخلافة لبني هاشم زعما منهم أن النبوة والخلافة إليهم يضعونها حيث شاؤوا أو لأمور أخرى [2]، فقد امتنع عليّ عن البيعة، وبهذا لم يتسنى للشيعة والتشيع الظهور لأن الإسلام كان مازال قائما على منهاجه القويم، إلى أن حدثت معركة صفين انضم بعض الصحابة إلى عليّ رضي الله عنه .

2-فرق الشيعة:

انقسمت الشيعة إلى عدة فرق، وقد قسمها الشهرستاني في كتابه الملل والنحل إلى خمس: كيسانية وزيدية وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنّة وبعضهم إلى التشبيه.

1-الكَيْسَانِيَة:

أصحاب كيسان، مولى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه، وقيل تلمذ للسيد محمد بن الحنفية رضي الله عنه، يعتقدون فيه اعتقادا فوق حده ودرجته، من إحاطته بالعلوم كلها، واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن، وعلم الآفاق والأنفس[3].

وقيل أنها فرقة قالت بإمامة محمد بن علي بن أبي طالب بن الحنفية بعد عليّ، لأنه كان صاحب راية أبيه يوم البصرة دون أخويه الحسن والحسين، وسمّو بذلك لأن رئيسهم الذي دعاهم لذلك كان المختار بن

---

[1]-آل كاشف الغطاء محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، دار الأضواء، بيروت، ط1، 1990، ص: 118.

[2]-المصدر نفسه، ص: 123.

[3]-الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 169.

أبي عبيد الثقفي، وكان لقبه كيسان، وهو الذي طالب بدم الحسين بن علي وثأره، حتى قتل قتلته وادعى أن محمد بن الحنفية أمره بذلك، وأنه الإمام بعد أبيه، وإنما لقّب المختار كيسان بصاحب شرطته المكنى بأبي عمرة وكان اسمه كيسان [1] .

ويجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل، حتى حملهم على ذلك على تأويل الأركان الشرعية من الصلاة والصيام والزكاة والحج، وغير ذلك على رجال، فحمل بعضهم القضايا الشرعية بعد الوصول إلى طاعة الرجل، وحمل بعضهم على ضعف الاعتقاد بالقيامة، وحمل بعضهم على القول بالتناسخ والحلول والرجعة بعد الموت، فمن مقتصر على واحد معتقد أنه لا يموت، ولا يجوز أن يموت حتى يرجع، ومن معتقد حقيقة الإمامة إلى غيره، ثمّ متحسر عليه، متحير فيه، ومن مدّع حكم الإمامة وليس من الشجرة [2] ، وكان كيسان يزعم أن جبريل عليه السلام يأتي مختار بالوحي من عند الله تعالى، فيخبره بذلك ولا يكشف له، والمختار كان يعتقد أيضا بذلك وبرسالة من قبل الإمام، فكان إذا توقع بحدوث حادثة ما وصح ذلك، يجعله دليلا على صدق دعواه، وإن لم يحدث قال: قد بدا لربكم.

فمن مخاريقه : أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالديباج، وزينه بأنواع الزينة وقال: هذا من ذخائر أمير المؤمنين عليّ كرم الله وجهه، وهو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل، وكان إذا حارب خصومه يضعه في براح الصف ويقول: قاتلوا ولكم الظفر والنصرة، وهذا الكرسي محله فيكم محل التابوت في بني إسرائيل، وفيه السكينة والبقية، والملائكة من فوقكم ينزلون مددا لكم، وحدث الحمامات البيض التي ظهرت في الهواء، وقد أخبرهم قبل ذلك بأن الملائكة تنزل على صورة الحمامات البيض معروف [3]، وطبعا هذه المعتقدات أشبه بالأساطير التي لا يمكن للعقل تقبلها، لكنه مع ذلك كسب قلوب المحبين له لعلمه الغزير ومكانته الاجتماعية.

2-الزيدية:

أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج الإمامة أن يكون إماما واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين رضي

1-النوبختي حسن بن موسى، فرقة الشيعة، تح: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1992، ص: 33-34.
2-الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 170.
3-الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 172-173.

الله عنهما، وعن هذا جوّز قوم منهم إمامة محمد وإبراهيم الإمامين ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن اللذين خرجا في أيام المنصور وقتلا على ذلك، وجوزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة[1] .

فالزيدية هي فرقة شيعية وسبب تسميتهم بذلك تمسكهم بقول زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الذي كان يفضل الخليفة الرابع على بقية الصحابة رضوان الله عليهم، وتتلمذ على يد واصل بن عطاء الغزال الألثغ المعتزلي، بغية تحصيل الأصول والفروع من العلم، وكان من مذهبه الخروج على أئمة الجور، وجواز إمامة المفضول على قيام الأفضل، ولهذا اعتقد أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان أفضل الصحابة لكن الخلافة فوضت إلى أبي بكر رضي الله عنه لمصلحة ما، أو لقاعدة دينية وسبّب له هذا القول مع تقليد الأمر لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في مرضه، رفضه من طرف شيعة الكوفة لعدم تبرئه من الشيخين.

ولما قتل زيد بن علي وصلب، قام بالإمامة بعده يحيي بن زيد، ومضى إلى خراسان، واجتمعت عليه جماعة كثيرة، وقد وصل إليه الخبر من الصادق جعفر بن محمد بأنه يقتل كما قتل أبوه، ويصلب كما صلب أبوه، فجرى عليه الأمر كما أخبر [2]، وانتهى الأمر بآل زيد بالقتل، فقتل هشام بن عبد الملك زيد بن علي بكناسة (الكوفة)، ويحيي بن زيد قتل بجوزجان(خراسان) من طرف أميرها، وقتل عيسى بن ماهان محمد الإمام بالمدينة، وإبراهيم الإمام قتل بالبصرة.

ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك حتى ظهر بخرسان صاحبهم ناصر الأطروش [3] فطلب مكانه ليقتل فاختفى واعتزل الأمر، وصار إلى بلاد الديلم والجبل ولم يتحلوا بدين الإسلام بعد، فدعا النّاس دعوة إلى الإسلام على مذهب زيد بن علي، فدانوا بذلك ونشأوا عليه، وبقيت الزيدية في تلك البلاد ظاهرين [4]واستمرت الزيدية بعد ذلك بقول إمامة المفضول، وبطعن الصحابة،وهم ثلاثة أصناف: جارودية وسليمانية، وبترية.

---

[1]- الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق ، ص: 169-170.

[2]– المصدر نفسه، ص: 182.

[3]–ناصر الأطرش: هو الحسن بن علي بن الحسن بن عمر بن علي بن الحسين، لقب بالناصر وكان زيدي المذهب شاعرا وإماما في الفقه والدين .

[4]- الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ص: 183.

3-الإمامية:

هم القائلون بإمامة عليّ رضي الله عنه بعد النبي عليه الصلاة والسلام، نصا ظاهرا، وتعيينا صادقا، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين، قالوا: وما كان في الدين والإسلام أمر أهمّ من تعيين الإمام حتى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إنما بعث لرفع الخلاف، وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملا، يرى كل واحد منهم رأيا، ويسلك كل واحد منهم طريقا لا يوافقه في ذلك غيره، بل يجب أن يعين شخصا هو الرجوع إليه، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه وقد عين عليا رضي الله عنه في مواضع تعريضا، وفي مواضع تصريحا [1] ، وسميت بالشيعة الإمامية لاعتقادهم أن الله سبحانه وتعالى حصر الإمامة في اثني عشر إماما ابتداء من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وانتهاء بمحمد بن الحسن العسكري.

ويعتقدون أن الأئمة هم مرجعهم في الأحكام الشرعية، وقد نص عليهم النبي صلى الله عليه وسلم جميعا بأسمائهم، ثمّ نص المتقدم منهم على بعده، على النحو الآتي [2]:

1-أبو الحسن علي بن أب طالب(المرتضى) المتولد سنة 23 قبل الهجرة والمقتول سنة 40 بعدها.

2-أبو محمد الحسن بن علي (الزكي).

3-أبو عبد الله الحسين بن علي (سيد الشهداء).

4-أبو محمد علي بن الحسين (زين العابدين).

5-أبو جعفر محمد بن علي (الباقر).

6-أبو عبد الله جعفر بن محمد (الصادق).

7- أبو إبراهيم موسى بن جعفر (الكاظم).

8-أبو الحسن علي بن موسى (الرضا).

9-أبو جعفر محمد بن علي (الجواد).

---

[1]- الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 189-190.

[2]-المظفر محمد رضا، عقائد الإمامية، منشورات مكتبة الأمين، نجف، د(ط)، 1968، ص: 76.

10-أبو الحسن علي بن محمد (الهادي).

11-أبو محمد الحسن بن علي (العسكري).

12-أبو القاسم محمد بن الحسن (المهدي).

ويعتقد الشيعة الإمامية وفي مقدمتهم الخميني أن محمد بن الحسن المولود سنة 256 والمتوفى سنة 261هـ أنه لم يمت، ومازال حيا حتى اليوم، بل غاب غيبتين: غيبة صغرى وغيبة كبرى، و سيعود من غيبته الكبرى، حيث يقول: « قد مرّ على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام، وقد تمرّ ألوف السينين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر» [1] ، والذي ينكر الإمام الغائب في عقيدتهم كافر، ولا تختلف منزلته عن منزلة الذي ينكر رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم، فالغيبة عندهم من المقدسات التي يجب الإيمان بها.

يزعمون أيضا أن الإمام الغائب عندهم قرأ القرآن وهو في بطن أمه، ونزل يسلم على من حضر ولادته وأول ما ولد خر ساجدا لله، رافعا سبابتيه يقول: أشهد أن لا إله لا الله، وأن جدي محمد رسول الله، وأن أبي أمير المؤمنين، ثمّ عدّ إماما إماما إلى أن بلغ إلى نفسه، وقال: اللهم أنجز لي ما وعدتني، وأتمم لي أمري، وثبت وطأتي، وأملئ الأرض بي عدلا، وقسطا [2].

وكانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول، ثمّ لما اختلفت الروايات عن أئمتهم، وتمادى الزمان: اختارت كل فرقة منهم طريقة، فصارت الإمامية بعضها معتزلة: إما وعيدية، وإما تفضيلية، وبعضها إخبارية: إما مشبهة وإما سلفية [3].

4-الغالية:

هؤلاء هم الذين غلو في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقية، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية فربما شبهوا واحدا من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق، وهم على طرفي الغلو والتقصير، وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية، ومذاهب التناسخية، ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود شبهت

---

[1]-الخميني روح الله، الحكومة الإسلامية، وزارة الإرشاد، الجمهورية الإسلامية الارانية، د(ط)، 1982، ص: 26.

[2]-التركماني أحمد محمد، تعريف بمذهب الشيعة الإمامة، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، ط 1، 1983، ص: 16.

[3]-الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 193.

الخالق بالخلق، والنصارى شبهت الخلق بالخالق، فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة، حتى حكمت بأحكام الإلهية في حق بعض الأئمة [1]، فحينما حدث ذلك الاحتكاك بين المسلمين والثقافات الأخرى، أدخلت الكثير من الأفكار الدخيلة على تراثنا الإسلامي حتى لدرجة الغلوّ، وكان ذلك مع بعض الفرق الكلامية وكذا مع بعض المتصوفة.

يبدو من خلال ما ذكره الشهرستاني أن الفكر الغلويّ ينحصر في أربع: التشبيه، والبداء، والرجعة والتناسخ ولهم ألقاب مختلفة على حسب المكان، وقد ذكر أنهم أحد عشر صنفا:

أ-السَبائية: وهم أصحاب عبد الله بن سبأ، وهو قال لعليّ: أنت الإله حقا فنفاه عليّ إلى المدائن، وهو أول من أظهر القول بوجوب إمامة علي [2]، وقال: إنه لم يمت، وفيه الجزء الإلهي، ولا يجوز أن يستولي عليه، وهو الذي يجيئ في السحاب، والرعد صوته، والبرق تبسمه، وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا [3].

ب-الكاملية: وهم أتباع أبي كامل، يقولون أن الصحابة كلهم كفروا بتركهم بيعة علي، وكفر عليّ أيضا بتركه قتالهم إذ كان واجبا عليه أن يقاتلهم كما قاتل أهل صفين والجمل، وكان بشار بن برد الشاعر منهم لما سئل عن الصحابة فقال: كفروا، فقيل له ما تقول في علي؟ فأنشد قول الشاعر [4] :

وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصحبينا

وبشار هذا زاد على الكاملية بنوعين من البدعة:

أحدهما: أنه كان يقول بالرجعة قبل القيامة كما كان يقولها الرجعية من الروافض.

والثاني: إنه كان يقول بتصويب ابليس في تفضيل النار على الأرض ولذلك قال:

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار

---

[1]- الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 203-204.

[2]-السكسكي أبو الفضل، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تح: أحمد فريد المزيدي، ، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2004، ص: 165.

[3]-الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 204.

[4]-الاسفرايني أبي المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 1988، ص: 32-33.

ج-العَلْبَائِية: من أصحاب العلباء بن ذراع الدوسي قالوا بأن محمدا صلى الله عليه وسلم وعليا إلهان جميعا، ولكنهم فضلوا محمدا في أحكام الإلهية على علي[1]، وتسمّى أيضا بالعينيّة نسبة إلى حرف العين الذي يبدأ به اسم علي، ومنهم من قال بالإلهية لأصحاب الكساء: محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن والحسين.

د-المُغيرية: نسبة إلى المغيرة بن سعيد، خرج في إمارة خالد ابن عبد الله القسري، كان يقول بإلهية علي وتكفير أبي بكر وعمر وصاحب الصحابة، إلا أن ثبت مع علي، وظفر به خالد بن عبد الله آخر الأمر[2]، وقد ادعى النبوة لنفسه، واستحل المحارم، وكان يقول بالتشبه كالقول بأن صورة الله كصورة رجل من نور على رأسه تاج من نور، وتتبع من قلبه الحكمة، وأول ما خلق هو ظل محمد صلى الله عليه وسلم وظل عليّ قبل خلق ظلال الكل، وعرض الأمانة على السموات والأرض والجبال، وهي أن يمنعنّ عليّ من الإمامة فأبين ذلك، ثمّ عرض ذلك على النّاس فأمر أبي بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما أن يتحمل منعه من ذلك، ولمّا قتل المغيرة اختلف أصحابه من بعده فمنهم من قال برجعته، ومن من قال بانتظار إمامة محمد.

هـ-المنصورية: هؤلاء أتباع أبي منصور العِجلي [3] الذي زعم أن الإمامة دارت في أولاد علي، حتى انتهت إلى أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي المعروف بالباقر، وادّعى هذا العجلي أنه خليفة الباقر، ثمّ ألحد في دعواه فزعم أنه عرج به إلى السماء، وأن الله تعالى مسح بيده على رأسه، وقال له: يا بنيّ بلغ عنّي، ثمّ أنزله إلى الأرض، وزعم أنه الكسف الساقط من السماء المذكور في قوله تعالى: ﴿ **وَإِنْ يَرَوا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ**﴾ [4] ، هذه الفرقة أنكرت القيامة والجنة والنار وأسقطوا فروض العبادات وقالوا: إن الفرائض والشريعة كناية عن الأئمة الذين أُمِرنا باتباعهم وموالاتهم من أهل البيت، وأباحوا المحرمات كلها، وزعموا أن المحرمات المذكورة في القرآن كناية عن قوم أمِرنا ببغضهم من

---

[1]-مهنا عبد الأمير علي، جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، د(ط)، 1992، ص: 200.

[2]-الجاحظ، البيان والتبين، جزء2، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الجاحظ، 2018، ص: 267.

[3]-البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص: 186.

[4]-سورة الطور، الآية: 44.

النواصب كأبي بكر وعمر[1]، زعموا أيضا أن الرسل لا تنقطع أبدا وكذلك الرسالة، وكانوا يؤمنون أن أول ما خلق الله تعالى هو عيسى بن مريم عله السلام، ثمّ علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

و-الخطابية: أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد، وهو الذي عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه، فلما وقف الصادق على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراءة منه، وشدد القول في ذلك، وبالغ في التبري منه واللعن عليه فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه [2].

من معتقداتهم أن الأئمة أنبياء وآلهة، فجعفر بن محمد وآبائه رضي الله عنهم تجسد فيهم الإله، وهم أبناء الله وأحباؤه تماما كما قال اليهود والنصارى، ينبثق من إلهيتهم نور، فكل العالم لا يخلو من هذه الأنوار.

ز-الكيالية: أتباع أحمد بن الكيال، وكان من دعاة واحد من أهل البيت بعد جعفر بن محمد الصادق وأظنه من الأئمة المستورين..كان من مذهبه أن كل من قدر الآفاق على الأنفس، وأمكنه أن يبين مناهج العالمين، أعني عالم الآفاق وهو العالم العلوي، وعالم الأنفس، وهو العالم السفلي، كان هو الإمام، وأن كل من قرر الكل في ذاته، وأمكنه أن يبين كل كلي في شخصه المعين الجزئي، كان هو القائم، قال: ولم يوجد في زمن من الأزمان أحد يقرر هذا التقرير إلا أحمد الكيال، فكان هو القائم [3]، اعتبر الكيال أن العوالم ثلاثة: العالم الأعلى، والعالم الأدنى، والعالم الإنساني.

ح-الهشامية: أصحاب الهشامين: هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه، وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه، وكان هشام بن الحكم من متكلمي الشيعة، وجرت بينه وبين أب الهذيل مناظرات في علم الكلام، منها في التشبيه، ومنها في تعلق علم الباري تعالي، من مذهبه أنه قال: لم يزل الباري تعالى عالما بنفسه، ويعلم الأشياء بعد كونها بعلم، لا يقال فيه إنه محدث، أو قديم، لأنه صفة، والصفة لا توصف ولا يقال فيه: هو هو، أو غيره أو بعضه [4] ، وفي كلام الله يستبعد فكرة القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق بل يعتبره صفة لله وفقط، واعتبر عليّا إله توجب له الطاعة، وكان يقول بإمامة عبد الله بن جعفر، ثمّ تراجع عن ذلك ليرى أن موسى بن جعفر أحق بذلك.

---

[1]-البغدادي أبي منصور، أصول الدين، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2002، ص: 258.

[2]-الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق السابق، ص: 210.

[3]-الشهرستاني، المصدر نفسه، ص: 212-213.

[4]-المصدر نفسه، ص: 216-217.

ط-النعمانية أو الشيطانية: هؤلاء أتباع محمد بن النعمان الرافضي الملقب بشيطان الطّاق، كان في زمان جعفر الصادق، وعاش بعده مدة وساق الإمامة إلى ابنه موسى، وقطع بموت موسى، وانتظر بعض أسباطه، وشارك هشام بن سالم الجواليقي في دعواه أن أفعال العباد أجسام، وأن العبد يصح أن يفعل الجسم، وشارك هشام بن الحكم، وزعم أن الله تعالى إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها، ولا يكون قبل تقديره عالما بها، وإلا صحّ تكليف العباد [1] ، اعتبر أن الله تعالى نور على صورة إنسان رباني، ونفى أن يكون جسما لكنه قال: قد ورد في الخبر (إِنَّ اللهَ خَلَقَ آَدَمَ عَلىَ صُورَتِهِ) وعلى (صُورةِ الرَحمَنِ) فلابد من تصديق الخبر، وقال: إن الله عالم في نفسه ليس بجاهل ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها، فأما من قبل أن يقدرها ويريدها فمحال أن يعلمها، لا لأنه ليس بعالم، ولكن الشيىء لا يكون شيئا حتى يقدره وينشئه بالتقدير، والتقدير عند الإرادة، والإرادة فعله تعالى[2].

ي-اليُونسية: أصحاب يونس بن عبد الرحمن القمّي مولى آل يقطين، زعم أن الملائكة تحمل العرش والعرش يحمل الرب تعالى، إذ قد ورد في الخبر: أن الملائكة تئط أحيانا من وطأة عظمة الله تعالى على العرش، وهم من مشبهة الشيعة[3] .

ك-النُّصَيْريّة والاسحاقيّة: هم من غلاة الشيعة، ويعتبرون أن عليّ هو أفضل النّاس بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ثمّ أولاده هم خير البرية، من مذهبهم القول أن الله حل في عليّ رضي الله عنه، فهو مخصوص بتأييد إلهي، ويذكر الشهرستاني أن النصيرية أميل إلى تقرير الجزء الإلهي، والإسحاقية أميل إلى تقرير الشركة في النبوة، أي أنهم يعتقدون أن علي يشارك محمدا في الرسالة والنبوة.

5-الإسماعيلية:

هي الفرقة التي اعتقدت أن الإمام بعد جعفر ابنه إسماعيل ، وأنكرت موت إسماعيل في حياة أبيه وقالوا: كان ذلك على جهة التلبيس من أبيه على النّاس، لأنه خاف فغيّبه عنهم، وزعموا: أن إسماعيل لا يموت حتى يملك الأرض، ويقوم بأمور النّاس، وأنه هو القائم لأن أباه أشار إليه بالإمامة بعده، وقلدّهم

---

[1]-البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص: 77.

[2]- الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص:219.

[3]- المصدر نفسه، ص: 220.

ذلك له، وأخبرهم أنه صاحبهم، والإمام لا يقول إلا الحق، فلمّا أظهر موته علمنا أنه قد صدق، وأنه القائم لم يمت، وهذه الفرقة هي الإسماعيلية الخالصة [1] .

ومنهم من قال: إنه لم يمت، ولكنه أظهر موته تقية عليه حتى لا يقصد بالقتل، ولهذا القول دلالات: منها أن محمدا كان صغيرا، وهو أخوه لأمه، مضى إلى السرير الذي كان إسماعيل نائما عليه ورفع الملاءة فأبصره، وقد فتح عينيه فعاد إلى أبيه مفزعا وقال: عاش أخي، عاش أخي، قال والده: إن أولاد الرسول عليه الصلاة السلام كذا تكون حالهم في الآخرة. قالوا: ومنها السبب في الإشهاد على موته وكتب المحضر عنه، ولم نعهد ميتا سجل على موته [2].

فالقول في الإسماعيلية يحتمل موقفين: أحدهما القائلون بموت إسماعيل في حياة أبيه، نسبوا الإسماعيلية إلى إمامهم محمد بن إسماعيل، وثانيهما النافون لذلك وهم بذلك ينسبون الإسماعيلية إلى إسماعيل بن جعفر إمامهم الأول، وهم يختلفون عن الموسوية، وعن الاثنا عشرية بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر لهم ألقاب متعددة اختلف العلماء والمؤرخون في تصنيفها، من بينها: القرمطة، الخرمية، السبعية الباطنية، المحمرة، البابكية، التعليمية.

من معتقداتهم أن الإمامة ركن من أركان الدين، ورتبة أعظم قدرا وأفضل منزلة من النبوة والرسالة، فأطلقوا على النبوة والرسالة رتبة الاستيداع، وعلى الإمامة والوصاية رتبة الاستقرار، ولا شك بأفضلية الرتبة الثانية على الأولى حسب أصول الإسماعيلية وقواعدها من نصوصهم التي تؤكد ذلك [3] ، وأضافوا إلى أئمتهم صفات الألوهية وأنهم يعلمون الغيب، ويكشفون عن المكنون، ودعوا بعصمتهم تماما كالأنبياء، وقالوا أن محمدا وعليا خلقا من نور واحد، وعرفت الإسماعيلية أيضا بالتأويل الباطني أي قولهم بباطن القرآن دون ظاهره، وكل شيء محسوس في هذا الكون له معنى آخر خفي .

3-عقائد الشيعة:

3-1-التوحيد:

---

[1]- النوبختي حسن بن موسى، فرقة الشيعة، المصدر السابق، ص: 78.

[2]-الشهرستاني،الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 226-227.

[3]-السلومي سليمان عبد الله، أصول الإسماعيلية، مجلد 1، دار الفضيلة، السعودية، ط1، 2001، ص: 417.

إن الاعتقاد بوحدانية الله وعدم اتخاذ شريك له في الربوبية من الأمور التي يؤمن بها الشيعة، فلا تجوز العبادة إلا لله وحده، ومن يعتقد أن الرزق أو الخلق أو الموت أو الحياة لغير الله فهو كافر مشرك خارج عن ملة الإسلام، وبالنسبة للأنبياء والأئمة فيجب طاعتهم وليس عبادتهم، والتبرك بهم جائز لأن منزلتهم تقتضي ذلك .

فقد قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: « إن أدنى ما يكون العبد به مؤمنا أن يعرفه الله نفسه فيقر له بالطاعة، وأن يعرف نبيّه فيقر بنبوته، وأن يعرفه حجته في أرضه وشاهده على خلقه فيعتقد إمامته» [1] ممّا يعني أن عقائد الشيعة مستقاة من الكتاب والسنة على حسب أقوالهم، فهم يقولون: « نحن الشيعة نعتقد بأن الله هو ربنا، وهو خالق هذا الكون الفسيح، الذي فيه ملايين المجرّات، فيه كواكب أكبر من الشمس ستين مليون مرة والشمس أكبر آلاف المرات» [2] فهم يؤمنون أن الله وحده لا شريك له، عادل في فعله وأمره، عالم قادر على كل شيء.

3-2-النبوة:

يعتقد الشيعة أن جميع الأنبياء الذين نص عليهم القرآن الكريم رسل من عند الله يجب الإيمان بدعوتهم ورسالاتهم، وأن محمدا صلى الله عليه وسلم هو خاتم الأنبياء والرسل، خصه الله بالمنزلة العظيمة وبالعصمة والخطأ، وقد أسرى به الله من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وعرج به إلى السموات العلا، وأن « الكتاب الموجود في أيدي المسلمين هو الكتاب الذي أنزله الله إليه للإعجاز والتحدّي ولتعليم الأحكام، وتمييز الحلال من الحرام، وأنه لا نقص فيه ولا تحريف ولا زيادة، وعلى هذا إجماعهم، ومن ذهب منهم أو من غيرهم من فرق المسلمين إلى وجود نقص فيه، أو تحريف فهو مخطئ » [3]، فالنبيّ محمد صلى الله عليه وسلم هو الذي بعثه الله رحمة للعالمين، حمل رسالة الإسلام ليكون الدين المختار للنّاس أجمعين.

فعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمر الفقيميّ، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال للزنديق الذي سأله من أين أثبت الأنبياء والرسل؟ قال: إنّا لمّا أثبتنا أنّ لنا خالقا

---

[1]-أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي، تأويل الدعائم، مجلد 1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 2006، ص: 18.

[2]-الشيرازي محمد الحسيني، الشيعة والتشيع، المصدر السابق، ص: 59.

[3]-آل كاشف الغطاء محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، المرجع السابق، ص: 143.

صانعا متعاليا عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانّع حكيما متعاليا لم يَجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه فيباشرهم ويباشروه، ويحاجّهم ويحاجوه، ثبت أنّ له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والنّاهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه جلّ وعز وهم الأنبياء عليهم السلام وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها غير مشاركين للنّاس–على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب–في شيء من أحوالهم مؤيّدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثمّ ثبت ذلك في كل دهر وزمان ممّا أتت به الرسل والأنبياء من الدّلائل والبراهين، لكيلا تخلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته وجواز عدالته[1]، فهذه النصوص تثبت أنهم يؤمنون بالأنبياء عليهم السلام.

3-3-الإمامة:

الإمامة عند الشيعة منصب إلهي يختاره الله كما يختار النبيّ، وهي ركن من أركان الدين وصى الله نبيّه عليها وجعلها لعليّ رضي الله عنه ، فالأئمة يجب لهم الطاعة، فهم شهداء الله عز وجل على خلقه، فهي تحتل مكانة كبيرة في عقيدتهم، إنها « منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرّسول صلى الله عليه وسلم ومقام أمير المؤمنين عليه السلام، وميراث الحسن والحسين عليهما السلام، إن الإمامة زمام الدّين، ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين، إنّ الإمامة أسّ الإسلام النّامي، وفرعه السّامي، بالإمام تمام الصّلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد» [2].

عن علي عن أبيه عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: نزل جبرائيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم برمّانتين من الجنّة فأعطاه إياهما فأكل واحدة وكسر الأخرى بنصفين، فأعطى عليّا عليه السلام نصفها فأكلها، فقال: يا عليّ أمّا الرمّانة الأولى التي أكلتها فالنبوة ليس لك فيها شيء، وأمّا الأخرى فهو العلم أنت شريكي فيه [3] .

يرون أن الأئمة أيضا يعلمون الغيب، فعن سيف التّمّار قال: كنّا مع أبي عبد الله عليه السلام جماعة من الشيعة في الحجر قال: علينا عينٌ فالتفتنا يَمْنةَ ويَسرَةً فلم نر أحدا فقلنا: ليس علينا عينٌ فقال: ورب الكعبة ورب البَنِيَّةِ –ثلاث مرات–لو كنت بين موسى والخَضر لأخبرتهما أنّي أعلم منهما، ولا نبأتهما بما

---

[1]–الكليني محمد يعقوب، أصول الكافي، جزء1، منشورات الفجر، بيروت، ط1، 2007، ص: 97.

[2]–المصدر نفسه، ص:118.

[3]–المصدر نفسه، ص: 156–157.

ليس في أيديهما لأن موسى والخضر عليهما السلام أعطيا علم ما كان ولم يعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتى تقوم الساعة وقد ورثناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وراثة [1] .

3-4-العدل:

يراد به الاعتقاد أن الله سبحانه لا يظلم أحدا ولا يفعل ما يستقبحه العقل السليم، وليس هذا في الحقيقة أصلا مستقلا بل هو مندرج في نعوت الحق ووجوب المستلزم لجامعيته لصفات الجمال والكمال، فهو شأن من شؤون التوحيد، ولكن الأشاعرة خالفوا العدلية وهم المعتزلة والإمامية فأنكروا الحسن والقبح العقليين وقالوا ليس الحسن إلا ما حسّنه الشرع، وليس القبح إلا ما قبحه الشرع، وأنه تعالى لو خلّد المطيع في جهنم، والعاصي في الجنة لم يكن قبيحا لأنه يتصرف في ملكه [2].

4-4-المعاد:

يعتقد الشيعة كما يعتقد سائر المسلمين أن الله سبحانه وتعالى يعيد الخلائق ويحييهم بعد موتهم يوم القيامة للحساب والجزاء، والمعاد هو الشخص بعينه وبجسده وروحه ، بحيث لو رآه الرائي لقال هذا فلان ولا يجب أن تعرف كيف تكون الإعادة وهل هي من قبيل إعادة المعدوم، أو ظهور الموجود أو غير ذلك ويؤمنون بجميع ما في القرآن والسنة القطعية من الجنة والنار، ونعيم البرزخ وعذابه والميزان والصراط والأعراف، والكتاب الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها [3] ، فالمسلم الشيعي يعتقد أن الله يبعث النفوس بعد موتها في يوم القيامة ليحاسبها على كل كبيرة وصغيرة.

يقول الشيرازي: « ونعتقد بالمعاد في يوم القيامة، وهو اليوم الذي ينجو فيه المؤمن المطيع ويثاب بجنة عرضها السموات والأرض، ويخسر فيه الكافر والعاصي ويعاقب بنار جهنّم في أشد الآلام الجسمية والنسفية » [4].

4-الغيبة الكبرى والصغرى عند الشيعة:

---

[1]- الكليني محمد يعقوب، أصول الكافي، المصدر السابق، ص: 155.

[2]- آل كاشف الغطاء محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، المرجع السابق ص: 152-153.

[3]-المرجع نفسه، ص: 157.

[4]-الشيرازي محمد الحسيني، الشيعة والتشيع، المصدر السابق، ص: 69.

تبدأ الغيبة الصغرى عند الشيعة بعد وفاة الإمام العسكري وتولي ابنه الإمام المهدي الإمامة، وهذا الأخير قد غاب عن الأعين، وله غيبتان: الغيبة الصغرى، والغيبة الكبرى، فمن خلال المعتقد الشيعي إن الغيبة الصغرى بقي من خلالها الإمام المهدي على تواصل منتظم مع جماعته، لكن في غيبته الكبرى لم يختر أي ممثل له، وفي رواية أخرى أنه كان للإمام الحسن العسكري ابن غاب بمعجزة نتيجة لصغر سنّه واختفائه عام 260 هـ في الغار عدّة سنوات، وكان له بعض خواصه وسفرائه المختلفين يترددون عليه وعن طريقهم كانت طلبات الشيعة تصل إليه، وهؤلاء النواب أربعة:

1-عثمان بن سعيد العمري.

2-محمد بن عثمان بن سعيد العمري.

3-حسن بن روح.

4-علي بن محمد السيمري.

يقول الكليني في الكافي: « ..عن يمان التمّار قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام جلوسا فقال لنا: إن لصاحب هذا الأمر غيبة المتمسك فيها بدينه كالخارط للقتاد، ثمّ قال: هكذا بيده-فأيكم يمسك شوك القتادة بيده؟ ثمّ أطرق مليا ثم قال: إن لصاحب هذا الأمر غيبة فليتق الله عبد وليتمسك بدينه » .

يقول محمد الصدر: « ليس المهدي محبوسا في السرداب، وليس هناك على وجه الأرض من يعتقد بذلك بحق، بل هو يحضر الحج ويكلم النّاس وينصب السفراء ويقبض الأموال ويكتب التوقيعات، ويواكب الأحداث عن كثب ويقف بوجه الانحراف والتزوير، ولديه فرص كبيرة لأن يعيش كما يعيش أي فرد من النّاس » [1] فهو يؤكد أن ابتداء الغيبة الصغرى كانت مع وفاة الإمام العسكري، ويستنتج أنها أقل من سبعين عاما بقليل.

ثمّ بعد ذلك انقطع الاتصال بالإمام الغائب، ومازال الشيعة يعتقدون أنه سيظهر ويخرج من الغار وغيبته مازالت مستمرة إلى اليوم، وهذه الغيبة تسمّى بالغيبة الكبرى، وقيل « في عام 329 قبيل وفاة علي بن محمد السيمري بشهور قليلة وصلت رقعة إليه بتوقيع الإمام المهدي جاء فيها " لقد وقعت الغيبة التامّة فلا

---

[1]-الصدر محمد ، تاريخ الغيبة الصغرى، ، منشورات مكتبة الامام أمير المؤمنين العامة، أصفهان، د(ط)، 1983، ص: 564.

ظهور إلا بعد أن يأذن الله، فمن ادعى رؤيتي فهو كذاب مغتر » [1] فمنها بدأت الغيبة الكبرى، وأي واحد يدعي اتصاله به تكذبه الشيعة.

وقد بيّن محمد الصدر على بعض الأمور من بيان المهدي [2]:

أولها: اخباره بموت الشيخ السمري في غضون ستة أيام، وهو من الأخبار بالغيب الذي نقول بإمكانه للإمام، ولم يشك أحد يومئذ في صدق هذا الخبر.

ثانيها: نهيه عن أن يوصي إلى أحد، ليقوم مقامه ويضطلع بمهام السفارة بعد وفاته، وبذلك يكون هو آخر السفراء،ولا سفير بعده، ويكون خط السفارة قد انقطع، وعهد الغيبة الصغرى قد انتهى.

ثالثها: أنه لا ظهور إلا بإذن الله تعالى ذكره، وهذا معناه الأعماض في تاريخ الظهور، وايكال علمه إلى الله وحده وارتباطه بإذنه عز وجل.

فالمهدي حسب اعتقادهم قد نصّ على تمادي الغيبة، فلا يجب للفرد أن يصيبه اليأس أو الشك وإن أصبحت آلاف السنين، فمن الواجب الاعتقاد أنه القائد الفعلي للأمة، وأنه الحامل معه العدل والسلامة فطبيعة الانتظار إيجابية.

المحاضرة الرابعة: الجبرية

1-فرقة الجبرية:

الجبر في اللغة يأتي بمعنى القهر، يقال جبرت وأجبرت بمعنى قهرت ، والجبر عند علماء الكلام هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف: خالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا أصلا، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل، وسمّى ذلك كسبا، فليس جبري.

---

[1]-العسقلاني محمود عبد الحميد، عقائد الشيعة، دار الإيمان، الاسكندرية، د(ط)، 2004، ص: 75.

[2]- الصدر محمد ، تاريخ الغيبة الصغرى، المصدر السابق، ص: 643.

والمعتزلة يسمّون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الإبداع والإحداث استقلالا:جبريا ويلزمهم أن يسمّوا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبريا، إذا لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثرا والمصنفون في المقالات عدوا النّجارية والضّرارية من الجبرية، وكذلك جماعة الكّلابية من الصفاتية والأشعرية سموهم تارة حشوية، وتارة جبرية، ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النّجارية فعددناهم من الجبرية، ولم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من الصفاتية [1].

فالجبرية تقر بالإجبار والاضطرار في الأفعال، فلا فعل ولا عمل إلا لله سبحانه وتعالى، فالإنسان مجبور على أفعاله ولا اختيار له، وهذا قول الجبرية الخالصة، فقد نفت بذلك الإرادة عن العبد، وربما هي من الأخطاء التي وقعت فيها الجبرية على قول ابن تيمية، حيث يقول: « وأرباب هذه المذاهب مع كل طائفة منهم خطأ وصواب وبعضهم أقرب إلى الخطأ وأدلة كل منهم وحججه إنما تنهض على بطلان خطأ الطائفة الأخرى لا على إبطال ما أصابوا فيه، فكل دليل صحيح للجبرية إنما يدل على إثبات قدرة الرب تعالى ومشيئته، وإنه لا خالق غيره وأنه على كل شيء قدير، ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادرا ومريدا فاعلا بمشيئته وقدرته، وأنه هو الفاعل في الحقيقة وأفعاله قائمة به، لا بالله، وكل دليل صحيح يقيمه المعتزلة فإنما يدل على أن أفعال العباد فعل لهم قائم بهم واقع بقدرتهم، ومشيئتهم وإرادتهم وأنهم مختارون لها غير مضطرين ولا مجبرين، وليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون الله سبحانه وتعالى قادرا على أفعالهم وهو الذي جعلهم فاعلين» [2].

2-أفعال العباد:

يعتبر مذهب الجبرية من المذاهب الإسلامية المشهورة في مسألة القدر وأفعال العباد، فهم ينفون الحرية الإنسانية، إذ لا قدرة للإنسان على الفعل، وكل ما يحدث له مقدر من الله سبحانه وتعالى، يقول جهم بن صفوان : « لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشّمس، ودارت الرّحى، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به » [3] .

---

[1]-الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 85-86.

[2]-الجوزية ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ص: 94.

[3]-البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص: 194.

فالجبرية تشبه الجانب الطبيعي الفيزيولوجي في الإنسان الذي لا اختيار له فيه بجانبه السلوكي الذي يتعلق بأمور أخرى غير الجسم كالإرادة والقدرة، ولذلك يعتبر الجبرية مطالبة الإنسان ومحاسبته على أفعاله كمطالبته على طول قامته وقصرها، ولون بشرته، ونسبه وغير ذلك مما لا دخل له فيه، ومن ثمّ فالجبرية تثبت للإنسان ما يكون به الفعل من قوة، وإرادة، واختيار، لكن هذه العناصر لا مفعول لها ولذلك اعتبرت كالعناصر الأخرى الخارجة عن الإرادة الإنسانية[1] .

وتذهب النجارية والضرارية إلى القول بالجبر المطلق، ففعل العبد هو خلق لله وكسب للعبد، فهم بذلك لا ينفون قدرة الإنسان على الفعل، ويرجع ذلك الفهم إلى عقيدتهم حول الربوبية والألوهية، فالجهمية مثلا نفت صفات الباري خاصة تلك التي يشترك فيها العباد كالعلم والحياة، وذلك حتى لا يقعوا في التشبيه مصداقا لقوله تعالى :﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٍ وَهُوَ السَمِيعُ البَصِيرُ** ﴾[2] ، وقد ذهب ابن العساكر إلى أن الحجة بعيدة عن ذلك كون أن الله سبحانه وتعالى لم ينفه عن عباده أسمائه أو صفاته، فهو « لم يفرق بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى، والممنوع هو الثاني دون الأول بشرط كونه ورادا في الشرع، لأن العلم مثلا مما ورد وصف الخالق به والمخلوق، مع أنه ليس بمشترك بينهما في المعنى لأن علم الله حضوري وعلم المخلوق حصولي، وكذلك بقية الصفات »[3].

ومن أدلة الجبر المشهورة أيضا عند الجبرية ما ورد من معاتبة موسى عليه السلام لآدم على معصيته التي كانت سبب خروجه من الجنّة، فيروي أن موسى عليه السلام على ما وقع منه من المعصية التي أخرج من الجنة فقال له آدم [4]:(أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه ورسالاته، تلومني في شيء وجدته قد قدر عليّ قبل أن أخلق؟، فحج آدم موسى) [5].

3-فرق الجبرية:

1/3-الجهمية:

---

[1]-العمري مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2009، ص: 29-30.

[2]-سورة الشورى،الآية: 11.

[3]-ابن عساكر أبي القاسم، تبين كذب المفتري، مطبعة التوقيت، دمشق، د(ط)، 2007، ص:12.

[4]- العمري مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة، المرجع السابق، ص: 33.

[5]-السيوطي جلال الدين، الدرّ المنثور في التفسير المأثور، جزء 1، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2015، ص: 110.

هم أصحاب جهم[1] بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ [2]، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية، كان يطلق عليهم المعطلة النفاة الذين ينكرون أسماء الله وصفاته وأفعاله وينكرون السمعيات كالرؤية، والصراط والميزان والحوض، ويردون النصوص المتعلقة بذلك أو يؤولونها، ويقولون بالإرجاء والجبر الخالصين، أي الغلاة في ذلك [3]، من بين المعتقدات التي يقول بها الجهميون [4]:

1-إنكار أسماء الله وصفاته وأفعاله، والاعتماد على التأويل.

2-إنكار السمعيات الأخرى وتأويل: الصراط والميزان، والحوض والشفاعة.

3-تقديم دلالة العقل على دلالة الشرع، أو حكم الأولى من الثانية.

4-قولهم أن القرآن مخلوق، وإنكار أن الله تعالى تكلم بحرف وصوت.

5-إنكار رؤية الخلائق لربهم تعالى في المحشر، وإنكار رؤية المؤمنين لربهم في الجنة بأبصارهم.

وافق جهم بن صفوان المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليها بأشياء [5]:

منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقضى تشبيها، فنفى كونه حيا عالما، وأثبت كونه: قادرا، فاعلا، خالقا، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق.

قوله أيضا في القدرة الحادثة: 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 الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر.

---

[1]-جهم بن صفوان أحد تلامذة الجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله القسري على زندقته وإلحاده، وكان الجعد أول من قال بخلق القرآن، وتعطيل الله عن صفاته.

[2]-ترمذ مدينة تقع في جنوب أوزبكستان تقع على الجهة الشرقية لنهر جيحون.

[3]-العقل ناصر بن عبد الكريم، الجهمية والمعتزلة، دار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، ط1، 2000، ص:13.

[4]-المرجع نفسه، ص: 15-17.

[5]-الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق: 87-88.

ومنها قوله: فناء الجنة والنار بعد دخول أهليهما فيهما، وأن إيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد فلا وجود للتفاضل بينهما.

من أصولها:

1-اليهودية.

2-الفلاسفة الصابئة المشركون.

3-الفلاسفة الدهرية السمنية.

2/3-النّجارية:

أصحاب الحسين بن محمد النّجار، وأكثر معتزلة الري وما حواليها على مذهبه، وهم إن اختلفوا أصنافا إلا أنهم لم يختلفوا في المسائل التي عددناها أصولا وهم: برغوثية، وزعفرانية، ومستدركة، ووافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع والبصر، ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال[1] .

يرى أسفراييني أن فرقة النجارية قد وافقت أهل السنية من أصول، مثل خلق الأفعال والاستطاعة والإرادة وأبواب الوعيد، إلا أنهم يوافقون القدرية في بعض الأصول، مثل نفي الرؤية، ويقولون بحدوث الكلام [2] وكذا نفي علم الله تعالى وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية.

والذي يجمع النجارية في الإيمان قولهم بأن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسله وفرائضه التي أجمع عليها المسلمون، والخضوع له والإقرار باللسان، فمن جهل شيئا من ذلك بعد قيام الحجة به عليه أو عرَفه ولم يقرّ به فقد كفر[3] .

قال النجار: الباري تعالى مريد لنفسه كما هو عالم لنفسه، فألزم عموم التعلق، فالتزم وقال: هو مريد الخير والشر، والنفع والضر، وقال أيضا: معنى كونه مريدا أنه غير مستكره ولا مغلوب، وقال: هو خالق

---

[1]-الشهرستاني،الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 88-89.

[2]-أسفراييني أبو المظفر طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، دار ابن حزم، 2008، ص: 139.

[3]-البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص: 192.

أعمال العباد خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها [1] ، فهم بذلك يتفقون مع الأشاعرة أن العبد مكتسب للأفعاله.

زعم النجار أن الجسم أعراض مجتمعة، وهي الأعراض التي لا ينفك الجسم عنها، كاللون، والطعم والرائحة وسائر ما لا يخلو الجسم منه ومن ضده، فأما الذي يخلو الجسم منه، ومن ضده كالعلم والجهل ونحوهما فليس شيء منها بعضا للجسم[2] .

فيما يخص القرآن الذي هو كلام الله تعالى فاعتبروه عرض إذا قرئ، وجسم إذا كتب، وذهبت الزعفرانية إلى القول بخلق القرآن، لكنهم وقعوا في تناقض حينما اعتبروا أن كل من قال بخلقه فهو كافر، وذكر الشهرستاني أنهم أرادوا بذلك الاختلاف.

3/3-الضّرارية:

أصحاب ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، واتفقا في التعطيل، وعلى أنهما قالا الباري تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وأثبتا لله سبحانه ماهية لا يعلمها إلا هو، وقالا: إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه، وأرادا بذلك أنه يعلم نفسه شهادة، لا بدليل ولا خبر، ونحن نعلمه بدليل وخبر، وأثبتا حاسة سادسة للإنسان برى بها الباري تعالى يوم الثواب في الجنة[3] .

والذي فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله: إن أعمال العباد مخلوقة، وإن فعلا واحدا لفاعلين أحدهما خَلَقه وهو الله، والآخر اكتسبه، وهو العبد، وإن الله-عز وجل-فاعل لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة[4] .

وقالا: يجوز أن يقلب الله تعالى الأعراض أجساما، والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة، بنفي زمانين، وقالا: الحجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الإجماع فقط، فما ينقل عنه

---

[1]- الشهرستاني،الملل والنحل، المصدر السابق، ص:89.

[2]- البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص: 192.

[3]- الشهرستاني،الملل والنحل، المصدر السابق، ص:90-91.

[4]-الأشعري أبي الحسن، مقالات الإسلاميين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، جزء 1، المكتبة العصرية، بيروت، د(ط)، 1990، ص: 339.

في أحكام الدين من طريق أخبار الآحاد فغير مقبول، ويحكى عن ضرار أنه كان ينكر حرف عبد الله بن مسعود، وحرف أبي بن كعب، ويقطع بأن الله تعالى لم ينزله[1] .

من المعتقدات التي قال بها أصحاب هذه الفرقة أن الله سبحانه وتعالى يخلق حاسة سادسة يوم القيامة للمؤمنين يرون بها ماهيته، وأن الله عالم قادر ليس بجاهل ولا عاجز، وكذلك الأمر في سائر الصفات.

يتضح من خلال كل هذا أن الجبرية فرق متعددة تتفق على الجبر، وتختلف في الاستدلال عليه فالشهرستاني يلحق بفرقة الجبرية " الجهمية–النجارية–الضرارية"، أما البغدادي يجعل الجهمية فرقة رئيسية في مسألة الجبر ويلحق بها البكرية والضرارية، أما النجارية فيصنفهم ضمن فرقة المرجئة.

المحاضرة الخامسة: المرجئة

1–فرقة المرجئة:

لا شك إن البذور والبدايات الأولى للإرجاء وجدت بعد صفين، أما من المعادين للخوارج أو المنشقين عنهم، كالشأن في ردود الأفعال ولكن بروز الرأي والمجادلة فيه، وبه تأخرت عن ذلك وكان ظهورها في وقت الفتنة والاضطراب الكبير الذي عمّ البلاد حين كان للأمويين دولة ولابن الزبير دولة، وللخوارج دولة، لقد برز الإرجاء حينئذ نتيجة المجادلات المستمرة بين الفرق، لاسيما بين الخوارج وغيرهم وكانت الفتنة من أسباب التسرع في الرد وقدح الرأي إذ لم يكن المجال ميسورا للسؤال والتأكد والأمور هائجة والأحداث متلاحقة [2] .

---

[1]- الشهرستاني،الملل والنحل، المصدر السابق، ص:91.

[2]–الحوالي شفر بن عبد الرحمن، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، دار الكلمة، ط1، 1999، ص: 253.

وسبب تسميهم بالمرجئة متعلق بموضوع الإيمان حول مرتكب الكبيرة، فقالت الخوارج أن من ذهب إيمانه فهو كافر، أما المرجئة أقرت بإيمانه الكامل مهما فعل من الذنوب، وذهب آخرون أنهم مرجئة لتركهم القطع على عقاب من لم يتب عن كبيرة حتى مات، ويستبعد الشهرستاني هذا الأمر لأن المرجئة هم الذين أخروا العمل عن الإيمان.

من الأدلة التي يقدمها ما حكاه عن قوم فرعون أنهم قالوا « ارجأه وأخره، أي أخره إلى أن يجتمع السحرة عندك وقولي أرجأه بغيرهم، وهو كالأول في المعنى، يقال منه أرجئت الأمر وارجأته، أي أخرته ودليله أيضا من السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم ((لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيا)) قيل((يا رسول الله، من المرجئة؟)) فقال: ((الذين يقولون الإيمان كلام)) [1] وبهذا فالإرجاء هو تأخير العمل على الإيمان.

فمنشأ الإرجاء يعود إلى عهد عصر موسى –عليه السلام–وذلك عندما سأله فرعون عن القرون الأولى، فأجابه ﴿**عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِي فِي كِتَابٍ لاَ يَضِلُ رَبِي وَلاَ يَنْسَى**﴾ [2] ومن ناحية الاشتقاق اللغوي فلها معنيين: القيام بعمل بعد عمل آخر، ورجاء المستقبل، وذكرت أراء مختلفة حول تسمية هذه الفرقة : الأول يقول بأن هذه الفرقة اعتبرت النية والعقيدة أصلا، والقول والفعل لا أهمية لهما، الثاني يذكر بأنّ هؤلاء يعتقدون بأن العبادة كما لا تتأثر بالكفر، فكذلك ارتكاب الذنب لا ينقص من الإيمان شيئا[3] .

المرجئة فرقة وقفت موقفا حياديا من الخلاف الذي وقع في عصر الصحابة–بعد مقتل عثمان رضي الله عنه والخلاف الذي كان في العصر الأموي، وأرجأت الحكم على الجميع إلى الله سبحانه وتعالى وذهبت طائفة من المرجئة إلى أن الله يعفو عن كل الذنوب ما عدا الكفر، فلا تضر مع الإيمان معصيته كما لا تنفع مع الكفر طاعة [4].

---

[1]–الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 139.

[2]–سورة طه، الآية: 52–53.

[3]–العمري شهاب الدين، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تح: كامل سلمان الجبوري، جزء 23، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2010، ص: 73.

[4]–بن سليمان مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، تح: عبد الله محمود شحاتة، جزء 5، دار إحياء التراث، بيروت، 2002، ص: 118.

والمرجئة اليوم ثلاثة أصناف: صنف منهم قد جمعوا بين الإرجاء في الإيمان وبين القدر، على مذاهب المعتزلة كغَيْلاَن، وأبي شمر وأتباعهما، فهؤلاء مرجئة قدرية جامعة بين كفري الأرجاء والقدر، وصنف منهم قالوا بالإرجاء والجبر، على مذهب جهم فهم معدودون في الجهمية، والصنف الثالث منهم مرجئة خالصة عن القدر والجبر وإنما ضلت هذه الطائفة بالإرجاء دون غيره [1]، فهناك من اعتبرهم مثل الصائبين الذين خرجوا عن دينهم، وذهب بعضهم إلى أنهم مثل قبلة اليهود،ورغم هذه الاختلافات فهم يمثلون فرقة كلامية تقر أن الإيمان قول بلا عمل، في حين الجهمية تعتبر الإيمان هو معرفة بلا قول ولا عمل، وأهل السنة والجماعة يقولون أن الإيمان المعرفة والقول والعمل.

قيل أن أول من أسس هذا المذهب هو ذر بن عبد الله الهمداني، فقد قال إسحاق بن إبراهيم : « قلت لأبي عبد الله يعني الإمام أحمد : أول من تكلم بالإيمان من هو؟ قال: يقولون: أول من تكلم فيه ذر » وقيل: أن أول من تكلم في الإرجاء رجل من أهل الكوفة يقال له قيس الماصر[2].

وما يجب الإشارة إليه أن فرقة المرجئة لا تتعصب لأي طائفة ولا تكفر فرقة دون الأخرى، مادام أن كلمة التوحيد تجمعهم، ويبقى أمرهم عند الله سبحانه وتعالى لأنه الوحيد أعلم بهم، فغايتهم كما ذكر الماتريدي الامتناع عن إصدار الأحكام سواء على أعمال الصحابة والتابعين، أو أي طائفة من المسلمين، وقد صور ثابت قطنة شاعر المرجئة عقيدة الإرجاء من خلال هذه الأبيات:

يا هند فاستمعي لي إن سيرتنا أن نعبد الله لم نشرك به أحدا

نرجي الأمور إذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار أو عندا

المسلمون على الإسلام كلهم والمشركون استووا في دينهم قددا

ولا أرى أن ذنبا بالغ أحدا من النّاس شركا إذا ما وحدوا الصمدا [3]

2-مسألة الإيمان عند المرجئة:

---

[1]-المرجع نفسه، ص: 139.

[2]- الحوالي شفر بن عبد الرحمن، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص: 161.

[3]-الماتريدي أبي المنصور، تأويلات أهل السنة، تح: مجدي باسلوم، جزء 1، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2005، ص: 121.

إن المسألة الأساسية التي اختلفت فيها المرجئة عن بقية الفرق الأخرى هي مسألة الإيمان، وقد ذكر الأشعري [1] اختلافهم هذا من خلال انقسامهم إلى اثنتا عشرة فرقة، في حين جعلها الشهرستاني خمسة فرقة : اليونسية، والغَسانية، والثوبانية، والتومنية والمريسية.

(1)–الفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح، فليس بإيمان.

<u>الجهمية:</u>

وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان، وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثمّ جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح.

(2)–الفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان بالله إلا المعرفة به، ولا كفر بالله إلاّ الجهل به، وأن قول القائل((إن الله ثالث ثلاثة)) ليس بكفر، ولكنه لا يظهر إلا من كافر، وذلك أنّ الله سبحانه أكفر من قال ذلك، وأجمع المسلمون أنه لا يقوله إلا كافر.

وزعموا أن معرفة الله هي المحبة له، وهي الخضوع للّه، وأصحاب هذا القول لا يزعمون أن الإيمان بالله إيمان بالرسول، وأنه لا يؤمن بالله إذا جاء الرسول إلا من آمن بالرسول، ليس لأنّ ذلك يستحيل، ولكن لأنّ الرسول قال: ومن لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله.

(3)–والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له، وهو ترك الاستكبار عليه والمحبة له فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن، وزعموا أن إبليس كان عارفا بالله، غير أنه كفر باستكباره على الله وهذا قول قوم من أصحاب يونس السمري، وزعموا أن الإنسان وإن كان لا يكون مؤمنا إلا بجميع الخلال التي ذكرناها، قد يكون كافرا يترك خلة منها، ولم يكن يونس يقول هذا.

---

[1]–الأشعري أبي الحسن، مقالات الإسلاميين، المصدر السابق، ص: 213–223.

(4)–الفرقة الرابعة منهم وهم أصحاب أبي شمر ويونس يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والخضوع له والمحبة له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء، ما لم تقم عليه حجة الأنبياء، وإن كانت قامت عليه حجة الأنبياء، فالإيمان(الإقرار بهم) والتصديق لهم، والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الإيمان.

ولا يسمون كل خصلة من هذه الخصال إيمانا ولا بعض إيمان حق يجتمع هذه الخصال، فإذا اجتمعت سموها إيمانا لاجتماعها، وشبهوا ذلك بالبياض إذا كان في دابة لم يسموها بلقاء ولا بعض أبلق حتى يجتمع السواد والبياض، فإذا اجتمعا في الدابة سميّ ذلك بَلَقاً إذا كان بفرس، فإن كان في جمل أو كلب سمى بَقعاَ، وجعلوا ترك الخصال كلها وترك كل خصلة منها كفرا، ولم يجعلوا الإيمان متبّعضا ولا محتملا للزيادة والنقصان.

(5)–الفرقة الخامسة من المرجئة (الثوبانية) أصحاب أبي ثوبان يزعمون أن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسلة، وما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله وما كان جائزا في العقل ألا يفعله فليس ذلك من الإيمان.

(6)–الفرقة السادسة من المرجئة (النجارية) يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله، وفرائضه المجتمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك، والإقرار باللسان، فمن جهل شيئا من ذلك فقامت به عليه حجة أو عرفه ولم يقر به كفر، ولم تسم كل خصلة من ذلك إيمانا.

(7)–الفرقة السابعة من المرجئة الغَيْلاَنية أصحاب غَيْلان يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله الثانية والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى، وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار، فلذلك لم يجعلها من الإيمان.

وذكر محمد بن شبيب عن الغيلانية أنهم يوافقون الشمرية في الخصلة من الإيمان أنه لا يقال لها إيمان إذا انفردت، ولا يقال لها بعض إيمان إذا انفردت، وأن الإيمان لا يحتمل الزيادة والنقصان، وأنهم خالفوهم في العلم فزعموا أن العلم بأن الأشياء محدثة مدبرة ضرورة، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باثنين ولا أكثر من ذلك اكتساب، وجعلوا العلم بالنبي صلى الله عليه وسلم وبما جاء من عند الله اكتسابا.

(8)–الفرقة الثامنة هم أصحاب محمد بن شبيب يزعمون أن الإيمان الإقرار بالله والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء، والإقرار والمعرفة بأنبياء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نص عليه

المسلمون، ونقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلاة والصيام وأشباه ذلك مما لا اختلاف فيه بينهم ولا تنازع.

زعموا أن إبليس قد عرف الله سبحانه وأقرّ به، وإنما كان كافرا لأنه استكبر، ولولا استكباره ما كان كافرا وأن الإيمان يتبعض ويتفاضل أهله، وأن الخصلة من الإيمان قد تكون طاعة وبعض إيمان ويكون صاحبها كافرا بترك بعض الإيمان، ولا يكون مؤمنا إلا بإصابة الكل، وكل رجل يعلم أن الله واحد ليس كمثله شيء ويجحد الأنبياء فهو كافر بجحده الأنبياء.

(9)–الفرقة التاسعة(الحنفية) من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه، يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير، وذكر أبو عثمان الأدمي أنه اجتمع أبو حنيفة وعمر بن أبي عثمان الشمزي بمكة، فسأله عمر فقال له: أخبرني عمن يزعم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير، غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرّمه الله ليس هي هذه العين، فقال: مؤمن، فقال له عمر: فإنه قد زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا، فقال: هذا مؤمن، قال: فإن قال: أعلم أن الله قد بعث محمدا وأنه رسول الله، غير أنه لا يدري لعله هو الزنجي، قال: هو مؤمن.

(10)–والفرقة العاشرة من المرجئة (التومنية–المعاذية) أصحاب أبي معاذ التومني يزعمون أن الإيمان ما عصم من الكفر، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافرا، فتلك الخصال التي يكفر بتركها أو بترك خصلة منها إيمان، ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض إيمان، وكل طاعة إذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره، فتلك الطاعة شريعة من شرائع الإيمان، تاركها إن كانت فريضة يوصف بالفسق فيقال له إنه فَسَق ولا يسمّى بالفسق، ولا يقال فاسق، وليس تخرج الكبائر من الإيمان إذا لم يكن كفر، وتارك الفرائض مثل الصلاة والصيام والحج على الجحود بها والرد لها والاستخفاف بها كافر بالله، وإنما كفر للاستخفاف والرد والجحود.

وكان أبو معاذ يزعم أن من قتل نبيا أو لطمه كفر، وليس من أجل اللطمة والقتل كَفَرَ، وليس من أجل اللطمة والقتل كفرَ، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له، وكان يزعم أن الموصوف بالفسق من أصحاب الكبائر ليس بعدو لله ولا ولي له.

(11)–الفرقة الحادية عشرة من المرجئة(المريسية) أصحاب بشر المريسي يقولون: إن الإيمان هو التصديق لأن الإيمان في اللغة هو التصديق، وما ليس بتصديق فليس بإيمان، ويزعم أن التصديق يكون بالقلب وباللسان جميعا، وزعم أن السجود للشمس ليس بكفر، ولكنه عَلِم على الكفر، لأن الله عز وجل بيّن لنا أنه لا يسجد للشمس إلا كافر.

(12)–والفرقة الثانية عشر من المرجئة (الكرّامية) أصحاب محمد بن كرام يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانا وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان.

(13)–فرقة الغسانية وهم أتباع غسّان المرجئ الذي التجى في الفقه إلى محمد بن الحسن، وزعم أن الإيمان هو الإقرار والمحبة لله، والتعظيم له، وترك الاستكبار عليه، وقال بأنه يزيد ولا ينقص، وفارق اليونسية بأن كل خصلة من خصال الإيمان سماه بعض الإيمان، وكان غسان يزعم أن قوله في الإيمان كقول أبي حنيفة رحمه الله فيه، وهذا غلط منه، لأن أبا حنيفة قال: إن الإيمان هو المعرفة والاقرار بالله تعالى، وبرسله، وبما جاء من عندهما في الجملة، ولا يزيد ولا ينقص، وغسان يقول بزيادة الإيمان [1].

قيل إن المرجئة المتأخرين قد بالغوا في فصل الإيمان عن العمل، فاتوا بدعا وضلالات تخرجهم من دائرة الإسلام أصلا، فزعموا أنه لا يضر مع الإيمان ذنب جلّ أو صغر، كما لا يجدي مع الشرك والكفر طاعة، فالإيمان في القلب واللسان، وهو المعرفة بالله تعالى، والمحبة والخضوع له بالقلب [2] .

3–أصول مذهب المرجئة:

يضاف إلى مسألة الإيمان، الكثير من القضايا التي اختلفت فيها فرق المرجئة كمسألة الكفر، والتوحيد والقرآن وغيرهم، ويمكن تحديد ذلك من خلال ما يلي:

1/3–اختلافهم في تحديد الكفر:

[1]–الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 140.

[2]–الماتريدي أبي المنصور، تأويلات أهل السنة، المصدر السابق، ص: 121.

اختلفت المرجئة في الكفر ما هو، فذهبت فرقة منهم أنه خصلة واحدة، وبالقلب يكون وهو الجهل بالله وهؤلاء هم الجمهية، في حين زعمت أخرى أنه خصال كثيرة، ويكون بالقلب وبغير القلب، والجهل بالله كفر، وبالقلب يكون، وكذلك البغض لله والاستكبار عليه كفر، وكذلك التكذيب بالله وبرسله بالقلب واللسان وكذلك الجحود لهم والإنكار لهم ونعيمهم، وكذلك الاستخفاف بالله وبرسله كفر وكذلك التوحيد إلى اعتقاد التثنية والتثليث أو ما هو أكثر من ذلك كفر [1].

هناك من اعتبر أن الكفر بالله هو التكذيب والإنكار له باللسان، فالكفر يكون بالقلب واللسان، وأغلب المرجئة لا يكفرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره.

2/3-اختلافهم في المعاصي:

تمّ النقاش حول مسألة الكبائر أهي من الكبائر أم لا، وذهبوا إلى ذلك إلى مقالتين:

(1)-فقال قائلون منهم بشر المريسي وغيره، كل ما عصى الله سبحانه به كبيرة.

(2)-وقال قائلون منهم: المعاصي على ضربين منها كبائر ومنها صغائر.[2]

3/3- اختلافهم في تخليد الله الكفار:

اختلفت الفرق الكلامية في مسألة تخليد الكفار في النار، وذهبت المرجئة إلى ذلك أيضا، فرأى أصحاب جهم بن صفوان بأن الجنة والنار تفنيان ولا يبقى سوى الله وحده لا شريك له، ممّا يعني أنه ينفي مسألة الخلود في الجنة أو النار، وهو الوحيد الذي قال بذلك على خلاف جميع المسلمين.

4/3- اختلافهم في فجار أهل القبلة:

اختلفت المرجئة في فجّار أهل القبلة، هل يجوز أن يخلّدهم الله في النار إن أدخلهم النار على خمسة أقاويل [3]:

1-زعمت الفرقة الأولى أصحاب بشر المريسي أنه محال أن يخلّد الله الفجار من أهل القبلة في النار.

---

[1]-الأشعري أبي الحسن، مقالات الاسلامين، المصدر السابق، ص: 223.

[2]-المصدر نفسه، ص: 225.

[3]- الأشعري أبي الحسن، مقالات الاسلامين، المصدر السابق، ص: 229-230.

2–وزعمت الفرقة الثانية منهم أصحاب أبي شمر ومحمد بن شبيب أنه جائز أن يدخلهم الله النار، وجائز أن يخلدهم فيها إن أدخلهم، وجائز ألا يخلدهم.

3–وقالت الفرقة الثالثة إن الله عز وجل يدخل النار قوما من المسلمين إلا أنهم يخرجون بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويصيرون إلى الجنة لا محالة.

4–وقالت الفرقة الرابعة وهم أصحاب غيلان جائز أن يعذبهم الله، وجائز أن يعفو عنهم، وجائز ألا يخلّدهم، فإن عذّب أحدا عذّب من ارتكب مثل ما ارتكبه، وكذلك إن خلّده، وإن عفا عن أحد عفا عن كل من كان مثله.

5–اعتبرت الفرقة الخامسة منهم أنه جائز أن يعذبهم الله، وجائز ألا يعذبهم، وأن يخلدهم ولا يخلدهم، وأن يعذب واحدا ويعفو عمن كان مثله، فالأمر راجع إلى الله سبحانه وتعالى.

5/3– اختلافهم في الصغائر:

هناك من اعتبر أن كل معصية هي من الكبائر، في حين من رأى أن المعاصي من الكبائر والصغائر واختلفوا في غفرانها بالتوبة، أهو تفضل أم استحقاق.

6/3– اختلافهم في معاصي الأنبياء:

قالت فرقة منهم أن معاصيهم كبائر، وجوزوا اقتراف الأنبياء فعل الكبائر من القتل والزنا وغير ذلك وهناك من اعتبر معاصيهم صغائر وليست كبائر.

7/3– اختلافهم في التوحيد:

قال قائل منهم بالتشبيه، وهم ثلاث فرق [1]:

(أ)–أصحاب مقاتل بن سليمان: إن الله جسم وله جمّة، وإنه على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره، ولا يشبه غيره.

(ب)–أصحاب الجواربي مثل ذلك غير أنه قال: أجوف من فيه إلى صدره.

---

[1]–الأشعري أبي الحسن، مقالات الإسلاميين، المصدر السابق، ص: 233.

(د)–قالت الفرقة الثالثة منهم: هو جسم لا كالأجسام.

8/3– اختلافهم في القرآن:

إن مسألة خلق القرآن من المسائل التي أثارت جدلا كبيرا في الفكر الإسلامي، وخاضت فيها كل الفرق الكلامية وأهل السنة الجماعة لتثبت عكس ذلك، والمرجئة أقرت بثلاثة أقوال: القول الأول أنه مخلوق والثاني أنه غير مخلوق، والقول الثالث بالوقف أي أنّ القرآن هو كلام الله سبحانه وتعالى، فلا نقول أنه مخلوق وغير مخلوق .

9/3–اختلافهم في ماهية البارئ عز وجل:

اختلفت المرجئة هل للباري ماهية أم لا؟ على قولين:

(أ)–لله ماهية لا ندركها في الدنيا، وأنه يخلق لنا الآخرة حاسة سادسة فندرك بها ماهيته.

(ب)–قال قائلون منهم بإنكار ذلك ونفيه.

10– اختلافهم في القدر:

اختلفت المرجئة في القدر :

(أ)–منهم من مال إلى قول المعتزلة في القدر.

(ب)–وقال قائلون بالإثبات للقدر، وهو قول الحسين بن محمد النجار في القدر.

المحاضرة السادسة المعتزلة

1-نشأة المعتزلة:

تعد المدرسة الاعتزالية من أكبر مدارس علم الكلام، لما تمتاز به من خصوبة الفكر واتخاذ العقل منهجا للمعرفة، ولقد ساعد على نشأة المعتزلة وازدهارها عدة عوامل متباينة انتهت إلى غلبة الفكر الاعتزالي منذ أوائل القرن الثاني الهجري حتى أواخر القرن الثالث وبدايات القرن الرابع الهجري.

لقد حتمت الظروف التاريخية وجود المعتزلة، ومن ثمّ فإن خروج مدرسة المعتزلة إلى حيز الوجود جاء تعبيرا وتلبية لضرورات فكرية دينية وسياسية وخلقية، فلقد كان الصراع على أشده بين الشيعة والخوارج والمرجئة وأهل السنة والجماعة، وكانت وجهات نظر هذه الفرق متباعدة في عدة قضايا دينية الأمر الذي

أدى إلى وجود هذا اللون من الفهم الديني الجديد للنص، ومن ثمّ نستطيع أن نقول: إنه أدى إلى سدّ الفراغ الذي نشأ من جراء وجهات النظر المتضاربة والمتباينة[1] .

لقد حاولت المعتزلة منذ ظهورها إلى تأسيس مفاهيم جديدة للتوحيد والعدل الإلهي والصفات وغيرها تختلف عما طرح من قبل مع بقية الفرق الكلامية الأخرى، فقد تمكنت من تأسيس إطارها الفكري المتناسق، ويشهد التراث الكلامي الدور الذي لعبه المعتزلة في درء البدع والشبهات التي ألصقت بالإسلام، فمن خلال منهج المناظرة الذي برعوا فيه تمكنوا من الدفاع عن العقيدة الإسلامية والحفاظ على الهوية الدينية.

جاء ظهورهم تدرجيا حسب المراحل التالية: ظهرت في أواخر الخلافة الراشدة مع بداية زمن الأمويين حيث تطورت ونضجت جلّ مقولاتهم الكلامية، ومع بداية عصر العباسيّن شهدت ذروة القوة والهيمنة (193-227هـ) حتى زمن الخليفة المتوكل، وبعد ذلك عرف هذا المذهب مرحلة الضعف والانحطاط[2]وما يجب الإشارة إليه أن المعتزلة عانوا في فترة ازدهارهم من عسف السلطات السياسية والدينية، ولم يلقى فكرهم العقدي قبولا لدى عامة النّاس وعلمائهم.

نشأة المعتزلة مرتبطة في عدة مؤلفات كلامية بقصة خروج واصل بن عطاء عن أستاذه الحسن البصري، لكن حينما نرجع إلى المصادر الأساسية نجد قولين اثنين :

-<u>أولا/ نسبة إلى واصل بن عطاء:</u>

هذا القول يذكره البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق حيث يقول: « هؤلاء الواصلية أتباع واصل بن عطاء الغزّال المعتزلي رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وكان واصل من منتابي مجلس الحسن البصري في زمن فتنة الأزارقة، وكان النّاس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمّة الإسلام على فرق، فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف النّاس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها، خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة ورغم أنّ الفاسق من هذه الأمّة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان

---

[1]-القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، تح: فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط 1، 1998، ص: 05.

[2]-المهاجر محمد فوزي، نشأة الفكر العقدي وتطوره، مجمع الأطرش، ط1، 2017، ص: 71.

فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده من مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة وانضمّ إليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد بن باب فقال النّاس يومئذ فيهما قد اعتزلا قول الأمة وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة » [1].

ويقول الشهرستاني: « خرج واصل عن أقوال الأمة في مسألة مرتكب الكبيرة، وزعم أنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر ،وجعل الفاسق في منزلة بين المنزلتين، أوجب له الخلود في النار مع خروجه في الكفر، فلما رأى الحسن خلاف واصل على الأمة، طرده عن مجلسه، فاعتزل عنه إلى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته عندها، فقال الناس فيه: إنه اعتزل الأمة، فسمي أتباعه معتزلة » [2].

فالبغدادي والشهرستاني يقرّان أن الاعتزال يعود إلى اعتزال واصل بن عطاء مجلس شيخه الحسن البصري والمسألة الأساسية التي تمّ الخلاف عليها هي أنّ صاحب الكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين.

ثانيا/ نسبة إلى عمرو بن عبيد:

ذكر القاضي عبد الجبار في حديثه عن لفظ المعتزلة أن: « محمد بن يزدان الأصبهاني في كتاب المصابيح أنّ كل أرباب المذاهب نفوا عن أنفسهم الألقاب إلا المعتزلة، فإنهم تبجّجوا به وجعلوا ذلك علما لمن يتمسّك بالعدل والتوحيد، واحتجّ على ذلك أنّ الله تعالى ما ذكره(أي هذا الاسم) إلاّ في الاعتزال من الشرّ كقوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام ﴿ **فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ وَهَبْنَا لَهُ اِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلاًّ جَعَلْنَا نَبِيًّا** ﴾ [3] وقوله تعالى في قصة الكهف ﴿ **وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَ اللهَ فَأْوُوا إِلىَ الكَهفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفِقًا** ﴾ [4]، ثمّ بعد ذلك يقر أن سبب التسمية هو اعتزال عمرو حلقة الحسن البصري لوحشة لحقته من قتادة فقال (قتادة) أصبح عمرو معتزليا » [5] .

وهناك من يرى أن الاعتزال نشأ من القدرية وهي فرقة من الفرق الكلامية كانت تقول بالقدر خيره وشره، وقد اتفقت مع المعتزلة في كثير من القضايا كالقول بالتوحيد وحرية الإرادة واستطاعة الإنسان، لكن أغلب

---

[1]–البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص: 115–116.

[2]–الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 83.

[3]–سورة مريم، الآية: 48.

[4]–سورة الكهف، الآية: 16.

[5]–القاضي عبد الجبار، المجموع في محيط بالتكليف، جزء1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د(ط)، 1962، ص : 422.

المؤرخين يتفقون أن فرقة المعتزلة تنسب إلى واصل بن عطاء، وقد اعترض بعض الباحثين المعاصرين على أصل هذه التسمية لأسباب منها:

1-أن انتقال واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد من اسطوانة في المسجد إلى أخرى ليس بالأمر الهام الذي يصح أن تلقب به فرقة.

2-اختلاف الرواة في سرد الرواية، فبعضهم ينسب حادثة الانفصال إلى عمرو بن عبيد، وبعضهم ينسبها إلى واصل بن عطاء، وبعضهم ينسب التسمية إلى الحسن البصري، وبعضهم ينسبها إلى قتادة بن دعامة السدوسي وهذا الذي يضعف الرواية ويجعلها عرضة للنقد [1].

ويذكر ابن خلكان [2] أنّ الذي سماهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسي [3] الذي قال فيه أبو عمرو: « كان قتادة من أنسب النّاس، كان قد أدرك دَغْفَلاً، وكان يدور البصرة أعلاها وأسفلها بغير قائد فدخل مسجد البصرة فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا من حلقة الحسن البصري وحلقوا وارتفعت أصواتهم، فأمهم وهو يظن أنها حلقة الحسن، فلما صار معهم عرف أنها ليست هي، فقال: إنما هؤلاء المعتزلة، ثمّ قام عنهم فمنذ يومئذ سموا " المعتزلة" » [4].

فالرواة اختلفوا في المنفصل عن الحسن البصري، أهو واصل بن عطاء أم عمرو بن عبيد، وفي المسمي هل هو الحسن البصري أم قتادة، وبعيدا عن هذه القصة التاريخية هناك رأي آخر في أصل التسمية فالمعتزلي هو العابد والزاهد، لأن أوائل المعتزلة كانوا يميلون إلى الزهد والورع، في حين أرجعها بعض المستشرقين إلى تفسير سياسي، فلفظ « الاعتزال كثيرا ما يرد في كتب التاريخ، وفي لغة السياسة في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين، وعلى الوقوف موقف الحياد، كان يرى الرجل فئتين متقاتلتين، ثمّ هو لا يقتنع برأي أحدهما أو

---

[1]-المعتق عواد بن عبد الله، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مكتبة الرشد، الرياض، ط 4، 2001، ص: 16.

[2]-ابن خلكان هو أحمد بن محمد بن ابراهيم بن أبي بكر، المؤرخ الحجة صاحب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، من أبناء منطقة دجلة، سافر عدة دول كمصر ودمشق وغيرهما، توفي سنة 681هـ.

[3]-هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن عزيز بن عمرو بن ربيعة بن عمرو بن الحارث ابن سدوس، السدوسي البصري الأكمه، كان تابعيا وعالما كبيرا (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ص: 85).

[4]-القاضي ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، جزء 4، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د(ط)، 1973، ص: 85.

رأي أن كلا الفرقين غير محق » [1] بدليل أن أقوال المعتزلة الكلامية فيها ما يثبت الأصل السياسي لنشأتهم.

وعلاوة على كل ما قيل يمكن القول أن ظهور هذه التسمية، إنما حصل في حلقة الحسن البصري، وأن المنفصل عنه هو واصل بن عطاء، و المسمي الأول هو الحسن وليس قتادة، والقول بالمنزلة بين المنزلتين هو الأصل الرابع من أصولهم، ومن هذا الباب سميّت المعتزلة.

2-الأصول الخمسة:

إن من جملة ألقاب علم الكلام أنه علم أصول الدين أو بتعبير أدق علم معرفة أصول الدين، لأن الدين ينقسم قسمة اعتبارية إلى اعتقاد وعمل، أو لنقل إلى معرفة وإلى طاعة، والمعرفة تعد أصلا، والطاعة تعد فرعا، ولذلك فإن كل من تكلم في المعرفة والتوحيد أصبح عالما من علماء الكلام أو عالما من علماء أصول الدين، والمعنى واحد، أما من تكلم في الطاعة والعمل فإنه من جملة الفقهاء. إن الأصول كما هو معروف من تاريخ علم الكلام-موضوع علم الكلام-والفروع موضوع علم الفقه، ويرتبط بذلك كل الارتباط أن معرفة الأصول تتمّ انطلاقا من الإيمان بالنص، واعتمادا على النظر والاستدلال لتأكيد كل المعقولات التي آمنا بها، ثمّ سعينا إلى فهمها والدفاع عنها [2].

إذ لابد على كل متكلم أن يخوض في مسائل لها علاقة بأصول الدين حفاظا على هويته إن صح التعبير، وما يجب الإشارة إليه أن المعتزلة لم تختلف مع الفرق الأخرى في مسألة الأصول، بل اختلفت في فهمها الخاص لها، وأعطت للعقل أهمية كبيرة في فهم هذه الأصول، فهي بذلك لم تضع أصولا للعقيدة، إنما وضعت منهجا للتعامل مع العقيدة.

فقد ركزت في النهاية على أصول خمسة أوضحت من خلالها فهمها المتميز والمستنير لأصول الدين وحينما صاغت المعتزلة هذه الأصول الخمسة صاغتها استجابة منها لحل أزمة المفكرين الدينيين الذين بدأوا يتخبطون ويترددون هنا وهناك باحثين عن مقاصد الدين الحقة [3]، والأصول الخمسة عند المعتزلة لم تكن معروفة بصورتها التي شرحها القاضي عبد الجبار، قبل أبي الهذيل العلاّف، وإنّما أصّلها العلاّف

---

[1]- المعتق عواد بن عبد الله، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مكتبة الرشد، المرجع السابق، ص: 18.

[2]-القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص: 14.

[3]-المصدر نفسه، ص: 18.

ورسمها بالأصول الخمسة أيام الرشيد[1] وهذه الأصول تتمثل في: التوحيد والعدل، الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

1/2-التوحيد:

أما التوحيد فهو لب مذهبهم، ورأس نحلتهم، وقد بنوا على هذا الأصل: استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، وأن الصفات ليست شيئا غير الذات، وأن القرآن مخلوق لله تعالى [2].

فإن قيل: ما التوحيد؟ قيل له: أن تعلم أن الله عز وجل واحد لا ثاني له في الأزل وتفرّد بذلك، فإن قيل: فما علم التوحيد؟ قيل له: هو العلم بما تفرد الله عز وجل به من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين وتفسير ذلك أن تعلم أن لهذا صانعا، وأنه موجود فيما لم يزل، قديما فيما لا يزال، لا يجوز عليه الفناء، والواحد منا يوجد بعد العدم ويجوز عليه الفناء.

وتعلم أنه حيّ فيما لم يزل ولا يزال، ولا يجوز عليه الموت، وتعلم أنه سميع بصير فيما لم يزل ولا يزال ولا تجوز عليه الآفات والآلات.

وتعلم أنه راء للمرئيات ومدرك لجميع المدركات، ولا يحتاج إلى حاسة وآلة .

وتعلم أنه لا يشبه الأجسام، ولا يجوز عليه ما يجوز عليها من الصعود والهبوط والتنقل والتغير والتركيب والتصوير والجارحة والأعضاء.

وتعلم أنه واحد في القدم والأولية لا ثاني له، وأن كل ما سواه محدث مفعول محتاج مدّبر مربوب، فإذا علمت هذه الجملة كنت عالما بالتوحيد [3].

2/2-العدل:

قيل العدل: هو العلم بتنزيه الله عز وجل عن كل قبيح، وأن أفعاله كلها حسنة.

---

[1]-القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد والعدل، تح: خضر محمد نبها، جزء 6، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2011، ص: 22.

[2]-الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، جزء1، مكتبة وهبة، القاهرة، د(ط)، 2005، ص: 263.

[3]- القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص: 66.

إن الغاية من العدل البحث في أفعال الله تعالى، وأنه تعالى لا يفعل إلا الحسن، والتأكيد على حرية الإرادة الإنسانية لتنزيه الله تعالى من فعل القبيح، وأنه تعالى « لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون بل يقدرهم على ما كلّفهم ويعلمهم صفة ما كلّفهم ويدلّهم على ذلك، ويبيّن لهم ليهلك من هلك على بيّنة، ويحيي من حيّ على بيّنة » [1].

وتفسير ذلك أن تعلم أن جميع أفعال العباد من الظم والجور وغيرهما، لا يجوز أن يكون من خلقه، ومن أضاف ذلك إليه فقد نسب إليه الظلم والسفه، وخرج من القول بالعدل، ونعلم أن الله عز وجل لا يكلف الكافر الإيمان ولم يعطه القدرة عليه، وأنه لا يكلف العبد ما لا يطيقه، وإنما أتي الكافر في اختياره الكفر من قبل نفسه لا من قبل الله عز وعلا، وتعلم تعالى أنه لا يريد الطاعات ويرضاها ويحبها ويختارها وتعلم أنه لا يعذب أطفال المشركين في النار بذنوب آبائهم لأنه تعالى قال: ﴿ **لاَ تَكْسِبُ كُلَ نَفْسٍ إِلاَ عَلَيْهَا**﴾ [2] ، ولا يعذب أحد بذنب غيره لأن ذلك قبيح وتعالى سبحانه عن ذلك.

3/2-الوعد والوعيد:

الوعد والوعيد هو: العلم بأن كل ما وعد الله به من الثواب لمن أطاعه وتوعده من العقاب لمن عصاه فسيفعله لا محالة لأنه لا يبدّل القول لديه، ولا يجوز عليه الخلف في وعده ووعيده، ولا الكذب في الإخبار به، بخلاف ما ذهب إليه المرجئة [3].

فمضمون الوعد والوعيد أن الله يجازي من أحسن بالإحسان ومن أساء بالسوء، لا يغفر لمرتكب الكبيرة ما لم يتب، ولا يقبل في أهل الكبائر شفاعة، ولا يخرج أحدا منهم من النار، ممّا يعني أنه يجب على الله أن يثيب المطيع ويعاقب مرتكب الكبيرة، فصاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب لا يجوز أن يعفو الله عنه، لأنه أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده [4] فالثواب يكون على الطاعات

---

[1]- القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد والعدل، المصدر السابق، ص: 22.

[2]-سورة الأنعام، الآية: 164.

[3]-القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص: 68.

[4]- الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، المرجع السابق، ص: 263.

والعقاب على المعاصي، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿ **بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتِهِ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[1].

والحق أن هذا الأصل من أصول المعتزلة يخالف ما عليه جمهور المسلمين من أن الله تعالى لا يجب عليه شيء من عقاب العاصي أو إثابة الطائع، وإن كان الحق لا يسوي بينهما فيثيب الطائع تفضلا منه ورحمة مصداقا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم **((لن يدخل أحدا منكم عمله الجنّة، قالوا: ولا أنت يا رسول الله ؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله منه بفضل ورحمة))**، فتحقيق الوعيد يرجع إلى قدرة الله على العاصيين والمذنبين، فهم في قبضته واقعون تحت قهر قدرته، والعفو عنهم لا يلحق بالله نقصا أو قبحا، لأنه يعفو –إذا عفا– عن قدرة، والعفو عند المقدرة هو أسمى درجات العفو[2] .

4/2–المنزلة بين المنزلتين:

هو العلم بأن من قتل أو زنى أو ارتكب كبيرة فهو فاسق ليس مؤمن، ولا حكمه حكم المؤمن في التعظيم والمدح لأنه يلعن ويتبرأ منه، فليس بكافر ولا حكمه حكم الكافر في أنه لا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يزوّج منه، فله منزلة بين المنزلتين خلاف من إنه كافر من الخوارج، وقول من قال إنه مؤمن من المرجئة [3].

إن المعتزلة يرون أن مرتكب الكبيرة خالد في النّار، وقد ترتب على هذا المبدأ أن لا حظ له من شفاعة النبيّ صلى الله عليه وسلم، فالشفاعة عند المعتزلة–ليست لأصحاب الكبائر، لأن العدل يقتضي أن يعذب العاصي على معصيته، والشفاعة تتنافى مع هذا العدل، فالشفاعة عندهم ليست لهؤلاء، وإنما هي للصالحين، والمعتزلة بهذا الرأي ينكرون أو يؤولون كثيرا من الأحاديث التي تثبت الشفاعة للنبيّ صلى الله عليه وسلم ولغيره من العلماء والشهداء والصالحين، وهذه الشفاعة تنال أصحاب المعاصي فيخرجون بفضلها من النار، فلا يبقى في النّار بعد الشفاعة إلا من حبسهم القرآن المجيد وهم الكفار، لأن هؤلاء لا يغفر لهم ولا تنالهم رحمته [4]، بهذا قد بالغوا المعتزلة في جعل مرتكب الكبيرة بين منزلة بين المنزلتين.

---

[1]–سورة البقرة، الآية: 81.

[2]–الماتريدي أبي منصور، تأويلات أهل السنة، تح: مجدي باسلوم، جزء 1، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2005، ص: 140.

[3]– القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص: 68.

[4]– الماتريدي أبي منصور، تأويلات أهل السنة، المصدر السابق، ص: 142.

5/2-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف على ضربين: أحدهما واجب وهو الأمر بالفرائض ضيّعها المرء، والآخر نافلة بالنوافل إذا تركها المرء.

فأما النهي عن المنكر فكله واجب، لأن المنكر كله قبيح ويجب-إن أمكن-توصل إلى ألا يقع المنكر بأسهل الأمور، ولا يتجاوز إلى ما فوقه، الغرض أن لا يقع المنكر، وإن أمكن التوصل إلى أن يقع المعروف أمور السهلة، فالإقدام على الصعب لا يحلّ [1] .

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون بالقلب إن كفى، وباللسان إن لم يكف القلب، وباليد إن لم يغنيا، وبالسيف إن لم تكف اليد [2]، لقوله تعالى: ﴿ **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ المَؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا التِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيئَ إِلَى أَمْرِ اللَهِ** ﴾ [3]، وجعلت كل فرقة من فرق المعتزلة أصولا خاصة بها.

3-مشكلة خلق القرآن:

تذكر المصادر الإسلامية التاريخية والكلامية على أن أول من تكلم بمسألة خلق القرآن ودعا إليها هو الجعد بن درهم، وتبعه فيما بعد كل من جهم بن صفوان وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وبشر المريسي، وأحمد بن أبي دؤاد وغيرهم، إلى أصبحت مسألة خلق القرآن من أهم المسائل في الفكر الاعتزالي، وزاد صيتها في عهد المأمون حتى عرفت بزمانه باسم محنة خلق القرآن.

ويمكن تحديد التطور الزمني لظهور هذه المشكلة فيما يلي [4] :

1-لم تكن مسألة خلق القرآن من المسائل العقائدية التي بحثت في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وفي زمن الصحابة رضي الله عنهم، فالقرآن كلام الله تعالى، والخلاف حاصل بين علماء المسلمين من حيث الاختلاف في إطلاقات الأحكام على كلام الله تعالى.

---

[1]-- القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة المصدر السابق، ص: 69.

[2]- الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، المرجع السابق، ص: 264.

[3]-سورة الحجرات، الآية: 09.

[4]-أحمد عيسى ربيح أمين، الكلام الإلهي بين القدم والحدوث، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2011، ص: 56-69.

2-أظهر الجعد بن درهم القول بخلق القرآن، والتزم نفي الصفة القائمة بذات الله تعالى، ورأى أن كلام الله تعالى هو فعل من أفعاله أنزله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وسماه بالقرآن، لأن القول بقدمه يلزم قيام المخلوق بالقديم وحلول القديم في الحادث وتعدد القدماء كما تقوله النصارى.

3-إن الفترة الزمنية التي أظهر بها الجعد القول بخلق القرآن تحددها المصادر التاريخية أنها كانت في أوائل المائة الثانية .

4-جهم بن صفوان استطاع أن يؤسس لنفسه أتباعا يعتقدون بأقواله، إلا أن جهم قتل سنة (128هـ) على يد نصر بن يسار، ولم يؤد قتله إلى القضاء على أتباعه.

5-ظهر بشر المريسي وكان له الأثر الواضح في اشتداد النزاع بين المتكلمين حول مسألة خلق القرآن، فهو مرجئ داعية إلى القول بخلق القرآن، فبشر كان في زمن هارون الرشيد، وحكم عليه كثير من علماء عصره بالكفر.

6-بعد وفاة هارون الرشيد سنة (193هـ) تولى ابنه المأمون الخلافة، وكان من الذين تأثروا بالمعتزلة كثيرا، خصوصا أنه كان مطالعا لكتب الكلام والفلسفة وغيرهما، وقد تأثر بالقاضي أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي.

7-بعد وفاة الواثق سنة (232هـ) تولى المتوكل الخلافة وأمر بإيقاف المحنة وإطلاق سراح العلماء الذين تأذوا منها، وكان من بينهم أحمد بن حبل رحمه الله .

8-بعد انتهاء المحنة بقي القول بخلق القرآن أو قدمه محل نزاع بين المتكلمين، لكنه أخف من السابق إلى أن ظهرت محنة الإمام البخاري لما صرح بأن أفعال العباد مخلوقة، وأن التلفظ بالقرآن من أفعالنا .

9-توالت السنون، وهدأت الاحوال وبقي الخلاف في المسألة محصورا بين المتنازعين فيه إلى أن أظهر الحنابلة من جديد القول بقدم الحرف والصوت بعد منتصف القرن الخامس ببغداد، في عهد أبي نصر بن القشيري الأشعري .

10-تكرر الأمر من الحنابلة في زمن العز بن عبد السلام فرفعوا له فتيا في مسألة الكلام فرد عليهم العز برسالة لها سماها " المِلْحَة في اعتقاد أهل الحق" انتصر بها لمذهب الأشاعرة.

إذن لقد اهتمت المعتزلة اهتماما بليغا بمسألة خلق القرآن التي اتخذت طابعا عقائديا وسياسيا في آن واحد، ومحورها يدور حول مشكلة الصفات وقدمها، وأنكرت قدم الكلام الإلهي فهي ترى أن : « كلام الله ليس أزليا إذ كيف يكون كذلك وفي القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد، وكل ذلك يقتضي وجود المأمور أو المنهي أو الموعود ولو كان الكلام صفة أزلية لأصبح القرآن قديما ولشارك الله في الألوهية، وذلك أن القدم صفة ذات للألوهية فكل قديم فهو إله، وإننا نجد في القرآن صفات لا يتصف بها القدم، فالقرآن يتجزأ فيقال ثلثه وربعه ونصفه، وهو حروفه منظومة وآياته متقنة، وهو محكم ومفصل» [1].

فكل هذه الصفات من نهي وأمر ووعد ووعيد وخبر واستخبار وغيرها، تثبت أنها مخالفة لما هو قديم، وكل ما كان مخالفا للقدم فهو محدث، فالمعتزلة لم ينكروا الصفات القديمة التي يرونها عين الذات، لكنهم ينكرون أن تكون الصفات أشياء وذواتا قديمة قائمة وراء الذات، لأن ذلك يؤدي إلى تعدد القدماء وبالتالي تعدد الآلهة وصفة القديم لا تطلق إلاّ على الله، لهذا فالقرآن الذي هو كلام مخلوق، ويستدلون بكثير من النصوص القرآنية، من بينها قوله تعالى: ﴿ **مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِهِمْ مُحْدَثٍ** ﴾ [2] أي أن الكفار كلما جاءهم قرآن جديد استهزؤوا به، وقوله تعالى: ﴿ **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا** ﴾ [3] ويؤولون الجعل بالخلق أي خلقناه.

يقول فخر الدين الرازي: « إن المعتزلة لا يثبتون لله كلاما بحرف أو بصوت، وإنما يثبتون له القدرة على الكلام في أي وقت، كما يثبتون له الإرادة في أي وقت، ويمنعون عنه الحرف والصوت، لئلا يثبتوا لله جسما، متكلما من مكان ما » [4].

إذن المعتزلة يقولون: إن القرآن تكلم عن الله بلسان بني آدم، فنسب إليه أن الله يتكلم كما يتكلم بنو آدم وليس من مشابهة حاصلة بين الله وبين خلقه حتى نثبت لله كلاما بحرف وصوت ككلام البشر..إنه مخلوق ومحدث لأن الله القادر على كل شيء، قد قدر على خلق محمد صلى الله عليه وسلم من قبل أن ينزل القرآن عليه، ولأن في القرآن آيات تدل على أنّه وجد بعد وجود حوادث حصلت من قبله [5] ، كغزوة

---

[1]–الغالي حنان، الإلزام الخلقي عند المعتزلة والأشاعرة، مركز الكتاب الاكاديمي، د(ط)، 2020، ص: 73–74.

[2]–سورة الأنبياء، الآية: 02.

[3]–سورة الزخرف، الآية: 03.

[4]–الرازي فخر الدين، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنّة، تح: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992، ص: 10.

[5]–المصدر نفسه، ص: 11.

بدر وحادثة الإفك ﴿ **إِنَّ الذِينَ جَاؤُوا بِالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لاَ تَحْسَبُوهُ شَراً لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ** ﴾ [1]، والمرأة التي جادلت الرسول في زوجها، قال الله تعالى: ﴿ **قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ التِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ** ﴾ [2]، وكذلك زواج الرسول من السيدة زينب وتتابع القصة وأحداثها،﴿ **أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَقِ اللهَ**﴾[3] فكل هذه الأحداث والقصص جاءت في القرآن بعد البعثة وقبلها، ممّا يعنى أنه مخلوق ومحدث مع الأحداث والوقائع، وليس قديما كقدم الخلق والنشأة، ضف إلى ذلك كيف كان يناقش ويحاور الكفار والمنافقين بحجج وبراهين قويّة فأنىّ له ألا يكون غير مخلوق.

ما ننهي إليه أن المعتزلة أول فرقة كلامية تعتبر أنّ كلام الله منفصل عنه، وهو عندهم مخلوق ومحدث و كل من يقول عكس ذلك فقد قدح في وحدانية الله.

4-الحسن والقبح عند المعتزلة:

شغل موضوع الحسن والقبح محورا رئيسيا هو الآخر في الفكر الاعتزالي لارتباطه بأفعال الإنسان وبالأصل الثاني من أصولهم (العدل الإلهي)، ويعدّ التفريق بينهما من الملزمات العقلية لتنزيه الذات الإلهية وذلك حسب ما قاله القاضي عبد الجبار «إنه من لم يعرف الفرق بين الحسن والقبح لم يصح منه أن ينزه الله تعالى عن تلك المقبحات ويضيف إليه المحسنات»[4] والحسن عندهم هو كل فعل يمدح فاعله كالصدق والإحسان والشجاعة والكرم وغيرها، أما القبح فيذم فاعله وقد عرّفه القاضي عبد الجبار: « إنّ كل عاقل يعلم أنّ من حقّ فاعل الظلم أن يستحقّ به الذمّ، إذا لم يمنع منه مانع متى كان مخلّى بينه وبينه، وعالما بذلك من حاله، وإنما يقال في الصورة إنها قبيحة من حيث تنفر النفس من النظر إليها » [5].

---

[1]-سورة النور، الآية: 11.

[2]-سورة المجادلة، الآية: 01.

[3]-سورة الأحزاب، الآية: 37.

[4]- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، المصدر السابق، ص: 310.

[5]-المصدر نفسه، ص: 36.

فالقبيح ما يستحق الإنسان عليه الذم وهو على علم به، لكن القبائح التي تقع من غير علم لا يستحق الإنسان عليها الذم، يقول القاضي عبد الجبار: « إنّما يستحق به الذم إذا فعله من يمكنه التحرر منه فأمّا من ليس هذه حاله فلا يجوز أن يستحق الذمّ عليه، ولا يخرجه ذلك من أن يكون مما يستحق به الذمّ على وجه، ويصير حال الفاعل كالمانع من ذلك الأمر يرجع إليه » [1] فلا يستحق الذم لوجود مانع حسب قول القاضي عبد الجبار، ويضيف الجبائي العقل أيضا، فأفعال الصبيان والمجانين فإنها على قبحها لا تستحق الذم.

نلاحظ في تحديد المعتزلة لمعنى القبح أنهم ارتكزوا على أساس معنى التكليف الذي يقتضي اقتدار الفاعل أو الترك والاقتدار على الخلق الذي يقع على وجه القبح في الفعل فيضمن اختيار فاعله له، وبهذا يستحق عليه الذم، لأنه واقع بتقديره واختياره، فلا استحقاق ملزم على الفعل القبيح إلا إذا كان فاعله عالما به وقادر عليه[2] .

من الأمور التي أثارتها المعتزلة في قضية الحسن والقبح هل هما ذاتيان أو نسبيان يحددهما الشرع؟ فقد قرّروا أن « تحديدها أمر موكول إلى العقل، فهو باستطاعته أن يصدر القول الفصل في هذا المجال وبناء على ذلك فقد آمنوا بأن حسن وقبح الأشياء أمران ذاتيان، وأن دور الشرع في هذا المجال هو تقرير وإثبات هذا الحسن أو القبح، وعلى هذا فإن لهما وجودا مستقلا قبل أن يقرره الشرع [3].

فالذاتية عند المعتزلة في الأفعال هي صفة واجبة في الشيء وفي الفعل ولا يتغير، فعندما نذكر صفة من صفات الذات فإن هذه الصفة تجب ما دامت الذات، أي تستمر باستمرار الذات فهذه الصفة الذاتية واجبة في الشيء وفي الفعل لا تتغير مثل حال السواد [4].

لم تستبعد المعتزلة العقل في عملية التحسين والتقبيح، فالعقل يستطيع أن يدرك قبح الأفعال وحسنها بغض النظر إذا كان الشرع أمر بها أو نهى عنها، فقد قال القاضي عبد الجبار: « قد ذكرنا أنّ وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل » [5]، فإذا تعلق الأمر والنهي ببعض الأفعال فإن ذلك دلالة

---

[1]–المصدر نفسه، ص: 36.

[2]– الغالي حنان، الإلزام الخلقي عند المعتزلة والأشاعرة، المرجع السابق، ص: 85.

[3]–الربيعي فالح، تاريخ المعتزلة، الدار الثقافية للنشر، ط1، 2011، ص: 44.

[4]- الغالي حنان، الإلزام الخلقي، المرجع نفسه، ص: 85–86.

[5]–القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهيبة، 2007، ص: 565.

على أنها قبيحة أو حسنة وذلك لتثمين فكرة العدل الإلهي، وإكمال معنى التكليف، فإذا أمر الله تعالى بالحسن فلأنه حسن في ذاته، وإذا نهى عن القبح بحد ذاته، وتمييز الإنسان بالعقل بين الحسن والقبح هو الذي يكمل معنى التكليف من حيث اقتدار الإنسان على أفعاله واختياره للوجه الذي يقع عليه الفعل حتى يصح الثواب والعقاب [1].

ذهب القاضي عبد الجبار وتبعه في ذلك الجبائي إلى أن الحسن والقبح من الصفات الذاتية، ومن شأن العقل أن يعرفهما، لكنهما لم يهملا أيضا دور الشرع في ذلك، لكن هذا التركيز جاء كرد فعل على التيار الأشعري الذي أعلى من شأن الشرع في معرفة الحسن والقبيح، وقد اتخذت هذه المسألة جدلا كبيرا بين الفرق الكلامية وكل واحد طرحها انطلاقا من منهجه العقائدي الخاص به.

المحاضرة الثامنة: الأشاعرة

1-نشأة الأشاعرة:

بعد محنة خلق القرآن التي شهدها العالم الإسلامي، ومحاولة المعتزلة جعلها عقيدة رسمية للدولة، قام في هذه الفترة التي كانت على يد المتوكل (234-247هـ) فريق آخر يدافع عن أهل السنّة والجماعة بسلاح العقل والنص، فظهر الأشعري يبدي ارتداده عن أراء المعتزلة، وتبعه الماتريدي في بلاد ما وراء النهر أمّا في مصر أعلن أبو جعفر الطحاوي انتصاره لأهل السنة والجماعة ومخالفته للمعتزلة.

[1]- الغالي حنان، الإلزام الخلقي، المرجع نفسه، ص: 86.

المذهب الأشعري نسبة إلى أبي الحسن الأشعري [1] الذي تتلمذ على يد أبو علي الجبائي، قيل أنه كان على مذهب الاعتزال أربعين سنة، حيث عرف ببراعته في الجدل والمناظرة، وكان سبب تحوله هذا نتيجة رؤيا منامية رأي فيها النبيّ صلى الله عليه وسلم في العشر الأول من شهر رمضان يأمره بنصرة مذهب أهل السنّة، وتكررت الرؤيا في أواخر العشر من رمضان، فعزم الأشعري أن ينفذ أمر النبيّ عليه الصلاة والسلام.

ويرجع البعض تحوله عن مذهب الاعتزال إلى مناقشات درات بينه وبين أستاذه حول قول المعتزلة بالصلاح والأصلح، وأيضا حول أسماء الله تعالى وإطلاق أسماء على الله تعالى لم ترد في الشرع [2]وقد شرح السبكي هذه المسألة بقوله: « سأل الشيخ أبا علي فقال: أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة مؤمن وكافر وصبي فقال: ما المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات والصبيّ من أهل النجاة فرد الأشعري:فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال جبائي: لا، يقال له: إن المؤمن إنما ينال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها.

قال الأشعري: فإن قال : التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن، قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف، قال الشيخ: فلو قال الكافر: يارب، علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله فانقطع الجبائي » [3] .

ويقال: « أقام على الاعتزال أربعين سنة، حتى صار إماما للمعتزلة، فلما أراده الله لنصر دينه، وشرح صدره لإتباع الحق، غاب عن النّاس في بيته خمسة عشر يوما، ثمّ خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال: معاشر النّاس إنما تغيبت عنكم هذه المدة، لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع

---

[1]–الأشعري هو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر اسحاق بن سالم ابن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري، ولد سنة 260 هـ بالبصرة.

[2]–المغربي علي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهيبة، القاهرة، ط2، 1995، ص:269.

[3]- السبكي تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، جزء2، تح: مصطفى عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2012، ص:259.

ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنّة إلى النّاس» [1] .

أما ابن خلكان فيرويها على النحو التالي: « إنه رقي كرسيا في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم » [2] .

ويذكر أحمد أمين رواية أخرى: أنّ رجلا سأل الجبائي هل يجوز أن يسمّى الله عاقلا؟ فقال الجبائي لا لأن العقل مشتق من العقال، والعقال بمعنى المانع، والمنع في حق الله محال، فقال الأشعري للجبائي: فعلى قياسك لا يسميّ الله تعالى حكيما، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج..فإن كان اللفظ مشتقا من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق حكيما عليه تعالى، فلم يجد الجبائي جوابا، وسأل الأشعري: ما تقول أنت؟ قال أجيز حكيما، ولا أجيز عاقلا..لأن طريقي في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي، لا القياس اللغوي، فأطلقت حكيما، لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلا، لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته [3]، ففي هذه المناظرة تفوق الأشعري على الجبائي بأجوبته المقنعة، وكانت سببا حسب أحمد أين أن ينفصل الأشعري عن مذهب الاعتزال.

يعلق الدكتور جلال موسى على قول الأشعري بأن فيه تناقضا، إذ يذكر أن العقل عنده بمعنى المنع ويعود فيقول إنما سمّى علمه عقلا من هذا وهو القائل عن الجبائي أنه يصف الله بكونه عالما، ولا يصفه بكونه عاقلا فكيف يسمي علمه عقلا من هذا المنع المأخوذ من عقال البعير، والأشعري يؤكد أن معنى عالم عند الجبائي ليس هو معنى عاقل، لذلك نرى أن الذي منع الجبائي من اطلاق لفظ العقل عليه هو الاكتفاء بوصفه عالما والعالم عند المعتزلة عامة هو من صح منه الفعل المحكم الذي يدل على كمال عقل، وعلى ذلك فالرواية يشتم منها الوضع هي الأخرى لالزام المعتزلة أقوالا تتنافى مع مرادهم [4] .

---

[1]–السبكي تاج الدين، المصدر نفسه، ص: 252

[2]–ابن خلكان أحمد ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: يوسف علي طويل، جزء 3، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2012، ص: 250.

[3]–أمين أحمد، ظهر الإسلام، جزء4، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، د(ت)، ص: 68–69.

[4]–موسى جلال، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د(ط)، 1982، ص: 178.

يقال أن الأشعري أراد التوسط بين النص والعقل أي بين منهج الفقهاء الذين اعتمدوا على التفسير والحديث والإجماع والقياس للدفاع عن الدين، وبين منهج المتكلمين الذين جعلوا العقل والجدل والمنطق سلاحا للدفاع عن العقيدة، وكل هذا لأجل أن تتوحد الأمة الإسلامية، ويزول ذلك الخلاف والنزاع بين المتكلمين والفقهاء وأهل الحديث.

وهناك من رأى أن الله هداه إلى الطريق المستقيم بعدما كان تائها في ضلالات المعتزلة، تماما كما حدث مع الغزالي الذي كان هو الآخر تائها في رحلته طالبا اليقين من الشك، حيث وجد ضالته في التصوف الذي اعتبره طريقا يوصل إلى الحقيقة لا إلى التيه والحيرة.

لقد ثنى العلماء على أبي الحسن الأشعري فقال فيه البيهقي: « لم يحدث في دين الله حدثا، ولم يأت فيه ببدعة بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصرها بزيادة وشرح وتبيين، وأن ما قالوا في الأصول، وجاء به الشرع صحيح في العقول، خلاف ما زعم أهل الهواء، من أن بعضه لا يستقيم في الآراء، فكان في بيانه تقوية ما لم يدل عليه من أهل السنة والجماعة، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة كأبي حنيفة وسفيان الثوري من أهل الكوفة، والأوزاعي وغيره من أهل الشام، ومالك والشافعي من أهل الحرمين، ومن نحا نحوهما من الحجاز وغيرهما من سائر البلاد » [1] .

وقال السبكي الشافعي: « شيخنا وقدوتنا إلى الله تعالى الشيخ أبو الحسن الأشعري البصري، شيخ طريقة أهل السنة والجماعة، وإمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعي في حفظ عقائد المسلمين سعيا يبقى أثره إلى يوم يقوم النّاس لرب العالمين، إمام حبر وتقي برّ، حمى جناب الشرع من الحديث المفتري وقام في نصرة ملّة الإسلام فنصرها نصرا مؤزرا، وما برح يدلج ويسير وينهض بساعد التشمير حتى نقّى الصدور من الشبه كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، ووقى بأنوار اليقين من الوقوع في ورطات ما التبس، فلم يترك مقالا لقائل وأزاح الأباطيل، والحق يدفع ترهات الباطل » [2] فهذه الشهادات تدل على أنّ أبو الحسن الأشعري كان له شأن عليّ في مجال العلم، وصنفت كتبه على مذهب أهل السنّة والجماعة، نذكر منها: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، الرد على المجسمة والحشوية الاجتهاد في الأحكام، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الإبانة عن أصول الديانة، تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الافك والبهتان وغيرهم.

---

[1]–أبي القاسم ابن عساكر، تبين كذب المفتري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2012، ص: 88.

[2]–السبكي تاج الدين، طبقات الشافعية، جزء2، المصدر السابق، 251–252.

لقد تتلمذ الأشعري على كثير من الشيوخ من بينهم: أبو علي الجبائي، زكريا بن يحيي الساجي، أبو إسحاق المروزي، أما تلامذة الأشعري فهم: أبو الحسن الباهلي، أبو عبد الله بن مجاهد الطائي، بندار خادم أبي الحسن الأشعري، علي بن محمد الطبري.

تأسست المدرسة الأشعرية منذ القرن الرابع الهجري، وامتدت إلى يومنا هذا، وكان لها الفضل الكبير في الدفاع عن هذا المذهب والحفاظ عليه، وأشهر العلماء الذين مثلوا المذهب الأشعري القاضي أبو بكر الباقلاني [1] الذي كان مع أبو الحسن الأشعري مؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته، وكان في علمه أوحد زمانه، وكان موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، وكان كثير التطويل في المناظرة مشهورا بذلك عند الجماعة، وفي الفروع كان على مذهب الإمام مالك رحمه الله وانتهت إليه الرياسة في المذهب المالكي[2] .

الأستاذ أبو بكر بن فورك [3] هو الآخر كان على مذهب الأشعري، حيث تتلمذ على أبي الحسن الباهلي وعرف بمناظراته القويّة، وكذلك أبو إسحاق الاسفراييني الملقب بركن الدين الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي المتقدم في العلوم، عرف بزهده وورعه.

الإمام عبد القاهر البغدادي هو من فحول علماء المدرسة الأشعرية حيث برع في الأصول، ومن أعيان علماء الشافعية، كان من شيوخه أبو عمرو بن نجيد النيسابوري شيخ الصوفية بنيسابور، وأبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني أحد الأئمة الثقات في الحديث، وأبو بكر أحمد بن إبراهيم الاسماعيلي، وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد الاسفراييني وغيرهم[4] .

من أعلام المدرسة الأشعرية أيضا: أبو المعالي الجويني، حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، الإمام فخر الدين الرازي، القاضي عضد الدين الإيجي، سعد الدين التفتازاني، الإمام السيد الشريف الجرجاني، فهؤلاء كانوا نقطة تحول في تاريخ أهل السنّة والجماعة.

2-حقيقة الكلام عند الأشاعرة:

---

[1]-القاضي أبو بكر بن محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري، المتكلم المشهور الملقب بشيخ السنة ولسان الأمة (338هـ-403هـ).

[2]-السامرائي طه، مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2006، ص: 18.

[3]-أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم الأصولي الأديب النحوي الواعظ الأصبهاني.

[4]- السامرائي طه، مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، المرجع السابق، ص: 20-21.

لقد أثبت الأشاعرة صفة الكلام لله سبحانه وتعالى، واختلفوا مع المعتزلة في مسألة خلق القرآن، فالقرآن عندهم غير مخلوق، لكنهم ذهبوا إلى القول بالكلام النفسي، فلا خلاف لأرباب المذاهب والملل في كون الباري متكلما بل الخلاف في معنى كلامه:

فقال أهل السنّة: هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت.

وقالت الحشوية: كلامة تعالى هو الأصوات والحروف المتوالية المرتبة وإنها قديمة.

وقالت المعتزلة: كلامه هو الحروف والأصوات، وهي حادثة وغير قائمة بذاته، فمعنى كونه تعالى متكلما عندهم: أنه خالق الكلام في بعض الأجسام، لا أنه قام به الكلام[1] .

الكلام هي صفة أزلية قائمة بذاته ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء ومنزهة عن السكون النفسي بأن لا يدير في نفسه الكلام مع القدرة عليه، ومنزهة عن الآفات الباطنية بأن لا يقدر على ذلك كما يكون للآدمي في حالة الخرس والطفولية [2] .

إذن يتصف الكلام عند الأشاعرة بـ: الأزلية، الأبدية، قيامة النفس، الوحدة، ليس بحرف ولا صوت.

<u>أولا/ الأزلية والأبدية</u>

هما حقيقة واحدة فالله متصف بالكلام أزلا وأبدا، وقد اتفق الأشاعرة على أن الله موصوف بالكلام القديم الأزلي، وأن كل كلامه قديم أزلي، فأمر الله في الأزل قبل وجود المخلوقات بالمأمورات ونهى عن المنهيات قبل وجود المأمورين والمنهيين [3] ، فالله خاطب آدم وموسى وعيسى ومحمد وأهل الجنة والنار في الأزل، والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو، كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم [4] .

---

[1]–اللقاني إبراهيم، هداية المريد لجوهرة التوحيد، تح: محمد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011د(ط)، ص: 111.

[2]–الدوعني محمد، غاية المنى: شرح سفينة النجا، مكتبة تريم الحديثة، الجمهورية اليمنية، ط1، 2008، ص: 79.

[3]–باجو مصطفى، عقائد الأشاعرة، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط1، 2011، ص: 150.

[4]–الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ، تح: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2013، ص: 83.

كان المعتزلة قد أثبتوا صفات ثلاث أزلية لله ومنعوا سائر الصفات التي توهم التشبيه، أما الأشعري فقد أثبت صفات أزلية سبع: عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم، لأنه يستحيل أن يتصف الله بأضداد هذه الصفات[1]

ثانيا/ القيام بالنفس:

قال الجويني عن حقيقة الكلام النفسي: «وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى، والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس، أن العاقل إذا أمر عبده بأمر، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا » [2].

وقال الشهرستاني: « الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة، بل العبارة دلالة عليه من الإنسان فالمتكلم عنده من قام به الكلام، وعند المعتزلة من فعل الكلام » [3].

يعلق الدكتور سامح السعودي على الكلام النفسي عند المعتزلة فيقول: « وإننا نسأل من يقول بالكلام النفسي أن الله تعالى لمّا كلم موسى تكليما، هل فهم موسى جميع كلام الله أم بعضه؟ فإن قلتم فهم موسى عليه الصلاة والسلام أو سمع جميع كلام الله تعالى فقد ارتكبتم كفرا بواحا آخر حيث ادعيتم أن موسى عليه السلام قد أحاط بجميع كلام الله تعالى وعلمه، وقلتم بأن لكلام الله انتهاء، وأنتم لا تقولون به أبد الآبدين، وإن قلتم فهم موسى أو سمع بعض كلام الله تعالى فقد أبطلتم الكلام النفسي بأنفسكم من حيث لا تشعرون، لأنكم قلتم أولا إن كلام الله تعالى أمر نفسي لا يقبل التجزؤ والتبعض » [4] ، وأراد بذلك إبطال قول الأشاعرة بالكلام النفسي، بعدما أثبت تناقضهم من خلال كلامه هذا.

إن القرآن عند الأشاعرة منزه عن الحدوث « خلافا للمعتزلة القائلين بحدوث الكلام، زعما منهم أن من لوازمه الحروف والأصوات، وذلك مستحيل عليه تعالى، فكلام الله تعالى عندهم مخلوق، لأن الله خلقه في بعض الأجرام، ومذهب أهل السنة أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق، وأما القرآن بمعنى اللفظ

---

[1]–صبحي أحمد محمود، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، ص: 62.

[2]–الجويني عبد الملك ، الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2016، ص: 47.

[3]–الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 83.

[4]–السعودي سامح، الأنجم الزاهرات فيما عند الأشاعرة من التناقضات، دار اللؤلؤة، القاهرة، د(ط)، 2018، ص: 223.

الذي نقرؤه فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه في مقام التعليم لأنه ربما أوهم أن القرن بمعنى كلامه تعالى مخلوق، ولذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن » [1]ويقدم الأشعري أدلة على أن كلام الله غير مخلوق، من بينها قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ**﴾[2] وأمر الله تعالى-يقول الأشعري-: « هو كلامه وقوله، فلما أمرهما بالقيام فقامتا لا تهويان؟ كان قيامهما بأمره، قال الله عز وجل: ﴿ **أَلَا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ** ﴾ فالخلق جميع ما خلق داخل فيه لأن الكلام إذا كان عاما لفظه بحقيقته أن عام، ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان فلما قال: ﴿ **ألا له الخلق** ﴾ كان هذا في جميع الخلق ولما قال: ﴿ **والأمر**﴾ ذكر أمرا غير جميع الخلق، فدل ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق» [3].

دليل آخر: وممّا يبطل قولهم أنّ الله عز وجل قال مخبرا عن المشركين أنهم قالوا :﴿ **إِنْ هَذَا إِلاَ قَوْلَ الْبَشَرِ**﴾ يعني القرآن، فمن زعم أن القرآن مخلوق فقد جعله قولا للبشر، وهذا ما أنكره الله على المشركين وأيضا فلو لم يكن الله متكلما حتى خلق الخلق ثم تكلم بعد ذلك، لكانت الأشياء قد كانت لا عن أمره، ولا عن قوله، ولم يكن قائلا لها كوني، وهذا رد القرآن والخروج عما عليه جميع أهل الإسلام [4] .

يقدم الأشعري أدلة كثيرة يبطل فيها كل من قال بمسألة خلق القرآن من الفرق الكلامية، حيث ينطلق دائما من نصوص قرآنية تثبت أن كلام الله غير مخلوق، والقضية التي استند إليها في كتابه الإبانة ليهدم بها القول بخلق القرآن: « إن كل حي فهو متكلم، فإذا كان الله حيا بحياة قديمة فهو لابد متكلم بكلام قديم، ومن لا يتصف بالكلام فهو متصف بضده من الخرس والعمى والسكوت-تعالى الله عن ذلك-فالله متكلم بكلام قديم، لا نجد أثرا للتمييز بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، حقيقة أنه يصل بين الكلام والعلم وذلك ينطوي على إشارة إلى الكلام النفسي حين نقول: إذا كان غير جائز أن يوصف بغير الكلام، فكما أنه لم يزل عالما فإنه لم يزل متكلما غير أنه حين يعرض لاعتراض المعتزلة، حدثونا عن اللفظ بالقرآن فإنه لا يرد ردا صريحا متعللا بتبرير لغوي: لايجوز أن يقال إنه كلام ملفوظ لأن العرب تقول لفظت

---

[1]-البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تح: علي جمعة محمد الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1، 2002، ص: 161.

[2]-سورة الروم، الآية: 25.

[3]-الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تح: صالح التميمي، مدار المسلم للنشر، المملكة السعودية، ط 1، 2011، 306-307.

[4]-المصدر نفسه، ص: 314.

باللقمة من فمي بمعنى رميت بها، وكلام الله عز وجل لا يقال ملفوظ به »[1]، ثمّ يؤكد القول إنه لا يجوز القول بأن القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق.

إنّ الكلام عند الأشعري يطلق على نحوين: الكلام النفسي القديم المتعلق بالعلم وهو القائم بذات الله والكلام المكون من حروف وأصوات وهو الحادث، ولم يكن المعتزلة يميزون هذا التمييز مستندين إلى أن الكلام أمر ونهي وخبر واستخبار، وأن الأمر يقضي أن يتوجه الخطاب فيه إلى مأمور كما يتجه النهي إلى من ينهي، أما الخبر فهو وصف لحادث وكل ذلك محدث، على أنّ الأشعري لا ينظر إلى موضوع الخطاب، وإنما إلى العلم الذي يشتمل عليه الخطاب، فسواء أكانت الآيات أمرا أم نهيا أم خبرا أم استخبارا فذلك كله يرجع إلى صفة واحدة لله هي صفة العلم، وكما أن العلم واحد وإن تعلق بما هو واجب أو جائز أو مستحيل، كذلك الكلام النفسي يدل على معنى واحد قائم بالله قديم وإن تعلق بأمر أو نهي أو خبر أو استخبار[2] .

ثالثا/ الوحدة:

قال الرازي: قال الأكثرون من أهل السنة كلام الله تعالى واحد.

وباقي الأشعرية يقولون: إن كلام الله تعالى واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام ووصفوه بأنه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وغير ذلك من معاني الكلام، وقضوا بوحدته مع القدم[3]

3-نظرية الكسب:

نظرية الكسب إحدى النظريات المشهورة في مسألة أفعال العباد، وقد عرفت بشكل ملحوظ مع الأشاعرة الذين قاموا بتطوريها حتى أصبحت محورا مهمّا في عقيدتهم، فحللوا طبيعة العلاقة بين القدرة والفعل فتولدت عنها فكرة أحكام الفعل، مبررين نظريتهم بالعقل والنقل، ففعل العبد كسب لا هو خلق ولا هو جبر، لقوله تعالى: ﴿ **تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ** ﴾ ويشرح الباقلاني ذلك بقوله: « ويجب أن يعلم أن العبد له كسب وليس مجبورا بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية، لأنه تعالى قال: ﴿ **لَهَا مَا كَسَبَتْ** ﴾ يعني من ثواب طاعة، ﴿ **وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ** ﴾ يعني من عقاب ومعصية، وقوله: ﴿

---

[1]-المصدر نفسه، ص: 397.

[2]-صبحي محمود أحمد، في علم الكلام، المرجع السابق، ص: 70.

[3]- باجو مصطفى، عقائد الأشاعرة، المرجع السابق، ص: 154.

بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾[1]» [2] فالأشعرية وظفوا هذه الآية ليبيّنوا أن مصطلح الكسب المراد به وصف حقيقة فعل العبد، وبيان حكمه أحسن أم قبيح؟.

و عرف الباقلاني الكسب أنه : « تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محلّه فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها، وكل ذي حسّ سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار، وبين حركة الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والإقبال والإدبار وبين الجرّ والسحب والدفع، وهذه الصفة المعقولة للفعل حسّا هي معنى كونه كسبا » [3].

من هذا التعريف يفهم بأن الكسب هو وجه من وجوه فعل العبد، أو صورة من الصور التي يكون عليها فعل العبد، فالإنسان يعرف حالات الضرورة، وهي الحالات التي يكون فيها الإنسان مجبورا ويعرف غير حالات الجبر، والتي يكون فيها مختارا بمشيئة الله وبقدرة خلقها الله فيه، وبذلك يكون صفة للعبد لا يتصف بها الله عز وجل[4] .

وعرّفه البيجوري « تعلق القدرة الحادثة، وقيل: الإرادة الحادثة » [5].

وعرّفه الأشعري: « والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسبا بما وقع بقدرته »[6].

والذي حمل الأشعري على استعمال كلمة الكسب تعبيرا عن قصد الإنسان أمران:[7]

---

[1]–سورة الروم، الآية: 41.

[2]–الباقلاني أبي بكر، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2007، ص: 40.

[3]–الباقلاني أبي بكر، تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1987، ص: 347.

[4]–العمري مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2009، ص: 50.

[5]–البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، المصدر السابق، ص: 175.

[6]–الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، المصدر السابق، ص: 542.

[7]– العبدلي مهند شوقي، الإشارات الكلامية في الحكم العطائية، دار الخليج، الأدرن، ط1، 2020، ص: 148–149.

الأول: إن كلمة الكسب الواردة في القرآن تعبيرا عن مناط الثواب والعقاب ليست مرادفة لكلمة الفعل، فقد نسب الكسب إلى القلوب، وإنما تقف وظيفة القلب عند القصد والعزم، أما ولادة الفعل المادي فهي أبعد ما تكون عن أن تنسب إلى القلوب.

الثاني: إن الكسب أخص من القصد والعزم إذ الكسب قصد إلى الشيء بالعزيمة مع الإنجاز، أما القصد فقد يكون مع الإنجاز وقد يكون بدونه، فلو قيل أن مناط الثواب والعقاب هو قصد فعل الشيء لكان من معنى هذا الكلام إن الإنسان، إن فعل المعصية ثمّ لم يفعلها تعرض للعقاب من الله، لأن القصد إليها قد وجد، وأما قولنا إن الكسب الفعل، هو مناط الثواب والعقاب فهو لا يصدق إلا بالقصد المثمر للإنتاج، أي الموصل بصاحبه إلى إنجاز الشيء المقصود وتنفيذه، وهذا هو المتفق مع قواعد الشرع وموجبات الثواب والعقاب.

فالإمام الأشعري يبين أن الذي يخرج فعل الإنسان من حيز العدم إلى الوجود هو الله، والذي يكسب هذا الفعل هو العبد، ففعل العبد يتعلق بالله من حيث الاختراع والإبداع بقدرة قديمة، ويتعلق بالعبد من حيث الكسب بقدرة محدثة [1].

يتبيّن من خلال هذا أن الفاعل الحقيقي هو الله، وأنه لا أثر لقدرة العبد في الفعل، ومثل هذا الكلام اعتبره الدكتور سامح السعودي أنه لا يختلف مع الجبرية التي جعلت أفعال العبادة مخلوقة إلا في مسألة اللفظ فقط حيث لا دخل لقدرة العبد فيها، فقولهم يوصل إلى حتمية القول بجبرية الفعل، وهو ما أقرّ به البيجوري حيث قال : « وبالجملة فليس للعبد تأثير ما، فهو مجبور باطنا، مختارا ظاهرا » [2] ، فالأشعرية سمو فعل الإنسان الاختياري كسبا لا خلقا.

من جهة أخرى نجد الرازي يبطل القول بالجبر على النحو الذي ذهبت به الجهمية، ويعطي أدلة على ذلك من خلال تفسيره للآية الكريمة: ﴿ **فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ** ﴾ [3] في كتابه التفسير الكبير، وما ذكره أيضا

---

[1]– العبدلي مهند شوقي، الإشارات الكلامية في الحكم العطائية، المرجع السابق، ص: 149.

[2]–البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، المصدر السابق، ص: 176.

[3]–سورة البقرة، الآية: 23.

الجويني : « فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهي، وفعله تقدير الله، مراد له، وخلق مقضي » [1] فالفعل هنا راجع إلى العبد وليس كما ذهبت إليه الجبرية.

فالقائلون بالكسب يثبتون أن العبد يفعل بإرادة واختيار، وأكيد هناك نصوص قرآنية تدل على ذلك مبيّنين رفضهم للجبر، كقوله تعالى: ﴿ **فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلاَ أَنْ يَشَاءَ اللهُ هُوَ أَهْلُ التَقْوَى وَأَهْلُ المَغْفِرَةِ** ﴾ [2] وقوله تعالى: ﴿ **لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُ العَالَمِينَ** ﴾ [3] .

بعدما أبطل أصحاب نظرية الكسب الجبر من جهة السمع، وردوا بذلك على الجهمية، انتقلوا إلى إثبات القدر وإثبات خلق الله تعالى لأفعال العبد كي يردوا بذلك على المعتزلة القائلين بأن العبد هو الخالق لأفعاله، وقد استند القائلون بالكسب إلى الآيات التي تحدثت عن موضوع الألوهية والربوبية، وكذلك النصوص التي تحدثت عن أصول الأشياء، وعن حاجة الإنسان إلى الله عز وجل وإلى إعانته له [4] .

إن الأشعري لم يكن يحدوه تقديم حل لمشكلة الجبر والاختيار فيتخذ فيها موقفا وسطا، وإنما اهتم بمعارضة المعتزلة وتفنيد رأيهم في حرية الإرادة، ومن ثمّ فإن نظريته قد لقيت معارضة لا من المعتزلة فحسب بل من دوائر أهل السنة، ومن المعاصرين له من ممثلي المواقف المعتدلة بين العقل والنقل مثل أبي جعفر الطحاوي وأبي منصور الماتريدي، وعدل فيها خلفاؤه من الأشاعرة ولم يوافق عليها الرازي واعتبرها صورة مقنعة من الجبر، كذلك انتقدها ابن تيمية، ولو أنه بعد أن قال باستقلال الارادتين: إرادة الله وإرادة الإنسان أكد الإرادة الثانية من أجل التكليف والحساب كما أكدّ الإرادة الأولى من حيث الخلق والمشيئة لأمكن أن تكون نظريتها أكثر اعتدالا وأبعد عن الميل إلى القائلين بالجبر وأقرب إلى أن تكون وسطا بين الجبر والإختيار [5] .

4-إمكانية رؤية الله:

---

[1]-الجويني عبد الملك، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للنراث، القاهرة، د(ط)، 1992، ص: 48.

[2]-سورة المدثر، الآية: 55-56.

[3]-سورة التكوير، الآية: 28-29.

[4]-العمري مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة، المرجع السابق، ص: 64.

[5]-صبحي أحمد محمود، في علم الكلام، المرجع السابق، ص: 81.

إن موضوع الرؤية من المواضيع المتشعبة التي طرحها المتكلمون بشكل واسع، حيث لقيت اختلافا في كيفية الرؤية وجوازها وعدم جوازها، معتمدين في ذلك على أدلة سمعية ونقلية، والأشاعرة على تعددهم يقرون بذلك لأن الدار الآخرة هي دار معرفة يقينية بالله على خلاف هذه الدنيا التي لا يستطيع المرء إدراك حقيقة الذات الإلهية فالله يوم القيامة سيتجلى لعباده الصالحين الخالدين في الجنة، مصداقا لقوله تعالى : ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِهَا نَاظِرَةٌ**﴾ [1].

لقد توسط الأشاعرة بين المعتزلة والمشبهة في مسألة رؤية الله سبحانه وتعالى، حيث أنكرت المعتزلة ذلك وقالت المشبهة برؤيته مكيفا ومحدودا، أما الأشعري فأجاز الرؤية من غير كيفيّة، والآيات التي يستدل بها الأشاعرة في إمكانية الرؤية كثيرة من بينها قوله تعالى : ﴿ **تَحِيَتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ**﴾ [2] واللقاء هنا يعني الرؤية وليس الوصول، وقوله تعالى : ﴿ **إِنَّهُمْ عَنْ رَبِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ** ﴾[3] والمقصود هنا بالكفار الذي سيحجبهم عن رؤيته، وأمّا المؤمنون فهم راءون.

ويؤولون بعض النصوص القرآنية بأنها تدل على الرؤية كقوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا** ﴾[4] فالملك الكبير هو الله سبحانه وتعالى، وقوله تعالى: ﴿ **لِلَذِينَ أَحْسَنُوا الحُسْنَى وَزِيَادَةٌ** ﴾[5] فالزيادة حسب الأشعري هي النظر إليه تعالى، وقوله تعالى: ﴿ **لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ** ﴾[6] فقد خصص بذلك الدنيا دون الآخرة، أي أنّ المعنى المقصود هنا هو استحالة الرؤية في هذه الحياة.

فمذهب أهل الحق من الأشاعرة أنّ الباري تعالى مرئي ويجوز أن يراه الراؤون بالأبصار، والدليل على ذلك أنه تعالى موجود يصح أن يرى، فالباري تعالى يصح أن يرى،ففي قصة موسى عليه السلام: ﴿ **قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ** ﴾[7] ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان لا يتمناها من هو موصوف بالنبوة، وأيضا فإنه

---

[1]–سورة القيامة، الآية : 23.

[2]–سورة الأحزاب، الآية: 44.

[3]–سورة المطففين، الآية: 15.

[4]–سورة الإنسان، الآية: 20.

[5]–سورة يونس،الآية: 26.

[6]–سورة الأنعام، الآية: 103.

[7]–سورة الأعراف: الآية: 143.

سبحانه وتعالى قال في جوابه ﴿ **لَنْ تَرَانِي**﴾ [1] ولم يقل لن أرى، وفيه دليل على أنّه يصح أن يرى، لأنه لو كان لا يصح رؤيته لقال: لن أرى[2] .

أما أدلته العقلية فأغلبها حجج سلبية، إذ ليس هناك ما يمنع عقلا من رؤية الله يوم القيامة لأن ذلك لا يفيد حدوثه أو تغيير حقيقته أو تشبيهه، أو أن تقتضي الرؤية الجسمية ولا مقابلة للرائي ولا اتصال الشعاع منه إليه إنها جائزة دون دلالة على الجسمية أو المشابهة للمخلوقين إذ هي رؤية بلا كيف[3] .

لقد قام الأشعري بانتقاد المعتزلة في القول بخلق القرآن، ونفي الصفات، وإنكار رؤية الله تعالى، وحرية الإرادة الإنسانية، وفي أن الإنسان خالق لأفعاله، وحججه على الرؤية تحكمه اعتبارات ثلاثة:

1–اعتبار منهجي: فمعارضته للمعتزلة ليست مسألة مذهبية فحسب وإنما هي مذهبية ومنهجية، فقد كان عليه أن يتخذ موقفا مناهضا لنزعتهم العقلية بعد أن عارض آراؤهم، ومن ثم تبنى الأشعري ومن بعده الأشاعرة ما يمكن أن نسميه النزعة الواقعية، يتضح ذلك في قضيته الأساسية في مسألة الرؤية.

2–اعتبار فقهي: إذ الرؤية من المسائل التي أكدها إمامه في الفقه: الشافعي.

3–اعتبار سني: إذ التزم أهل الحديث والحنابلة بموقف الرؤية استنادا إلى حديث صحيح عن الرسول(ترون ربكم يوم القيامة) ومن ثمّ اعتبر الأشعري القول برؤية موقفا لعقيدة أهل السنّة لا يصح الشك فضلا عن المخالفة فيه [4].

---

[1]- سورة الأعراف: الآية: 143.

[2]–العمومري عبد الغني، العقيدة الأشعرية وأدلتها، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2022، ص:77–78.

[3]–صبحي محمود أحمد، في علم الكلام، المرجع السابق، ص: 68.

[4]–صبحي محمود أحمد، في علم الكلام، المرجع السابق، ص: 69.

المحاضرة التاسعة: الماتريدية

1/نشأة الماتريدية:

تعدّ الماتريدية إحدى الفرق الإسلامية التي ظهرت في أوائل القرن الرابع الهجري في سمرقند من بلاد ما وراء النهر، وقد عرف الأوربيون هذه المنطقة حتى بداية القرن العشرين باسم ترانساوكسانيا (Transoxiana) [1]

وتنسب إلى أبو منصور الماتريدي[2] الذي يعد من كبار علماء أهل السنة والجماعة، حيث كان له دور كبير في شرح عقيدة أهل السنّة وتوضيحها بالنقل والعقل، أقام على طريقة أبي حنيفة الكلامية من دون شرح أو تفصيل لها، حتى اعتبر أحد المجددّين في زمانه، وقيل أن نسبه ينتهي إلى الصحابي أبي أيوب الأنصاري الذي شهد بيعة العقبة والمشاهد كلها مع النبيّ صلى الله عليه وسلم، بعدما نزل عليه في دار الهجرة بعد هجرته من مكة إلى المدينة.

---

[1]–مرجوني كمال الدين، نشأة الفرق وتفرقها، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2011، ص:216.

[2]–أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، والماتريدي نسبة إلى ماترید، وهي محلة بسمرقند فيما وراء النهر(238هـ–333هـ).

يذكره كمال الدين البياضي : « الإمام أبو منصور محمد بن محمد ابن محمود الماتريدي الأنصاري، وهو علم من أعلام الفكر الإسلامي، وكان له دور كبير في نصرة عقائد أهل السنّة والرد على أهل البدع والضلالات وقد سبق الإمام الماتريدي الإمام الأشعري في القيام بهذه المهمة في الدفاع عن العقيدة » [1].

وقد لقبه أصحابه بألقاب مختلفة منها: إمام الهدى، وعلم الهدى، وإمام المتكلمين، ومصحح عقائد المسلمين، رئيس أهل السنّة، وقدوة أهل السنة والاهتداء، رافع أعلام السنة والجماعة، قالع أضاليل الفتنة والبدعة، فهذه الأوصاف والألقاب تدل على عظمة مكانته في نفوس أصحابه، وإلى دور بارز تحقق له في نصرة السنّة والدفاع عنها، حيث نهض الماتريدي في الأقاليم الشرقية من العالم الإسلامي، ونهض أبو الحسن الأشعري في الأقاليم المتوسطة لمجابهة ذوي الأفكار المتطرفة [2]، واستطاعوا بعد مرور الزمن أن يشكلّوا مدرسة كلامية سنية انتسب إليها الكثيرون من العالم الإسلامي.

تتلمذ على أئمة العلماء في عصره وعاش في ظل تلك الإشكاليات التي أثارها المتكلمون وخصوصا المعتزلة ومسألة خلق القرآن، والمناظرات التي كانت بينهم وبين أهل السنّة والفرق الأخرى، ولعل هذا ما جعله يرد على المنحرفين في عقائدهم من خلال كتبه التي ألفها في الفقه والأصول وعلم الكلام.

من المؤلفات المنسوبة إليه: ((كتاب التوحيد)) ، ((والمقالات))، ((ردّ أوائل الأدلة))، ((ردّ تهذيب الجدل))، ((بيان وهم المعتزلة)) ، ((ردّ الأصول الخمسة))، ((الردّ على أصول القرامطة))، ((مآخذ الشرائع في أصول الفقه))، ((الجدل في أصول الفقه))، ((ردّ الإمامة لبعض الروافض))، ((الدرّر في أصول الدين، تأويلات أهل السنّة))، ويبدو أنها تنصب كلها في مجال أصول الدين الذي يهتم بالعقيدة وهذا إن دل على شيئ فإنما يدل على مدى تمكن الماتردي في المسائل الكلامية وإحكام العقل وما نص عليه الشرع في التصدي لمثل هذه الأفكار العقائدية والرد عليهم، كما لا يمكن فعل ذلك ما لم يكن ملمّا بالفقه وأصوله.

والغريب في الأمر أنه بالرغم التنوع في مؤلفاته إلا أنه لم يحظى بالاهتمام الأكبر من طرف العلماء والباحثين حيث نجد غيابا لشروحاته وتفسيراته، وإغفال ترجمته في أكبر وأشهر كتب التراجم، كاكتاب

---

[1]–الماتريدي أبو منصور، كتاب التوحيد، المصدر السابق، ص: 05.

[2]–أبي عذبة نور الدين، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، المصدر السابق، ص: 21–22.

الملل والنحل للشهرستاني، والفرق بين الفرق للبغدادي، ومقالات الإسلاميين للأشعري وغيرهم، ولعل السبب يرجع في ذلك إلى جملة من العوامل نذكر منها:

1-بعد بلاد ما وراء النهر عن معترك الساحة الثقافية في المشرق العربي ومغربه، وبعد ماتريد عن مركز الخلافة العباسية ببغداد، ممّا أدى إلى انقطاع أخبار الماتريدي عن علماء ومؤرخي المشرق والمغرب.

2-لم تذكر المصادر قيام الماتريدي برحلات إلى المشرق العربي ودخوله حلقات المناظرات والمجادلات فيها مباشرة، والتي كانت تعقد في بغداد والمواقع العربية الأخرى[1] ، فالرحلات العلمية والاحتكاك بالعلماء لها دور كبير في ترسيخ العلم، وتوسيع آفاق المعرفة، ولا يكفي بقاء العلم في الكتب فقط ما لم يحظى بالنظر والقراءة التأويلية في الحلقات والمناظرات، تماما كما عرف مع المعتزلة في مناظراتهم مع اليهود والنصارى.

3-لم يرزق الماتريدي كما رزق غيره من المتكلمين بأتباع يفسرون ويشرحون كتبه بشكل كبير كما فعل أتباع الأشعري الكبار، إذ أن أتباع الماتريدي نادرا ما يشيرون إلى اسمه، وكأنهم-من دون قصد-لم يولوا اهتماما أو عناية بشيخهم الماتريدي، لانصرافهم إلى تدعيم مذهب الماتريدي الكلامي العقدي وليس دعم شخصه، كما أنهم كانوا يكتفون بالنسبة إلى الإمام أبو حنيفة باعتباره الأصل.

4-نصرة المذهب المالكي الشافعي المدرسة الأشعرية، وبقاء المدرسة الماتريدية الحنفية وحدها لم تدعمها مذاهب أخرى[2] .

رغم هذا الإهمال عرف الماتريدي فقيها حنفيا ومتكلما على مذهب أهل السنّة، وانتشر مذهبه في ما وراء النهر وفي بلاد الشام ومصر وكان ذلك بعد عهد الخلافة الإسلامية، وفي الهند وباكستان وتركيا، استخدم الأدلة والبراهين العقلية والسمعية في مواجهة المعتزلة، والمشبهة والروافض، متبعا منهجا معتدلا .

من أعلام المدرسة الماتريدية : الإمام الطحاوي، أبو اليسر البزدوي، أبو المعين النسفي، الإمام عمر النسفي الإمام نور الدين الصابوني، الصدر العلامة، ابن الهمام، الشيخ زاده، ملا علي القاري.

---

[1]-الماتريدي أبو منصور، كتاب التوحيد، المصدر السابق، ص: 07.

[2]-أبي عذبة نور الدين، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، تح: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2020، ص: 24.

2-عقائد الماتريدية:

1-التوحيد:

يقسم التوحيد عند أهل السلف إلى ثلاث: توحيد الربوبية والألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات.

أما عند الماتريدية فهو ثلاثة أنواع أيضا:

1-1-توحيد في الذات فالله لا قسيم له أي لا يتبعض ولا يتجزأ.

1-2-توحيد في الصفات فالله لا شبيه له.

1-3-توحيد في الأفعال والصنع فالله لا شريك له.

قال أهل العلم عن التوحيد : « هو نفي الشريك والقسيم والشبيه فالله تعالى واحد في أفعاله لا شريك له يشاركه في مصنوعاته، وواحد في ذاته لا قسيم ، وواحد في صفاته لا يشبه شيء من خلقه »[1] .

يتبيّن من القول ما يلي [2]:

أولا: أنه لا يوجد عندهم توحيد الألوهية ولا اهتموا به مع أنّ توحيد الألوهية هو المقصد الأعلى والهدف الأسمى من خلق الكون وما فيه وإنزال الكتب وإرسال الرسل.

ثانيا: اهتمامهم الكبير بتوحيد الربوبية فقد جعلوه هو المقصد الأعلى والغاية العظمى مع أنه أمر فطري لم يختلف فيه أهل الملل والنحل.

ثالثا: قصدهم بتوحيد الذات أنّ الله لا يتجزأ ولا يتبعض بل هو سبحانه أحد صمد لم يلد ولم يكن له كفوا أحد .

2-معرفة الله تعالى:

---

[1]-البخاري محمد صديق، الدين الخالص، جزء1، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 1994، ص 14.

[2]-الخميس محمد، منهج الماتريدية في العقيدة، دار الوطن، الرياض، ط1، 1992، ص: 41-42.

من الأمور التي اختلف عليها علماء الكلام هل معرفة الله واجبة بالشرع أم بالعقل؟، وقد ذهب الماتريدية أنّ معرفته واجبة بالشرع على اعتبار أنّ العقل آلة لوجوب المعرفة، يقول الماتريدي: « يجب على الصبي العاقل معرفة الله تعالى، فالحق–سبحانه وتعالى–قد فطر النّاس على فطرة يعرفون وحدانيته وربوبيته بعقول مركبة فيهم » [1]ممّا يعني أن العقل هو مصدر المعرفة وللسمع نصيب في ذلك أيضا.

3–الإستثناء في الإيمان:

يعرف الماتريدية الإيمان أنه : « تصديق بالقلب وإقرار باللسان»[2] .

يقول أبي المعين النسفي: « إن الإيمان لا يزيد بالطاعات، ولا ينقص بالمعاصي، لأنه عبارة عن التصديق القلبي وليس فيه نقصان أو زيادة، بل فيه تصديق، وهو الإيمان، وتكذيب وهو الكفر، وهذا خلافا لقول الأشاعرة حيث يجعلون الإيمان يزيد بالأعمال الصالحة وينقص غيرها» [3].

إن المؤمن عند الماتريدية يكون مؤمنا حقا، وليس بالمشيئة، مماّ يعني أنهم يمنعون دخول الاستثناء في الإيمان يقول الإمام الماتريدي: «الأصل عندنا قطع القول بالإيمان والتسمي به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه، لأن كل معنى في اجتماع وجوده تمام الإيمان عندهم إذا استثنى فيه لم يصح ذلك المعنى، نحو أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله إن شاء الله، أو محمدا رسول الله إن شاء الله، وكذلك الشهادة بالبعث والملائكة والرسل والكتب..فالعرف الظاهر في الخلق أنهم لا يستعملونه–أي الاستثناء–في موضع الإحاطة والعلم، ومن سمع ذلك استعظم القول، كمن أشار إلى محسوس ويستثني » [4].

4–إيمان المقلد:

يذهبون إلى القول بصحة إيمان المقلد، لأن مع هذا الإيمان تصديقا، والتصديق هو أصل الإيمان، وعند الماتريدية يصح الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية، إلا أن المقلد يعد عاصيا بتركه للنظر إذا كان قادرا

---

[1]–الماتريدي أبي منصور، تأويلات أهل السنة، جزء1، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2005، ص: 176.

[2]–الماتريدي أبي منصور، المصدر نفسه، ص: 165.

[3]–النسفي أبي معين، تبصرة الأدلة في أصول الدين، جزء1، تح: محمد الأنور حامد عيسى، الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ص: 112.

[4]– النسفي أبي معين، تبصرة الأدلة في أصول الدين، المصدر السابق، ص : 165.

على ذلك، ولذلك قيل: إن النظر واجب وجوب الفروع، وليس وجوب الأصول، وإلا كان هذا الملقد كافرا [1].

ويقول النسفي: « والمقلد مؤمن لحصول الإيمان منه بركنه، وحقيقته، ولأن إيمانه كان تقربا إلى الله وطلبا لمرضاته لا لدفع عذاب متوجه إليه، ولم يكن مضطرا، إلا أنه يجعله عاصيا بترك النظر والاستدلال» [2].

5-رؤية الله :

يرى الماتريدي أنّ المؤمنين يرون ربهم والكفار لا يرونه، ويخالف الأشعري هنا في أن الماتريدي يرى أن الأدلة على إمكان رؤية الله تعالى عقلا غير ممكنة، بينما يستدل عليها أبو الحسن الأشعري بالعقل، إلا أنهم خالفوا السلف فنفوا المقابلة والجهة مطلقا، وذلك بسبب نفيهم عن الله علو الذات كما إن إثباتهم للرؤية ونفي الجهة والمقابلة فيه تناقض فإن الله تعالى يرى في جهة العلو[3] .

يقول الماتريدي: فإن قيل: « كيف يرى؟ قيل بلا كيف، إذ الكيفية تكون لذي صورة بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور، وظلمة، وساكن ومتحرك، ومماس ومباين، وخارج وداخل ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك » [4] فالرؤية عنده واجبة بالسمع وبلا كيف، والمؤمنون يرون ربهم يوم الآخرة وليس في الدنيا، أماّ الكفار فلا يرونه يوم القيامة.

6-أفعال العباد:

تحدث النسفي عن مسألة خلق أفعال العباد التي طرحتها الكثير من الفرق الكلامية، حيث علق على الأمر بأن جهم جعلها لله، وليس للعبد فيها شيء، وهو قول الجبرية، أما المعتزلة فجعلوها للعباد، يقول : « إنّ الذي دفع الجبرية وهم أصحاب جهم، والقدرية وهم المعتزلة إلى القول بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية اتفاقهم على مقدمة كاذبة وهي: أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال، وذلك كما هو

---

[1]-المصدر نفسه، ص: 166.

[2]-المصدر نفسه، ص: 56.

[3]-الماتريدي أبي منصور، كتاب التوحيد، المصدر السابق، ص: 13.

[4]- الماتريدي أبي منصور، كتاب التوحيد، المصدر السابق، ص: 64.

في الشاهد، ويبيّن فساد قولهم ثمّ يقول في موضع آخر: إنّ مذهب أهل السنّة والجماعة يقولون أن الأفعال للخلق، فإنهم بها صاروا عصاة أو مطيعين، وأنها مخلوقة لله، مكتسبة للعبد، وقد نفوا إحالة تعلق قدرتين بمقدور واحد، ونفوا الضرورة عن أفعالهم ويستفاد من هذا ثبوت العدل ونفي الظلم، وإثبات الفضل لله، ويستفاد أنّ الله موصوف بما وصف به نفسه » [1]، فأفعال العباد هي أفعالهم حقيقة، ومفعولة للرب تعالى، إذ أن الفعل غير المفعول، فالعبد فعل فعله حقيقة والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته، وسر المسألة أن العبد فاعل منفعل..فربه تعالى هو الذي جعله فاعلا بقدرته ومشيئته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التي يفعل بها[2] .

والاختلاف بين الأشاعرة والماتردية أن مقدور العبد لا يسمّى فعلا ولا خلقا، وإنما كسبا، وهو اختلاف في العبارة فقط على حسب قول النسفي.

فهم يرون أنّ كل أفعال الإنسان هي بقضاء الله وقدره بما في ذلك الخير والشر، لكن الله جعل الكفر فعلا قبيحا ومن رضي بذلك فقد رضي بقضاء الله وقدره، بعدما وعى بشر الكفر وبطلانه، وليس معنى الإيمان بالقضاء هو اضطرار الإنسان إلى فعل ما يفعل، بل يفعل ذلك اختيارا.

3/<u>الكلام النفسي</u>:

لقد ذهب الماتريدية إلى أن الكلام صفة لله تعالى، لأنه–سبحانه وتعالى–متكلم بكلام واحد، وهو صفته الأزلية القائمة بذاته، وهي صفة منافية للسكوت والآفة، والله سبحانه وتعالى بهذه الصفة آمر، ناه، مخبر.

ويرى سادة الماتريدية كذلك أن حقيقة الكلام لا تسمع في الشاهد، وإنما تكون على الموافقة والمجاز، كما يقول المرء: سمعت كلام فلان وقول فلان، ويكون ذلك على المجاز وليس على الحقيقة، وذلك لأنه لم يسمع قول فلان حقيقة، ولم يسمع كلامه وإنما سمع صوتا يفهمه به[3] .

بهذا الكلام يعتبر سماع موسى عليه السلام لكلام الله من باب المجاز، أي سمع صوتا دالا عليه، فالله حسب رأيهم قد خلق هذا الصوت، وهم بذلك يخالفون الأشاعرة الذين يعتبرون أن موسى عليه السلام سمع كلام الله القديم بلا حرف ولا صوت.

---

[1]–النسفي أبي المعين، تبصرة الأدلة في أصول الدين، المصدر السابق، ص: 93.

[2]–الحزبي أحمد، الماتريدية دراسة وتقويما، دار العاصمة، ط1، 1992، ص: 242–243.

[3]–الماتريدي أبي منصور، تأويلات أهل السنة، المصدر السابق، ص: 174–175.

قد اتفق الأشعرية والماتريدية على أن الله متكلم بكلام نفسي، والكلام النفسي هو المعنى القائم بالنفس وبذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول يجده العاقل في نفسه، ويجيله في خلده تارة إخبارا عن أمور رآها على هيئة وجودها، أو سمعها من مبدئها إلى منتهاها، على وفق ثبوتها، وتارة حديثا بأمر ونهي، ووعد ووعيد، لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم، ثمّ يعبر عن تلك الأحداث وقت المشاهدة [1]، ، بهذا يكون الكلام هو المعنى القائم بالنفس.

فهذا المعنى هو القائم بذاته تعالى، وهو الأزلي القديم، الذي لا يتغير بتغيير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات، وهو الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقدم، وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة [2] وقد استدل الماتريدية على ذلك بأدلة نقلية، من بينها قوله تعالى : ﴿ **إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ، قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَكَ لَرَسُولُهُ وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقُونَ لَكَاذِبُونَ** ﴾ [3] ويؤولون ذلك أنّ الله كذّب المنافقين في ضمائرهم وليس في ألفاظهم، وأيضا قوله تعالى: ﴿ **وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلاَ يُعَذِّبُنَا اللهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ** ﴾[4] **و**من السنّة ما رواه مسلم في صحيحه تحت باب تجاوز الله تعالى عن حديث النفس، قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إذا ذكرني عبدي في نفسه) .

لقد أثبت الماتريدية قدم الكلام النفسي، وعدوه الصفة الأزلية القديمة القائمة بذات الباري، بينما الكلام اللفظي الذي يتكثر إلى الأمر والنهي والخبر، فحادث مخلوق، لأن الألفاظ تنقضي بمجرد النطق بها واختلفوا مع الأشاعرة في جواز سماع الكلام النفسي، فمنعه أبو منصور الماتريدي ومن تابعه، وجوز سماعه أبو الحسن الأشعري بناء على أن السماع يتعلق بكل موجود، قياسيا على الرؤية، لأن كل موجود يصح أن يرى، والكلام النفسي موجود، فيجوز عندئذ سماعه[5] .

فالماتريدي يرى باستحالة سماع ما ليس بصوت أو حرف، ويقدم أدلة عقلية ونقلية على ذلك، فالمعنى القائم لقوله تعالى: ﴿ **حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ**﴾ [6] يسمع ما يدل عليه، فموسى عليه الصلاة والسلام سمع

---

[1]–الشهرستاني، نهاية الْدام في علم الكلام، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2004، ص: 181.

[2]–الغالي بلقاسم، أبو منصور الماتريدي وأراؤه العقدية، دار التركي، تونس، ط1، 1989، ص : 168.

[3]–سورة المنافقون، الآية: 01.

[4]–سورة المجادلة، الآية: 08.

[5]–الغالي بلقاسم، أبو منصور الماتريدي وأراؤه العقدية، المرجع السابق، ص: 169.

[6]–سورة التوبة، الآية: 06.

صوتا دالا على كلامه سبحانه، لكن لما كان بلا واسطة الكتابة والملك بل على طريق خرق العادة خص باسم الكليم [1]، ومن هنا تلاحظ أن الشيخ علي القاري يعود بصورة غير مباشرة ليقول أن الذي سمعه موسى عليه السلام هو الكلام النفسي، وإنه ليس عن طريق الملك أو الكتابة ولكن حصل عن طريق خرق العادة[2] .

ويمكن إدراك الفرق بين الأشاعرة والماتريدية والكلابية في مسألة الكلام النفسي، فالكلابية يقولون بأن الحروف والأصوات حكاية لكلام الله ودالة عليه، وهو معان متعددة في نفسها، فهو عندهم أربع معان: الأمر، والنهي والخبر، والاستفهام، والأشاعرة يقولون إنها عبارة ولا يسمونها حكاية، وهو معنى واحد بالعين لا ينقسم، ولا يتبعض [3].

اختلف الماتريدية عن الأشعرية فقالوا: كلام الله النفسي لا يسمع، فموسى وغيره من الأنبياء لم يسمعوا كلام الله وإنما سمعوا صوتا مخلوقا في الشجرة، أمّا الأشعرية فاعتبروا كلام الله النفسي يسمع، وأما مذهب أصحاب الحديث وأهل السنّة في القرآن فقالوا: إن القرآن بلفظه ومعناه كلام الله حقيقة، تكلم به وسمع منه جبريل، وسمع من جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسمع الصحابة من الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنّ الله تعالى تكلم بصوت يسمع، وكما أنه له ذاتا لا تشبه الذوات، فكذا صفاته لا تشبه الصفات وكذلك صوته لا يشبه صوت أحد من خلقه، ونحن تتكلم بالقرآن بأصواتنا، فأصواتنا مخلوقة ولكن كلام الله تعالى غير مخلوق [4].

4-النبوة عند الماتريدية:

يؤمن الماتريدية كأهل السنّة والجماعة بالأنبياء والرسل، وإثبات صدقهم لهم يكون بناءا على المعجزات والآيات الدالة عليهم، وهو ما ذكره الماتريدي في كتاب التوحيد: « ثمّ الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان: أحدهما: ظهور أحوالهم على جهة تدفع العقول عنهم الريبة وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبوهم

---

[1]-علي القاري نور الدين، شرح كتاب الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2016، ص:48.

[2]-السامرائي طه، مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، المرجع السابق، ص: 38.

[3]-الأسد أحمد، الجامع في الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2018، ص: 572.

[4]-الشرنبلاني أبي الإخلاص، إكرام أولي الألباب بشريف الخطاب، تح: عبد الوهاب شيخ محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2013، ص:35.

في الصغر والكبر فوجدوهم طاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم، ما احتمل التسوية بينهم على ذلك، ولا تربيتهم تبلغ ذلك، على ظهور أحوالهم لهم وكونهم بينهم في القرار والانتشار، فيعلم بإحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم مقاما شريفا، ويجعلهم أمناء على الغيوب والأسرار، وهذا مما يميل إلى قبوله الطبيعة ويستحسن جميع أمورهم العقل فيكون الراد عليه يرد بعد المعرفة رد تعنت له.

والثاني: مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع في مثلها أو يبلغ بكنهها التعلم، مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد فإن الرسل بما نشأوا لا في ذلك وربوا لا به يظهر أنهم استفادوه بالله، أكرمهم بذلك، لما يجعلهم أمناء على وحيه » [1] .

يتبيّن من قول الماتريدي أن النبوة عنده تثبت بالصفات الخلقية والخَلقية قبل الرسالة وبعدها، وأيضا بالمعجزات، في حين يصرّ بقية الماتريدية على المعجزة وحدها، فيقول أبو المعين النسفي: « إذا جاء واحد وادعى الرسالة في زمان جواز ورود الرسل.. لا يجب قبول قوله بدون إقامة الدليل، لما أن تعين هذا المدعي للرسالة ليس في حيز الواجبات، لانعدام دلالة العقل على تعينه، فبقي في حيز الممكنات، وربما يكون كاذبا في دعواه، فكان القول بوجوب قبول قوله قولا بوجوب قبول قول من يكون قبول قوله كفرا وهذا خلف من القول، وإذا لم يجب قبول قوله بدون الدليل يطالب بالدليل، وهو المعجزة » [2] .

وقال الإيجي : « والنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة الله تعالى فقط وهو أعلم حيث يجعل رسالاته» [3].

فالمعجزة ركن أساسي للتصديق بالنبوة، ولا سبيل لإثبات الرسالة إلا بواسطة المعجزة، وهي أمر خارق للعادة مقرون بادعاء النبوة، توكيدا من الله وتأييدا، وبرهانا على الشاك في رسالة الرسول ليدفع الشّك باليقين، من الخوارق الدالة على الصدق، ولمحمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات ما لم يكن لأحد من الأنبياء قبله، وقد قسّمها الماتريدي إلى معجزات حسية وأخرى عقلية [4]، من المعجزات الحسية كالسحاب الذي كان يظله، وهجره عبادة الأوثان، وانشقاق القمر، وتسليم الحجر عليه وغيرها، أمّا العقلية فكانت

---

[1]–الماتريدي أبي منصور، كتاب التوحيد، المصدر السابق، ص: 140.

[2]–النسفي أبي معين، التمهيد لقواعد التوحيد، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2007، ص: 42.

[3]–الجرجاني علي، شرح المواقف للإيجي، جزء7، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2012، ص: 242.

[4]–الغالي بلقاسم، أبو منصور الماتريدي–حياته وأراؤه العقدية، المرجع السابق، ص: 196.

معجزة القرآن الكريم وما يحمله من بلاغة ونحو وغيبيات، واستدل الماتريدي أيضا على النبوة بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره الكريمة.

فطريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الآدميين خصهم الله بخصائص يعرف ذلك من أخبارهم واستقراء أحوالهم كما يعرف الأطباء والفقهاء، ولهذا إنما يقرر الرب تعالى في القرآن أمر النبوة وإثبات جنسها بما وقع في العالم من قصة نوح وقومه، وهود وقومه، وصالح وقومه..وغيرهم، فيذكر وجود هؤلاء وإن قوما صدقوهم وقوما كذبوهم، ويبيّن حال من صدقهم، وحال من كذبهم، فيعلم بالاضطرار حينئذ ثبوت هؤلاء ويتبيّن وجود آثارهم في الأرض، فمن لم يكن رأى في بلدة آثارهم فليسر في الأرض ولينظر آثارهم وليسمع أخبارهم المتواترة[1] .

يرى الماتريدية أنّ النبوة منحة إلهية لا تنال بالاكتساب كما ذهب إليه بعض الفلاسفة، وإنما هي هبة من الله لقوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آَيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىَ نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ** ﴾[2] ويوضح التفتازاني ذلك بقوله: البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معارضة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري، وعلمه وقدرته..بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده[3] .

ويذهب الماتريدية إلى أن الأنبياء معصومون من الصغائر، وأوجبوا تأويل كل ما أوهم في حقهم عليهم السلام من الكتاب والسنّة مما اغتر به بعض من أجاز عليهم الصغائر، فالأنبياء منزهون عن الصغائر والكبائر ومن جميع المعاصي [4]، والعصمة قد خصها الله لأنبيائه فقط، وجعلها الشيعة صفة يمتاز بها الأئمة، والماتريدية لا يتفقون معهم في هذا الأمر، بل يعتبرونها تنزيه الله لأنبيائه، وليست جبرا على الطاعة، ولا عجزا عن فعل المعصية، بل لطف من الله تعالى .

يقول أبي المعين النسفي: « العصمة من شرط النبوة، إذ هي مقترنة بأعلام ومعجزات خارجات عن العادات والطبائع، يعرف بذلك صدقهم، وتظهر عصمتهم، وليس مع الأئمة شيء من ذلك، فلو وجب القول بعصمته لوجب من غير دليل، إذ لا عصمة بدون صحة السريرة وسلامة الباطن، ولا وقوف على

---

[1]–الحزبي أحمد، الماتريدية دراسة وتقويما، المرجع السابق، ص: 384.

[2]–سورة الأنعام، الآية: 124.

[3]–التفتازاني سعد الدين، شرح المقاصد، جزء 3، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2010، ص: 269.

[4]–الماتريدي أبي منصور، تأويلات أهل السنة، المصدر السابق، ص: 178.

ذلك إلا بالوحي، ولا وحي مع من يختار الإمام لعقد الإمامة، وهم مأمورون بنصب الإمام » [1]، العصمة إذن لا تكون إلا للأنبياء وليس كما ذهبت إليه بعض الفرق الكلامية، والحكمة من ذلك ما قاله العلامة الصابوني: « أنّ الله عز وجل أمر باتباعهم والإقتداء بهم، والسير على نهجهم، فهم القدوة الحسنة والأسوة الصالحة للخلق، والنموذج الكامل للبشرية جمعاء، فلو جاز وقوعهم في المعصية، أو ارتكابهم للموبقات والآثام، لأصبحت المعصية مشروعة، أو أصبحت طاعتهم علينا غير واجبة، وهذا غير سليم، بل هو أمر مستحيل، فالأنبياء هم القادة، وكيف يصح أن يأمر القائد بالفضيلة، وينهى عن الرذيلة، ثمّ يرتكب أنواع الفواحش والمنكرات؟ » [2] فالعقل والشرع يقرّ بعصمة الأنبياء، ووجودهم مشرق بنور الهداية، وزاخر بالفضل والخير والصلاح، والاختلاف بين المتكلمين في هذه المسألة واقع بين قبل النبوة أم بعدها، وقد ذهب أغلبهم أنّ عصمتهم بعد النبوة من الكبائر، والماتريدي يرى عصمتهم قبل وبعد البعثة.

لم تتخذ النبوة طابعا فلسفيا ولا عرفانيا عند الماتريدية، بل استقرت على الطرح الديني الذي يجعل منها محورا

مهما من محاور العقيدة، حيث لا نجد اختلافا كبيرا بينهم وبين الأشاعرة في هذه المسألة، وإن كان منهج الماتريدي قائم على منهج أبي حنيفة، على عكس الأشعرية التي اتبعت منهج أحمد بن حنبل.

[1]–النسفي أبي المعين، تبصرة الأدلة، المصدر السابق، ص: 681.

[2]–الرازي فخر الدين، عصمة الأنبياء، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2019، ص: 26.

المحاضرة العاشرة: الظاهرية

1-المدارس الفقهية السنية:

يخضع العالم الإسلامي اليوم في تشريعاته الفقهية إلى أربعة مذاهب: المذهب الحنفي نسبة إلى أبي حنيفة النعمان، والمذهب المالكي نسبة إلى مالك بن أنس، والمذهب الشافعي نسبة إلى محمد بن إدريس المطلبي الشافعي، والمذهب الحنبلي نسبة إلى أحمد بن حبل، فهؤلاء العلماء كان لهم الفضل في خدمة الدين، وفي توحيد الأمة الإسلامية في ظل تلك التقلبات الفكرية والاجتماعية التي شهدتها الكثير من الأديان مع بدايات القرون الأولى، كانت اجتهادات الأئمة الأربعة في تلقيهم العلم الذي أخذوه من الكتاب والسنّة، فقد تفقهوا في نصوص الشريعة فزادوا الفقه الإسلامي أكثر تمعنا في العبادات العملية، ولم يؤسس كل واحد منهم مذهبه الخاص أو دعوا إلى تقليده، وإنما تلامذتهم قاموا بنقل علمهم ونشروه في البلاد الإسلامية، ويمكن الإمعان في هذه المذاهب من خلال التطرق لكل واحد منهم:

أولا/ أبو حنيفة:

مدرسة أبي حنيفة [1] أو المذهب الحنفي وتسمى أيضا مدرسة الكوفة لأنه نشأ بها، كما تسمّى بمدرسة العراق، وأحيانا بأهل الرأي، والفقه كما قال الحجوي: إما رواية أو دراية، فالرواية أي رواية الأثر كما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو دراية، أي فهم أعطاه الله لعباده العلماء في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، وأهل الدراية بلا نزاع هم أتباع أبي حنيفة، كما أن أهل الرواية هم أتباع مالك بن أنس، وما تبقى ففروع عنهما [2].

أخذ أبو حنيفة عن إبراهيم النخعي وأخذ عن عبد الله بن مسعود، كما أخذ عن عطاء ابن أبي رباح وعن حماد بن أبي سليمان وغيرهم، من الامتيازات التي امتاز بها أنه ولد في زمن جماعة من الصحابة وسمع منهم، واجتهد وأفتى في زمن التابعين، وأخذ الفقه عن الكثير من التابعين، و اتفق له من الأصحاب ما لم يتفق لأحد غيره من الأئمة، عرف بكثرة عبادته وزهده وكثرة حجه واعتماره، وقيل أنه مات مظلوما –على رواية–ساجدا [3] .

من آثاره: –الفقه الأكبر وهو عبارة عن مجموع فتاويه ويعتبر الكتاب الأم لمذهبه.

أصول مذهبه: الكتاب، السنة، القياس، الإجماع، الاستحسان، الرأي.

الإيمان عند أبي حنيفة: قول باللسان، وتصديق بالقلب.

ثانيا/ مالك بن أنس:

ولد مالك بالمدينة سنة 93 هـ وتوفي بها سنة 179هـ، وهو مخضرم بين الدولتين الأموية والعباسية، أخذ علمه عن فقهاء المدينة وهم: ربيعة بن أبي عبد الرحمن المعروف بربيعة الرأي، ابن شهاب الزهري، سعد بن المسيب عروة بن الزبير، القاسم بن محمد بن أبي بكر، سليمان بن يسار، أبو بكر بن عبد الرحمن عبيد بن عبد الله بن عتبة، خارجة بن زيد بن ثابت، جعفر بن محمد، نافع الديلمي مولى عبد الله بن

---

[1]–ولد الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بالكوفة سنة 80هـ، وتربى بها وعاش بها أكثر حياته، وتلقى العلم على أعيان علمائها، سمي بأني حنيفة بسبب ملازمته للدواة المسماة بلغة العراق حنيفة، عاش في أسرة صالحة وكان وحيد أبويه، وممن أدرك من الصحابة أنس بن مالك رضي الله عنه .(أنظر إلى كتاب مدخل لدراسة المذهب الحنفي للمؤلف علي عثمان جرادي ص: 09)

[2]- محمود أحمد، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1990، ص:10.

[3]–جرادي علي، مدخل لدراسة المذهب الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2017، ص: 12.

عمر، وعبد الله بن هرمز بن يزيد وقد اتفق المؤرخون للمذهب المالكي أن علم هؤلاء جميعا صار عند مالك بن أنس[1] .

ظهر المذهب المالكي وفقا لابن عاشور في الجيل الفقهي الثالث بالمدينة المنورة، وهو جيل تابعي التابعين الذي أعقب فقهاء التابعين، وقبله جيل فقهاء الصحابة، لقد وجد الإمام مالك بن أنس منهجا فقهيا تعاقد عليه النّاس فدرج عليه، وأضاف له من خلال استقراء الأمر الواقعي العملي بتتبع فروع الفتاوى وجزئيات الأحكام الشرعية التفصيلية التي اجتهد فيها هو واجتهد فيها من قبله من فقهاء الصحابة وفقهاء التابعين[2] .

آثار مالك: لم يترك مالك بن أنس من الآثار الفقهية إلا كتابه الموطأ، وهو عبارة عن مجموعة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، على أبواب الفقه تبتدئ بباب الطهارة مثلا يأتي فيه بالأحاديث الواردة في ذلك، ثمّ الصلاة فالصيام، فالزكاة، فالحج، فالنكاح، فالبيوع، فالحدود، ثمّ السلوك كحسن الخلق واللباس، وصفة النبيّ صلى الله عليه وسلم ، كأحاديث أم المؤمنين عائشة، وحفصة وعمر، وعبد الله بن عمر عن نافع شيخه، وكان كثير النقد للمتن وللسند[3] .

قال الشافعي: ما كتاب بعد كتاب الله عز وجل أنفع من موطأ مالك بن أنس، وما وضع على الأرض كتاب هو أقرب إلى الصواب من كتاب مالك بن أنس، وما نظرت في موطأ مالك إلا ازددت منه فهما وعلما، فما كتاب بعد كتاب الله تعالى أنفع من كتاب مالك رحمه الله ورضي عنه [4]، ولم يكن الشافعي وحده الذي أثنى على موطأ مالك، بل الكثير من العلماء ومنهم السيوطي الذي اعتبره الأصل الأول ثم البخاري، وأحمد بن عيسى اللخمي وأحمد بن حنبل وابن عساكر وغيرهم.

أصول مذهبه: الكتاب والسنة، والإجماع والقياس، والرأي، والمصالح المرسلة، وعمل أهل المدينة، وسد الذرائع.

---

[1]- محمود أحمد، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، المرجع السابق، ص: 11.

[2]–الصحبي بن منصور، الموجز في تاريخ المذهب المالكي بإفريقية التونسية، مجمع الأطرش، تونس، ط 1، 2018، ص: 105.

[3]– محمود أحمد، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، المرجع السابق، ص: 12.

[4]–القرطبي يوسف، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، تح: محمد عبد القادر عطا، جزء1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2010، ص: 07.

ثالثا/ الشافعي:

ولد أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي سنة مائة وخمسين (150هـ) في السنة التي توفي فيها الإمام أوب حنيفة رحمه الله، والمشهور أنه ولد ب"غزة" من أرض فلسطين، وقيل ولد بعسقلان وهي من أرض فلسطين أيضا اتجه الشافعي منذ صباه إلى طلب العلم، حيث كان يجالس العلماء ويكتب عنهم، وكان اهتمامه في البداية بالشعر والأدب والتاريخ، حفظ القرآن الكريم في صباه، كما حفظ الكثير من الحديث وساعده على ذلك ما عرف عنه من قوة الحافظة [1] ، ويعود الفضل في نبوغه باكرا إلى والدته التي اهتمت به بعد وفاة والده وهو ما يزال صبيا وكانت ذات نبل وأدب وحسن فهم.

انتقل الإمام الشافعي إلى الاشتغال بالفقه، وسبب ذلك ما رواه مصعب بن عبد الله الزبيري: قال: وكان سبب أخذه في العلم أنه كان يوما يسير على دابة له وخلفه كاتب لأبي، فتمثل ببيت شعر، فقرعه كاتب أبي بسوطه ثم قال له: مثلك يذهب بمروءته في مثل هذا؟ أين أنت من الفقه؟ فهزه ذلك، فقصد مجالسه الزنجي، مسلم بن خالد، وكان مفتي مكة[2] .

من بين المميزات التي أمتار بها الشافعي عن غيره: فصاحة اللسان، قوة البيان، عذوبة الأسلوب إحاطته بعلوم اللغة العربية، تنوع مصادر علمه حيث تتلمذ على عدة مشايخ، علمه الوافر بتاريخ العرب وعاداتهم.

أصول مذهبه: الكتاب، السنة، الإجماع، والقياس.

4-أحمد بن محمد بن هلال بن حنبل الشيباني:

من خير أئمة السنة وأكثرهم شدة في دين الله، ولد سنة 164هـ وتوفي سنة 241هـ، أخذ عن علماء كثيرين بالعراق والشام والجزيرة وهو أكثر الأئمة تنقلا طلبا للعلم، حتى جعلوه وصل إلى المغرب باحثا عن علم رسول الله صلى الله عليه وسلم، أخذ عن هشيم بن بشير، محدث بغداد في وقته، وسفيان بن عيينة أحد علماء الأمة، ومن المحدثين على مذهب أهل الحجاز، كما أخذ عن إسماعيل بن علية وحماد بن خالد الخياط، ومنصور بن مسلمة الخزاعي ويحيي القطان ووكيع بن الجراح وأبي مسهر الدمشقي محدث

[1]-جغيم نعمان، مدخل إلى المذهب الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط-ت)ص: 10.

[2]-النووي محيي الدين، المجموع شرح المهذب، المصدر السابق، ص: 396.

الشام، والقاضي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة والمظفر بن مدرك، وعثمان بن فارس ومحمد بن إدريس الشافعي، كما أخذ عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني وعلي بن عياش في آخرين كثيرين[1] .

من آثاره: كتابة المسند في الحديث، وكتابا في التفسير وآخر في التاريخ، وكتاب الناسخ والمنسوخ، وكتاب المقدم والمؤخر في كتاب الله، وجوابات القرآن، والرد على الجهمية والزنادقة والمعتزلة، وفضائل الصحابة، وكتاب المناسك، وكتاب الزهد[2] .

أصول مذهبه: الكتاب والسنة، فهو أشد الأئمة تمسكا بهما.

2-المذهب الظاهري:

الظاهرية هي مذهب فكري تنسب إلى داود بن علي خلف الأصبهاني، يطلق على أتباعه الظاهرية والداودية كنيته أبو سليمان، ولد بالكوفة وقيل بأصبهان سنة 200هـ وتعلم بها ثمّ نزل بغداد فعاش وتوفي بها سنة 270هـ أخذ عن علماء كثيرين منهم سليمان بن حرب وعبد الله بن مسلمة القعنبي، وأبي ثور وإسحاق بن راهوية بنيسابور، وكان إماما ورعا ناسكا، يعد من أئمة السنّة ولو أنه خالفهم في أشياء أهمها ترك القياس الذي جلب له أتعابا كثيرة مع معاصريه العلماء، كذلك قوله في طبيعة القرآن [3] .

إذ روى الخطيب البغدادي عن أبي عبد الله الوراق المعروف بجوار قال: كنت أورق على داود الأصفهاني وكنت عنده يوما في دهليزه مع جماعة من الغرباء فسئل عن القرآن فقال: القرآن الذي قال الله تعالى:﴿ **لاَ يَمسُهُ إلاَّ المُطَهَرُونَ** ﴾ [4]، وقال: ﴿ **فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ** ﴾ [5] ، هذا غير مخلوق، وأما الذي بين أظهرنا ونقرأه بأفواهنا محدث، لهذا اعتبره الإمام أحمد من أهل البدع ورفض أن يجلس إليه، وداود ينفي الرأي والاستحسان والمصالح المرسلة وعمل أهل المدينة، ولا يقول إلا بظاهر القرآن والحديث وينكر ما عداهما [6].

---

[1]- محمود أحمد، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، المرجع السابق، ص: 14-15.

[2]-المرجع نفسه، ص: 14.

[3]- محمود أحمد، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، المرجع السابق، ص: 15.

[4]-سورة الواقعة، الآية: 79.

[5]-سورة الواقعة، الآية: 78.

[6]-البغدادي أبي بكر، تاريخ بغداد مع الذيول والفهارس، جزء 8، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011، ص: 370.

كان أبوه حنفيا ونشأ داود شافعيا ثمّ اتخذ لنفسه مذهبا عمدته القول بالظاهر وإنكار القياس والاستحسان والاستصلاح ، إنكاره القياس وقوله إن القرآن الذي نقرأه بأفواهنا غير قديم، وإنكاره للإجماع والمصالح المرسلة هذا ضرب من الرأي أو استعمال الرأي مع أنه لا يقول بالرأي، وهو تناقض عند الظاهرية [1]فإن كانت المعتزلة تقرّ بمسألة خلق القرآن سواء الذي هو في اللوح المحفوظ أو الذي بين أيدينا ، فإنّ داود جعل الذي في اللوح المحفوظ قديم، أمّا الذي بين أيدينا فمحدث .

لقد تأثر داود بالمذهب الشافعي لكنه لم يعتنقه، فأخذ منه النظرة المعلية من شأن النصوص، وخالفه في مسألة إبطال القياس، وقد قيل له: « كيف تبطل القياس؟ وقد أخذ به الشافعي ؟ قال: أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان، فوجدتها تبطل القياس »[2] فبرز مذهبه بالقول بظاهرية الشريعة، وأحذ الأحكام من ظاهر النصوص من دون تفسير ولا تأويل.

من شيوخه أيضا أبو ثور أحد الأئمة الورعين الذي أخذ عنه الفقه الشافعي، وإسحاق بن راهوية الذي كان من علماء الدين فأخذ عنه المسند والتفسير، وسليمان بن حرب الأزدي البصري، ومسدد بن مسرهد بن مسريل الأسدي.

كان الإمام داود الظاهري–رحمه الله–من كرم الأخلاق وجليل الصفات، ورعا، زاهدا، فصيحا، قويا مبينا، حاضر البديهة وقويّ الحجّة، سريع الاستدلال، جرئيا في الحق لا يهاب النطق به، ولا يخشى فيه لومة لائم وكان مع جرأته عف اللّسان، لا تفرط منه العبارات القاسية، ولا يشنع على من خالفه، وتلمس ذلك من قصته مع الإمام محمد بن جرير الطبريّ الذي كان أحد تلامذة داود، وكان يتردد على مجلسه ثمّ انقطع عنه وعقد مجلسا له، فلما أخبر بذلك داود أنشأ يقول:

فلو أنّي بُليت بهاشمي خؤولته بنو عبدِ المُدان

صَبَرتُ عَلى أَذيتهِ ولكن تعالى فانظري بمن ابتلاني [3]

---

[1]–محمود أحمد، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، المرجع السابق، ص: 16.

[2]–النووي محيي الدين، المجموع–شرح المهذب، جزء1، تح: أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011، ص: 117.

[3]–الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، دار ابن حزم، الرياض، ط 1، 2006، ص: 69–70.

يقول الخطيب البغدادي عن داود الظاهري: « إنّه أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولا واضطر إليه فعلا، وسمّاه الدليل » [1].

مذهبه: أخذ داود ينشر مذهبه في الاستنباط، ساعده في ذلك كثرة روايته للحديث، ورواج السّنة في عصره، فانتشر المذهب الظاهري، بالرغم من معارضة الكثيرين له، وكان نشره لعاملين: **الأول:** كتب داود الظاهري، فقد ألف كتبا كلها سنن وآثار، اشتملت على أدلته التي أثبت بها مذهبه، مبيّنا من خلالها شمول النصوص لكل ما يحتاج المسلم من أحكام للحوادث التي يبتلى بها، **والثاني:** تلاميذ داود الظاهري، وكان من أخص تلاميذه ابنه أبو بكر محمد بن داود، فقد قام بنشر مؤلفات أبيه، ودعا النّاس إليها، ساعده على ذلك اشتمال هذه المؤلفات على كثير من علم السنّة [2].

قال فيه صاحب ((**أحسن التقاسيم**)): « إنّه كان رابع مذهب في القرن الرابع في الشرق، وكان الثلاثة التي هو رابعها المذهب الشافعي، ومذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك، فكأنّه كان في الشرق أكثر انتشارا وأتباعا من مذهب أحمد إمام أهل السنّة في القرن الرابع الهجري، و لكن القاضي أبا يعلى في القرن الخامس زحزح المذهب الظاهري عن هذه المكانة، وأحلّ محله مذهب أحمد » [3] .

لقد كان داود معجبا بالشافعي لانتصاره للسنّة وبعده عن الرأيّ، ثم أسس مذهبه الظاهري، وسبب انتقاله هذا هو أنّه بعد دراسته للمذهب الشافعي ونبوغه فيه، أخذ الحديث عن كبار محدّثي عصره كسليمان بن حرب، والقعنَبي ومسدد بن مسرهد، ثمّ رحل إلى نيسابور ليأخذ عن الإمام إسحاق بن راهوية أحد جبال الحديث والسنة الذي وصفه ابن قتيبة بقوله : ولم أر أحدا ألهج بذكر أصحاب الرأي وتنقصّهم، والبحث عن قبيح أقاويلهم، والتنبيه عليها، من إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعروف بابن راهويه وكان يقول: تَبَدوا كتاب الله وسنّة رسوله صلى الله عليه وسلم ولزموا القياس [4] .

دافع داود عن مذهبه أمام مخالفيه بمناظرات كثيرة، كان من أهمها مناظرة مع كبار الحنفية أبو سعيد أحمد بن الحسين البردعي، الذي جلس في حلقته قائلا: « ما تقول في بيع أمهات الأولاد؟ قال: يجوز قال: ولم؟ قال:لأنّا أجمعنا على جواز بيعهنّ قبل العلوق فلا نزول عن هذا الإجماع إلا بإجماع مثله فقال

---

[1]–البغدادي أبي بكر، تاريخ بغداد، المصدر السابق، ص: 370.

[2]– البغدادي أبي بكر، تاريخ بغداد، المصدر السابق، ص: 117.

[3]–أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، 1963، ص: 359.

[4]– الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، المرجع السابق، ص: 72.

البردعي: أجمعنا على أن بعد العلوق قبل الوضع لا يجوز ببيعهنّ حتى يضعنّ فلا نزول عن هذا الإجماع إلا بإجماع مثله، فانقطع داود وقال: ينظر في هذا» [1] .

من **مؤلفات داود الأصبهاني** : كتاب الإيضاح، كتاب الإفصاح، كتاب الدعوى والبيّنات، كتاب الأصول، كتاب الحيض، كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، كتاب القبلة، كتاب السهو، كتاب الاستسقاء، كتاب صلاة الخسوف، كتاب الإمامة، كتاب الزكاة، كتاب المناسك، كتاب الرجعة، كتاب الوديعة، كتاب الإيمان والكفّارات، كتاب الوثائق، كتاب الرد على أهل الإفك، كتاب صفات النبيّ صلى الله عليه وسلم، كتاب المعرفة، كتاب إبطال التقليد، كتاب إبطال القياس، كتاب الخير الواحد، كتاب ترك الأفكار، كتاب رسالة أبي الوليد، كتاب المتعة وغيرها من الكتب التي ذكرها ابن النديم في الفهرست، حيث ينصب أغلبها في مجال الفقه والأصول، إذ رغم ثروتها فقد ضاعت مع الزمن ولولا المذهب الظاهري الحزمي الذي ولد في المغربي العربي والأندلس لاندثر بأصوله وفروعه كما قال توفيق الإدريسي .

من خاصية المذهب الظاهري: أولا/ الأخذ بظواهر النصوص وهي خاصية امتازوا بها عن بقية المذاهب الأخرى، ويكون ذلك عند استنباط الأحكام منها، فالأولى بالنسبة إليهم أن يأخذ العاقل بالظاهر كما هو وأن يبحث عن المعنى إذا أخفت اللغة جزءا منه.

ثانيا/ نفيهم القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والإجماع وعمل أهمل المدينة: قال دواد: « الأصول هي: الكتاب والسنّة والإجماع فقط، ومنع أن يكون القياس أصلا من الأصول، وقال: أول من قاس إبليس» [2]، فقيل له: « كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي؟ قال: أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس » [3] وأحسن ما يرجع إليه في أقوال داود هو ما يرويه عنه مدون مذهبه ابن حزم، قال: « فأين للقياس مدخل، والنصوص قد استوعبت كل ما اختلف النّاس فيه وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها » [4]، فالقياس حسب رأي ابن حزم لم يأذن به الله تعالى ولا أنزل به من سلطان، أمّا الاستحسان فكما أبطله داود فقد أنكره كل الظاهرية، وكذلك المصالح المرسلة وسد

---

[1]–العمري شهاب الدين، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تح: كامل سلمان الجبوري، جزء 6، دار الكتب العلمية،بيروت د(ط) 2010، ص: 59.

[2]–الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص: 160.

[3]–النووي محيي الدين، المجموع–شرح المهذب، المصدر السابق، ص: 117.

[4]–ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جزء8، تح: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1983، ص: 17.

الذرائع والإجماع وعمل أهل المدينة ..لأن عمل هذه الأخيرة كاتفاق أهل مكة على حدود الحرم ومواقع الشعائر [1] .

ثالثا/ الإجماع: المعتمد عند الظاهرية في الشرع هو إجماع الصحابة، قال داود: لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله عنهم ..واحتج بذلك أنهم شهدوا التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد صحّ أنه لا إجماع إلاّ عن توقيف، وأيضا فإنهم –رضي الله عنهم–كانوا جميع المؤمنين، لا مؤمن من النّاس سواهم، ومن هذه صفته فإجماعهم هو إجماع المؤمنين، وهو الإجماع المقطوع [2] ، بهذا لا يخرج الإجماع عن عصر الصحابة فبه تقوم الحجة .

رابعا/ العمل بخبر الآحاد في العقائد والأعمال: إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوجب العلم والعمل معا، وقال الحنفيون والشافعيّون وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج: أن خبر الواحد لا يوجب العلم، وما دام ابن حزم أخذ بأحاديث الآحاد في العلم والعقيدة كما أخذ الكثيرون من أتباع داود وغيره من العلماء وهناك أمور غيبيّة اعتمدها أهل القبلة بأخبار آحاد، مثل عذاب القبر ونزول عيسى عليه السلام، وليسوا هم وحدهم في هذا [3].

خامسا: منع التقليد مطلقا على الخاصة والعامة : لا يحل لأحد أن يقلد أحدا لا حيّا ولا ميّتا، وعلى كل أحد من الاجتهاد حسب طاقته، برهان ذلك قول الله عز وجل : ﴿ **أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [4] فلم يأمرنا الله عز وجل قط بطاعة بعض أولي الأمر، فمن قلد عالما أو جماعة من العلماء فإنه لم يطع الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا أولي الأمر، وإذا لم يرد إلى من ذكرنا فقد خالف أمر الله عز وجل ولم يأمر الله عز وجل قط بطاعة بعض أولي الأمر دون بعض [5].

3–ابن حزم والمدرسة الظاهرية :

---

[1]–محمود أحمد بكير، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، المرجع السابق، ص: 23–24.

[2]–الجصاص أبو بكر، الإجماع، تح: زهير شفيق كبّي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص: 153.

[3]– محمود أحمد بكير، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، المرجع السابق، ص:25.

[4]–سورة النساء، الآية: 59.

[5]–ابن حزم، المحلي بالآثار، جزء 1، تح: عبد الغفار سليمان البنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 2003، ص: 85.

يعد ابن حزم [1] إمام هذه المدرسة بالغرب الإسلامي، وقطب رحاها، ولسانها المنافح عنها، لولا أنّ الله قيضه لها على رأس المائة الخامسة لكانت نسيا منسيا، ومذهبا مطرحا، فهو الذي أحيي رسومها وأبرز معالمها وأصولها وملأ الدنيا وشغل النّاس بها [2]، لقد طلب ابن حزم الحديث والفقه في سن مبكرة وحصلّ الفقه المالكي لكنه سرعان ما تحرر منه، بسبب التقليد المحض الذي رآه من متأخري فقهاء المالكية بالأندلس، فاعتنق المذهب الشافعي ولم يلبث فيه إلا قليلا حتى أخذ بمذهب داود الأصبهاني الذي دعا إلى التمسك بالنصوص وحدها، فلا أمر ولا نهي إلا عن طريق النص أو الأثر.

ولا ينبغي أن نغفل تأثير شيخه الذي تلقى أصول الفقه الظاهري عليه مسعود ابن سليمان بن مفلت، الذي يثني عليه ابن حزم في تصانيفه كثيرا، ويعده في الأئمة الذين بلغوا درجة الاجتهاد المطلق، وهو عالم زاهد يميل إلى القول بالظاهر، والاختيار في الأقوال المختلفة، فأعجبه هذا الفقه الجديد، الذي يطلق حرية فكره فلا يتقيد بالمذاهب المشهورة، يل يتقيد فقط بالنصوص والآثار [3]، ولذلك كان يقول آخرا: « أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيد بمذهب » [4]، وقد اختلف عن داود في بعض الأصول والفروع، حتى قيل أن ظاهريته منهجية لا مذهبية.

أصاب ابن حزم مثل ما أصاب كل عالم كبير أو فيلسوف محنة جرّاء فكره ومذهبه هذا، تمثلت في نوع من الاضطهاد الذي لقاه من الأمراء والعلماء والفقهاء، وقد لخص حيان بن خلف هذه المحنة فقال: « كان أبو الخيار الشنتريني فقيها ناسكا نحويا أديبا متكلما متدينا، جامعا لصنوف من العلم، يتمذهب بمذهب داود ابن علي القياسي، فكان الفقهاء يغضون في الأوقات منه، حتى أقيم من المسجد الجامع من مجلسه وصاحبه أبا محمد بم حزم، وكان لهما جميعا في الجامع مجلس يجلسان فيه لتفقيه من تحلق إليهما من العامة، ممن على غير رأي مالك بن أنس، فتقدم إلى صاحب المدينة بالأمر إلى هذين الرجلين بالقيام، وترك التحلق، ومنع العامّة من الاجتماع إليهما، ونهيهما عن الفتوى، ففعل ما أمر به، وعجل

---

[1]–هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد، قيل أنه من أصل فارسي، وذكر خصمه الكبير ابن حبان أنه من أصل قوطي ومن أعاجم لبلة خامل الأبوة مولد الأرومة، حديث عهد بالإسلام (383هـ–456هـ)، عرف بسهره الكثير في قصر والده بالزهراء من ضواحي قرطبة، وقد أوكل تربيته إلى جواريه يعلمنه القراءة والكتابة وقواعد العربية، والخط وحفظ القرآن الكريم.

[2]– الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، المرجع السابق، ص: 463.

[3]– الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، المرجع السابق، ص: 486.

[4]–العمري شهاب الدين، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، المصدر السابق، ص:334.

على قوم منهم بالسجن والامتهان فتفرقوا واضمحل أمرهما » [1]، فقد استهدفه العلماء وأجمعوا على تضليله، وحذّروا سلاطينهم وعامة النّاس من فتنته ومنعوهم من الالتفات إليه والأخذ عنه، ووصلوا حتى إلى حرق كتبه، فرد عليهم بهذه الأبيات المشهورة:

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي تضمنه القرطاس بل هو في صدري

يسير معي حيث استقلت ركائبي وينزل إن أنزل ويدفن في قبري

دعوني من إحراق رق وكاغد وقولوا بعلم كي يرى النّاس من يدري

وإلا فعودوا في المكاتب بدأة فكم دون ما تبغون لله من ستر [2]

رغم ما تعرض إليه ابن حزم في محنته، واصل مسيرته الفكرية من المواظبة على التأليف والإكثار من التصنيف، وتصدى لكل من خالفه غير مبال بهم، فدعاه حاكم جزيرة ميورقة الذي لقي منه التأييد، فنشر مذهبه الظاهري، لكن هذا الأمر لم يدم كثيرا، وذاق المحنة من جديد، حيث عرف بكثير من المناظرات بينه وبين خصومه ومؤيديه.

من بين آثاره:

1-الإيصال في فهم كتاب الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام وسائر الأحكام على ما أوجبه القرآن والسنّة والإجماع.

2-كتاب الإحكام لأصول الأحكام.

3-كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل.

4-كتاب في الإجماع ومسائله، على أبواب الفقه.

5-كتاب في مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض.

---

[1]- الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، المرجع السابق، ص: 487.

[2]-الصفدي صلاح الدين، الوافي بالوفيات، تح: أبو عبد الله جلال الأسيوطي، جزء 16، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010 ص: 353.

6-كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والانجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما يحتمل التأويل.

7-كتاب شرح الموطأ والكلام على مسائله.

8-كتاب أخلاق النفس.

9-كتاب طوق الحمامة.

10-كتاب كشف الأساس ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس.

وغيرها من الكتب الثمينة التي ذكرت في التراجم، وبعض الرسائل التي تصلنا .

من أسباب اختيار ابن حزم للظاهرية:

1-فساد الفقه والفقهاء في الأندلس، فتيقن أن إفساد الحكام والمحكومين يكون بإصلاح الفقه نفسه، بعد أن فشل في الإصلاح من خلال عمله في السياسة وزيرا لغير واحد من أمراء الأندلس، فالفساد الذي شهدته الأندلس عامة، كان له الأثر البعيد في البيئات الفقهية والقضائية، وكان القياس وما إليه من الاستحسان قد أصبح مركبا ذلولا طبعا، استطاع به جماعة من هؤلاء الفقهاء أن يوائموا بين أحكامهم وفتاواهم وبين مقتضيات الحياة الفاسدة التي مسخ فيها الفقه مسخا، وأصبح الرجل العاقل فيها هو من حمله كل بلد، ونفق عند كل أحد[1] .

2-المهازل السياسية التي شهدها في المجتمع الأندلسي، والتي وقعت في غيبة الشريعة، فولج إلى باب الفقه ليصلح به الراعي والرعية، وكان المذهب الظاهري الحل الوحيد لتحريم التقليد والتشجيع على الاجتهاد.

3-إنّ ابن حزم اختار أصول الظاهرية والاجتهاد على قواعدهم، ليقطع الطريق على هؤلاء الذي وصف حالهم الذين تلاعبوا بالنصوص، وحملوها ما لا تطيق، وأسرفوا في المقاييس والعلل والاستحسان، مجاراة للأهواء وتزيينا للشر، ونصرا للباطل[2] .

---

[1]- الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، المرجع السابق، ص:497.

[2]-المرجع نفسه، ص: 500.

4–فعند ابن حزم الكناية والمجاز والإطناب والمغالات والتشبيه ضروب من الكذب نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن التّفيهق وذمّ العرب الحذلقة والتكلف، وقالوا هي العِيّ بعينه، نجده في طوق الحمامة ميّال إلى استعمال الكلمات الواضحة والتي ربما تركت عوض كلمات مستعملة أكثر حيوية، فالظاهر في الأسلوب يمثله بحق في كتاباته ظاهر اللفظ وحمله كما هو دون تأويله أو تحميله أكثر مما يتحمّل، لذا كانت اللغة الظاهرة الواضحة أحد أركان مذهبهم الأدبي والعلمي[1] .

4–أهم الأصول عند الظاهرية:

إنّ الأصول التي يعتمد عليها الظاهرية هي: ظاهر القرآن، ظاهر السنة، والإجماع، والدليل، وإن لم يكن شيء من ذلك اعتمدوا على الاستصحاب، يقول ابن حزم مبيّنا ذلك: « الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا منها أربعة وهي: نص القرآن، ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي إنّما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام نقل الثقات أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لا يحتمل إلا وجها واحدا » [2] فهذه الأصول الأربعة هي المعمول بها عند أهل الظاهر، ويمكن التطرق إليها بالتفصيل كالآتي:

الأصل الأول: الأخذ بظاهر الكتاب والسنة:

بدأ هذا الأصل مع داود بن علي، وأخذ به ابن حزم في الغرب الإسلامي، فكان الأخذ بظاهر الكتاب والسنّة هو الذي يميزهم عن بقية المذاهب الفقهية الأخرى، وممّا هو معلوم عند ابن حزم عدم تفرقته بين الظاهر والنص فكلاهما في مرتبة واحدة عنده، فالنص هو الظاهر نفسه، في حين نجد أن جمهور الأصوليين بعد الشافعي قد فرقوا بينهما، فالنص عندهم هو الذي لا يقبل احتمالا فيما يدل عليه، و الظاهر عكس ذلك أي هو الذي يقبل احتمالا فيما يدل عليه.

فالأصل الأول عند الظاهرية–كما قرر ابن حزم–الأخذ بظاهر اللفظ من حيث اللغة، لأن الشرع لا يدرك إلا بلغة العرب، ولأن اللغات إنما رتبها الله عز وجل ليقع بيها البيان، واللغات ليست شيئا غير الألفاظ المركبة على المعاني المبنية عن مسبباتها، ولذلك لا يجوز أن يصرف اللفظ عن ظاهره ومعناه اللغوي

---

[1]–محمود أحمد بكير، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، المرجع السابق، ص: 53.

[2]–ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ص: 90.

إلا بنص آخر أو إجماع متيقن [1]، يقول في النبذة : « ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبرا عن ظاهره لأن الله تعالى يقول: ﴿ **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** ﴾ [2]، وقال تعالى: ﴿ **يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عنْ مَوَاضِعِه**﴾[3] ومن أحال نصا عن ظاهره في اللغة يغير برهان من آخر أو إجماع، فقد ادعى أنّ النص لا بيان فيه، وقد حرّف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيّه صلى الله عليه وسلم عن موضعه، وهذا عظيم جدا مع أنّه لو سلم من هذه الكبائر لكان مدعيا بلا دليل ولا يحلّ أن يحرف كلام أحد من النّاس، فكيف كلام الله تعالى وكلام رسول صلى الله عليه وسلم الذي هو وحي من الله تعالى؟ » [4] .

ثمّ ذكر في موضع آخر: متى يجوز صرف الكلام عن ظاهره؟ فإن قالوا: بأي شيء تعرفون ما صرف من الكلام عن ظاهره، فإن قيل لهم وبالله تعالى التوفيق، نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر بذلك، أو إجماع متيقن منقول عن النبيّ صلى الله عليه وسلم على أنّه مصروف عن ظاهره[5] .

وبناء على هذا فإن التأويل تأويلان عند ابن حزم:

الأول: نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر بغير برهان من نص أو إجماع أو ضرورة عقل، وكان ناقل هذا اللفظ غير واجب، الطاعة، وهو بهذا المعنى مرفوض عند ابن حزم باطل لا يلتفت إليه.

الثاني: هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر ببرهان من نص أو إجماع أو ضرورة عقل، وكان ناقل هذا اللفظ واجب الطاعة، وهو بهذا المعنى عند ابن حزم حق، لأنه من قبيل التأويل اللغوي الذي لا يخرج اللفظ عما يقتضيه ظاهره [6] .

لقد أصبح لفظ الظاهر لصيقا بالظاهرية لأنهم بالغوا في التمسك بظواهر النصوص، وجعلوا الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ من دون النظر إلى مقاصد الشريعة، ولا إلى الاستعانة بأنواع القياس أخرى، غير أن

---

[1]– الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، المرجع السابق، ص: 550–551.

[2]–سورة الشعراء، الآية: 195.

[3]–سورة المائدة، الآية : 13.

[4]–ابن حزم، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تح: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط 1، 1985، ص: 36.

[5]–ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ص: 370.

[6]– الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، المرجع السابق، ص: 551–552.

ابن حزم نجده في كل مرة يدافع عن المذهب الظاهري ضد كل من خالفه، ومن بينهم قول بكر البشري: « إنّما ضلت الخوارج بحملها النص على ظاهره » فردّ عليه في الإحكام : « وأما قول بكر: إنّ الخوارج إنّما ضلت بإتباعها الظاهر فقد كذب وأفك، وافترى وأثم، ما ضلت إلا بمثل ما ضل به هو، من تعلقهم بآيات ما وتركوا غيرها، وتركوا بيان الذي أمره الله عز وجل أن يبيّن للنّاس ما نزل إليهم، كما تركه بكر أيضا، وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو أنهم جمعوا أي القرآن كله، وكلام النبيّ صلى الله عليه وسلم وجعلوه كله لازما وحكما واحدا ومتبعا كله، لاهتدوا، على أنّ الخوارج أعذر منه وأقل ضلالا، لأنهم لم يلتزموا قبول خبر الواحد، وأما هو فالتزم وجوبه، ثمّ أقدم على استحلال عصيانه، والقول الصحيح هاهنا: هو أنّ الروافض إنما ضلت بتركها الظاهر واتباعها ما اتبع بكر ونظراؤه من التقليد، والقول بالهوى بغير علم ولا هدى من الله عز وجل ولا سلطان ولا برهان » [1] يتبيّن من قوله هذا إيمانه الشديد بالظاهر والوقوف أمام كل من يخالفه في الرأي، بأدلة عقلية وأخرى نقلية حتى يعطي مصداقية لهذا المذهب، إذ بفضله لما كتب للمذهب الظاهري ميلاد جديد في المغرب الإسلامي.

الأصل الثاني: الإجماع

يعتبر ابن حزم الإجماع مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، وهو يقوم عنده على اليقين، وقد حاول تحريره من المعاني البعيدة عن هذا المفهوم (اليقين) بغية تحقيق غرضين هما:

الأول: تخليص الخطاب الأصولي من إكراهات السلطة الرمزية التي تمثلت في تقليد أئمة الفقه، وتقديس اجتهادات الصحابة، فقد تمثل الخطاب الأصولي آراء المذاهب الفقهية، واجتهادات الصحابة بوصفها إجماعا لا يجوز مخالفته.

الثاني: تفكيك مفهوم الإجماع، بإثارة مجموعة من الإشكالات المسكوت عنها، وسيترتب على هذا التفكيك إعادة إنتاج المفهوم إعادة تتسق مع نظريته [2] .

يفهم من هذا أن ابن حزم يرفض كل معاني الإجماع التي تحيل إلى أي معنى آخر غير النص، كالقول مثلا أن إجماع الصحابة على رأي أو إجماع الفقهاء على قياس، فلا يعد في نظره إجماعا ملزما .

---

[1]–ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ص: 368.

[2]–ديري أحمد، طوق الخطاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2007، ص: 71–72.

والظاهرية مع تسليمهم بحجيّة الإجماع يختلفون مع الجمهور في هذا الموضع بالضبط، وهو أن الإجماع عندهم لا يكون إلا عن نص، أما الإجماع المستند إلى الرأي والقياس والتعليل فهو باطل، وإذا صح أن لا إجماع إلا عن نص وتوقيف، فقد تقرر كذلك أن لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله عنهم، لأنهم هم الذين شهدوا التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا الموضع الثاني الذي خالف فيه الظاهرية الجمهور أيضا[1] .

يقول ابن حزم:« قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا، لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله عنهم واحتج في ذلك بأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد صح أنه لا إجماع إلا عن توقيف، وأيضا فإنهم رضي الله عنهم كانوا جميع المؤمنين، لا مؤمن من النّاس سواهم، ومن هذه صفته فإجماعهم هو إجماع المؤمنين، وهو الإجماع المقطوع به، وأما كل عصر بعدهم فإنما هم بعض المؤمنين لا كلهم، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعا، إنما الإجماع إجماع جميعهم، وأيضا فإنهم كانوا عددا محصورا يمكن أن يحاط بهم وتعرف أقوالهم وليس من بعدهم كذلك » [2]، ويستدل على ما ذهب إليه ببرهانين:

أحدهما: أنه إجماع لا خلاف فيه من أحد، وما اختلف قط مسلمان في أن ما أجمع عليه جميع الصحابة رضي الله عنهم دون خلاف من أحد منهم إجماعا متيقنا مقطوعا بصحته، فإنه إجماع صحيح لا يحل لأحد خلافه.

الثاني: أنه قد صح أن الدين قد كمل بقوله تعالى : ﴿ **اليوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** ﴾[3] وإذ قد صح ذلك فقد بطل أن يزاد فيه شيء، وصح أنه كمل، فقد اتفقنا أنه كله منصوص عليه من عند الله عز وجل، وإذا كان هو كذلك فما كان من عند الله تعالى فلا سبيل إلى معرفته إلاّ من قبل النبيّ صلى الله عليه وسلم الذي يأتيه الوحي من عند الله [4].

---

[1]– الغلبزوري الإدريسي توفيق، المرجع السابق، ص: 565.

[2]–ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ص: 147.

[3]–سورة المائدة، الآية: 03.

[4]–ابن حزم، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، المصدر السابق، ص: 17.

فابن حزم يقر أن لا إجماع إلا عن توقيف من النبيّ صلى الله عليه وسلم والصحابة بدورهم هم الذين نقلوا ذلك التوقيف من عنده بعدما سمعوه وشاهدوه، فإجماعهم هو الأصدق والواجب إتباعه، فلا سبيل لدخول الشك فيما نقلوه عن النبيّ صلى الله عليه وسلم.

الأصل الثالث: الدليل

يعد الدليل الأصل الثالث من أصول الاستنباط عند الظاهرية، و أول ما بدأ به ابن حزم في تأصيله له نفي ما ادعاه بعض العلماء حول الظاهرية فقال: « ظنّ قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع وظنّ آخرون أنّ القياس والدليل واحد، فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ، ونحن إن شاء الله عز وجل نبين الدليل الذي نقول به بيانا يرفع الإشكال جملة، فنقول وبالله التوفيق : الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع » [1] نجد ابن حزم في كل مرة يدافع أشد الدفاع عن مذهبة، ويناظر ويجادل ويرد على كل من زرع الريب والظنون في الظاهرية، وهذا إن دل على شيء فإنّما يدل على حرصه الشديد لإحياء هذا المذهب وضرورة الإيمان به.

قسم إذن ابن حزم الدليل إلى قسمين: الدليل المأخوذ من النص، والدليل المأخوذ من الإجماع.

فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع وداخلة تحت الإجماع وغير خارجة عنه، وهي استصحاب الحال، وأقل ما قيل وإجماعهم على ترك قولة ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها، وهذه الوجوه قد بيناها كلها في كلامنا في الإجماع فأغنى عن ترددها.

وأما الدليل المأخوذ من النص فهو ينقسم أقساما سبعة كلها واقع تحت النص [2] :

أحدهما: مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما كقوله صلى الله عليه وسلم **(كُلُّ مُسْكِرٍ** خَمْرٌ وَكُلُ خَمْرٍ حَرَامٌ) النتيجة: كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام.

وثانيهما: شرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، مثل قوله تعالى: ﴿ **إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفْ** ﴾ [1] فقد صحّ بهذا أن من انتهى غفر له.

---

[1]–ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ص: 95.

[2]–المصدر نفسه، ص: 95–96.

وثالثهما: لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر وهذا نوع تسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام " المتلائمات" مثل قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ** ﴾[2] فقد فهم من هذا فهما ضروريا أنه ليس بسفيه وهذا هو معنى واحد يعبر عنه بألفاظ شتى كقولك الضيغم والأسد والليث والضرغام وعنبسة، فهذه كلها أسماء معناها واحد وهو الأسد.

رابعها: أقسام تبطل كلها إلا واحدا فيصح ذلك الواحد مثل أن يكون هذا الشيء إما حرام فله حكم كذا وإما فرض فله حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا، فليس فرضا ولا حراما فهو مباح له حكم كذا أو يكون قوله يقتضي أقساما كلها فاسد فهو قول فاسد.

وخامسها: قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان.

وسادسها: أن نقول: كل مسكر حرام، فقد صح بهذا أنّ بعض المحرمات مسكر وهذا هو الذي تسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام، عكس القضايا، وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدا.

وسابعها: لفظ ينطوي فيه معان جمة مثل قولك: زيد يكتب، فقد صح من هذا اللفظ أنه حي، وأنّه ذو آلات يصرفها، ومثل قوله تعالى: ﴿ **كُلُ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ** ﴾[3] فصح من ذلك أن زيدا يموت وأن هندا تموت وأن عمرا يموت، وهكذا كل ذي نفس، وإن لم يذكر نص اسمه.

هذه الأدلة التي استعملها ابن حزم واقعة تحت النص كلها وغير خارجة عنه، وقد وافقه بعض الفقهاء المحدثين من بينهم الإمام محمد أبو زهرة الذي أقر أنّها ليست من القياس في شيء، والأقسام كلها مفهومة من النص ليست خارجة عنه.

<u>الأصل الرابع: الاستصحاب</u>

---

[1]–سورة الأنفال، الآية: 37.

[2]–سورة التوبة، الآية : 114.

[3]–سورة آل عمران، الآية : 185.

الاستصحاب في اللغة معنى المصاحبة، يقال : أنّ كل شيء لازم شيئا فقد استصحبه ومنه الاستصحاب عند أهل الأصول لعدم انفكاكه عمّا كان عليه [1]، والاستصحاب عند جمهور فقهاء الأمة هو آخر الأدلة الشرعية التي يلجأ إليها المجتهد بحكم أنّه إبقاء لما كان على ما كان، فإن المجتهد يطلب حكم المسألة في الكتاب ثمّ السنة ثمّ الإجماع والقياس وأدلة الاجتهاد الأخرى الكثيرة، فإذا لم يجد لها حكما في تلك الأدلة يرجع بعد إلى الاستصحاب، ولذلك اعتبروه آخر مدار الفتوى[2] .

وللاستصحاب أربعة أنواع [3]:

1-استصحاب الحك الأصلي للأشياء وهو الإباحة وذلك عند عدم وجود دليل على خلاف ذلك، وقد دل على هذا القرآن الكريم بآيات منها قوله تعالى: ﴿ **وَسَخَّرَ لَكُمْ مضا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ** ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿ **هُوَ الذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا** ﴾ [5] فمقتضى هاتين الآيتين أن كل ما يوجد في الكون من الأشياء المخلوقة النافعة مسخرة للإنسان، يعني أنه مباح له ومأذون له فيه بالتصرف والانتفاع والاستغلال حتى يرد دليل يقتضي خلاف ذلك.

2-استصحاب حكم البراءة الأصلية: هو الحكم ببراءة الذمة من جميع التكاليف الشرعية والالتزامات بين الأفراد حتى يدل دليل على خلاف ذلك، لأنّ الإنسان يولد بريئا، ويجب أن يعدّ أنّه لا يزال محتفظا بهذه البراءة حتى يثبت خلاف ذلك وبني على هذا الأساس القول بأن المتهم بريء حتى تثبت إدانته.

3-استصحاب الحكم الثابت بدليل شرعي : فإذا ثبت حكم شرعي بدليل شرعي في زمن من الأزمنة على القاضي أن يعتبر الحكم لا يزال مستمرا في الأزمنة اللاحقة ما لم يثبت لديه خلاف ذلك مثال ذلك: إذا رفعت امرأة متزوجة سابقا طلبا إلى القضاة طالبة تزويجها من رجل أخر فعلى القاضي عدم قبول الطلب حتى تثبت بالبينة الشرعية الفرقة بينها وبين زوجها السابق بالطلاق أو الوفاة، وإضافة إلى إثبات انتهاء العدة من هذه الفرقة.

---

[1]-الخفاجي شهاب الدين، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي، جزء1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2017، ص: 578.

[2]- الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، المرجع السابق، ص:583.

[3]-العيسي أحمد، الظاهر عند ابن حزم -دراسة أصولية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص: 276-277.

[4]-سورة الجاثية، الآية: 13.

[5]-سورة البقرة، الآية: 29.

4-استصحاب صفة معتبرة في الحكم : إذا كان لشيء واحد صفتان: أحدهما أصلية ولها صلة بالحكم وجودا وعدما والصفة الأخرى عرضية على القاضي أن يحكم على هذا الشيء في ضوء صفته الأصلية استصحابا لها ما لم يثبت لديه تحقق الصفة العارضة استنادا إلى القاعدة .

وعرف ابن حزم الاستصحاب بقوله: « بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل فيهما على التغيير وذلك بقوله في الإحكام: إذا ورد النص من القرآن أو السنّة الثابتة في أمر ما، على حكم ما، ثمّ ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله، أو لتبدل زمانه أو لتبدل مكانه، فعلى مدّعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان، من نص قرآن أو سنّة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص، مادام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه، لأنه اليقين والنقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما» [1].

ويستدل ابن حزم على وجوب الأخذ بحكم الاستصحاب بقوله: « البرهان على ذلك صحة النقل من كل كافر ويؤمن على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا بهذا الدين، وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل، وأن دينه هذا لازم لكل حي ولكل من يولد إلى يوم القيامة في جميع الأرض، فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان، ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر، أو مكان آخر، أو حال أخرى، وكذلك إن جاء نص بوجوب حكم في زمان ما أو في حال وبين لنا ذلك النص، فلا يلزم ذلك الحكم حينئذ في غير ذلك الزمان ولا في غير ذلك المكان ولا في غير تلك الحال » [2] أي أنّ العماد في الاستدلال هو النص، وهو يدور معه وجودا وعدما، فإن وجد النّص وجد الحكم واستمر، وإن لم يوجد لا يوجد، وتستمر الحال على حكم النص السابق من شرع محمد صلى الله عليه وسلم، فإن لم يكن من شرع محمد صلى الله عليه وسلم نص، فهو باق على حكم الشرع المقرر للخليفة بقوله تعالى : ﴿ **وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ** ﴾ [3] وهو الإباحة حتى يوجد دليل اللزوم

---

[1]-ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ص: 03.

[2]-المصدر نفسه، ص: 05.

[3]-سورة الأعراف، الآية: 24.

بالكف أو الفعل [1]، فالأصل في الأشياء الإباحة حتى يقوم دليل على التغيير، والإباحة عنده ثابتة بالنص لا بالعقل.

ينتهي ابن حزم في مسألة الاستصحاب إلى نفس قول الأصوليين، إلا أنّ الفرق الجوهري بينه وبينهم أنهم يعتقدون أصل الإباحة بالعقل، وأنها حكم عقلي، وهو يقول أنّها ثابتة بالشرع لا بالعقل، وهو النص العام الذي خوطب به آدم وذريته، وهو قائم حتى تقوم أدلة المنع [2] .

المحاضرة الحادية عشر: علم الكلام الجديد

1-نشأة علم الكلام الجديد:

ظهر علم الكلام الجديد مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حيث برزت العديد من المسائل والتساؤلات الجديدة التي لم تكن مطروحة من قبل، ولم يتغير هدفه المنشود في الدفاع عن العقيدة إلا في ضوء العلوم الحديثة.

لقد كان علم الكلام القديم منصبا فقط على بحث العقائد الإسلامية لأن المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلق بالعقائد، ولكن في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخية والحضارية والأخلاقية للدين إن عقائد أي دين عند الأوربيين لا تكون جديرة بالاعتراض إلى هذا الحد ما لم تكن هذه المسائل قانونية وأخلاقية، وفي رأيهم أن إباحة تعدد الزوجات والطلاق والرق والجهاد في أي دين لهو أكبر دليل على بطلان هذا الدين، بناء على هذا سيتم بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام، وهذا الجزء بالكامل عن علم الكلام الجديد [3].

تميزت هذه الفترة-النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين بالدعوة لإحياء علم الكلام، بعد الركود الذي عرف في الفكر الإسلامي، فكان لابد بإيقاظه من سباته

---

[1]-أبو زهرة محمد، ابن حزم حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2007، ص: 371-372.

[2]- الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، المرجع السابق، ص:585.

[3]-النعماني شبلي، علم الكلام الجديد، تر: جلال السعيد الحفناوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2012، ص: 181.

العميق، وتأكيد دور العقل والعلم لتفسير العقائد، فيكون بذلك يستعمل التطور العلمي كوسيلة أو تقنية حديثة للدفاع عن العقيدة الإسلامية.

من أبرز أعلام هذه الفترة جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، شبلي النعماني الطاهر حداد، محمد الطاهر بن عاشور، محمد جواد البلاغي، هبة الدين الشهرستاني وغيرهم، فهؤلاء عرفوا بإصلاحاتهم الدينية والسياسية والاجتماعية، وشملت حركة التجديد كافة العالم الإسلامي.

ويذكر عبد الجبار الرفاعي أنّ نشأة مصطلح علم الكلام الجديد ظهر لأول مرة عنوانا لكتاب شبلي النعماني الذي دعا فيه إلى تجديد علم الكلام بغية الرد على الشبهات الحديثة، والدفاع عن الشريعة الإسلامية، حيث قال: ألف شبلي النعماني كتابا في علم الكلام أملاه على أحد تلامذته وهو على سرير المرض، وقد فرغ منه في 18 مارس 1902، ونشر في الهند في مارس 1903، وكان هذا الكتاب الجزء الأول، ثمّ تلاه تأليفه للجزء الثاني الذي خصصه لعلم الكلام الجديد وفرغ منه سنة 1903، ونشره في الهند 1904[1] .

في الجزء الثاني من كتابه يتحدث النعماني عن مجال علم الكلام الجديد فيقول: « أهم الأشياء الضرورية في هذا الصدد أن تقدم مثل هذه الدلائل والبراهين بأسلوب بسيط وواضح، تستوعبه الأفهام بسرعة، ويستقر في القلب، فقد كان يستخدم في المنهج القديم مقدمات معقدة ومتشابكة، ومصطلحات منطقية، وأفكار دقيقة وحساسة جدا، فكان المخالف يصمت بعد أن يصاب بالرهبة، ولكن لا يوقر في قلبه حالة من الوجدان والإيمان، المهم أنه تجب مراعاة تلك الأمور المذكورة عن تأليف علم الكلام الجديد »[2] ، ثمّ بعد ذلك يذكر النعماني المسائل الجديدة لعلم الكلام والتي تمثلت في: الدين والعلوم الحديثة، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، الإرث، والحقوق العامة للشعب، دون الاستغناء عن المسائل القديمة: وجود الباري، النبوة، المعاد، التأويل، الوحي، الإمامة وغيرها.

عرف محمد إقبال بالتجديد في الفكر الديني من خلال كتاباته المتنوعة، حيث يعد كتابه" تجديد التفكير الديني في الإسلام" أول نص في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وكان عبارة عن مجموعة من

---

[1]–الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016، ص: 45–46.

[2]–النعماني شبلي، علم الكلام الجديد، المصدر نفسه، ص: 182.

المحاضرات التي ألقاها باللغة الانجليزية، وترجمت إلى اللغة العربية منتصف الخمسينات من القرن الماضي، ودافع فيه عن الفكر الفلسفي وكيفية اعتباره منهجا ملائما في مباحث الدين.

توفر هذا الكتاب على بناء إطار منهجي للدراسات الدينية في الإسلام، تتحدد فيه أولويات البحث ونقطة البداية، والمنطلقات الأساسية، وأدوات التعاطي مع المعرفة والعلوم الإنسانية الحديثة، ووسائل اكتشاف البؤر المضيئة في التراث، ومدى الإفادة من عناصره الحية، ودمجها بمكاسب المعارف الجديدة وتوليفها في هندسة معرفية متناسقة الأجزاء[1].

في عام 1964 أوضح الكاتب الهندي المسلم وحيد الدين خان في مقدمة كتابه " الإسلام يتحدى" المبررات التي دعته لتأليف كتابه هذا، فشددّ على ضرورة التحرر من منهج علم الكلام القديم [2]، على اعتبار أنّ طريقة الكلام والأسلوب تغيرت بتغير الزمن، وهذا الأمر بطبيعة الحال يستدعي تأسيس لعلم كلام جديد يواكب التحديات المعاصرة.

لكن كتابه على رأي عبد الجبار الرفاعي لم يكن سوى محاولة للتوفيق بين الدين والعلم، من خلال مثلا الاستدلال على وجود الله من مكاسب العلوم الطبيعية، حيث لم يلقى اهتماما كبيرا من طرف الباحثين.

تقارب مشروع فضل الرحمن [3] في مسألة تجديد التفكير الديني مع محمد إقبال، فقد كان الرجل خبيرا بالتراث مفككا له، واجتهد في هذا المجال دون محاكاة أو تقليدا لمحمد إقبال،

ظل فضل الرحمن يدعو للعودة إلى القرآن، واستند إليه كمرجعية في كتاباته، وحاول أن يكتشف النسيج العضوي في آياته، وتفسيره في ضوء سياقه الخاص، لا في ضوء السياقات الموروثة المتراكمة عبر التاريخ، التي ينتمي كل منها إلى عصره الخاص، وما كان يسوده من: تسلط وإكراهات، ونظام معرفي وأنظمة لإنتاج المعنى.

---

[1]–الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص: 47.

[2]–المرجع نفسه، ص: 48.

[3]–فضل الرحمن (1919–1988) مفكر باكستاني عمل لعدة سنوات في توجيه التربية والتعليم في باكستان، تخرج في جامعة اكسفورد، وفيها ناقش رسالته في فلسفة ابن سينا 1949، وباشر بعد تخرجه تدريس الفلسفة الإسلامية في جامعة دورهام بإنجلترا، وبعدها في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل بكندا، اشتغل بتفسير الإسلام بعبارات منطقية وعلمية، لتلبية مقتضيات مجتمع تقدمي حديث.

ومنهجه هذا في تفسير الآيات قاده إلى الإهتمام بالقضايا المحورية في القرآن، وصياغة المفاهيم المفتاحية لكل آياته، لذلك تمحورت كتاباته القرآنية على الكليات المشتركة مثل: التوحيد، الإنسان الطبيعة، النبوة والوحي، والإيمان بالآخرة، وانتهى إلى آراء كانت غريبة على بيئته الدينية، ممّا سبب له الكثير من المتاعب، لأنها لم تكرر ما أثقل مدونة التفسير من آراء المفسرين المتوارثة.

وفي العالم العربي فقد ظهرت بوادر تجديد علم الكلام على أيدي كل من: أمين الخولي، محمد عبد الله درّاز، وفهمي جدعان، فهؤلاء جاءت اهتماماتهم بالتراث الإسلامي كحاجة ملحة لإعادة إحيائه وبعث فيه روح التفكير والنقد، فالتراث مثلا بالنسبة لأمين الخولي محكوما بعوامل وظروف خاصة نشأ فيها، وفيه قابلية التغيير والتطور عبر الزمن، وبالتالي فإنّ أي مسألة من مسائله(علم الكلام، التصوف، الفقه..) تتغير وتتجدد بحسب الأزمنة والأمكنة، وكأنه يريد القول أن العامل البيئي يؤثر في طبيعة الفكر وكذا الأقوال.

أمّا فهمي جدعان فقد قام بانتقاد علم الكلام لاعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص الذي أدى به إلى « تشويه الصورة الخالصة لمبدأ التوحيد نفسه، وحينما نفذت هذه البدع إلى مبدأ العقل أو إلى حقل الأفعال الإلهية والإنسانية تمكنت من إحداث شلل للفعالية الزمنية عند المسلمين » [(1)] وبهذا النقد دعا إلى ضرورة تطوره وتجديده.

وهو بذلك يتخطى الدعوة لفتح باب الاجتهاد في الفقه، ويصرّ على ضرورة شمول الاجتهاد للعلوم والمعارف الإسلامية بأسرها، وتشديده على أنّ تطور العقائد واجب، يؤشر بوضوح إلى أنّه قد تجاوز ما كان عليه سلفه وأقرانه من دعاة الإصلاح في الأزهر، ودعوته هذه من الدعوات المبكرة في دنيا الإسلام لبناء علم كلام جديد بحسب التوصيف المعاصر، ذلك أنّ علم الكلام الجديد، ما هو إلا ضرب من الاجتهاد في تفسير وتبرير الاعتقاد، طبقا لما يتطلبه كل عصر، بنحو تصبح فيه وظيفة علم الكلام مثلما هي حماية إيمان النّاس من الإلحاد، هي أيضا حماية إيمانهم من التوحش والتشدد والتحجرّ [(2)].

في إيران عرف هذا المصطلح مع شبلي النعماني الذي كان مهتما بالفلسفة وعلم الكلام والتاريخ والشعر وغيرها حيث أشار إلى أهم المؤلفات التي أغنت هذا المجال من الكلام مثل: مقالات الإسلاميين لأبي

---

[1]–جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث، دار الشروق، عمان، ط 1، 1985، ص: 186-188.

[2]–الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص: 51.

الحسن الأشعري والملل والنحل لابن حزم، وتأويلات القرآن للإمام أبي منصور الماتريدي، وتهافت الفلاسفة والتفرقة بين الإسلام والزندقة، ومشكاة الأنوار والمنقذ من الضلال للغزالي، فكل هذه الكتب قد استعان بها في دراسته لعلم الكلام، حيث تحدث في كتابه " علم الكلام الجديد" عن العلوم الحديثة والدين وبيّن أسباب ترجيح الإسلام على الأديان الأخرى، وموضوع العقل والدين، وطرق الاستدلال على وجود الله، وكذا موضوع النبوة .

2-أسباب ظهور علم الكلام الجديد:

ظهر علم الكلام القديم للدفاع عن العقيدة الإسلامية ودفع الشبهات والبدع التي أدخلت إلى تراثنا العربي الإسلامي بسبب ذلك الاحتكاك بين المسلمين والثقافات الأخرى، وقد تحكمت في مساره مجموعة من المكونات والعناصر التي واكبت نشأته، حيث ارتبطت بعصر مضى وانتهى، فلماذا لا يخوض اليوم في أسئلة حياتنا الراهنية ؟ سؤال طرحه المهتمين بعلم الكلام ومن بينهم عبد الجبار الرفاعي، حيث قدم مجموعة من الأسباب التي دعت إلى تجاوز علم الكلام التقليدي، وهي:

2-1- هيمنة المنطق الأرسطي:

لبث المتكلم منذ ترجمة المنطق الأرسطي حتى اليوم، يعتبر مقولات هذا المنطق ومناهجه في الاستدلال حقائق نهائية، يرقى بعضها إلى البديهيات التي لا نقاش فيها، ومع تجدد الحياة وتوالد مشكلات معرفية وعملية متنوعة كل يوم في وعي النّاس، إلا أن بنية علم الكلام ظلت تترسخ باستمرار في إطار ذلك المنطق وأدواته وأساليبه وكأن كل شيء يتغير ما خلا آراء أرسطو، فإنها أفكار لا تقبل المراجعة والتقويم [1]، هذه المسلمات التي آمن بها المتكلمون، واستندوا عليها في مباحثهم، حيث ركزوا على القياس الأرسطي وأشكاله، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية.

لقد اتسعت مآسي الإنسان المسلم، واضطربت حياته، وتشوه وعيه، واهتزت منظومة معارفه، فلم يعد المنطق الأرسطي يفي بمقتضيات حياته المتجددة، خاصة إذا لاحظنا أنّ هذا المنطق لا يهتم بالواقع

[1]- الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، المرجع السابق، ص: 23-24.

وإنما ترتبط الحقيقة لديه بتناسق المعطيات والمفاهيم فيما بينها في الذهن، وإن كانت لا علاقة لها بالواقع بل ولو كانت مخالفة للواقع [1].

2-2-النزعة التجريدية أو الفصام بين النظر والعمل:

يقول الرفاعي: « إنّ غياب الممارسة العملية عن صياغة الأفكار، وعدم معاينة حضور الأفكار وأصداء تطبيقها في الحياة، أفضى إلى أن تغدو وظيفة التفكير الديني مجرد تمارين ذهنية صرفة، تبدأ بالذهن لتنتهي بالذهن، وهي حالة لم تقتصر على حقل معيّن، بل تفشت في علم أصول الفقه، وانتقلت إلى غيره من معارف الشريعة الأخرى » [2].

لقد تغلبت النزعة التجريدية الذهنية على التفكير الكلامي، وأصبح علم الكلام يتوغل في صناعة أفكار ومقولات بعيدة عن الواقع، ولم يعد المتكلم يتطرق إلى مواضيع جديدة، بل نجده لا يتحرر من الماضي سواء بالاستشهاد أو التركيب والتحليل في قضايا نظرية.

2-3-تفريغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي:

إن كان علم الكلام يمثل جزءا من العقيدة، فإن هذه العقيدة تقرّ بالإيمان بالله ووحدانيته، وهذا الإيمان يشع بالأخلاق الذي يسعى إلى تقويم سلوك الإنسان، ومباحث علم الكلام القديم لم تعالج ماهية القيم الأخلاقية بل تفتقر إلى هذا الجانب، وهو بدوره يؤدي بطبيعة الحال إلى غياب التضامن والمؤاخاة في حياة المجتمعات الإسلامية، وهنا يغيب دور علم الكلام الذي انحصرت مهامه على الجانب النظري فقط.

2-4-تراجع دور العقل وشيوع التقليد في علم الكلام:

إنّ المتكلم يعتمد في منهجه العقائدي على الإيمان بمسلمات قبلية ثمّ يستدل عليها، عكس الفيلسوف الذي ينتهج البرهان القائم على مسلمات تستند إلى مقدمات يقينية، هذا النهج في الأبحاث الكلامية-كما يقول الرفاعي-« أدى إلى تراجع العقل بالتدريج في علم الكلام، وترسخ نزعة تقليد أعلام المتكلمين في كل مذهب، ومع أن المعروف هو عدم جواز التقليد في أصول الدين، غير أنّ التمسك بآراء الأشعري في أصول الدين مثلا شاع بنحو أضحى الدفاع عنها دفاعا عن الدين، والتفكير خارجها تفكير خارج الدين

---

[1]-الرفاعي عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2005، ص: 21.
[2]-الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص: 25.

فجند طائفة واسعة من دارسي الكلام أنفسهم لمحاربة أية محاولة للخروج على فكر الأشعري، وصموا مثل هذه المحاولات بالابتداع والمورق من الدين»[1] .

دخل علم الكلام مرحلة السبات، وحيل بين العقل المسلم وبين ممارسة النقد، وانطفأ النقاش الحرّ الذي عرفته الحياة العقلية للمسلمين، في عصر ازدهار التفكير الديني في الإسلام، ولم يزل تفكيرنا الديني ينوء بتركة تلك المرحلة، ولم تكف سلطة السلف عن قمع المبادرات الجادة في إعادة بناء التفكير الديني في الإسلام، والتعرّف على العناصر المعطّلة للعقل عند المسلمين[2] .

2-5-نسيان الإنسان في الكلام القديم:

اهتم الفلاسفة والمتصوفة بموضوع الإنسان باعتباره محورا جوهريا في الكون، أما المتكلمون لم يخصصوا مبحثا خاصا للإنسان، ولا بدوره في الوجود، ولا بطبيعة وظيفته، فغلب طابع الألوهية في مباحثهم واستغرقوا في التجريد متجاهلين قيمة الإنسان وكينونته.

2-6-التربية على الخوف وترسيخ نفسية العبيد:

صورة الله في علم الكلام القديم الأشعري هي صورة السيد المخيف المرعب، المتمرّس في البطش والتنكيل والعقاب والعذاب، والإنسان عبد مسترق خانع ذليل حقير، لله أن يفعل به ما يشاء، بلا أن يوصف أي فعل يصدر من الله-مهما كان-بالقبح أو الحسن، فله أن يعذب العادل، ويثيب الظالم ، لقد نشأ عن هذا التصور لله لاهوت الاسترقاق، وهذا اللاهوت بطبيعته ينسج شباكا معقدة لمختلف أنماط العبوديات التي تكبل حياة الشخص البشري، عبر إنتاج الاستبداد والنظام الأبوي العمودي في مختلف مستويات الاجتماع البشري، من العائلة والقبيلة إلى المدرسة، والحزب والدولة [3].

يجب تصحيح تلك الصورة التي تعكس علاقة الإنسان بربه، هذه العلاقة الحميمية تزداد كلما تقرب العبد من خالقه، فيتذوق لذة الوصال والحب والوداد، فكل البشر خلقهم الله أحرارا، وعباده هم المتنسكون والمعتكفون له بروحهم وقلبهم، وكأنهم في سفر بينهم بين محبوبه يزداد كلما ازداد التقرب .

---

[1]- الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق ، ص: 28.

[2]-المرجع نفسه، ص: 28.

[3]- الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص: 29-30.

2-7-ترسيخ اللاهوت الصراطي:

صورة الله هي أول ممارسة تأويلية اجترحها البشر، إذ اجترح أول البشر على صورتهم صورة لله، ثمّ استمر بنو آدم يصوّرون الله على صورهم المتنوعة، المنتزعة من عوالمهم المتنوعة: بنو آدم لا صورة نهائية يصلون إليها فإن الله بلا صورة نهائية، اللاتناهي هنا هو لا تناهي وعي بني آدم وتأويلهم، تتجلى صورة الله لكل شخص من خلال جراحه، الفقير يرى الله في رغيف خبزه، المريض يرى الله في دوائه السجين يرى الله في حريته، المعذّب يرى الله في نجاته، الغريق يرى الله في إنقاذه وهكذا [1].

كل فرقة من الفرق الكلامية ترى نفسها الفرقة الناجية من عذاب الله، وبقية الفرق الأخرى هالكة، هذا التصور جعل اللاهوت الصراطي يترسخ في التفكير الكلامي لدرجة أنّ كل فرقة لا تمنح حق النجاة لغيرها مهما بلغت من الاجتهاد .

2-8-نسيان الروح والقلب والعاطفة الدينية:

لا يهتم علم الكلام القديم بالروح والقلب، ولا ينفك عن إغراق عقل المسلم بجدالات ومحاججات ذهنية تجريدية لا تستند إلى بديهيات، بل تحيل غالبا إلى فرضيات ومسلمات غير مبرهنة، كذلك لا تتعاطى مقولات الكلام مع الإنسان بوصفه خليفة الله المكرّم، ولا تفصح عن تجلّي الله فيه بما لم يتجلّ في سواه من مخلوقاته. لذلك انبثق التصوف كرد فعل على ما طغى في علم الكلام من نسيانه للذات الفردية ولمقام الإنسان في العالم[2] ، فسعى إلى تهذيب النفس وتقويم السلوك وبناء إنسان فاضل وبالتالي مجتمع فاضل، هذا الجانب أهمله المتكلمون وركزوا فقط على الجانب العقائدي.

2-9-الخلط بين النص المقدس وقراءته:

يقول عبد الجبار الرفاعي: « حدث خلط بالتدريج بين النص الأول والنص الثاني، وأعني بالثاني قراءات النص وتفسيراته، التي تكونت في سياق تجربة الاجتماع الإسلامي عبر التاريخ في مختلف الحقول بحيث ارتقت مكانة بعض هذه القراءات والتفسيرات إلى مكانة النص المقدس، فحجبته وأضحت في مراحل لاحقة بديلا عنه وحتى ولو سعى البعض للعودة إلى النص الأول فعادة لا يعبر إليه إلاّ من خلالها، وعندما تمر قراءة النص من خلال ما تراكم عليه من قراءات ، فإنها ستغدو أسيرة عدة سياقات

---

[1]-المرجع نفسه، ص: 33-34.

[2]-الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص: 36.

وليست هناك أية قراءة منعتقة منها، أعني السياقات الأعم من: المؤلف، المتلقي، الزمان، المكان السلطة، الإكراهات، المصالح، المسبقات» [1] .

فكل فرقة كانت تجتهد في تأويل النصوص، وفي صياغة المفاهيم، وفي شروح الشروحات، حتى أصبح الأمر عندهم من المقدسات التي لا تقبل الفهم أو التفسير الخارج عن نطاقها، والتراث يحتاج إلى دراسة معمقة خاضعة لمختلف التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية.

2-10-اعتماد الكلام القديم على الطبيعيات الكلاسكية:

اقتصرت أبحاث علم الكلام التقليدي على مجموعة مسائل معيّنة، ولم يستطع المتكلمون تجاوزها حتى صارت نسقا في المدوّنات الكلامية غير قابل للتغيير أو التطوير، ويرجع السبب في ذلك على اعتماده أي- علم الكلام- على الطبيعيات الكلاسيكية وجعل معطياتها حقائق نهائية، حيث أثبتت الاكتشافات الحديثة أن فرضيات تلك الطبيعيات مجرد أوهام محضة.

3-موضوع علم الكلام الجديد:

إن موضوع علم الكلام الجديد يدور حول المسائل العقائدية والأخلاقية، بل و بكل ما يتعلق بالواقع من متغيرات وحقائق، ويمكن تحديد موضوعه كالآتي:

1-إنّ تجديد علم الكلام يستوعب غربة الواقع بأزماته ومشكلاته المزمنة، ويتجاوز غربة التراث، ذلك أن التراث ينتمي إلى واقع مضى، فالإصرار على استدعائه بتمامه يعني استدعاء ذلك الواقع، وبالتالي إلغاء عنصري الزمان والمكان، ونفي الصيرورة والتحول، والنزوع نحو سكونية لا تاريخية، يتكرر فيها الماضي والحاضر والمستقبل.

2-تتجلى قيمة علم الكلام الجديد في التمييز بين الإلهي والبشري، بين المقدس وغير المقدس، بين الدين والتدين بين الدين والإيمان، بين حدود الوحي الإلهي والعقل البشري، بين الكتاب الكريم وتفسيره، بين الفقه وفتاوى الفقهاء والشريعة الإلهية، كذلك يكشف علم الكلام الجديد المجالات الخاصة لكل من المقدس والدنيوي.

[1]-المرجع نفسه، ص: 40.

3-إنّ علم الكلام الجديد يطمح لإحياء نزعة التفكير الحر، ويعمل على اختراق الأسيجة التي وضعها حول العقل أتباع التيار الظاهري والسلفيون، حتى باتت دراسة ومناقشة بعض القضايا الكلامية واللاهوتية في الإسلام من المحرمات اليوم، في حين كان يتداولها المتكلمون بالأمس من دون أية قيود أو ممنوعات عقلية.

4-ينشد علم الكلام الجديد أيضا التعبير الجمالي عن الدين، لأنه ضرورة يفرضها إحياء رسالة الدين في عصر يتفشى قبح التعبير المتوحش عن الدين [1].

5-يهدف علم الكلام الجديد إلى دراسة التراث في ضوء المعطيات الراهنة، والتحرر من الرجعيات في قراءة المقدس.

6-يرتكز علم الكلام الجديد على روح العصر، والانفتاح على العلوم الراهنة، خاصة العلوم الإنسانية التي أصبحت اليوم توازي تطور العلوم الطبيعية .

7-لا يمكن تجديد علم الكلام ما لم ينتقل التفكير في هذا العلم إلى فضاء آخر، يتخطى مجالاته التقليدية، ورؤاه الموروثة والمكررة، ولا يتحقق شيء من ذلك ما لم يزحف التفكير الكلامي إلى مواطن لم يفكر فيها من قبل ويقتحم عوالم ظلت مهملة أو مجهولة أو ممنوعة قرونا طويلة، ولا ريب في أن السؤال هو الذي يوقد شعلة التفكير، خاصة إذا كان السؤال مثيرا مستفزا، وتطور الفكر الإنساني في كل العصور يقترن دائما بالأسئلة الحائرة، الأسئلة القلقة، الأسئلة الصعبة، الأسئلة التي تتوالد من الإجابة عنها أسئلة جديدة [2].

4- أوجه التجدد في علم الكلام:

قد يتساءل الكثير عن مجال التجدد في علم الكلام أهو في المسائل أو اللغة أو المنهج أوغيره، ومسألة التجديد عرفت في الفكر الإسلامي المعاصر مع الكثير من المفكرين، سواء على مستوى المجال الديني أو السياسي أو الثقافي والاجتماعي، ولعل الركود الذي عرفه علم الكلام التقليدي هو السبب الذي دفع المهتمين به إلى الحاجة إلى تجديده، والتجديد مسه في مجالات كثيرة من بينها:

---

[1]-الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص: 55-56.

[2]- الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص : 57.

أولا/ الموضوع:

وقع اختلاف بين دعاة التجدد في علم الكلام بالنسبة إلى الموضوع على قولين:

1-أنّ الموضوع تغير، وتغير الموضوع هو ملاك تغير العلم، ويبيّنون تغير الموضوع بالقول: إن أهم ما يلحظ في المسيرة الكلامية هو التبدل المحوري، إذ يوجد اختلاف جذري بين المركز المحوري الذي كانت تدور حوله الأبحاث الكلامية سابقا وبين المركز المحوري الذي تدور حوله حاليا، وهذا ما يبرر الفصل بين كلام جديد وكلام قديم.

2-التوسع في موضوع علم الكلام ليشمل الكثير من القضايا التي لم تكن تبحث سابقا، ولا تعطى أدنى اهتمام في نطاق هذا العلم، وذلك كالأمور القيمية والحقوقية والإنسانية مثلا [1].

لكن لا يعني ذلك أن علم الكلام الجديد تجاوز القضايا التقليدية كوجود الباري وصفاته، والنبوة، والمعاد والعالم بل مازال محتفظا بها وزاد عليها مواضيع لها علاقة بالواقع والأخلاق والقيم.

ثانيا/ المبادئ :

إن علم الكلام يقوم على مجموعة من المبادئ تشكل أسسه الفكرية، وهي نوعان: تصورية، وتصديقية.

فمن المبادئ التصورية فهمنا وتصورنا لبعض الأمور التي تدخل في صميم جدالاتنا الكلامية، والتي قد نبني عليها أدلتنا لإثبات عقيدة معيّنة، أو نفي أخرى. فمثلا: كيف نتصور الجسم؟ هل هو متصل في واقعه كما هو متصل في الحس؟ أم أنه مكون من أجزاء صغيرة جدا متلاصقة فيما بينها، تشكل في مجملها ما نسميه الجسم المتصل؟ وبتعبير آخر: ما هو تعريف الجسم؟ [2].

موضوع الجسم شغل بال الكثير من المتكلمين، وذهب بعضهم إلى الإيمان بالجزء الذي لا يتجزأ، وأن أجزاء الأجسام غير متناهية، وما وصل إليه العلم اليوم عدم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وأثبت تناهي أجزاء الأجسام ممّا يعني بطلان المعلومة التصورية.

---

[1]-بدوي إبراهيم، علم الكلام الجديد " نشأته وتطوره"، دار المحجة البيضاء، ط2، 2009، ص: 54-55.

[2]- بدوي إبراهيم، علم الكلام الجديد " نشأته وتطوره"، المرجع السابق، ص: 58.

على هذا المنوال نقيس المبادئ التصديقية، وهي عبارة عن الأمور التي يتوقف عليها حكمنا بالقضايا وجزمنا بمضمونها سلبا أو إيجابا، فمن المبادئ التصديقية تلك التي نأخذها في علم ما أخذ المسلمات من علوم أخرى لأنها من مسائلها، وقد بحثت فيه وصدر الحكم النهائي حولها، فنستخدمها نحن في العلم دون أن نعيد بحثها من جديد[1] ، حيث يمكن الاستفادة من المبادئ التي أثبتت في الرياضيات والفيزياء والفلك على ضوء معطيات العلم الحديثة، وطبعا ستتتغير النتيجة إذا حاولنا تطبيقها على المطالب الكلامية.

ثالثا/ المسائل:

التجديد في المسائل يعني توالد مسائل جديدة، نتيجة للشبهات المستحدثة، ينجم عنها نمو وتطور علم الكلام نفسه، أما التجديد في الهدف، فيعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخص في الدفاع عن المعتقدات إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية [2]، والتجديد في المسائل ينجم عنه بطبيعة الحال التجديد في العلم، وقد دخل علم الكلام الجديد حيزا جديدا حيث أصبح يبحث في المفاهيم العامة المتعلقة بالإسلام كدين مشتمل لكل مجالات الحياة، كحقوق الإنسان والمرأة والطفل، الأسرة، البيئة ، الأمن، الجهاد، المقاومة،..إلخ.

فعلم الكلام الجديد يرى أن الدفاع عن الدين لا يكون إلا من خلال تقديم نظرة صحيحة ومتكاملة عن مجمل هذه الأمور تتماشى مع متطلبات العصر، ومع الانفتاح الثقافي والمعرفي الذي تعيشه البشرية اليوم[3].

رابعا/ المناهج:

إنّ التجديد في المناهج يعني التحرّر من المنهج الأحادي، والانفتاح على مناهج متعددّة في البحث الكلامي، تشمل المناهج الهرمنيوطيقية، والسيميائية، والتجريبية، والبرهانية، مضافا إلى ظواهر النصوص والحقائق التاريخية[4] ، وقد كان علم الكلام القديم يعتمد على المنهج الجدلي، وتطور شيئا فشيئا حتى أصبح يعتمد على أكثر من منهج.

---

[1]–المرجع نفسه، ص: 59.

[2]–الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص: 43.

[3]–بدوي إبراهيم، علم الكلام الجديد " نشأته وتطوره"، المرجع السابق، ص: 69.

[4]– الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص:43.

خامسا/ اللغة:

إنّ التجدد في علم الكلام هو بنحو ما بيان الأفكار الدينية بلغة العصر على أساس ضرورة وجود لغة مشتركة بين المتكلم والمخاطب، وهما هنا يمتلكان ذهنا ولسانا عصريين بالكامل، فمثلا: في علم الكلام التقليدي تطلق كملة ((خلق الأفعال)) للتعبير عن أن الإنسان حر في فعل ما يشاء لأنه هو الخالق لأفعاله، إذن يراد بخلق الأفعال: الحرية، ولكن هذه الكلمة (أي خلق الأفعال) لا تعبر عن القضايا المطروحة اليوم، ولا تشد اهتمام أجيالنا كما تشدة كلمة الحرية[1]، ويرى البعض أن التجدد في اللغة يعني أيضا إعادة قراءة الفكر الديني على ضوء التغيرات الحديثة بالاعتماد على التوسع الحاصل في علوم اللغة .

فالتجديد في اللغة يتحقق بالانتقال من لغة المتكلمين القديمة، ومعمياتها وألغازها إلى لغة حديثة تستقي من المكاسب الجديدة للمعارف والعلوم والفنون والآداب، وتعبّر عن الفهم الجديد للطبيعة البشرية، وحقوق الإنسان وحرياته [2]، لم تعد إذن لغة علم القديم تستوعب الحاضر فقد اضمحلت مع الوقت، وأصبحت فقيرة عقليا، ولا يمكن–كما يقول–الرفاعي: « الوثوق بولادة أفكار تنفتح على ما يعاندها، إلا حين تغتني اللغة بمعجم يرفدها باستمرار بألفاظ ومصطلحات، تنفتح على فضاء عقلي، يتسع باستمرار لاستيعاب وتمثل كل ما هو جديد، في العلوم والفنون والآداب، ويواكب حركة التطور والإبداع في مختلف مجالات المعرفة، ويساهم في رفدها على الدوام » [3].

[1]–بدوي إبراهيم، علم الكلام" نشأته وتطوره"، المرجع السابق، ص: 82.

[2]–الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، المرجع السابق، ص: 43.

[3]–المرجع نفسه، ص: 43.

المحاضرة الثانية عشر: مساهمات المفكرين في تجديد علم الكلام

1-محمد بن يوسف السنوسي(1428-1489)

هو أبو عبد الله بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، فالسنوسي نسبة إلى القبيلة المعروفة بالمغرب من قبل أبيه، ويشاركه فيها محمد على السنوسي المستغانمي صاحب الطريقة السنوسية، أمّا الحسني فنسبة إلى سيدنا الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما من جهة أم أبيه(جدته)[1]، ولد بتلمسان في أسرة علم وأخلاق ودين، كان والده معلما للقرآن رجلا صالحا ورعا زاهدا في الدنيا، فاتبع نهجه حتى ذاع صيته في العلم والأدب.

يعد السنوسي من المفكرين المجددين الذين ألموا بمختلف المعارف في عصره، هذا العصر الذي عرف بفساد حكامه وعلمائه، فعمل جاهدا على إصلاحه وإعادة الأمة مجدها وقوتها، له إسهامات في مجال

[1]- عليوان سعيد، محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق، دار الكتاب الثقافي، ص: 45.

الفلسفة والمنطق حيث جعل منطقه خادما لميتافيزيقا الإسلام، وفي مجال العقيدة التي اعتبرها جوهر العلوم والمنطق خادما لها ووصفه العلماء أنه من كبار المتكلمين .

درس السنوسي المنطق لوظيفة عقائدية واجتماعية وتربوية، إذ بواسطته تحصل لنا ملكة الجدل والحجاج العقلي التي نستطيع أن ندحض بها مغالطات الخصوم، وبواسطته نستطيع رفع مستوى المجتمع العقلي فنقضي على الفوضى الفكرية التي كانت سائدة في أذهان النّاس، وبواسطته نستطيع بناء عقليات المتعلمين بناء صحيحا [1] فاعتمده منهجا في علم العقيدة، واستخدمه في مناظراته، وفي بعض القضايا الفقهية، فتصدى لليهود والنصارى الذين حاولوا التضليل في العقيدة الإسلامية.

كما عمل السنوسي على محاربة الجمود والتقليد الذي انتشر بين المسلمين، وصحح الكثير من التصورات الخاطئة لبعض المفاهيم في الشريعة الإسلامية، ولهذا جاء اهتمامه بعلم العقيدة من أجل أن يغرس في أبناء المسلمين كيفية التصدي لأنواع البدع والشبهات، من خلال تعلمهم لعقيدة صحيحة، فألف العقائد الكثيرة من الكبرى إلى صغرى الصغرى، وتزويدهم بحجج وبراهين كافية في مجادلتهم لأهل الملل والنحل.

فالمقام الذي وصل إليه السنوسي في مجال علم العقيدة كبير، حتى قيل أنّ أتباع الإمام الأشعري ساروا على خطاه في عملية الاستدلال بالنقل والعقل، والاستعانة بقضايا المنطق والفلسفة في معالجة مختلف المسائل الكلامية .

وهو أول من سلك في مجالات الفكر طرقا عجيبة أوصلته إلى اكتشاف الكثير من الجواهر الغالية في علوم الدين، وأعدّت قريحته العلمية المؤمنة لتشرق في آفاق البلدان الإسلامية، وفي القرن الخامس للهجرة النبوية الشريفة بإحياء لعلوم الدين لازال ينتظر منذ ظهوره إلى اليوم من علماء الإسلام كلهم إحياءا جديدا له، ويعيد للإسلام نضارته في بلدان الإسلام، ويعيد للمسلمين مكانتهم بين الأمم والنّاس، ويوفرّ للإنسانية كلها أسبابا صحيحة للطمأنينة والأمل[2] .

لقد أعطى السنوسي مكانة للعقل في فهم الدين، تماما كما فعل المتكلمون، والقارئ لكتبه في علم الكلام لا يجد نفسه منعزلا عن علوم زمانه، فهو يشرح قضاياه بكل وضوح ودقة، حيث رعى التفاوت الفكري بين

---

[1]–المرجع نفسه، ص: 09.

[2]–الربيع ميمون، طريقة الحكماء المحدثين في علم الكلام عند الإمام السنوسي، حوليات جامعة الجزائر، 1995، ص: 44.

المتعلمين فقسم كتبه بين المبتدئين والمتوسطين، والمنتهين للعلماء والخواص، وخاض في أصعب المسائل وناقشها كمباحث الوجود والزمان، والوحدة والتثليث وغيرها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مكانته الرفيعة في العلم.

لقد كان التقليد شائعا قبل عهد السنوسي، ويرجع ذلك لأسباب كثيرة منها: الجهل الذي كان منتشرا بين طلبة العلم، والانحلال الخلقي، وفساد بعض المعتقدات وغيرها، وتراجع بعد ذلك بسبب جهودات السنوسي الذي ركز على وجوب النظر وإيمان المقلد، حتى يمكن القول أنه كان عقلانيا إلى أبعد الحدود.

ففي وجوب النظر ذكر السنوسي: « أنه نقل عن طائفة من أهل العلم، أنّ الله سبحانه معروف بضرورة العقل، فإن أرادوا أن النظر في معرفة الله تعالى تنتهي إلى الضرورة فمسلم، لأن معرفته جل وعلا، بل معرفة جميع عقائد الإيمان إنّما هو بالبراهين، والبراهين لابد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية، وإلا لزم التسلسل، ولم ينتج القطع الذي كلفنا به في العقائد، وإن أرادوا أنه معروف بضرورة العقل، بدا بحيث لا يفتقر إلى نظر أصلا، فلا خفاء في بطلان هذه المقالة »[1]، فالنظر بالنسبة له هو أول وسيلة للوصول إلى المعرفة، بل هو شرط من شروط الإيمان،وهو بذلك لا يختلف عن عقيدة الأشاعرة.

رفض السنوسي التقليد بشكل حاسم، كرد فعل ضد هيمنة المذهب التقليدي السنّي الغير الأشعري، حيث ذهب إلى تبسيط العقائد وشرحها للنّاس ومساعدتهم على الخروج من دائرة التقليد، فنجده يفتتح كتاب العقيدة الوسطى: « وبعد فهذه جمل مختصرة يخرج المكلف بفهمها إن شاء الله من التقليد المختلف في إيمان صاحبه إلى النظر الصحيح المجمع على إيمان صاحبه»[2] .

فالشعار الذي رفعه السنوسي في محاربة التقليد وإزالة الشبه التي تشوش العقل والإيمان، ليس إلاّ دعوة إلى التجديد في علم الكلام، وتجلى ذلك في الآليات التي استخدمها في محاوراته ضد الخصوم، وكذا ممارسة التأويل على النصوص الدينية، فكان بذلك مجددا في الخطاب الديني وبالأخص في العقيدة الأشعرية.

---

[1]–السنوسي محمد بن يوسف، شرح العقيدة الكبرى المسماة عقيدة أهل التوحيد، تح: سيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت د(ط)، 2006، ص: 67.

[2]–السنوسي محمد بن يوسف، العقيدة الوسطى وشرحها، تح: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2006، ص: 23.

لقد جاء مشروع السنوسي لتصحيح عقائد النّاس، وتقريبهم لعقيدة أهل الحق والسنة، وتأكيد « الحاجة الملحة إلى هذا العلم–أي علم الكلام– من جديد، بل وضرورته التي كانت قد بدأت تتكرّس في أوساط المفكرين في هذا الوقت، ولم تكن مهمته يسيرة قطّ، لكن كان من نتيجة ما واجهه من صعاب أن بثّ روحا جديدا في علم الكلام في بلاد المغرب عبر تواليفه العقدية الكثيرة والمتنوعة، في الشكل والغاية وعبر حلقاته الدراسية في تلمسان ومناظراته ومساجلاته المتعددة والغنية» [1] فحظي مشروعه صدى كبير في زمنه وبعده في الغرب الإسلامي، سواء من خلال كتبه، أو نصوصه المهة في تاريخ علم الكلام الأشعري في القرن التاسع الهجري.

2–محمد عبده (1849–1905):

يعد محمد عبده من المجددين في الخطاب الديني الإسلامي، وهو من أبناء منطقة (محلة نصر) التابعة لجمهورية مصر العربية، حيث نشأ في عائلة تهتم بالعلم والمعرفة، فتربى على هذا النهج التعليمي منذ صغره، وتأثر بكل من:

1–الشيخ درويش الخضر الذي غرس فيه حكمة التصوف وطلب العلم،وصحح له المعلومة التي أخذها من الجامع الأزهر بأن بعض العلوم تدرس وبعضها لا يدرس، فكل العلوم تدرس ماعدا السحر والشعوذة.

2–الشيخ الحسن الطويل الذي كان عظيم الشأن له حرمة عظيمة في القلوب، وكان ممتازا في الأزهر بعلم المنطق، فدرس محمد عبده على يديه المنطق والفلسفة بحضور محتشم لنفور أغلب الطلبة من هذا العلم.

3–جمال الدين الأفغاني الذي اتصل به محمد عبده عند زيارته لمصر سنة 1871، فانتقل به من التصوف والتنسك إلى الفلسفة الصوفية، ونشط معه في المجال السياسي، حيث نشر الكثير من المقالات في مجلة الأهرام والوقائع المصرية، واشترك معه في التنظيمات السياسية السرية التي أنشأها الأفغاني بمصر، فدخل الحزب الوطني الحر، وأسسا مجلة " العروة الوثقى" في فرنسا بعد نفيه من مصر.

عرف محمد عبده بالمنهج الوسطية الذي هو العدل، والعدل في الأحكام معناه عدم النزوع إلى طرف دون طرف وهو المنهاج الذي دعا إليه الإسلام، « فلقد ظهر الإسلام لا روحيا مجردا، ولا جسديا جامدا، بل

[1]–البوسكلاوي سعيد، بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2016، ص: 06.

إنسانيا وسطا بين ذلك، آخذا من كلا القبيلين بنصيب، فتوافر له من ملائمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره ولذلك سمى نفسه: دين الفطرة، وعرف له ذلك خصومه اليوم، وعدّوه المدرسة الأولى التي يرقى فيها البرابرة على سلم المدنية » [1]، فالوسطية هي التي ميزت الإسلام وشريعته لقوله تعالى: ﴿ **وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا** ﴾ [2].

ذكر محمد عبده أن الوسطية جاءت ثورة على شيوع غلو الإفراط والتفريط الذي ساد الشرائع والأنساق الفكرية التي كانت قبل ظهور الإسلام، ذلك أن النّاس كانوا قبل ظهور الإسلام على قسمين:

قسم تقتضي عليه تقاليده المادية المحضة، فلا همّ له إلا الحظوظ الجسدية، كاليهود والمشركين، وقسم تحكم عليه تقاليده بالروحانية الخالصة، وترك الدنيا وما فيها من اللذات الجسمانية، كالنصارى والصابئين وطوائف من وثنيي الهند أصحاب الرياضيات[3] ، أما الإسلام فقد جمع بين الروح والجسد.

لقد ساهم محمد عبده بفضل علمه بتحرير العقل العربي من الجمود الذي أصابه لقرون، فسعى إلى إصلاح وتجديد قضايا الفكر الإسلام، ودعا إلى إحياء الاجتهاد لمواكبة التطورات الحديثة، وقد تجسدت أعماله الفكرية في رسالة التوحيد التي بيّن من خلالها الدين الإسلامي على حقيقته، وكيف أنه صالح للحياة في كل عصر بل هو الأصلح لكل زمان ومكان على مدى الدهر.

هذا التجديد الذي يجمع بين أصالة العودة للمنابع والأصول الإسلامية، وبين عصرية فقه الواقع المعيش واستشراف المستقبل، هو في النسق الفكر الإسلامي–أكثر من مجرد خيار لأنه ضرورة إسلامية اقتضتها ويقتضيها كون الشريعة الإسلامية هي الشريعة العالمية والخاتمة، إذ بدون التجديد الذي يحافظ على الثوابت الإسلامية كي لا تحدث قطيعة معرفية مع الأصول تفقد الجديد إسلاميته، والذي يجدد في الفروع وفقه الواقع، كي تمتد فروع الشريعة، فتظل كل الفضاءات التي يصل إليها الإسلام، وكي تقدم هذه الشريعة الحلول للقرون والأجيال التي تلت وتتلو عصر الوحي والتنزيل–بدون هذا التجديد الضروري، لا تتمكن الشريعة الإسلامية من أن تكون عالمية حقا، ولا خاتمة حقا [4].

---

[1]–عمارة محمد، الإسلام وقضايا العصر، دار روابط للنشر، القاهرة، 2018، ص: 58.

[2]–سورة البقرة، الآية: 143.

[3]–عمارة محمد، المنهج الإصلاحي لمحمد عبده، مكتبة الاسكندرية، الاسكندرية، د(ط)، 2005، ص: 44.

[4]–عمارة محمد، الإسلام وقضايا العصر، المرجع السابق، ص: 54.

أطلق محمد عبده على علم الكلام باسم التوحيد وهو علم « يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم » [1].

وعلق على تسميته بعلم الكلام على أنّ أشهر مسألة وقع فيها الخلاف هي كلام الله المتلوّ حادث أو قديم، وإمّا لأن « مبناه الدليل العقلي وأثره يظهر من كل متكلم في كلامه وقلما يرجع فيه إلى النقل، اللهم إلا بعد تقرير الأصول الأولى، ثمّ الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع عنها، وإن كان أصلا لما يأتي بعدها، وإما لأنه في بيان طرق الاستدلال على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبينه مسالك الحجة في علوم أهل النظر، وأبدل المنطق بالكلام للتفرقة بينهما »[2] ، وغاية هذا العلم هو معرفة الله تعالى بصفاته الواجب ثبوتها له، والتصديق برسله، فالدين الإسلامي هو دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، والإيمان هو اليقين في الاعتقاد بالله ورسله واليوم الآخر .

وأصل معنى التوحيد اعتقاد أن الله واحد لا شريك له، وهو إثبات الوحدة لله في الذات، والفعل في خلق الأكوان وأول وحده مرجع كل كون، ومنتهى كل قصد، وهذا المطلب كان الغاية العظمى من بعثة النبيّ صلى الله عليه وسلم ، كما تشهد به آيات الكتاب العزيز [3]، من خلال هذا التعريف يتبيّن أنه لا يختلف عن علماء الكلام حينما حصره – في توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية .

ففي مقدمة رسالة التوحيد يبيّن محمد عبده كيف نشأ علم الكلام من المسائل العقلية التي ذكرها القرآن، ودعا الناس فيها إلى التفكر والتعقل واستخلاص المجهول من المعلوم، ثمّ « أخذ يتسع بعد الخلافات السياسية التي وقعت بين الصحابة وماترتب عنها من مذاهب دينية، احتاج السنيّون معها إلى المقارعة بالدليلين العقلي والنقل، ولكن هذا الخلاف لم يكن يؤثر في تمسك جميع المسلمين بالأحكام الدينية وإتباعها، إلى أن نشأت فرق الباطنية التي أخذت تفسر القرآن بما يبعد عن الخطاب»[4] ، فحدث الخلاف بينهم وبدأ النظر في الفلسفة القديمة، فظهرت جماعات تتوسط بين الطرفين –أي بين السلفيين والمنحرفين–أمثال الأشعري والباقلاني، وجاء بعدها الغزالي ليبيّن كيف اختلطت مسائل الكلام بالفلسفة .

---

[1]–عبده محمد، رسالة التوحيد، دار المعارف، القاهرة، ط6، 2006، ص: 21.

[2]– عبده محمد، رسالة التوحيد، المصدر السابق، ص: 21–22.

[3]–المصدر نفسه، ص: 21.

[4]–الفاسي علال، الشيخ محمد عبد، مجلة دعوة الحق، العدد 10، 1958، المغرب، ص: 01.

إنّ موقف محمد عبده من علم الكلام الإسلامي، موقف التأييد والعضد، ولكن على أساس التجديد والإصلاح، فهو يدعو إلى تنقيته من شوائب الأبحاث الفلسفية الخارجة عن موضوعه، كما يدعو إلى النظر في موازينه وأدلته وتجديد ما يحتاج للتجديد منها عملا بقول الغزالي: (أن دليلا أو أدلة قد يظهر بطلانها، ولكن قد يستجد ما هو أحسن منها)[1] .

لقد أراد محمد عبده أن يجعل لكل علم اختصاصه الخاص، فالفلسفة مهمتها دراسة الكون واستقتاه نواميس الله فيه وليس البحث بمسائل الغيبيات فقط، أمّا علم الكلام فهو يبحث عن الوسائل المؤيدة لوجود الله وما جاء في كتبه، وكذا التوفيق بين الدين والعقل والعلم، لذلك دعا إلى تجديد أساليب الدراسة والبحث وتكييفها بمتطلبات العصر وأول ما بدأ به الاجتهاد في مجال الشريعة، وكذا العقيدة، وقد وقف ضد أولئك العلماء الذين كانوا يدافعون عن فكرة التقليد، ويؤمنون بإقفال باب الإجتهاد.

لم يسلك محمد في هذا الباب غير ما سلكه المصلحون السلفيون من قبله، منذ عهد المصلح الأكبر شيخ الإسلام ابن تيمية، وقد ردد الشيخ رشيد رضا أفكار عبده في هذا الموضوع في محاوراته بين المجتهد والمقلد [2]، ورغم محاولاته الكثيرة في الدعوة لتجديد أساليب الدراسة في جامع الأزهر، والمعاهد الدينية فإنه لم يلقى ترحابا لذلك بل لقيته مجموعة من العراقيل في إنجاح مشروعه الإصلاحي، فالتفت إلى التدريس وتكوين طلبته لإبلاغ فكرته من بعده، فأخذ « يفسر القرآن ويجدد في أساليب عرض آراء المسلمين في كل مسائله، ويبعث على التبصر بأحكامه وآياته، ولم يكن عبده يهمه من هذه الدراسة غير خرق العادات التي سار عليها الأزهريون من عدم دراسة كتاب الله، والاكتفاء بتلاوته، وقد استطاع أن يوجه النظر للقرآن ويحمل كثيرا من تلامذته على كتابة دروسه ثم التوسع في التفسير على طريقته فخرجت من ذلك تفاسير مطولة ومختصرة » [3].

تمثل إذن تجديد الخطاب الديني لدى محمد عبده في تنقية الدين الإسلامي من الشوائب التي ألصقت عليه، فما أصاب المسلمون في عقولهم وأعمالهم سببه ابتعادهم عن دينهم وخطئهم في فهم أصوله، ولهذا كان الغرض بالنسبة إليه هو « تصحيح الاعتقاد، وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين حتى إذا سلمت العقائد من البدع، تبعتها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب، واستقامت أحوال الأفراد

---

[1]–المرجع نفسه، ص: 01.

[2]–الفاسي علال، الشيخ محمد عبده، المرجع السابق، ص: 02.

[3]–المرجع نفسه، ص: 03.

واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة، فإذا سمعت داعيا يدعو إلى العلم بالدين فهذا مقصده، أو مناديا يحث على التربية الدينية فهذا غرضه، أو صائحا ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد فتلك غايته » [1]، وعلى هذا المنوال مشى محمد عبده في مشروعه الإصلاحي التجديدي خصوصا في المجال الديني.

3-طه عبد الرحمن: (1944)

يعد طه عبد الرحمن من المفكرين المعاصرين المجددين في الفكر العربي الإسلامي، له إسهامات متنوعة في الأخلاق والمنطق والفلسفة واللغة، لقب بألقاب كثيرة منها فيلسوف الأخلاق، وفيلسوف المتصوفة وفقيه الفلسفة انطلق في مشروعه النقدي إلى التأسيس النظري لليقظة الدينية، من خلال الاعتماد على النسق الفلسفي المؤسس على الفكر العلمي في بناء المفاهيم والتصورات، إذ نجده يحدد شرطين أساسيين في عملية التجديد: شرط الدخول في التجربة الإيمانية، وشرط مباشرة التعقل، فالإيمان والعقل عاملان مهمّان في بناء فكر ديني متجدد يتسمّ بخاصية الشمول والتكامل.

لقد اهتم طه عبد الرحمن بالحقل الفلسفي الإسلامي بجوانبه الثلاث: الفقه، التصوف، علم الكلام، وكان لهذا الأخير نصيبه من الاهتمام لدى مفكرنا، حيث نجده لا ينكر دور المتكلمين في مواجهة التيارات الاعتقادية الغير الإسلامية، والاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانية المادية، إذ يقول في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: « إنّ المستوى الرفيع الذي حصله المتكلمون في ضبط المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من علماء المسلمين اليوم بالتصدي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية، كما يفوق مستوى من يتولى من مفكري العرب المعاصرين مهمة تجديد التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلامي » [2] ويقدم دليلين على قوله هذا:

1-إن المتكلمين استوعبوا استيعابا منهجيا كاملا مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية، بينما لا نجد مثل هذا الاستيعاب المنسق لوسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية في ما أنجز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي، بل تثويره أو على النقيض تجاوزه وابتغاء غيره.

---

[1]-عبده محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، وكالة الصحافة العربية، جمهورية مصر العربية، ط1، 2019، ص: 96.

[2]-طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2014، ص: 71-72.

2–إنّ المتكلمين انتهجوا في أبحاثهم طرقا استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة، واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق، بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي [1].

فطه عبد الرحمن يقرّ بجهودات المتكلمين في تطوير التراث الإسلامي بالرغم من قلة إمكانياتهم، في حين لا نجد مثل هذا الأمر مع الكتابات المعاصرة، وهذا الامتياز المنهجي والمنطقي لعلم الكلام لم يسلمه من الانتقادات والطعن من خصومه القدامى والمحدثين الذين خلطوا بين مضمونه ومنهجه، ووقعوا في استعمال أساليبه الكلامية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

لقد اجتهد طه عبد الرحمن « قدر المستطاع في الأخذ بأسباب اللغة العربية في التعبير والتبليغ وتوظيفها في التنظير لموضوع هذا البحث (تجديد علم الكلام) ومن مظاهر هذا التوظيف العلمي تميزه بين ثلاث مراتب في السلوك الحواري: الحوار والمحاورة والتحاور » [2] وهو « سعي يعي حدود ومنتهى تنظيراته لأنه لا يلقي بالأحكام المطلقة على جميع أقسام ومجالات الفكر العربي الإسلاميّ، وإنّما يجري حفرية جدّية في الفكر العربيّ في اللغة وداخلها وفق مقتضياتها اللسانية والتداولية والمنطقية، تلك المقتضيات التي تصدر عن فعالية خطابية »[3] « تفيد القيام بمجموعتين متميزتين من الشروط هما: شروط النّص الاستدلالي، وشروط التداول اللغوي» [4].

فالفكر لا يستقيم بطرق النظر خارج دائرة اللغة، بل بداخلها وأغلب الفلاسفة المسلمون حسب –رأيه– الذين نقلوا الفكر اليوناني كانوا لا يراعون إمكانية اللغة العربية في التعبير والتدليل، فألحقوا بها التشويه والخرق لقواعد لغتها دون السعي إلى التجديد.

من بين الآليات التي يراها طه عبد الرحمن تجدد كشف وفهم التراث الإسلامي هي المناظرة التي عرف بها المتكلمون، وقد تداولها المسلمون في تحصيل المعرفة وتبلغيها، حيث يقول: « إذا كانت أغلب المعارف الإسلامية آخذة بمسلك المناظرة الجدلي، فإنها تفاوتت في درجة التقيد به على قدر الافتقار إليه

---

[1]–المصدر نفسه، ص: 72.

[2]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص: 29.

[3]–مشروح إبراهيم، طه عبد الرحمن –قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2009، ص : 109.

[4]–طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص: 35.

بمقتضى نوعية شروطها المعرفية، ولم يأخذ أي مجال علمي إسلامي بهذا المنهج مثلما أخذ به علم الكلام، هذا العلم الذي قام على تواجه العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة، حتى إنّنا نرى أنه أحق أن يدعى علم المناظرة العقدي من أن يدعى باسم آخر » [1].

والمتكلم حسب طه عبد الرحمن قام ببعض الشروط في هذا المنهج وهي:

1-معتقدا: أي يسلم بما ورد في الكتاب والسنة النبوية، وعلى اعتباره سمي علم الكلام بعلم التوحيد .

2-ناظرا: لما كان النظر هو طلب الفكر لشيء مخصوص سالكا إليه طرقا مخصوصة يعتقد أنها قادرة على الطفر به، فإن المتكلم يطلب تعقل أصول العقيدة وتعقليها، وذلك بأن يسلك فيها سبل الاستدلال والإقناع، ممّا أدى إلى تسميته علم الكلام بعلم النظر والاستدلال[2] .

3-محاورا: فن المحاورة يقتضي وجود مقام المخاطِب ومقام المخاطَب، ولهما وظيفتان : وظيفة العارض ووظيفة المعترض، وبه سمي علم الكلام بعلم المقالات الإسلامية.

ومن أدبيات المناظرة التي ذكرها طه عبد الرحمن ما يلي:

1-أن يكون المتناظران متقاربين معرفة ومكانة، حتى لا يؤدي استعظام أحدهما الآخر أو استحقاره له، إلى أن يضعف عن القيام بحجته، أو يتهاون فيه.

2-أن يمهل المناظر خصمه حتى يستوفي مسألته، كي لا يفسد عليه توارد أفكاره، وحتى يفهم مراده من كلامه كي لا يقوّله ما لم يقل.

3-أن يتجنب المناظر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل بغية إضعافه عن القيام بحجته، ومن ذلك قلة الإصغاء إليه، والسخرية منه، وتخجيله بفضح عيوبه، وتشنيعه بالقدح في كلامه، والتطاول عليه بالتنقيص والشتم.

4-أن يقصد المناظر الاشتراك مع خصمه في إظهار الحق والاعتراف به.

---

[1]-المصدر نفسه، ص: 70.

[2]- طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر السابق ، ص : 71.

5–أن يتجنب المناظر محاورة من ليس مذهبه إلا المضادة، لأن من كان هذا مسلكه لا ينفع معه الإقناع بالحجة [1].

ينهي طه عبد الرحمن في حديثه عن المنهج الكلامي للمناظرة أنه يقوم على ما هو مناظري معاقلي ويثبت أنّ « الفهم الصحيح لهذا القطاع من قطاعات الفكر العربي الإسلاميّ يقتضي صوغ معايير تقويمية تحدد شروط الانتقالات من نص إلى آخ، ويكون التعويل على هذه المعايير، التي تحفظ للخطاب خصائصه الطبيعية، في تبيان مواطن قوة المنهج الكلامي »[2] .

لمّا كان أساس الخطاب الكلامي قائما على الاستدلال الذي يعتمد القياس والمماثلة، فقد مارس قوته وفعاليّته داخل الثقافة العربية الإسلامية، وبهذا الصدد فقد جاء طه بتصور لم يسبق إليه باحث قبله، تمثل في إعادة الاعتبار لمقوم من مقوّماتنا الفكرية والحضارية وهو علم أصول الدين أو علم الكلام، وبيّن قيمته الفكرية وفائدته المعرفية، وأثبت إمكانية التزود بطرقه المنهجية في فكرنا الحديث لرأب الصدع بين كلامنا القديم وكلامنا المعاصر [3].

فإذا تبيّن –يقول طه عبد الرحمن– أنّ العقلانية الكلامية تنبني على مبدأ الفعل والمفاعلة، فإن علم كلام جديدا يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية والاختيارات المنهجية المستجدة، وللنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم، ذلك أنّ هذا ((الكلام الجديد)) بمواجهته لإشكالات المستحدثة التي يطرحها الخصم طرحا يعتمد فيه أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، يصبح عاملا حاسما في تحديث أدوات المقاربة والتنظير ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم [4].

4–عبد الكريم سروش :

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 74–75.

[2]- مشروح إبراهيم، طه عبد الرحمن –قراءة في مشروعه الفكري، المرجع السابق، ص: 132.

[3]– مشروح إبراهيم، طه عبد الرحمن –قراءة في مشروعه الفكري، المرجع السابق، ص: 133.

[4]–طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص: 157–158.

يعد عبد الكريم سروش [1] من أبرز رواد الحداثيين والمجددين في الإسلام، عالج الكثير من الموضوعات في فلسفة العلم والنظريات الماركسيات، ثمّ اشتغل بالتراث الإسلامي فاهتم بقضايا القبض والبسط في الشريعة، وبسط التجربة النبوية والصراطات المستقيمة، فهذه الثلاثية ظلت ومازالت تثير اهتمامات الباحثين منذ فترة من الزمن لما تطرحه من جدل بنظريته في الوحي النبوي، هذه النظرية التي تجعل من الوحي عملية إنسانية راقية، والنبيّ محمد صلى الله عليه وسلم هو من خلق القرآن، وبهذا أصبحت مسألة الوحي من أهم القضايا التي طرحت في علم الكلام الجديد بصبغة تختلف عماّ طرحه علماء الكلام التقليديون.

4-1-نظرية الوحي:

لقد خالف عبد الكريم سروش جمهور المسلمين في مقولته حول الوحي، حيث صرح بعبارة كثر حولها الجدل في الأوساط الإيرانية **(إنّ القرآن الكريم كتاب بشري وليس من عند الله عز وجل)** حيث كان انتماؤه العقائدي الأولي للشيعة الاثناعشرية ثمّ تغيرت آراؤه وتطورت إلى أن انتهت بمقولته الأخيرة حول الوحي، بعدما مرّ بمرحلة القبض والبسط في الشريعة .

ينطلق عبد الكريم سروش من أنّ الدين إلهي ومقدس، في حين أنّ المعرفة الدينية جهد بشري لفهم الشريعة الإلهية، وبهذا فهي متغيرة غير ثابتة عكس الدين، تماما مثلما هو الأمر في علم الكلام والفقه والتفسير وغيرها فإذا ما تحدثنا عن المعرفة الدينية من استنباطات تفسيرية وفقهية، وتحليلات اجتماعية واقتصادية فهي ظاهرة بشرية متغيرة، تنقبض وتنبسط بتقدم وتأخر المعرفة الأخرى، والوحي لا يتكلم إلا إذا تمّ استنطاقه بالأدوات المنهجية.

والوحي بالنسبة له هو الإلهام، هذا الإلهام الذي نجده عند الشعراء والمتصوفة، ولا يختلف عن وحي النبيّ إلا في الدرجات، بذلك تكون كل ذات فرد ذاتا إلهية، ويصرح في كثير من المقابلات أنه لا يقول بالاتحاد

---

[1]-هو حسين حاجي فرج الدباغ، واشتهر بعبد الكريم سروش، ولد في مدينة طهران عاصمة إيران سنة 1945 درس الابتدائية في مدرسة القائمية في جنوب طهران، ثم التحق بقسم الرياضيات في ثانوية العلوي والتي كانت شبيهة بالمدارس الشرعية، إذ كانت تدرس الدروس الدينية بجانب الدروس العصرية درس الفلسفة والعرفان، وحصل على بكالوريوس الصيدلة من جامعة طهران 1968، تحصل على الماجستير والدكتوراه في قسم الكيمياء، ثمّ ركز على دراسة فلسفة العلم وفلسفة التاريخ خمس سنوات، وتتلمذ على بعض مفكري الغرب وتأثر ببعض آرائهم كالفيلسوف الغربي كارل بوبر، درس علم الكلام الجديد في كثير من الجامعات الإيرانية، كان مولعا بالشعر، وتأثر بأستاذه رضا روزبه ويقرأ كثيرا من أشعار المولوي الرومي، والحافظ الشيرازي، والسعدي وآخرين **(http ://drsoroush.com/en/biography)**

بين النبيّ والله كما ذهب إلى ذلك كل من الحلاج وابن سبعين وغيرهما، بل هي وحدة إنسانية منزهة عن الألوهية، بل أقرب ما ذهب إليه جلال الدين الرومي « إنّ إتحاد النبيّ بالله مثل صب مياه المحيط في الدورق » .

إنّ مقوله إنّ القرآن الكريم مجرد تجل في شخصية النبيّ صلى الله عليه وسلم فهو مجرد تكرار لمقولة الوحي النفسي التي كان يتبناها المستشرقون من أمثال نولدكه، ودرمنغام [1].

يعرض سروش هذا التمييز في نظريته حول (القبض والبسط) حيث يفكك أحد أهمّ ميكانيزمات العقل السلفي وصناعة الأصنام الفكرية، وهي فكرة التطابق بين الدين والفكر والديني، ويؤكد على استحالة إحداث أيّ تطابق بينهما، يميّز سروش بين (الشريعة الخالصة) التي تتجسد في مجموع النصوص أو المتون المقدسة الثابتة تاريخيا، وبين المعرفة الدينية التي هي مجموع الاجتهادات البشرية لفهم هذه النصوص [2]، فإذا كان « دين كلّ واحد عين فهمه للشريعة، فإنّ الشريعة الخالصة لا وجود لها إلاّ لدى الشارع عز وجلّ»[3] إذا كانت « الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسيّة كاملة وإلهية المصدر والمنشأ، فإنّ فهم الشريعة لا يتصف بأيّ من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملا ولا ثابتا ولا نقيا ولا بعيدا عن الخطأ والخلل »[4] ، ففهمنا للشريعة ينقبض وينبسط حسب تطور المعرفة الدينية.

ونظريته حول القبض والبسط تقوم وفق منهج هرمنيوطيقي تأويلي وابستمولوجي مستمد من أطروحات إيماويل كانط، ونظريات غاستون باشلار في مفهوم القطيعة، ونظريات غروفتيش حول الأطر الاجتماعية للمعرفة، وما طرحه توماس كون حول البارادايغم، وكذلك ما أخذه من غادامير من كون الإنسان موجودا تاريخيا، وما انتحله من أفكار وأطروحات هايدجر، كما وإن سروش يؤسس لتصور عن الدين بطابع فردي متأثر بالتحولات التي طرأت على الفكر اللاهوتي المسيحي وفق تصورات تليش التي اقتبس سروش منها الشيء الكثير [5] .

4-2-فكرة التعددية الدينية والصراطات المستقيمة:

---

[1]- مشروح إبراهيم، طه عبد الرحمن -قراءة في مشروعه الفكري، المرجع السابق، ص: 06.

[2]-سعدي رشيد، علم الكلام الجديد في إيران، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2018، ص: 06.

[3]-سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، تر: دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002، ص: 30.

[4]-المصدر نفسه، ص: 31.

[5]-العتابي ليث عبد الحسين، عبد الكريم سروش وإشكالية الوحي، مركز الرصد العقائدي، العدد 435، ص: 02 **(https ://www.alrasd.net /articles)**

هي نتيجة منطقية لمقولة نسبية المعرفة الدينية يقوم سروش بتفكيك إحدى ركائز المنظومة الدينية التقليدية، وهي حصر الحقّانية في طائفة أو دين دون غيره، والتي يتمّ ترجمتها إلى مقولة (الفرقة الناجية) تقترح تأويليّة سروش تجديدا جذريا لنظرية الخلاص في الفكر الإسلامي، وانتقالا من مقولة الصراط المستقيم إلى نظرية (الصراطات المستقيمة) عبر استثمار استراتيجي لمفهوم (الهداية الإلهية) الذي نجد أشكاله الأولى في عرفان ابن عربي والحلاج وجلال الدين الرومي، الذي يتوّسع بسطا ليشمل المذاهب والأديان الأخرى وخاصة التوحيدية منها [1].

التعدد بالنسبة إليه جزء من الحكمة الإلهية، وأصحاب الديانات والمذاهب حينما آمنوا بعقائدهم أنها على حق إنما هو في حقيقته حيرة المؤمنين أمام هذه الكثرة من الحقائق، فقبول فكرة تعدد الأديان والتعايش معها يؤدي لا محالة إلى تكثر الحقائق الدينية.

فكرة التعددية الدينية أسسها عبد الكريم سروش على دعامتين: الأولى هي التنوع في الأفهام، والأخرى هي التنوع في تفسير التجارب الدينية، فالناس بالنسبة إليه بحاجة إلى استنطاق التجربة الدينية، وهذا الأمر لا يكون على شكل واحد، بل بالتنوع والتعدد، وبسببه تتولد البلورالية والتعددية في داخل الدين وخارجه، وتعني أطروحة البلورالية « الاعتراف برسمية التعدد والتنوع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية، والبلورالية أي التعددية بالشكل الموجود حاليا تعد من نتاجات الحضارة الجديدة وتبحث في مجالين مهمين: أحدهما في مجال الأديان والثقافات والآخر في المجال الاجتماعي، فهناك بلورالية في المعرفة الدينية وبلورالية في المجتمع، أي الدين البلورالي والمجتمع البلورالي، كما أن هناك ارتباطا وثيقا بينهما، بمعنى أن الأشخاص الذين يذهبون إلى القول بالتعددية على المستوى الثقافي والديني، لا يمكنهم التنكر لمقولة التعددية الاجتماعية » [2].

يمكن القول أن التعددية عند عبد الكريم سروش تبنى على أساس قدرة الإنسان الفكرية، فنحن تعدديون بمجرد امتلاكنا الشيء الكثير من المعارف، وكما أن التعدد كان في تاريخ العقائد وعلم الكلام والأديان فإنه لا يمكن أيضا الاعتماد على تفسير واحد للدين.

4-3-مركزية محور الأخلاق:

---

[1]-سعدي رشيد، علم الكلام الجديد في إيران، المرجع السابق، ص: 06-07.

[2]-الشوالي عزوز بن عمر، التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج، منشورات مركز الدراسات الإسلامية القيراوان-المغرب، ط1، 2017، ص: 82-83.

من الأمور التي تغافل عليها علم الكلام القديم عدم اهتمام أصحابه بالأخلاق التي تعد محورا مهمّا في البحث العقائدي، حيث كانت من الأولويات التي يركز عليها علم الكلام الجديد، ويرى عبد الكريم سروش أنّ الأخلاق هي جوهر الدين، وجاء مشروعه ليعيد بناء البعد الأخلاقي المركزي للدين، كما يهدف إلى « خلق مجال إجماعي يتجاوز الفكر الخلافي والبراديغمات التمييزية للمنظومات الدينيّة الإسلامية، بل أكثر من ذلك، يسعى لخلق مجال التقائي بين الأديان نفسها في نوع ممّا يمكن أن نسمّيه (المسكونيّة الأخلاقية) وهو تصور قريب من مفهوم وحدة الأديان في الفكر الصوفي عند ابن عربي أو جلال الدين الرومي »[1] .

بحث عبد الكريم سروش في حقل مفاهيم فلسفة الأخلاق، وقد أصرّ على عدم إمكان ارتباط واستنتاج الضرورات والواجبات الأخلاقية من الكينونات الواقعية، كما أثبت أيضا بالأدلة على عدم انبثاق الأخلاق من العلم ، وعدم ثبات وذاتية حسن وقبح القيم الأخلاقية، وقد انتهى إلى القول بأنه « بدلا من السعي إلى إثبات الأخلاقيات الثابتة وغير المتغيرة، والقول بوجود قيم واحدة بالنسبة إلى جميع المجتمعات–إلى القول بأنّ المجتمع الأخلاقي ليس هو الذي تكون أخلاقه مثل أخلاقنا، وإنّما هو الذي يمتلك الأخلاق الخاصة به والتي تناسبه، لأن علم الأخلاق لا يمتلك القدرة على تقديم تعريف وضابطة واضحة ودقيقة لبيان الفضائل والرذائل الأخلاقية »[2] .

<u>قائمة المصادر والمراجع:</u>

أولا/ المصادر:

1– ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، دار الكتب العلمية، بيروت 1995.

2– ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جزء 8، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط2، 1983.

[1]–سعدي رشيد، علم الكلام الجديد في علم الكلام، المرجع السابق، ص: 10–11.

[2]–محمدي مسلم، دراسة اللاوقعية الأخلاقية من زاوية التنوير الديني ونقدها(في ضوء اتجاه عبد الكريم سروش)، مؤلف جماعي حول" عبد الكريم سروش –دراسة النظريات ونقدها"، المركز الإسلامي للدراسات الإسلامية، العراق، ط 1، 2021، ص: 187.

3- ابن حزم، المحلي بالآثار، جزء1، تح: عبد الغفار سليمان البنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3 2003.

4- ابن حزم، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تح قيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1985.

5- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2010.

6-ابن خلكان أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح قيق: يوسف علي طويل، جزء 3، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2012.

7- ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، دار القلم، لبنان، 2020.

8- ابن عساكر أبي القاسم، تبين كذب المفتري، مطبعة التوقيت، دمشق، د(ط)، 2007.

9- أبي القاسم ابن عساكر، تبين كذب المفتري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2012.

10- أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي، تأويل الدعائم، مجلد 1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، ط1، 2006.

11- أسفراييني أبو المظفر طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، دار ابن حزم، 2008.

12- أسفرايني أبي المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 1988.

13- الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تح قيق: صالح التميمي، مدار المسلم للنشر، المملكة السعودية، ط1، 2011.

14- الأشعري أبي الحسن، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، جزء 1، المكتبة العصرية، بيروت، د(ط)، 1990.

15-الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د(ط-ت).

16- الباقلاني أبي بكر، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، دار الكتب العلمية، بيروت د(ط)، 2007.

17- الباقلاني أبي بكر، تمهيد الأوائل وتلخيص الدّلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1،1987.

18- البخاري محمد صديق، الدين الخالص، جزء1، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 1994.

19- البغدادي أبي بكر، تاريخ بغداد مع الذيول والفهارس، جزء 8، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011.

20- البغدادي أبي منصور، أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط) 2002.

21- البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط4، 2008.

22- البغدادي محمد التميمي، الملل والنحل، تح قيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت-لبنان، د(ط) 1986.

23- البوسكلاوي سعيد، بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث المغرب، 2016.

24- البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تح قيق: علي جمعة محمد الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2002.

25- التفتازاني سعد الدين، شرح المقاصد، جزء 3، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2010.

26- التفتازاني سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي سقا، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، ط1.

27-التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط-ت).

28- الجرجاني علي، شرح المواقف للإيجي، جزء7، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2012.

29- الجصاص أبو بكر، الإجماع، تح: زهير شفيق كبّي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993.

30- الجويني عبد الملك، الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط) 2016.

31- الجويني عبد الملك، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح قيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للنراث، القاهرة، د(ط)، 1992.

32- الخفاجي شهاب الدين، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي، جزء1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2017.

33- الخميني روح الله، الحكومة الإسلامية، وزارة الإرشاد، الجمهورية الإسلامية الارانية، د(ط)، 1982.

34- الدوعني محمد، غاية المنى: شرح سفينة النجا، مكتبة تريم الحديثة، الجمهورية اليمنية، ط 1 2008.

35- الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، جزء1، مكتبة وهبة، القاهرة، د(ط)، 2005.

36- الرازي فخر الدين، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنّة، تح قيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت ط1، 1992.

37- الرازي فخر الدين، عصمة الأنبياء، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2019.

38- السبكي تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، جزء 2، تحقيق: مصطفى عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2012.

39- السكسكي أبو الفضل، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تح قيق: أحمد فريد المزيدي، ، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2004.

40- السمهودي نور الدين، جواهر العقدين في فضل الشرفين، تح قيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2003.

41- السنوسي محمد بن يوسف، العقيدة الوسطى وشرحها، تح قيق: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت د(ط)، 2006.

42- السنوسي محمد بن يوسف، شرح العقيدة الكبرى المسماة عقيدة أهل التوحيد، تح قيق: سيد يوسف أحمد دار الكتب العلمية، بيروت د(ط)، 2006.

43- السيوطي جلال الدين، الدرّ المنثور في التفسير المأثور، جزء 1، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط) 2015.

44- الشرنبلاني أبي الإخلاص، إكرام أولي الألباب بشريف الخطاب، تح قيق: عبد الوهاب شيخ محمد دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2013.

45- الشهرستاني ابن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، جزء 1، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، 1968.

46- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت د(ط) 2013.

47-الشهرستاني أبي الفتح، الملل والنحل، تح قيق: أمير علي مهنا، جزء 1، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط3 1993.

48- الشهرستاني، نهاية الْدام في علم الكلام، تح قيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط) 2004.

49- الشيرازي محمد الحسني، الشيعة والتشيع، هيئة محمد الأمين، لبنان، 2003.

50- الصدر محمد ، تاريخ الغيبة الصغرى ، منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة، أصفهان د(ط)، 1983.

51- الصدر محمد باقر، التشيع والشيعة، تح قيق: عبد الجبار شرارة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية القدس ط2، 1997.

52- الصدر محمد صادق، الشيعة، مطبعة الكرخ، بغداد، د(ط-ت).

53- الصفدي صلاح الدين، الوافي بالوفيات، تح قيق: أبو عبد الله جلال الأسيوطي، جزء 16، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010.

54- العمري شهاب الدين، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تح قيق: كامل سلمان الجبوري، جزء6 دار الكتب العلمية،بيروت د(ط) 2010.

55- الغزالي أبي حامد، إحياء علوم الدين، دار القلم، بيروت، د(ط)، 2020، جزء1.

56- الغزالي أبي حامد، المنقذ من الضلال، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007.

57- القاضي ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، جزء4، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر بيروت، د(ط)، 1973.

58- القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، تح قيق: فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر الكويت، ط1، 1998.

59- القاضي عبد الجبار، المجموع في محيط بالتكليف، جزء 1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د(ط) 1962.

60- القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد والعدل، تح قيق: خضر محمد نبها، جزء 6، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2011.

61- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهيبة، 2007.

62- القرطبي يوسف، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، تح قيق: محمد عبد القادر عطا، جزء1 دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2010.

63- الكليني محمد يعقوب، أصول الكافي، جزء1، منشورات الفجر، بيروت، ط1، 2007.

64- اللقاني إبراهيم، هداية المريد لجوهرة التوحيد، تح قيق: محمد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت 2011د(ط).

65- الماتريدي أبو منصور، كتاب التوحيد، تح قيق: محمد العزازي، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط) 2020.

66- الماتريدي أبي منصور، تأويلات أهل السنة، تح قيق: مجدي باسلوم، جزء 1، دار الكتب العلمية، بيروت د(ط)، 2005.

67- الماتريدي أبي منصور، تأويلات أهل السنة، جزء 1، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت د(ط)، 2005.

68- النسفي أبي معين، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط) 2007.

69- النسفي أبي معين، تبصرة الأدلة في أصول الدين، جزء 1، تحقيق: محمد الأنور حامد عيسى، الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011.

70- النعماني شبلي، علم الكلام الجديد، تر جمة: جلال السعيد الحفناوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1 2012.

71- النوبختي حسن بن موسى، فرقة الشيعة، تح قيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط 1، 1992.

72- النووي محيي الدين، المجموع-شرح المهذب، جزء 1، تح قيق: أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت، 2011.

73- سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، تر جمة: دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط 1، 2002.

74- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، د(ت).

75- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 5 2014.

76- عبده محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، وكالة الصحافة العربية، جمهورية مصر العربية، ط 1 .2019

77- عبده محمد، رسالة التوحيد، دار المعارف، القاهرة، ط6، 2006.

78-عبده محمد، رسالة التوحيد، تحقيق: محمود أبو ريه، دار المعارف، القاهرة، ط6، 2003.

ثانيا/ المراجع:

79- أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، 1963.

80- أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، جزء1.

81- أحمد عيسى ربيح أمين، الكلام الإلهي بين القدم والحدوث، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط) .2011

82- آل كاشف الغطاء محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، دار الأضواء، بيروت، ط1، 1990.

83- الأسد أحمد، الجامع في الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2018.

84- التركماني أحمد محمد، تعريف بمذهب الشيعة الإمامة، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، ط1 1983.

85- الجاحظ، البيان والتبين، جزء2، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الجاحظ، 2018.

86- الحزبي أحمد، الماتريدية دراسة وتقويما، دار العاصمة، ط1، 1992.

87- الخميس محمد، منهج الماتريدية في العقيدة، دار الوطن، الرياض، ط1، 1992.

88- الربيعي فالح، تاريخ المعتزلة، الدار الثقافية للنشر، ط1، 2011.

89- الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016.

90- الرفاعي عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط 1 .2005

91- السامرائي طه، مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط) 2006.

92- السعودي سامح، الأنجم الزاهرات فيما عند الأشاعرة من التناقضات، دار اللؤلؤة، القاهرة، د(ط) 2018.

93- السلومي سليمان عبد الله، أصول الإسماعيلية، مجلد 1، دار الفضيلة، السعودية، ط1، 2001.

94- السهيلي عماد بن محمد علي، فيزياء علم الكلام، دار التونسية للكتاب، تونس، ط1، 2013.

95- السيد محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء، القاهرة، د(ط)، 2001.

96- الشوالي عزوز بن عمر، التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج، منشورات مركز الدراسات الإسلامية القيراوان-المغرب، ط1، 2017.

97- الصحبي بن منصور، الموجز في تاريخ المذهب المالكي بإفريقية التونسية، مجمع الأطرش، تونس ط1، 2018.

98- العبدلي مهند شوقي، الإشارات الكلامية في الحكم العطائية، دار الخليج، الأدرن، ط1، 2020.

99- العسقلاني محمود عبد الحميد، عقائد الشيعة، دار الإيمان، الاسكندرية، د(ط)، 2004.

100- العقل ناصر بن عبد الكريم، الجهمية والمعتزلة، دار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، ط1 2000.

101- العقل ناصر عبد الكريم، الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام، دار إشبيليا، د(ط-ت).

102- العمري علي محمود، فلسفة علم الكلام، د(ط)، 2020.

103- العمري مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2009.

104- العمومري عبد الغني، العقيدة الأشعرية وأدلتها، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2022.

105- العوا محمد سليم، المدارس الفكرية الإسلامية" من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016.

106- العيسي أحمد، الظاهر عند ابن حزم –دراسة أصولية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.

107- الغالي بلقاسم، أبو منصور الماتريدي وأراؤه العقدية، دار التركي، تونس، ط1، 1989.

108- الغالي حنان، الإلزام الخلقي عند المعتزلة والأشاعرة، مركز الكتاب الاكاديمي، د(ط)، 2020.

109- الغلبزوري الإدريسي توفيق، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، دار ابن حزم، الرياض، ط 1 2006.

110- المظفر محمد رضا، عقائد الإمامية، منشورات مكتبة الأمين، نجف، د(ط)، 1968.

111- المعتق عواد بن عبد الله، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مكتبة الرشد، الرياض ط4، 2001.

112- المغربي علي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهيبة، القاهرة، ط2، 1995.

113- المهاجر محمد فوزي، نشأة الفكر العقدي وتطوره، مجمع الأطرش، ط1، 2017.

114- الموسوي حميد حسين، نفحات الأزهار في خلاصة عبقات النور، دار المؤرخ العربي، بيروت، د(ط) 1995

115- الواد حسين، علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب، تونس، د(ط)، 1995

116- أمين أحمد، ظهر الإسلام، جزء4، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، د(ت).

117- باجو مصطفى، عقائد الأشاعرة، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط1، 2011.

118- بدوي إبراهيم، علم الكلام الجديد " نشأته وتطوره"، دار المحجة البيضاء، ط2، 2009.

119- برنجكار رضا، علم الكلام الإسلامي : دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة: حسنين الجمال، مؤسسة دراسة وتدوين الكتب الجامعية للعلوم الإنسانية، بيروت، ط1، 2016.

120- بن كتفي زهير، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، دار صفحات، الإمارات العربية المتحدة، د(ط)، 2013.

121- جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث، دار الشروق، عمان، ط1 1985.

122- جرادي علي، مدخل لدراسة المذهب الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2017.

123- جغيم نعمان، مدخل إلى المذهب الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.

124- حلمي مصطفى، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 2004.

125- حلمي مصطفى، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 2004.

126- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، جزء1،دار التنوير، بيروت، ط1، 1988

127- ديري أحمد، طوق الخطاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2007.

128-رشدي راشد، دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1 2014.

129- سعدي رشيد، علم الكلام الجديد في إيران، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2018.

130- سليمان عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، د(ط)، 1998.

131-شميتكه زامبنيه المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة: أسامة شفيع السيد، مركز نماء للبحوث والدراسات بيروت، ط1.

132- صبحي أحمد محمود، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985.

133- عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د(ط)، 1998.

134- عبد العزيز خيرة، مفهوم النفس عند ابن سينا إرهاص الصياغة لنظرية في علم النفس، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 16، 2016.

135- علي القاري نور الدين، شرح كتاب الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت د(ط)، 2016.

136- عليوان سعيد، محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق، دار الكتاب الثقافي.

137- عمارة محمد، الإسلام وقضايا العصر، دار روابط للنشر، القاهرة، 2018.

138- عمارة محمد، المنهج الإصلاحي لمحمد عبده، مكتبة الاسكندرية، الاسكندرية، د(ط)، 2005.

139- محمدي مسلم، دراسة اللاوقعية الأخلاقية من زاوية التنوير الديني ونقدها(في ضوء اتجاه عبد الكريم سروش)، مؤلف جماعي حول" عبد الكريم سروش –دراسة النظريات ونقدها"، المركز الإسلامي للدراسات الإسلامية، العراق، ط1، 2021.

140- محمود أحمد، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1990.

141-مدراري يوسف، الاستدلال في علم الكلام الأشعري، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1 2020.

142- مرجوني كمال الدين، نشأة الفرق وتفرقها، دار الكتب العلمية، بيروت، د(ط)، 2011.

143- مشروح إبراهيم، طه عبد الرحمن –قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت، ط1، 2009.

144- مطبقاني مازن، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي–برناد لويس أنموذجا، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، د(ط)، 2019.

145- مهنا عبد الأمير علي، جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، د(ط) 1992.

146- موسى جلال، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د(ط)، 1982.

147- نفيسة محمود محمد عيد، أثر الفلسفة الإسلامية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر، سورية، ط1 2010.

148- يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة، تر: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، د(ط)، 1902.

ثالثا/ المجلات:

149- الربيع ميمون، طريقة الحكماء المحدثين في علم الكلام عند الإمام السنوسي، حوليات جامعة الجزائر 1995.

150- الفاسي علال، الشيخ محمد عبد، مجلة دعوة الحق، العدد 10، 1958، المغرب.

151- مدراري يوسف، علاقة المنطق بعلم الكلام، مجلة التفاهم.

رابعا/ المواقع الإلكترونية:

152- الرفاعي عبد الجبار، استحالة الدور والتسلسل في العلل، **www.erfan.ir**

153- العتابي ليث عبد الحسين، عبد الكريم سروش وإشكالية الوحي، مركز الرصد العقائدي، العدد 435، ص: 02 **(https ://www.alrasd.net /articles**

خامسا/المعاجم:

154-ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب،المطبعة الكبرى الميرية، د(ط)، 1883.

155-أبو الحسن الأندلسي ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 7، دار الكتب العلمية، بيروت 2000.