الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
جامعة ابن خلدون – تيارت
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

مطبوعة بيداغوجية

مقياس علم الكلام

لطلبة السنة الثانية ليسانس تخصص فلسفة

ليسانس (ل. م.د)

السداسي الرابع

إعداد الدكتور : رمضاني حسين

السنة الجامعية: 2019–2020

محتوى المادة

مدخل عام:

1- المـــــحاضرة الأولى : علم الكلام موضوعه/ منهجه

2- المـــــحاضرة الثانية : عوامل النشأة والفرق الكلامية

- وجوب المعارف الدينية واشكالية الجدل

3- المـــــحاضرة الثالثة: فرق الجهمية، المعتزلة، الشيعة، الخوارج، الأشعرية

- المحكم والمتشابه، وثنائية العقل والنقل

4- المـــــحاضرة الرابعة: مشكلات الايمان والجبر والاختيار

5- المـــــحاضرة الخامسة: المعتزلة، ونشأة مذهب الأصول الخمسة

6- المـــــحاضرة السادسة: مسألة الذات والصفات الالهية

7- المـــــحاضرة السابعة: الفعل الانساني وأساس الاختيار

- خلق القرآن

8- المـــــحاضرة الثامنة: مذهب الاشعرية وأزمة الاعتزال

9- المـــــحاضرة التاسعة: مشكلة الذات ونظرية الكسب

10- المـــــحاضرة العاشرة: مسائل فلسفية في دقيق الكلام

- مسألة حدوث العالم

- نظرية الجزهر الفرد

11- المحاضرة الثانية عشر: الحركات الباطنية

- الاسماعيلية النشأة والتوسع

12- الأمامة، وعلاقتها بالتأويل

مدخل عام:

بعد البحث والنظر في عشرات المقاييس البيداغوجية المدرجة في محتوى التكوين الجامعي لطلبة الفلسفة، خاصة أولئك المقبلين على اجازة الليسانس أو الماستر في تخصص الفلسفة العامة، شعب العلوم الاجتماعية الانسانية في الجامعة الجزائرية. وبعد تحيين محتوى مقياس علم الكلام في نظام تدريس الفلسفة باستفاء مئات الكتب والمراجع التي تتناول موضوع ومنهج علم الكلام، والتي أفرد لهما فلاسفة المسلمين جانبا مهما في أعمالهم الفلسفية. ولا بأس أن نقول بأن علماء اللاهوت المسيحي، كذلك كان لهم نصيب في هذا المضمار، فقد عرف عنهم اشتغالهم بهذين المسألتين (الموضوع / المنهج)، في إطار بناء نظريتهم الدينية (اللاهوت والناسوت)، وكلا الطرفين صارا فكرا عقديا تقوم حوله مباحث الوجود والمعرفة والقيم الاخلاقية، كمعطى آخر تتحدد معه بوادر نشأة كل علم من هذين العلمين الدينين.

إن مجرد اعطاء تصور عام حول علاقة الفلسفة اليونانية بعلم اللاهوت المسيحي، أو علم الكلام الاسلامي، قد يبين للباحث أن هناك ما هو مهم في درس علم الكلام كتصور مقابل لتلك التي يؤسس لها الخطاب الديني في المسيحية، ولعل الأجدر هنا هو احياء علم الكلام من حيث هو تراث فعلي وامكان لا ينضب يمكن الاعتماد عليه كمنهج لبناء تصوراتنا حول الوجود أيضا ، وحول البينة الواضحة في المعرفة والقيم.

هذه المعطيات المتقابلة هي في الأساس تعين موضوعي لمسائل كلا العلمان المسيحي والاسلامي ، وهو يمثل في كليهما مؤشرا يدل على علاقة اللاهوتي أو المتكلم بالخطاب الفلسفي داخل مجال فلسفة الدين والميتافيزيقا، كخطاب له أصوله المعرفية المجردة، مثله مثل علوم الجبر والحساب. وقد ارتأينا أن نقدم بين أيدي طلبة الفلسفة هذه المطبوعة البيداغوجية لمقياس: (مدخل الى علم الكلام)، كجزء من مشروع تكويني يهدف الى اعادة احياء التراث الديني والعلمي في الاسلام. ونقد هذا التراث بكل موضوعية من أجل الاهتمام أكثر بالرؤى الفلسفية المعاصرة التي ينتجها الخطاب الفكري، خاصة وأن مجال التكوين هنا يندرج ضمن دعوى وقف الزحف الجارف الذي تعانيه الثقافة الاسلامية بفعل تكنولوجيا العالم الافتراضي.

أما تصورنا حول أهمية الشهادات والأقوال التي تم توثيقها حول هذه الدراسة البحثية، فإنه حرصا منا على تجنب كل تمذهب فلسفي او أيديولوجي، قد يميل بنا لتبرير موقف ما وفق ما يقتضيه الموضوع من ترتيب منطقي لمحاوره المتنوعة. لذلك فإن اختيارنا لها خاضع لتنوع المصادر المفترض الاعتماد عليها في مسألة ما دون الأخرى وفي القائمة البيليوغرافية لجملة المقالات و المراجع المتعلقة، بميدان الدراسات الكلامية والفلسفية في الاسلام. والذي نرى أنه لم يكن ليتم ذلك بالشكل التام، لاتساع ميدان البحث في علم الكلام أسسا وأصولا ومنهجا، مما جعلنا نعتمد قدر المستطاع ما كان يناسب أطوار العرض والتحليل أو النقد والتعقيب، وقد وقع اختيارنا أساسا على مجموعة من المصادر والمراجع البيداغوجية التعليمية، رأينا أنها مفيدة في التكوين الأكاديمي لدى الطالب المشتغل بالفلسفة العربية الاسلامية خاصة في شقها الكلامي. حيث جعلنا المطبوعة تقريبا في ثلاثة أقسام هي: قسم تناول توثيقات مباشرة لمصادر ومراجع تتناولت موضوع علم الكلام في الاطار العام لمسألة نشأة علم الكلام في الاسلام، ودوره في تطور الفكر الفلسفي في الاسلام. وقد حاولنا الاجابة في البداية، عن سؤال الدرس الفلسفي الاول وهو: ماذا عن علم الكلام وقضايا الميتافيزيقا (الانطولوجيا – الابستمولوجيا – الاكسيولوجيا)؟.

تلك هي الجسور والقطائع التي تجمع بين منظمتي علم الكلام وعلم اللاهوت الديني، الفلسفة اليونانية القديمة. ويعد التخطيط للدرس من اهم الكفايات التي يحتاجها الاستاذ في عملية التدريس، وتكمن أهمية التخطيط للدرس في جعل العملية واضحة المراحل والأدوار، خالية من الارتجالية والعشوائية.

إن ارتباط العلوم الاسلامية لا يحتاج الى برهان، فالتداخل فيها واضح لدرجة أننا لا نستطيع أحيانا أن نميز ما إذا كانت مسألة ما من مسائل علم الأصول أم من مسائل علم الكلام أو التصوف، بل إن المسألة الواحدة قد تطرح في علمين من هذه العلوم أو اكثر. من هنا فإن الأهداف العامة المرسومة في منهج دراسة هذه الفروع الثلاثة، يندرج تحت هدف واحد هو: التعرف إلى الحضارة العربية في ينابيعها وانجازاتها، وإبراز دور الأديان السماوية في تكوينها، وتلمّس دورها ومستقبلها .

1- مدخل عام الى علم الكلام (تعريفه ، موضوعه، عوامل ظهوره)

1-1: معنى الجدل: عرض ونقد

هناك عدة مواقف فلسفية يمكن الوقوف عندها في هذا الصدد، إذ لا نرى بدا من أن اتساع التصورات التي يشتغل وفقها هذا العلم – نقصد: (علم الجدل) –، لا تتحدد الا بما تقدمه الظاهرة التاريخية لهذا التصور أو ذاك، والتي تبلور ضمنها. وقد بقيت الآراء مختلفة اتجاه مسألة إعمال المناهج الجدلية لاستخراج الأدلة والبراهين من الأفهام، بداية مع الحضارات السابقة التي عرفت بفلسفاتها، وانتهاءًا باستخراج الاحكام من النص القرآني في الاسلام، باعتباره أصل من أصول الحقيقة واليقين.

يقول تعالى: (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ (97) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (98) وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (99)) سورة الحجر. رأى هذا الموقف أنه لم يكن له بد لإنكار الفلسفة اليونانية ودورها في تعزيز هذه المناهج الجدلية، التي تزيغ بالفكر الى ما ليس بحاجة اليه في حضرة النص القرآني ظاهرا للعيان.

إن مفهوم الجدل من المفاهيم الأساسية التي بني عليها نظام الفكر في علم الكلام الاسلامي قديما، ولذلك من الضروري على الباحث في الفلسفة الاسلامية، التعرض له بالدراسة والتحليل والمناقشة، بغية فهم البنية التي يتأسس عليها هذا العلم وذلك من خلال المفهوم المركزي فيه وهو: (الجدل). ويكون ذلك من خلال المرجعيات التي يستمد منها حضوره الابستمولوجي في الفكر الاسلامي ذاته، سواء في شقه الكلامي البياني البحت أو في بعده النصي القرآني، أو حتى في مستوى الطرح الفلسفي وروافده الكبرى مثل: (العقل اليوناني – الغنوص الفارسي).

في البداية ورد المصطلح في معجم لسان العرب لابن منظور في باب الجذر (ج، د، ل)، لفظ جدل: اللّدود في الخصومة والقدرة عليها، وقد جادله مجادلة وجدالا، ورجل جدل ومجدل ومجدَّل ومجدال: شديد الجدل. ويقال: جادلت الرجل فجدلته جدلا أي غلبته، ورجل جدل إذا كان أقوى في

الخصام، وجادله أي خاصمه، مجادله وجدالا والاسم الجدل هو شدة الخصومة. والجدل مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة المناظرة والمخاصمة ، يرى المفسرون أن المراد به إظهار الحق[1].

لقوله عز وجل: ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (1) ﴾ [2].

والمجدل: الجماعة من الناس قال ابن سيده: «أراه لأنّ الغالب عليهم إذا اجتمعوا أن يتجادلوا قال الحجاج بن يوسف الثقفي:

فَانقَضَّ بِالسَيرِ وَلا تَعَلَّلِ بِمِجدَلٍ وَنِعمَ رَأسُ المِجدَلِ[3]

أما في معجم تفسير مفردات ألفاظ القرآن، للشيخ سميع عاطف الزين،: " يعرف الجدل والجدال بمعنى المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من جدلت الحبل أي أحكمت فتله، ومنه الجديل وجدلت البناء: أحكمته ودرع مجدولة والأجدل، الصقر المحكم البنية، والمجدل: القصر المشرق المحكم البناء. وقيل الأصل في الجدال الصراع، فكأن المتجادلين يريد كل منهما أن يفتل الآخر عن رأيه أو هو إسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة وهي الأرض الصلبة " [4].

نخلص من ذلك، أنه لم يكن معنى الجدل عند العرب المسلمين، في أي حال من الأحوال بمنأى عن الظروف المحيطة بالدرس النحوي منذ نشأته نهاية القرن الأول هجري، بداية القرن الثاني للهجرة. ولا حين كان هذا العلم يتقدم بخطى ثابتة في الحضارة الاسلامية مدعوما بشغف لا متناهي من طرف رجال الدين، وقد كان الدرس النحوي أيقونة الكلام في مسائل الدين. وقد ورد في معجم عجائب اللغة للدكتور شوقي حمادة: " أن نهوض أبي الأسود الدؤلي إلى وضع قواعد النحو العربي، كان بتوجيه من أمير

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مج 03، دار صادر، بيروت، لبنان، ط01، 1963، ص 99.

[2] – سورة المجادلة، الآية رقم 01.

[3] – ابن منظور، المصدر نفسه، ص 99.

[4] – سميع عاطف الزين، معجم تفسير مفردات ألفاظ القرآن، مجمع البيان الحديث، الدار الإفريقية العربية، لبنان، ط04، 2001م، ص 176.

المؤمنين علي بن أبي طالب، حين تفشَّى اللحن على ألسنة الناس، وهذا يعني أن بداية الدرس اللغوي كانت نحوية "[1].

ولئن كان المنطق الأرسطي لغوي بالدرجة الأولى في موضوعه أولا وفي محموله ثانيا، وأنه بمثابة الآلة التي تعصم العقل من الوقوع في الخطأ. فإنه في الحقيقة يعد المنطق اليوناني نحو اللغة العقلية التي كان تتمتع به اللغة الاغريقية. كذلك هو الحال بالنسبة للنحو العربي، فإنه يعتبر منطق عقليا في اللسان العربي " فإذا كان ممكنا وجود تماثل بين النحو والمنطق بمعنى ما، فإن كليهما يعنى بالألفاظ ويقدم القوانين لها. أما وهكذا يكون التماثل، فإن ذلك يقودنا للقول بأن النحو العربي يجب أن يعيد النظر في وظيفته ليستنهض أفق التفكير في المعنى الحقيقي لنحو العقل العربي. وإذا كان يمكن وجود تماثل وظيفي بين المنطق والنحو جراء الدور الذي يقوم به كل منهما في مجاله، حيث يقود الفكر إلى المعاني المعقولة، لكن في النحو يكون ذلك دون أن يوجه اهتمامه إلى معقوليتها، بينما المنطق فيقود إلى معرفة الموجودات، دون أن يوجه اهتمامه إلى وجودها [2].

ظهرت العناية بمفهوم الجدل في اللغة، كإجراء تعليمي (مدرسي): يهدف الى تبيان السياق العام للدراسات المفاهيمية التي تفيد في الولوج الى أي علم، يقتدر به على معرفة شيء ما. ومن حيث هي موضوع تاريخي قابل للدرس والنظر. ولعل كتابات جورجي زيدان أكبر دليل على وجود هذه الدراسات الرائدة في مجال الدراسة المفاهيمية في ميدان العلوم الاجتماعية والانسانية. فالمفكر نشر كتابين في اللغة، هما: (**الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية**) (1886) ،والثاني بعنوان: (**اللغة العربية كائن حي**) محاولا فيهما عرض آراء علماء اللسان الغربيين عن طبيعة اللغة، ووظيفتها وطرق تحليلها، وكيف يمكن

[1] – تولى العلماء من التابعين وتلاميذهم تعميق محاولة أبي الأسود الدؤلي، ومن هؤلاء العلماء الخليل بن أحمد وتلميذه عمر بن قنبز المعروف بـ: سيبويه. ينظر: شوقي حمادة، **معجم عجائب اللغة**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 08.

[2] – الحقيقة أن فارقا أساسيا قائم بين النحو والمنطق: النحو يقدم قوانين الألفاظ، قوانين خاصة بأمة من الأمم. أما المنطق، فإنه لا يقدم إلا قوانين الألفاظ المشتركة بين ألفاظ الأمم، وهو يفحصها من حيث هي مشتركة، ولا يوجه اهتمامه إلى ما هو خاص بألفاظ أمة معينة. ينظر: جان لانغاد، **من القرآن إلى الفلسفة** (اللسان العربي وتكون القاموس الفلسفي عند الفارابي)، تر: وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص 371 – 372.

الاستفادة من ذلك في دراسة اللغة العربية (!؟)؛ وقد استطاع المفكر نقد كثير من آراء المستشرقين ، الألمان منهم بخاصة [1].

1-2: جدل الحكمة (المفهوم القرآني عند المسلمين):

إن الدين الاسلامي ظاهرة مؤسسة على مبادئ إلهية تقوم على أساس التوحيد المطلق، أي أنه دين عقلي يخاطب العقل في الانسان، بما انه مطلق دون كل الموجودات، وله حكمة في خلق الموجودات أولها خلق الانسان (سيدنا آدم) عليه السلام. وقد صرف لنا الله عز وجل من الحجج والبراهين أمثلة كثيرة في القرآن، يقول تعالى: (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (54)) سورة الكهف. وهنا المثال صريح بحكم ما اشتملت عليه الآية في القرآن الكريم، وهي من آيات أخرى كثيرة، التي تدعو الانسان الى النظر والتأمل في المخلوقات، بما أنها موجود دال على الوجود التام لله. وقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185) ﴾ [2].

وهو تصريح آخر لإعمال العقل والتدبر في الموجودات، وتسأل ننفسها من خلال مسائلتها، حتى إذا جاء وقت أجابوا هم عن ما سألوا؟ ، والآن ما مصير الانسان الذي لا يسأل نفسه ولا يجد لها جواب !؟، وأي حديث بعد سيقولون؟..

لقد كان نزول القرآن على محمد ﷺ، أعجب حادث في تاريخ البشرية بأكملها. فلأول مرة من بين جميع الكتب السماوية السابقة (الصحف، التورات، الانجيل)، يرى أحد المفكرين المعاصرين، أنه لم يظهر كتاب على الارض، مثل هذا الكتاب (ذو كلمات، وحروف إلهية)؛ لم يكتب سطرا من سطوره أحد من البشر، ولم يخط حرفا من حروفه انس ولا جان. وقد أعلن هذا الكتاب الالهي اعلانا، بأنه لا محيص عنه، وأنه آخر وحي من السماء. وهو الكتاب الذي آمن به بنوا اسماعيل، وانطلقوا في سنوات

---

[1] – حلمي خليل ، العربية وعلم اللغة البنيوي ، ص139 .

[2] – سورة الاعراف، الآية رقم: 185

قليلة يصوغون حياتهم طبقا لقواعده، ويغيرون الراسخات من العادات والتقاليد في نفوسهم، ويرسمون لأنفسهم في ضوئه، طريقا جديدا لم يألفوه من قبل.

وقد اعترف بعض المستشرقين الذين حاولوا تفنيد أطروحة القرآن كلام الله، واعتبار ذلك محض دراسة وصفية لكتاب يتخذ من اللغة والبيان مركزا وسطا في الثقافة العربية والاسلامية. ورغم ما حيك حول هذه القضية من هكذا ادعاءات انصبغت بنزعات دينية على غرار اليهودية والتنصيرية والزرادشتية. غير أن تيارا اسلاميا يقوم بالتصدي لهذه الادعاءات، ويحاول تقديم حلول اتجاه مشكلات عدة تعيق الفكر الاسلامي على مواجهة قضايا العصر، ولعل اولها هي مشكلة الوعي بالتراث ونقض أوهام الحضارة الغربية الزائفة، يكتب المفكر علي سامي النشار في مؤلفه نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، عن القرآن الكريم باعتباره كتابا سماويا أنزل لأجل الحقيقة الانسانية، وتمكين لها في الآخرة، وقد جاء قوله ردا على تلك الادعاءات العدائية التي تستهدف كتاب الله. يقول المفكر: " القرآن (كلام الله) كتاب هداية للبشر، كلهم على اختلاف درجات معرفتهم نزل بلغة عربية ظاهرة لا رمز فيها ولا غموض. ومراحل ادراك معانيه تتفاوت كما يتفاوت ادراك جوانب الحقيقة وآثارها، فكلما تعمق الانسان في آيات القرآن، كلما ارتفع مستوى ثقافته، فتنفتح امامه ابواب من المعاني والمعارف الجديدة تختلف عن مدركاته السابقة اتجاها وعمقا، وهذه المعاني بأجمعها صحيحة لا تتناقض فيها " [1].

هذا وإن القرآن مصدر معرفة الأول عند المسلمين، ومنهاجهم الذي يختط به الفرد المسلم مساره، وأن القرآن طريق لا محيص من اتباعه فالحذر من هجره،.. – ويضيف المفكر مؤكدا حقيقة مهمة يغفل عنها المسلمون – القرآن الكريم، كتاب ختم الله به كتبه، وجعله لخاتم أنبيائه، فحوى في تضاعيف آياته دستورا أخلاقيا إصلاحيا، وقانون حكم يحكم به في جميع القضايا الانسانية " [2]. وليس هناك من أفق حسب هذا التصور من أن يكون القرآن حاملا صاحبه على معرفة الحقائق بتلاوة آياته، بدْءً وانتهاءً.

[1] – علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج1، ص 12.

[2] – المصدر نفسه، ص 12.

وليس هناك أجدى من حكمة يطلبها مومن في الحياة من حكمة يبلغها بتلاوة ما جاء في كتاب الله عز وجل.

ومن الحكم الالهية الكبرى، والتي تطلب تلاوة وتدبرا في معاني القرآن (كتاب الله)، قوله تعالى: (رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (129)) [1].

وقوله تعالى: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (269)) [2].

وقوله أيضا في سورة النساء: (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (105)) [3].

وفي سورة النحل قال تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (125)) [4].

على أساس هذه الدعوة دأب علماء المسلمين العرب الأوائل، على استعمال مصطلح: (حكمة) بدل مصطلح: (فلسفة)، وهم في ذلك يتبعون منهجهم القياسي في الكلام، أي حينما كانوا يتناولون مسائل الجدل الكلامي (البصرة- بغداد) في بداية النصف الاول من القرن الثاني للهجرة. لقد استعمل لفظ حكمة لأمرين متشابكين، أولا لما كان له لفظ (حكمة) من رقي في الأفهام عند المسلمين، لما له وطأ على قلب المسلم، ولأنه من الالفاظ التي تذاق باللسان (القرآن الكريم، ونظرية الذوق). ولما كان له من أنس على الاسماع، بحكم ما له من وقار في الموضع والمكان من سور القرآن هذا من جهة. من جهة أخرى لما لهذا اللفظ من اختلاف في المعنى عند علماء اللغة والبيان في حد ذاتهما، خاصة الجانب اللغوي الذي يتم به تحديد المعنى لفظ حكمة في اللسان العربي. رغم أن بعضا من هؤلاء اللغويين اجمعوا

---

[1] – سورة البقرة

[2] – سورة البقرة

[3] – سورة النساء

[4] – سورة النحل

على جعل من عناصر الحكمة تميمة في البيان العربي بمعنى: " إتقان في العلم والعمل، يمتنع معه الزيغ والفساد والجور ". إن هذا التعريف الذي يليق بالحكمة ويلخصها، إنما هو تعريف عام، جرت عليه ألسنة العلماء انطلاقا من المرجعيات الدينية و الفكرية التي كانوا ينطلقون منها، وها هو الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه: (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) يشفع هذا التعريف بقوله: " الحكمة هي العلم الكامل النافع " [1].

إن ازدهار الحكمة عند المسلمين كان بقدر ازدهارها في الحضارات القديمة العظمى، أو أكثر من ذلك. ولم يكن ذلك الازدهار مقرونا أبدا بأي نوع من أنواع الجدل والخطابة، ولا كانت هذه حكمة المسلمين نتاج فلسفة من الفلسفات الميتافيزيقية الكبرى المعروفة لدى الأمم السابقة، ولكنها كانت روح الهية شملت الانسان بصفة عامة. ولا يعني هذا اطلاقا إنكار أثر التحولات التي كان قد أفرز عنها الحراك الثقافي (عصر النقل والترجمة)، الذي شهده مسرح الحضارة الاسلامية. وكما هو معروف عند كثير من مفكرينا الأفذاذ المشتغلين بالحضارة الاسلامية وتاريخها، أن ما كان يقوم به المشتغلون بالكلام والفلسفة قديما على حد سواء، كان إطلاق لفظ: (حكيم) على كلٍّ من كان مشتغلا بالفلسفة والعلوم (الطب، الصيدلة، الخيمياء، الطبيعيات)، وربما يعود هذا الإطلاق أيضا لأسباب ثقافية محضة، تعبر عن البيئة الفكرية التي تكون فيها الفكر الكلامي والفلسفي عند العرب المسلمين.

بدأ الاشتغال بما يعرف علوم الحكمة جدلا عقليا، بداية من القرن الثاني للهجرة، وازداد حضوره في الساحة الفكرية إبان القرن الثالث والرابع هجري، وقد كان بمثابة أحد العوامل التي ساهمت في تشيد المسلمين لحضارة عالمية تجود بقيم انسانية. كان ذلك فيما مضى إشعاعا حضاريا نفتخر به نحن كمسلمين خاصة وانه قام في ظرف وجيز، حيث صارت فيه القبيلة العربية اسلامية الدين، امبراطورية السياسة، أممية الجنس، واسعة النسب، مترامية الأطراف، زاهية الأصقاء. امتدت حدود امبراطورية امتنا الاسلامية ابان القرون القليلة الفارطة، وعلى خريطة : (Google Earth) طولا وعرضا، أرضا من

[1] – مصطفى عبد الرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، 1386هـ 1966م، مصر ، ص 313

الهند في اقصى الشرق، الى شبه الجزيرة الإيبيرية غربا، وقد ورث المسلمون فوق هذه الأرض بعد أمة (فترة زمنية) من الفتح، ميراثا حضاريا ضخما خلفه قدماء اليونان والفرس ومن سبقهم، ووجدوا أنفسهم سعاة جدد ينقلون بكل روح إنسانية، تراث الحضارات القديمة التي أفعمها عبق الزمان، وجعل ذلك سنة من السنن الحميدة توجب معرفة أحوال الناس وعمرانهم عبر الزمان. يقول الله تعالى: (أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (70))[1].

ويقول تعالى أيضا: (أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ (9))[2].

وقوله تعالى: (وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ (42))[3]

وقوله تعالى: (كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ (12) وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ (13) إِنْ كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ (14))[4].

وقوله تعالى: (مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ (31))[5].

1-3: خلاصة استنتاجية:

إن التعدد الثقافي والاجتماعي الذي شهده المجتمع الاسلامي آنذاك، كان مدعاة لاهتمام بالعلوم الدينية في البداية (التفسير، الحديث والسنة، فقه أصول الدين العملي والنظري)،ثم العلوم الطبيعية والعقلية توسيعا لمجال تلك العلوم المنبثقة عن الدين الاسلامي. من خلال عرض عام حول طبيعة الجدل في اللغة والقرآن، ومفهوم الحكمة الذي يمثل الوجه الأشمل لمعنى الجدل، بما انه يعنى بالقدرة على البرهان

[1] – سورة التوبة.

[2] – سورة الرعد.

[3] – سورة الحج.

[4] – سورة ص.

[5] – سورة غافر.

على مسألة ما، إما باتخاذ أسباب والعلل أو بطرق الفكر المجرد، وتلعب جملة العوامل التي ادت الى هذا النوع من الفكر يتعلق بنشأة الفرق الكلامية. وقد كان ذلك استجابة لمتطلبات الحياة الدينية التي مرت عبر مراحل تطورية مست مختلف جوانب الحياة الاسلامية، وهو ما أدى بالفعل الى نوع من الوعي الحضاري بأهمية البحث في مسائل العلم ومشكلاته، وإفراد نظريات كبرى في ميدان تصنيف العلوم الذي أفرد له المسلمون تصانيف اتخذها الغرب مطية لبناء عصر النهضة في أوروبا بعد سقوط غرناطة (الأندلس). ويبدوا أن أحجية فض الجدل حول مسألة الحكمة في الفكر الاسلامي، وقضية وجوب الاشتغال بعلم الكلام من عدمه، ونسبة موضوعاته الى الدين من جهة، والى الفلسفة من جهة اخرى.

وهذا يحيل طبعا الى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار، وجوب المعارف الدينية لطلب علم الجدل والكلام في الاسلام. إن الدراسات التي تحيلنا الى مباحث نشأة علم الكلام عند المسلمين موضوعا ومنهجا، وعلاقته بالفلسفات والآداب الرائجة في العالم القديم: (الفلسفة اليونانية، الآداب الفارسية)، يؤيدها منطق الأطروحة القائلة إن علم الكلام القديم يعتبر فلسفة منظورا اليها باعتبارها ناجزة عن معنى الحكمة المفهوم الاسلامي الأصيل. ويمكننا اطلاق تسمية فلسفة الكلام الاسلامية، قياسا الموضوع هذا العلم الاسلامي. فلسفة لمبادئه وأدواته ونتائجه، وبمعنى آخر فلسفة علوم الكلام في الاسلام. وليس فقط كما يعتبره كثير مجرد مثال أو تحفة تراثية يستحضر الباحث عناصرها يستنهض الحياة فيها كلما تعلق الأمر برص معروضات متحف فكر مهترء حضاريا. لا نريد علما تراثيا لأجل ذاته وأنما لاجل أهدافه وغاياته وقيمه الحضارية التي يحملها في طياته، ومجرد قصة أمة مضت في تصور الباحثين والمشتغلين به، يراودهم الحنين اليه كلما كانوا بحاجة لرواية تاريخ الحضارة الاسلامية عزاء لعصر اسلامي مضى نعده عصرا للانوار.

وليس يهم في هكذا مقام، الاهتمام بمثل هاته الموضوعات والعلوم، الا بما يمكن القول عنها: انها تمثل مسار تطور الوعي الاسلامي في صورته الثيولوجية (الدينية)، والتالي فهو مجرد محطة تاريخية بمعنة ما: (حدث في الماضي)، قد يعرج عليها فكر الباحث المرتحل بين بنى وعينا متنزها عابر على المحطات وكأنها سياحة مؤرخ في الاثر. وإذ نرى مرة أخرى، أنه من الواجب اعادة الاعتبار لعلم الكلام، باعتباره

علما اسلاميا أصيلا، له معاييره الموضوعية، ولموضوعه منهج خاص، يبحث من خلاله عن حقائق كبرى: (ثيولوجيا التوحيد – انطولوجيا الخلق – ابستمولوجيا الحق)، وفي اطار رؤى القيم القرآنية. في النهاية يمكن التنبيه الطالب أن دراسة علم الكلام القديم تمكن من اكتساب مهارات التفكير الفلسفي بشكل أصيل لما في هذا العلم من أهمية في بناء التصور العام حول وجودك كمسلم.

لذلك يجب على الباحث هنا، دراسة موضوع علم الكلام، وتاريخ ظهوره ونشأته، أسباب ودوافع قيامه، ودوره واهميته في التطور الفكر والحضاري في الاسلام بناء على موقفه من القيم الاخلاقية التي اسس لأجلها هذا العلم. هذا ويتوجب على المشتغل بهذا العلم، والمستعمل لمنهجه القياسي، أن يكون مكتسبا للكفايات المؤهلة لبحث مثل هذه العلوم، ويمكن تلخيص هذه الكفاءات في الحالات التالية:

أولا: اعتبار هذه العلوم منظورا اليه من طرف رجال الدين، وعلاقتهم الوظيفية بعلماء الكلام. في هذه الحالة تكون الأوضاع الفكرية مؤدية الى تعايش بين الطرفين يتسم بالتسامح، أو مؤدية عند اضطرابها الى وضع متأزم ملؤه الاحتقان والعداوة، قد تبلغ درجاته مبلغا عنيفا.

ثانيا: رصد مواقف فلسفية تناولت قضايا كلامية.

ثالثا: رصد وصياغة إشكالية فلسفية في مجال علم الكلام

رابعا: استخراج حجج من النصوص الدينية، وتحديد نوعها وطبيعتها.

خامسا: القدرة على تلخيص نص فلسفي اسلامي (جليل الكلام – دقيق الكلام)

سادسا: استخراج المفاهيم والتصورات والمصطلحات المعجمية في علم الكلام.

سابعا: القدرة على الدفاع عن رأيه في مسألة فلسفية عند اقتضاء الحال، واستفاء الأدلة بالبرهان.

- **أسئلة في محتوى المحاضرة:**
- ما مفهوم الجدل في علم الكلام؟ (حدد الدلالة اللغوية والاصطلاحية)
- ما علاقة لفظ حكمة بالجدل في القرآن الكريم؟.

2- علم أصول الدين أو التعريف بمنهج التوحيد:

تمهيد:

إن تصورنا حول موضوع علم الكلام أولا يبدأ من تميمة الدين، من هو حيث يبدوا البحث مندرجا بشكل كلي ضمن ميدان الدراسات الاسلامية، التي تدور اشكاليتها حول مركبات العقيدة الاسلامية (التوحيد). وهو يعنى بما هو أعمق من ذلك، الموضوع يرتبط مباشرة بالعقيدة الدينية للاسلام. ولما يكتسيه هذا الأمر من اهمية في حياة الانسان المسلم، علاقته بالله، والسنن التي وضعت له من أجل تحقيق أواصر تلك العلاقة العبودية (الخالق والمخلوق).

2-1: ما معنى الدفاع عن عقيدة الدين ؟..

يعتبر فلاسفة اليونان بحق اساتذة الفكر الانساني، الا أنهم لم يتوصلوا الى حبك نظرية في الدين تكون متكاملة، ولم يستطيعوا البتة تحديد معتقداتهم الدينية رغم ما عرف عنهم بفلسفتهم الميتافيزيقية. ولم يكن ذلك أبعد ضلالا من العرب في الوثنية.. حقا، كان اليونانيون سادة عصورهم، لكنهم لم يعرفوا معنى الوحي الالهي، وهو ما أفقدهم سبيل الهدى لمعرفة الحقيقة الكلية. لقد تجرعت الروح اليونانية مضض الوهن الذي أصابها، جراء فقدها الايمان الحقيقي، فقبع تلك الروح رغم استعلائها المثالي بؤس التوهم وضيق المخيال والتوسل بالوثن، كل ذلك كان معتقدا سائدا حينها. كان النزوع نحو التشاؤم ديدنهم كما وصف أخد مفكرين العرب: " .. فقد أمضتهم فكرة قصر الحياة، وفناء الفردانية فناء كاملا في الوجود، حتى صار معتقدهم معتقد دين مختل، ملؤه أساطير غامضة، وتصورات مريضة. لقد عجزت الروح اليونانية أساسا عن بلوغ الحقيقة، حين غابت عنها رؤيتها للدين من حيث هو موجود فعلا، ورغم أن الحقيقة كان مطلب فلسفتها، ورغم أنهم عرفوا لها آثاراً وعلوما مختلفة يتفاوت بعضها بعضا وضوحا وخفاءًا " [1].

نعم لقد استطاع العلم اليوناني الكشف عن بعض جوانبه بالتدريج، حينما استطاع العقل أن يدرك آثارها الواحد تلو الآخر، وكان العلم اليوناني يترعرع داخل رواية الفلسفة وتاريخها، وهي اللحظة الفارقة

[1] – مصطفى عبد الرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص267.

التي تشهد ميلاد الحضارة اليونانية في كل مراحل تطورها. كان العلم العقلي – إن صح التعبير –، يتقدم الهوينة ويتسرب الى أعماق الحقيقة رويدا رويدا، ولكنه كان يصطدم المرة بعد المرة بمشكلات ميتافيزيقية تتجاوز قدرته على فهمها. لعل ذلك كان صوت الفطرة الدينية، وهي تخالج دواخله أو روح تلوح اختناقا خلف أوثان العقل الهيولاني وأرجوزته الصنمية. وربما هناك من المأساة ما كان يعانيه الانسان اليوناني جراء التيه العقائدي الذي كان يعانيه الدين عنده، وربما هناك أيضا كثير ممن لا يزال يصدح بهذا الامر، ويعتبر اليونان مهدا للفلسفة والعلوم في الحضارة الانسانية. فما سبب اهتراء الحقيقة الدينية لدى المجتمع اليوناني، رغم عظمة ذلك العقل المتقد.

إن الكلام عند علماء الاسلام حول هذه مسألة الدين يكون دائما وأبداً، سواءا أكان قولا أريد به معنى ما، أو عملا حصل به أمر ما، الا وهو متعلق بالإيمان أصلا. وهو كل ما يدخل في لب ثوابت المنقول الديني دون غيرها، وهو ظفيرة في عقيدة التوحيد من حيث أنه جزء منها. ويمكننا أن نبين ذلك من خلال أمثلة كثيرة للدراسات التي افردت حول هذا الموضوع، كما أنه من الممكن أن نوجه تركيزنا نحو جملة من التعريفات الموجزة، التي أفردها علماء الاسلام من جهة، والنقاد والباحثون في مجال علم الكلام. فمن بعض التعاريف الواردة في هذا الصدد، التي تبين طبيعة الموضوع كأصل لمعطى معرفي بحت هو العقيدة الدينية. ولكن كذلك هو موضوع علم متعلق بمسائل الوجود والطبيعة والحياة.

حيث يبدوا لنا من خلال ما قدمته بعض الموسوعات والمعاجم، حول معنى كلمة: دين أصلا، في كل من مباحث اللغة ومجالات العلم والفلسفة، وعائدات الثقافة والفن. والذي يعبر عنا الفكر الديني وبشكل واضح عن مآلات الدين، ودوره في بناء حياة الانسان المعاصر، وهو ما أفرز بدوره عن مخرجات ابستيمية، تحيلنا على ضرورة العودة الى نقد المرجعيات القيمية، والمعايير الأخلاقية التي تصبغها الذات الاسلامية على نحو هذا الموضوع العلمي أساسا.

إذ يحضرنا في هذا السياق تعريف يشير الى المعنى الاصطلاحي العام لمعنى الدين، وذلك فيما يشير إليه الدكتور ابراهيم مدكور، في معجمه الفلسفي، إذ يقول: " يفيد لفظ دين: (Religion)، مجموعة من معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء،

أساسه الوجدان؛ وللعقل مجال فيه. ويستدل على ذلك، بأن الجرجاني قال في كتاب: (التعريفات) – الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول الى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم – " [1]. وفي الحقيقة فإن ابراهيم مدكور يذهب في هذا المنحى الى اعتبار الدين، لفظ عام مخالف للملة والنحلة في عدة وجوه، لأنه مصدر كل المعارف الانسانية.

إذ لا يمكننا بأي حال من الاحوال، اعتبار الدين على أساس أنه الملة، وذلك لضيق معناه الصوري عند أهل الجدل (المتكلمين)، بحجة ما هم عليه من دفاع عن عقيدة ملتهم بكونها العقيدة الوحيدة والواحدة. ولو أن كثيرا من الباحثين اليوم، يعتبرون هذه المسألة مجرد ترادف لغوي قد يكون ناجزا عن الغنى الاثمولوجي الذي تزخر به العربية الفصحى مونها لغة البيان، الا أن التمعن في دلالة كل لفظ منهما، والتصرف فيه على حدى، يفند كل ادعاء لا يفرق بين الملة والدين " إذ أن الدين والملة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار. فالشريعة من حيث تطاع تسمى ديناً، ومن حيث تجمع الناس؛ فإنها تسمى ملة. قال في ذلك الفارابي حين ألف كتاب: (الملة) كتب: الدين و الملة يكونان اسمين مترادفين " [2].

والمثير للاهتمام هنا، أن المستشرق دومنيك اورفوا أشار في كتابه: (المفكرون الاحرار في الاسلام)، على نحو آخر في هذا المقام، وذلك بالاشارة الحاسمة التي قدمها الاستاذ (س. شاكد) حيث أشار في مقالة كتبها بعنوان: (من إيران الى الاسلام) " أن كلمتي دين في اللغتين البهلوية والعربية، على تقاربهما اللفظي (din, den) يحملان معاني مختلفة جدا، فالكلمة العربية – تدل بخاصة – على ظاهرة مؤسسة على مبادئ الهية، في حين أن الكلمة البهلوية الفارسية تحيل أساسا الى نفسية الفرد " [3]. وهنا يمكننا القول أيضا، أن مجموعة من القراءات المختلفة للتراث الكلامي عند المسلمين، اختلفت من حيث اتفقت حول مسألة: هل أوجد علم الكلام من أجل الدفاع عن عقيدة التوحيد باسم الدين أم الملة،

[1] – ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، دط، 1983، ص 85.

[2] – المصدر نفسه، ص 85.

[3] – دومنيك أورفوا، المفكرون الأحرار في الاسلام، تر: جمال شحيد، مر: مروان الداية، دار الساقي، ط1، 2008، بيروت، لبنان، ص 47. ينظر: س. شاكد، من ايران الى الاسلام، (from Iran to Islam)، مقالة ، الدراسات المسيحية والعربية للاسلام (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)، العدد 04، عام 1984، ص 35 – 37.

وهذا محور من محاور المناقشات التي قادها، جيل من العلماء الأجلاء، والكتاب المحدثين في إطار بناء مشروع علم كلام اسلامي جديد. ويمكن القول مرة أخرى، إن هذا العلم الذي بدأ جدليا في البدايات الاولى للاسلام، عرف فيما بعد تطورا تدريجيا ثم مطردا، حدث على مراحل متتالية ومتعاقبة.

حيث لعبت فيها العوامل الداخلية والخارجية منعطفات حاسمة في التحولات المعرفية التي طرأت على موضوع علم الكلام ومنهجه. إذ سيتحول موضوع العقيدة عند المتكلمين، وعبر ثورات الفكر النير من موضوع ديني منظور اليه من زاوية البيان والجدل، الى نسق معرفي مبني على الرؤية النقدية المجردة. وقد كانت مرحلة الجدل الكلامي بالفعل النواة الأولى لنشأة الفلسفة الاسلامية الأصيلة، خاصة أثناء مرحلة النشأه الأولى داخل دائرة العلوم الدينية الكبرى. وبالتالي: يمكن القول إن هذا التفاعل الديناميكي الذي حدث على مستوى موضوع علم الكلام، كان له دور في انتشار وتعدد الفرق الكلامية في الاسلام. وهو ما ساهم في بلورة نظرية فلسفية متكاملة في الوجود والطبيعة والحياة، دارت كلها في فلك نظرية التوحيد الاسلامي. لقد أعرب الاستاذ محمد مصطفى هدارة عن مشروعية القول بوجود مؤشرات ايجابية حول نظرية فلسفية متكاملة في الاسلام خاصة بعد اندماج الثقافات العالمية بروح الاسلام أثناء الفتح. يقول: " لعل من اهم العوامل المؤثرة في الحياة الاجتماعية منذ القرن الاول حركة التقريب الجنسي، التي أخذت سبيلها منذ بدء عصر الفتوح عن طريق السبي، وهي نتيجة مباشرة لحركة الفتح. وعن طريق الزواج بالكتابيات الفارسيات وغيرهن من الأجناس الأخرى، وعن طريق الموالي وهم الاعاجم الذين أسلموا وكانوا عاملا هاما خطيرا في نشر اللغة العربية في المناطق المفتوحة، وفي التقريب بين العنصر العربي والعناصر الأخرى " [1].

وسيكون المعنى الدلالي لمصطلح: (اهل الكتاب) هنا، مؤطرا بحسب مقتضيات الاستعمالات الاجرائية التي نود استعماله فيها: كمصطلح عام. وهو يشمل كل من كان مسلما أو غير مسلم، ولا نحاول ادراج أي استعمال أيديولوجي لهذا المصطلح، حتى لا يلتبس على الباحث دور أهل الكتاب في نشأة علم الكلام، وأن هذا المصطلح الديني كثيرا ما استعمل لأغراض ايديولجية لا تمت بصلة الى

[1]– محمد مصطفى هدارة، المأمون الخليفة العالم، الدار المصرية للتأليف والتربية، دط، 2000، الاسكندرية، مصر، ص 07.

الموضوعية العلمية أو حتى الأخلاقية. ثم إن تسيس مصطلح أهل الكتاب ووضعه في خضم الصراع السياسي هو مصطلح غير منتج للمقولات العامة، بل منتج لصور زائفة تقوم عليها المعاملات السلطانية.

لقد أضحى مصطلح أهل الكتاب عند هؤلاء السلطانيين: " يدل على المستفيدين من هامش تسامحي (الذمة)، والتي تعني الحماية لا من الخارج فحسب، بل ومن صرامة الشريعة الاسلامية ذاتها والتي تجبر كل غير مسلم، على الاختيار بين اعتناق الاسلام؛ وبين الهلاك بدءا بالاسترقاق وانتهاءً بالإعدام " [1]. الى هنا، يبدوا ان ما يعرف بمنهج القطائع الابستيمية، التي يتبناها التيار التكويني في الفكر العربي المعاصر، حسب ما يذهب اليه انصار الجابر رائد العرب في البنيوية العربية، تجعل مسألة انتقال الثقافات عبر النقل والترجمة، تمر بمراحل علمية متباينة بيانية، برهانية، عرفانية، وهي مراحل جديرة بالاهتمام من طرف الباحث في تكوين العقل العربي، وسيجعل الثنائية العقلانية النقدية في الأندلس، معيار لفهم طبيعة ذاك التكوين الذي كان للعقل العربي في البداية. ويجعل الشرق شهيدا لمعركة غير متكافئة لعب أدوارها التعصب الديني والسياسي ضد كل ما هو عقلاني أو ما هو غير متوافق مع الايديولوجيا العربية، ثم الفارسية.

إن ما تقدمه نظرية القطائع الابستمولوجية من نصوص شاملة تعين على فهم بنية الخطاب الديني في مرحلة تكوينه الأولى، والذي ما فتئ يتحول منه شيء كثير من الفكر الفارسي، والفلسفة اليونانية على حد سواء. وهو معيار آخر يقاس به مدى صعوبة، تحديد تعريف واحد يكون جامعا مانعا، لموضوع علم الكلام. الصعوبة تزداد وطأتا من حيث أنه موضوع علمي بالدرجة الأولى، وليس مجرد موضوع خاضع للسرد التاريخي للتراث الديني.

1- دومنيك أورفوا، المفكرون الأحرار في الاسلام، تر: جمال شحيد، مر: مروان الداية، دار الساقي، ط1، 2008، بيروت، لبنان، ص 47. ينظر: س. شاكد، من ايران الى الاسلام، (from Iran to Islam)، مقالة ، الدراسات المسيحية والعربية للاسلام (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)، العدد 04، عام 1984، ص 54.

وفي الحقيقة كان هذا ديدن رجال الدين في البداية، إذ كانوا يحبذون الاشتغال بعلم الكلام في بداية الأمر. ثم استحال ذلك التقارب الى نفور بسبب الجدل والسجال، الذي استحال مكابرة جدلية فيما بعد.، فمالوا عنه ميلا، وتجنبوه درءا للشبهة في الدين، لما دخل فيه من فلسفة اليونان الوثنية، وغنوص الحكمة الفارسية. فنفر منهم من نفر، واخفى الاشتغال به من اخفى خوفا من التدنيس والتبليس. خاصة بعد ان تمكن رجال الدين المتعصبين، وخدام السلطة السياسية على المنابر، حيث مارسوا سيطرتهم تحت رداء الدين، أو باسم الشريعة المحمدية. وقد أحكم هؤلاء القبضة على المشتغلين بالكلام والفلسفة عدة مرات في التاريخ الاسلامي، فمنعت واحرقت ونكلت، ولم تستكن قط هذه الموجة العصبية على علماء الاسلام والمفكرين الأحرار من الأمة الاسلامية مذ كان الاسلام فتيا.

2-2: خلاصة استنتاجية:

لحين فك لغز القمع الديني الذي مارسه رجال الدين المتعصبون ضد بناة الفكر الفلسفي في الاسلام (المتكلمون الأوائل)، يبقى السؤال الهوياتي يتمركز حول انطواء الذات وتعصبها للدين دون الملة، وحيث يعبر السؤال اللغز عن أنينه في مخرجات التشبث اللارادي بأساليب الفكر التقليدية، وينأى عنه أن يحلم ولو بقبس نور من أمل، يتجلى خافتا في ظلام التخلف والانحطاط.

إننا أمام تحولات علمية مستجدة تفرض علينا في كل حين إحياء التراث، وتجديد العلوم الاسلامية القديمة وفق ما تقتضيه المناهج العلمية المعاصرة، من اجل الاستفادة منها لبناء حضارتنا الاسلامية من جديد. لذلك يبقى علينا أن نصوغ هذا العلم بما يمكن الاستفادة منه، وأن نعرف ميكانيزماته من حيث أن له منهج استدلالي منتج، يقوم قياسا على مبادئ الجدل والمناظرة والبرهان. وعلينا أن نتبين ما الفائدة منه، وفيما يكمن استعماله ؟..

تلك بعض التساؤلات التي يجب أن نطرحها على أنفسنا كعرب مسلمين وعلى المشتغلين بالفلسفة الاسلامية اليوم عامة بدون استثناء، ولعل الاشتغال دراسة بمسائل الفلسفة الاسلامية، لا يكون الا إذا كان المرء يملك لها طريقا للسؤال والتأمل، ولا يتكلم في أصولها الا إذا كان متحررا عن إنكار السؤال عن الفلسفة والتفلسف. إننا نفكر بقدر ما نملكه من قدرة على طرح السؤال الحقيق بطرحه، فهل موضوع

علم الكلام هو الغاية المقصودة من دراستنا ؟، ما الأهداف العلمية المرجوة من بحثنا في إشكاليات التسمية في علم الكلام ؟ ومن هم وضَّاعه ؟ .. ما هي أهم المراحل التي مر بها ؟، هل علم الكلام هو فلسفة دينية أم ماذا ؟.. (أنظر: الملحق رقم 01).

3- اشكالية التسمية في علم الكلام:

هذه الأسئلة التي يحيل بعضهما الى بعض، تؤكد لنا مبدئيا، لدراسة مخرجات تلك المنظورات القطائعية التي ساهمت في ترتيب بنى العقل العربي الاسلامي، جعلت كل واحد منها يتضمن مستوى معرفي يحدد معالم التصورات والحدود المفاهيمية للخطاب. هذه البنى يجب الاحاطة بها والاشارة اليها، ينبغي الوقوف عند حدود معانيها ووظيفتها. وليكن أولها وأبرزها تصور الدين من خلال سؤال ما هو الدين؟.. سؤال يبدوا للعامة بسيطا وسهلا، ويمكن الاجابة عنه بيسر، وهو في الغالب العام ما يعرف به موضوع العقيدة والايمان، وهو عند النخب المفكرة موضوع الثيولوجيا أو اللاهوت فيما اعتبر من مصطلح الغرب في المعاجم والموسوعات، كما أنه موضوع علم أصول الدين (علم الكلام): أي المستوى النظري للفقه العملي عند علماء الاسلام.

3-1: فضل التعريف بعلم الكلام ومسمياته

لقد كتب الباحث الاسلامي فيصل بدير عون في تصدير مؤلفه (علم الكلام ومدارسه) حول تسمية علم الكلام وأصالته قائلا: " يعد علم الكلام في رأينا من أهم الدراسات التي تعبر الى حد كبير عن أصالة المفكرين الاسلاميين. ذلك أن علم الكلام مدين بوجوده كله الى الاسلام، فلو لم يوجد الدين الاسلامي ما وجد علم الكلام. – ثم يضيف قائلا – : ولهذا فإن المشاكل التي اهتم بها وعرضها المشتغلون به كانت في أساسها– مشاكل اسلامية خالصة. بل أن تسميته بهذا الاسم ترد في حقيقة الامر الى النص الديني ذاته. ولهذا فإننا نرى أن هذا العلم اسلامي النشأة والمنبت " [1].

كما يجمع بعض الباحثين الآخرين أمثال الشيخ مصطفى عبد الرزاق، أن هذا العلم يمت بأصوله الى الحركة الفكرية الاسلامية التي عرفها المسلمون بدءً من بداية القرن الثاني، حيث اختص المشتغلون بهذا

[1] – فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، ط 02، د س، ص 07.

العلم بمختلف الموضوعات التي تتعلق بمسائل الدين الاسلامي سواء الالهيات أو الانسانيات أو الطبيعيات، ولهذا تعددت مسميات هذا العلم حسب ما كان يتناول من موضوعات، فهو علم العقائد، وهو علم المسائل الدينية؛ وهو علم أصول الدين أيضا. وهو غير ذلك من الأسماء – يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق – التي أطلقت على هذا العلم. يذكر مثلا أن التهانوي في كتابه: (كشاف اصطلاحات الفنون) يقول: " علم الكلام، ويسمى بأصول الدين أيضا، وسماه أبو حنيفة، رحمه الله تعالى، بالفقه الأكبر؛ وفي مجمع السلوك ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضا، ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات " [1].

أما بما أنه علم أصول الدين، فهو العلم الذي يرمي الى اثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية، أي تأسيس العقيدة الاسلامية على أسس عقدية برهانية، حتى يمكن فهم العقيدة وعرضها والدفاع عنها. وهو مواز لعلم أصول الفقه، الذي يستبط الاحكام الشرعية من أدلتها أساسا، وكلاهما علم لأصول الدين، الا أن الاول يؤسس النظر، في حين الثاني يؤسس العمل. والملاحظ في هذه التسمية أنها أصبحت متداولة في الدراسات الكلامية المعاصرة، بدل تسمية علم الكلام، نرى أنها مناسبة جدا للبحث في مسائل الكلام باعتباره علما من علوم أصول الدين[2].

ويمكن العودة الى المطبوعة البيداغوجية لمقياس: الفلسفة اليونانية القديمة، لطلبة السنة الثانية ليسانس تخصص فلسفة. والتي انجزناها في اطار الاعمال البحثية والبيداغوجية الخاصة بالتكوين الجامعي. حيث أشرنا فيها ضمن الحاضرة التي سقناها حول: أدلة إثبات وجود الله في الفلسفة والكلام[3]. وربما يمكننا

---

[1] – مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، المصدر السابق، ص 265.

[2] – حسن حنفي وآخرون، موسوعة الحضارة العربية الاسلامية، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط1، 1995، القاهرة، مصر، ص 07.

3 – أشرنا الى دليلين:

أ– دليل الإمكان والوجوب: والذي قال به ابن سينا ، ويتكون من مقدمات ثلاث هي:المقدمة الأولى: إنّ موجودات هذا العالم ممكنة الوجود، وهي ذاتاً لا تقتضي الوجود؛ إذ لو كان واحد منها واجب الوجود لتم إثبات المطلوب المقدمة الثانية: كل ممكن الوجود فهو محتاج في وجوده إلى علّة تمنحه الوجود. المقدمة الثالثة: استحالة الدور والتسلسل في العلل.=

= النتيجة: إنّ كلّ واحد من موجودات هذا العالم _ الممكنة الوجود حسب الفرض _ يحتاج إلى العلّة الفاعلية، ويستحيل أن تمتد سلسلة العلل إلى ما لا نهاية، ولا يمكن أيضاً الدور؛ إذن لابدّ أن تنتهي سلسلة العلل من ناحية البدء إلى علّة ليست محتاجة إلى علّة,، وهي التي نسميها واجب الوجود، وهو المطلوب.

اعتبار ذلك مبعثا ايجابيا لفهم العلاقة بين الفلسفة اليونانية وعلم الكلام الاسلامي. من أجل وضع أوسع قائمة وردت حول تسمية علم الكلام تحت طائلة التحليل والنقد. والتي وردت على يد أحد علماء الاسلام في الكلام وسائر شؤون العلم والمناصب والمهام، الحافظ العلامة: سعد الدين التفتازاني (ت. 792هـ/ 1390) في كتابه: (شرح العقائد النفسية) حيث ورد فيها مجموعة كثيرة من التعاريف الخاصة بهذا العلم، وقفنا عند بعضها من الدلالة والمعنى والتصور:

أ- يقول: " سمي علم الكلام بهذا الاسم، لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا " [1]. وسمي كذلك " لأن مسألة الكلام أي كلام الله الذي هو القرآن ينظر فيه، من حيث كونه قديما أو محدثا؛ وأن هذه المسألة كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا " [2].

ب- يقول تأكيدا للتعريف السابق " الكلام هو العلم بالعائد الدينية عن الادلة اليقينية، وموضوعه العلوم من حيث يتعلق به إثباتها؛ ومسائله القضايا النظرية

ب- دليل الخلق والاختراع: ومضمونه إن وجود المخلوقات بعد العدم دليل على وجود الخالق ، وذلك لافتقار المخلوق إلى الخالق قال تعالى : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون)، ويرتكز هذا الدليل على فكرتين بديهيتين :

البديهة الأولى: حدوث المخلوقات، وهذا معلوم بالمشاهدة في آحاد الحيوان والنبات، وبالضرورة العقلية في سائر المخلوقات، لأنها مسخرة، والمسخر مخترع من قبل غيره ضرورة.

البديهة الثانية : حاجة المحدَث إلى محدِث : وهذه الفكرة معلومة بضرورة العقل، فالمحدَث لابد له من محدِث لا يفتقر إلى غيره، وهو الله تعالى.

3- دليل العناية: مضمونه أن ما في الوجود من مظاهر العناية بالمخلوقات عامة، والإنسان خاصة، هي دليل على وجود الخالق. ويدخل في هذا الدليل كثير من صور الاستدلال، منها :

أ- دلالة الإتقان : فكل مخلوق يحمل من كمال الإتقان ما يدل على وجود خالقه وكمال ذاته وصفاته، قال تعالى (صنع الله الذي الَّذِيَ أتقنَ كُلَّ شيء.

ب- دلالة التناسق : فالعالم كله يخضع لسنن كونية متناسقة ، ثمرتها الاتساق بين المخلوقات، والاتساق مع وجود الإنسان ، قال تعالى: (وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (12)). سورة النحل رقم 12. ينظر: يحي الهودي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية، دار الثقافة للطباعة و النشر، اط1، 1965، القاهرة، مصر، ص ص 202 – 235.

[1] - أرثور سعدييف وآخرون، الفلسفة العربية (الكلام والمشائية والتصوف)، دار الفارابي، ط01، 2000، بيروت، لبنان، ص 24.

[2] - المرجع نفسه، ص 24.

الشرعية الاعتقادية؛ وغايته تحلية الايمان بالإيقان، ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد، فهو أشرف العلوم " [1]. ومن يحتج بعدم كونه فذلك بهتان على اهله" لأن هذا العلم يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم، كما يعرف المنطق بالفلسفة " [2]. وفي الأخير يورد رأيا في أهمية الموضوع تفرض حضورها في كل المسميات، وإنما مفاد القول عنده في علم الكلام " هو أنه أول ما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام " [3].

يقول الشيخ محمد عبده في (رسالة التوحيد): " التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم " [4]. وهذا تحقيق لما يجب ان يؤخذ به علم الكلام، كريقا ومنهجا لحل مشكلات الراهن، واصلاح المنظومة الفكرية التي آلا اليها العقل بعد توقف الاجتهاد. ولأن من وظائف علم الكلام أنه علم " يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين جانبين، وغيره، وقد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب " [5].

وفي قائمة أخرى مستقاة من النص القرآني باعتباره النص الجامع المانع لمعاني الكلام، فقد ورد معنى كلمة وكلام في معجم الاعلام والموضوعات في القرآن مبينا الأوجه التي ذكر فيها تصنيف أكثر من ثبت لمسميات علم الكلام ومضوع اشتغال أصحابه، ولأن موضوع الكلام له معنى دلالي مرتبط بالحقيقة الربانية التي نزلت على الرسول عليه الصلاة والسلام في صفة كتاب معجز لقومه، إذ يأتي ذكر أهم المعاني التي تداولها القرآن الكريم على المنوال التالي:

---

[1] – مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، المصدر السابق، ص 262.

[2] ا– أرثور سعدييف وآخرون، الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص 25.

[3] – نفسه، ص 25.

[4] – مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، المصدر نفسه، ص 313.

[5] – المرجع نفسه، ص 25.

فأولا يؤكد الله سبحانه وتعالى بأنه لا تبديل لكلماته، موردا في ذلك أكثر من خمسين دليلا استند عليه المفسرون في هذا المنحى، ردا على من حاولوا تكذيب الرسول بأنه منزل من عند الله، وأن الكلمات الالهية لا تنفد ولا تحيط بها الاقلام، وأن كلمات الله وحي علمها ادم عليه السلام، وأتاها سيدنا ابراهيم عليه السلام، وأنه حذر الأولين والمتأخرين من تحريف الكلم عن مواضعه. والكلام أيضا من تكليم الله لموسى، وأن كلام الله حق لا يأتيه الباطل من أمامه ولا من خلفه، وأن هناك من الناس من لا يكلمهم الله يوم القيامة، وان من يكلمهم ليس لهم علم إذ كيف يكلم الله بشرا، أو كيف تكلم عيسى وهو في المهد؛ وما مثل الكلمة الطيبة، ومثل الكلمة الخبيثة في القرآن. وهذه مجمل المسائل الواردة في الموسوعة قدمت بترتيب وتصنيف لآيات محكم التنزيل [1].

وبالعودة الى كتب الشيعة[2] نجد عرضا للعلامة طاش كبرى زاده المتوفي سنة 962 هـ (1457 – 1485) في كتابه: (مفتاح السعادة ومصباح السيادة) " الشعبة الخامسة من العلوم الشرعية علم أصول الدين المسمى علم الكلام وهو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع السبه عنها؛ وموضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدين. وقيل موضوعه الوجود من حيث هو موجود، وإنما يمتاز عن العلم الالهي الباحث عن أحوال الوجود المطلق باعتبار الغاية، لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع، وفي الالهي على مقتضى العقول " [3].

ثم هناك تعريف عام لدلالة الكلام عند فرقة المعتزلة، وهي فرقة تنزع منزعا عقليا، رأت من خلاله هذه الفرقة أنه من ضرورة بما كان، إدخال الحكمة العقلية في جملة مصادر معرفة الحق، ولو كان ذلك مأخوذا من عناصر يونانية تبلور وفقها برهانهم العقلي. ولعل المعتزلة كانوا ممن يناقشون مسائل اللاهوت

[1] – عبد الصبور مرزوق، معجم الاعلام والموضوعات فب القرآن، مج3، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1990، ص ص 1140 – 1145.

[2] – الشيعة: هم الذين شايعوا علياً ﷺ، وقالوا بإمامته نصا ووصية، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم من غيرهم، أو بتقية من عندهم، وعدوا الإمامة ركن الدين، ويسمون الروافض، وهم فرق كثيرة، منهم الغالي الخارج عن الإسلام، ومنهم المعتدل. ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 144. وأيضا: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت. 1411هـ1990م، ج1، ص ص 65-166.

[3] – مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، المصدر السابق، ص 313.

الاسلامي بكل حرية وشمول، ليقارعوا بجدلهم ذاك فنون الخطابة والشعر عند اليونان، ويذودوا بمنطقهم الخاص ما كان يطرحه علماء اللاهوت المسيحي، وقد أراد المتكلمون أن يجعلوا من نحو كلامهم علما جنيسا لعلمهم[1].

لقد اعتبرت هذه الفرقة الكلامية علم التوحيد، علما مرادفا لعلم المنطق بشكل أو بآخر. فارجعوا لفظ الكلام الى قواعد البيان العربي، ونحو وعي اللغة في حد ذاته كوجه عقلي ثان يعبر عن نحو عقدي ينتهي الى توحيد الصور والموجودات. وربما تصورهم للكلام سيقوم بناءً على ما ورد من قول أحد فلاسفة اليونان العظماء، وتلميذ سقراط الحكيم مؤسس علم الجدل الحواري في الحضارة اليونانية. قال أفلاطون اليوناني: " إن الكلام صناعة جدلية، تقوم ميزتها الاساسية على المناظرة مع خصم حقيقي أو مفترض "[2].

وقد رد فريق من المعتزلة لفظ :كلام الى المعنى دلالي ينحدر من الرافد اثمولوجي عام للسان العربي، وهو ينحو بحده اللغوي أيضا نحو اللغة اليونانية ومنطقها: لوغوس: (Logos). وعلى هذا أساس ذهب هذا الفريق من علماء الكلام في الاسلام، الى أبعد من ذلك، حينما شقوا لطريقهم منهجا مخالفا لنظرة التقليديين (علماء الفقه العملي)، حيث اشتهروا بقرض الكلام عن قضايا العقيدة والدين في الاسلام بعناصر يونانية وفارسية.

3-2: اسهامات حركة النقل والترجمة في علم الكلام:

عاش المسلمون فترة من الزمن بمنأى عن تأثيرات العلوم العقلية عند الأمم الأخرى، التي كانت تسمى علوم الأوائل "فعلوم الأوائل كانت مهجورة في عصر الأموية" [3]. لكن عدة عوامل كانت ساعدت على إخراج هذه العلوم، ولعل أهمها أن الإسلام سوى بين معتنقيه عربا وعجما، وأتاح لهم قدرا من الحرية

---

[1] – المعتزلة: أتباع واصل بن عطاء الذي اعتزل الحسن البصري في القصة المشهورة، ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، أو القدرية، وأصول مذهبهم: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد صارت المعتزلة إلى طوائف عدة، وهم أصحاب النزعة العقلية في الفكر الإسلامي. أنظر: ابو الحسن الاشعري، مقالات الإسلاميين، المصدر السابق، ص ص 235 –337. وأيضا: الشهرستاني، الملل والنحل، جالمصدر السابق، ص ص 38 – 72.

[2] – أرثور سعدييف، الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص 27.

[3] – مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية 1413هـ 1992م، ص34.

مكنهم من عرض آرائهم ومعتقداتهم، بل ومناقشة المسلمين في معتقداتهم، فاطلع المسلمون على تراث تلك الأمم، بل يذكر بعض مؤرخي الفكر الكلامي أن بعض المتكلمين الأوائل من أصحاب واصل بن عطاء[1]. فيما يذكر الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، قد طالعوا كتب الفلسفة. فعندما هاجم أعداء الإسلام عقيدة المسلمين التي تجمعهم، وذلك لإبعاد الناس عنها تسلحوا في هجومهم بالقضايا المنطقية، والحقائق الفلسفية، اضطر آنذاك فريق من المسلمين لقراءة الفلسفة للدفاع عن بيضة العقيدة بنفس أسلحة الأعداء، ولكن سرعان ما شعروا بلذة عقلية من دراسة هذه الفلسفة، فبعد أن كانت تطلب من أجل الدفاع عن الدين أصبحت غاية في نفسها تطلب لذاتها [2].

وقد شجع الأمراء جراء هذا الوضع المستجد، مطالعة هذه الكتب، وأمروا بترجمتها، وايتاء المال والحضوة كل من يعين على ذلك. فالأمير خالد بن يزيد بن معاوية مثلا [3]، أمر بعض العلماء باليونانية الذين كانوا بالإسكندرية بترجمة الأورجانون من اليونانية إلى العربية [4].

ثم تتابعت الترجمة بعد ذلك على يد الخلفاء حتى وصلت أزهى عصورها على يد المأمون [5]، وانتشرت ظاهرة النقل والترجمة بعد ذلك لتشمل التراث الإنساني المتراكم برمته، ليشهد العالم الاسلامي حركة فكرية زاهية، لا تزال آثارها بادية على وجه التاريخ الاسلامي الساحب. " فلم تكن الفلسفة التي تلقاها العرب هي فلسفة أفلاطون وأرسطو فحسب، بل كانت أيضا فلسفة صيغت بمنطق عربي تطور عبر عدة

---

[1] – واصل بن عطاء البصري الغزالي، المتكلم البليغ، ولد سنة 80 بالمدينة، كان ألثغ الراء فتجنبها في خطابه، تنسب إليه نشأة المعتزلة بعد انفصاله عن حلقة الحسن البصري، له "أصناف المرجئة"، "التوبة"، "معاني القرآن". لسان الميزان 214/6رقم 752.

[2] – أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، تع: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، دط،

[3] – خالد بن يزيد بن معاوية أمير المؤمين، ليست له صحبة، قال أبو حاتم: هو من تابعي أهل الشام، موصوف بالعلم، وكان يقول الشعر، مات سنة 90 هـ.. ينظر: الطبري، التاريخ الكبير ، ج3، ص18.

[4] – الأورجانون: يعني آلة الفكر، وهي الكتب المنطقية لأرسطو، وهي: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى(القياس)، التحليلات الثانية (البرهان)، الجدل، الأغاليط. انظر: محمد رشاد دهمش، إطلالة على المنطق القديم، ط1، القاهرة، مصر 1991 م، ص 115. وأيضا: علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط 03 ، دس، ص75.

[5] – أبو العباس عبد الله بن هارون الرشيد، قرأ العلم والأدب والأخبار وعلوم الأوائل، ودعا إلى القول بخلق القرآن، وعنه: أنه تلا في رمضان ثلاثا وثلاثين ختمة، مات في رجب سنة ثماني عشرة ومائتين، وله ثمان وأربعون سنة. ينظر:

قرون على أيدي رجال مسلمين واصلوا المضي في بناء الحضارة الانسانية بفضل ما قدمته فلسفتهم وشرحوها "[1]. ولا شك إذن أن هذه الترجمات أشاعت قدرا من الجدل الفكري حول هذا التراث، ما بين رافض له بالجملة، أو متحفظ عليه، أو مشجع لهذا النقل متحمس له، إلى جانب أنها أثرت في طرق التفكير عند بعض الفرق الإسلامية.

من بين اهم العوامل التي ساهمت في محاربة هؤلاء المتكلمين من طرف رجال الدين والسلطة، اهتمامهم بالفلسفة اليونانية ومنهجها. وهو ما جعل أهل السنة ينبذون أصحاب الاختيار من المعتزلة. يقول الشهرستاني: " ان المناقشات الكلامية الاولى التي تناولت (الاصول) في الشطر الأخير من القرن السابع، أفسدتها اعتبارات جدلية اقتبست من كتب الفلاسفة اليونان "[2]. وقد كان المسلمون الأوائل إذا التبس عليهم أمر من الأمور رجعوا سريعا للنبي صلى الله عليه وسلم، فكانت كلمته مرجعا يرجع إليه المختلفون، فلا يبقى مجال للنزاع والاختلاف، وكذلك كان الحال مع كبار الصحابة رضوان الله عليهم، حتى إذا ما بَعُد عهد الناس بالنبوة، بدأت تظهر مشكلات جديدة على الساحة، لا يستطيع الناس أن يصلوا إلى قول فصل فيها، أو بالأحرى تتفاوت أفهامهم حولها، فتتعدد الآراء وتتشعب.

لنأخذ على سبيل المثال، ما حدث الخلاف بين علي ومعاوية[3] رضوان الله عليهما حول الخلافة. حيث تعددت الآراء بين قائل: إن الخلافة تثبت بالنص، وقائل: إنها تثبت بالتعيين، وبالرأي الأول قال

---

[1] – جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث ، تصنيف تراث الإسلام، تر: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، سلسلة عالم المعرفة ، ط3، صفر1419هـ – يونيو1998م، ص47

2 – هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام، ولد في شهرستان، انتقل إلى بغداد عام 150هـ وأقام بها ثلاث سنوات، ثم عاد إلى بلده، وتوفي بها، له مصنفات كثيرة منها " الملل والنحل"، " نهاية الإقدام في علم الكلام"، " الإرشاد إلى عقائد العباد. ينظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، المرجع السابق، ص 91.

[3] – علي بن أبي طالب بن عبد المطلب، أول الناس إسلاما في قول كثير من أهل العلم، ولد قبل البعثة بعشر سنين على الصحيح، شهد المشاهد كلها، وحمل اللواء كثيرا، بويع بالخلافة بعد مقتل عثمان ﷺ، قتله عبد الرحمن بن ملجم في السابع عشر من رمضان عام 40 هـ، وهو ابن 63 أو 64 أو 65، وقيل غير ذلك.

أما معاوية بن أبي سفيان بن صخر بن حرب، أمير المؤمنين، أسلم قبل أبيه، وما أظهر إسلامه إلا يوم الفتح، من كتبة الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم، كان أميرا بالشام عشرين عاما، بويع بالخلافة سنة 41هـ، توفي في النصف من رجب عام 60هـ. ينظر: طبقات ابن سعد، ج3، 32

الشيعة، وبالرأي الثاني قال أهل السنة. وعندما ظهر من ينادي بالجبر، وأن الإنسان مجبور على فعله، ظهر في المقابل من يقول بالاختيار، ومسوؤلية الإنسان على أفعاله. وبالتالي إن فالمشكلات الجديدة التي استحدثت في العالم الإسلامي، استدعت إبداء الرأي فيها، مما أحدث جوا فكريا تنمو معه المذاهب والفرق، الصحيح والسقيم، فيقبل المجتمع الديني الصحيح، وتطوي الأفهام السقيم مع مرور الأيام.

3-3: التقاء الإسلام بحضارات القديمة:

إذا كان هناك مصطلحات أجنبية يمكن أن تتضمّن دلالة التراث بالمنظور المعاصر، فإنها بالكاد تكون تعبير عن مصطلح ثقافة Culture، أو كلمة المعرفيّ - الإبيستمي - Epistimé. لأن مفهوم الثقافة في هذا السياق يحمل أكثر من مجرد تصور عام، يمكن أن ننقله بفعل النحت الانثربولوجي الى المفهوم الاشكالي. قد حمل تصور الثقافة على عاتقه خصائص الروح التي تقوم عليها كل حضارة لها رصيد من الخبرة الانسانية. لقد كان لابد على المتكلم حينها، ان يكون في مقدمة الركب الحضاري ليدافع عن عقيدته وعن اهتماماته الاجتماعية والثقافية، وأن يسعى جاهدا في ارساء قواعد علمه النظري في الاوساط الثقافية.

وقد كان منتظرا منه لعب ذلك الدور، كرجل دين يذود بالدفاع عن الدين، وكرجل فكر يقوم بانتاج خطاب حضاري يكون في مستوى تطلعات روح الحوار البناء مع مختلف الملل الاديان والمعتقدات، ووفق ما يبدوا له ممكنا للرد على غزاة الشرك والجهل. وإذ ما حاولنا الكشف بدورنا عن عوامل تطور علم الكلام، ولو بشكل اجرائي، فإننا نأخذ بالحسبان لحظة اللقاء الأول، تلك اللحظة التي جمعت الاسلام بالحضارات القديمة، لحظة بناء التصور الكلياني لمعنى الثقافي، في سياق مباحث علم الكلام.

من هنا فإننا بحاجة الى معرفة خصائص الثقافة في الحضارة الاسلامية، واعتبارها في الغالب العام كما يذهب اليه الفيلسوف روبرت بير ستد (robert piers tid) " بالكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أونتملكه كأعضاء في المجتمع " [1]. ويعني هذا أن المسلمين أخذو على عاتقهم النظر في السلوك الثقافي للانسان، باعتباره تنوعا بين ما هو فكري سلوكي، وبين ما هو مادي

1- عالم المعرفة، العدد: 276، نظرية الثقافة، الكويت، ص 08.

روحي " إن الثقافة طريق متميز لحياة المجتمع، ونمط متكامل لحياة أفرادها " [1]. كما يمكن النظر الى الثقافة على أنها من الأسباب الرئيسية لنشأة الفلسفة الاسلامية الأولى (علم الكلام)، وذلك من ناحيتين مختلفتين، تتمثل الناحية الأولى من دون شك في تبدل أحوال الناس من زمن الى زمن آخر، وفرط التحولات التي تطرأ على حياتهم. حيث وجد المسلمون أنفسهم يدافعون عن ثقافتهم من خلال درء الفتن التي تتريص بعقيدتهم ودينهم.

ويمكن ملاحظة هذا في جميع أطوار نشأة علم الكلام والفرق الكلامية التي ظهرت عبر التاريخ الاسلامي، وقد أدت الثقافة دورا مهما في ادراج الاحداث الاجتماعية والسياسية في حياتهم الفكرية بما يتناسب طرديا مع التحولات التي كان يشهد موضوع هذا العلم.

الناحية الثانية التي تثير التساؤل حول أهمية البعد الثقافي في عملية احياء تراث علم الكلام، تمثلت في الدفاع المستميت الذي قام به أوائل أباء المتكلمين، حيث دافعوا عن الدين الاسلامي آنذاك ضد مختلف التيارات والثقافات الاجنبية. والتي كانت موجودة في محيط البيئة العربية، قبل وأثناء وبعد انتشار الاسلام). والوقوف على مثالب تلك العقائد والعاداتو الثقافات الأجنبية المتعددة، مختلفة فيما بينها.

لقد كان التقاء الإسلام بهذه الحضارات يتم عبر عاملين، العامل الأول تمثل دخول طوائف كثيرة في الإسلام من الديانات الأخرى، ولا ريب أن بعض هؤلاء لم يعصمه الإسلام من عقائد قديمة تحول في نفسه، يبثها بين المسلمين. يقول ابن حزم: " لما امتحن الفرس بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطرا، تعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات كثيرة، ففي كل ذلك كان يظهر الله الحق... فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع"[2].

1- عالم المعرفة، العدد، نظرية الثقافة، ص 08.

[2] – علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، عالم الأندلس، ولد بقرطبة، كانت له ولأبيه ولاية تخلى عنها زاهدا فيها، له آراء انتقد من أجلها، كان قوي الحجة، سليطا على مخالفيه، له مؤلفات، أشهرها: المحلى، توفي عام 456هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص 184. وأيضا: لابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ط1، 1416هـ 1996م، ص 372

هذا التغيير الذي حدث في المجتمع، وفي أفراده، استتبعه تغيير في العقائد والأفكار وطرائق الحياة، فتباينت الأفهام، لأنهم "أجناس مختلفة دخلت الإسلام وهي تحمل معها ألوانا من حضارتها الأصلية، وطرائق تفكيرها، وأساليب جدلها الديني، والتحم كل ذلك في بداية الأمر بقصور لغوي حملهم على جهل ما للعربية من مستويات في التعبير، وبدا تعاملهم مع النص القرآني مرتبطا بما ترسموه من آراء" [1].

ويمكننا هنا أن نعدد بعض القضايا الفكرية والعقدية، التي نوقشت من قبل الفرق الإسلامية. والتي ظهر فيها جليا تأثر المتكلمين بمؤثرات خارجية أجنبية، زادت من هوة الخلاف والاختلاف بين هذه الفرق الكلامية. وقد كانت بعض تلك القضايا عاملا مؤثرا جدا له دور في انشقاق فرق صغرى عن تلك الفرق الكبرى التي عرفها تاريخ علم الكلام في الاسلام، (فأفكار الرجعة قالت بها السبئية؛ الذي يزعم أصحابها أن علياً لم يمت، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً، ويقولون بأن الأموات يرجعون إلى الدنيا [2]، أو أصحاب البداء الذين يقولون أن الله يريد أن يفعل الشئ في وقت من الأوقات ثم لا يفعله لما يحدث له من البداء، وأنه إذا أمر بشريعة ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بدا له فيها، وقد قال بذلك بعض فرق الرافضة [3]. أو الفرق المهدوية من الشيعة الذين يزعمون أن المهدي الذي ورد ذكره في بعض الأحاديث إنما هو علي دون غيره، وذهب آخرون إلى أنه محمد بن عبد الله بن الحسن بن على، وذهب آخرون منهم إلى أنه أبو الحسن العسكري الذي دخل السرداب منذ سنين، وكل هذا لا أصل له [4] .. وغيرها كثير من آراء شيعية غالية يهودية الأصل [5]. كل هذه الفرق كانت تتطور أرائها في فلك الفكر الاسلامي، يقول علي ابو ريان: "وما أثاره طائفة من المعتزلة من نقاش حول مسألة الجبر والاختيار، إنما كان لسبب أو لآخر بتأثير من اللاهوت المسيحي " [6].

---

[1] – علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص 25

[2] – أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين المصدر السابق، ج1، ص 86.

[3] – مصدر نفسه، ص 113

4 – البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص234، 239.

5 – علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. المصدر السابق، ج1، ص 68.

6 – علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، ط2، بيروت ، لبنان، 1976م، ص127

إن الأثر الخارجي لنشأة علم الكلام عموما بيّن وواضح، خاصة في شقه المتعلق بانقسام الفرق الإسلامية، وتطور مناهج البحث عندها خصوصا، وهو ما لا يمكن إغفاله، أو التغاضي عنه بسهولة.

ربما الى هنا يمكن أن نقول أن أعمال المتكلمين كانت معيار كلي لهذه العوامل مشتملة، واعتبار أن ما سقناه من عوامل لا نكار فيه البتة لأخرى لام نستطع ان نحط بها علما. قلت هذه العوامل كانت الأبرز حضورا في التاريخ، وهي مصدر الكينونة في زمكان الفكر في الاسلام، وهي أوصل أثرا في فكر المتكلمة. وهي لا أقل ولا أكثر من ساعدت على نشأة الفرق الإسلامية المتعددة، وغذت روح الاستقلال الفكري لديها، بشكل مباشر أو غير مباشر.

- **أسئلة في محتوى المحاضرة:** (ينظر: الملحق رقم 01).

تطلع على الرابط التالي: (https://m.annabaa.org/arabic/studies/20399) مقالا بقلم: الدكتورة نعيمة إدريس (المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة)، الجزائر بعنوان: موقف مالك بن نبي من الحوار الحضاري مع الغرب. تكتب الباحثة:

" إن آراء الغرب تجاه العرب والمسلمين والدعوة إلى الحوار معهم كانت بين رافض متعصب وداعٍ متسامح إلى ذلك، الآراء نفسها نجدها في عالمنا الإسلامي، فالموقف المحافظ والمتعصب يرى في قبول الحوار مع الغرب المسيحي العلماني خطورة تؤدي إلى فقدان الدين والهوية؛ باعتبار الغرب أقوى منا، بل قبول الحوار عنده خيانة وانخراطًا في المؤامرة ضد الإسلام. أما الموقف المؤيد يرى في الحوار عودة إلى سنة حميدة من سنن الإسلام، كما يترجم إيجابية المسلم التي تسمح بالاطِّلاع على ثقافة الغرب والتعرف إلى نقاط القوة والضعف فيه، مدركًا أهمية الحوار الحضاري والتواصل الفكري مع الآخر في تعزيز الإسلام حتى لا يبقى منزويًا بعيدًا عن مجرى الأحداث.

ومن هؤلاء الداعين للحوار مفكرنا مالك بن نبي، الذي سعى بكل موضوعية وجدية وعقلانية إلى ربط جسور الصداقة والتفاهم والتعامل الطيب بين العالم الإسلامي والغرب، الأمر الذي يجعلنا نتساءل: ترى ما هي المميزات التي يتوفر عليها مالك بن نبي، والتي مكنته من امتلاك هذه الرؤية الراقية الحضارية المتسامية نحو الحوار مع الغرب وكل الشعوب الأخرى، دون أن يفرط قيد أنملة في هويته ومقوماته ودون

أن يتملق الآخر أو يغض الطرف عن عيوبه ومآخذه؟ "[1] .

على ضوء هذا النص المقتطف: أذكر أهم عوامل التقاء الاسلام بحضارات العالم القديم ؟.

4- الفرق الإسلامية وأبرز مواطن الخلاف بينهم

قبل أن نستعرض أهم الفرق الإسلامية، ينبغي أن ننبه الى أهم المواطن الخلاف وهي ترد كالآتي:

أولاً: أن الخلاف بين المسلمين لم يتناول أصول الدين وعقائده الثابتة، فلم يختلفوا – مثلا – في الوحدانية، ولا في ثبوت رسالة النبي ، ولا في كون القرآن كتاب الله تعالى المعجز، كما لم يختلفوا فيما علم من الدين بالضرورة، كوجوب الصلاة والصيام، وحرمة الزنا والسرقة، فهذه أمور لا يتطرق إليها الخلاف.

ثانياً: أن كل مؤرخي الفرق في الإسلام يُصدِّرون مقالاتهم بحديث النبي : " افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا فرقة واحدة " [2]. ويعتمدون في تقسيمهم للفرق على هذا العدد الوارد في الحديث[3]، ويجتهدون في أن يصلوا بالفرق إلى هذا العدد الوارد، رغم ما على هذا المنهج من ملاحظات[4].

ثالثاً: أن الخلاف قد حدث منذ وفاة النبي بين الصحابة، وقد عدد مؤلفو كتب الفرق أوائل الخلافات التي حدثت في الأمة كما يلي: النبي في مرضه: " **ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي**" [5].

---

1 - نعيمة إدريس، الحوار المسيحي الإسلامي بين المصداقية والتشكيك، دار كنوز المعرفة، 2011، ص

2 - ابن حبان في صحيحه: 140/14 رقم 6247. وأيضا: أبو داود ،كتاب " السنة " باب " شرح السنة" 197/4 رقم 4596

3 - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ، بيروت، 1413هـ 1993م، ص ص 5 - 9.

4 - محمد إبراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، دار الشروق، ط1، 1419هـ 1998م، ص ص 5 - 6.

5 - أخرجه البخاري: كتاب " العلم " باب "كتابة العلم " 251/1 رقم 114.

- لما قال في مرضه: " **جهزوا جيش أسامة** "[1].
- لحظة موته لما زعم بعضهم أنه لم يمت، وإنما رفع كما رفع عيسى بن مريم.
- في موضع دفنه عليه السلام، في مكة أم في المدينة.
- في الإمامة بين رأي المهاجرين ورأي الأنصار.
- في أمر فدك والتوارث عن النبي [2].
- في قتال مانعي الزكاة[3].

4-1: في دلالة الخلاف والاختلاف

لقد اعتبر الشهرستاني اعتراض المنافقين على النبي في حياته نوعا من الجدل حول العقائد [4]. لكننا لا يمكن أن نعد هذه الخلافات خلافات عقدية، ولا يمكن أن يبنى عليها آراء لفرقة أو مذهب، لأنها خلافات طبيعية سرعان ما تزول عندما يظهر وجه الحق فيها، ولا يبقى لها امتداد كي تسمى فرقة أو مذهبا، إنما المذهب أو الفرقة رأي يعتنقه أفراد، ويتبلور هذا الرأي، وتطلب له الأدلة، ويصبح معتقدا لهذه الفرقة "ذلك أن الفرقة، وهي اجتماع أناس متفرقين حول موقف ومبدأ وفلسفة ونمط متحد أو متقارب من أنماط التفكير، هي أمر يختلف عن الموقف الذي يتخذه فرد أو أفراد من قضية معينة، ثم يتغير هذا الموقف وتتبدل إزاءه مواقع الأفراد، وهذا هو ما حدث للذين طلبوا الإمارة لسعد بن عبادة [5]، وإذا كان بعض الأنصار قد ظل على اعتقاده، بأن حالهم وحال المسلمين كان سيصبح أفضل لو وليها سعد بن عباده، ومع ذلك فإن أحدا لا يستطيع، ولا يحق له أن يسمي هذا البعض فرقة أو مذهبا"[6] .

إن الاختلاف بين الفرق الإسلامية، الأصل فيه أنه لا ينتج عنه تضاد بينها، بالمعنى الذي يصل إلى

---

[1] – الطبراني في المعجم الكبير: 130/3 رقم 2891.

[2] – الياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار الفكر بيروت، دط، ج4، 240.

[3] – الاشعري، مقالات الإسلاميين، المصدر السابق، ج1، ص ص 39 – 42.

[4] – الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ج 1، ص 10

[5] – سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي، أحد النقباء، شهد بدرا، وهو سيد الخزرج، وكانت معه راية الأنصار في المواطن كلها، مناقبه جمة، مات بحوران سنة 15هـ، وقيل 14هـ.، طبقات ابن سعد، المصدر السابق، ج 3، ص 613.

[6] – محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص153.

التفسيق أو التكفير فيما بينها، لأنه " لا توجد فرق دينية بالمعنى الذي تتشعب به الأمة الإسلامية إلى فروع وترع، ويمكن القول بأن هناك مدارس فكرية، أو مذاهب فقهية، أو اختلافات تطبيقية محدودة "[1].

4-2: أسباب الاختلاف بين المتكلمين:

يمكننا أن نعود بأسباب اختلاف المفسرين والمتكلمين حول بعض المسائل القرآنية، كان لسببين رئيسين: أحدهما يفيد بأنه لا كسب للعباد فيه البتة، وهو الراجع إلى ما قُدِّر أزلاً، والمراد من قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ) [2]، وفي قول آخر قال جماعة من المفسرين، يؤخذ التفسير على وجهين متقابلين (الوحدة / الاختلاف)، وأما ثبت الاختلاف بين الأمم، فورد في قوله: (إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (119)) معناه: للاختلاف خلقهم خلقا [3].

أما السبب الثاني: فيتعلق بـ: **النصوص الشرعية الموهمة للاختلاف في القرآن**، وقد عهد علماء علم أصول الدين الى الاشتغال بعلم الكلام من جهة كونه علما مجردا، وهو العلم المحتاج اليه للدفاع عن عقيدة التوحيد وعلماء الدين ناظرون اليه بعين التفضيل في مراتب العلم، ولأن كسب الأفعال والعلوم يكون بالاستطاعة والتكليف وهو مقدور للعباد. ثم إن إرادة الفعل مكتسبة عند المسلم، وهي محل اشتغاله متى كان بقدر استطاعته. إذ يمكن اثبات هذا الأمر بمجرد ردنا إياه الى المسلمة الايمانية: المسلم أخو المسلم، بأنها المسلمة الاجتماعية القائلة: (الانسان اجتماعي بطبعه).

على أساس هذه المسلمة الاجتماعية الدينية، فإن المسلم مقدور عليه إدراك مجال معرفته بذاته من جهة، واختلافه عن الآخر ممن جهة أخرى وفق أطر قيمية تقر بفطرة الفردانية المندمجة في الأمة. والقرآن يقر بهذه الحقيقة الانسانية، وهو ما يبدوا واضحا من خلال تلك التوجسات التي كانت تساور صدور المفسرين وعقولهم حول مسألة تفسير المتشابه في القرآن، ولا شك أنه حول هذا المتشابه من القرآن، بدأ

---

[1] – محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، دار الكتب الحديثة، ط2، 1963م، ص ص 262، 263.

[2] – سورة هود الآيات " 117 – 118.

[3] – الشاطبي، الاعتصام، تق: أحمد عبد الشافي، المجموعة الدولية للطباعة، ج 2، ط2، 1411هـ 1991م ص ص 390 – 391.

يتأسس مفهوم الاختلاف. فأي اختلاف نعني في اصطلاح علم الكلام !؟، وأي خلاف قام بين المسلمين؟.

ورد في معجم جميل صليبا تعريف لمصطلح الاختلاف بأنه: " ما يستعمل في القول المبني على دليل، على حين أن الخلاف لا يستعمل الا فيما لا دليل عليه، والاختلاف عند المتكلمين: هو كون الموجودين غير متماثلين وغير متضادين " [1].

والواقع أن اختلاف الناس وشؤون أحوالهم كان محور تفكير علماء الدين، ولذا استوجب العمل بما يعرف بمنهج الاستدلال العقلي في اثبات الاعتقاد، ودرء الشبه عنه قد المستطاع. وهذا مذهب أوائل العرب المسلمين، إذ عرف عنهم شدتهم في درء اللغط عن شرفهم وكبريائهم، خلقا وسلوكا، ودفاع عن دينهم التوحيدي بكل ما أتوا من قوة، وقد كان ولابد أمام توسع الدولة الاسلامية من تعدد وجهات نظر المسلمين، ما جعل الفقهاء امام أمرين متقابلين اولهما الاهتمام بالوافد واحتواء ما حل بالأمة من تحولات في الرسالة المحمدية، خاصة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. إذن الكل يجمع أن بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بفترة، اختلف بعض المسلمين حول عدة مسائل دينية ودنيوية، وقد كان جلها داخلا تحت راية التوحيد، حيث كان سنام مظلة الدين التعويل على المحجة الفقهية، بما فيها من استخراج للأحكام التي تسوس حياة الناس.

ثم إن كل تطور معرفي يحدث يمكن رده لمنطق استخراج الفقيه للأحكام الشرعية من مصادر الدين. لكن ذلك الأمر أصبح أيضا سجالا وجدالا حول مسائل عدة منها السياسية، ومنها ما تعلق بأحوال العمران وشؤون الاجتماع. لقد قام منهج علماء الدين على مصدر للمعرفة هو القرآن والسنة، باعتبارهما ركنان من الايمان. إن تصور الاختلاف في الاصطلاح يبرز لنا اختلافان في الحقيقة، الأول يعنى بدلالة الاختلاف الذي نشأ في على هامش مسألتي الخلافة والإمامة، في بداية نشأة دولة الخلافة، والخلافة والامامة محوري الحقيقة المحمدية بعد الوفاة.

أين استعر النقاش بين الفقهاء ورجال الدين، وقد كان هذا النوع من النقاش داخلا نسبه تحت طائلة

1 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 48.

الاجتهاد في علم الفقه وأصوله، ولا يمت بأي صلة بحقل من حقول الفلسفة، ولا حتى سبب من أسباب الجدل (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (54))[1].

بينما النوع الثاني من الاختلاف، فيتعلق بقضايا دقيق الكلام أو ما يسمى: (مسائل الطبيعيات) وهي بدورها لها صلة بعقيدة التوحيد الدينية، وباعتبار المسألتين المذكورتان آنفا (الخلافة / الامامة)، تم نقلهما فيما بعد من ميدان العقيدة التوحيدية، الى ميدان العقيدة السياسية، وهو نقل أيديولوجي بحت، كرس سلطة دينية ما لصالح العقيدة السياسية بدل السياسة التوحيدية، وقد أجج ذلك النقل الأيديولوجي للخطاب الديني صراع الفرق الشيعية ضد الفرق السنية.

هذا المعطى التاريخي انتج خطابا منغلقا على ذاته وتراثه، وما فتيء يكرس لأيديولوجية الأحكام السلطانية بدل الاحكام المنطقية الوسطية. هذا وأن الهجوم الذي شنه المتكلمون فيما بعد في عصر الخليفة العباسي (المأمون) على علماء الدين، والتوجس الدائم الذي أحاطوه بهم. كان نتاج انتشار غير مسبوق للفكر اليوناني الوثني وطقوس فارس الملكية، ولاستفحال الأمر في عضد الدولة الاسلامية، من عادات وتقاليد ومعارف ما أنزل بها دينهم من سلطان، وقد أدى هذا الأمر في النهاية الى اضطراب الأمة، واختلال النظام السياسي والاجتماعي في الاسلام. والحقيقة أن موقف رجال الدين والفقهاء كان يعبر أيضا عن رد فعل اتجاه تلك الأوضاع التي آل اليها المسلمون، والى زيغ المتكلمين عن جادة الطريق من جهة أخرى، وقد اتخذ هؤلاء من المانوية والزرادشتية والفلسفة اليونانية ما يشوب الدين بالبدعة والفتنة، وجعلوا منها مطية لمناقشة قضايا العقيدة في الاسلام بحجة أنها من موجبات العقل.

إن الأوضاع الاجتماعية والسياسة لم تكن لتترك المجال أمام من يريد العبث بمقدسات المسلمين، وذلك بأي شكل من الاشكال، ولو كان ذلك على حساب الأرواح والنفوس. ويبدوا أن هذا المنحى الأخير لا يميز بين الاختلاف والخلاف. أما في معناهما الايثمولوجي (اللغوي)، ورغم أن العرب يجدون قرابة بين الجذرين اللغويين، والتي لا تنفك تكون وطيدة من حيث الدلالة، فهي مفككة معرفيا بالنظر الى التصورات البنائية التي تجمع بين المصطلحين داخل الحقل الأدب العربي. غير أن المفهومان متمايزان

[1] – سورة الكهف.

كليا الى حد بعيد من حيث الاعتبار، فهما يعبران عن ارتباط فلسفة الكلام بالأحداث السياسية والاجتماعية التي مرت بها الخلافة الاسلامية.

هذين المنحيين جعلا علم الكلام موضوع نظري خالص يعنى بالجانب العقلي للمسألة فقهية، والذي نبحث من خلاله عن اجابة شرعية منطقية للمسائل ايمانية، وبالتالي تحديد موقفنا المسلم من تحديات وتحولات العالم المعاصر. وبطبيعة الحال فقد أفرز علم الكلام الاسلامي عدة تفاعلات ديناميكية، حول هذا السؤال قديما ولا يزال هذا التساؤل يعبق بالحياة الراهنة. ولا طالما دأب أقطاب الفكر الاسلامي على ترسين دعائم البحث الفلسفي في هذا السياق، ولا شك إذن أن أوائل أباء المتكلمين كان لهم دور في ارساء قواعد هذه الحضارة الاسلامية.

4-3: منهج الاستدلال عند المتكلمين:

يرى المتكلمون ان الحوار أرقى خطاب فكري انساني، يمتلكه الانسان المسلم، إذا ما فرق في بين الجدل والحوار، وبين الحدود الثلاثة: المكابرة، المناظرة، البرهان. إذ تدور – بمنطق العامية – على الألسنة ألفاظ ومصطلحات كثيرة حول طرق الكلام، مثل: (المكابرة – المناظرة – البرهان)، وكثيراً ما تطلق إحداهن على موضوع الأخرى في كلامنا، وقد نجد أيضاً هذه المصطلحات تتداخل وتتشابك فيما بينها في بناء تصوراتنا حول منهج علماء الكلام. بل إننا نلمس في كل معالجة لغوية يقتضيها البحث في اعطاء تصورات واضحة ودقيقة، لكل مصطلح من هذه المصطلحات. ولكن البيان العربي يثبت مبدئيا أن هذه الألفاظ تتماهى في الكثير من الأحيان من حيث التوظيف، رغم أنها من جذور متباعدة في المعنى و التصور.

والحقيقة أن بينها اختلاف واضحا وبيناً من حيث الاصطلاح، ويمكن أن نقول: أنّ مناقشة هذا الاختلاف كان يفرد لها في الدراسة الكلامية الواحدة، ما قد يشتمل الأنواع الثلاثة من الكلام المكابرة، المناظرة، البرهان. وقد يبدأ المتناظرين طالبين للحق، فينفتح في ذهن أحدهما رأي يثبت عليه، ويأخذ في جذب خصمه إليه، وحينئذ تنقلب المناظرة جدلاً.

وهنا في هذه الحالة قد تدفعه الحاجة إلى التعصب لرأيه، وتأخذه العزة بالإثم، فتبدوا له الحجج واضحة إلى درجة فيها زيغ، يوقع في مكابرة الحق وهو جلي[1]. من خلال هذا يمكننا أن نضيف أيضا، أن هذه المناظرات الكلامية، قد تظهر عبر عدة فنون كالخطابة، وفن الحوار، ولباقة الكلام. وكلها طرق كانت تستعمل هذه الفنون بهدف السيطرة على المجالس المتناظر فيها. ويعتبر هذا المنحى المعياري لأسس منهج الاستدلال عند المتكلمين، تقوم على مقومات معيارية قيمية تتحدد وفق قيم أخلاقية يحملها فعل من الأفعال، فلا مناظرة في مكابرة، ولا برهان بلا مناظرة، وكل مناظرة بلا برهان، مكابرة، وكل المناظرة بمكابرة خارج من دائرة الجدل والبرهان.

المكابرة هدفها إلزام الخصم من دون الحرص على الوصول للحق لاغير، وهي تخريص الخصم في مجلس المناظرة بالكبر المعرفي لا غير، ويكون الغرض من ذلك الشهرة أو مطلق اللجاجة، أو غير ذلك من الأغراض التي لا تغني في الحق فتيلا. والمكابرة اصطلاحا حسب ما يرى الامام محمد علي أبو زهرة في مؤلفه : (تاريخ الجدل)، " المكابرة تهدف إلى مغالطة الخصم، وإقناعه بحقيقة غامضة، وإنهاء الجدل من دون الخروج بنتيجة معينة " [2].

الحوار: بمعنى حاوره محاورة، وحوارا جادله، فهو يؤخد من باب الايجاب لقوله تعالى: ﴿ وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا (34)﴾[3]، والمحاورة بمعنى المجاذبة، أو مراجعة النطق والكلام في المخاطبة (...). لهذا كان لابد في الحوار من جود متكلم ومخاطب، ولابد فيه كذلك من تبادل الكلام ومراجعته، وغاية الحوار توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم وضرب مثلا من القرآن عن معنى الحوار المعطى الطبيعي للانسان[4].

---

[1] – محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، مرجع سابق، ص 06.

[2] – المرجع نفسه، ص 06.

[3] – سورة الكهف.

[4] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج01، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، ص 501.

يقول تعالى: (وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (35))[1].

ويرى المفسرون ان دلالة (قال لنفسه) هي برهان بياني يؤكد ماهية الكلام بدون وجود منطوقات (حوار الذات). ويبدوا أن نظرية الكلام النفسي التي ستقدمها الأشعرية فيما بعد الا تصورا متوازنا حاول قبول المناهج العقلية في حدود ما يرتضيه قانون الاسلام. وقد ألقت هذه الفرقة الضوء بشكل أوسع، هذه المسألة والمتعلقة بالكلام النفسي، والخطاب الالهي الفطري، والحرف العربي [2].

إن مجرد التأريخ لهذه المسائل، والاقتصار على عرض الأفكار القديمة، التي تركها لنا الأوائل لهي من مثالب البحث العلمي الجاد حول قضايا مصيرية هي الآن تطبخ على نيران مستشطة يضرم حطبها الغرب ليلا نهار من أجل القضاء على الهوية، وقتل الوعي في الذات، وهدم مبادئ الانسان التوحيدي بشتى الطرق والوسائل. إن الصراع يبقى دائما وأبدا عنواننا للاختلاف، وإن كان ذلك مدعاة لتكسير أهم دعائم الاسلام في الاجتهاد، وهي قبول الآخر من حيث هو موضوع يحتمل النقد والمناقشة والاحتواء.

وهلما جرى بالنسبة لتلك التصورات النبيلة التي يثبتها القانون الأسمى للأخلاق في الاسلامي، والمحدد لسلم القيم التي يكون على اساسها العيش المشترك شعاره التعايش والتسامح، ويكون فيه التنافس والتغيير محركان جوهريان. وإذا كان الحوار تجاوبا بين الأضداد، كالمجرد والمشخص، والمعقول والمحسوس، الحق والواجب سمي عندئذ جدلاً [3]. نفهم من هذا أنّه كلما توسع الحوار في مواضعه، زادت النقاشات والمخرجات، ويصبح الحوار حينها جدلاً لما يبذل في سبيل توحيد المختلفات من خلال الابقاء على الاتفاقات، وجعل الاضداد.

---

[1] – سورة الكهف، رقم الآية: 35.

[2] – الأشاعرة: أتباع أبي الحسن الأشعري، كانت نشأتهم متأخرة عن المعتزلة، وحدثت بينهم مناظرات كثيرة، برز منهم علماء كثيرون، منهم: الغزالي، الجويني، الباقلاني، وغيرهم كثير. انظر:في علم الكلام. دراسة فلسفية لآراء االفرق الإسلامية: الأشاعرة. الجزء الثاني الدكتور: أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية 1992م.

[3] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 531

كما ورد كذلك في المعجم نفسه، ومن بيان الحوار المنثور المسجع مثل الرسالة، لها أول وغاية. والخطابة فيه هي علم البلاغة. وهذا العلم ليس الغرض منه تعليم الكلام البليغ فحسب، ولكن الغرض منه عرض الأفكار بأسلوب مقنع. أما الخطابة عند أرسطو (384ق.م - 322 ق.م) (Aristote) مبنية على حسب تعبيره المبادئ الكلية، ويعرفها بقوله: " إنها كلام مقنع، وهي نوع من القياس والأدلة وله قسمان:

أ- القسم الأول: باعتباره خارجا عن الفن، كالاقوال والشهادات.

ب- القسم الثاني: باعتبارها نتيجة للفن، كالبرهان وطرق الترغيب وإثارة العواطف.

والتعريف الأرسطي سيلقى صدى في الأوساط الفلسفية الاسلامية فيما بعد عصر النقل و الترجمة، وستنتقل مسألة الخطابة و الفن و الشعر الى العالم الاسلامي لتجد نفسها لا تشغل سوى رافد من روافد البحث اللغوي الذي عرفه العرب المسلمون قبل دخولهم في الاسلام، رغم أنه بقي عندهم مبنيا على الرواية الشفاهية أكثر مما عرف عنهم موروثهم البياني، المكتوب نخص بالذكر هنا مرحلة ما قبل الاسلام (الجاهلية). أما هذا الموروث اللغوي والعربي في الاسلام سيقدم مفهوم الخطابة باعتبارها جدلا كلاميا في قضايا الالوهية والانسان والعالم)، وقد تنوعت الخطابات حول هذه المسائل حتى أصبحت تشمل في مضامينها على حد ما يسميه الفارابي (259هـ - 873م/339هـ - 950م) البرهان المشوب، إلا أنّ الخطابة: تعلم البرهان على الذي كذبه مساو لحقه، والجدل: يعلم البرهان على كذبه أقل من حقه"[1].

والفارابي لا يشذ عن مسار فلاسفة الاسلام الأوائل في اعتبار البرهان الاستدلالي عنصر ثابت في جملة الخطاب الذي يقدمه العقل الاسلامي في عملياته التعقلية، وهو بالتالي يجمع الخطابة والبرهان العقليان، ليبين حدود منهج المتكلمين في موضوعات الكلام. إذ هناك تعاريف يقدمها لنا فلاسفة الاسلام الاوائل، منها هذا التعريف الفلسفي الذي نقتبسه من الفلسفة الفارابية، وهي من الفلسفات ذات الشق اليوناني والفيضي الغنوصي. وقد سار الفيلسوف الاسلامي أبو نصر بن طرخان الفارابي على خطى المعتزلة، واعتبار الفضيلة أساس الإمامة والملك، وهو الموقف الفلسفي الذي يؤكد فيه احقية

[1] - مرجع سابق، ص 532.

اتباع، ذلك المسار الذي شقه علماء المعتزلة في سبيل الذب عن مبادئ التوحيد والعدل والأخلاق بتأييد من العقل المجرد، وهو أحق باستفاء الحقائق الكلية. ولعل التحولات الايديولوجية التي عرفتها الفرق الكلامية، عبر أطوار الصراع السياسي في دولة الاسلام، قد ساهم بشكل مباشر في بلورة رؤى فلاسفة الاسلام، حول قضايا الوجود والميتافيزيقا والعلوم.

ثم إن مسائل الدفاع عن العقيدة التي خاضها المعتزلة، كانت اذعانا صريحا عن ميلاد فلسفة اسلامية أصيلة، ذات منابع متنوعة، ولها غاياتها السامية، أقل ما يمكن وصفها بأنها غايات كونية، شمولية، انسانية. لقد قال الفارابي في كتابه: (احصاء العلوم): " صناعة الكلام، ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة، التي صرح بها واضع الملة؛ وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل" [1]. من خلال هذا التعريف الفلسفي يمكن القول أن ما سبق ذكره من تعاريف حول علم الكلام، تعددت تنوعت بين اللغوية والدينية والكلامية والفلسفية، والتي وردت إلينا في شكل قوائم شبه موسعة لمسميات هذا العلم، أو لتحديد موضوعه. فإننا لا نزال بحاجة لفتح البحث في هذه المشكلة على تصورات أخرى تكون أكثر وضوحا تقرب لنا الصورة الجامعة المانعة لتعريف محدد لعلم الكلام. وربما علينا ان نركز على مفهوم الاختلاف ، هذا المفهوم المركزي الثاني الذي يمكنه ان يحدد لنا طبيعة ما نود الحصول عليه جراء هذا البحث المستفيض في تاريخية علم الكلام باعتباره مؤسسا للفكر العربي الاسلامي القديم، والذي لا يزال يطرح حوله أسئلة تمت بصلة بفلسفات الاختلاف المعاصرة، وتطلق حوله الابحاث في مختلف منابر الفكر الغربي، ومقاهي الفلسفة المعاصرة.

4-4: خلاصة استنتاجية:

علم الكلام او علم التوحيد أو علم اصول الدي، هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية؛ والتاج الخالص للمسلمين. وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الاسلامي، وكان البعض منه عبارة عن نزوات حيوية، والبعض الآخر ثورات فكرية؛ ثم تكون البنيان نهائيا. فعبر المسلمون فيه عن

[1] – محمد العربي الخطابي، موسوعة التراث الفكري العربي الاسلامي، دار الغرب الاسلامي، ج1، ط 1، 1998، بيروت، لبنان، ص 12.

ذاتهم بكل حرية ضمن أيقونة التوحيد في الشريعة الاسلامية، وهو خلاصة ما انتهى اليه علمائنا الأفذاذ وبعدهم المتكلمون الاسلاميين (قدماء وجدد). نخص بالذكر هنا، المفكر العربي المعاصر علي سامي النشار، الذي استطاع أن يميز بين مرحلتين مهمتين في تاريخ علم الكلام. إذ يرى أنه بقي حتى القرن الخامس هجري اسلاميا بحتا، ثم شابه عناصر يونانية ومزج بعضه بالعلوم الفلسفية، وهو الأمر الذي رفضه الفقهاء فيما بعد وقاوموه أشد مقاومة.

ولكن اشتغال المتكلمين بشيء من الفلسفة اليونانية ومزجها بعناصر دينية اسلامية، كان مدعاة للرد على الهجومات الشرسة التي شنها آباء الكنيسة على الاسلام، خاصة كلامهم في طبيعة المسيح، وعن معنى الكلمة في القرآن، وما هي طبيعتها عند المسلمين. ويمكن الرجوع الى هذه الدراسة للتوسع في هذه المسائل، كما يمكن الاستناد الى دراسات عبد الرحمن بدوي حول الفلسفة الاسلامية، واشكالية أحياء ونقد التراث الاسلامي. ويمكن الاستفادة من مولفه: (الحضارة الاسلامية)

باحثون آخرون على غرار المفكر مصطفى عبد الرزاق يمكن الاستعانة بهم لفهم أطوار تطور الفلسفة الاسلامية ، وكيف تبلور الفكر الفلسفي في الاسلام انطلاقا من مقدمات كلامية محضة ؟، وقد خلص العامة من الناس الى اعتبار علم الكلام، علما يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام. متناسين بأنه القيد الاخير لإخراج العلم الالهي عند الفلاسفة، والمتكلم عالم باحث عن أمور يعلم منها المعاد، وما يتعلق به من الجنة والنار، الصراط والميزان، الثواب والعقاب، وقيل الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من الأدلة.

الى هنا يمكن اعتبار موضوع علم الكلام موضوع فلسفي فقهي بامتياز، إذ يمكن أن يعبر عن الذات الاسلامية من خلال ميتافيزيقا خاصة اختطها العقل الاسلامي، بهدف الدفاع والرد على الهجومات اللاهوتية التي تعرض لها في بداية الأمر، أو حينما بدأت أواصر الحضارة الاسلامية تشتد أواصرها. وهو أيضا موضوع ديني في الأصل أي أن ما يمكن أن يكون فلسفي إنما ينظر اليه من منظور توحيدي، لاستخراج المتفق عليه من المخالف.

وليست احجية الخلاف التي بدأت تحبك فصولها مراحل تطور علم التوحيد، الا إذعانا بميلاد الحكمة وترعرعها في حضن العقيدة الاسلامية. فكان على علماء الكلام القديم أن يجعلوا من هذا العلم علما اجتماعيا، قبل أن يصبح علما أيديولوجيا مؤسساتية في دولة الخلافة، بل أصبح تداول هذا العلم مدرسيا على نحو ما يفيد التربية والتعليم آنذاك.

في النهاية يمكن القول: أن علم أصول الفقه هو العلم الذي يتجه الى الاستمداد من مصادر الاسلام (القرآن والسنة)، بينما علم أصول الدين (التوحيد) فيتجه الى الدفاع عن مبدأ التوحيد، ومساندته ضد المنحرفين عنه بطريق الحجة العقلية التي كان المعارضون والمبتدعة أول أدعيائها. لقد وضع المتكلمون الأوائل أسس ومعالم حضارة كبرى، معتمدين في ذلك على قاعدة عقدية هي: (الدفاع عقيدة توحيدية)، وقد أصبح علم التوحيد في طليعة العلوم الاسلامية االشريفة، التي كانت تضمن بدورها قاعدة بيانات العقل الديني والفلسفي في الاسلام. وهكذا مضى عمل المتكلم في هذا الميدان، يميل للاشتغال بما يطرأ على مقدمات البرهان العقلي، الموكل بالرد به عن كل من يجادل في مسألة التوحيد، أو يكابر في الالوهية من دون ملة ولا عقيدة، أو يماطل في الرأي أمام مسألة الخلق من عدم، أو ينظر في حقيقة خلق القرآن؛ وفي حدوث العالم وقدمه ؟.

- **أسئلة في محتوى المحاضرة:**

أذكر أربع مسائل كلامية، أثير الخلاف حولها بين المتكلمين ؟.

ما حكم الاختلاف في النص؟ ينظر: الملحق رقم 01

5- وجوب الاستدلال بالقرآن في علم التوحيد (الأساس الديني للأنطولوجيا)

تمهيد:

إذا ما نظرنا في امهات التفاسير الدينية التي وضعت على هامش تفسير آيات كتاب الله (سور القرآن الكريم)، فإننا نجزم قطعا بانه بالكاد يحاط القرآن الكريم بالتفسير كلية، او يحيط بمسألة واحدة فيه بشكل كلي، لأن مدركاتنا تعجز عن بلوغ الحقائق والمعارف الالهية الا بالنزر اليسير جدا (بقدر الاستطاعة). ويزداد الامر صعوبة بالنظر أيضا الى الموروث الديني الذي تركه لنا سيدنا محمد من سنن نبوية، تنوعت بين الأحاديث والوصايا والأفعال. لهذا فإننا نجد انفسنا أمام ضرورة اخلاقية قبل أن تكون دينية. وهي حفظ العهود من بعد الزوال، الأمر الذي ينبغي على المسلم المؤمن أن يكون عليها، ولا غرو هنا من القول: إن العلوم الإسلامية جميعها، تجد لها منطلقا من القرآن الكريم ومن السنة النبوية مباشرة، سواء من جهة منهجها أو موضوعها أو كليهما معا. يتبين لنا ذلك جليا من قول الاصبهاني الوارد في كتاب: (الحلية) عندما سأل هارون الرشيد الإمام الشافعي[1]: كيف معرفتك بالقرآن ؟ فقال له: عن أي علومه تسألني ؟، فإن في القرآن علوما كثيرة " [2].

5-1: العقل الجدلي والمرجعية القرآنية:

إن أيَّ قراءة تحليلية يمكن أن نفردها في سياق هذا الموضوع، لا يمكن أن نحصر معنى من المعاني التي تعنى بمعارج التفكير والتأمل الديني في الاسلام. ومعلوم جدا أن كلا من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كانا لهما أثر كبير في نشأة علم الكلام على غرار بقية علوم الدين. إذ مثل القرآن والسنة

[1] – محمد بن إدريس بن العباس القرشي، ولد بغزة، أول من صنف في أحكام القرآن، ووضع علم الأصول، شاعر مجيد، عارف بالقراءات، موصوف بالإتقان، مات أول شعبان عام 204هـ، وله أربع وخمسون سنة. ينظر: الطبري، التاريخ الكبير للطبري، مصدر سابق، ج1، ص 24.

[2] – يلاحظ أن سبب نشأة أغلب العلوم الإسلامية إنما كان القرآن محوره، فعلم النحو مثلا وضع قواعده أبو الأسود الدؤلي لما سمع قراءة خاطئة في قول الله تعالى: (سورة التوبة آية 3). انظر: للزمخشري، الكشاف، ج2، ص 245.

بالاضافة الى الخبر والرواية واجماع الصحابة فيما بعد *، المصادر الأولى والأساسية، بالأحرى الدوافع الرئيسية، التي أدت الى إلتفاف علماء الكلام حول راية الدفاع عن عقيدة الاسلام. " فالقرآن الكريم بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة وما إليهما، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد محمد صلى الله عليه وسلم، فرد عليهم، ونقض قولهم" [1]. كما حث القرآن متبعيه على النظر والتدبر، لقوله تعالى: (وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (4))[2].

وبالنظر في أجزاء القرآن الكريم وجد المتكلمون، ما يهيئ لهم أسباب الاختلاف حينها، فقد زعم المستشرقون أن القرآن الكريم تم تقسيمه الى ثلاثين جزءا من أجل سهولة تلاوته ولتتلائم مع عدد أيام شهر رمضان، وقد قال المستشرق (ريجي بلاشير): " إن تسيمه كان لمجرد الباعث العملي وتسهيلا لتلاوته في الاحتفالات الدينية "[3]. من حيث أن هذا الرأي لم يكن قصرا على المستشرقين الجدد إن صح التعبير، ولكن القضية تمتد الى ما وراء القرون الحديثة، ففي القرون الوسطى ثار جدل كبير بين الديانات الشرائع السماوية الثلاثة خاصة بين الاسلام و المسيحية.

والحقيقة أن القرآن الكريم أبعد ما يكون عن التجزؤ في هذا التصور العام، وهو يبدوا رأيا يهتم بالشكليات دون الجواهر. فالقرآن مطلوب قراءته في كل حين، وفي كل مكان، بقدر استطاعة الانسان. حتى يكون القرآن مرشد المؤمن في كل الشؤون. أما عن تجزئة القرآن لأجزاء، وأحزاب، وأرباع، وسور، وآيات، ففي ذلك فوائد كثيرة لا يدركها أمثال أولئك الرهبان والقسيسين والنصارى، ولا أن يدركها

---

* – جاء في كتاب التعريفات حسب ما ورد في العجم الفلسفي، لفظ إجماع (Unanimité / Consensus /) في اللغة هو العزم والاتفاق وهو يعني عزم أهل الحل والعقد على أمر معين. وجاء في كتاب التعريفات للشريف الجرجاني، يعني اتفاق الخاصة أو العامة على أمر من الأمور، واعتبار ذلك على صحته. ويقصره فقهاء الاسلام على اتفاق المجتهدين من المسلمين في عصر معين على أمر ديني، ويعد أصلا من أصول التشريع. ينظر: ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، المصدر السابق، ص 03. وأيضا: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 40.

[1] – أحمد أمين، أحمد أمين ، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ج3، ط 7، القاهرة، مصر، ص 01

[2] – سورة الرعد من الآية "4 "

[3] – سورة الرعد من الآية "4 "

هؤلاء المستشرقون الجدد. لما لها من بعد توقيفي لا ينفتح عليه العقل الا بواسطة تلاوته وتدبره.

وسنأتي فيما بعد على ذكر أهمها، بعد أن نبين ما اشتمل عليه القرآن الكريم جملة عامة. كبيانه للعقائد الإسلامية في شأن الألوهية والنبوة والبعث واستدلاله عليها، ومناقشته للعقائد والأفكار المضادة كالدهرية والوثنية اليهودية. وبذلك يمكننا الجزم بفضل بيان القرآن إطلاقه للعقول من قيودها، ودعوته إياها للنظر والتفكير والتدبر، والدليل على ذلك احتوائه على المحكم والمتشابه من الآيات [1].

فالقرآن الكريم كتاب منزل عرض العقيدة مع أدلتها، وأسهب في تقريرها، ورد على مخالفيها. وما تجزئة القرآن الا دليل على مقدار الاهتمام والعناية التي بذلت لهذا القرآن الكريم، فيزداد بذلك المسلم له طمأنينة، وهي بالكاد خاصية تمتاز بها امة الاسلام من حيث اعتنائها بكتاب ربها عز وجل، عكس الأمم السابقة من اليهود والنصارى. ثم إن تجزئة القرآن تسهل على المسلم الوقوف على معانيه والعمل به، وأن الحافظ لكتاب الله إذا حفظ السورة اعتقد أنه أخ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيعظم عنده ما حفظه، ومنه حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: "كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جد فينا "[2].

على هذا الأساس سار المتكلمون الأوائل على نهج حفظة القرآن حفاظا للعقيدة بمقتضى ما يوجبه الشرع، ويقتضيه تدبره بطريق الشمول والتجزؤ في القرآن على حد سيان " فقد نهج القرآن الكريم في نقده نهجا عقليا في اتجاهين رئيسين: نقد عقدي، أي ميتافيزيقي، ونقد أخلاقي، ولذلك اتسمت أبحاث أوائل المسلمين بسمة النقد " [3]. لقد كانت الفرق الكلامية في هذا المضمار، تسعى لأن تلتمس في القرآن الكريم ما يؤيد آراءها، ويدفع آراء المخالفين عنها. فمنهم من يرى الجبر مثلا: ويحتج بقول الله تعالى: (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ

[1] – حسن محمود الشافعي ، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة ، ط2، 1411هـ 1991 م، بيروت، لبنان، ص56.

[2] – عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج2، ط1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ص1992، ص ص 483 – 484.

[3] – علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط1، دار أبو سلامة للطبع والنشر، تونس، ص27.

سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا (29))[1]. ومنهم من احتج بآيات كريمة تفيد الاختيار مصداقا لقوله تعالى: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (3)) سورة الانسان، وقوله عز وجل: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10))[2].

إذ وهكذا كان صاحب الرأي يلتمس لنفسه من كتاب الله تعالى دليلا وشاهداً، ففي مشكلة خلق القرآن مثلا: استدل المتكلمون من اهل الاعتزال على ذلك، في خمس مواضع من القرآن الكريم تدل ضمنا على أن القرآن مخلوق، وفي موضعين آخرين هناك ما يدل على أنه مجعول [3].

قال تعالى: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا)[4].

والجعل: بمعنى الخلق. ولفظ "جعل" يأتي بمعنى "خلق" وبغيره، والقاعدة فيه: أنه لا يأتي بمعنى "خلق" إلا إذا تعدى إلى مفعول واحد. ومنه قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ)[5]. وقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا)[6] . وربما تعدى على مفعول واحد ولم يكن بمعنى "خلق" كقوله تعالى: (وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء)[7] وهناك من القائلين بقدم القرآن وهم يذكرون في ذلك آيات تؤيد رأيهم)[8].

هذه الآيات الكريمة كانت محل تفسير وتأويل من طرف المفسرين والمتكلمين بغية الاستدلال بها، ومحاولة تشيد البناء النظري لموقفهم البرهاني حول العقيدة. كل ذلك يجعلنا نقول أيضا: "أن القرآن والحديث، وبالأخرى لغة القرآن ولغة الحديث، يمثلان سببا ثان يضاف إلى الخلافات السياسية، التي

---

[1] – سورة الكهف من الآية " 29"

[2] – سورة البلد

[3] – يحي هاشم حسن فرغل، عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، مطبعة مجمع البحوث الإسلامية، 1392هـ 1972، ص33.

4 – سورة الزخرف: الآية (3)

5 – سورة الأنعام: الآية (1)

6 – سورة الأعراف: الآية 189.

7 – سورة الأنعام: الآية .

8 – يحي هاشم حسن فرغل، عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، ط مجمع البحوث الإسلامية 1392هـ 1972، ص33.

ادت الى نشوب التحزب في الرأي، والتفرق حول مسائل الدفاع عن العقيدة " [1]. لكن ثمة أمر ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار، وهو أن آيات القرآن الكريم في حد ذاتها، ليست مدعاة للاختلاف بين المتكلمين عندما يأخذها المفسر كنسق متكامل، بحيث يفهم مدلول الآية في ضوء فهم باقي النص الشرعي، وإنما يأتي الخلاف حينما يكون المتشابه من القرآن الكريم مثار الجدل، وسبب التفرق في النظر، أو حينما يستدل بالآية بمعزل عن غيرها من آيات القرآن الكريم أو تأويلا خارج السياق، أو فيما ادعاه المدعون من الاختلاف في الأحرف السبعة التي بني عليها النص القرآني، لان الاختلاف هنا ليس اختلاف تضاد، فلا يوجد حرف منها يناقض الحرف الآخر. فلا يوجد حرف يثبت عقيدة، أو تشريعا، أو مبدأ أخلاقيا، وحرف آخر ينفيه.

إن الاختلاف الوارد في القراءات لا يخرج عن ثلاثة أحوال كما يرى الشيخ محمد بن ابراهيم رضوان في مؤلف: (آراء المستشرقسن حول القرآن وتفسيره): " فلا تختلف القراءتان في اللفظ وتتفقا في المعنى، فلا ضير في قول كلمة (الصراط) أو كلمة (السيراط) بالصاد أو بالسين. أو أن تختلف القراءتان في اللفظ والمعنى، كأن تقرأ الآية الكريمة: (وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا (259))[2]. وهي القراءة التي اعتمدها معظم القراء ما عدا في قراءة نافع وابن كثير وأبوعمرو الذين لفظوها (ننشرها) بالراء أي نحييها، في حين كلمة (ننشزها) تعني نرفعها ونضم بعضها بعضا حتى تلتئم وتجتمع. وذكر صاحب الدراسة أن ابن قتيبة أشار الى أن: الاحياء، والانشاز: التحريك للنقل، والحياة حركة، فلا فرق بينهما.

أما الحالة الثالثة في اختلاف المعنيان ولكن يمكن الجمع بينهما، مثال ذلك: قوله تعالى: (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (282))[3]. ففي الجملة القرآنية ولا يضار كاتب، تختلف القراءات في المعنى لكن يمكن الجمع بينهما فبفتح الراء

[1] – محمد البهي ، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، ط6، 1402هـ1982م، ص 35

[2] – سورة يس

[3] – سورة البقرة

في كلمة يضارَّ فـ: (لا) ناهية جازمة، واللفظ مجزوم لكن تحرك بالفتح لأنه مضَّعف. بينما كلمة يضارُ بالراء المضمومة، تجعل (لا) نافية واللفظ (يضارُ) فعل مضارع مرفوع ولا النافية لها معنى التخصيص للكاتب. الا أنه يمكن الجمع بين هذين المعنيين، إذ المقصود منهما عدم إلحاق الضرر بالكاتب ولا الشهيد والأمثلة كثيرة .

إذن لابد من تدبر آيات القرآن الكريم بما يمكن أن يتيح لنا من تصورات بنائية لدور علم الكلام في تطور رؤيتنا الميتافزيقية لمسائل الألوهية والكون والانسان. ورد الحقيقة الى مفهوم واحد هو التوحيد هو رد لها في كل تجلياتها الأنطولوجية والميتافيزيقية، وعلى مختلف مستوياتها في البعد الابستيمي أو الاكسيولوجي، إن اختلاف القراءات في القرآن الكريم هو توقيف آخر لمطلقية الوحي الالهي ، والذي نزل قولا بكلام من الله عز وجل الى رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم.

ولا غرو في أن ينظر أصحاب الكلام على ضوء منهجهم الاستدلالي مسألة الكلام (القرآن الكريم)، من خلال الأخذ والرد بالبرهان على تميمة خلق القرآن. ليس هذا فحسب، فقد امتد البحث في قضايا الجليل الكلام، الى ما بعد الطبيعيات، حيث تناول دقيق الكلام موضوعات ما يكتسب من الأفعال الموجبة للاستطاعة عند الانسان، وما تعرف به الطبيعيات والعوالم المفارقة، وكان هذا المنهج يتطور على ضوء ما وجدوه في القرآن الكريم من دليل لإثبات حجتهم، وليس فقط على اساس ما خبروه من الفعل الثقافي أو الحضاري السائد آنذاك (الوافد).

كان ذلك عبر مجالات أخرى "فليست آيات الجبر وآيات الاختيار لتثير فتنة أو بلبلة، إلا لدى المبطلين، الذين كانوا بغير ذلك يضلون ويعترضون، وإنما علم الكلام شحذ العقول، وأثار التفكير" [1]. يمكن أن نخلص الى رؤية موحدة حول اهمية الاشتغال بعلم الكلام موضوعا ومنهجا، كمعيار لبناء منظومة مفاهيمية تقوم على أساس نظرية التوحيد المستمدة من القرآن الكريم، ومن المفيد جدا اطلاع المرء على ما أطلق عليه المستشرقون اسم التفسير في ضوء الفرق الدينية. ولا يفوتنا أن نقدم مقترحات

[1] – أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ط1، 1999، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ص199.

الدكتور عمر رضوان اتجاه الدراسات القرآنية في علم الكلام، " ولو تسنى لعلماء المسلمين اليوم مثل هذه المكانات المادية والأجواء العلمية لأبدعوا أكثر من هؤلاء بكثير وما نراه من آثارهم العلمية كانت بجهود فردية.

والمعروف أن هذا القرآن نزل في أمة فصيحة بضاعتها المفضلة وتجارتها الرابحة الكلام، حتى عقدوا لها أسواقا لم تسبقهم لذلك أمة من الأمم، وكانوا يدركون مثل هذه القضايا ترابط الكلام وانسجامه بأذواقهم؛ وفطرهم السليمة قبل فطنتهم. وقد اعترفوا أنه جاء قمة لا يصل لشأوه كتاب لا في ألفاظه، ولا في أسلوبه. يجمع بين حسن الايجاز والتطويل دون خلل، ولا ملل، ولا ترقيع. كما يزعم بعض الموسوعيين البريطانيين، ولا مشتتا عشوائيا.

6- الجهمية، المعتزلة ، الخوارج، الشيعة، الأشعرية

بدأ علم الكلام ينتشر في البيئة الاسلامية، وأخت جماعات كثيرة من المسلمين تلتف حول هذا الفريق أو ذاك، وأصبح بالفعل علما له كيانه المستقل، وله منهجه الخاص ومشاكله الخاصة. وقد انقسم المتكلمون فيما بينهم الى فرق متباينة، لكنها كلها في الحقيقة كانت تسعى نحو هدف واحد كما أشرنا في البداية، آلا وهو الدفاع عن الاسلام. كما أن علمهم قد تميز بموضوعاته، وهي البحث في أصول الدين. وقد يتساءل البعض ما هي هذه الأصول؟، إذ يقول بعض المؤرخين لتاريخ علم الكلام إنما هي البحث في قدم العالم والزمان، والدلالة على أن العالم له محدث هو الله.

كما رأى البعض الآخر أن علم أصول الدين اختص بالرد على المعطلة وما شابهها من الفرق الضالة، كما ردوا على الثنوية والزنادقة والقائلين بالتثليث من النصارى وواجهوا بالرد على اليهود وعلى غيرهم من المشبهة. كل تلك المسائل وتلك الردود التي أفردها المتكلمون كانت لهدف الدفاع ورد كيد الضالين.

6-1: الجهمية:

تسمى هذه الفرقة الكلامية نسبة الى رجل يدعى جهم بن صفوان الخزري، وقيل: الترمذي، زعم أن الكفر بالله هو الجهل، وأن الجحود باللسان مع المعرفة لا يكفر صاحبه، أخذ بدعته عن الجعد بن

درهم، نفي إلى ترمذ، ثم قتل بأصبهان، وقيل بمرو، قتله واليها مسلم بن أحوز، وقيل قتله: نصر بن سيار.

6-2: المعتزلة

يعتبر المعتزلة أقدم من زاول علم الكلام، ولا شك في أنهم يؤلفون مدرسة ذات طابع ديني تأملي بعيدة الأثر، وأن مساعيهم ومحاولاتهم نابعة من المعطيات الدينية الأساسية في الاسلام. ويقصد بالمعتزلة جماعة من المفكرين المسلمين نشأت في البصرة منذ النصف الاول من القرن الثاني للهجرة. وانتشرت حركتهم انتشارا سريعا، حتى أن قسما كبيرا من نخبة المفكرين المسلمين انضووا تحت بوائهم. وكانت بغداد عاصمة الدولة العباسية مقرا لمدرستهم طيلة عهود عديدة، كما أن مذهبهم كان في وقت من الاوقات المذهب الرسمي للإسلام السني خاصة في عهد الخلفاء الثلاثة المأمون والمعتصم والواثق [1].

6-3: الشيعة:

الشيعة هم الجماعة الذين (شايعوا) الامام علي بن أبي طالب بعد موت الرسول عليه الصلاة والسلام ونادى بإمامته. ولفظ شيعة قد ورد في القرآن في قوله تعالى: (قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (65))[2].

وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (159))[3].

وقوله تعالى: (إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (4))[4].

1- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 170.

2 - سورة الانعام

3 - سورة الانعام.

4 - سورة القصص

وقوله تعالى: (مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (32))[1].

والتشيع في اللغة هو الاتباع على وجه التدين والولاء للمتبوع على الاخلاص، والاشياع هم الاتباع والانصار، وفي نشرة لكمال مصطفى ألقاها حول كتاب (حور العين) لأبي سعيد نشوان الحميري: " سميت الشيعة لمشايعتها لعلي وأولاده. ويقال شيع الرجل إذا صحبه، والشيع: مقدار، فيقال: أقام شهرا أو شيعه. وقال الاشعري في كتابه (مقالات الاسلاميين: " انهم إنما قيل لهم الشيعة لأنهم شيعوا عليا رضوان الله عليه، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام" [2].

6-4: فرقة الاسماعيلية:

أولا تنسب الاسماعيلية كما هو واضح من الاسم، الى اسماعيل بن جعفر ابن محمد، ولقد كان الامام جعفر الصادق يسير على سنة الله ورسوله: يؤدي فرائض الله ويقوم بالدعوة الى دين الاسلام طبقا للشريعة الاسلامية حيث حارب المجسمة والمشبهة وغيرهم. وقد مات الابن في حياة الأب وأشيع أنه حي لم يمت. ولإمام جعفر الصادق مواقف جليلة التزم بها درءا عن الشبهة في الاسلام ودفعا للفتنة خاصة بعد أن تأول بعض المسلمين مهدية اسماعيل (فكرة الامام المهدي المنتظر) ويمكن مراجعة مؤلف شتروتمان ( ) الموسوم بـ: (أربعة كتب اسماعيلية) لمعرفة تفاصيل تلك المواقف التي انتدبها الأب جعفر الصادق في حياته ذودا عن عرى الاسلام. وقد ذكر الشهرستاني أن الامام جعفر الصادق قد كتب كتاب وضع عليه شاهدان ذوي عدل أرسله للخليفة المنصور يقطع به دابر من ادعى مهدية اسماعيل [3].

وقد ذهب بعض العلماء الى الدمج بين آراء عدة فرق خاصة حول مسألة الامامة، فقالت بقرب الخطابية نسبة الى لأبي الخطاب، من الاسماعيلية حتى ان السيد القمني قال في كتابه: (المقالات والفرق

---

1 - سورة الروم

2- فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص70.

3- الشهرستاني، الملل والنحل، تح: عبد العزيز محمد الوكيل، مطبعة الحلبي، مصر، ج 2، 1968. وأيضا: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج 01، ط 08، د س، 171.

) " إن الاسماعيلية الخالصة هي الخطابية " [1]. وهناك من اعترض على هذا الرأي، وذهب عكس ذلك لما لهاتين الفرقتين من آراء تختلف اختلافا كليا عن بعضهما البعض، ولو أن ذلك لم يمنع المختصيين في علم الكلام من اعتبار الخطابية أحدى فرق الاسماعيلية.

كما ذهب آخرون الى اعتبار القرامطة طائفة من المتشيعين الذين اندرجوا تحت فرقة الخطابية، وقد اجمعت هذه الفرق على رأي مفاده كالتالي: " إن بعد الرسول هناك سبعة أئمة علي وهو امام الرسول والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد ابن علي وجعفر بن محمد ومحمد بن اسماعيل بن جعفر وهو الامام القائم المهدي وهو رسول، وهؤلاء رسل أئمة " [2].

6-4: فرقة الاشاعرة ومنهج السنة:

تنسب الاشعرية الى أبي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري، ولد بالبصرة عام (260 هـ / 873 م - ت 324 هـ / 935 م)، التحق في صباه بالمعتزلة فدرس أصولها على يد شيخ المعتزلة الجبائي (ت 303 هـ / 917 م)، وقد لزم الاشعري مذهب الاعتزال فنافح عن المذهب ونصره، حتى بلغ سن الاربعين فاعتكف في بيته جمعتين ثم خرج الى الناس فاعتلى كرسيا بمسجد البصرة، ونادى فيهم بصوت عال " أيها الناس من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرِّفه بنفسي. أنا فلان بن فلان، كنت اؤمن بمذهب الاعتزال، وكنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الابصار منكرا ان تكون لله صفات ايجابية .. وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم " [3]. كانت تلك الكلمات التي ألقاها على مسامع الاس في مسجد البصرة إذعانا على تحول الاشعري الى مرحلة جديدة من علم الكلام، إذ سيعمد الى الرد على المعتزلة بغية اخراج المسلمين من حالة التحجر والجمود اللذان أصابا

1- النوبختي أبو محمد الحسن بن موسى، فرق الشيعة، تص: هانس رتر، استانبول، 1931، ص ص 59 – 60. وأيضا: فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص 91.

2- فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص 87.

3- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 180.

الفكر الاسلامي بسبب نظرتهم التجريدية لصفات الله. وقد ألف ما ينيف على تسعين مؤلفا في حياته دفاعا عن الاسلام من فرط ما أصابه من الفكر الاعتزالي.

للاشعري كتابين أساسين في تاريخ المذهب الدينية الاول بعنوان: (مقالات الاسلامين) والثاني بعنوان: (الإبانة عن اصول الديانة). فأما الاول فينقسم الى ثلاثة أقسام يحتوي القسم الاول على عرض مفصل لمذاهب الفرق الاسلامية المختلفة، ويعرض القسم الثاني معتقد اهل الحديث والسنة، وثم يعرض في القسم الثالث المذاهب الكلامية المختلفة. بينما الكتاب الثاني (الابانه عن أصول الديانة) فيعرض فيه معتقد أهل السنة وينطوي المؤلف على افتتاحية مطولة يشيد فيها بابن حنبل (241 هـ / 855 م) ثم أدرج فيه مجموعة من المقالات حول مسائل في علم الكلام تعاقبت دون ترتيب منطقي، استهدف من خلال هذه المقالات ابراز الاتجاه الجديد الذي اختطه لمذهبه الكلامي.

ولئن كانت الاشعرية على يد مؤسسها تحاول التوفيق بين المذاهب الكلامية في الاسلام في بداية الأمر، فإنها واجهت عدة هجومات من طرف هذه الفرق خاصة بعد وفاة ابو الحسن الاشعري. إذ اتهم المعتزلة تلميذهم الاشعري وتلامذته بعد أن انقلب عليهم بعدة تهم منها تملقهم العامة وانتهازهم للوضع الذي آلت اليه المعتزلة، ادعائهم الفاتر بأنهم يسعون لتوحيد المذاهب الكلامية المتنازعة في الساحة الفكرية الاسلامية. كما ان أهل الحديث (النصيون) اتهموا شيخ الاشعرية بأنه وإن كان تبرأ ممن الاعتزال الا أنه لم يجد الشجاعة للعودة بكل بساطة ووضوح الى مورد النبع (السنة الحقة). غير أن ذلك لم يثني من عزم اتباع المدرسة الاشعرية، فقد ظهر مفكر أشعري من بين ظهراني اهل السنة، هو أبة منصور الماتريدي (ت 333 هـ / 944 م) حاول اصلاح ما كان مبتور وجزئيا في العقيدة الاشعرية، من خلال الحلول الجذرية التي وضعها مع تلامذته لبناء الصرح الاشعري الذي أصابه الصدع. وقد برزت الاشعرية على الساحة العقدية بعد أن اضطهدت لفترة من طرف الشيعة على يد أمراء بني بويه، من خلال الدولة السلوجقية على يد الخليفة (نظام الملك) الذي أسس جامعتين في بغداد ونيسابور، كانتا تدرسان المذهب الاشعري حتى صار هذا الاخير المذهب الغالب على أهل السنة. ومن علماء الاشعرية البارزين القاضي أبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ / 1013 م) صاحب كتاب: (التوحيد)، أبو

اسحاق الاسفراني (ت 418 هـ / 1027 م)، عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429 هـ / 1037 م)، أبو جعفر بن محمد السمعاني (ت 444 هـ / 1052 م) صاحب كتاب: (الارشاد) الذي يعد الصيغة النهائية لمذهب الاشعرية. وآخرون كثر نذكر منهم أبو حامد الغزالي، ابن تومرت، الشهرستاني، فخر الدين الرازي، عضد الدين يحي الايجي، الجرجاني [1].

6-5: خلاصة استنتاجية:

كانت هذه الفرق الكلامية التي عرفت في تاريخ علم الكلام والتي كان لها تأثير كبير على توجهات الامة، من الناحية الدينية والسياسية و الفكرية. حيث بادرت هذه الفرق و الطوائف باسم المنطق العقلي والمنطق الحسي الدفاع عن الدين، غير أنها لم تقتصر على هذه المهمة بل وجهت نظرها مصالح أخرى سياسية وايديولوجية وثقافية مما جعلها في صراع دائم مع بعضها البعض، وهو ما أدى الى نشوب الفتن والحروب بين المسلمين. ولئن كان المذهب الاشعري قد نادى بحلول حاسمة، ولو ظاهريا لمشكلتين من كبار المشاكل الكلامية هما مشكلة النظام الكوني وفي هذا قدم الاشاعرة حلهم الذري، والمشكلة الثانية تتعلق بعلم النفس الديني وعلقته بالفرد الانساني.

- **أسئلة في محتوى المحاضرة:**

تحليل نص فلسفي يتناول مسألة كلامية (كتاب اللمع) للقاضي عبد الجبار

1- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص ص 190 - 191.

7- أهم القضايا الكبرى في علم الكلام:

تمهيد:

من القضايا الكبرى التي تناولها علم الكلام الاسلامي قضية العقل والنقل، وقد ظهرت هذه المشكلة على الساحة الإسلامية لمعرفة مدى موقع العقل مع الشرع. هل يتقدم العقل؟ أم يتقدم الشرع؟ وإلى أي حد يعول على العقل في مجال العقائد والتشريع؟.. هناك في الحقيقة ثلاثة اتجاهات حول هذه المشكلة عند متكلمي الإسلام، الاتجاه الأول يقرر أصحابه أن العقل يتقدم الشرع، وهو اتجاه المعتزلة. والاتجاه الثاني يرى أصحابه تقرير سلطة الشرع وحدها، ولا يجعلون للعقل مدخلا فيما جاء به الشرع، ويمثل هذا الاتجاه بعض الحشوية والظاهرية، ومن نحا نحوهم. أما الاتجاه الثالث فيتوسط أصحابه بين هذين الطرفين، فيجعل الشرع متقدما على العقل، ولكنه مع ذلك يجعل للعقل مدخلا في فهم الشرع، وهو اتجاه أهل السنة والجماعة، ومنهم الأشعرية[1].

7-1: حكم مرتكب الكبيرة

تتناول هذه المسألة تطور العقيدة الإسلامية من مرحلة التسليم القلبي إلى مرحلة النظر العقلي، وأول تساؤل يمكن أن يطرح في هذا الصدد هو: لماذا لم يتناول الصحابة الأوائل هذه المسائل بهذا الأسلوب؟ .. وقد يتخذ أحدنا رأيا من الآراء التي يحتج بها في مسائل الدين، كأن يستشهد بقول الامام الشافعي ﷺ في من يتكلم في مسائل القدر، بقوله: "حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام" [2]. ونحن لا ننكر هذا الرأي أبدا، ونقول فيه نعم لقد كان هذا موقف الصحابة والتابعين في البداية، فقد وعى الصحابة رضوان الله عليهم، أن هناك أمورا لا يجوز الخوض فيها، ولا يحيط بها علم الإنسان المحدود. وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يؤكد لهم على عدم الخوض في هذا الأمر، حتى يتم

[1] – أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1979م، ص 154.

[2] – جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تح: على سامي النشار، والسيدة: سعاد علي عبد الرازق، مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، ط1، ص 95.

الحفاظ على العقيدة صافية نقية.

فعن أبي هريرة[1] ﷺ قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمر وجهه، ثم قال: " أبهذا أمرتم؟ أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا " [2]. وقد التزم الصحابة بهذا، فلم يتحدثوا في متشابه القرآن، ولا في المسائل الكلامية التي أطلت برأسها بعد ذلك، واشتد إنكارهم على من يفعل ذلك. فعن سليمان بن يسار مولى ميمونة بنت الحارث زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم، يكنى بأبي أيوب، فقيه روى عن جملة من الصحابة، قال فيه الحسن بن محمد بن الحنفية: هو عندنا أفهم من سعيد بن المسيب، قيل: مات عام 107هـ، وقيل: 104 هـ [3]، أن رجلا يقال له صبيغ بن عسل، ويقال: ابن سهل الحنظلي[4] قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر[5]، وقد أعد له عراجين النخل. فقال: من أنت؟، قال: أنا عبد الله بن صبيغ، فأخذ عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى دمى رأسه، ثم تركه حتى برئ، ثم عاد له؛ ثم تركه حتى برئ، فدعا به ليعود. فقال: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا، فأذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعري[6] أن لا يجالسه أحد من المسلمين " [7].

إن السلف الصالح رضوان الله عليهم، التزموا أن يكونوا ممن قال تعالى عنهم: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ

---

[1] – أبو هريرة الدوسي اليماني، اختلف في اسمه على أقوال عدة أرجحها: عبد الرحمن بن صخر، حصّل عن النبي صلى الله عليه وسلم علما كثيرا مباركا، كان مقدمه وإسلامه في أول سنة سبع عام خيبر. ينظر: حلية الأولياء، ج1، ص376

[2] – الترمذي، كتاب " القدر " باب " ما جاء في التشديد في الخوض في القدر" 443/4 رقم (2133)

[3] – سليمان بن يسار، تذكرة الحفاظ، ط 1، ص 91.

[4] – ذكر أنه كان يحمق، وفد على معاوية وكان سيدا في قومه، وبعد قصته مع عمر صار وضيعا فيهم. ينظر: الإصابة 2، ص 198

[5] – عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى، ولد بعد الفيل بثلاث عشرة سنة، أسلم بعد عشرين رجلا، شهد المشاهد كلها، وولي الخلافة بعد أبي بكر ﷺ، مدة عشر سنين وخمسة أشهر، له أوليات كثيرة، توفي عام23هـ ينظر: الإصابة ج2، ص ص 518،

[6] – أبو موسى الأشعري: عبد الله بن قيس بن سليم، أسلم قديما وقدم المدينة بعد فتح خيبر، استعمله النبي على اليمن، ثم استعمله عمر وعثمان، كان حسن الصوت بالقرآن، فتح الأهواز وأصبهان، توفي سنة 42هـ وله نيف وستون سنة. ينظر: الإصابة، ج2، ص 360.

[7] – رواه الدارمي في سننه: "المقدمة" باب " من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع" 66/1 رقم 144.

مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (7))[1].

ولذلك وردت آثار كثيرة عن السلف تنهى عن الخوض في المسائل الاعتقادية التي لم يتكلم فيها السابقون، والتي سكت عنها النبي وأصحابه الكرام[2] . وهذه هي العقيدة الصافية التي مثلها الصحابة رضوان الله عليهم وحملها عنهم السلف الصالح، والذي يمثلها أصدق تمثيل قول الإمام مالك[3] ﷺ لما سئل عن الاستواء: " الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال بدعة، والإيمان بالاستواء واجب"[4].

لكن تأتي فترة قد تضعف هذه الفطرة في النفوس، ويدخل في أمور العقيدة مؤثرات خارجية، ومشكلات داخلية "فالدين — أي دين – لا بد أن ينتقل المؤمنون به إلى مرحلة ثانية، فيها بحث ونظر، وصياغة فلسفية للعقائد الدينية" [5]. وحينئذ يبدأ البحث في المسائل المسكوت عنها، مثل الصفات، وأفعال العباد، ومشكلة خلق القرآن، ورؤية الله تعالى، وتتعدد الأقوال والآراء في كل مسألة، ويتعصب صاحب كل رأي لرأيه، وينتصر له أشياعه، فتتكون المذاهب والفرق المتعددة "فموقف الجماعة الإسلامية من عقيدة اعتقدتها يتمثل دائما في مظهرين متواليين: في مظهر الإيمان القوي، ثم مظهر التفهم والتعقل، وكلما خفت حرارة الإيمان في القلوب كلما برزت ناحية التفهم للعقيدة في الأذهان، وبالأحرى كلما برزت ناحية الاختلاف في فهمها"[6].

---

[1] – سورة آل عمران من الآية " 7

[2] – مثال ذلك: ما ورد عن أبي حنيفة أنه قال: (لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام).

انظر: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الدكتور: مصطفى عبد الرازق ص267، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة 1386هـ 1966م

[3] – مالك بن أنس بن أبي عامر، إمام دار الهجرة، ولد عام 93على الأرجح، تأهل للفتيا وله إحدى وعشرون سنة، أحد الأئمة الأربعة، له "الموطأ "، " رسالة في القدر"، " رسالة في الأقضية"، مات عام 179هـ. ترتيب المدارك 102/1 –104.

[4] – ابن حجر في فتح الباري: بسند جيد، وأخرجه اللالكائي في " شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة" 398/3 رقم 664. تح: أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر، ص 416

[5] – في علم الكلام. أحمد محمود صبحي 23/1

[6] – محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، المرجع السابق، ص 38 – 39

7-2: جدل الإيمان عند المتكلمين

من المسائل التي كان لها أثر في السياسية العامة للمسلمين، والتي لها علاقة بالعقائد الأيديولوجية، التي وقع فيها اختلاف كبير، البحث في ذات الله وصفاته، رؤية الله، خلق القرآن، الجبر والاختيار، التحسين والتقبيح، عصمة الأنبياء، صفات الامام، أحوال المعاد. وغيرها من العقائد الدينية التي كان يجب البت فيها إفهاما لها ودفاعا عنها. وقد استغلت هذه المسائل العقدية فيما بعد أيديولوجيا لأغراض سياسية، مما اثار كثيرا من الأزمات والفتن. كانت هذه أهم الاسباب الموضوعية التي أدت لنشأة علم الكلام أو علم التوحيد، او علم أصول الدين، وتطوره عبر القرون المتلاحقة من الحضارة الاسلامية.

وقد استعمل علم الكلام الاسلامي كل ما لديه من روح فلسفية للذود عن العقائد الدينية بأدلة عقلية. إذ تجمع أقدم المصادر على أن أول قضية كلامية، دارت حولها المناقشات الجدلية الأولى، كانت قضية التخيير والتسيير أو (مسألة القدر). وقد كان من أوائل المتكلمين الذين خاضوا في هذا الموضوع معبد الجهني (ت 699 م) وغيلان الدمشقي (ت 743 م)، الأول أعدم من قبل الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان (675 - 705) على خلفية ما انطوت عليه فكرة الاختيار من تحد لسلطة الخليفة. والثاني اعدم من طرف الخليفة هشام بن عبد الملك (724 - 743). وهناك واصل بن عطاء (ت 748 م) ويونس الاسواري وعمرو بن عبيد (ت 762 م) ومنهم متكلمون آخرون منهم الحسن البصري الذي ينسب اليه القول بحرية الارادة.

لقد برزت المشكلة مرتكب الكبيرة على الساحة الفكرية الاسلامية، مع تولي الأمويين للخلافة. حيث رأى بعض الناس أنهم ليسوا جديرين بالخلافة، فضلا عن أنهم ارتكبوا في سبيلها بعض الكبائر، كالقتل واغتصاب الأموال، فأعلن الخوارج كفر مرتكب الكبيرة حتى يتسنى لهم بذلك محاربتهم، وذهب فريق من المسلمين – حل بهم اليأس من التخلص من الدولة الأموية وهم المرجئة – إلى أن مرتكب الكبيرة مؤمن، وأن ما يرتكبه من كبائر لا يتنافى مع ما في قلبه من إيمان، ثم ظهر المعتزلة وأعلنوا أن فاعل الكبيرة لا هو مؤمن، ولا هو كافر، بل في منزلة بين المنزلتين، وكان رأي أهل السنة أنه مسلم عاص. لقد نتج عن الخلاف في حكم

مرتكب الكبيرة خلاف آخر حول العمل وموقعه من الإيمان، فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة[1] ﷺ إلى أنه إقرار باللسان وتصديق بالجنان لا يزيد ولا ينقص، وذهب الكرامية[2]إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، وذهب الجهم بن صفوان إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب.

أثير جدل حول مذهب فرقة المعتزلة، حيث أشار المستشرق هنري كوربان في مؤلفه: (تاريخ الفلسفة الاسلامية) الى هذه المسألة من خلال ايراده لعدة آراء تناولها قدماء المسلمين، من البغدادي والشهرستاني إذ يرى أن الاول قد انفرد بقوله: سميت المعتزلة معتزلة لاشتغالهم بمسألة مرتكب الكبيرة، حيث اعتبروه فاسقا في منزلة وسط بين الايمان والكفر، ثم استشهد بقول البغدادي: " إن المعتزلة افترقت فيما بينها .. يجمعها كلها في بدعتها أمور،منها اتفاقهم على دعواهم في الفاسق من أمة الاسلام بالمنزلة بين المنزلتين " [3].

أما الشهرستاني فيرى ان المعتزلة لقبت بهكذا اسم لما اعتزل واصل بن عطاء استاذه الحسن البصري، بعد ان اختلف معه حول المسألة عينها أي مرتكب الكبيرة. ثم استشهد بقول للشهرستاني أورده في كتابه (الملل والنحل) " دخل واحد على الحسن البصري، فقال: يا امام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر .. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر .. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ ففكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين: ى مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل الى

(1) الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ولد سنة 80 هـ، ورأى أنس بن مالك، عُني بطلب الآثار، وإليه المنتهى في الفقه، كان خزازاً يبيع الخز، قال الشافعي: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة، توفي عام 150هـ..

(2) الكرامية: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرّام، كان يثبت الصفات الإلهية إلا أنه نتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه، وهم طوائف متعددة، وقد دعا ابن كرّام إلى تجسيد معبوده، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته.. ينظر البغدادي، الفرق بين الفرق ص206.

3- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 170.

اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به جماعة من اصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل. فسمي هو وأصحابه معتزلة "[1].

وهناك رأي آخر قال به النوبختي ذهب فيه الى القول بأن أصل تسمية المعتزلة يعود الى جماعة المسلمين الذين بايعوا عليا بن ابي طالب، وقد انقسموا الى ثلاثة أقسام منهم من أقام على ولاية علي ومنهم من اعتزل مع سعد بن ابي وقاص وعمدوا الى حربه، ومنهم من امتنع عن محاربته او المحاربة معه بعد دخولهم في بيعته وقد كان منهم أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله عليه الصلاة والسلام؛ وهؤلاء سموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة الى آخر الزمان[2].

يمكن القول إن اختلاف الآراء حول اسم المعتزلة، كان ناجزا عن أمرين اثنين هما: أولا أن سبب التسمية كان مصدره الخصوم لما يحمله معنى الاعتزال من دلالة على الاستنكار والخروج عن الطابع العام الذي كان ينتظم وفقه المسلمون في البداية، وثانيا لكون أن هذه الاسم يرتبط بشكل أو بآخر بالأحداث السياسية التي كانت سائدة في القرن الثاني للهجرة. لكننا لا نجد في هذه دليلا قاطعا أن الخصوم المعتزلة هم من أطلقوا هذا الاسم عليهم فحتى المعتزلة أنفسهم لا طالما كانوا يفتخرون باسمهم هذا وهذا ما يعني أن أصل التسمية لم يكن مبعثه ادعاءات الخصوم كما تفضل بعض المؤرخين لتاريخ المعتزلة. أضف الى ذلك ان مذهب الاعتزال قد مثل مذهب اهل السنة لمدة طويلة امتدت لأكثر من قرنين، وليس من المعقول أن يكون هذا المذهب مجردا من مصداقية مسعاه في الدفاع عن الاسلام، خاصة في أهم مسألتين في العقيدة هما: مبدأ التوحيد بالنسبة لله، ومبدأ حرية الاختيار بالنسبة للإنسان.

ثم إن موضوع الصراع الذي كان بسبب الاحداث السياسية، لا يمكن أن يكون السبب الوحيد الذي أدى الى ظهور فرقة المعتزلة. ذلك أن موضوع الامامة طرح عدة مسائل على هامش الصراع السياسي،

1- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 171.

2- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص ص 171 - 172.

من بين تلك الاسئلة التي قفزت الى الساحة الفكرية للفكر الاسلامي آنذاك، هل حق الامام الشرعي في الامة الاسلامية هو موضوع اجتماعي صرف ؟.

وبالعودة الى مذهب الاعتزال يمكن تلخيصه في خمس مبادئ يجب على المعتزلي التسليم بها، إثنان من هذه المبادئ يتعلقان بالله، والثالث يبحث في مصير الانسان، أما الرابع والخامس فيبحثان في الالهيات الاخلاقية. وهي على الترتيب التالي: (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) [1].

8- مسألة الذات والصفات الالهية

تمهيد:

لم تبحث هذه المشكلة زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فقد آمن الصحابة رضوان الله عليهم بما جاء في القرآن والسنة متعلقا بالذات والصفات إيمانا لا تشوبه شائبة، فأثبتوا لله تعالى ما أثبته لنفسه بلا تشبيه، ونزهوه تعالى من غير تعطيل، فلما ظهرت هذه المشكلة تباينت بصددها الآراء، فظهر تيار التشبيه والتجسيم على يد الرافضة والكرامية، وهناك فريق من المتكلمين أصحاب الحديث أثبتوا الصفات ولكنهم بالغوا في الإثبات حتى وقعوا في التشبيه والتجسيم، وهو الحشوية، ويأتي على الطرف الآخر فريق ينفي الصفات، بدأ مع جهم بن صفوان، وأخذها عنه المعتزلة. " ذهب أهل السنة إلى إثبات صفات الله تعالى، ولم يتعرضوا للتأويل، ولا للتشبيه، ولا للتجسيم، وهو ما يمثله قول مالك بن أنس لما سئل عن الاستواء فقال: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وعلى رأس هذه الأصول:

1- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص ص 175 - 179.

8-1: الصفات بين الاثبات والنفي (التوحيد)

تكاد فرق المعتزلة وكبراؤهم يجمعون على أن للاعتزال أصولا خمسة تدور حول عقائدهم وقضاياهم، وقد تسلسلت من خلال كل أصل منها عدة مسائل، فكان لا بد لهم –وقد أخذوا من عقولهم هاديا– أن يسيروا وراء تلك المسائل، ويلتزموا بالنتائج التي تؤدي إليها. فمن خلال استدلالهم العقلي على وجود الله سبحانه التزموا بنفي الصفات، وأداهم ذلك إلى إثبات خلق القرآن، وإلى عدم رؤية المؤمنين لله سبحانه يوم القيامة، وإلى نفي استواء الله على عرشه من فوق سمواته، كما أخبر في كتابه الكريم، فناقضوا بذلك محض العقيدة الإسلامية، التي ثبتت بنصوص الكتاب والسنة، ونقلها صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن بعدهم التابعون وتابعوهم من سلف هذه الأمة أهل القرون الثلاثة الفضلى.

أ- **التوحيد عند المعتزلة:**

يراد به نفي صفات الله تبارك وتعالى، فالقول بنفي الصفات قد بدأ قبل ظهور المعتزلة على يد الجعد بن درهم، ثم الجهم بن صفوان الذي اشتهر بنشره لهذا المذهب وإليه نسبت فرقة الجهمية، ثم إنه لما ظهرت المعتزلة أخذت من جملة ما أخذته من الجهمية القول بنفي الصفات، ودليل ذلك أن مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء كان ينفي الصفات، معتقدا أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء وذلك شرك، ولذا كان يقول: " إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين" [1].

ب- **نفي القدر (العدل):**

والذي نشأ من قياسهم الفاسد لعدل الله تعالى على عدل البشر. فأداهم ذلك إلى القول بأن أفعال العباد مخلوقة لهم، وليست من خلق الله بل ولا يقدر على خلقها عند بعضهم، إذ هو سبحانه لا يقدر على الظلم ولا يريده؛ لأنه لا يحبه ولا يرضاه، ومن ثم أوجبوا على الله تعالى أن يفعل الصالح للعباد، كذلك فالعباد وحدهم قادرون على إدراك الخير والشر والحسن والقبح بالعقل دون الشرع، إذ في الأشياء ذاتها قبح وحسن ذاتي، ومن ثم فهم محاسبون ومعاقبون على أفعالهم ورد الشرع بذلك أم لا.

---

[1] _

ثم خلطوا في مسائل أخرى كالتولد والاستطاعة، وكثير من تلك الأمور التي استلزمتها مقدماتهم العقلية التي ساروا وراءها حتى النهاية، فهلكوا وأهلكوا، وكذلك في سائر أصولهم الخمسة التي هي: المنزلة بين المنزلتين، والوعد، والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. وعلاقة هذا الأصل بسابقه هو أن البحث في العدل عند المعتزلة بحث في أفعال الله سبحانه وتعالى، وأفعاله تأتي بعد إثباته وإثبات صفاته، وعلى ذلك فمجيء العدل بعد التوحيد؛ لأنه ينبني عليه.

ي قول القاضي عبد الجبار: "وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة وهو الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز"، فلذلك أوجبنا تأخير الكلام في العدل عن الكلام في التوحيد.

أما العدل في اصطلاح المتكلمين: فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وعلى ذلك فإنهم يعتبرون أفعال الله كلها حسنة، ولذا ينزهونه تعالى عن فعل القبيح، حتى إنهم نفوا أن يكون خالقا لأفعال العباد لما فيها من القبيح، كما ينزهونه تعالى عن الإخلال بما هو واجب عليه، وبناء على هذا فالله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح بوجه من الوجوه، وكما أنه لا يفعله فكذلك لا يريده.

ومن أدلتهم التي أوردها القاضي عبد الجبار أن الله لا يريد القبيح، كقوله تعالى: {وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَاد} (البقرة: 205) وقوله تعالى: {وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} (الزُّمَر: 7) ثم يقول: "هذه الآيات تدل على أنه تعالى لا يريد الفساد ولا يحبه، سواء كان من جهته أو من جهة غيره، كما قال تعالى: {وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَاد} (غافر: 31) فقوله: {ظُلْمًا} نكرة، والنكرة في النفي تعم، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئا مما وقع عليه اسم الظلم".

ومن أدلتهم العقلية يقول القاضي: "إن إرادة القبيح قبيحة"، ويعلل ذلك بقوله: "إن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح، بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها".

وقد ترتب على مبالغة المعتزلة في نفي القبيح عن الله أن نفوا أن يكون خالقا لأفعال العباد، فهذا هو رأي المعتزلة في أفعال الله.

لقد قالت المعتزلة بأن الله مجرد من كل صفة ايجابية، بمعنى أن كل صفة من الصفات هي نفسها عين الذات. وان ما جاء في القرآن والسنة من اقوال تثبت لله صفات بشرية كاليد والوجه، وكالجلوس على العرش، فقد اعتبرت ذلك من باب المجاز والاستعارة: فاليد تمثل القوة، والوجه للدلالة على الذات، وجلوس الله على الكرسي ما هي الا صورة مجازية للدلالة على السلطان الالهي. وقد رفضوا من جهة أخرى رأي أهل النص جملة وتفصيلا، إذ كيف انتهوا بنظرتهم الساذجة للصفات الالهية الى جعل الألوهة مجموعة معقدة من الاسماء والصفات تضاف الى الجوهر الالهي نفسه. إذ أوجبوا أن تدل تلك الآيات والاحاديث على حقيقة صادقة، وأن منطق الايمان الخالص يستوجب أن الفهم والتفسير على نحو ما يدل عليه ظاهر النص.

لقد عرف موقف المعتزلة هذا في الاسلام بالتعطيل أي انهم انتهوا الى تجريد الله من كل فعل عملي وخلصوا بذلك الى اللاأدرية [1]. اما الحل الذي تقدم به الأشعري فهو يقضي بان الله يتصف حقيقة بالصفات و الاسماء التي اشار اليها القرآن. وهذه الاسماء يمكن اعتبارها مغايرة للذات الالهية من حيث حقيقتها الايجابية، في حين لا وجود لها، ولا حقيقة خارج الذات ومستقلة عنه. إن اهمية الحل الي يقدمه الاشعري تكمن في تمييزه بين بين الصفة والمفهوم الذهني، وفي اعتباره من جهة أخرى ، أن الازدواجية بين الجوهر والصفة يجب أن تقاس على صعيد الكيف لا على صعيد الكم؛ وهذا ما غرب عن بال المعتزلة [2].

ج- الوعد والوعيد:

قال القاضي عبد الجبار في علوم الوعد والوعيد في مفهومهم: "وأما علوم الوعد والوعيد فهو أنه يعلم أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما توعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا

1- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 184.

2- المصدر نفسه، ص 184.

يجوز عليه الخلف والكذب" [1]. هذا هو مذهب المعتزلة يوجبون على ربهم أن ينفذ وعده، وأن يعطي العبد أجر ما كلفه به من طاعات استحقاقا منه على الله، مقابل وعد الله له إذا التزم ذلك. وقد بيَّن القاضي عبد الجبار بدوره آراءً تفيد حدوث الموجودات عن الجواهر الفردة، والتي خلقها الباري من لا شيء، فذهب إلى أن عملية الخلق، إنما تقوم على مبدأين:

أ) – الأعراض يجوز عليها العدم، والدليل على جواز العدم على الأعراض هو أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وأنَّ المتحرك إذا سكن بطلت حركته.

ب) – القديم لا يجوز عليه العدم، فما ثبت أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس الكلية لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال [2].

وللمعتزلة شبهات في تأييدهم لمذهبهم بإنفاذ الوعيد لا محالة، وقد استدلوا من القرآن الكريم بكل آية يذكر فيها عقاب العصاة بالنار والخلود فيها، وهي آيات كثيرة مثل قوله عز وجل: (إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (13) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (14) يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ (15) وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ (16) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (17) ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (18) يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ (19))[3].

) وكذا قوله تعالى: (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُون) [4]، وفي قوله تعالى: (بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُون)[5]، وآيات كثيرة يدل ظاهرها على هذا المفهوم. والواقع أن مسألة تخليد أصحاب الذنوب في النار من المسائل التي بحثها المعتزلة وأهل السنة، وأطالوا فيها الكلام وكثر فيها الخصام، وأود إيجاز النتيجة فيما يلي:

[1] – المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الديني الشرقي القديم وموقف المتكلمين**، مكتبة وهبة للنشر، ط01، القاهرة، مصر، 1996، ص 128.

[2] – المرجع نفسه، ص 133.

[3] – سورة الانفطار.

[4] – الزخرف

[5] – البقرة

إن استدلال المعتزلة لما يذهبون إليه من إنفاذ الوعيد لا محالة، وأن أصحاب الكبائر والذنوب من المؤمنين مخلدون في النار حتما قول غير مسلم به، وهو خطأ في فهم النصوص وحمل لها على غير معانيها الصحيحة؛ فإن الآيات لا تدل على خلود أصحاب المعاصي من المؤمنين خلودا أبديا حتميا؛ ذلك أن الله عز وجل قد يعفو عنهم ابتداء، وقد يعذبهم بقدر ذنوبهم ثم يخرجهم الله بتوحيدهم وإيمانهم؛ لأنه لا يخلد في النار إلا من مات على الشرك، الذي أخبر عز وجل أنه لا يغفر لصاحبه، وأما ما عدا الشرك فإن الله يغفره، ومن ناحية أخرى فإن خلف الوعيد من فعل الكرام وهي صفة مدح، بخلاف خلف الوعد فإنها صفة ذم، والله عز وجل يتنزه عنها، بخلاف الوعيد فإنه يعتبر من باب التفضل والتكرم وإسقاط حق نفسه، وهذا هو مذهب السلف أهل السنة والجماعة

د- **المنزلة بين المنزلتين:**

تدور هذه المسألة حول الحكم على مرتكب الكبيرة، حينما طلب إلى الحسن البصري أن يبين الحكم في صاحب الكبيرة، وما تلا ذلك من جواب واصل بن عطاء، ثم اشتد الخلاف بعد ذلك، واعتزل واصل وجماعته حلقة الحسن البصري. وقضية مرتكبي الذنوب هي الحصيلة الحتمية عند المعتزلة لمواقف الفرق الأخرى؛ مِن خوارج ومرجئة وأهل السنة أيضا؛ بسبب ما استجد بين المسلمين من أحداث خطيرة سياسية، ابتداء من قتل عثمان -رضي الله عنه- وانتهاء بأصحاب المعاصي، أيا كان عصيانهم. يرى الأستاذ العاتي أن ذلك الإزدهار والتطور، يعود لعدة أسباب، أبرزها كان إرساء قواعد قيمية من لدن فقه الإجتهاد والعمل؛ الذي أدى إلى ظهور مناخ مناسب لانتشار المناظرات الجدلية. والتي ظهرت في البداية في شكل الحوارات العقائدية مع أوائل المعتزلة. وقد أجمعت المعتزلة على قضية المنزلة بين المنزلتين واعتبروها أصلا من الأصول الثابتة، وتلقب هذه المسألة -حسبما يذكره القاضي عبد الجبار- بمسألة الأسماء والأحكام، وقد بين اصطلاح المتكلمين في معنى المنزلة بين المنزلتين بقوله: "والأصل في ذلك أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين الشيئين، ينجذب إلى كل واحد منهما بِشَبَهٍ، هذا في أصل اللغة، وأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسما بين الاسمين وحكما بين

الحكمين، على ما يجيء بعد" [1].

وما أحال إليه هنا في قوله: "على ما يجيء بعد"، قد شرحه تحت عنوان الأصل الرابع وهو الكلام في المنزلة بين المنزلتين، قال فيه: "اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين. ومعنى قولنا: إنه كلام في أسماء الأحكام، هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، إنما يسمى فاسقا، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث"، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما.

هـ- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

بين القاضي عبد الجبار حقيقة الأمر والنهي والمعروف والمنكر فقال: "أما الأمر فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة: افعل، والنهي هو قول القائل لمن دونه: لا تفعل، وأما المعروف فهو: كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى: معروف؛ لما لم يعرف حسنها ولا دل عليها، وأما المنكر فهو: كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال: إنه منكر لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه".

إن المعروف والمنكر لا بد أن يتضح أمرهما عند الشخص، بأن يرى حسن المعروف ويدلل عليه، ويرى قبح المنكر ويستطيع أن يدلل عليه، وهذا بخلاف ما لو وقع من الله افتراضا فعل القبيح، فإنه لا يستطيع أن يدلل عليه، ولذلك فلا يوصف بالمنكر. وأوجب المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما

[1] – ميز الفارابي بين ثلاثة اصناف من الناس كثيرا ما تشهدهم مجالس العلم والتعليم، إذ يقول: (السامعون ثلاثة: المقصود إقناعه والناظر، والحاكم) ... والناظر إما ان يكون خصما مناصبا للقائل في القول، الذي يقصد به إقناع السامع عائقا له عن ان يقنعه فيه. أو يكون خصما في الظاهر يتعقب ما يقوله القائل، ويستقصي عن ما يأتي به، وقصده في الباطن ليزداد قوله عنده إقناعا. وتكون الكلمة الاخيرة للأستاذ (العالم)، الذي يسميه الفارابي (الحاكم) ومن شريطة الحاكم، أن تكون له قدرة على جودة التمييز لما هو أشد إقناعا من أقاويل الخصمين. ويرى الأستاذ أن هذا النص على جانب خطير من الأهمية، حيث يكشف لنا عن الدور الخطير الذي تلعبه المناظرة، كوسيلة معرفية هامة جدا في العملية التعليمية. ينظر: حربي خالد، **الكندي والفارابي** (**رؤية جديدة**)، دار منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ط01، 2003، ص 78.

اعتبروهما من فروض الكفاية إذا قام بهما من يكفي سقط عن الباقين، وحكمهما عموما: الوجوب الكفائي.

وأهل السنة يقولون بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن وقع خلاف بين أهل السنة والمعتزلة في طريقة تغيير المنكر، ووجوب الخروج على السلطان الجائر، وحمل السلاح في وجوه المخالفين لهم، سواء كانوا من الكفار أو من أصحاب المعاصي من أهل القبلة، فأما طريقة تغيير المنكر فقد ساروا فيها عكس الحديث الذي بين فيه الرسول –عليه الصلاة والسلام– موقف المسلم إزاء تغيير المنكرات. عن أبي سعيد الخدري –رضي الله عنه– أن النبي –عليه الصلاة والسلام– قال: " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان "[1]. إذ إن تغيير المنكر عندهم يبدأ بالحسنى ثم باللسان ثم باليد ثم بالسيف.

8-2: أسئلة في محتوى المحاضرة:

ما هي أصول الفكر المعتزلي؟

هل النهي عن المنكر ممكن أم واجب عند المعتزلة ؟.

[1] – البخاري رقم الحديث:

9- نفي الصفات ومسألة إثبات قدم الذات:

تمهيد:

يملك علم الكلام المساهمة الكبرى، في تمثيل الموقف النظري للإيديولوجيا الإسلام اتجاه المعتقدات الدينية العامة. حيث كان له قدم السبق في وضع الأساس العام للوعي الديني والمعرفي للأمة، حيث كانت ايديولوجيا علم الكلام القديم في تصور يمنى طريف الخولي عبارة عن مجموعة الأفكار المبدئية العامة، لكل جماعة معينة بشأن أصولها وأهدافها ومعاييرها وقيمها ومصالحها الحضارية[1]. كما أن مباحث الكلام جملة عامة تنطلق من مقولة أصل التوحيد، هذا الأصل الذي يأتي على رأس قائمة الأصول الخمسة التي عرفت مع المعتزلة، بالإضافة إلى مسألة (الحدوث والقدم) التي كانت من أولويات المتكلم في باب التوحيد من جهة جليل الكلام أولا. ثم من جهة خلق العالم من باب دقيق الكلام، وصلته بالمبادئ اليقينية للتوحيد، أي أن مسألة التوحيد تقوم على أيقونة إثبات قدم الأول دون سواه، ونفي هذه الصفة عن كل ما هو غيره. وأن ما دون ذلك فيتعلق بمسألة الخلق، كقولنا هل كان الخلق في زمان أو في غير زمان ؟.

10-1: الصفات بين الايجاب والسلب

لعل مسألة الصفات كانت أبرز المشكلات الكلامية، التي أخذت مكانا هاما في مناظرات المتكلمين، وربما هي ذاتها منبع الأسئلة الفلسفية المحرجة في تاريخ علم الكلام. ويبدو أن مسألة الصفات هي السبيل الممكن للكشف عن المتواري وراء إنتقال الفكر الفلسفي من ثيولوجيا القديم الواحد، إلى أنطولوجيا القدماء الخمسة، أو بالأحرى من القول بالقديم الواحد دينيا إلى القول بالقدماء الخمسة فلسفيا. وقد أخذت صفة (قديم) مكانا هاما دون شك في مجامع المتكلمين، ويعود السبب في ذلك أن النص القرآني أشار إلى هذه الصفة إضمارا، ولم يرد في نصوصه الظاهرة وصف الباري بالقدم تصريحا.

[1] – الخولي يمنى طريف، **الطبيعيات في علم الكلام** (من الماضي الى المستقبل)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1995، ص 29.

وإنما كان ذلك تأويلاً جرى ترسينه على يد المعتزلة خاصة، وقد أشار المفكر سامي النشار في جزئه الثاني من دراسته نشأة التفكير في الإسلام: " أن هذه الصفة لم ترد تصريحا في القرآن، لذلك كان الاختلاف شديدا حولها، رغم أن ردها الى وحدة ذات الباري، هو ما كان يجمعهم، لهذا اختلفوا حول حمل هذه الصفة عليه"[1].

وهذا ما أثار جدلا كثيرا بين أوساط المتكلمين، مما جعل مبحث القدم بصفة عامة يرتبط بأخص النعوت والصفات، التي يطلقونها على ذات الباري عند أغلبهم " فالله (الباري) عالم بذاته، قادر بذاته حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة و هي صفات قديمة و معاني قائمة به. لأنه لو شاركته الصفات في القدم، الذي هو أخص الوصف، لشاركته في الألوهية، فكل ما عدا الله من الكائنات حادثة "[2].

إن المشاركة في صفة القدم تعني المشاركة في الألوهية، لذلك كان القدم أخص صفات الله تعالى. وأن العالم أو أي شيء مادي حتى وإن كان غير حي، يعتبر إلها ثانيا إذا ما وصف بالقدم. ويمكن أن نجد هذا الموقف في آراء جهم بن صفوان، والذي على أساسه أقرَّ بحدوث صفة العلم لله تعالى، لأن علم الله تعالى بالشيء لو كان قديما، فإن الشيء نفسه سيكون قديما وهذا محال، لأن الأزلية بهذا المعنى ستكون للمخلوق من دون الله تعالى، وهذا شرك بالله تبارك وتعالى. كما استخدم واصل بن عطاء نفس المبدأ لنفي الصفات عن الذات، ذلك أن الصفات الإلهية إذا كانت مغايرة للذات الإلهية، فإنها ستشارك الله تعالى في صفة القدم، وبالتالي تتعدد الآلهة [3].

إن القدم لا يكون إلاّ للباري وحده دون غيره من الموجودات، والقول بقدم غيره كالعالم أو المادة، أو النفس أو لاحق من لواحق الطبيعة، لهو من قبيل الرأي الذي ليس من المنطق السليم للمعتقد بالتوحيد. وأن الاعتقاد بقدم العالم، وإلى ذلك من قدم الموجودات لا يمت بصلة إلى حقيقة الحق، ولا إلى جادة الصواب واليقين. لأن القدم لا يكون إلا لذات الباري وحده دون غيره " تنزه الباري جلَّ شأنه عن كل

---

[1] – النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج 01، ط 08، دس، ص 510.

[2] – عون فيصل بدير، **علم الكلام ومدارسه**، المرجع السابق.، ص 200.

[3] – الألوسي حسام الدين، **مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي**، تر: باسمة جاسم الشمري، دار بيت الحكمة، بغداد، العراق، د ط، 2008، ص 273 - 274

ما له شائبة الحدوث و التغير" [1]. وهنا تجدر الإشارة إلى ما ذهب إليه واصل بن عطاء حين قال: " إن من أثبت معنى وصفة، فقد أثبت إلهين" [2].

كما أن كل من أبي الهذيل العلاف، والنظام بن السيار، ومعمر بن عباد السلمي، وأبو هاشم الجبائي. أوجبوا انتفاء قيام الصفات بذوات عينها، وإنما تقوم الصفات كلها بذات الباري المتفردة بالقدم لا غير، أي أنها ليست قائمة بذاتها لأن ما دون هذا القول فهو حادث لا محال. ثم قالوا إن كل موجود معلوم كالأرض والسماء فهو حادث، وحسبنا ما ذكره الجرجاني عن تنزيه ذات الباري عن الوصف والتحديد، وأن الوصف إنما يقع على " كل ما تحتويه الموجودات من شمس و قمر وكواكب و نجوماً، والتي تبدوا ماثلة للإنسان باسم العالم، أي الموجود المعلوم "[3].

استنادا على هذا الإستدلال الذي اعتمده المتكلمون، لإثبات تفرد الباري بصفة القدم دون غيره. فإنه لا يصح اعتقاد مع إلحاق هذه الصفة الخاصة بمخلوقات الخالق. فقد اعتبر الجرجاني أن صفة قديم، بهذا المعنى كانت الرأي الغالب لمعتزلة البصرة، وهو ما توصل إليه الدكتور سامي النشار، حين افترض أن هذا الرأي كان لهم على أكثر تقدير، لما عرف عليهم تصنيفهم لقضايا جليل الكلام. بينما يرى أن معتزلة بغداد ذهبت إلى رأي آخر يختلف من حيث البعد التأويلي لمعنى القديم، حيث حملوا صفة القدم على ذات الباري حملا ثبوتيا " نفى المعتزلة كل الصفات عن ذات (الباري)، فقد ذهبت إلى أن الباري تعالى : (الله واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض. ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة. ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق، لا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات وليس بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به الأماكن ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات،

[1] – مدكور ابراهيم، **في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه**، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، 2003، ص 29

[2] – – المرجع نفسه، ص 40.

[3] – الجرجاني السيد الشريف، **التعريفات**، تح: مصطفى الإبياري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، دط، القاهرة، مصر،1938، ص 189.

وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس على الناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له لم يزل أولا سابقا للمحدثات موجودا قبل المخلوقات ولم يزل قادرا عالما حيا ولا يزال كذلك لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع " [1].

من هنا يتبين لنا أن موقف علمائنا الأوائل من مشكلة القدم، كان مؤسسا على أصل ثابت هو الإيمان والاعتقاد المطلق بحقيقة التنزيه، وحيث يعتبرون هذه الحقيقة من المسائل التي يجب الفصل فيها بالإعتقاد والإنقياد، لكونها حقيقة بيانية متوارية خلف سياقات الدلالة النصية المتشكلة داخل المنظومة العقل البياني. والتي على أساسها يجري تسليم الأجوبة من صاحب العلم الإلهي إلى صاحب العلم الطبيعي، بطريقة شاقولية ينتقل فيها الجواب عن مشكلة (نفي / إثبات) الصفات بشكل عمودي لإثبات حدوث العالم أو المادة، أو النفس، أو الزمان أو المكان.

قام المعتزلة كفكر فلسفي في الاسلام اعتمادا على إستدلال عقلي ينطلق من بداهة القضية ذاتها، تعتمد على فحص مسألة الذات ونفي الصفات، انطلاقا من مسألة قدم الذات لا بزمان ولا بمكان، وهو دليل محض ينزه ذات الباري عن كل أنواع الصفات الثبوتية والمعنوية والسلبية ضرورة لا اعتباطا. فمن غير الجائز عندهم القول، إن تقدم الباري بالقدم عن المحدثات، هو تقدم بعلة أو بزمان. لأن القديم في الأساس هو الذي لم يزل، وهذا قول عباد بن سليمان استدل به حين سأله أحدهم ما معنى القديم ؟، وعلى حد تعبير الدكتور بدير عون. فأجابه: " إن الله لم يزل، ومعنى لم يزل أنه قديم " [2].

غير أن بعض المعتزلة يرون أن معنى (قديم)، تطلق بدلالة أنه لم يزل كائنا لا إلى أول، وأنه متقدم عن جميع المحدثات لا إلى غاية. " فالقديم معناه بدلالة الأزلي الذي هو غير الحاصل آناً، بل هو بدلالة استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي " [3].

---

[1] – الفيومي محمد ابراهيم، **المعتزلة تكوين العقل العربي**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط01، 2002، ص: 25.

[2] – عون فيصل بدير، **علم الكلام ومدارسه**، المرجع السابق، ص 300.

[3] – الجرجاني، المرجع السابق، ص 02.

بينما يرى البعض الآخر بأنه من غير الجائز، تقدم الباري بالقدم عن المحدثات تقدما عليا ولا زمانياً، أي بمعنى أن القديم هو الذي لم يزل وفقط لا إلى أول، ولا الى آخر، لأن صفتي أول وآخر تلحق به الحدوث تنزه الباري عن الحدوث والتشيىء، وهذا لا يجوز بمحض العقل. " فالقدم هنا، إنما هو بمعنى أنه يوجد زمان قبل الزمان المعروف، وأنهما لا مشاركة بين قدم هذا الزمان وبين قدم الإله.

فالله (سبحانه وتعالى)، لا يصح وصفه إلا بما وصف به نفسه سبحانه، ولم يثبت أن الله تعالى، وصف نفسه بالقدم، فهذه الصفة لائقة بالمخلوق دون الخالق " [1]. وقد كان هذا الرأي مأثور عن قول لعباد بن سليمان على حد ما ذهب إليه علي سامي النشار، وأن هذه الحجج العقلية كانت لمعتزلة البصرة، دون معتزلة بغداد الذين خالفوا قولهم في أن القديم دليل صفة الباري عز وجل، وهو رأي العلاف أبو الهذيل الذي قال: " أن معنى القديم هو دليل اثبات قدم (الله) الباري" [2]. على هذا الأساس رأى معتزلة الإسلام، أن كل الموجودات المعلومة، إنما تعرف بالدليل الوجودي. لأن الموجود إما أن يكون قديما أو يكون محدثا. لذلك فمن غير الجائز تقدم الباري بالقدم عن المحدثات، تقدما عليا ولا تقدما زمانياً، لأن السبق بالقدم يعني أنه لم يزل وهو قول عباد بن سليمان، الذي عرف الوجود الأول من خلال القدم. بقوله: " فإن كان قديما مع أنه ليس له زمان آخر، فقد صار القدم معقولا من غير إعتبار الزمان " [3].

وفي السياق ذاته يشير الدليل إلى أن هذا الرأي، كان لمعتزلة البصرة على حد ما ذهب إليه سامي النشار، بينما معتزلة بغداد فإن منهم من ذهب إلى القول بأن معنى القديم هو الإلهة، وهو رأي أبو الهذيل العلاف الذي ذكر سامي النشار أنه قال:" أن معنى القديم هو دليل اثبات قدم الباري" [4]. فقد ذهب كثير من معتزلة بغداد إلى تفسيرهم معنى القدم على طريقة أبي الهذيل بقولهم: " أن معنى القديم

[1] – العبد محمود عبد اللطيف، **أصول الفكر الفلسفي عند الرازي**، دار المصرية للطباعة و النشر، دط، دس، ص 113 – 114.

[2] – – النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، المرجع السابق، ص 510

[3] – – الطوسي نصير الدين، **تلخيص المحصل**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط 02، 1985، ص 123.

[4] – – النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، المرجع السابق، ص 510.

يقوم فعلا بدلالة أنه لم يزل كائنا، ولكن لا إلى أول، لأن قدمه متقدم عن جميع المحدثات لا إلى غاية. فالله واحد في ذاته لا شريك له، ولا شريك له أيضاً في خلق العالم وتكوينه، ولا شريك له في القدم " [1].

بناءً على ما سبق ذكره، يمكننا القول أن ما رأيناه من تعريف ابن عبد ربه، لمعنى القديم على أنه يقوم بمعنى الأزلي وهو الما لا يكون إطلاقا مسبوقاً بالعدم، وقد أكد أن " ما ثبت قِدمُه امتنع عدمه " [2]. لأنه لما كان القديم، لا يقوم إلا بدلالة الأزلي، فإن هذا المفهوم يقابله مفهوم السرمدي الذي يعني دوام الزمان في المستقبل [3]. وهذا ما أشار إليه الأشاعرة فيما بعد، حيث ذهبوا في قولهم، إن الله عالم قادر سميع بصير حي (...)، وهي صفات قديمة في الأزل؛ " فالله متكلم بكلام قديم و مريد بإرادة قديمة " [4].

10-2: العالم بين القدم والحدوث

كان علم الكلام القديم يحاول أن يستنهض العقل المجتهد، من خلال أطروحة نقد نظرية الفيض نقدا معرفيا، قبل أن يكون تشريعيا جملة واطارا. لهذا فهو يحضر إلى عالمنا العربي المعاصر عبر التاريخ الإسلامي، حاملا نظاما أيديولوجيا مؤسس على أنظمة سياسية واجتماعية كان لها أثرها القوي في تلك البلدان التي تم فتحها على يد المسلمين. كما أن هذا العلم عبارة عن نظام معقد التركيب، معتق بشتى التوجهات الفكرية، التي لا يزال لها تأثير كبير في العالم الإسلامي المعاصر. إذ لا يزال الباحث في التراث الإسلامي إلى حد الساعة، قادراً على إدراك هذه الحقيقة بكل وضوح. كما يشير رأي المفكر عبد الرحمن بدوي: " أن المانوية و الزرادشتية كانتا له عدوتين خطيرتين كالمسيحية، وأن غنوص الأديان والمذاهب المشتبه بها كانت – ولا زالت – خطرة على الإسلام خطرا مباشرا "[5].

فاذا ما أمعنا النظر في أحدى المعاني المتعلقة بحقيقة الحدوث عند فلاسفة الإسلام الأوائل، نجد أنهم قالوا بنوع من الحدوث الذاتي، الذي هو أحد الوجهين اللذان يكون منهما الإيجاد، ضمن مقولة

---

[1] – عون فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص 200

[2] – ابن عبد ربه، العقد الفريد، تح: أحمد امين وأحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، مصر، 1965، ص 34.

[3] – الجرجاني، المصدر السابق، ص 12

[4] – عون فيصل بدير، **علم الكلام ومدارسه**، المرجع السابق، ص 279.

[5] – بدوي عبد الرحمن، **تراث اليونان في الحضارة الاسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1940، ص 08- 09.

الحدوث الزماني. وقد لخص الشريف الجرجاني في (شرح المواقف) اختلاف المذاهب في تعيين حقيقة هذا الحدوث الزماني. فمنهم من قال: " إنه جوهر لا عرض، لأن الزمان مجرد عن المادة لا مقارن لها، لا يقبل العدم لذاته؛ ومنهم من قال: إنه الفلك الأعظم لأنه محيط بكل الأجسام المتحركة ؛ وقيل إنه حركة الفلك الأعظم، لأنها كالزمان غير قارة " [1].

غير أن فخر الدين الرازي اعتبر في الأساس، بأن الحدوث الذاتي أهم من الحدوث الزماني وأعم منه، وأن دلائل البرهان والتأمل في الخلائق، أثبتت أن حدوث العالم ذاتي وليس زماني. وذلك باتفاق أغلب مفكري الإسلام " لأن وجود العالم يفتقر إلى الموجد الأول. وبالتالي فالحدوث الذي يكون فيه الشيء مفتقرا في وجوده إلى الغير، فيطلق عليه الحدوث الذاتي. أما إذا كان الحدوث، بمعنى أن يكون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا، فهو حدوث زماني. لأن ثبوت الحدوث الزماني لجميع ما سوى اللّه، يعنى أنّ الزمان والزمانيات كانت معدومة مطلقا قبل خلق العالم، وهي نفي صرف. ولأن الزمان وسلسلة الحوادث كلّها متناهية في طرف الماضي أي في الأزل. وهو ما رآه الإيجي قبل ذلك، استنادا إلى قوله: إذا كان العالم جرماً فهو حادث حدوثا زمانياً ثم إن جرم العالم، إما أن يكون حادثاً أو قديما، فإن كان حادثاً؛ فهذا يعني أن وجوده قائم عن عدم كون. لأن الكون أحد أنواع الحركة، وحدوث العالم هو كونه يوجد في حركة " [2].

وبالتالي فالحدوث والحركة عند المتكلمين عامة متلازمان. أما وإن كان العالم جسماً، وكان هذا الأخير قديما فهو بضرورة يكون ساكناً. وعلى هذا النحو يتركب العالم عند علماء الكلام، وفلاسقة الإسلام من جواهر وأعراض حدثت ذاتيا لا زمانيا. إذ وبهذا المعنى سيربط المعتزلة وبقية الفرق فيما بعد، بين الجوهر والعرض. خاصة عندما فسروا رؤية الجوهر بواسطة رؤية العرض، والعكس صحيح. وذلك لتبرير مشروعية القول بالحدوث المستند إلى الخلق من عدم. بهذا التصور أقام المتكلمون اول نظرية معرفية في

[1] – الخطابي محمد العربي، **موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي**، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ج 02، ط 01، 1998، ص 36.

[2] – الايجي عضد الدين، **المواقف**، تح، البتاني أبو عبدالله، القاهرة، دط، ج2، 1335هـ، ص 340.

الإسلام، حول معرفة الوجود من خلال الآراء التي أفردوا لها جانبا مهما في الإلهيات والطبيعيات على حد سواء. وجملة القول أن موسى بن ميمون فيما بعد، قال أن ثامسطيوس، قال: " ليس الوجود تابعا للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود "[1].

ثم يقول في سياق آخر: " فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لي، كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضا حسب طاقتي. وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع، وإن اختلفت أصنافه. وذلك أن قاعدة الكل أن اعتبار بما عليه الوجود، لأنها عادة يجوز في العقل خلافها، وهم أيضا في مواضع كثيرة يتبعون الخيال، ويسمونه عقلا، فإذا قدموا تلك المقدمات التي سنسمعك اياها بتوا الحكم ببراهينهم ان العالم حادث "[2].

ويقول البيهقي: " وقد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات (...) وقد وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو "[3]. لكن قبل هذا يجب أن نعود القهقرى في تاريخ الفكر العربي الإسلامي لنحدد أبعاد تلك المهمة التي قام بها الكندي، والتي أمكن أن يحسمها لنا تاريخ الفكر لصالح الفلسفة الناطقة باللغة العربية. سواء أكانت حقيقة هذا الحسم، تتمثل في دخول الفلسفة القديمة عن طريق التعارض معها، أو بالاختلاف حول منطلقات الفكر الديني من جهة، والفلسفي من جهة أخرى. أو حتى عن طريق التوفيق بين التيارات الفكرية المختلفة داخل نسق متكامل. مما أدى في النهاية إلى ظهور فلسفة إلهية، وضع الكندي بذورها، ثم استقام ساقها مع الفيلسوف الاسلامي أبو الوليد ابن رشد.

كما يعتبر أبو نصر الفارابي من أولئك الذين أجادوا، وأحسنوا نقل التراث اليوناني خاصة آراء أرسطو إلى العالم الإسلامي. بل ويعتبره كثير من المتخصصين في فلسفة العربية من أبرز فلاسفة الاسلام، الذين

---

[1] – موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تح: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، دط، دس، ص 181 – 182.

[2] – المرجع نفسه، ص 182

[3] – طوقان قدري حافظ، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2002.، ص 106.

حاولوا إلباس الفلسفة الآرسطية ثوباً أفلوطونياً من خلال الجمع بين رأي الحكيمين[1]. ويرجع هذا إلى كون أن الفارابي كان مدركا منذ البداية، أنه لا فرق بين آراء أفلاطون وأرسطو إلا في الظاهر. بالرغم من أن أرسطو قد أفرد لنظرية الحركة مجالا كبيرا من الإهتمام والدراسة، بينما اكتفى أفلاطون بالتساؤل التالي: من أين تأتي الحركة وما هي صورها ؟.

ولعل لفكرة الوسائط التي كانت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ساقتها الى العالم الاسلامي، والتي قدمتها إلى المسلمين الأوائل في ثوب معرفي تزينه النظرية الفيضية، بل واعتبار هذه الأخيرة الوريث الشرعي للفلسفة القديمة. فكانت ذات أهمية خاصة في مختلف مجامع المتكلمين، وكان الموقف حولها يتجاذبه الجدل بين مؤيد ورافض، لكون نظرية الفيض تمثل حلا معقولا لمشكلة الإيجاد (الخلق). غير أنها لم تجد رواجا لدى الأوساط الكلامية من ناحية معرفية، بقدر ما كان الإهتمام بها من الناحية العقدية، إلا أننا نجدها عند فلاسفة الإسلام بشكل قوي وظاهر.

تعتبر مسألة خلق العالم بجانب أطروحة الحدوث والقدم، من بين أول المسائل التي أثارها المتكلمون وفلاسفة الإسلام على حد سواء. لهذا لابد من التعريج على أهم محطات ذلك الجدل الذي قام بين علماء الكلام وفلاسفة الإسلام، وذلك بهدف التعرف على أهم الخصائص التي ميزت موقف الرازي من مشكلة الزمان. فالله تعالى حسب تصورهم العام خالق العالم، والعالم مخلوق من الله، وهذا ما يسلم به الجميع، وينتهي اليه اعتقاد المسلم عامة. ولكن ما يتبادر إلى ذهن الباحث في ملابسات هذه المشكلة، لا ينفك يتساءل ماهية الخلق: هل نستطيع تبعا لذلك، أن نقول إن العالم محدث وفقط ؟.

لقد أشار كل من الأستاذ صبحي الصالح وكذا الدكتور عبد المحسن مقصود في دراستهما، أن الإمام

[1] – احتوى كتاب الجمع بين أراء الحكيمين ثلاث عشر مسالة، وهي حسب ما يذكر الاستاذ خالد حربي: 1) طريقة حياة افلاطون تختلف عن طريقة حياة ارسطو. 2) طريقة افلاطون في تدوين الكتب وطريقة أرسطو. 3) طريقة أرسطو في استخدام القياس 4) طريقة ارسطو في ترتيب كتبه. 5) معنى الجوهر عند أفلاطون وعند ارسطو. 6) طريقة القسمة عند افلاطون وعند ارسطو. 7) القياس، كيف استخدمه أرسطو، وهل استخدمه أفلاطون. 8) مسائل الطبيعية، مسألة الإبصار. 9) الأخلاق، حسب رأي أفلاطون وحسب رأي أرسطو. 10) مسألة المعرفة، مسألة المثل عند أفلاطون، وموقف أرسطو منها. 11) قدم العالم وحدوثه. 12) المثل الأفلاطونية وموقف أرسطو منها. 13) المجازاة و العقاب. ينظر: حربي خالد، الكندي والفارابي (رؤية جديدة)، دار منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ط 01، 2003، ص 62.

العسقلاني ذكر في سياق هذا القول، مشيرا إلى ذلك في كتابه: (فتح الباري بشرح صحيح البخاري). أن الخبر يذكر لنا أن هناك من الذين سألوا الرسول (ﷺ) في هذا الباب، وقد كانوا بعض بدو الصحراء الذين شغلهم أمر الخلق والنظر في الكون. فأقبلوا على الرسول (ﷺ) يسألونه عن بداية العالم ؟.

فأجاب (ﷺ)، بعبارة موجزة، مختصرة الكلمات والمفردات، ولكنها كثيرة الدلالات والمعاني. فجاء قوله حسب الرواة حول أصل العالم، جوابا يستدعي التأمل والتفكير العميق في الحقيقة الربانية، التي تسمو على كل منهج فكر ابتدعه العقل الإنساني. حيث قال (ﷺ): " كان الله ولم يكن شيء معه أو غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض " [1].

ولم يكتمل حديث رسول الله (ﷺ)، حتى ذهبت ناقة السائل، فانطلق وراءها في الصحراء. وفي رواية أخرى أوردها الإمام البخاري، بسنده عن عمران بن حصين (ﷺ)، قال: " دخلت على رسول الله (ﷺ)، وعلقت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم، فقال: أقبلوا البشرى يا بني تميم، قالوا، بشرتنا، فأعطنا (مرتين)، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: أقبلوا البشرى يا أهل اليمن أن لم يقبلها بنو تميم، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالو: جئنا نسألك عن هذا الأمر.

قال: كان الله، ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض، فنادى مناد: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت، فإذا هي يقطع دونها السراب فو الله لوددت أن كنت تركتها "[2].

وقد فسر أهل السنة أن معنى الحديث قياسا على ما أورده الامام البخاري في صحيحه، على أن الحديث يؤكد إثباتا أن ثمة موجودا قد كان قبل وجود الكون، وأن في عملية الخلق نفسها ترتباً في الزمان،

---

[1] – صحيح البخاري، **كتاب بدء الخلق**، نقلا عن: صالح صبحي، **الإسلام ومستقبل الحضارة**، المرجع السابق، ص 32. وأيضا: المقصود عبد المحسن، **فكرة الزمان عند الأشاعرة**، المرجع السابق، ص 28.

[2] – خوجة لطف الله عبد العظيم، **نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في بدء الخلق**، المرجع السابق، ص 237. وأيضا: محمد مسعود جمال عبد الهادي وآخرون، **تاريخ الأمة المسلمة الواحدة**، دار الوفاء والنشر والتوزيع، ط 01، 1991، المنصورة، العراق، ص 18 – 19.

واستمرارا في التطور وتدرجا في نشأة الأجرام وتكاملها، فما تم التكوين دفعة واحدة بصورة كاملة[1].

لكن الفطرة والشريعة كلاهما قالتا بخلق العالم، بعد أن لم يكن موجودا، وكذلك يستطيع العقل إثبات ذلك أيضا. وبالعودة إلى موقف الدكتورة منى أحمد أبو زيد، التي تؤكد لنا من خلاله، انه بالرغم من القيمة التي حظيت بها الطبيعة في أعمال المتكلمين، والتي تبين لنا، بأنه: " لا يمكنها أن ترقى إلى مستوى مسائل جليل الكلام، بأي حال من الأحوال، إلا أن معظم كتب علم الكلام عندما تتناول الحديث عن الجانب الإلهي، تسبق هذا الجانب بالبحث في العالم ووجوده "[2].

لهذا احتلت الطبيعيات بالفعل عند متكلمي الإسلام، خلاف الظن الشائع أو بالأحرى الخطأ المعتمد، مكانا فسيحا في صدر المسرح الجدلي الذي تناظر فيه آباء المتكلمين، وفلاسفة الإسلاميين على حد تعبير يمنى طريف: " إن الطبيعة لم تكن من المسائل الكبرى، ولا وجدت ضمن الأصول الخمسة للمعتزلة، إلا أنها وجدت متناثرة بزخم في أعمال المتكلمين " [3].

فلو نظرنا على سبيل المثال، إلى تصور الطبيعة عند علماء الكلام، وحاولنا فهم المنطق المعرفي الذي أقاموا على أساسه تفسيرهم لها، نرى أنه منطق يقوم على أساس تلك العلاقة التي تربط الله بالعالم. مما يجعلنا نعتبر تلك العلاقة مدخلا للبحث في مختلف كيفيات الخلق الإلهي للموجودات الطبيعية.

وبالكاد يمكننا بعد ذلك أن نقر مبدئيا أن علمائنا الأوائل، قد خصصوا لهذه المسألة جزءا كبيرا من بحوثهم الكلامية، رغم أنهم جعلوا منها موضوعات ومسائل، ذات طابع دقيق يستوجب النظر فيه طلبا لقرائن تثبت بداهة المقدمات الإلهية بأي حال كان. لأن هذه المسائل الدقيقة، كانت موضوعاتها بالنسبة لهم تدور في الغالب العام، حول أحوال قيام الأعراض بالجواهر[4]. حيث ذهب في رأيه الخاص بخلق

---

[1] – صالح صبحي، **الإسلام ومستقبل الحضارة**، المرجع نفسه، ص 32.

[2] – أبو زيد منى، **التصور الذري**، المرجع السابق، ص 07.

[3] – الخولي يمنى طريف، **الطبيعيات في علم الكلام**، المرجع السابق، ص 70.

[4] – يقول طه عبد الرحمن: (واعلم أيضا أن العقل المجرد عرف عند علماء الإسلام باسم لنظر. فالنظر عندهم، بصفة عامة، عبارة عن الفعل الإدراكي الذي يطلب شيئا معينا، ويسلك إليه طرقا محددة مع الاعتقاد بأن الطرق قادرة على الظفر بهذا الشيء المطلوب). ينظر: عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي ، بيروت، لبنان، ط02، 1997، ص 23.

الكون إلى قولين يندرجان تحت معنى الكون جملة عامة، فهو: " اسم لما حدث دفعة، كانقلاب الماء هواء، وأن الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة، فخرجت منها إلى الفعل دفعة، والكون بهذا هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها "[1].

وبالتالي، فالموجود إما أن يكون متناهيا أو غير متناه، إذ على هذا الأساس يتم تقسيم الموجودات ضمن أقسام أربعة:

أ) – أن الجسم عندهم مركب من أجزاء متناهية، كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلا وهو قول جمهور المتكلمين.

ب) – أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو قول النظام بالتحديد.

ج) – أنه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر الى حدّ، إلا وبعد ذلك يكون قابلا للتقسيم، وهو قول جمهور الفلاسفة[2].

د) – أما القسم الرابع فيذكر عنه الباحثون، أن الجبائي كان أول من زعمه، وهو رأي قائم حول مشكلة زمان ذاتها. يذهب الإمام الجبائي إلى القول: " بأن الكون فلك، ثم ردَّ الأوقات إلى حركته، بدليل أن الله (ﷻ) وقَّتها للأشياء "[3] (3).

على هذا الأساس تعتبر آرائه من أهم النظريات الكلامية، التي تناولت مفهوم الزمان في إطاره الطبيعي. إذ أن هذا الرأي الذي نستند عليه، حد ما ذهب إليه الدكتور حسام الدين الألوسي، يجعلنا ندرك بوضوح أصالة الفكر الفلسفي عند علماء الإسلام الأوائل، خاصة قدرتهم على استخدامهم فكرة (الذرة)، أو ما يعرف عندهم بـ: (جوهر الفرد)، المعقود ضمن أبحاثهم الكلامية في الطبيعيات، والتي تناولوها بهدف إثبات العقائد الدينية. حيث كان التصور الذري للطبيعيات، يتأسس حسب رأي يمنى

---

[1] – الجرجاني، **التعريفات**، المرجع السابق، ص191. نقلا عن: الخطابي، **موسوعة التراث الفكري**، المرجع السابق، ص 827.

[2] – الطوسي نصير الدين، **تلخيص المحصل**، المرجع السابق، ص 183.

[3] – يبدوا أن لهذه النظرية الطبيعية في فلسفة المعتزلة صورتها الثيولوجية، والتي سيكون لها أثرها العميق في بلورة كثير من تصوراتنا الدينية حول الطبيعة. ينظر: الجرجاني، **التعريفات**، المرجع نفسه، ص 191 . وأيضا: الألوسي حسام الدين، **الزمن في الفكر الديني**، المرجع السابق، ص 21.

(3) _

طريف الخولي داخل أنطولوجيا الكلام، المتناهي غائيا نحو تبرير مشروعية النظر في الإلهيات؛ من جهة المخلوقات، والعلامات أي ما يعلم به الشيء[1].

10-3: خلاصة استناجية:

إن تبلور هذا التصور الديني الذي تشيد به المفكرة الدينية، انتقل من حقل الكلاميات إلى حقل الفلسفيات بكل ما كان ينطوي عليه من أسئلة عقلية محرجة، وأيضا لما رآه علمائنا من ضرورة لهذا النقل المنهجي لأسئلة الطبيعة، وما توصلوا إليه من نتائج أضفت على تلك الحجج التي كان يتبناها العلماء العقديون، حيث اعتقدت بها كل الأطراف الذين تخاصموا جدليا وسياسيا حول مشكلة خلق الوجود داخل دائرة الحدوث والقدم.

- **أسئلة في محتوى المحاضرة:**

كيف حدث العالم في قدم؟ (قراءة تحليلية لدراسة فلسفية)

[1] - يمنى ظريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص 69

10- الأساس الأنطولوجي لفكرة الخلق من عدم:

لقد كان الهدف الأول عند المسلمين الأوائل، هو بناء نظرية بيانية وبرهانية متكاملة، لمشكلة الخلق من عدم من أجل تجنب القول بأي مادة أزلية ليس لها أول، أو بداية في الزمان. وهذه هي بنية الأساس الأنطولوجي الذي حاول علماء الكلام تشيده في نظريتهم الطبيعية حسب أحد المستشرقين. إذ وعلى هذا الأساس، كان من الضرورة بما كان، القول بنفي اللانهاية في كل ما هو مخلوق؛ كأصل من الأصول الكبرى التي يقوم عليها علم الكلام برمته [3].

هكذا تشكلت الأجوبة حول مشكلة الخلق من عدم هل هو خلق في زمان أم في غير زمان؟ وما طبيعته في الفلسفة الإسلامية، هل هذه المسألة هي كل ما انتهى اليه علماء الكلام. هل كان هذا الجدل هو المطلب الأول والأخير، الذي به يتم إثبات حدوث المخلوقات جميعا، في مقابل إبطال قدم العالم، استنادا إلى الإعتقاد بثبوت تفرد الباري بعملية الخلق من العدم.

11-1: الخلق من العدم، والماهو عدم:

عند البحث في قضية الخلق في القرآن، يمثل العقل أمام النقل والخبر اعتبارا من أنه البرهان على وجوب المبدأ القديم الذي هو الفاعل الأول، واعتبارا من أن (الباري) علة أولى لكل شيء، وهي ما كانت سببا فاعلا لأن تكون كل الموجودات منفعلة، إما عرضا أو جوهرا. وقد بيَّن القاضي عبد الجبار بدوره آراءً تفيد حدوث الموجودات عن الجواهر الفردة، والتي خلقها الباري من لا شيء، فذهب إلى أن " عملية الخلق، إنما تقوم على مبدأين:

أ) – الأعراض يجوز عليها العدم، والدليل على جواز العدم على الأعراض هو أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وأنَّ المتحرك إذا سكن بطلت حركته.

ب) – القديم لا يجوز عليه العدم، فما ثبت أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس الكلية لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال " [1].

---

[3] – بينس سلمون، **مذهب الذرة**، المرجع السابق، ص 76.

[1] – المغربي علي عبد الفتاح، **الفكر الديني الشرقي**، المرجع السابق، ص 128.

وفق هذا الإتجاه انبثقت المسألة أول الأمر ضمن أطروحة الخلق، كموقف رسمي لأيديولوجيا الفكر الحر مع كل من جعد بن درهم، وكذا بعض معاصريه من آباء المتكلمين. إذ أن المسألة مرتبطة عضويا بقضية خطيرة في الفكر الإسلامي، آلا وهي قضية خلق القرآن.

حيث رأى هؤلاء الآباء، على رأي جورج زيدان، أن كثيرا من المسلمين ذهبوا على إثر ديدن كبار أئمة المعتزلة. الذين قالوا بأن القرآن (كلام الله) مخلوق، أي أنه بمفهوم معاصر تاريخي. مما أثار ثائرة علماء السنة، لأن هذا الرأي يتناقض مع اعتقادهم بأن كلام الله، صفة لله القديم. وبطبيعة الحال ما كان لآباء الكلام، ولا للمعتزلة أن يرضوا بإلحاق صفة (القدم) إلا بالله (ﷻ)، حتى يتفرد الباري (ﷻ) بذلك عن المشابهة الحوداث والمخلوقات [2].

لقد كانت المشاركة في صفة القدم، عند هؤلاء، تعني المشاركة في الألوهية، باعتبار أن القدم أخص صفات الله (ﷻ). وأن العالم أو أي شيء مادي، حتى وإن كان غير حي، يعتبر إلها ثانيا إذا ما وصف بالقدم. وعلى كل حال فقد كان اللاهوت العربي المنطوق باللغة العربية على يد أوائل علماء الكلام، يتناول بالموزاة طبيعة العلاقة بين العالم والباري (الله). " وأن كل موجود عدى (الباري)، إنما هو موجود عن جواهر الفردة، حيث مثلت نظرية الجزء الذي لا يتجزأ في هذا المقام إسترتيجية معرفية كانت تهدف منهجيا، إلى دفع الغلو الذي كان يمارسه اللاهوت المسيحي، خاصة في منطقة الهلال الخصيب (العراق والشام)؛ إبان القرن الثالث والرابع " [1].

ولا ريب أن يتعرف مسلمو الهلال الخصيب، إلى جوانب أخرى من التراث اللاهوتي المسيحي، وهو ما جعلهم يتعرفون على البنى المنطقية لتلك الآراء التي يعتقد أصحابها، أن هذا الوجود كان، ولم يكن هناك زمان. وفي واقع الأمر لم تكن الإرهاصات الأولى لأنطولوجيا علم الكلام، إلا إذعانا بدخول

---

[2] – من اللافت للنظر هنا – حسب جورج زيدان – ما نجده عند المؤرخين المسلمين من إشارات واضحة، تفيد بأن الجعد كان أول أمره تلميذا لرجل يسمى (أبان بن سمعان) وهو اسم دالٌّ، على مسيحية هذا الأستاذ أو يهوديته. وهي مسألة يرى زيدان أنها تستحق التأمل. ثم صار الجعد بدوره، أستاذا= = لآخر الآباء الأربعة المؤسسين لعلم الكلام. هم: اواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والجهم بن صفوان. ينظر: زيدان يوسف، **اللاهوت العربي**، المرجع السابق ص 167.

[1] – المرجع نفسه، ص 167 – 168.

المسلمين في دائرة اللاهوت العربي، الذي لم يكن من قبل يتحدث باللغة العربية كما سبق لنا أن أشرنا.

فلما صار علم اللاهوت الإسلامي مع أوائل الآباء الأربعة في علم الكلام، – حسب جورج زيدان – وأصبح التعصب لتأويل النص، ينزع نحو الطفو فوق منطق الإجتهاد. حتى أصبح من ينطق بالتأويل المبتذلة يدهش السامعين بغرابته، الأمر الذي أدى في النهاية إلى النفور منه، لحاجة اقتضاها النهج السني (الأرثوذكسي) بعد انتشار الفكر المعتزلي وغلو تيار النفاة، وليس أدل على هذه الحاجة أفصح من عبارة لإمام البخاري الذي قال: " فشت القدرية، حين فشا النصارى " [2].

لقد أشار القرآن مسبقا إلى مفهوم الخلق في عدة آيات، وبمختلف السياقات اللغوية والدلالية، إذ أن بعضها جاء مفيدا للإستدلال، وبعضها الآخر مفيدا للقياس. كما لم تخرج تلك السياقات عن عمليات الإستدلال والإستقراء، الموجهة في الأساس نحو البحث في طبيعة الكون والمخلوقات. فالآيات القرآنية وردت في مجمل دعوتها موجبة للنظر في المخلوقات، اعتبارا وتدبرا في القدرة الإلهية. وأن أصل الكائنات كلها واحد لا من حيث العناصر، ولكن من حيث تركيبها الذري المادي، وأن الموجودات كلها تتركب من زوجين اثنين، حسب ما يرد في سياق الآية الكريمة. لقوله (ﷻ): ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [1].

ويقول أيضا (ﷻ): ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [2].

وقد استدل أوائل المتكلمين أن الله (ﷻ)، أشار إلى عمليات الخلق استدلالا واستقراءً، في كثير من آيات كتابه الكريم. فهو يدعو في سياق الذِّكر، إلى ضرورة إعمال الفكر، والتدبر، والإعتبار في المخلوقات، حيث يتوجب استعمال الخبرة في إستقراء الطبيعة. وذلك من خلال القياس العقلي، حتى يكتشف القوانين الناظمة للأكوان. وحتى يحدد الأسباب التي تكون عنها المخلوقات والأشياء، وقد نظر المسلمون بروية في النص القرآني ابتغاء حصولهم على تلك الأجوبة، فكان لهم أن استدركوا بعضا من

---

[2] – المرجع نفسه، ص 172.

[1] – سورة، **الذاريات**، رقم 51، الآية 49.

[2] – سورة، **يس**، رقم 36، الآية 26.

مبتغاهم المعرفي من خلال تأمل تلك المعاني الدلالية لعمليات الخلق والنشوء.

ولعل من الآيات التي تدل على استخدام القياس العقلي، قوله (ﷻ): ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [3]. وقد ذهب ابن رشد على سبيل التخصيص في هذا السياق، إلى شرح معنى الإعتبار من خلال تفسير هذه الآية بقوله: " أن الإعتبار المشار إليه في هذه الآية، إنما هو القياس بنوعيه، العقلي والفقهي. – كما ذهب بعض علماء الإسلام –، على غرار أبي البركات البغدادي أن منهج الإعتبار: يقوم على التأمل الذاتي، والنظر العقلي الحر في الوجود وموجوداته بغية الوصول إلى معرفة الحقائق المتضمنة في هذا الوجود. خصوصا ما يتصل منها بالطبيعيات والإلهيات " [1].

إن الخلق كله، قد تمَّ بواسطة الأمر الإلهي (كن)، والذي يصدر فقط من الله تعالى. لأن الباري (ﷻ)، هو المصدر الأساسي لوجود الموجودات العلوية والسفلية. فخلق هذه العمليات الكامنة في الإنسان أساسا على أنها موجودات علوية، ثم خلق المخلوقات بهذه العمليات بعد ذلك كموجودات سفلية.

---

[3] – يقول الله (ﷻ): ﴿ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾. سورة: الحشر، رقم 59، الآية 02.

[1] – البغدادي أبو البركات، **الوجود والعدم**، المرجع السابق، ص 52.

11-2: مسألة خلق القرآن وموقف الوسط الاشعري:

إن تأكيد المعتزلة على فكرة خلق القرآن جاء تأكيدا على معارضتهم لسر التجسد في العقيدة المسيحية. فالقول بأن القرآن هو كلام الله القديم الذي ظهر في الزمان على شكل حديث باللغة العربية لم يتفق مع الزعم النصارى بسر التجسد القائل بأن المسيح هو كلمة الله القديمة التي ظهرت في الزمان بشكل انساني بشري [1]. وذلك لأن الاختلاف بين مبدأ قدم القرآن ومبدأ سر التجسد لا يقوم على طبيعة الكلام الالهي نفسه بقدر ما يقوم على كيفية تجسد هذا الكلان او ظهوره. وفيما تقول المسيحية أن الكلام تحول الى جسد في شخص المسيح كذلك فغن هذا الكلام تحول الى عبارات وآيات في القرآن. ثم ماذا يعني هذا التضارب في رأي الفيلسوف العرفاني، فعلم الامامة الشيعي لا يفصل بين مشكلة الوحي القرآني وبين تاويله الروحي. من هنا إن التقاء علم الامامة مع مشاكل المسيحية يتخذ تفسيرا أدق مع العلاقة التي اشرنا اليها هنا، ذلك أن الامامية كانت تعزم على الاخذ بأنواع من الحلول (Solutions) التي كانت ترفضها العقيدة المسيحية الرسمية [2].

11-3: نظرية الجوهر الفرد، مسألة حدوث العالم

لم يكن مفهوم الزمان في فلسفة الرازي، سؤالا عابراً يعبر عن شأن شخصي أو ذاتي، وإنما سؤالاً يربض خلف غياهب الفكر والمعرفة الإنسانية قاطبة. بل هو من المنظور الحضاري، وعي بالنزوع الوجودي والأنطولوجي الذي يدفع الإنسان المسلم، إلى ضرورة إعمال العقل بكل حرية في مآلات هذا الوجود الزماني. لأن حرية التفكير هي التي تترك الموجود يوجد بالمعنى الفعلي، وهي التي تجعل من الزمان الساكن أنية الموجود، والذي لا يمكننا أن نعبر عنه إلا بقولنا إنه الإرادة الإنسانية الحرة، التي ترتبط بالتعقل ارتباطاً انطولوجياً.

1- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 174.

2- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 175.

إن الإقرارَ بوجود قدماء عند الرازي الطبيب، لا تلغي فكرة الحدوث عنده بل تؤكدها. " وهو موقف يبرر مدى حركية الفكر الإسلامي في نقل موضوعات العلم الإلهي، من حقل الكلام إلى الفلسفة دون القفز فوق حواجز اللامعقول، وإنما عبر منهج عقلي برهاني باعتبار أن العقل الحر، مرسل بما هو أداة الإدراك والسلوك، لأنه شأنٌ مودع في البشر كافة من قبل الباري " [1].

أما وإذا قاربنا الإشكالية من حيث صحة هذا الفرض أو عدمه الذي نخص به الطابع الموسوعي لإشكالية، فإن القول بأن ثمة هناك فعلا أصالة فكرية تحسب للرازي خارج الآراء الكلاسيكية للقدماء، هو ذاته الفرض الذي لابد من إثبات دعواه من خلال تاريخ الفلسفة هنا وهناك.

وهو ذاته الافتراض الذي ينتهي ويتناهى إليه موقف الرازي عند تقسيمه للزمان إلى مطلق هو الدهر ونسبي هو مدة الزمان الطبيعي. حيث يقودنا تصور الرازي نحو استقطاب مواقف فلسفية فريدة من نوعها، أنتجها الخطاب الكلامي اتجاه هذه المسألة. والوقوف عند أبرز اتجاهاتها الكبرى في الفلسفة اليونانية القديمة والمانوية الوسيطة، والتي يمكنهما أن تكشفا لنا بدورهما في بلورة تلك الأسس الفلسفية، التي قامت عليها اشكالية الزمان والمكان في فلسفة الكلام الاسلامية.

ويمكننا القول مبدئيا، إن المنطلق الرئيسي للبحث يكمن في قدرة تحليلنا، وإمكان استيعابنا لأكبر قدر ممكن من المعطيات الكرونولوجية لفلسفة الكلام في الطبيعيات بخاصة. وباعتبار أن آراء الطبيب الرازي في ميدان دقيق علم الكلام (الطبيعيات)، تمثل في حد ذاتها أنموذجا فريدا من نماذج الفكر العلمي المنبثق عن منهج علم أصول الدين، معبرة تمظهرات الحضارة في الاسلام، أو ما يطلق عليه بعصر الأنوار الاسلامي منتصف القرن الرابع هجري (04 هـ). من هنا نفترض مرة أخرى، أن تحديد بداية فعلية لتبلور النزعة النقدية لمواقف الرازي، تتشكل داخل البعد العقلاني الناجز عن الفعل الجدلي للزمان، أي داخل توجساته باعتباره تاريخا عاما للوجود، أو بالأحرى ضمن مرحلة معرفية تبدو مستقلة بشكل ما

---

[1] – أوردنا مقدمة البحث كما سلف الذكر، الآية الكريمة لتدل على حرية الإنسان في الإختيار، وهي عديدة في القرآن، غير أننا آثرنا الاستشهاد بهذه الآية: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (8) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10) ﴾ سورة البلد رقم : الآية: 08- 09 – 10. وأيضا: العظمة عزيز، **أبو بكر الرازي**، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2001، ص 12.

عن ثيولوجيا العقل الكلامي، الذي مثل فعله رافدا فرعيا من فروع علوم القرآن والسنة. أي ضمن أنطولوجيا الكلام المتجه نحو أثولوجية الإلهيات [1].

على هذا الأساس، يمكن وضع آراء الرازي حول الزمان على محك النقد، وذلك بمقاربتها مع تاريخ مفهوم الزمان ذاته ولكن في حقل علم الكلام. وإذ من هنا تتضح لنا أهمية اعتمادنا على آراء البيروني في تبيان ومناقشة الآراء الفلسفية والطبيعية عند الرازي الطبيب. كما أننا نرى أن هناك ضرورة منطقية يجب أن نولي أهمية لها، وهي علاقة ذلك السجال الفلسفي ببعض آراء أبو البركات البغدادي الشيخ المتكلم، ونقد أحد وجوه موقف الرازي فيما يخص مشكلة الوجود الأنطولوجي، وعلاقته الجدلية بمفهوم الدهر (الزمان المطلق) [2]. يتوجب علينا في هذا السياق، أن نسلك غياهب الفكر الفلسفي المتموج بالتمذهبات، والمتعرج عبر دروب لا تنتهي من المباحث الفلسفية والإشكاليات الفلسفية؛ والتي أثيرت حول هذا الموضوع الكلامي – الفلسفي – العلمي.

لهذا فإننا نجد أنفسنا بصدد تسليط الضوء على أهم المسائل الكبرى، في الفكر الديني والفلسفي في الإسلام. خاصة تلك التي تناولها الرازي في الطبيعيات والإلهيات، كقوله بالقدماء الخمسة ومدى نسبة هذا القول إلى أحد الطرفين. كما سنعمد على استجلاء الدلالات الفلسفية، من خلال ما وقع من مناظرات شهيرة بينه وبين أبي حاتم الرازي الإسماعيلي (322 هـ)، خاصة مسألة براهين إثبات قدم هذه الكيانات الخمس. إلى جانب ما نفرده حول آرائه في الطب الروحاني عند علماء الدين والمتكلمين من جهة، وعند فلاسفة المسلمين من جهة أخرى، والتي كانت في الغالب العام تعنى بمجموع نقوض الرازي على ابن التمار علي بن اليمان الذي ناظره في القول ورد عليه قوله برأي الأوائل في طب النفوس على طريق المتكلمين من فلاسفة المسلمين. بالإضافة إلى ذلك، سنعرض أيضا لبعض المشكلات

---

[1] – سيظهر لنا في الفصول اللاحقة التي سنولي فيها جانبا من فلسفة الفارابي الإلهية، نوعان من عمليات الإيجاد. الأول خلق بالإبداع بمعنى خلق العالم والزمان من العدم. أو هو كما يعرفه الفارابي: حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع . ينظر: الجرجاني السيد الشريف، **شرح المواقف**، تح: مصطفى الإبياري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، دط، القاهرة، مصر،1938، ص 12.

[2] – الطائي فاضل أحمد وآخرون، **موسوعة الحضارة الإسلامية العربية**، (علم الفيزيقا عند العرب)، دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت لبنان ج 01، ط 01، 1995، ص 304.

الفلسفية الأخرى التي ترتبط بمشكلة الزمان والمكان، وهو ما انتقد فيه الرازي بعضا من آراء معاصريه، كأبي القاسم البلخي الذي نقده في مسألة نقض العلم الإلهي [1].

كان الرازي خلافا للأشاعرة في بعض الجزئيات العامة، والتي خالف بعضا من المعتزلة والأشاعرة فيما تعلق بمسألة تخصيص الباري للوقت على سبيل الوجوب، لأن حدوث العالم في غير ذلك الوقت كان ممتنعا؛ لأنه لا وقت كان يصلح لذلك حسب رأيه. ومما سبق يتضح أن العقلانيين كانوا من الناحية الفلسفية ماديين في عقلنة الطبيعيات، بينما من الناحية الدينية (الثيولوجية) فمؤلهة ميتافيزيقيون. ورغم أن أوائل المسلمين العقلانيين، كانوا يرون أن الجوهر والذرة بمعنى واحد، وهو يشغل حيزا من الفراغ، كما أن له جهة من الجهات التي يشترك فيها مع الجواهر الأخرى. أن بعض فلاسفة المتكلمين كأبي القاسم البلخي الذي رأى عكس ذلك، ونقض ما ذهب إليه أصحاب نظرية الجوهر الفرد (ذو الشكل المدور)، حيث قال بأن الجواهر تتشابه وتختلف في الوقت نفسه، وبالتالي: فالجوهر حادث وله بداية. فهو ليس بأزلي ولكنه أبدي لا ينعدم[1].

هذه بعض الإشارات المتقاطعة التي انبجست عن صراع المشائين الفرس المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة (الاسماعيلية)، وبين ميتافيزيقي المذهب الطبيعي (المعتزلة – الأشعرية). إذ من هنا سنشير إلى بعض آراء المستشرقين، كرأي المستشرق سلمون بينس، ومدى موضوعية آرائه التي أفردها لمثل هذه المشكلات، أبرزها مقارنته بين معنى (خصّص) في كتابي (النجاة)، و(الإشارات) لابن سينا. ودليل شيخ الرئيس: " في عدم وجوب القول بالتخصيص، في زمان خلق الباري للعالم، في زمان دون زمان "[2].

---

[1] – هو أبو زيدٍ أحمدُ بنُ سهلٍ البلخي، متكلِّمٌ أديبٌ، كان من حكماء الإسلام وفصحائه وبلغائه. وكان يقال له بالعراق جاحظ خراسان، ولد ببلخ في بيئة ريفية في قريةٍ تدعى شامِسْتِيان من رُستاق نهر غَرْ بَنْكِي من جملة اثني عشر نهرا من أنهار بلخ. أهم معاصري البلخي من الأطباء ومترجمي الكتب الطبية وهم: ابن ربن الطبري، ويوحنا بن ماسويه، ويعقوب الكندي، وحنين بن إسحاق، وثابت بن قرة، وقسطا بن لوقا، والرازي، وأحمد بن محمد الطبري. ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، المرجع السابق، ص 357.

[1] – – إقبال محمد، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، تر: حسن محمد الشافعي، الدار الفنية للتوزيع والنشر، القاهرة، مصر، ط 01، 1989، ص 51.

[2] – بينس سلمون، **مذهب الذرة عند المسلمين** (علاقته بمذاهب اليونان والهنود)، نق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، دط، 1946، ص 40.

ولكي نلج من هنا إلى تحليل مشكلة الزمان عند فلاسفة المسلمين عامة، والمتكلمين خاصة، وسنتخذ من مسألة الأثر الذي خلفه المد الافلاطوني المتغلغل في الثقافة الإسلامية عن طريق ما أفادت به فرق الاسلامية الساحة الفكرية. وحاولنا وضع مقاربة ابستيمية لثقافة المتكلمين، منذ بدأ نقل وترجمة آثار الثقافة اليونانية، من طرف عدد من المترجمين والوراقين النصارى والمسلمين؛ والذي يعتبر طريقا موازيا لفهم حيثيات المسألة السينوية في مقابل الرؤية الرازوية. مع أننا لا نتنكر بتاتا، ما كان يسود تلك المسائلات الفلسفية، التي دارت بين الرازي وعلماء عصره، حول تلك القضايا الفكرية والعقدية التي جرى عليها كثير من التحوير في البنى المعرفية والقيمية. وبفعل ما انتقل إلى المسلمين من نُقول سريانية وآرامية شابها ما شاب، من تأثيرات هرمسية وزرادشتية ومانوية.

من هنا يبدوا أن التيار الأفلاطوني المختلط بالآراء الرواقية والأبيقورية، قد أخذ طريقه في الساحة الفكرية للاسلام عن طريق الترجمة وتصحيح ما فيها بالنقد والتحقيق، وغدى أكثر حظا من حيث الإنتشار بين أوساط المجتمع النخبوي للفكر الاسلامي بطريق أو بآخر، خاصة عندما انتشرت مدارس الفلسفة والطب في ديار الاسلام، على غرار مدرسة صدر الدين الشيرازي المعروف بالملا صدرا، مؤسس مذهب الحكمة المتعالية. والذي ترسب بدوره من شروح وتوجيهات المذهب الصوفي لابن عربي، الذي خالف بدوره رأي أرسطو في الحركة [1].

[1] – الطائي فاضل أحمد، **موسوعة الحضارة الإسلامية العربية**، المرجع السابق، ص 304.

11- الحركات الباطنية ودورها في ظهور مسألة الامامة:

- **تمهيد:**

تعتبر مسألة الإمامة أول خلاف حدث في الأمة، وكان تأثيره عظيما، حتى قال عنه الشهرستاني: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان "[1] والخلاف حول الإمامة كان من ناحيتين؛ الأولى: هل الخلافة بالاتفاق والاختيار أم بالنص والتعيين ..؟. الناحية الثانية: تتعلق بشروط الإمامة. فبينما يرى أهل السنة ومعهم الخوارج والمرجئة والمعتزلة أن الإمامة بالاتفاق والاختيار؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على من يخلفه من بعده، يرى الشيعة على اختلاف فرقهم أن الإمامة تكون بالنص والتعيين، أي أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على شخص يخلفه من بعده.

وهناك من يرى أن الخلافة تكون بالاتفاق والاختيار، ويختلف عنهم في بعض الشروط، حيث يرى أهل السنة أن الاختيار أن هذا الامر منحصر في قريش. ولا يتقيد الخوارج بهذا الشرط، ويجعلونها عامة بين المسلمين جميعا. وثمة خلاف آخر، ولكنه ليس رئيسيا وإنما هو أمر، ويكمن فيما يذهب إليه بعض فرق الخوارج من أنه لا حاجة إلى الإمام، وعلى الناس أن يتناصفوا فيما بينهم بالتزام حدود الشرع [2].

بدأ اختلاف المسلمين حول من يكون أحق بخلافة الرسول بعد وفاته، وقد ظهر هذا الخلاف حول مبحث الامامة من علم الكلام أساسا. حيث تعددت أقوال العلماء حول شخصية الامام، صفاته، وحل جواز قيام امامين في زمان واحد، وتجادلوا كثيرا هل يكون من قريش؟، وهل يجب أن يكون معصوما ؟، وهل يعرف بطريق النص من الرسول، أو عن طريق الانتخاب (الاجماع) ؟.

الخلاف السياسي الثاني عند المسلمين كان حول مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، والاحداث التي أدت الى مصرعه كحادثة نفيه للصحابي أبا ذر الغفاري الى مدينة الربذة، وعطفه على من طرده النبي من المدينة وارجاعه اليها. يقول ابو ذر الغفاري: " والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها، والله ما هي

[1] - الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 13.

[2] - مصدر نفسه، ص 119

في كتاب الله، ولا سنة نبيه، والله اني لأرى حقا يطفأ، وباطلا يحيا، وصادقا مكذبا، وأثرة بغير تقى، ومالا مستأثرا به " [1].

وتأجج منطق الاختلاف أيضا حول نتائج التحكيم الذي حصل في صفين، ثم اختلافهم حول مرتكب الكبيرة: هل هو كافر أو مؤمن فاسق أو لا كافر ولا مؤمن ؟.

أما في شروط الإمامة، فقد برز أيضا رأيان على الساحة الفكرية والكلامية، زيادة عن ذلك ظهر رأي ثالث يحصر الامامة في قريش، ورأي آخر يجعلها عامة بين المسلمين جميعا، ثم جعلوا الأمر محصورا في التفاضل بالتقوى كمعيار للبيعة. أما الرأي الأول فقد قال به أهل السنة، بينما الرأي الثاني فجنح اليه المعتزلة، حينما بدأ النقاش حول مشكلة مرتكب الكبيرة، وما الحكم مرتكبها. وقد تشعبت عندهم الآراء حول هذه المسألة لدرجة لا يمكن حصرها بيسر في منوال واحد.، فهناك قائل منهم يرى: " أنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وأن فاعل الكبيرة مؤمن ولكنه فاسق، وأن فعله المشين قبح مذموم غير أنه لا يتنفي معه الإيمان الذي في قلبه، وهذا قول المرجئة. في حين ذهب المعتزلة إلى أنه في منزلة بين الإيمان والكفر، وقال الخوارج: إنه فاسق كافر " [2].

9-1: نشأة التشيع:

تعد الشيعة من اقدم الفرق التي نشأت في الاسلام، ولئن كانت السياسة احدى العوامل والأسباب التي أدت الى نشأة علم الكلام، فإن فرقة الشيعة نشأت لأسباب سياسية بحتة. إذ لم يكن هناك وصية أو كتاب ينص على إمامة أو خلافة المسلمين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة و السلام. وهذا الأمر كان سببا وجيها لظهور الخلاف بين المسلمين حول من يخلف الرسول عليه الصلاة و السلام، وقد تبلور هذا الخلاف حول ثلاثة اتجاهات رئيسية حسب المفكر فيصل بدير عون: أولا تمسك شيعة على بن ابي طالب رضي الله عنه برأيهم، ثانيا تأيد جماعة الأنصار لإمامة الصحابي سعد بن عبادة الخزرجي؛ ثالثا

---

1 – ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار المشرق للطباعة والنشر، ط2، 2000، بيروت، لبنان، ص 88 – 89.

2 – المرجئة: الإرجاء على معنيين: الأول: التأخير، والثاني: إعطاء الرجاء، فيقصد بالمعنى الأول: تأخير العمل عن الإيمان، وبالمعنى الثاني: أنه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وهم أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة. ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص137.

رأي طائفة ثالثة من المسلمين بأن يخلف أبو بكر الصديق الرسول ويؤم الامة ويسهر على شؤونهم [1].

وقد استشهدت هذه الطائفة من المسلمين بما كان من قرب بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين الصديق وانه ثاني اثنين. يقول تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (40) ﴾[2].

وذكر ابن قتيبة في كتابه: (تاريخ الخلفاء) أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال لعلي بن أبي طالب : " هذان، أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب، سيدا كهول أهل الجنة من الاولين و الأخرين، الا النبيين والمرسلين عليهم السلام، ولا تخبرهما يا علي " [3]. ويمكن الاطلاع على ظروف مبايعة الخليفة الأول في الاسلام، سيدنا ابو بكر الصديق بالعودة الى حادثة سقيفة بني ساعدة، وقد تمت البيعة لأبي بكر بعد ان سمع الحاضرون من الانصار والمهاجرين حديث رسول الله المروي في صحيح البخاري تحت رقم (3075): " الائمة من قريش، أبرارها أمراء أبرارها، وفجارها أمراء فجاره، وإن أمرت عليكم قريش عبدا حبشيا مجدعا فاسمعوا له واطيعوا ". رواه أنس بن مالك وعبد الله بن عمر بن الخطاب [4].

بعد ذلك خلف عمر بن الخطاب ابا بكر الصديق، فسار على نهجه في محاربة كل ما يمكن أن يمس الاسلام بسوء وقد استطاع المسلمون في فترة خلافته فتح أقطار كثيرة وضمها تحت راية الاسلام. بعد استشهاده قامت خلافة عثمان بن عفان الذ اغتيل هو الآخر بعد مدة وجيزة من خلافته، ليبايع المسلمون عليا على خلافة الأمة. وبوجود علي بن أبي طالب على مسرح السياسي الرسمي بدأ التشيع يلعب دورا رئيسيا ورسميا في التاريخ الاسلامي. وقد كان على رأس الشيعة في بداية امرهم بعض من

1- فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص 71.

2 - سورة التوبة

3- فيصل بدير عون، المرجع نفسه، ص 71.

4- المرجع نفسه، ص 72.

رجالات الاسلام، أمثال المقداد بن الأسود الكندي، سلمان الفارسي، أبو ذر الغفاري، عمار بن ياسر المذحجي [1].

9-2: الاقسام الكبرى للشيعة:

يذكر بعض المؤرخون الاسلاميون على غرار النوبختي في كتابه: (فرق الشيعة) أن اشيعة انقسموا الى ثلاثة اقسام في بداية أمرهم، ويمكن تحديد كل قسم على حدى بالرجوع الى موقفهم من مسألة الإمامة. وقبولهم أو رفضهم لخلافة الخلفاء الذين سبقوا الامام علي بن أبي طالب (ابو بكر، عمر، عثمان).

أما القسم الاول فهم جماعة من الشيعة متعصبون لعلي، ذهبوا الى الرأي التالي: " إن عليا إمام مفترض طاعته بعد الرسول عليه الصلاة والسلام وأنه واجب على علي الناس القبول والاخذ منه وحده، ولا يجب عليهم إطاعة غيره أو الاخذ منه، فمن اطاع عليا فقد أطاع الله، ومن عصاه فقد عصى الله، ويجب على الناس أن يعاملوا عليا بحسبانه أقرب اليهم من أنفسهم. وأن منزلة علي من الرسول عليه الصلاة والسلام، منزلة هارون من موسى الا انه لا نبي لعد الرسول وأن ما حدث بين الرسول وبين النصارى في العاشر من الهجرة من مباهلة، دليل على ذلك " [2].

يقول الله تعالى: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (61))[3].

القسم الثاني وهم جماعة ترى أن عليا أفضل من يشغل الامامة بعد الرسول عليه الصلاة والسلام، لكن هذه الافضلية الخاصة لم تجعلهم يكفرون كل من رفض إمامته، فهي مع صلاحية إمامة علي بن ابي طالب ذهبت الى ان أبا بكر وعمر بن الخطاب يصلحان للامامة، وأن مبايعة علي لهما صلاح لهما فيما كان عليه من خلافة وإمامة، وهم على رأي علي متفقون وتابعون. وعلى ذلك قررت هذه الجماعة أن تؤمن بما آمن به علي، وأن تسلم بما سلم وأن تبايع من بايعه، وهؤلاء هم أوائل فرقة البترية، نسبة الى

1- طه حسين، الفتنة الكبرى، دار المعارف، ج2، ط8، القاهرة، مصر، 1975، ص 89 .

2- فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص 77.

3 - سورة آل عمران.

الحسن بن صالح بن حي وكثير النواء، وهذا الأخير هو الملقب بالأبتر [1]. يقول البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق): " وقولهم كقول سليمان بن جرير في هذا الباب، غير أنهم توقفوا في عثمان ولم يقدموا على ذمه ولا على مدحه، وهؤلاء أحسن حالا عند أهل السنة من اصحاب سليمان بن جرير، وقد أخرج مسلم بن الحجاج حديث الحسن ابن صالح بن حي في مسنده الصحيح، ولم يخرج محمد بن اسماعيل البخاري حديثه في الصحيح " [2].

أما الطائفة الثالثة من الشيعة هي فرقة الجارودية الذين ينتسبون الى الجاردو زياد بن المنذر بن زياد الاعجمي، وهم جماعة قالوا ان بأن عليا أفضل خلق الله بعد الرسول عليه الصلاة والسلام لإمامة المسلمين، وأن أحدا لا يصلح لهذا المنصب الا هو وأولاده من بعده، وزعموا أن من رفع عليا عن هذا المنصب فقد كفر، وأن الامة كفرت وضلت في تركها بيعة علي. ثم جعلوا البيعة في الحسن بن علي ثم في الحسين بن علي ثم شورى بين أولادهما. يقول عبد القاهر البغدادي: " هؤلاء البترية، والسليمانية، من الزيدية – نسبة الى الامام زيد بن الحسين بن علي بن أبي طالب – كلهم يكفرون الجارودية من الزيدية لإقرار الجارودية على تكفير ابي بكر وعمر، والجارودية يكفرون السليمانية والبترية؛ لتركهما تكفير أبي بكر وعمر " [3].

اجتمعت هذه الطوائف الثلاثة البترية والسليمانية والجارودية من الزيدية على القول بأن أصحاب الكبائر من الأمة يكونون مخلدين في النار، وهم على هذا الوجه كالخوارج الذين أيأسوا أشراء المذنبين من رحمة الله تعالى. وقد فاوضوا إمامهم بعد أن بايعوه في أيام هشام بن عبد الملك، وشجعوه على الخروج على بني مروان، وحارب متولي العراق يوسف بن عمر الثقفي، فظفر به يوسف، فقتله وصلبه، وبقي مصلوبا مدة اربع سنين فيما رواه الذهبي، وحين خرج الامام لحرب الثقفي جاءه طائفة من هؤلاء

1- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، نش: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي، دط، دت، القاهرة، مصر، ص 33.

2- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر السابق، ص 34.

3- المصدر نفسه، ص 34.

الجارودیون فقالوا له: تبرأ من أبي بكر وعمر ونحن نبايعك ونحارب معك، فأبى، فقالوا: إذن فنحن نرفضك، فسمي هؤلاء الرافضة ، وبقي اسم الزيدية على من بقي معه [1].

9-3: المذهب العقدي للشيعة:

بعد مقتل علي بن ابي طالب ازداد الوضع السياسي في الاسلام تأزما، إذ استشرت الفتنة بالامة الاسلامية جراء انحراف بعض الشيعة عن روح الاسلام، وغلوهم في آرائهم. وقد ظهرت طائفة من غلاة الشيعة تسمى (السبائية) نسبة الى عبد الله بن سبأ اليهودي الاصل، وقد ذكر الشهرستاني في كتابه الملل والنحل أن هذا اليهودي الذي دس مكائده الدنيئة بانتحاله الاسلام نفقا وبطرا، حيث قال أن عبد الله بن سبأ قال يوما لعلي (أنت أنت) أي أنت الله، فنفاه علي الى المدائن بسبب هذا القول المشين [2]. ويمكن الرجوع الى أعمال المستشرق فلهوزن ( ) في كتابه: (أصول الاسماعيلية) للإستفادة من الرؤية النقدية التي قدمها حول الصورة الخيالية التي قدمها المؤرخون حول هذه الشخصية الغامضة في تاريخ التشيع. كما يمكن مراجعة كتاب: (عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى) للسيد مرتضى العسكري.

ومن تلك النصوص التي وردت على لسان هذه الفرقة، قولهم: " إن الأئمة آلهة وملائكة وأبناء ورسلوهم الذين تكلموا في الاظلة والتناسخ في الارواح، والدور والكور في هذه الدار، وأبطال القيامة والبعث والحساب والنار " [3]. والنص يمكن الاطلاع عليه كاملا في كتاب: (الفصل) لابن حزم الاندلسي، وفي كتاب: (فرق الشيعة) للنوبختي، وكتاب: (الفتنة ووقعة الجمل) لسيف بن عمر الضبيي (ت 200 هـ).

وهناك فرق أخرى نحت على المنوال نفسه منها الكيسانية أو المختارية نسبة الى المختار بن ابي عبيدة الثقفي وكيسان مولى محمد بن الحنفية ابن علي بن ابي طالب. وهذه الفرقة استحك القول عندها بأولوية محمد بن الحنفية بالامامة بدل الحسن والحسين، لأن محمد كان صاحب راية أبيه يوم البصرة. ويمكن

1- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المصدر نفسه، ص 34.

2- فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص 81.

3- المرجع نفسه، ص 82.

العودة الى بحث قامت به الاستاذة وداد القاضي للحصول على درجة الدكتوراه الموسوم بـ: (الكيسانية في التاريخ والادب) وها البحث عبارة عن كتاب نشر عن دار الثقافة، بيروت سنة (1984) [1].

من الفرق الشيعية التي قالت بإمامة الحسن والحسين، فرقة الهاشمية وقد تأولت في النص القرآني بما يناسب آرائهم ويشبع نزواتهم العصبية، فقالو بامامة علي وأولاده على التوالي: علي، الحسن، الحسين، محمد بن الحنفية بافترائهم على الله كذبا، فقالوا في تأويل قوله: (وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ (1) وَطُورِ سِينِينَ (2) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (3) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4))[2]. فقالوا: التين التين هو علي، الزيتون هو الحسن، طور سنين هو الحسين، البلد الامين هو محمد بن الحنفية، وقد أقسم بهم الله ليدل على تفضيله اياهم. ويمكن الرجوع الى نصوص كهذه في كتاب تاريخ الطبري، وطبقات ابن سعد [3]. الى هنا لا يمكن أن نقول بأننا ألممنا بجميع الفرق الشيعية التي ظهرت على مسرح التاريخ ، ولا بذكر آرائها حول إمامة علي وأولاده، فالتاريخ الاسلامي قد جمع لنا كثيرا من الآراء التي لا يزال الباحثون يتدارسونها بالنقد والتمحيص، فضلا عن كون التشيع الحقيقي أبعد ما يكون عن ما سجله لنا رواة التاريخ الاسلامي، ولو أننا لا ننكر فضلهم في نقل التراث الشيعي الى العالم الاسلامي عبر قرون متتالية، رغم ما احيط بهذا التشيع من أساطير وأكاذيب يندى لها جبين المسلم عندما يطلع على الأحداث التي رافقت نشوء وتطور هذه الفرق الشيعية، ويبقى البحث الموضوعي والنقد البناء أساس كل حقيقة متوارية خلف غيابات جب التاريخ الاسلامي.

9-4: أسئلة في محتوى المحاضرة:

- يعتبر شرط القرشية من شروط الإمامة عند أهل السنة والجماعة، كيف ذلك ؟. انظر: (ملحق 01).

1- فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، المرجع السابق، ص 83.

2 - سورة التين

3- فيصل بدير عون، نفسه، ص 87.

أ- نشأة التمذهب الاسماعيلي:

درج عدد من علماء الكلام الى تعداد ألقاب الاسماعيلية، حتى أنهم احصوا لهذه الفرقة ما يقارب سبعة ألقاب وهي: الباطنية وقد سميت كذلك لدعواهم أن لظاهر القرآن باطن، وأن من ارتقى لعلم الباطن في القرآن انحط عنه التكليف. وسميت بالقرامطة نسبة لرجل يقال له حمدان قرمط وقد كان ميالا للزهد. ولقبوا أيضا بالخرمية نسبة للفظ أعجمي (خرم) يشير للشيء المستلذ المستطاب الذي يبتهج الانسان لرؤيته، وكان يطلق هذا اللفظ من قبل على المزدكية المجوس (طائفة أباحت المحارم واحلوا المحظور)، ومن الألقاب التي أطلقوها على الاسماعيلية لقب السبعية وأطلقوا هذا اللقب على أنفسهم لأنهم زعموا ان الرسل سبعة (آدم، نوح، ابراهيم، موسى، عيسى، محمد، محمد المهدي سابع النطقاء).

البابكية وهي فرقة من الاسماعيلية بايع تباعها رجلا يسمى بابك الخرمي، اشتدت شوكتهم على عهد المعتصم، وقد استطاع هذا الخليفة استئصالهم. لقب آخر أطلق على الاسماعيلية هو المحمرة، أطلق هذا الاسم عليهم فيما يرى الباحث فيصل بدير عون لسببين هما: أولا لما عرف عنهم لبسهم الثياب الحمر واشتراط ذلك على كل من ينضم الى طائفتهم، والسبب الثاني وإن لم يكن سببا وجيها الا أن بعض المؤرخين لتاريخ الفرق يرون أن هذه الفرقة إنما سميت هكذا لأنهم اعتبروا كل من خالفهم حمير، واخيرا لقبوا بالتعليمية لأن مذهبهم قائم على ابطال الرأي ودعوة الخلق الى التعليم من الامام المعصوم [1].

ولهذه الفرقة طريقة في الدعوة الى اتباعهم يشير اليها ابن القيم الجوزي في كتابه (تلبيس ابليس) بأن لدعوتهم طريقة تعليمية تتكون من تسع مراتب هي: " التفرس ثم التأنيس، التشكيك ثم التعليق، الربط ثم التدليس ثم التأسيس ثم الخلع ثم السلخ " [2].

ب- الاسماعيلية والتأويل:

تذهب الإسماعيلية على سبيل الدراسات البينية، التي ينتدبها كثير من مفكرينا بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية. والتي حاولت جس بواطن الأثر الذي خلفته الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات،

1- المرجع نفسه، ص ص 93 - 95.

2- ابن الجوزي، تلبيس ابليس (نقد العلم والعلماء)، نش: محمد منير الدمشقي، المطبعة المنيرية، دط، دت، ص 104. وأيضا: الغزالي أبو حامد، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، دط، 1964، ص 122.

ويمكن الخلوص إلى الفرض القائل " بأن الإسماعيلية كتيار مذهبي، له مكوناته الدينية والبنائية، ما جعلها تلعب دورا سياسي مهم في العالم الإسلامي من الناحية الإجتماعية والفكرية. فهذا التيار العقدي والفكري الذي يقول عنه الدكتور أحمد محمد جاد، أنه كان من أقوى التيارات الغنوصية والعرفانية ذات الأهداف السياسية "[1].

وقد بدت النظرة الثنائية للوجود أكثر الآراء التي انتدبها فلاسفة هذا التيار، لإقامة نظرية متكاملة في المعرفة. يمكن بواسطتها تفسير العلاقة بين طرفي ثنائية (الله / العالم). وقد مثل الأنموذج الأول الذي قدمته المدرسة الفيضية الإسلامية، بزعامة أبو نصر الفارابي أنموذجاً تقنياً يقوم على مبدأ صدور الكثرة عن الواحد، أساساً لعملية فيض الموجودات التدريجي، القائم على القاعدة المؤالفة بين الماهية والوجود. كما مثل الفارابي استمرارا لفلسفتي أفلاطون وأرسطو، لأن اتحاد الهيولى والصورة، هو على غاية ما تكون عليه الحكمة الإلهية. وكأن العاقل والمعقول والعقل فيه واحد فالكل يعشقه وهو عاشق لنفسه [2].

من هنا كانت تتحرك إلهيات الإسماعيلية وصولا إلى ابن سينا، من حيث هي نزعة فيضية تؤسس لنظرية الوجود. حيث ارتكزت هذه الفلسفة الأنطولوجية على فكرة هامة، مفادها أن حقيقة الشيء تتوقف على ماهية وجوده. فمعرفة الشيء تقتصر في النهاية على معرفة مرتبته في سلسلة الوجود الكلي، الذي يعين جميع خصائصه وصفاته [3]. وهكذا انتهى فلاسفة الإسلام على غرار ابن سينا بشأن عملية الخلق الابداعي، إلى قول مفاده أن فكرة الإيجاد من العدم، لا تقوم إلا على أساس متين تقوم عليه إشكالية وجود العالم بين القدم والحدوث. يقول ابراهيم العاتي: " أما ابن سينا فقد عرف الابداع على عدة وجوه: (فهو اسم لمفهومين، أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء، لا بواسطة شيء، أما المفهوم

[1] – قال الدكتور عبد اللطيف الطيباوي: (لا أراني الا مصيبا في القول بأن فلسفة الاسماعيلية جميعها مبثوثة في رسائل إخوان الصفا، فعليه فمن الجور أن يرمى الاسماعيليون بالكفر و الانحطاط الخلقي كما جاء في فتوى ابن تيمية. ينظر: تامر عارف، جامعة الجامعة، من تراث إخوان الصفا، منشورات دار مكتبة الحياة، ط 02، دس، بيروت، لبنان، ص 11.

[2] – الفارابي ابن طرخان، المدينة الفاضلة، تح: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، دط، دس، ص 28.

[3] – العاتي ابراهيم، الزمان في الفكر الاسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 55.

الثاني، فأن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط، وله في ذاته أن لا يكون موجودا؛ وقد أفقد الذي في ذاته إفقاداً تاماً "[1] .

إذن العالم في الزمان، والزمان في العالم، أي أن المفهوم الأساس لدينا، إنما " يرتبط بالمشكلة بشكل عضوي إن لم يكن أكثر من ذلك من حيث علاقته بالعالم الحسي [2].

لهذا لم يكن الطرح الذي قدمه كل من الفارابي وبعده في نفس الإتجاه، أن الزمان مقدار الحركة، وأن هذه الأخيرة قديمة بالطبيعة، مما يؤيد القول بقدم الزمان والعالم. بل إن الزمان كما سنراه عند الإتجاه التجريبي على غرار الطبيب الرازي بأن الزمان إنما هو مقدار الوجود، وليس الحركة. وهو الاتجاه الذي كان قد نمى مع فكر الكندي وتطور مع الرازي، تزامنا مع تطور مذهب الجوهر الفرد، الذي كان لابد للفلاسفة الإسلام التوفيق بينه وبين خلق الكون من زوجين اثنين[3].

---

[1] – المرجع نفسه، ص 55.

[2] – (عالم): حسب تعريف معجم ألفاظ القرآن الكريم للأستاذ معد أمين الخولي هو لفظ مشتق عن المادة (ع. ل. م) أي بمعنى: (ما يُعلم به الشيء، وهي مشتقة أصلا من العلم والعلامة. والعلامة ما تترك في الشيء مما يعرف به، ومن هذا العلم لما يعرف به الشيء أو الشخص، كعلم الطريق وعلم الجيش (الراية)؛ وسمي الجبل علماً لذلك". ينظر: الخولي أمين معد، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، مجمع اللغة العربية، ج 04، القاهرة، مصر 1968، ص 240 – 241.

[3] – أما الحالة الثانية، فهي الخلق بالتكوين، حيث يشير هذا النوع إلى أن هناك معاني أخرى موجودة في القرآن، تدل على أن هناك وجود قبل هذا الوجود، وزمان قبل هذا الزمان. فكل شيء في العالم بحكم كونه موجودا ملقى في خضم الوجود، وأن الله هو الوجود المحض الذي هو أصل الأشياء جميعا وخالقها، ليس الحلقة الأولى في سلسلة متصلة، فلم تكن له إذا صفة الاستمرار الهيولاني أو الافقي، بالنسبة إلى الكائنات في هذا العالم. وإنما ماهيته مفارقة لأنه سابق على العالم متعال عليه. ينظر: ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة الشريعة من اتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972 ص 43.

12- تساؤلات حول ميتافيزيقا علم الكلام:

تمهيد:

إننا لا ننكر البتة ما لنظرية التقدم في التاريخ من أهمية في بلورة فلسفة ذات البعد الحضاري الاسلامي، والتي يعرب عنها كثير من فلاسفة الاسلام في نطاق ما يعرف بفلسفة التاريخ. فإن حركة التقدم والازدهار التي عرفها العالم الاسلامي آنذاك، خاصة في الفترة الممتدة مطلع القرن الثالث هجري ونهاية القرن الرابع هجري، عبرت عن مدى التطور الفكري والحضاري الذي بلغه المسلمون في مجال العلوم النقلية والعقلية وزخم المناظرات الكلامية والفلسفية التي انتشرت على أوسع نطاق، كان وقد كان ذلك بفعل عدة عوامل ودوافع ساهمت في تحريك عجلت التقدم الفكري.

ذلك أن الاحتكاك الثقافي والعلمي الناجز عن اتساع الرقعة الجغرافية لبلاد المسلمين، وأثر روح الفلسفة الاسلامية السمحة، كانت تبعث على التحرر من ربق العبودية والجهل والظلامية، قد عرفت طريقها الى عقولهم، وحركت قرائحهم نحو البحث والتفكير واستقراء الحقائق، ودرس موضوعات الحياة الاسلامية، بما يمكن الوقوف عليه ابستيميا اتجاه مخرجات علم أصول الدين (الفقه الأكبر).

12-1: ميتافيزيقا ذات خصوصية اسلامية

إن ثمة دليلا موضوعيا يبين حقيقة اللقاء الناجم عن التفاعل الايجابي بين أصول الفقه وعلم الكلام، وإليه يتمثل تزاوج ظاهر للعلمين من المعين نفسه (القرآن والسنة)، ووقوعهما تحت سقف واحد هو علم أصول الدين بصفة عامة. يرد لنا في كتاب: (أصول الدين) لعبد القاهر البغدادي (429 هـ) حيث يبدوا لنا التزاوج بينا بينهما، إذ يشير العلامة البغدادي الى ما يقارب خمسة عشر مسألة مشتركة بين العلمين، ويورد لها ثبتا هو كالآتي: " بيان الحقائق والعلوم على المنصوص والعلوم، بيان حدوث العالم على اتساعه، من أعراضه وأجسامه، بيان معرفة صانع العالم ونعوته في ذاته، بيان معرفة صفاته القائمة في ذاته، بيان معرفة اسمائه وأوصافه، بيان معرفة عدله وحلمه، بيان معرفة رسله و أنبيائه، بيان معرفة معجزات أنبيائه وكرامات أوليائه، بيان معرفة أركان شريعة الاسلام، بيان معرفة أحكام التكليف في الأمر

والنهي والجد، بيان معرفة أحكام العباد في المعاد، بيان أحوال الايمان، بيان أحكام الامامة وشروطها، بيان معرفة أحكام العلماء و الأئمة، بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء الكفرة "[1].

ولا نحسب ذلك الا نتيجة ضرورية كان يصب فحواها، فيما كان يبدوا عليه الخطاب الديني الاسلامي في ذلك العصر، وما تمتع به من قيم إنسانية، ذات خصوصية شمولية كونية. إن فلسفة الكلام تجادل عن الحق من خلال استخراج الأدلة من النص الديني ،استخراجا منهجيا يتوافق مع ما هو منطقي بالمعنى الاسلامي لا بالمعنى الأرسطي الضيق، فهو موضوع ديني بقدر ما هو موضوع فلسفي؛ لكن بالصورة الاسلامية التي تستوعب الوافد دون اقصاء لمقوماتها الأصيلة.

يدفعنا المشهد الأول لنشأة علم الكلام لاستقصاء معالم موضوع هذا العلم في حد ذاته، وذلك من خلال طرق رؤية بنائية لحدود هذا العلم، إذ أن تحديد مواد ذلك التفاعل الفكري تدخل تحت طائلة علم أصول الفقه من جهة النظر، وهو ينتجه بسؤال حول موضوعات علم الكلام عموما. إن هذا الأمر لهو من المسائل الضرورية التي يجب مناقشة فصولها ومكوناتها مناقشة نقدية، ومن حيث أن المسائل التي يتناولها هذا العلم ترتبط بمرجعيات كلية تحوط بالحقيقة العقدية المراد بلوغها عند الانسان المسلم. أي أنها الموضوعات التي يقوم عليها البعد الديني لدى الموحد، باعتباره معطا قبليا تتأسس وفقه كل مصادر المعرفة.. أي معرفة كانت.

ولعل تيارا ما قد حاول أن يقود هذا التصور نحو أن يكون غالبا بين الأوساط الدينية، فإن ذلك كان ديدن كثير من التيارات التي تبلورت في شكل فرق كلامية، تعددت مشاربها ومذاهبها بين مكذب ومصدق، ولكنها في الوقت نفسه كانت تقوم بوظيفة منهجية لتبلور الخطاب الحضاري في الاسلام، فمنهج البحث في الاسلام عرف مهده المبكر في رحاب موضوع علم الكلام. فقد حاول هذا التيار، مثلما حاول تيارات آخرون الوقوف على موضوع الحق من منظور منهجي جملة وتفصيلا، كل حسب طاقته ومنطلقاته الأولية بطبيعة الحال.

---

[1] – عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، كتاب أصول الدين، دار المثنى، ط1، 1982، بغداد، العراق، ص 302. ينظر: عبد الحكيم عبد السلام العبد، علم الكلام في الاسلام (قضية محورية بين النقد والبلاغة وأصول الفقه والفلسفة)، دار الاسكندرية للطباعة والنشر، دط، 1991، الاسكندرية، مصر، ص 39.

هذه المسألة لا يمكن انكارها اليوم البتة، إذ هي تعاود الظهور جلية في أفق التساؤل اليومي الذي تلقيه الفلسفة الاسلامية المعاصرة. والذي أعادت صياغته من جديد التحولات الدرماتيكية لعالم اليوم، وهو سؤال سلس يطارد الهوية فينا، لأن الذات المسلمة خانت تراثها العبق مذ أن مالت عن فلسفة القرآن. إنه في وضعنا الراهن، السؤال الحضاري الذي يجعل الفؤاد مكلوما، وأكثر همًّا ووجعا في حياة المعاصرة. فلما تأخرنا نحن كمسلمين، وتقدم الغرب؟.

هذا السؤال يمكن تقصي تجلياته ومخرجاته إذا ما نظرنا لموضوع علم الكلام القديم، نظرة قيمية تعنى بلازمة الفعل والعمل على حد سواء، متبصرين فيه تبصرة حكيم نبيه، متسائلين حوله من حيث أنه موضوع للتساؤل الأكسيولوجي التربوي.

12-2: علم الكلام بين الاصالة والمعاصر:

إن تأييد فكرة أصالة التفكير الفلسفي في الاسلام، وأنه تمَّ بفضل علم الكلام الذي كان دافعا مباشرا لتطور هذا التفكير عند المسلمين، هي في الحقيقة فكرة تبعث على أمل خافت نامل من خلاله إحياء التراث الفكري في الاسلام؛ والانعتاق من استلاب المركزية الغربية التي كبلتنا عن المضي قدما بالاسلام دينا ودنيا، والمسألة في الحقيقة تندرج أساسا ضمن اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الاسلامي المعاصر. فما الذي نستفيده من دراسة علم الكلام؟

الواقع.. لقد تم اثارت هذا الموضوع من عدة جوانب فكرية وثقافية، لعل أبرزها الجانب الاستشراقي الذي اهتم بالتراث الشرقي، لأسباب يراها أصحابها موضوعية، ويراها الآخرون ذاتية. إذ يمكن العودة الى ملابسات هذه المسألة ومناقشتها الفلسفية، فيما قد يجده الباحث في جملة الدراسات الفلسفية العربية والغربية على اختلاف مشاربها. وليس يغيب عن أذهاننا في هذا السياق، أن نستشهد بما ذهب اليه الاستاذين حسام الدين الألوسي، وعلي سامي النشار، الذين أشارا الى هذه المسألة بوضوح، وتناولا الموضوع بتحليل نقدي استطاعا أن يرسما طريقا لتناول موضوعات الكلام وقضاياه من زاوية جديدة قوامها قواعد المنهج العلمي على العلوم الدينية، المؤلفان يمثلان منعطفا حاسما في سبيل تجديد مناهج البحث في علوم الأولين من علماء المسلمين. أما المؤلف الأول فله كتاب بعنوان (مشكلة الخلق في

الفكر الاسلامي)، بينما المؤلف الثاني فله دراسة عبارة عن مؤلف بثلاث أجزاء، بعنوان: (نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام). حيث يمثل هذين الكتابين على أكثر تقدير تعبيرا صريحا، ينم عن موقف ناقد ينتدبه أصحاب هذا التيار التجديدي في التراث *.

إذ يقوم التيار التجديدي في التراث، على مبادئ شاملة مرتبطة بمفهوم التوحيد الاسلامي. وقد ذهب أصحاب هذا التيار الى التأكيد على الطابع الديني للخطاب الفلسفي، والذي يؤسس عليه اتجاه الفلسفة الاسلامية، بما انها فلسفة قرآنية بحتة. وهو بذلك يدعو الى الاهتمام بأهم الاتجاهات الكبرى التي شكلت الفلسفة الاسلامية في شقها الكلامي، عبر مراحل تطورها التاريخي. ويبدوا جليا أن هذا الموقف يؤيد كل ما يمت بصلة الى هويتنا الاسلامية، وهو يجعلهم ينتفضون ضد التقليد، ووضعه محل نقد وتحقيق، أما التراث الكلامي العلمي الفلسفي، فجدير بنا عرضه ومناقشة مبادئه وغاياته متى احتجنا الى ذلك سبيلا.

ولا ضير في رأينا على دعاة هذا التيار المنادي بإحياء التراث العربي الاسلامي، في أن يدعو بدعواهم هذه المجابهة هول استلاب الذات، الذي تعاني منه الأمة الاسلامية منذ بداية القرن الخامس عشر. وبالإمكان هنا، الحديث أيضا عن مجموعة من القراءات المتعدّدة للتراث العربيّ الإسلاميّ، التي ساهمت في بلورة صورة واضحة حول طرق تناول التراث منهجيا بالطرق المعاصرة، نبدأ بالقراءة التقليدية منها:

---

* – من يتأمّل الدلالة المعجميّة لكلمة التراث، فسيجدها بطبيعة الحال مشتقّة من فعل ورث، ومرتبطةً دلالياً بالإرث والميراث والتركة والحسب، وما يتركه الرجل الميت، ويخلّفه لأولاده. ، يقول ابن منظور: «ورث: الوارث: صفة من صفات الله عزّ وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عزّ وجلّ يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين. أي: يبقى بعد فناء الكلّ، ويفنى مَنْ سواه، فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له... ورِثه ماله ومجدَه، وورِثه عنه ورْثاً ورثةً ووراثة وإراثة. ورث فلان أباه يرثه وراثة وميراثا ومَيراثا. وأورث الرجل ولده مالا إيراثا حسناً. ويُقال: ورثت فلاناً مالاً أرثه ورْثاً ووَرْثاً إذا مات مُورِّثك، فصار ميراثه لك. وقال الله تعالى إخبارا عن زكريا ودعائه إياه: «هب لي من لُدنك وليّاً يرثني ويرث من آل يعقوب ».

أي: يبقى بعدي فيصير له ميراثي. والوِرْث والإرث والتراث والميراث: ما ورث؛ وقيل: الورث والميراث في المال؛ والإرث في الحسب. ووَرَّث في ماله: أدخل فيه من ليس من أهل الوراثة. وتوارثناه: ورثَه بعضنا عن بعضٍ قِدْماً. ويقال: ورّثت فُلاناً من فلان أي جعلت ميراثه له. وأورثَ الميتُ وارثهَ مالهَ. أي: تركه له. التراث: ما يخلّفه الرجل لورثته، والتاء بدل من الواو. والإرث أصله من الميراث، إنما هو ورث، فقلبت الواو ألفاً مكسورة لكسرة الواو. أَورْثَه الشيءَ: أعقبه إياه. وبنو وِرْثة: يُنسبون إلى أمّهم. وورَثان: موضع». ينظر: ابن منظور: لسان العرب، تح: عبد أحمد علي مهنا، دار الكتب العلميّة، ج2، ط1، بيروت، لبنان، 1993م، ص ص 728 – 729.

القراءة التراثيّة عند علماء السلفيّين؛ وهم خريجو الجوامع الإسلاميّة: (الأزهر – جامع القرويّين – الزيتونة). القراءة الاستشراقيّة التي نجدها عند مفكري الغرب المستشرقين [1] هذا من جهة، ومن جهة أخرى جملة المفكّرين العرب التابعين لهم، إما توجّهاً أو رؤيةً ومنهجاً، القراءة الأخرى هي القراءة العلمية لعناصر الحضارة، وهي للمفكر الجزائري مالك بن نبي فيلسوف الحضارة.

وهناك قراءات أخرى لا يمكن حصرها بايجاز منها على سبيل الذكر، القراءة التاريخية للمفكر الطيب التيزيني، والقراءة التاريخانيّة كما يقدمها المفكّر المغربي عبد الله العروي، وهي محاولة مبطنة للقطيعة الكلية مع التراث والشروع في الحداثة، يستعمل العروي مصطلحات عامة جدا كالإنسان، الثيولوجي، الميثولوجي..، وكأنه يحاول أن يبعد نفسه عن كل صدام مباشر مع الدين والمجتمع الأصولي الذي يحيط به. وقد تعرض العروي بكل شفافية للنزعات القديمة التي شغلت المتكلمين، وخلص لنتيجة مفادها أن هذه الجدالات التيولوجية بلا معنى ولا قيمة، وتبين له أن جميع المصطلحات والمفردات المستعملة في علم الكلام قد ولى زمانها، شكلا من مضمون. قراءات أخرى تفكيكيّة كما نجدها عند عبد الكبير الخطيبي، أو تأويليّة نصر حامد أبو زيد، ومصطفى ناصف، من القراءات البنيوية القراءة التكوينيّة لمحمّد عابد الجابري [2] ومن القراءات التطبيقية قراءة المفكر لمحمد آركون.

تعد إذن إشكالية الأصالة والمعاصرة بناء على تقارير القراءات الثلاثة الأخيرة (تأويلية نصر حامد أبوزيد، بنيوية محمد عابد الجابري، تطبيقية محمد أركون)، من المشكلات التي لا يزال يشتغل عليها مفكروا الاسلام المعاصرين، محاولين تناولها بالدرس والتمحيص النقدي كلما كان عندهم سانحة يرونها

1 – المستشرقون استعملها المحدثون ترجمة لكلمة (Orientalism) التي تدل على معنى (مستشرقون)، أما المحققون فيستعملون بدلا منها (علماء المشرقيات) ولكن كلمة (مستشرقون) أكثر شيوعا في الآونة الأخيرة، والاستشراق إذن هي دراسة الغربيين عن الشرق من ناحية عقائده أو تاريخه. ينظر محمد بن ابراهيم ضوان ، آراء المستشرقين حول القرآن، ص 23.

2 – لعل ابرز المراحل التي عرفها علم الكلام كانت تخص المرحلة التي أصبح فيها الجدل المعرفي في مواجهة البياني والعرفاني، والمرحلة التي أصبح فيها الجدل المعرفي مواجها للجدل البرهاني العرفاني، هاتين المرحلتان سيعبر عنهما الجابري في تكوين العفل العربي بالمراحل الابستمية التي لعبت دورا في توقف الاجتهاد، بسبب ما كان للأوضاع السياسية من دور من بلورة علم كلام منقطع الأوصال بين رؤية غنوصية والأخرى منطقيية علقية محضة، لقد كان لهذه الأدوار السياسية الأثر الهام في صياغة المنظومة المعرفية للعقل الاسلامي، كما كان المخيال العربي يتوارى شيئا فشيئا خلف بريق التراث الذي استحضرته شعوب تلك الحضارات لمقاومة الفاتح الجديد.

ممكنة، وذلك إما تحليلا ونقدا، وإما إحياءً وتجديدا؛ وإما تفسيرا وتأويلا. في النهاية فإن كل هؤلاء المفكرين يوجهون صوب اهتمامهم نحو امكانات منفتحة على البحث في التراث الاسلامي. بحيث تغدوا الحلول والنتائج تطبيقات عملية ممكنة، نلمس أثرها عبر مختلف حقول الابستيمولوجيا العربية، وموضوعات الميتافيزيقيا الاسلامية.

وباعتبارهما مجالين للبحث الأخلاقي في قيم الاسلام ، ومن حيثهما هما مرجعيتان أساسيتين في قيام علوم أصول الدين بالدور المناطة لها لاستخراج الاحكام من النص الديني، وفي إرساء دعائم فلسفة اسلامية، أقل ما يقال عنها أنها فلسفة حضارية مستمدة من روح الفكر التوحيدي. فمن المعروف أن علوم أصول الدين من العلوم التي: " يقتدر بها على استخراج الاحكام الفقهية، علما وعملا من النص القرآني، وأن مناهجها إنما وضعت للاجتهاد والقياس والنظر في أمور العقيدة؛ بما يكون جوازه في قانون الاسلام " .

الملحق رقم: 01 الاجابة النموذجية لامتحان السنة الثانية تخصص فلسفة ـ نظام lmd ـ

السنة الجامعية – 2018/ 2019

السداسي الرابع / مقياس: علم الكلام.

الأستاذ: رمضاني حسين.

- **أجب عن الأسئلة التالية ؟ (20 ن)**

1- عرِّف علم الكلام ؟. (01 ن)

يعرفه عبد الرحمن بدوي في كتابه: (مذاهب الاسلاميين) نقلاً عن التفتازاني: " هو علم يقتدر على اثبات العقائد الدينية على الغير، بإيراد الحجج ودفع الشبه. وموضوعه هو المعلوم من حيث ما يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا. فمسائل هذا العلم مترتبة على أساس النص الديني المراد الدفاع عنه بحجج عقلية، كإثبات القدم والوحدة للصانع؛ وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد، كتركب الاجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء، وانتفاء الأحوال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته ".

2- أذكر أهم عوامل التقاء الاسلام بحضارات العالم القديم ؟ (02 ن)

- **العامل الأول**: دخول طوائف كثيرة في الإسلام من الديانات الأخرى، ولا ريب أن بعض هؤلاء لم يعصمه الإسلام من عقائد قديمة تجول في نفسه، يبثها بين المسلمين. فما أثاره نفر من المسلمين من نقاش حول الجبر والاختيار، كان بتأثير اللاهوت المسيحي مثلاً.
- **العامل الثاني**: حركة الترجمة والتعريب، فقد عاش المسلمون فترة من الزمن بمنأى عن تأثيرات العلوم العقلية عند الأمم الأخرى، التي كانت تسمى علوم الأوائل. ولا شك أن الترجمات أشاعت قدرا من الجدل الفكري حول هذا التراث، ما بين رافض له بالجملة، أو متحفظ عليه، أو مشجع لهذا النقل متحمسا له. إلى جانب أنها أثرت في طرق التفكير عند بعض الفرق الإسلامية.

3- أذكر أربع مسائل كلامية، أثير الخلاف حولها بين المتكلمين ؟. (03 ن)

- الإمامة
- الحكم على مرتكب الكبيرة
- مفهوم الايمان
- الجبر والاختيار

4- ما حكم الاختلاف في النص؟ (04 ن)

يمكننا أن نعود بأسباب هذا الاختلاف إلى سببين رئيسين: **السبب الأول:** لا كسب للعباد فيه، وهو الراجع إلى ما قُدِّر أزلاً، وهو المراد في قوله تعالى: (**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (119)**)، وفي قول جماعة من المفسرين أن قوله:{**ولذلك خلقهم**} معناه: وللاختلاف خلقهم.

أما السبب الثاني: فهو مقدور للعباد، وهو مجال الحديث عن النصوص الشرعية الموهمة للاختلاف والعصبيات وتأويل المتشابه بالحكمة والموعظة والمنطق والفكر والفلسفة.

5- أذكر على الترتيب خمس شخصيات تنسب الى فرقة المعتزلة ؟. (01 ن)

- جعد بن درهم (ت 724 م)
- واصل بن عطاء (ت 748 م)
- يونس الاسواري (ت 749 م)
- عمرو بن عبيد (ت 762 م)
- الحسن البصري (ت 728 م)

6- أذكر على الترتيب خمس فرق كلامية في الاسلام (02 ن)

- القدرية
- المرجئة
- المعتزلة

- الاسماعيلية
- الأشعرية

7- هل النهي عن المنكر ممكن أم واجب عند المعتزلة ؟ (03 ن)

أوجب المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، معتبرين إياهما من فروض الكفاية، إذا قام بهما من يكفي سقط عن الباقين، وحكمهما عموما: الوجوب الكفائي. إذ إن تغيير المنكر عندهم يبدأ بالحسنى، ثم باللسان، ثم باليد؛ ثم بالسيف. بينما يرى أهل السنة والحديث أن ما يذهب إليه أهل الحق، من أن تغيير المنكر يبدأ بالفعل باليد، إذا لم يترتب عليه مفاسد. والتغيير باليد هنا لا يكون بالسيف، وإنما هو إزالة المنكر بدون قتال، ولا فتح باب فتنة تكون أكبر من المنكر المراد إزالته، فإن لم يستطع فبلسانه ثم بقلبه

8- يعتبر شرط القرشية من شروط الإمامة عند أهل السنة والجماعة، كيف ذلك؟ (04 ن)

ورد في كتاب: (الفصل) لابن حزم الأندلسي، أن من شروط أهل السنة في الإمام أن يكون قرشيا؛ لأن الإجماع قد انعقد على ذلك بين العلماء، وقد حكى غير واحد من العلماء الإجماع على ذلك. قال القاضي عياض: (اشتراط كونه قرشيا هو مذهب العلماء كافة، قال: وقد احتج به أبو بكر وعمر رضي الله عنهما على الأنصار يوم السقيفة فلم ينكره أحد، وقد عدها العلماء من مسائل الإجماع، ولم ينقل عن أحد من السلف فيها قول ولا فعل يخالف ما ذكرناه، وكذلك من بعدهم في جميع الأعصار (جمع عصر).

انتهى بالتوفيق

– القرآن الكريم

– الحديث الشريف

– السنة والرواية

– قائمة المصادر والمراجع :

– الغزالي أبو حامد، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، دط، 1964.

– البغدادي عبد القاهر بن طاهر التميمي، كتاب أصول الدين، دار المثنى، ط1، 1982، بغداد، العراق.

– محمد البهي ، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، ط6، 1402هـ1982م.

– نعيمة إدريس، الحوار المسيحي الإسلامي بين المصداقية والتشكيك، دار كنوز المعرفة، 2011.

– ابراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، دائرة المعارف الإسلامية، تص: أحمد الشنتناوي،، مر: محمد مهدي علام.

– ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، دط، 1983،

– ابن الجوزي، تلبيس ابليس (نقد العلم والعلماء)، نش: محمد منير الدمشقي، المطبعة المنيرية، دط، دت.

–ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ط1، 1416هـ 1996م.

–ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة الشريعة من اتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972.

– ابن عبد ربه، العقد الفريد، تح: أحمد امين وأحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، مصر، 1965.

– ابن كثير ، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، دط، دت، بيروت.

-ابن منظور: لسان العرب، تح: عبد أحمد علي مهنا، دار الكتب العلميّة، ج2، ط1، بيروت، لبنان، 1993م.

- ابن منظور، لسان العرب، مج 03، دار صادر، بيروت، لبنان، ط01، 1963.

-أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت. 1411هـ1990م، ج1.

- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، تع: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، دط،

- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1979م.

- أبي الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت، 1411هـ1990م.

- أحمد أمين، أحمد أمين ، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ج3، ط 7، القاهرة، مصر.

- أحمد محمود صبحي، علم الكلام. دراسة فلسفية لآراء االفرق الإسلامية، الأشاعرة، ج2، مؤسسة الثقافة الجامعية 1992م.

- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ط1، 1999، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية،.

- أرثور سعدييف وآخرون، الفلسفة العربية (الكلام والمشائية والتصوف)، دار الفارابي، ط01، 2000، بيروت، لبنان.

- إقبال محمد، تطور الفكر الفلسفي في إيران، تر: حسن محمد الشافعي، الدار الفنية للتوزيع والنشر، القاهرة، مصر، ط 01، 1989.

- الألوسي حسام الدين، مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي، تر: باسمة جاسم الشمري، دار بيت الحكمة، بغداد، العراق، د ط، 2008.

- الايجي عضد الدين، المواقف، تح، البتاني أبو عبدالله، القاهرة، دط، ج2، 1335هـ.
- البخاري: كتاب " العلم " باب "كتابة العلم " 251/1 رقم 114.
- الترمذي، كتاب " القدر " باب " ما جاء في التشديد في الخوض في القدر" 443/4 رقم (2133)
- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة 1402هـ1982م.
- الجرجاني السيد الشريف، التعريفات، تح: مصطفى الإبياري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، دط، القاهرة، مصر،1938.
- الخطابي محمد العربي، موسوعة التراث الفكري العربي الإسلامي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ج 02، ط 01، 1998.
-الخولي أمين معد، معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، ج 04، القاهرة، مصر 1968.
- الخولي يمنى طريف، الطبيعيات في علم الكلام (من الماضي الى المستقبل)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1995.
- الشاطبي الاعتصام، أحمد عبد الشافي. المجموعة الدولية للطباعة، ج 2، ط2، 1411هـ 1991.
- الشهرستاني ، الملل والنحل، تص: أحمد فهمي محمد، دار الكتب، بيروت، بدون تاريخ.
- الشهرستاني، الملل والنحل، تح: عبد العزيز محمد الوكيل، مطبعة الحلبي، مصر، ج 2، 1968.
- الطبراني في المعجم الكبير: 130/3 رقم 2891.
- الطوسي نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط 02، 1985.
- العاتي ابراهيم، الزمان في الفكر الاسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- العبد محمود عبد اللطيف، أصول الفكر الفلسفي عند الرازي، دار المصرية للطباعة و النشر، دط، دس.
- العظمة عزيز، أبو بكر الرازي، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2001.

- الغزالي أبو حامد، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، دط، 1964.

- الفارابي ابن طرخان، المدينة الفاضلة، تح: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، دط، دس.

- الفيومي محمد ابراهيم، المعتزلة تكوين العقل العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط01، 2002.

- النشار علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج 01، ط 08، د س.

- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج 01، ط 08، دس.

- النوبختي أبو محمد الحسن بن موسى، فرق الشيعة، تص: هانس رتر، استانبول، 1931،

- الياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار الفكر بيروت، دط، ج4، 240.

- بدوي عبد الرحمن، تراث اليونان في الحضارة الاسلامية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1940.

- بينس سلمون، مذهب الذرة عند المسلمين (علاقته بمذاهب اليونان والهنود)، نق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، دط، 1946.

- تاريخ الطبري 203/2، 280 دار الكتب العلمية، الأولى 1407هـ،

- تامر عارف، جامعة الجامعة، من تراث إخوان الصفا، منشورات دار مكتبة الحياة، ط 02، دس، بيروت، لبنان.

- تراث الإسلام، تصنيف: جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث 47/2، ترجمة الدكتور: حسين مؤنس، الدكتور: إحسان صدقي العمد. مراجعة الدكتور: فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة – الطبعة الثالثة صفر1419هـ يونيو1998م.

- جان لانغاد، من القرآن إلى الفلسفة (اللسان العربي وتكون القاموس الفلسفي عند الفارابي)، تر: وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، 2000.

- جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تح: على سامي النشار، والسيدة: سعاد علي عبد الرازق، مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، ط1.

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج01، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م،.

- جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث ، تصنيف تراث الإسلام، تر: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، سلسلة عالم المعرفة ، ط3، صفر1419هـ - يونيو1998م.

- حربي خالد، الكندي والفارابي (رؤية جديدة)، دار منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ط01، 2003،.

- حسن حنفي وآخرون، موسوعة الحضارة العربية الاسلامية، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط1، 1995، القاهرة، مصر.

- حسن صحيح. وابن ماجه: كتاب " الفتن " باب " افتراق الأمم" 1321/2 رقم 3991.

- حسن محمود الشافعي ، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة ، ط2، 1411هـ 1991 م، بيروت، لبنان،

- حلمي خليل ، العربية وعلم اللغة البنيوي.

- دومنيك أورفوا، المفكرون الأحرار في الاسلام، تر: جمال شحيد، مر: مروان الداية، دار الساقي، ط1، 2008، بيروت، لبنان.

- س. شاكد، من ايران الى الاسلام، (from Iran to Islam)، مقالة ، الدراسات المسيحية والعربية للاسلام (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)، العدد 04، عام 1984.

- سليمان بن يسار، تذكرة الحفاظ، ط 1.

- سميع عاطف الزين، معجم تفسير مفردات ألفاظ القرآن، مجمع البيان الحديث، الدار الإفريقية العربية، لبنان، ط04، 2001م.

- شوقي حمادة، معجم عجائب اللغة، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

- شوقي حمادة، معجم عجائب اللغة، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

- صالح صبحي، الإسلام ومستقبل الحضارة.

- صديق حسن القنوجي، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تح:عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، 1978م.

- طوقان قدري حافظ، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2002.، ص 106.

-عبد الحكيم عبد السلام العبد، علم الكلام في الاسلام (قضية محورية بين النقد والبلاغة وأصول الفقه والفلسفة)، دار الاسكندرية للطباعة والنشر، دط، 1991، الاسكندرية، مصر.

- عبد الرحمن بدوي، مذاهب االاسلاميين، دار العلم للملايين، دط، 1997، بيروت، لبنان.

-عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي ، بيروت، لبنان، ط02، 1997.

- عبد الصبور مرزوق، معجم الاعلام والموضوعات فب القرآن، مج3، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1990.

- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد.، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1413هـ 1993م.

- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، نش: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي، دط، دت، القاهرة، مصر .

- علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط1، دار أبو سلامة للطبع والنشر، تونس

- النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط 03 ، دس.

- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج 01، ط 08، د س.

- عمر بن ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج2، ط1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

- فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، ط 02، د س.

- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار المشرق للطباعة والنشر، ط2، 2000، بيروت، لبنان،.

- محمد إبراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، دار الشروق، الطبعة الأولى 1419هـ 1998م.

- محمد إبراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، دار الشروق، ط1، 1419هـ 1998م.

- محمد العربي الخطابي، موسوعة التراث الفكري العربي الاسلامي، دار الغرب الاسلامي، ج1، ط 1، 1998، بيروت، لبنان.

- محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، دار الكتب الحديثة، ط2، 1963م.

- محمد رشاد دهمش ، طلالة على المنطق القديم. طبعة القاهرة – ط الأولى 1991 م.

-محمد رشاد دهمش، إطلالة على المنطق القديم، ط1، القاهرة، مصر 1991 م.

- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية بيروت 1976م

- محمد عمارة في كتابه " الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية" ص 154-165، دار الهلال – د ت.

- محمد مسعود جمال عبد الهادي وآخرون، تاريخ الأمة المسلمة الواحدة، دار الوفاء والنشر والتوزيع، ط 01، 1991، المنصورة، العراق.

- محمد مصطفى هدارة، المأمون الخليفة العالم، الدار المصرية للتأليف والتربية، دط، 2000، الاسكندرية، مصر.

- مدكور ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، 2003.

- مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية 1413هـ 1992م.

- مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية 1413هـ 1992م.

- مصطفى عبد الرازق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة 1386هـ 1966م

- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تح: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، دط، دس.

- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر: نصير مروة، مر: الامام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

- يحي الهودي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية، دار الثقافة للطباعة و النشر، اط1، 1965، القاهرة، مصر.

- يحيى هاشم حسن فرغل، عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، ط مجمع البحوث الإسلامية 1392هـ 1972.