التشكّلات الفلسفية لعلم الكلام الإسلامي
النشأة والتكوين والمنهج

حسن أبو هنية[1]

مقدمة

تعاني الأمَّة الإسلاميَّة اليوم من أزمةٍ شاملةٍ، تَسِمُها بالتَّخلف والتبعيَّة والفساد، في ظلِّ هيمنة غربية مادية ومعنوية؛ إذ لم تكنِ الهيمنة الرأسمالية مواد وأدوات وثروات فحسب، بل كانت فائضًا ثقافيًا ومعرفياً ورمزياً، الأمر الذي أدى إلى حدوث حالة استتباع واسعة، جعلت من مفهوم الاستقلال وهمًا صارخًا، فالغرب تمكن من إنجاز حداثته عقب جملة من عمليات دمج الثقافات الأخرى واستيعابها، ولذلك فإن عقودًا طويلة من محاولة الانعتاق والانفكاك عن الهيمنة، كان مصيرها الفشل والنكوص والسقوط، ولم تكن محاولات النهضة والتحديث والإصلاح سوى قشرة رقيقة من التغريب المسطَّح والوعي الزائف.

لقد انخرط دعاة النهوض والإصلاح القوميون والليبراليون واليساريون والإسلاميون في العالم العربي والإسلامي، على اختلاف توجهاتهم المعرفية والإيديولوجية، في البحث عن سبل التقدم والنهوض، وقد استقر في وعيهم جميعاً أن هناك إشكالية معرفية مزدوجة في فهم التراث والحداثة. إلا أن المعالجة العلمية للتراث لم تكن في مستوى الطموح والأمل، فجاءت خجولة خائفة لدى

(1) باحث في شؤون الفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: hasanabuhanya@hotmail.com

الإسلاميين، وفجّة ومرعبة لدى الآخرين من دعاة العلمانية الصلبة والمائعة.

إن معظم الباحثين والمفكرين الذين تناولوا بالدرس والتحليل مسألة التراث، لا ينفكون يؤكدون مسألة المنهج، وهناك شبه إجماع ظاهر بينهم على ضرورة تحقيق شرطي البحث العلمي الموضوعي، وهما: "التكامل" و"الشمول"؛ خشية الوقوع في آفات الخطاب العلمي من التجزيء والتفاضل، ومن البداهة المعاصرة أن المنهج العلمي يجب أن يقوم على منهجين متلازمين؛ الأول: اتباع المنهج التكويني في دراسة النظم الفكرية (المدارس، والمذاهب، والتيارات، والاتجاهات) المبثوثة مع مادة البحث من خلال المصادر الأصلية. والثاني: ممارسة المنهج التفكيكي الذي يعتمد على تحليل النظم المكونة للنسق وتفكيكها إلى أجزاء، ثم إعادة تركيبها بردّ كل جزء إلى أصله. ومن المعلوم أن "المنهج الأول" هو الذي يدرس تاريخ الأفكار لإبراز تاريخيتها، وأدواته معروفة لم تتبدل وإنما زاد التقدم العلمي من كفايتها ودقتها الإجرائية. أمّا "المنهج الثاني" فيعتمد على الأسس المعرفية لعلوم اللسانيات والمنطق والإبستمولوجيا. ومن هنا فمن المسلَّم به اليوم أن أي بحث لا يحقق المنهجين فإنه لا يستوفي شروط المنهج العلمي من التكامل والشمول.

وهذه الدراسة محاولة في بحث علم الكلام، الذي ظل نصيبه من البحث والدرس أقل شأنًا في انشغالات الفكر الإسلامي المعاصر على امتداد القرن المنصرم؛ إذ اتسمت الكتابات في علم الكلام -غالبًا- بالطابع المدرسي التعليمي، فمنذ أكثر من سبعين عامًا قدَّم محمد إقبال[2] محاولة في "تجديد التفكير الديني في الإسلام" وذلك من أجل "إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وبنائه من جديد، آخذًا بالحسبان المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة".

لقد كانت محاولة إقبال جديدة وطريفة في تجديد علم الكلام، إلا أنها لم تحظ بالتّطوير وإنما بالمتابعة والتقليد، وكان قد سبقه مع مطلع القرن المنصرم

(2) محمد إقبال: فيلسوف هندي حصل على الدكتوراه من جامعة ميونخ في ألمانيا، وكان ينادي بفصل المسلمين عن الهندوس، وبتأسيس دولة إسلامية باسم (باكستان)، وكان أديباً وفيلسوفاً صوفياً (ت1938م). [المحررون]

محاولات تجديدية قام بها كلٌّ من: جمال الدين الأفغاني في رسالته: "الرد على الدهريين"، والإمام محمد عبده في "رسالة التوحيد"، وشبلي النعماني في "علم الكلام الجديد"، إلا أن هذه المحاولات جاءت قاصرة وجزئيّة، وقدمت نقدًا مبسطًا للتراث، وتقديمًا مختزلاً للإنتاج الكلامي القديم دون الدخول في إشكالية المنهج والقضايا؛ إذ إنها لم تحقق أياً من شروط الاستيعاب والتجاوز المطلوبين للتجديد.

وبقيت محاولة محمد إقبال يتيمة في تجديد علم الكلام الإسلاميّ، وقد قام -من المعاصرين- الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" بمحاولةٍ تجديديّة مبتكرة، إلا أن كتابه -مع من استيعابه للمناهج المحرّرة على شروط العقلانية المعاصرة- لم يحظَ بالدرس والتحليل والمتابعة، وربما يعود ذلك إلى السمعة السيئة التي لحقت بعلم الكلام لدى الاتجاه الإسلامي السائد في العالم الإسلامي من جهة، وجمود المتكلمين المعاصرين على جملة من المقولات الكلامية التي تجاوزها العلم الحديث، التي اعتمدت في آلياتها المنتجة على المنطق الأرسطي من جهة أخرى.

أولاً: تعريف علم الكلام والمواقف منه وعلاقته بالفلسفة

من المعروف أن مباحث علم الكلام كانت مندرجة في مباحث الفقه؛ فالبحث في الدين بأحكامه يسمى فقهًا، ثم خصَّ الإمام أبو حنيفة البحثَ في العقائد باسم: "الفقه الأكبر"، الذي ينسب إليه كتاب: "الفقه الأكبر"، وبعد ذلك تم تخصيص البحث في الأحكام الفقهيَّة -وهي الفروع- باسم الفقه.

أمّا تسمية علم الكلام ومواقف الناس منه وعلاقته بالفلسفة، فبيانه الآتي:

1 - تعريف علم الكلام

لا يمكن الجزم بتاريخ معيَّن لنشوء هذه التَّسمية، وإن كنا نعلم أنها ازدهرت وانتشرت في عصر المأمون (198هـ-218هـ)؛ إذ هناك تسميات عدّة لهذا العلم، فهو: "علم التوحيد"، أو "علم الذات والصفات"، أو "علم أصول الدين"، أو "علم العقائد"، أو "علم النَّظر والاستدلال"، أو "علم المقالات"، أو "علم النِّحل"، أو

"علم الفقه الأكبر"، ولكلّ من هذه التسميات ظروفها التاريخية وأسبابها العملية. وقد شاعت تسمية علم التوحيد بعلم الكلام، بسبب الخلاف والمحنة التي دارت حول مسألة الكلام الإلهي، كما أفاد بذلك الشَّهرستاني في "الملل والنِّحل،"[3] وسعد الدين التفتازاني في شرحه للـ"العقائد النَّسفية،"[4] الذي أورد احتمالين آخرين في سبب التسمية:

أحدهما: أن كثرة الخوض في المباحث العقدية وغلبة الكلام فيها لمنافحة الخصوم حملتا مَنْ كَتَب في المقالات والفرق على تسمية هذه المباحث بالكلام.

وثانيهما: أن قوة الأدلة المعتمدة ووضوحها في هذه المباحث قَصَرت مفهوم الكلام عليه، دون غيرها من المباحث.

وهذا الجانب البياني شاع أمره عند المتكلمين وخصوصًا المعتزلة، كما يذكر ذلك أبو حيَّان التوحيدي في "المقابسات" عن شيخه عن يحيى بن عدي، الذي يقول: "إني لأعجب كثيرًا من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس: نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر، وصحَّ وظهر، كأن سائر الناس لا يتكلمون، أو ليسوا أهل كلام! لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت! أما يتكلم يا قوم الفقيه والنّحوي والطبيب والمهندس والمنطقي والمنجم والطبيعي والإلهي والحديثي والصُّوفي."[5]

وبحسب المصادر التي بين أيدينا فإن المعتزلة هم أول من استعملوا "الكلام" بالمعنى الاصطلاحي كما يؤكِّد ذلك الشهرستاني، ولعل أول من استخدمه هو الجاحظ الذي كان يقول: "الكلام للمعتزلة، والفقه لأبى حنيفة، والبُهْت للرَّافضة، وما بقي فللعصبيَّة."[6]

---

(3) الشهرستاني، عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، 1989م، ج1، ص36.

(4) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح العقائد النسقية**، تركيا: طبعة إستانبول، 1310هـ، ص11.

(5) التوحيدي، أبو حيان. **المقابسات**، تحقيق: محمد توفيق حسين، بيروت: دار الآداب، 2003م، ص224.

(6) البلخي المقدسي. **البدء والتاريخ**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ج5، ص144.

واستخدم الجاحظ الكلام بمعناه الاصطلاحي في كتبه ورسائله، ومن ذلك قوله:"فإن كان الخطيب متكلمًا تجنَّب ألفاظ المتكلمين كما أنه إن عبَّر عن شيء من صناعة الكلام واصفًا أو مجيبًا أو سائلاً، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين إذا كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحنَّ وأشغف، ولأن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء."[7]

ولا نظفر بحسب المصادر والمراجع التي بين أيدينا بتعريف محدَّد لعلم الكلام عند المتقدمين منهم على كثرتهم وكثرة مؤلفاتهم التي لم يصلنا منها إلا النَّزر اليسير؛ فأبو الهذيل العلّاف من معتزلة البصرة وضع ألفًا ومائتي مصنَّفٍ في علم الكلام يردُّ فيها على المخالفين كما ذكر ذلك الملطي في "التَّنبيه والرَّد"[8] وغيره كابن النديم في "الفهرست".

وقد قام بهذه المهمة متكلمو الأشاعرة والماتريدية في مرحلةٍ لاحقة؛ إذ غلبت على تعريفاتهم وحدودهم نزعةُ استبعاد المعتزلة من كونهم أهل الكلام وفرسانه؛ فالغزالي يقول: "علم الكلام مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفة القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورًا مخالفة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحقّ على أهلها، فأنشأ الله طائفة المتكلمين، وحرَّك دواعيهم لنصرة السنة، بكلام مرتب يكشف تلبيسات أهل البدعة المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله."[9]

ويكرِّر ابن خلدون في "مقدمته" قول الغزالي في كون علم الكلام خاصًّاً

---

(7) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر البصري. **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ج1، ص139.

(8) الملطي، أبو الحسين. **التنبيه والرد**، علق عليه: محمد زاهد الكوثرى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص52.

(9) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنقذ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1394هـ، ص14.

بأهل السنَّة مع صياغته بعبارة موجزة واضحة: "هو علم يتضمن الحِجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة."[10]

ولا يخفى ما في هذا القول من قصور وتعصب مذهبي، فقد نشأ هذا العلم على أيدي المعتزلة قبل ظهور الأشاعرة والماتريدية بزمنٍ طويلٍ، وبلغ درجةً واضحةً من النُّضج والاكتمال؛ إذ توسلوا بالمنطق والفلسفة في مباحث علم الكلام، من أجل توضيح العقيدة والدفاع عنها من شُبَه الثنوية والملحديين، ويؤكد هذا قول الجاحظ، والذي لا يخلو من الافتخار والمبالغة والتَّهويل: "أنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النِّحل."[11]

أمّا الادّعاء بأن علم الكلام علمٌ سني صرف نشأ بعد محنة الإمام أحمد ابن حنبل (ت241هـ) للردَّ على المعتزلة الذين يسميهم ابن خلدون والغزالي بالمبتدعة المنحرفين في الاعتقادات، فإنه قول لا تسانده الأدلة التاريخيّة، وإن كانت المحنة شكَّلت منعطفًا أدّى إلى تهجين اعتقادات المعتزلة وتسخيفها والحطّ منها، ورفض تراثها الكلامي، بوصفه شُبَهاً لا تنطوي على دليل صحيح.[12]

نلاحظ في مرحلة لاحقة بعد أن خف الجدال بين المعتزلة وخصومهم تعريفًا أكثر موضوعيّةً لعلم الكلام؛ إذ يصبح هذا العلم شاملاً لأهل السنة وخصومهم من المخالفين، فقد عرفه عضد الدين الإيجي (ت756هـ) بقوله:"الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشُّبه، والمراد بالعقائد

---

(10) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، مصر: نشر دار نهضة مصر، ط3، 1981م، ص1069. وللمزيد من النَّقد والتَّحليل حول التعريف الخلدوني لعلم الكلام، انظر: – جول، محمد زاهد. "علم الكلام الخلدوني". **مجلة إسلامية المعرفة**، ع51.

(11) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج4، ص206.

(12) انظر على سبيل المثال: السنة والرّد على الجهمية، المنسوب للإمام أحمد، و"الاختلاف في اللَّفظ" لابن قتيبة، و"الرَّد على الجهمية" للإمام البخاري، و"الرد على بشر المريسي" للإمام الدارمي.

ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، والدينيّة المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام؛ فإن الخصم –وإن خطأناه– لا نخرجه من علم الكلام."[13]

ويذهب الفارابي (ت339هـ) في "إحصاء العلوم" إلى أن صناعة الكلام: "ملكةٌ يقدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرَّح بها واضع الملَّة، وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل."[14]

ويعرِّفه الشريف الجرجاني (ت816هـ) بقوله: "علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة. أو علم باحث عن أمور يُعلم منها المعاد، وما يتعلق به من الجنة والصراط والميزان والثواب والعقاب. وقيل الكلام: هو العلم بالقواعد الاعتقاديّة المكتسبة عن الأدلة."[15]

وقد قام بتعريف هذا العلم من المحدثين محمد عبده في "رسالة التوحيد" بقوله: "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، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم."[16]

يمكن القول إن أشهر التعريفات وأوسعها انتشارًا لعلم الكلام هو تعريف ابن خلدون، إلا أنه لا يعدُّ جامعًا مانعًا كما يقول المناطقة قديمًا؛ ذلك أنه عدّ علم الكلام هو لمجرد الدفاع وليس بعلم تحصيلي يقصد منه فهم الإيمان ومعرفة الله تعالى، ولهذا نجده في موضع آخر يقول بعدم الحاجة إلى علم الكلام في عصره؛ أي القرن الثامن، لأن المبتدعة المنحرفين قد انقرضوا، ولأن الأئمة من أهل السنة قد وفّقوا في الرد عليهم بأدلة عقلية كثيرة. ولا يصح هذا الكلام، فمن

---

(13) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ص7.

(14) الفارابي، أبو نصر. **إحصاء العلوم**، شرح: علي أبو ملحم، بيروت: دار مكتبة الهلال، ص69–70.

(15) الجرجاني، السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد. **التعريفات**، إستانبول: مطبعة أحمد كامل، 1327هـ. ومعه: "متممات التعريفات"، لِمؤلف مَجهول، ص124.

(16) عبده، الإمام الشيخ محمد. **رسالة التوحيد**، بيروت: دار إحياء العلوم، 1979م، ص108.

المعلوم أن الغرض من علم الكلام في القرون: الثاني والثالث والرابع، هو فهم العقيدة التي جاءت في كتاب الله والسنة النبوية مثل: معرفة الله وصفاته، والقدر، والعدل، والوعد والوعيد، وغيرها من المسائل الجليلة.

2 – اختلاف المواقف من علم الكلام

أدرك ابن الهمام الوظيفة من علم الكلام؛ إذ قرر أن علم الكلام علم تحصيلي، وليس للدفاع والمنافحة ومواجهة الخصوم في ظروف تاريخية محددة فحسب، لكنّ الذي طبع هذا العلم عند أهل السنة بطابع الدِّفاع والرد، هو محنة الإمام أحمد بن حنبل، فظهر اتجاه عند أهل السنة يقضي بتحريم النّظر في علم الكلام، كما يؤثر عن الإمام أحمد نفسه أنه قال في مناظرة ابن أبي دؤاد له بمحضر المعتصم: "لست أنا صاحب كلام وإنما مذهبي الحديث"، ويروى عنه في ذمِّ الكلام قوله: "لا يفلح صاحب الكلام أبدًا، ولا ترى أحدًا ينظر في الكلام، إلا وفي قلبه مرض، وبالغ في ذمه حتى هجر الحارث المحاسبي، مع زهده وورعه، لتصنيفه كتابًا في الرد على المبتدعة، وقال: "ويحك! ألست تحكي بدعتهم أولاً، وترد عليهم، ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالب أهل البدعة، والتفكير فيه فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث."[17]

وقد ورد مثل هذا الموقف من علم الكلام عن الإمام مالك، وكذلك الإمام الشافعي، الذي عُرف عنه اشتغاله بالمنطق وعلم الكلام زمنًا، ثم تركه وذمَّه؛ فقد روي عنه بعد مناظرته (حفص الفرد) قوله: "لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط، ولأن يبتلى المرء بجميع ما نهى الله عنه سوى الشرك، خير من أن يبتلى بالكلام."[18]

وبلغت الحملة ضد علم الكلام أوجهاً بعد الإمام أحمد بن حنبل، على يد

---

(17) زاده، طاش كبرى. **مفتاح السعادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2002م، ج2، ص26. انظر أيضاً:

– ابن الجوزي. **مناقب الإمام أحمد**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة، 1982م، ص327.

(18) الرازي، فخر الدين. **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1986م، ص65–66.

ابن عبد البر (ت46هـ) في كتابه "جامع بيان العلم وفضله"، ثم توالت المؤلفات في ذمِّه والتنفير منه كما فعل الهروي (ت481هـ) في كتابه: "ذم الكلام" وابن قدامة المقدسي في كتابه: "تحريم النظر في كتب أهل الكلام،"[19] إلا أنَّ الاتجاه الغالب لدى أهل السنة وغيرهم هو استحسان الخوض في علم الكلام كما قرَّر ذلك الأشعري، وكذلك الماتريدي، اللذان صاغا عقيدة أهل السنة صياغةً عقليةً، ثم تكاثرت الكُتُب والمؤلفات في استحسانه، فضلاً عن قول أكثرهم بوجوب الخوض فيه وجوبًا كفائياً، وقد صرح بذلك إمام الحرمين الجويني (ت478 هـ)، والحليمي (ت403هـ)، والبيهقي (ت458هـ)، والغزالي (ت505هـ)، وعبد الكريم الرافعي (ت623 هـ)، والنووي (ت676 هـ)، وابن عساكر (ت571 هـ) وغيرهم.[20]

كما أقرَّ من لم يقل باستحسانه بضرورته ولزومه؛ إذ يقول الإمام الدارمي (ت280هـ): "وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا، وما أشبهه، وقد رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام، وذهاب العلماء، فلم نجد بدًا من أن نرد على ما أتوا به من الباطل بالحق. وقد كان رسول الله ﷺ يتخوَّف ما أشبه هذا على أمته، ويحذِّرهم إياهم."[21]

أمّا الإمام ابن تيمية (ت728هـ) الذي جدد هذا العلم ومنحه شرعيةً وقبولاً، فقد حاول التوفيق بين الآراء السابقة، وعمل على فض الاشتباك القائم بين الطرفين، ففرَّق بين الكلام وجنسه؛ إذ يقول: "والسلف لم يذمُّوا جنس الكلام، فإن كل آدميّ يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله، والاستدلال بما بيَّنه الله ورسوله، ولا ذمُّوا كلامًا هو حق، بل ذموا

---

(19) بدوي. عبد الرحمن. مذاهب الإسلاميين، بيروت: دار العلم للملايين، 6991م، ج1، ص51. ولمزيد من الاطلاع حول موقف أهل السنة من علوم الأوائل بشكل عام، وعلم الكلام بشكل خاص. انظر المقالة:

– جولد تسيهر. "موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل"، ضمن كتاب: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، الكويت: وكالة المطبوعات، 2009م.

(20) البياضي، كمال الدين أحمد. **إشارات المرام من عبارات الإمام**، تحقيق: يوسف عبد الرّزاق، القاهرة: طبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1368هـ/1949م، ص31–36.

(21) الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد. "الرد على الجهمية والزنادقة" ضمن: **عقائد السلف**، تحقيق: علي سامي النشار، وعمار الطالبي، الإسكندرية: طبعة منشأة المعارف، 1971م، ص260.

الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضًا، وهو الباطل؛ فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل، وهو المخالف للشَّرع والعقل، ولكن كثير من الناس خفي عليه بطلان هذا الكلام."[22]

ويتبين من موقف ابن تيمية النقدي لعلم الكلام أن السلف إنما ذموا الكلام لخلطه بالمنطق الأرسطي، وعلوم الأوائل؛ كالفلسفة المشائيّة الأرسطية والأفلاطونية وغيرها من الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية، وليس لكونه ينطوي على حجاج وجدل عقلي ينبني على النظر والاستدلال، وهذا يؤكد مشروعية علم الكلام الذي يستند إلى النقل والعقل؛ لأنَّ أصول العقيدة ثابتة ثبوتاً يقينيّاً في الشرع، ودور العقل هو البحث عن الأدلة التي تؤيد وتساهم في تجليتها على نسق عقلي يُطَمْئِن المؤمن ويردُّ شُبَه الخصوم.

أمّا الادعاء بعدم الحاجة إلى علم الكلام بدعوى يقينية الشريعة، فهذا كان ممكنًا قبل أن تظهر الفتن والبدع نتيجةً للبحث العقليّ والجدل الداخلي، فضلاً عن الاحتكاك الحضاري الخارجي، ودخول ألوان فكرية تتصدرها فلسفة اليونان ومقالات الهند وجدل فارس. ومع ذلك، لا ينكر كل مَن اتبع الشرع وتدبر القرآن، كما ذكر ابن تيمية وغيره، أنه يحضُّ على التَّدبر والتأمل والنظر والاستدلال.

3 – علاقة الفلسفة بعلم الكلام

من هنا يمكن معرفة الفرق بين الفلسفة وعلم الكلام؛ فالفيلسوف يدرس موضوعه دراسة عقليّة خالصة لا ترتبط بدين، وتبدأ من الشك ثم تتدرج إلى اليقين. أمّا المتكلم فإنه يبدأ البحث مسلمًا مؤمنًا بالعقيدة، ثم يبدأ بالبحث والتفتيش عن الأدلة التي تؤيد هذا الاعتقاد وتسدِّده، وتدفع شبه الخصوم، وهذا لا يمكن أن يتم إذا لم تتوافر للمتكلم معرفةٌ بالفلسفة وبخصائص الأشياء؛ إذ يقول الجاحظ: "وليس يكون المتكلم جامعًا لأقطار الكلام متمكنًا في الصِّناعة يصلح للرِّئاسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعها، والصَّيِّبُ هو الذي يجمع

(22) ابن تيمية، تقي الدين. **الفرقان بين الحق والباطل**، تحقيق: حسين يوسف الغزال، بيروت: دار إحياء العلوم، 1983م، ص171.

بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال، ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل عجزه عن الكلام في التّوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنتها بالتوحيد، ومن قال ذلك فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع."[23]

لقد أشار ابن خلدون إلى الفرق بين الفلسفة والكلام من ناحية المنهج؛ فالمتكلم ليس فيلسوفًا عقلياً، وإنما يفكر بالقضايا تفكيراً عقدياً، فالمتكلم يتخذ من الكائنات وأحوالها دليلاً على وجود الله بملاحظة الفاعل. أمّا الفيلسوف فيقتصر على دراسة كنه الأحوال والكائنات وملاحظة حركتها وسكونها لمعرفة حقيقتها بغض النظر عن ملاحظة الصانع، ويختلف الفقيه عن المتكلم من حيث دراسته للمبادئ الدينية، فهو يعنى بمعرفة ما يترتب عليها من نتائج. أمّا المتكلّم فيجتهد في البحث لهذه المبادئ عن الأدلة التي تقضي بثبوتها والإقرار بها.

وخلاصة القول إن الغاية من علم الكلام تنحصر بالإقرار بالعقائد عن طريق العقل، والدفاع عن هذه العقائد بدفع شبه الخصوم. ولذلك فإن علم الكلام يُعَدُّ رأس علوم الشريعة، وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين.

ويستفاد من مجمل التعريفات السابقة لعلم الكلام، أن علم الكلام يدور على ثلاث مهام رئيسة، وبالتالي فإن القضايا الكلامية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- التَّبيين؛ إذ يجب على المتكلم أن يُعنى بتبيين التَّصورات الرئيسة وعرضها، مثل: الله، الصفات الإلهية، الملائكة، النبوة، المعجزة، المعاد.
- الإثبات؛ إذ يعمل المتكلم على إثبات جملة القضايا والتصديقات الرئيسة في الدِّين.
- الدِّفاع؛ إذ يشتغل المتكلم على جملة القضايا والمسائل الخاصة بدفع الشبهات عن الدين.

أمّا المعاصرون فلا نظفر بتعريف محدَّد لعلم الكلام عندهم؛ فالدكتور حسن حنفي في مشروعه التَّجديدي الذي طرحه في كتبه، ولا سيما "التراث والتجديد"،

(23) الجاحظ، **الحيوان**، مرجع سابق، ج2، ص134-135.

وكذلك كتابه: "من العقيدة إلى الثورة"، قدَّم منهجًا يسعى لإحلال الإنسان مكان الله في بؤرة اهتمامه، وإعطاء العقل الوضعيّ سلطة مطلقة لتوليد المعارف، انطلاقاً من الواقع الحسي، فيصبح العقل تابعًا للحس، والوحي تابعًا للواقع الوضعي، وهو بذلك يستبعد الرُّؤية التوحيدية للوجود المستقاة من الوحي، فمنهجه يقوم -حسب تعبيره- انطلاقًا: "من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك"، وكل ذلك بهدف صياغة علم كلام يقوم كما يقول: على "لاهوت الثورة"، و"لاهوت التحرر"، و"لاهوت التنمية"، و"لاهوت التغيير الاجتماعي"، و"لاهوت المقاومة"، و"لاهوت التَّقدم"، و"لاهوت العدالة الاجتماعية"، و"لاهوت الوحدة"، و"لاهوت الجماهير"، و"لاهوت التاريخ"، إلخ، وتلك هي رسالة التوحيد.[24]

أمّا الدكتور طه عبد الرحمن، فإنَّه وإن كان يتبع منهجًا أكثر أصالة في تجديده لعلم الكلام، فإنه لم يقدِّم تعريفاً محدّداً لهذا العلم، بل اكتفى بعرض منهج العلم وطرق الاستفادة من المنهجيّات المعاصرة للعُلُوم من أجل إعادة بناء علم كلام جديد يقوم على المنطق الحديث، واللسانيات المعاصرة.[25]

إن المحاولات المعاصرة لتجديد علم الكلام، لم تجد صدى وقبولاً في العالم الإسلامي، ويمكن تفسير ذلك بأن هذا العلم يحيط به الشك والرفض من قطاعات واسعة من المسلمين، فضلاً عن كون المحاولات المعاصرة لم ترقَ إلى مستوى العلماء المؤسسين لهذا العلم.

ثانياً: نشأة علم الكلام ومناهجه

إذا تتبعنا نشأة علم الكلام وظهور المباحث الكلامية في التاريخ الإسلامي، فإننا نجد أن الصحابة -رضي الله عنهم- لم ينشغلوا بهذه المباحث لأسباب

---

(24) حنفي، حسن. **من العقيدة إلى الثورة**، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998م، ج1، ص74.

(25) عبد الرحمن، طه. **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص27-32.

متعددة، لعل من أبرزها أن الصحابة عايشوا الرسول ﷺ وعاينوا الوحي، الأمر الذي كفاهم مؤونة الكلام، وترسَّخ الإيمان في قلوبهم وعقولهم، فزالت الشُّكوك والأوهام، كما ذهب إلى ذلك طاش كبرى زاده.[26]

وكما أن انصرافهم إلى الفتوحات لم يبقِ لهم متسعًا من الوقت للخوض من هذه المباحث، فضلاً عن أن سليقتهم اللُّغوية وسلامة لسانهم عصمهم من الوُقُوع في الخلط والتَّعسف في التأويل، كما بين ذلك من تعرَّض لنشأة علم الكلام. ويفسِّر التفتازاني عدم خوض الصحابة لهذه المباحث: "بسبب من صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلاف، وتمكنهم من الرجوع إلى الثّقات."[27] وكما قال الملطي (ت377هـ): "فقد كانوا يرون أن من أصول العقيدة ترك المراء والجدل والخصومات في الدّين."[28]

ويؤكد الأشعري (ت330هـ) هذا المعنى بقوله: "وينكرون الجدل، ويتنازعون فيه عن دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة، لما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلاً عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ ولا يقولون: كيف؟ ولا لم؟ لأن ذلك بدعة."[29]

ويرى ابن قيم أن الصحابة -رضوان الله عليهم- قد تنازعوا في كثير من مسائل الأحكام ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات، بل تلقَّوها بالقبول والتسليم."[30]

1 - نشأة علم الكلام

تُعَدُّ حركة الفتوحات الإسلامية من أهم الأسباب التي أدت إلى نشوء الجدل

---

(26) زاده، **مفتاح السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص32.

(27) التفتازاني، **شرح العقائد النسقية**، مرجع سابق، ص11.

(28) الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، مرجع سابق، ص112.

(29) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عناية: هلموت ريتر، فيسبادن: طبعة فرانز شتاينر، ط2، 1400هـ/1980م، ص294.

(30) ابن قيم الجوزية. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج1، ص55.

والبحث الكلامي في الإسلام، وذلك نتيجة للاحتكاك المباشر بالديانات والثقافات الأجنبية؛ إذ دخل كثير من أهل هذه الملل والطوائف في الدين الإسلامي حاملين معهم جملة من المقولات والاعتقادات من تراثهم وحضاراتهم السابقة، خاصة في أرض العراق من مدن البصرة والكوفة ثم في بغداد بعد تمصيرها. ويذهب الباحثون إلى أن الحركة العقلية في الإسلام، التي بدأت في البلاد المفتوحة جاءت ردة فعل واستجابة حضاريّة في ظل وجود أفكار وعقائد تناقض الإسلام، تمثّلت في حركة الزنادقة والشّعوبية والغلاة، التي حملت موروثات مجوسية نشأ عنها القول بالتشبيه والتجسيم وغيرها من المقولات، كما كان للعامل الداخلي دور كبير من خلال الجدل الفكري والرد على أهل الأهواء والبدع والزنادقة، وذلك بهدف تثبيت الإيمان بالنقل بحجج عقلية مقنعة.

وقد دار نقاش كبير بين الباحثين في سبب نشوء علم الكلام، وهل هو داخلي أم خارجي؟ فقد ذهب معظم المستشرقين إلى أن البحث في مسائل القضاء والقدر والصفات كان بتأثير المسيحية، عن طريق القديس يوحنا الدمشقي، وتلميذه ثيودور أبو قرة، وقد تبنى هذا الرأي كلٌّ من: فون كريمر، ونيكلسون، وبيكر، وماكس هورتن، وماكدونالد، وسويتمان، من المستشرقين، وهو قول كلٍّ من: ابن حزم، والشهرستاني، والبغدادي، بينما يرى فريق آخر أن سبب نشوء الجدل والنّزعة العقلية وعلم الكلام كان بسبب العامل الداخلي؛ فالإسلام يحض على النظر والتدبر، كما أن التطور الحضاري والاجتماعي للجماعة الإسلامية فرض استجابة حضاريّة للرّد على المخالفين، وذهب إلى هذا كل من: فنسك، وواط، وترتون، والدكتور مصطفى عبد الرازق.[31]

ولا خلاف بين مؤرخي الفرق الإسلامية، وكذلك الباحثين المعاصرين بأن المعتزلة هم أول من بدأ النظر العقلي، واستأنف الجدل في الإسلام؛ إذ يقول طاش كبرى زاده: "اعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان على أيدي المعتزلة والقدريّة في حدود المائة من الهجرة."[32]

---

(31) عبد الحميد، عرفان. **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، عمّان: دار البشير، ص143.

(32) زاده، طاش كبرى، **مفتاح السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص37.

لقد كانت المباحث الكلامية قبل المعتزلة متناثرة ومتفرقة لا ينتظمها نظام، فقد استفاد المعتزلة في تكوين مدرسةٍ وفرقةٍ، لها أصولها، عن طريق الانتفاع بالآراء الكلاميّة التي سبقتهم، والتي يُعدُّ رجالها بحق أسلاف المعتزلة، هؤلاء هم أول من سلك مسلكاً فارقوا فيه الجماعة وانشغل السَّلف في الرد عليهم والطعن بمعتقداتهم، وهم: الجهمية والقدرية؛ إذ يقول الشهرستاني عن المعتزلة: "إنهم في القول بالقدر، سلكوا مسلك معبد الجهني، وغيلان الدِّمشقي."[33]

من هنا نعلم لماذا كان يطلق كثير من الأئمة في ردودهم على المعتزلة وصف الجهمية، يقول جمال الدين القاسمي: "إن الأئمة المتأخرين الذين كتبوا في الرد على الجهمية، كابن حنبل، والبخاري، ومن جاء بعدهم، إنما عنوا بالجهميّة المعتزلة، أما أئمة السنة المتقدمون الذين ردوا على الجهمية فقد كانوا يقصدون الجهمية الأولى، لأنها سابقة على المعتزلة."[34]

كان البحث في القدر من أوائل المسائل التي ثار حولها الجدل، وقد ظهرت بواكير هذا القول في أواخر عهد الصحابة، فتبرأ منهم الصحابة وأنكروا عليهم، ويعدُّ عمر المقصوص، أول من قال بالقدر، ثم جاء بعده معبد الجهني. وهناك شخصية كان لها دورٌ بارزٌ في فكر المعتزلة، إنه من أشهر من قال بالقدر، وهو غيلان الدمشقي، الذي كان يقول بقدرة العبد على خلق أفعاله، وأن ليس للقدر سلطان عليه، وذهب إلى القول بخلق القرآن كما هو رأى الجهم، وذهب إلى نفي الصِّفات، وهو على رأي المرجئة في الإيمان، في كونه يقتصر على المعرفة والإقرار دون العمل.[35]

لقد وجد المعتزلة في القدرية والجهمية تراثًا تمكنوا فيما بعد من تطويره ليصبح مذهبًا مستقلاً متكاملاً في حدود سنة 100هـ، على يد واصل بن عطاء

---

(33) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص51.

(34) القاسمي، جمال الدين. **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الشركة المتحدة، 1979م، ص44.

(35) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص127.

(ت131هـ)، وعمر بن عبيد (ت144هـ)، وكانت أفكارهما كما يقول الشهرستاني غير ناضجة، فبدأ أتباعهما بتوسيع المباحث وتأسيسها عقلياً.

ولا يختلف أحدٌ بأن عوامل التأثر والتأثير الحضاري كان لها أثر كبير في ازدهار علم الكلام؛ فقد قام الداخلون الجدد في الإسلام من الحضارات الأخرى بدور سياسي وثقافي واجتماعي كبير، الأمر الذي طبع مختلف شؤون العالم الإسلامي بطابع الجدل والحوار والمناظرة. فمن المعلوم أن خروج أهل الكوفة والفسطاط والمدينة على الخليفة عثمان بن عفان، صاحبه ظهور عبد الله بن سبأ اليهوديّ الأصل، الذي قامت دعوته كما يذكر البغدادي (ت429هـ)،[36] وغيره من المؤرخين على التجسيم.

ومن المعلوم أن شبهة التجسيم هذه شائعة لدى الفرس واليهود، وإن كان أكثر المصنفين في الملل والنحل نسبوا مقالة التجسيم إلى اليهود فقط، وذلك لأنّ التجسيم أظهر وأوضح عند اليهود؛ إذ يقول الشهرستاني: "وأكثرها (أي الأخبار الدالة على التشبيه) مقتبسة من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع."[37]

أمّا مبحث القضاء والقدر، فقد ظهر أول مرة إثْر مقتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقد بلغ الانشغال بهذا المبحث أوجه مع معبد الجهني (ت80 هـ)، الذي نادى بحرية الإرادة الإنسانيّة المطلقة، وعمل بجدٍّ واجتهاد على نشر عقيدة القدر في الأمصار الإسلاميّة.

وهكذا بدأ علم الكلام يتبلور بشكلٍ منهجيٍّ على يد المعتزلة ورئيسهم واصل بن عطاء، الذي استخدم الجدل والمنطق، للرَّد على المجوسيَّة الثنوية وعلى المشبهة المجسِّمة، وكان له موقفٌ جديد غير مسبوق من مشكلة الإمامة؛ إذ كان الجدل دائرًا في بيان مَن المخطئ ومَن المؤمن بشأنها، وخاض في مشكلة الذّات والصِّفات، والقضاء والقدر، وعمل على صياغة العقيدة صياغة عقلية منطقية لأول مرّة.

---

(36) البغدادي، عبد الله بن طاهر. **الفرق بين الفرق**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: طبعة عزت العطار، 1338ه، ص233.

(37) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع السابق، ج1، ص97.

في هذه البيئة العالمة نمى وازدهر الجدل والحوار للرَّد على الزنادقة بعامّة، وعلى المانوية بخاصة، بسبب تأثيرها العميق في البلدان الفارسيّة المفتوحة، فقد ألَّف واصل بن عطاء كتابًا أسماه: "الألف مسألة للرَّد على المانوية"، وتابعه النَّظام (ت231هـ) وأصلَّ في الردَّ على المانوية وفضح مقولاتها، ونقل لنا الجاحظ في كتابه "الحيوان" بعض المناقشات والمناظرات التي تكشف عن تهافت منطق المانويّة أمام الحجج والأدلّة التي تنقد عقائدهم.[38]

وذكر البغدادي في كتابه "الفَرْق بين الفِرَق" أن النَّظام ألَّف "كتابًا على الثنوية."[39] وجاء في "الفهرست" لابن النديم أن المأمون استدعى من الرَّي أحد كبار الدعاة للمذهب المانويّ وهو "يزدانبخت" فناظره المتكلمون وأفحموه.[40]

ولم تكتف المجوسيّة بنشر أفكارها ومبادئها بالطُّرق السلميّة، بل سلكت مسلك الثورة كما حصل مع الحركة الرَّاونديّة، وأستاذ سيس[41] في عهد المنصور، وكذلك حركة المقنع الخراساني[42] في عهد المهدي، وحركة بابك[43] في عهدي المأمون والمعتصم، أما اليهود والنَّصارى فإن شبههم ودعاواهم شاعت وانتشرت في المجتمع الإسلامي كما هو معروف. كل ذلك فرض على المسلمين التَّعمق في دراسة الديانات والمذاهب المختلفة وفهمها من أجل المنافحة عن الإسلام،

---

(38) نصُّ المناظرة بين النَّظام والمانويَّة في:
– الجاحظ، **الحيوان**، مرجع سابق، ج4، ص441–442.

(39) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، مرجع سابق، ص134.

(40) ابن النديم. **الفهرست**، بيروت: دار المحجة البيضاء، 1421هـ، ص473.

(41) الرواندية: هي حركة فارسية أسسها رجل فارسي اسمه أستاذ سيس، ادّعى النبوة. وهدف حركته تخليص بلاد فارس من حكم العباسيين. [المحررون]

(42) حركة المقنع: حركة فارسية تنسب إلى هاشم أو عطاء بن حكيم، الذي ثار على العباسيين، وكان يلبس قناعاً لدمامة وجهه، وبثّ بين أتباعه فكرة التناسخ، ونادي بخلافة أبي مسلم الخرساني. [المحررون]

(43) حركة بابك (الخرمية): حركة دينية وسياسية ظهرت في العهد العباسي أنشأها بابك، الذي نادي بالرجعة، واستندت أفكاره على القول بالنور والظلمة، وكان أتباع مذهبه يعيثون الفساد في الدولة، قتله الإفشين أيام المعتصم. [المحررون]

ودفع الشُّبه وإظهار تهافتها. هذه العوامل وغيرها أدَّت إلى نشأة علم الكلام وتكوُّنه وازدهاره.

وفي حدود النصف الثاني من القرن الأول الهجري بلغ المجتمع الإسلامي درجةً كبيرة من النضج المعرفي، والتطور التاريخي، حملت الخلفاء والولاة على نقل العلوم من مختلف اللُّغات، وربما يكون خالد بن يزيد بن معاوية أول من بدأ عمليّة النقل، ثم في عهد عمر بن عبد العزيز، وفي الثلث الأوّل من القرن الثاني أخذت التَّرجمة تنمو وتتَّسع داخل المجال التداولي العربي الإسلامي، وبدأ الاحتكاك بين الثقافة الإسلاميّة وثقافات الحضارات الأخرى؛ كالفارسية واليونانية والهندية، ومن أشهر من قام بالنقل والترجمة عبد الله بن المقفع.

وفي العصر العباسي أمر المنصور بنقل علوم الطب والمنطق من اليونانيّة إلى العربيّة، وفي الوقت نفسه كانت مدرسة جنديسابور تدرِّس الطب والفلسفة عن طريق أساتذة فرس وهنود ونساطرة يونان كانوا قد فرُّوا إلى بلاط كسرى أنوشروان خوفًا من اليعاقبة، وفي عهد المنصور أيضًا تمّت الترجمة من السنسكريتية، الأمر الذي جعل بغداد أهم مركزٍ ثقافيٍّ في العالم الإسلامي آنذاك. وتابع الرّشيد حركة النقل والترجمة، واشتهر من المترجمين في عصره آل بختيشوع الذين أعادوا لمدرسة جنديسابور حيويَّتها وشهرتها، وفي عهد الرشيد تم تأسيس "بيت الحكمة"، وبلغ الاتصال والتَّفاعل والاحتكاك بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى أوجه في ظلِّ خلافة المأمون الذي عُرف عنه حبُّه للفلسفة والعُلُوم وتشجيعه للمترجمين، فقد أرسل الوُفُود إلى بلاد فارس واليونان والهند لاقتناء الكتب وتعريبها، وكان من شغفه بالعُلُوم أنه كان يشترط على أعدائه إذا أبرم معهم صلحًا أن يزوِّدوه بما لديهم من كتب الفلسفة والعُلُوم، وعرف عنه أنه كان يدفع لحنين بن إسحاق وزن الكتاب المترجم ذهبًا، ومن هنا جاء تأييد المأمون وانتصاره للمعتزلة.

لقد كان لعملية الترجمة أثرٌ في تكوين عقلية منطقية ساهمت في صياغة العقائد صياغةً عقليةً منطقيةً؛ إذ يقول الشّهرستاني: "طالع شُيُوخ المعتزلة كتب

الفلاسفة حين فسِّرت أيام المأمون فخلطوا مناهجها بمناهج الكلام،"[44] وانتقل هذا الخلط بين الفلسفة والكلام إلى متكلمي أهل السنة في القرن الخامس الهجري؛ إذ امتزجت مباحث الكلام بالمنطق على يد الباقلاني (ت403 هـ)، والجويني (ت478هـ)، والغزالي (ت505هـ)، والفخر الرازي (ت606هـ)، والآمدي (ت631هـ). وبلغ المزج بين علم الكلام والفلسفة أشدّه مع متأخري المتكلمين كالبيضاوي (ت685هـ)، والتفتازاني (ت791هـ)، والإيجي (ت756هـ)، والجرجاني (ت816هـ)، ويعلّل ذلك ابن خلدون بكون هؤلاء المتأخرين من العجم.

وقد بات من المسلَّم به أن أوَّل من وضع أصولاً عقلية لعلم الكلام هم المعتزلة، إلا أنّنا نعلم الآن أن هناك محاولاتٍ عدَّة متفرقة سبقت المعتزلة في طرح بعض الإشكالات والمباحث المتفرقة، ولعلَّ أول من عقد مجلسًا لعلم الكلام هو ضرار بن عمرو. وهذا يدلُّ على وجود مجالس وحلقات منظَّمة في علم الكلام كانت في البصرة على غرار حلقات أهل الحديث والفقه، وكان في الكوفة حلقة مماثلة لهشام بن الحكم الشِّيعي، إلا أن مجلس البصرة كان أكثر تنظيمًا وأكثر دقةً وشمولاً، فقد نشأت هناك مدرسة البصرة الاعتزاليَّة.[45]

ويقوم مذهب الاعتزال على أصول خمسة لا يُعدُّ المرء معتزليّاً ما لم يقل بها ويعتقدها وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[46]

ولعلَّ أحد أهم أسباب أُفُول فكر المعتزلة، هو تطرفهم وغلوهم وإسرافهم في استخدام المنهج العقلي، ودخولهم في سياسة خاطئة لفرض أفكارهم بالقوة كما حدث أيام المأمون والمعتصم والواثق، ولجوؤهم إلى اضطهاد مخالفيهم من أهل السنة وأصحاب الحديث، فبعد أن كان دورهم رياديّاً في الرَّد على

---

(44) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص36.

(45) نظر مقالة:

– وات، مونتغمري. "بدايات المدارس الكلامية في الإسلام"، **مجلة الاجتهاد**، ع19، ص13–21.

(46) الخياط، أبو الحسين عبد الرحمن، **الانتصار**، بيروت: دار الأيام، ص126.

الثَّنوية والزَّنادقة، لجأوا إلى الدَّاخل الإسلامي، فشنعَّوا على خصومهم واقترفوا العظائم، ولما جاء المتوكّل رفع المحنة وأمر شيوخ المحدثين بالتَّحديث وإظهار السنة والجماعة.[47]

لقد ظهرت قبل الأشعري بزمنٍ طبقةٌ من العلماء كان لها أثرٌ كبير في الرَّد على المعتزلة، ممن اعتمدوا الحججَ والبراهين والأدلَّة العقليّة، ومن أشهرهم: عبد الله بن سعيد بن كُلّاب (ت241هـ)، الذي تميَّز بمنهج جدلي يعتمد على العقل، وقد ذكر أن سبب لقبه بابن كُلاب لشدة مناظرته الخصم ولجذبه إليه، كالكُلَّاب،[48] وكان له دور كبير في الرَّد على المعتزلة والجهمية، وصنَّف عدة كتب لم يصلنا منها شيء، وبقيت آراؤه مبثوثةً عند من نقل أقواله؛ كالأشعري في "مقالات الإسلاميين"، وهناك نقول كثيرة عنه عند شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ومع ذلك فقد اعتمد ابن كُلّاب على المنهج نفسه الذي سارت عليه المعتزلة، فقد قال ابن تيمية: "لكن الأصل العقلي الذي بنى عليه ابن كلاب قوله في كلام الله وصفاته هو أصل الجهمية والمعتزلة عينه."[49]

ومع ذلك فقد عدّه ابن تيمية أفضل من المعتزلة والجهمية؛ إذ يقول: "هو خير وأقرب إلى السُّنة منهم،"[50] ويبيّن ابن تيمية دور ابن كُلّاب بقوله: "جاء ابن كُلاّب لما ظهرت الفتنة المشهورة، فامتحن الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة... قام أبو محمد بن كُلّاب البصريّ، وصنف في الرَّد على الجهميّة والمعتزلة مصنَّفات، وبيَّن تناقضهم فيها، وكشف كثيرًا عن عوراتهم... وأما ما أحدثه ابن

---

(47) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت: الجامعة اللبنانية، 1965م، ج2، ص288. انظر أيضاً:
- ابن الأثير الجزري، عز الدين بن محمد. **الكامل في التاريخ**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1999م، ج7، ص43.
- جدعان، فهمي. **المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2000م.

(48) السبكي، عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج2، ص51.

(49) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، 1404هـ، ج5، ص558.

(50) المرجع السابق، ج5، ص555.

كُلّاب ومن تبعه فمؤلفات بها بيَّنوا فساد قول من قال: "القرآن مخلوق" من الجهميَّة والمعتزلة."[51]

أمّا الشَّخصية الثانية التي كان لها دور في تطوُّر علم الكلام ومهَّدت لظُهُور الأشعريّة فهي: الحارث بن أسد المحاسبي (ت234هـ)؛ فقد جمع بين الفقه والتَّصوف والحديث والكلام، قال ابن الأثير: "وهو أول من تكلَّم في إثبات الصِّفات،"[52] وقال الخطيب البغدادي: "إليه ينسب أكثر متكلمي الصِّفاتيَّة."[53] وقد هاجم الإمامُ أحمدُ بن حنبل الإمام الحارثَ المحاسبي كما هاجم ابن كُلاب، لإسرافهم في استخدام منهج التَّأويل العقليَّ،[54] واتبعه في الإنكار عليهما شيخ الإسلام ابن تيمية.[55]

وقد حاول ماسينيون تقويم علم المحاسبي في علم الكلام بصورة عامة؛ فقال: "كان لديه ميلٌ واضحٌ إلى إقناع الآخرين، وهذا صحيح، كما يبدو في مؤلفاته، وقد توسَّل إلى ذلك عن طريق العقل المتقيِّد بأحكام الشَّرع، وكان يمتلك تمامًا القدرة على استعمال المعجم الفنيّ الذي كان يتكلم به المشتغلون بالعُلُوم الإلهيّة في عصره، وصحيح أنه كان يستعمل معجم المعتزلة، ولكن الرغبة عنده في استخدام ما يعارضهم فيه، ولم تشفع معارضته هذه عند الحنابلة الذين قاوموه بكل حال، وأرغموه على التَّواري في منزله حتى موته."[56]

---

(51) ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1409هـ/1989م، ج1، ص217–219. ولمعرفة مزيد من التفاصيل حول ابن كلاب والكلابية. انظر:
– الشلالي، هدى بنت ناصر بن محمد. **آراء الكلابية العقدية**، الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ/2000م.

(52) الحنبلي، مرعي بن يوسف. **الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية**، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1406هـ، ج1، ص218.

(53) ابن حجر العسقلاني. **تهذيب التهذيب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1993م، ج2، ص134.

(54) ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ج3، ص260.

(55) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص221–222.

(56) نقلاً عن مقدمة وتحقيق كتاب: **العقل وفهم القرآن**، وهذه الدراسة هي أفضل ما أنجز حول فكر الحارث المحاسبي وعصره. انظر:
– المحاسبي، الحارث بن أسد. **العقل وفهم القرآن**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1978م.

أمّا الشَّخصيّة الثّالثة فهي أبو العباس القلانسي، وهو معاصرٌ للحارث المحاسبيّ وأبي الحسن الأشعري، وكان من العلماء البارزين في عصره، وله دورٌ كبيرٌ في علم الكلام، والرَّد على المخالفين، فقد ذكر البغدادي (ت429هـ) أن تصانيفه في الكلام زادت على مائة وخمسين كتابًا.[57]

ويقول ابن تيمية عنه: "وكان النَّاس قبل أبي محمد بن كُلّاب صنفين: فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصّفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها، وغيرهم ينكر هذا وهذا؛ فأثبت ابن كلّاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن ما يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري."[58]

كان لهذه الشّخصيات دورٌ تمهيدي في ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري الذي ولد سنة (ت260هـ)، وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة، وكان نشأ في بيت أبي علي الجبائي المعتزلي الشهير، الذي علَّمه الكلام؛ إذ نشأ معتزليّاً، وأصبح من أئمة المعتزلة في عصره، وقد أقام على مذهب الاعتزال أربعين سنة، ثم انقلب عليهم بعد مناظرةٍ مشهورةٍ جرت بينه وبين أستاذه الجبائيّ حول مسألة "الصَّلاح والأصلح" انقطع فيها الجُبَّائي، وظهر أبو الحسن الأشعري،[59] حتى قيل:"كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجزهم أقمام السمسم."[60]

وحول منهجه التَّوفيقي يقول المقريزيّ: "وحقيقة مذهب الأشعري أنه سلك طريقًا وسطاً بين النَّفي الذي هو مذهب الاعتزال، وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التَّجسيم."[61]

---

(57) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **أصول الدين**، طبعة إستانبول، 1346هـ-1928م، ص310.

(58) ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، مرجع سابق، ج4، ص4.

(59) انظر نص المناظرة في:
- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان**، بيروت: دار الثقافة، ج1، ص685-686.

(60) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج11، ص446.

(61) المقريزي، تاج الدين أحمد بن علي. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقريزية)**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1989م، ج4، ص185.

ويلخّص هنري كوربان منهج الأشعريّ، بقوله: "عند الأشعري نزعتان متناقضتان في الظّاهر متكاملتان في الحقيقة؛ إحداهما تقرّبه من أصحاب المذاهب السنيّة حتى إن بعضهم ظنّه شافعيًا، وظنّ غيرهم أنه كان مالكيّاً، وأكّد أكثرهم أنّه حنبليّ. والثانية تدفعه إلى البقاء مستقلاً عن مختلف المذاهب الفقهيّة، وذلك نتيجةً لحرصه على التّوفيق بين جميع المذاهب السنيّة، ولاعتقاده بأنّها جميعاً تتفق حول الأُصُول، وإنما اختلافها في الفُرُوع. وفيما يتعلق بالعقيدة، وعلى الأصح، في معرض إقامة الأدلة العقلية لدعم العقيدة، لم يُعرض الأشعري عن العقل والحجج العقليّة كما فعل المتمسكون بحرفيّة النّص، لكنه وإن أنكر أن يكون استخدام الأدلة العقليّة في الدين بدعة، بحجة أن النبي والصحابة ما استعملوا مثل هذه الأدّلة، إلا أنه لم ينظر إلى العقل كمقياسٍ مطلقٍ أمام الإيمان والمعطيات الدينية الأساسية."[62]

ولا خلاف بين الباحثين أن أبرز رجال المدرسة الأشعرية هو الباقلاني، الذي يقول عنه ابن خلدون: "وضع المقدمات العقليّة التي تتوقف عليها الأدلة، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانيّة من وجوب اعتقادها لتوقّف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدّليل يؤذن ببطلان المدلول."[63]

ويعرف هذا المنهج في علم الكلام "بطريقة المتقدمين"، التي تميَّزت بنوع من الاستقلال الفكري، بعيدًا عن منهج الفلاسفة، الأمر الذي تبدَّل مع طريقةً المتأخرين بظهور الغزالي والرَّازي؛ إذ بدأ المتكلمون بدراسة المنطق الأرسطو طاليسي، وعدِّه ميزانًا صحيحًا في تقويم المسائل، بل قال الغزالي في كتابه: المستصفى: إن "من لا يحيط به [أي المنطق] فلا ثقة بعلمه"، وهذه كانت بداية مزج علم الكلام الذي غرق في بحر الفلسفة كما يقول الدكتور مصطفى عبد الرازق عند المتأخرين، وخلطهم بين الفلسفة والكلام: "فحسبوه واحدًا"، واختلطت مسائل الفلسفة؛ إذ صار لا يتميّز أحد الفنين عن الآخر كما فعل

(62) كوربان، هنري. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، عمّان: دار المناهج، ص182-183.

(63) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص839. انظر أيضاً:
- جول، **علم الكلام الخلدوني**، مرجع سابق، ص105.

البيضاوي (ت691هـ) في كتابه "الطوالع"، وعضد الدين الإيجي (ت705هـ) في كتاب "المواقف."[64]

تزامن مع ظهور الأشعري، ظهور أبي منصور الماتريدي (ت333هـ) في سمرقند، ولا يختلف منهجه عن منهج الأشعري، وله مصنّفات عدّة من أشهرها "كتاب التوحيد"، وهو من أهم مؤلفاته الكلاميّة التي قرّر فيها عقيدته، وذكر فيه عقائد المعتزلة، وغيرها من الفرق، وردَّ عليها.

وعلى الرغم من عدم لقاء الأشعري مع الماتريدي، إلا أن الصلة الفكرية بينهما ظاهرة، وقد فسّر بعض الباحثين هذا التّقارب بين الرجلين بقوله: "ويمكن تفسير وجوه الشبه بينهما في الآراء، بأنه يرجع إلى تشابه منهج كل منها إلى حد ما، في التّوسط بين العقل والنّقل."[65]

هذا هو حال علم الكلام في المشرق. أمّا في المغرب فقد كان هناك وجودٌ للمعتزلة في القيروان منذ أوائل القرن الثاني للهجرة، وكان واصل بن عطاء قد أرسل الدُّعاة إلى المغرب لنشر الاعتزال بها.[66] وقد انتشر الاعتزال في المغرب.[67]

ولعل أول من أدخل الفكر الأشعري إلى القيروان، هو أبو إسحاق إبراهيم ابن عبد الله القلانسي (ت361هـ)، والدور الأكبر في إدخال مبادئ الأشعرية إلى

---

(64) عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص294. ولمزيد من الاطلاع على المدرسة الأشعرية، انظر:
- موسى، جلال محمد عبد الحميد. **نشأة الأشعرية وتطورها**، القاهرة - بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- العلوي، سعيد بن سعيد. **الخطاب الأشعري**، بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات، 1994م.

(65) المغربي، علي. **إمام أهل السنة والجماعة: أبو منصور الماتريدي**، القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1305هـ/1958م، ص424.

(66) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن. **أبو الحسن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد سيد، تونس: الدار التونسية، 1393هـ، ص237.

(67) الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث. **طبقات علماء إفريقية**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993م، ص219.

القيروان، هو لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت386هـ)، وكان قد رحل إلى المشرق، وتتلمذ على جماعة من البغداديين، وكانت له علاقة طيبة بأبي عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد تلميذ الأشعري. وقد تطوَّرت الأشعرية في المغرب، وانتشرت في النصف الثاني من القرن الرابع، وذلك مع ظهور الباقلاني في بغداد الذي كان مالكيّاً.

وذكر ابن عساكر أن من أبرز أتباع الأشعري من المغاربة القابسي؛ فقد ذكر أن: "له رسالة في أبي الحسن الأشعري -رضي الله عنه- أحسن الثناء عليه وذكر فضله وإمامته."[68] وفي أواخر القرن الرابع للهجرة بدأت مجموعة من تلاميذ الباقلاني الذين أخذوا عنه الفقه المالكي والعقيدة الأشعريّة يصلون إلى القيروان، ومن أشهرهم أبو عبدالله الأذري، وأبو طاهر البغدادي، ومن أبرز تلاميذهم أبو عمران الفاسي (ت430هـ) الذي بدأت معه القيروان تنشر الأشعريّة في إفريقية والأندلس والمغرب.[69]

2 - المعرفة والمنهج عند المتكلمين

إن أهمّ سمةٍ امتازت بها المعرفة الإسلامية بعامَّة، وعلم الكلام بخاصَّة، أنها أخذت بمسلك المناظرة الجدلي، الذي طبع الحوار الواسع الذي قام بين العقائد المختلفة بين أصحاب الملة الواحدة، أو بين أصحاب الملل المختلفة، ويمكن القول إن المتكلم هو من قامت به الشُّروط الآتية: أن يكون معتقدًا ومسلمًا بما ورد في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وأن يمارس النظر في طلب التفكر في المسائل المختلفة متوسلاً بطرق مخصوصة قادرةٍ على الظفر بالمطلوب؛ فالمتكلم يسلك سبيل النظر والاستدلال في فهم العقيدة وتعقيلها، ومن هنا سمي علم الكلام بـ "علم النظر والاستدلال"، وينبغي للمتكلم أن يمارس وظيفة الحوار من خلال ممارسة عرض العقيدة أو الاعتراض على المخالفين، لينشئ

---

(68) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1991م، ص222.

(69) الدباغ، أبو زيد عبد الرحمن. **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تحقيق: محمد ماضور، القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، 1968م، ج3، ص160.

خطاباً في علم الكلام، ومن هنا سمي علم الكلام "علم المقالات الإسلامية".

وبناءً على ذلك، فإن علم الكلام يقوم على الجمع بين أصول النقل ومبادئ العقل، فلا يختلف أهل الكلام بأن مصادر المعرفة تتلخص في ثلاث طرق هي: العقل (النظر)، والحس (العيان)، والخبر. فمكانة العقل في الفكر الكلامي تتبوأ مقامًا رفيعًا، قد جعله القاضي عبد الجبار المعتزلي: "المعتمد في المعارف."[70] ويقول الفخر الرازي: "إن فضيلة الإنسان وكماله لا تظهر إلا بالعلوم والمعارف."[71]

إن التعريف الأكثر شيوعًا وقبولاً للعقل عند المتكلمين هو النظر إليه على أنه بعض العلوم أو المبادئ الضرورية، يقول الباقلاني في حدّ العقل "إنه علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديمًا وحديثًا."[72]

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال."[73]

ونجد التعريف نفسه عند ابن الفراء الحنبلي الذي يعرّف العقل بقوله: "هو بعض العلوم الضرورية."[74] وكذلك الفخر الرازي الذي يرى أن العقل "يذكر ويراد به العلوم الضرورية."[75]

ويلخص ابن تيمية مفهوم العقل عند المتكلمين والفلاسفة بقوله: "وأما العقل في لغة المسلمين فهو مصدر عقل يعقل عقلاً، وهو صفة تقوم بالعاقل

---

(70) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر والترجمة، 1962م، ج12، ص161.

(71) الرازي، فخر الدين. **كتاب النفس والروح**، تحقيق: محمد صغير المعصومي، إسلام أباد: منشورات الأبحاث الإسلامية، 1968م، ص95.

(72) الغزالي، أبو حامد. **رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب**، عبد الأمير الأعثم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ص283.

(73) القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج11، ص375.

(74) الفراء الحنبلي، أبو يعلي. **المعتمد في أصول الدين**، بيروت: دار المشرق، 1973م، ص101.

(75) الرازي، **كتاب النفس والروح**، مرجع سابق، ص78.

فمسماه من باب الأعراض لا الجواهر القائمة بأنفسها، ولم يرد في كلام الله ورسوله إلا بهذا المعنى كما في قوله تعالى: {لعلكم تعقلون} وقوله: {أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها}وقوله: {قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون}وغير ذلك، وقد يراد به نفس الغريزة الموجودة في الإنسان والتي بها يستطيع أن يميز بين النافع والضار ويكتسب العلم، وقد ورد في كلام أحمد والحارث المحاسبي وغيرهما: أن العقل غريزة وهي كذلك عند جمهور العقلاء، أن العقل قوة ثابتة في الإنسان كما أن البصر قوة في العين، والذوق قوة في اللسان، واللمس قوة في الجلد، وقد يراد به نفس العلوم التي تُكتسب عن طريق الغريزة، والتي هي شرط في التكليف، فإذا كان الإنسان مميزًا بين ما يضره وما ينفعه فاهمًا للمراد من الكلام سمِّي عاقلاً، وأما إذا كان غير مميز بين ما ينفعه ويضره ولا يفقه الكلام الذي يقال له، فهو مجنون وليس بعاقل. وإذا كان الأمر كذلك فإن العقل لا يطلق على مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه وإنما العلم الذي يعمل به."[76]

وبما أن العقل يحتل موقعاً مركزياً في الفكر الكلامي، فإن النظر هو الطريق إلى معرفة الله تعالى، وهو أول ما يجب على المكلف، هذا ما قرره أهل الكلام على اختلاف مدارسهم، إلا أنهم اختلفوا في طريق وجوبه، فالمعتزلة يرون أن النظر واجب عقلاً،[77] أما الأشاعرة والماتريدية فيرون أنه واجب شرعًا.[78]

ولما كان المعتزلة هم رواد البحث العقلي في مجال العقيدة، فقد استخدموا الأدلة العقلية في إثبات العقائد الدينية، إيمانًا منهم بأن السمع لم يبين أصول

---

(76) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج9، ص286 – 287.

(77) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبه، 1965م، ص67. انظر أيضاً:

– القاضي عبد الجبار، **المحيط بالتكليف**، تحقيق: ج.ج.هوبن، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1965م، ص30–31.

(78) انظر على سبيل المثال لا الحصر:

– الباقلاني، أبو بكر. **فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، ط2، 2000م، ص21–22.

الدين بيانًا شافيًا كافيًا، فضلاً عن كون الدليل السمعي لا يفيد اليقين. ومع أن الأشاعرة في بداية أمرهم جاءوا لكي يردوا الاعتبار للأدلة السمعية إلا أنهم مالوا أخيرًا إلى سلوك طريق المعتزلة.

إن الطريقة الموصلة إلى معرفة الله وإثبات وجوده في علم الكلام تتلخص في دليل الحدوث والقدم، وقد لخص ابن رشد هذا الدليل في ثلاث مقدمات كبرى هي بمنزلة الأصول للدليل. إحداها: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض؛ أي لا تخلو منها. والثانية: أن الأعراض حادثة، والثالثة: أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث؛ أي ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مخلوق.[79]

وتعدُّ فكرة الجوهر الفرد، من أهم نظريات الفكر الكلامي، وظهرت هذه الفكرة أول مرة على يد أبي الهذيل العلاف المعتزلي ثم أخذ بها بعد ذلك أكثر المعتزلة، ثم انتقلت إلى الفكر الأشعري والماتريدي، وصارت في الطور الأخير مذهبًا متكاملاً.[80]

لقد وُجّه إلى هذه النظرية نقدٌ لاذعٌ من ابن رشد وابن تيمية، اللذين بيّنا فشل هذه الطريقة في الاستدلال. يقول ابن تيمية وهو بذلك يتابع ابن رشد: "وتقرير المقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل، من إثبات الأعراض التي هي الصفات أولاً، أو إثبات بعضها كالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وإثبات حدوثها ثانيًا بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل، ثم إثبات امتناع خلو الجسم ثالثًا: إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعًا. وهو مبني على

---

(79) ابن رشد، محمد بن أحمد. **مناهج الأدلة على عقائد الملة**، تحقيق: محمود قاسم، مصر: طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، ص135. انظر أيضاً عرض منهج ابن رشد في:

– عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994م، ص162–234.

(80) لمزيد من الاطلاع على نظرية الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ، انظر:

– أبو زيد، منى أحمد. **التصور الذري في الفكر الإسلامي**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، د.ت..

مقدمتين، إحداهما: أن الجسم لا يخلو من الأعراض التي هي الصفات، والثانية: أن ما لا يخلو من الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن الصفات التي هي الأعراض لا تكون إلا محدثة، وقد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض، كالأكوان، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا تتناهى."[81]

يُعدّ شيخ الإسلام ابن تيمية هو الناقد الكبير لعلم الكلام، فقد كشف في كتبه عن فساد مناهج المتكلمين، وبين أن حصرهم معرفة الله بهذه الطريقة العويصة لم يأت به الشرع، وهو خاطئ عقلاً، يقول رحمه الله: "فهؤلاء قد حصروا الطريق التي يعلم بها وجود الله في أربع طرق، وهي: طريق حدوث الأجسام، وطريق إمكانها وطريق إمكان صفاتها، وطريق حدوث صفاتها. وهذا تطويل قليل الفائدة لو كان صحيحًا فكيف لو كان فاسدًا ومبتدعًا؛ إذ الرسول ﷺ لم يدع أحدًا من الناس بطريقة الأعراض، ولم يطالبهم بالاستدلال على وجود الله بالطرق النظرية، وإنما كان يقبل منهم مجرد الإيمان المجمل بالله والتصديق برسوله وإيجاب مثل هذه الطريق على كل أحد باطل، بل للناس من الطرق الصحيحة التي توصل إلى المطلوب من غير كلفة وعناء ما لا يوجد مثله لهؤلاء المتكلمين الذين تركوا الطرق الجلية وعدلوا إلى الاستدلال بالطرق الخفية."[82]

بيّن ابن تيمية أن معرفة الله ضرورية عند جمهور أهل السنة من المحدثين والفقهاء والصوفية، وكذلك عند بعض المتكلمين، يقول: "فإن قيل هذا معارض بما عليه كثير من الناس من إنكار ربوبيته أو وحدانيته، ومعارض بما عليه طوائف من أهل الكلام من الاستدلال على وجوده بطريق الفطرة، قيل: الأصل في معرفة

(81) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1402هـ/1982م، ج1، ص38-39. انظر أيضاً:

- ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1391هـ، ج1، ج172-174.

(82) ابن تيمية، **منهاج السنة**، مرجع سابق، ج1، ص210. انظر أيضاً:

- ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، مرجع سابق، ج1، ص176.

الصانع الخالق واقع بطريق الفطرة، لكن قد يعرض لها ما يفسدها، فتحتاج إلى النظر للإقرار به."[83]

أما النظر الذي يَعتدُّ به ابن تيمية، فهو أن الاستدلال على وجود الله يكون بدلالتين:

الأولى: دلالة الآية، يقول ابن تيمية: "المخلوقات كلها آيات للخالق، والفرق بين الآية وبين القياس، أن الآية تدل على عين المطلوب الذي هو آية وعلامة عليه. فكل مخلوق فهو دليل وآية عن الخالق نفسه."[84]

والثانية: دلالة قياس الأولى، يقول ابن تيمية: "والأقيسة العقلية يدخل ضمنها كلٌّ من قياس التمثيل والشمول، والقرآن حين الاستدلال على المطالب الإلهية، لا يستعمل قياس الشمول الذي تستوي فيه أفراده؛ إذ الله لا مثل له، ولا يمكن أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولا يستعمل قياس تمثيل يستوي فيه الفرع والأصل، وإنما يستعمل قياس الأولى سواء أكان تمثيلاً أو شمولاً، كما في قوله تعالى: {ولله المثل الأعلى} فإن الله يستحق كل كمال. وهذا الطريق هو الذي سلكه الأنبياء والسلف في الاستدلال على الله، فكل كمال علم ثبوته للمخلوق المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالخالق المحدث أولى به، وكل كمال ثبت نوعه للمخلوق من غير أن يستلزم نقصًا فالخالق أحق به."[85]

لقد بيّنا كيف أن العقل الكلامي حصر النظر العقلي في النظر في الجواهر والأعراض وهما الزوج الوجودي الذي يفضي في نظرهم إلى معرفة الله، وهو ما نقده شيخ الإسلام نقدًا بنائيًا، أما الجانب الاستدلالي الآخر فيقوم على النظر في الزوج اللغوي اللفظ والمعنى؛ إذ لا خلاف بين المتكلمين على أن اللغة تنقسم إلى حقيقية ومجاز، ومعنى المجاز عندهم هو تجاوز اللفظ لما وضع له من معنى إلى معنى آخر لوجود علاقة إما المشابهة وإما غيرها. انتقد ابن تيمية

(83) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج4، ص245-247.

(84) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج1، ص48.

(85) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج1، ص29.

تعريف المتكلمين للحقيقة بأنها اللفظ المستعمل في ما وضع له، بخلاف اللفظ المجازي الذي هو مستعمل في غير ما وضع له، لأن ذلك يحتاج إلى إثبات الوضع المتقدم على الاستعمال وهو متعذر، فلا يستطيع أحد أن ينقل عن العرب بسند صحيح أنهم وضعوا الألفاظ لغير المعاني المستعملة فيها، وهذا يدل على فساد قول طائفة من الأصوليين كالرازي والآمدي، إن الألفاظ بعد وضعها وقبل استعمالها لا تعد حقيقة ولا مجازًا.[86]

إن القول بالحقيقة والمجاز ما هو إلا طريق للقول بأحد المناهج المفضلة لدى المتكلمين، وهو التأويل؛ إذ اتفق المتأخرون من المتكلمين أن معنى التأويل في لغة القرآن هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجَّح لدليل يقترن به.[87] انتقد ابن تيمية المتكلمين ومنهجهم وفهمهم للتأويل، فقرر أن التأويل مصدر لأول يؤول تأويلاً وهو تعدية آل –يؤول– أولاً، بمعنى عاد إلى كذا ورجع إليه، ومنه ما يؤول إليه الشيء.[88] وبين أن التأويل بالمعنى الاصطلاحي لا أصل له في اللغة العربية ولا عند السلف، وإنما نشأ وظهر بعد القرون الثلاثة الأولى، فهو اصطلاح حادث بل مبتدع لم يقل به أحد من السلف والأئمة المتبوعين.[89]

ولا يخفى أن السبب في شيوع مفهوم التأويل بالمعنى الاصطلاحي الحادث، هو الكلام في آيات الصفات والقدر من طرف المتكلمين، بغرض صرفها عن المعنى الظاهر لكي يوافق دلالة العقل القاصر. يقول ابن تيمية: "تذهب طوائف من المتمسكين بظاهر آية آل عمران إلى تجويز أن يكون الله قد امتحن عباده بما

---

(86) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج1، ص408.

(87) انظر دراسة مفصلة عن موقف المتكلمين من التأويل في:
– الجليند، محمد السيد. **الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل**، جدة: دار عكاظ، ط3، 1403هـ.

(88) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1386هـ، ج2، ص20. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج7، ص364.

(89) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج17، ص401.

شاء، وذهب طوائف إلى منع ذلك لكي يتسنى لهم إثبات تأويلاتهم المحرفة للكلام عن مواضعه،... وهؤلاء قالوا بأن العلماء يعلمون تأويل القرآن وحملوا التأويل على المعنى الذي اصطلحوا عليه، فصاروا على مراتب في التحريف، فهم إما باطنية قرامطة يؤولون الأخبار والأوامر، أو صابئة فلاسفة يؤولون عامة الأخبار عن ذات الله وصفاته وعن المعاد والحساب، وإما جهمية معتزلة يؤولون آيات الصفات، وبعض ما جاء عن اليوم الآخر وآيات القدر، وقد تابعهم متأخرو الأشاعرة في بعض ما تأولوه."[90]

لقد لخص ابن تيمية مناهج المتكلمين والفلاسفة في التعامل مع النقل بقوله: "لهم في كلام الرسول ﷺ ثلاث طرق: طريقة التخييل وطريقة التأويل وطريقة التجهيل، فأهل التخييل هم الفلاسفة والباطنية الذين يقولون: إنه خيل أشياء لا حقيقة لها في الباطن وخاصية النبوة هي التخييل، وطريقة التأويل طريقة المتكلمين من الجهمية والمعتزلة وأتباعهم يقولون: إن ما قاله الرسول له تأويلات تخالف ما دل عليه اللفظ وما يفهم منه، أما طريقة التجهيل فيقولون: إنه لم يكن الرسول يعرف معنى ما أنزل عليه من هذه الآيات ولا أصحابه يعلمون معنى ذلك."[91]

توصل الفكر الكلامي إلى أن العقل أصل للنقل، ذلك أنه يفيد اليقين في أحكامه. أمّا النقل فهو مظنون، من هنا نشأت في الفكر الكلامي، إشكالية تعارض العقل والنقل، التي كان حلها عند المتكلمين باعتماد قانون التأويل؛ إذ أسرف المتكلمون باستخدام هذا القانون المزعوم، فابطلوا بذلك أكثر النصوص الدالة على إثبات الصفات والقدر؛ خشية الوقوع في التشبيه والتجسيم فوقعوا في التعطيل والتحريف.

ويُعدُّ الغزالي والرازي وابن العربي من أكثر المتكلمين تنظيراً في مبحث التأويل، ولذلك فقد خصص ابن تيمية كتابه "درء تعارض العقل والنقل" للرد على هذا القانون، إلى انتهى إلى تقرير أهم قضية كرس حياته للدفاع عنها،

---

(90) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، مرجع سابق، ج2، ص15–16.

(91) ابن تيمية، **نقض المنطق**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص56–57. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج1، ص8.

وهي موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. ويمثل قانون الرازي الأطروحة الأساس التي ألف من أجلها الكتاب، وملخص هذا القانون: "إذا وقع التعارض بين العقل والنقل فيجب أن يتأول النقل إلى ما يؤدي إليه دليل العقل ولا يرد برهان العقل أصلاً."[92]

عمل شيخ الإسلام ابن تيمية على حل هذا الإشكال الكلامي ورفع التناقض، وبيَّن الطريق، يقول: "والإنسان مضطر إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، والعقل بمفرده لا يستقل بإدراك جميع النافع والضار، وإنما يدرك بعضها دون بعض فتغيب عنه تفصيلات كثير من القضايا، بل قد يظن منفعة شيء معين، وليس الأمر كذلك، وقد يظن مضرته وتكون منفعته راجحة، فالرسالة ضرورية لهداية العقل إلى الحق والعلم. وإذا كان الأمر كذلك، فمن قال بأن العقل يجوز أن يعارض النقل لم يفهم حدود العقل ومجاله، ولم يدرك حقيقة ما جاء به النقل، بل هو قول خطأ، إذاً لا يمكن لصريح المعقول أن يخالف صحيح المنقول لعدة أمور:

أحدها: إن التعارض بين العقل والنقل، إما أن يراد به القطعيات، فلا نسلم بإمكان وقوع ذلك بينهما، وإما أن يراد به الظنيات، فالراجح منهما هو المقدم مطلقًا، وإما يراد به القطعي مع الظني، فالقطعي هو المقدم مطلقًا سواء أكان عقلياً أو نقليًا، فتبين أن من قدّم العقل على النقل مطلقًا فقد أخطأ، وإنما المقدم هو الراجح أو القطعي."[93]

الثاني: إن العقل قد شهد بصحة ما جاء به الشرع، ودل عليه دلالة عامة مطلقة والشرع، لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا كان العلم بصدق الشرع موقوفًا على كل ما يخبر به العقل، وما دام قد شهد بتزكية الشرع، وتعديله، فلا يجوز تقديم العقل عليه؛ لأن ذلك قدح في شهادته.

الثالث: إن ما يعلمه العقل ليس شيئًا واحدًا تشترك فيه جميع العقول، وليس أمرًا بينًا معلومًا عند كل الناس، بل هو نسبي إضافي.

---

(92) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. **أساس التقديس**، تحقيق: أحمد حجازي السّقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ/1986م، ص172.

(93) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج1، ص86.

والرابع: أن ما علم من السمع معارضًا لصريح العقل، هو إما حديث موضوع يعرف أهل النقل أنه كذب، وإما دلالة ضعيفة غير صالحة للاستدلال بها على الشرع. فلا يجوز في النصوص الثابتة في الكتاب والسنة ما يناقض العقل الصريح البتة، والرسل إنما "أخبرت بمحارات العقول لا بمحالات العقول."[94]

لقد أعطى ابن تيمية الشرع مكانه الذي يستحق، وحافظ على دلالة العقل ورفع الإشكال الكلامي والالتباس العقدي، يقول يحيى هشام فرغل: "إن ابن تيمية لم ينزل العقل عن عرشه الذي أجلسه عليه المعتزلة والاشاعرة، وإنما رفع النص إليه ليجلس بجواره، بل إنه عندما رفع النص إلى عرش العقل ليشاركه فيه، إنما فعل ذلك بإذن العقل الذي يقول إنه سلطان عيّن واليًا ثم عزل نفسه."[95]

خاتمة

لا يخفى على أحد اليوم بأن علم الكلام لم ينل حظه من الدرس والبحث، بل تجاوز الأمر ذلك بإطلاق الدعوات التي تنادي بقطع الصلة مع هذا التراث، وعدّه دخيلاً على الإسلام، وقد نادى بهذا الرأي جملة من الحداثيين ومجموعة من الإسلاميين مع اختلاف الأغراض؛ فالحداثيون العرب، يرون في هذا التراث الكلامي عائقًا معرفيًا، يحول دون الوصل بالحداثة الغربية. أمّا الرافضون لهذا التراث من الإسلاميين فإنهم لا يرون فيه سوى محاكاة بليدة لعلوم الأوائل، من اليونان والفرس والهنود، دون النظر إلى الجوانب المضيئة من هذا العلم، فضلاً عن أن الانفصال وقطع الصلة بهذا التراث غير ممكنة عمليًا، فقد أصبح هذا التراث حقيقة تاريخية لا يمكن الانفكاك عنها، كما لا يمكن لأحد أن ينكر ما جاء به علم الكلام من مناهج جدلية وحوارية متميزة، أثرت الحضارة الإسلامية بمنهجية مأصولة، وإن كانت استعانت واستفادت في بعض قواعدها بالمنقول اليوناني والفارسي، إلا أنها طبعتهما بطابع الإسلام عن طريق الدمج والاستيعاب. ولا يخفى أن الأصل في هذا المنهج الجدلي هو ما جاء به القرآن الكريم من

---

(94) المرجع السابق، ص144-148.

(95) فرغل، يحيى هشام. **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1978م، ص205.

نماذج متميزة في المحاورة والمناظرة.[96] لا يمكن لأحد أن ينكر الدور الذي قام به المتكلمون في الرد على التيارات الفكرية والعقدية غير الإسلامية، سواء كانت ديانات محرَّفة، أو اتجاهات عقلانية ملحدة.

إن المستوى الرفيع الذي بذله المتكلمون في الأخذ بمسالك عقلية ومنطقية ومنهجية رفيعة في الرد على خصوم الإسلام، لا يمكن مقارنته بما يقوم به أهل الإسلام في عصرنا في الرد على الخصوم، فلا ينكر أحد من الباحثين اليوم بأن المتكلمين استوعبوا استيعابًا منهجيًا كاملاً المناهج العلمية والتاريخية التي كانت سائدة في عصرهم، بينما لا نجد في عصرنا سوى القصور والضعف والادعاء، وقد تجلت دعاوى بعض المشتغلين بهذا التراث في الدعوة إلى تطويره ثم تثويره،[97] أو تجزئته،[98] أو تجاوزه.[99] إن المتكلمين اتبعوا في أبحاثهم طرقًا استدلالية تمتاز بالعمق والدقة، بينما لا نجد في الكتابات المعاصرة عن التراث سوى التقليد والمتابعة المحاكاة.

بقي أن نقول إن علم الكلام يمكن تجديده والاستفادة من معطياته، لكي يصبح فاعلاً ومشاركًا في مختلف المسائل المطروحة، والمستجدة في حقل المذاهب الفكرية والمعرفة وتاريخ العلوم، فإن الممارسة العقلانية التي طرحها علم الكلام قامت على أسس منهجية لا تزال صالحة في كثير من أبنيتها، إذا قيض لها من يقوم على تطويرها وتعميمها عن طريق الانفتاح والانتفاع بما هو جديد وقويم من الحضارات المعاصرة، التي بلغت درجة كبيرة من الدقة في وسائلها والعمق في آلياتها، مما مكنها من إحداث ثورة علمية وتقنية جعلها

---

(96) لقد ألف عدد من العلماء كتباً في تفضيل المنهج القرآني على المنهج اليوناني. انظر على سبيل المثال لا الحصر:
– ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم. **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

(97) انظر هذه الدعوة لحسن حنفي في كتابه: **من العقيدة إلى الثورة**، مرجع سابق، ص1–5.

(98) انظر هذه الدعوة لمحمد عابد الجابري في كتبه: **تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي، والعقل الأخلاقي العربي.**

(99) انظر هذه الدعوة لمحمد أركون في كتبه، ولا سيما: **تاريخية الفكر الإسلامي، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد، والفكر الإسلامي قراءة علمية.**

حضارة مهيمنة على الصعيد المادي والمعنوي. إن تجديد علم كلام إسلامي جديد يقوم على مواجهة الإشكالات المستحدثة التي يطرحها خصومنا، هو من أهم الواجبات والتحديات المفروضة على المسلم المعاصر اليوم.