نقد الفقهاء لعلم الكلام

بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

سالـم، أحمد محمد
نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ/ أحمد محمد سالـم. -
القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع/ ط ١/ القاهرة: ٢٠١٨.
١٨٣ص؛ ١٤×٢١سم
تدمـــــك: ٢-٦٠-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٧/٨٢٩٣
١- علم الكلام
أ- العنوان ٢٤٠

دار النشـــــر: نيو بوك للنشر والتوزيع
عنـــوان الكتـــاب: نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ
الـــكـــاتـــب: أحمد محمد سالـم
رقـــم الطبعـــة: الأولى
تـاريـــخ الطـبـــع: ٢٠١٨

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع

ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملًا أو جزئيًا، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك للنشر والتوزيع
٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة
ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤
newbooknb@gmail.com

نقد الفقهاء لعلم الكلام

بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ

د. أحمد محمد سالم

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع
2018

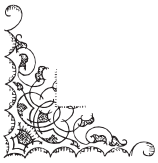
إهداء

إلى روح الشيخ/

أمين الخولي

تقديرًا لمنهجيته الرصينة في الدراسات الإسلامية، وعرفانًا لما تعلمته منه..

أحمد سالم



فهرس الموضوعات

الموضوعات	صفحة
المقدمة: في ضرورة معايشة اللحظة الراهنة	9
الفصل الأول: موقف الفقهاء من علم الكلام	27
مقدمة	29
أولًا: سلطة الفقه وتحريم علم الكلام	35
ثانيًا: هل ثمة كلام للفقهاء في علم الكلام؟	51
خاتمة	89
الفصل الثاني: موقف الفقهاء في سياق التاريخ	93
أولًا: في أسباب الاختلاف	98
ثانيًا: دور السياسة في الاختلاف	126
ثالثًا: في نتائج الاختلاف	152
خاتمة	165
الخاتمة	169
المراجع	179
أولًا: المصادر	179
المراجع العامة	183
مترجمات	187

مقدمة

في ضرورة معايشة اللحظة الراهنة

دأب البحث في درس الفلسفة الإسلامية إلى عرض الآراء، والتيارات، والاجتهادات القديمة بلغتها التقليدية، بصرف النظر عن مدى علاقة هذا البحث بالواقع الاجتماعي للأمة، ولهذا كثيرًا ما وجدت البحث في الفلسفة الإسلامية مغتربًا عن الواقع الاجتماعي، فحين أبحث في علم الكلام مشكلة مثل «الذات والصفات» أو «نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا» أو «مشكلة خلق القرآن»... إلخ من المشكلات أتساءل ما جدوى هذا البحث؟ ما علاقة هذه المشكلات بواقعي وهمومي؟ هذا بالإضافة إلى ذلك تاريخية اللغة المكتوب بها النصوص القديمة.

وحين تأملت الشك في قيمة البحث، وجدواه، كنت أجد مشكلات الفلسفة الإسلامية في جانب كبير منها مرتبطة بالسياق التاريخي والحضاري الذي نشأت فيه، وبانتهاء هذا السياق قد تفقد بعض هذه المشكلات قيمتها، ولكن هناك العديد من المشكلات ما زالت حاضرة إلى الآن في الثقافة العربية الإسلامية مثل علاقة العقل بالنقل، وحرية الإنسان، ودور الإيمان في حياة الإنسان، وأهمية حاجة الإنسان إلى العقيدة... إلخ، فهذه المشكلات

ما زالت حاضرة، ولعل استمراريتها إلى الآن مرتبط بدور الدين وأهميته في حياة الشعوب الشرقية بعامة، والشعوب الإسلامية بخاصة.

ومن جانب آخر كنت أرى أن هناك العديد من المشكلات الراهنة هي امتداد بالأساس لإشكالات ثقافية قديمة، فالحديث عن الدولة الدينية والدولة المدنية، هو امتداد لحديث علم الكلام عن الإمامة أو الخلافة، و إشكالية علاقة العلم بالدين هي امتداد لعلاقة العقل بالنقل في تراثنا القديم، ومشكلة أهمية الانفتاح على الثقافة الغربية، وكافة ثقافات العالم الآن، هي امتداد لحديث القدماء عن شرعية النقل عن اليونان وطلب الحكمة من أي حضارة كانت.

ولكن رغم هذا كنت أشعر أن ثمة أزمة في البحث في الفلسفة الإسلامية، وذلك لأن معظم البحث السائد في مصر يعيد إنتاج القديم بأسلوب الحكي والنقل، ولا يسعى البحث في الفلسفة الإسلامية بفروعها المختلفة إلى ربط هذا البحث بالسياق التاريخي التي ظهرت فيه الإشكالات موضوع البحث، ثم ربط هذه المشكلات بواقعنا الراهن، ونحاول أن نرى جدوى هذه الإشكالات في ضوء مشكلات المجتمع، وهمومه، وآلامه، وذلك لأن البحث الفلسفي لا ينبغي أن ينعزل عن واقعنا، ولا ينبغي أن يكتفي بإعادة إنتاج القديم في سياقه القديم، ولكن في ضوء ارتباط القديم بواقعنا المعاش، وحركة الثقافة في المجتمع.

وبدا لي أن البحث المرجو في الفلسفة الإسلامية لا بد أن ينطلق من اللحظة التاريخية الراهنة، من همومها ومشكلاتها، وأدواتها، ومنهجياتها، وذلك لأنني لا يمكن أن أدرس الماضي بعيون الماضي، إن في ذلك تغييبٌ للعقل،

و إلغاء لوجودنا، وتعميتة عن إدراك اللحظة التاريخية الراهنة، وتزييف وعي أجيال حين أخاطبهم بمشكلات، ولغة وأفكار ظهرت في سياق تاريخي مغاير لواقعهم.

ومن هذا المنطلق كان من الضروري، وأنا أحاول البحث في الفلسفة الإسلامية أن أنظر إليها من منطلق الحاضر، لأننا لا ينبغي أن ننظر إلى الماضي إلا بقدر ما يفيد حركة الحاضر، لا أن نسجن الحاضر في ظلال الماضي، ونحن حين نحاول رؤية الماضي في سياقه، وفي علاقته بالحاضر، فإننا لن نكون مجرد عارضين لأفكار السلف، بل نكون متفاعلين مع تراثهم، وفقًا لاحتياجاتنا الراهنة، وليس كل ما أنتجه السلف حاضر في وجداننا الجماعي، وما هو حاضر في هذا الوجدان لا يتسم كله بالإيجابية والفاعلية في حركة مجتمعاتنا.

وحين اخترت أن أبحث في موضوع «نقد علم الكلام عند الفقهاء» فإن ذلك كان من منطلق ما وجدته من دعوات بعض المعاصرين إلى أهمية نقد علم الكلام، بل والتساؤل في بعض الأحيان عن جدوى علم الكلام ومشكلاته فكان مالك بن نبي (1905 - 1973) يرى «أن علم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة، أو في المبدأ، والمسلم لم يتخل مطلقًا عن عقيدته، فلقد ظل مؤمنًا متدينًا، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جزئية فردية (..) وفي كلمة واحدة إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدرًا للطاقة»[1].

وقد ارتبط نقد مالك بن نبي لعلم الكلام بضرورة الحفاظ على العقيدة في

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، سوريا، 1986، ص48.

صورتها السلفية، لأن الصورة السلفية البسيطة للعقيدة الإسلامية تملك القدرة على تغيير النفس البشرية، وبالتالي تغيير وجه الحياة الاجتماعية، ولعل هذا ما أحدثته تلك العقيدة في تغيير وجه العالم والتاريخ في مرحلة التأسيس- في عهد الرسول والراشدين- ومن ثم فقد بدا علم الكلام عند مالك بن نبي «يمجد الجدال، وتبادل الآراء، وهو في الوقت نفسه يشوه المشكلة الإسلامية، ويفسد طبيعتها، حين يغير المبدأ «السلفي» في عقول المصلحين أنفسهم، هذه المناقضة اللاشعورية ففي مكان «المشكلة النفسية» في النهضة «مشكلة كلامية» وذلك لأن علم الكلام لا يواجه مشكلة الوظيفة الاجتماعية للدين، لأن المؤمن لا يفيد شيئًا من مدرسة تعلمه وجود الله فحسب، دون أن تلقنه مبادئ الرجوع للسلف»[1] ولا شك أن مبادئ الرجوع للسلف عند بن نبي تعني التركيز على فاعلية العقيدة في النفس والمجتمع كما فعل السلف.

وإذا كان مالك بن نبي يسعى إلى إعادة الاعتبار لفاعلية العقيدة في حياة الفرد والمجتمع فإنه انتقد توجه الحركة الإصلاحية إلى علم الكلام مما أدى إلى خنق عملية الإصلاح والتجديد «فالتجديد الذي استتبعته حركة الشيخ محمد عبده في العالم الإسلامي تجديدًا أدبيًا في جوهره، ولهذا لم يتحرر الفكر الإسلامي من ربقة القواعد التقليدية الخانقة، فهو من الوجهة الإصلاحية ظل منعقدًا على تلك الموضوعات القديمة كعلم التوحيد، وفلسفة الكلام، والفقه الإسلامي، وفقه اللغة»[2] وقد ترتب على ذلك أن الحركة الإصلاحية لم تستطع تغيير النفس البشرية، ولم تستطع

(1) المرجع نفسه ص49.
(2) المرجع نفسه ص79.

أن تترجم إلى لغة الواقع الوظيفية الاجتماعية للدين، وقد نتفق مع مالك بن نبـي في نقد خطاب محمد عبـده (1849 - 1905) حول العقيدة بالذات لأنه في رسـالته في التوحيـد تبـنى نفس المصطلحـات التقليدية السـائدة في علم الـكلام التقليدي، وهى لغة جافـة وخاصة في الجزء الأول منها، وحاول أن يقدم رؤية للعقائد في سـياق أشـعري في التوحيد، ومعتزلي في العدل، ولم يحاول الإمام محمد عبده أن يقدم قراءة لقضايا العقيدة مسـتقاة من القرآن، وذلـك على الرغم من دعـوة الإمام إلى «ضرورة الرجـوع في فهم الدين إلى السلف قبل ظهور الخلاف»[1] ولكننا لا ننكر أهمية الاجتهاد البارز للإمام في الفقـه، والفتـوى، ودعوته إلى أهمية التربية، ولكـن على ما يبدو أن هذه الجوانب المختلفة لا يمكن أن تبدو فاعلة دون الارتكان إلى عقيدة سليمة، بسيطة ومؤثرة، وفاعلة، وهذا ما لا يمكن أن يحققه علم الكلام، ولهذا كان مالـك بـن نبي يقـول «إن كلمة «علم الكلام» سـتصبح قدرًا مسـلطًا على حركـة الإصلاح، ذلك القَدرُ الـذي حاد بها جزئيًّا عـن الطريق»[2] وذلك لأنـه من الضروري لكي نعيد للعقيدة فاعليتها «لا بد من العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسـلام، فكرة السـلف»[3] وهنا يبدو مـدى الترادف الواضح عند مالك بين صورة الإسلام الأصلية الأولى وبين أداء المسلمين لها في تلك الفترة- التأسيسـية قبل ظهور الخلاف- حين اتحد المثال بالواقع، وتجسـدت الرسالة الإسلامية في الواقع لكي تغير مجرى التاريخ الإنساني. فالتركيز هنا

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، جمع ودراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق، 1995، جـ1، ص 181 - 182.

(2) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي ص47.

(3) المرجع نفسه ص 47.

ينبغـي أن يكون على فهم السـلف للعقيدة، وأداء هؤلاء السـلف لها فكرًا وعملًا، سلوكًا وممارسة.

وعلى الرغم من نقد مالك بن نبي لمدرسة الإصلاح عند محمد عبده إلا أنه يشيد بدور مدرسة الإصلاح في الجزائر لأنها سعت إلى إحياء الفكر السلفي، وحاولت أن تحافظ على العقيدة الإسلامية، واللغة العربية في الجزائر، فيرى البشـير الإبراهيمي (1889 - 1965) أن الإمـام عبد الحميد بن باديس (1889 - 1940) قد أحيا في دروسـه طريق السـلف، وأكملتها جمعية العلماء، فمن مبادئها التي عملت لها لزوم الرجوع إلى القرآن في كل شيء لا سيما ما يتعلق بتوحيـد الله، فإن الطريقة المثلي للاسـتدلال على وجود اللـه، وصفاته، وما يرجـع إلى الغيبيـات لا يكون إلا بالقـرآن، لأن المؤمن إذا اسـتند في توحيد اللـه، و إثبات مـا يثبت له، ونفي مـا انتفي عنه، لا يكـون إلا بآيات قرآنية محكمة[1].

و ينتقـد البشـير الإبراهيمـي دور علم الكلام في تفرق المسـلمين، وذلك «لأن المذاهـب الكلاميـة لم يكن أثرهـا بالقليل في تفرق المسـلمين، وتمزق شـملهم»[2] وذلك لأن علم الكلام «تسـامي إلى الحظائر الغيبية فتشعبت به السبل إلى الحق في معرفة الله وتوحيده، ونجمت لذلك ناجمة علم الكلام، وما اسـتتبعه من جدل، وتأويل، وتعطيل، وتشابهت السـبل على المسلمين لكثرة هذه الطوائف، فكان هذا التفرق الشنيع في الدين أصوله وفروعه، وفي غمرة

(1) محمد البشير الإبراهيمي، مقدمة الإبراهيمي لكتاب العقائد الإسلامية لعبد الحميد بن باديس، الأعمال الكاملة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997، جـ5، ص316.
(2) محمد البشير الإبراهيمي، فلسفة جمعية العلماء، الأعمال الكاملة، جـ1/ ص166.

هذه الفتن بين العلماء ضاع سلطانهم الديني على الأمة، فاستبد بهم الملوك، وساقوا الأمة في طريق شهواتهم فأفسدوا دينها ودنياها»[1].

ويقارن الإبراهيمي بين طريقة علم الكلام في إثبات العقائد، وطريقة القرآن، ويرى أن علم الكلام قد أحدث خسائر كبيرة في الحضارة العربية الإسلامية فيقول «إذا وازنا بين ما أجداه علينا علم الكلام، وبين ما خسرناه بسببه، وجدنا الخسارة تربو على الربح، فتوحيد الله مقرر في القرآن بأجلى بيان، وأكمل برهان، وصفاته لا يطمح طامح أن يأتي في إثباتها بأكمل مما أتى بها القرآن، وطريقة القرآن في التنزيه أقوم طريقة، وقد جرى عليه الصحابة، فكانوا أكمل الناس توحيدًا مع أنهم لا يعرفون الجوهر والعرض، وهل يبقي زمانيين؟ ولا الكم ولا الكيف بمعانيها الفلسفية الدقيقة، وعلى هذا فما معنى إضاعة الوقت، وإعنات النفس في معرفة هذا العلم المسمى بعلم الكلام»[2] وكان الإبراهيمي ينتقد الطريقة التي يدرس بها علم التوحيد في الجامعات الدينية كالأزهر والزيتونة لأنها لا تزال تقرر فيها تلك الآراء والمذاهب الكلامية، وما زالت تذكر فيها أسماء لفرق لم يبق لها وجود.

والواضح أن جمعية العلماء في الجزائر لم يكن أمامها من بُد في ظل الاستعمار الفرنسي من العودة إلى عقيدة الإسلام البسيطة كما قررها السلف الصالح، لأن هذه العقيدة وحدها هي التي تملك القدرة على تغيير واقع الناس، وتحريك الوجدان إلى الفعل والعمل، وبهذه الطريقة «نجحت جمعية

(1) الإبراهيمي، الإصلاح الديني لا يتم إلا بالإصلاح الاجتماعي، الأعمال الكاملة، جـ4/ ص283.

(2) الإبراهيمي، فلسفة جمعية العلماء، جـ1/ ص 167.

العلماء نجاحًا جليًا مشهودًا ظهرت أثاره للعيان، ولمسه الموافق والمخالف في تصحيح عقائد الأمة الجزائرية، وتطهيرها من شوائب الشرك القولي والعملي التي شابتها فصححت العقائد، وصحت لصحتها الإرادات والعزائم»[1].

وينتقد العديد من المعاصرين الدور السلبي لعلم الكلام والفلسفة الإسلامية في نقل ونشر آراء الفلسفة اليونانية، وتوظيفها في أنساقهم الفلسفية، فيرى محمد إقبال (1876 - 1938) أن معظم مقالات المسلمين على اختلاف المدارس تأثرت بالفلسفة اليونانية واستلهمتها، ويرى أن الفلسفة اليونانية مع أنها قد وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكرى الإسلام إلا أنها غشت على أبصارهم في فهم القرآن، والسبب في ذلك هو اختلاف نهج القرآن عن نهج الفلسفة اليونانية «فالمعرفة عند المسلمين تبدأ من المحسوس وتنزع إلى الملاحظة بخلاف المنهج الإغريقي الذي انحصر في الاستنباط من مقدمات جاهزة، وابتعد عن الطبيعة المحسوسة»[2].

ولهذا يعلى إقبال من نهج الأصوليين-الفقهاء- في رفضهم للفكر اليوناني، ويرى أن العديد من المفكرين المسلمين انتهى بهم الأمر إلى مناقضة الفكر اليوناني بعد أن أقبلوا عليه في باكورة حياتهم الفكرية «وذلك لأنهم لم يفطنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظريات الفلسفية القديمة، وبما أنهم وثقوا بفلاسفة اليونان، وأقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية، فكان لا بد من إخفاقهم في هذا السبيل لأن روح

(1) الإبراهيمي، الإصلاح الديني لا يتم إلا بالإصلاح الاجتماعي، جـ1 ص 283.
(2) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، بدون، ص177.

القـرآن تتجـلى فيها الواقعية في حـين انحازت الفلسـفة اليونانية إلى التفكير النظري المجرد»[1].

ولكن المفارقة الغريبة أن إقبال الذي انتقد فهم مفكري الإسـلام للقرآن في ضوء الفلسفة اليونانية قد قام هو نفسه بتوظيف آراء المحدثين من فلاسفة الغـرب في تجديـده للفكـر الديني، فقـد تأثر كثـيرًا بآراء نيتشـه، وكونت، وبرجسـون، وهيجل، ولعل هذا ما أخذه عليه سـيد قطـب (1900 - 1965) حـين انتقد محاولة إقبال في التجديد لأنها اسـتعارت آراء الفلاسـفة الغربيين فيقـول «نحن نخالـف محاولة إقبـال في صياغة التصور الإسـلامي في قالب فلسـفي مسـتعار من القوالب المعروفـة عند هيجل من (العقليـين المثاليين) وعند أوجست كونت من (الوضعيين الحسيين)»[2].

ولكن سـيد قطب يتفق مع إقبال في نقده للفلسـفة الإسلامية ويرى أنها « كانت نشـازا في لحن العقيدة المتناسـق إذ نشـأ من هـذه المحاولات تخليط كثير شـاب التصور الإسلامي، وصغر مسـاحته، وأصابه بالسطحية، وذلك مع التعقيد والجفاف والتخليط، مما جعل تلك (الفلسـفة الإسـلامية) ومعها مباحث علم الكلام غريبة غربة كاملة على الإسلام وطبيعته»[3].

ويطالب سـيد قطب بضرورة العودة في رؤيـة العقيدة على ما كان عليه السـلف الصالح حتى تعـود للعقيدة فاعليته فـيرى أن «الجيل القرآني - جيل النبـوة والخلافة الراشـدة - اسـتقى وجوده مـن النبع -القرآني- فـكان له في

(1) المرجع نفسه ص 146.
(2) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2 1992 ص16.
(3) سيد قطب، المرجع السابق، ص11.

التاريخ ذلك الشأن الفريد (..) لأن ما حدث بعد ذلك هو: اختلطت الينابيع، وصبت في النبع الذي استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الفرس وتصوراتهم، و إسرائيليات اليهود، ولاهوت النصارى، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات، واختلط كله بتفسير القرآن، وعلم الكلام، كما اختلط بالفقه وبالأصول أيضًا، وخرجت عن النبع المنشود سائر الأجيال بعد ذلك فلم يتكرر ذلك الجيل أبدًا»[1] وما يهمنا في كلام سيد قطب نزعته الرومانسية الواضحة تجاه مرحلة النبوة والخلافة فلم يكن من الممكن للعقيدة أن تتحرك في مجتمعات، وبيئات، وثقافات مختلفة، دون أن تتأثر العقيدة بهذه المحددات فمرحلة اختلاط الينابيع تكشف لنا عن قدرة الإسلام على احتواء الثقافات، و إن تكونت رؤية الإسلام أحيانًا بألوان هذه الثقافات، وما كان الإسلام لينتشر في أرجاء العالم بصورة واحدة، وقراءة واحدة، ولهذا حدث الخلاف، والتنوع في أرجاء الحضارة الإسلامية، ولكن الأزمة الكبرى كانت في ظهور المذهبيات المغلفة، والفرق المتنوعة المتحاربة، وهو ما كان أحد عوامل تحلل الحضارة الإسلامية.

ولكن ما يهمنا أن سيد قطب يدعو إلى الاقتداء بمرحلة مباركة في تاريخ الإسلام يستند عليها المذهب السلفي كله عبر تاريخه، تلك المرحلة التي يلتحم فيها النظر بالعمل، والعقيدة بالواقع، والمعتقد بالفعل، فالاقتداء بصورة العقيدة في تلك الفترة يعني الرغبة في عودة الفاعلية للعقيدة في نفس الإنسان، وأداء المجتمع معًا، وبهذه الأفكار تم اعتبار سيد قطب المنظر الرائد لحركة الإخوان المسلمين- أكبر حركة إسلامية في العالم الآن- فالواضح هنا أن

(1) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرةط 5 1992، ص 17.

السلفية عند سيد قطب مرحلة مباركة أكثر من كونها مذهب عقائدي سانده الفقهاء، وعلماء السلف عبر حركة التاريخ الحضاري الإسلامي.

ولقد استمر نقد علم الكلام عند المعاصرين، والنظر «إلى أن طرق المتكلمين في البرهنة على العقائد الإسلامية تثير من الشبه أكثر مما تدعو إلى الإقناع، وأن المشكلات التي فرقت بين الأشاعرة والماتريدية، أو بينهم وبين المعتزلة كانت مشكلات لفظية»[1] ولكن الخلافات هذه قد أدت إلى نتائج وخيمة على حضارة الإسلام، فقد تصدع الصرح، وتشتت الفكر، ولعب أهل الجدل دورهم في هدم هذا البناء من غير قصد، ذلك أنهم فرقوا دون أن يعلموا قلوب المسلمين، وأباحوا لهم في أن ينصرفوا إلى تكفير بعضهم بعضًا، و إلى تقليد شيوخهم، وتعطيل عقولهم، كما سولوا لهم أن يخالفوا الرسول بأن يبحثوا في ذات الله وصفاته بدلًا من أن يتفكروا في خلق الله»[2].

وبعد نقد الطرق الكلامية وما أدت إليه في العالم الإسلامي يرى محمود قاسم «أنه كان أولى بالمسلمين جميعًا متكلمين وغير متكلمين أن يتدبروا آيات الكتاب لكي يستنبطوا منها أدلتهم، بدلًا من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية ظنية، وخصوصًا إذا كانت نظرياتهم من الدرجة الثانية أو الثالثة كنظرية الجوهر الفرد، و إنما أجدر بهم أن يكتفوا بأدلة القرآن لأنها تصلح للناس جميعًا، ولأهل الجدل أيضًا، وذلك لأن القرآن يتجه لجميع المستويات العقلية»[3].

(1) محمود قاسم، مقدمته لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2 1964، ص9.

(2) المرجع نفسه ص 7.

(3) المرجع نفسه ص 28.

وينتقد محمد يوسف موسى علم الكلام وذلك لأن « كتب علم الكلام فيها حجب كثيفة تمنع النور، وتحدث الظلمة، وربما تضمنت على اعتقاد ثابت صحيح»[1] ولهذا فمن الضروري اتباع طريقة القرآن الكريم، والرسول العظيم في بيان هذه العقائد، والتدليل عليها بما يقنع العقل، ويرضي الوجدان، ويستولي على القلب، مع الإفادة من العلم الحديث الذي كشف أسرار الكون، وبديع نظامه مما جعل الاعتقاد بوجود إله عالم حكيم، خلق العالم، ويقوم بتدبيره ضرورة عقلية ووجدانية، وأمرًا لا بد منه، وتسلم به العقول قبل القلوب[2].

ولقد انتقد عبد الحليم محمود علم الكلام بضراوة، ورأى أن دخول الفلسفة اليونانية أسهم في مناقشة العديد من القضايا أصول الدين، وهو ما أدى بدوره إلى التفرق والشقاق فيقول «افترقت الأمة منذ دخول هذه النزعة، بعد أن كانت موحدة، وانقسمت إلى فرق وطوائف تتضارب، وتتعارض وتتصارع، وتتناقض (..) وإنه لمن ضحك الأقدار أن يقام على هذه النزعة تراث ضخم يسميه «البشريون» علم الكلام الإسلامي، أو علم التوحيد الإسلامي، وما هو من التوحيد في شيء»[3] وذلك بسبب «تأثر علم الكلام الإسلامي بالتيار العقلي اليوناني في نهجه، وفي اتجاهه الاختراعي الإبداعي، وكان علم الكلام بذلك فلسفة ترتطم بكل ما يعترض الفلسفة من عقبات وأوضاع بمقدار قربه من الفلسفة، وكان بابتعاده عن النهج القرآني السليم الفطري مثلًا

(1) محمد يوسف موسى، الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1995، ص51.

(2) المرجع نفسه ص53.

(3) عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، ط3 1988، ص55.

لكثير من المشكلات التي تفرق المسلمين، وتجعلهم فرقًا وأشياعًا متنافرين متخاصمين»[1].

ويرى عبد الحليم محمود أن علم الكلام قد دارت خلافاته حول مشكلات تتجاوز قدرات العقل البشرى مثل قضايا الذات والصفات، والقدر، وموضوعات ذات أبعاد سياسية مثل الإمامة، ولكن الغريب أن عبد الحليم محمود يطالب بضرورة نزع البحث في هذه القضايا الخلافية، فيطالب بضرورة نزع الخلاف حول القدر حتى لا يحدث فرقة، ونزع البحث في الصفات من محيط الفكر الإسلامي، أو ما يسمونه علم الكلام، و إذا فعلنا ذلك من وجهة نظره نكون قد ساهمنا بقسط وافر في إزالة بعض أسباب الخلاف وساهمنا أيضًا بقسط وافر في سبيل التوحيد[2] ولا شك أن دعوة عبد الحليم محمود إلى عدم الخوض في القضايا الخلافية السابقة يعكس نزوع إلى الموقف السلفي في العقيدة الذي يطالب بعدم الخوض في هذه القضايا، ولكن الواقع الفعلي أن خارطة العقيدة في العالم الإسلامي قد ترسمت بشكل نهائي ما بين مناطق شيعية في إيران، وجنوب العراق، وأجزاء من اليمن، أوماتريدية في تركيا، وأذربيجان، وتركمنستان، ومذهب سلفي، في معظم شبه الجزيرة العربية، ولا يخوض أحد الآن في المسائل التي يطالب عبد الحليم محمود بعدم الخوض فيها، ولكن ما يهمنا في كلامه هو دعوته إلى عقيدة الإسلام البسيطة كما نادى بها السلف، ومعظم فقهاء الإسلام، بعيدًا عن تعقيدات علم الكلام.

(1) المرجع نفسه ص114.

(2) المرجع نفسه ص 124 - 129.

وينتقد فهمي جدعان واقع علم الكلام، لأن هذا العلم بنزوعه إلى التجريد القوى، واعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص، قد انتهى به الحال إلى أن يكون علمًا جافًا لا حياة فيه، أو على الأقل قد كف عن أن يكون له أي تأثير في الحياة الشخصية للإنسان المسلم، إذ ما الذي يعنيه أن الله وجود محض، وواجب الوجود، أو أنه عالم بعلم هو عين ذاته، أو بعلم ليس هو عين ذاته، أو أنه حي بنفي الموت عنه، أو عالم بنفي الجهل عنه، وقد أدى هذا الطابع الجدلي لعلم الكلام «إلى تشويه الصورة الخالصة لمبدأ التوحيد نفسه، وحين نفذت هذه البدع إلى مبدأ (العدل) أو إلى حقل الأفعال الإلهية والإنسانية تمكنت من إحداث شلل للفعالية الزمنية عند المسلمين»[1].

ولعل أخطر ما وجه من نقد لفهمي جدعان لعلم الكلام هو عزل هذا العلم العقيدة عن ممارسة دورها الفاعل في حياة المسلم، وهذا ما أدى إلى عزوف الكثيرين عن هذا العلم فيقول «لست في حاجة كبيرة للتأكد من غياب التأثير النفسي والاجتماعي لمبدأ التوحيد الكلامي في عصور الإسلام الكلاسيكية، فنحن لا نجد كتابًا من كتب «علم الكلام» التقليدية متكلمًا واحدًا يتوجه إلى وعينا الشامل ليبين لنا المعاني أو النتائج الحية التي تترتب على مبدأ «الوحدانية» الذي يمثل دومًا أول أو ثاني الأبواب الرئيسية في علم الكلام، إن المؤلف لا يذهب إلى أبعد من تقرير نقلي أو عقلي لهذه «الوحدانية» في وجود الله، أما ما يعنيه هذا بالنسبة إلى «المؤمن» في حياته

(1) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث، دار الشروق، عمان، ط 1 1985، ص 186 - 188.

اليومية أو الزمنية الشخصية فهو أمر مهمل تمامًا، ولا شك أن هذا هو أحد الأسباب التي تجعل المؤمنين بالإجماع يعزفون عن هذا العلم»[1].

وإجمالًا يمكن القول إن نقد المعاصرين لعلم الكلام قد ارتكز على مجموعة من المحددات الرئيسية:

1- أن علم الكلام أحد الأسباب التي أحدثت الفرقة والمذهبية بين المسلمين حول العقيدة الإسلامية.

2- أن علم الكلام أسهم في تحويل العقيدة الإسلامية البسيطة الفعالة إلى عقيدة فلسفية تنزع نحو التجريد.

3- أسهم علم الكلام في فلسفة العقيدة مما أدى إلى عزل العقيدة عن فاعليتها في حياة الفرد والمجتمع.

4- أدى علم الكلام إلى تجاوز العقل لحده في قضايا العقيدة الغيبية مما ترتب عليه تجاوزات كثيرة في قراءته للعقيدة الإسلامية.

5- ارتباط نقد علم الكلام - حديثًا- إلى المطالبة بالعودة إلى الكتاب والسنة في النظر إلى قضايا العقيدة، والعودة إلى رؤية السلف الصالح للعقيدة الإسلامية.

ويبدو ليّ أنه من المشروع الآن أن نتحدث عن المثالب التي نتجت عن علم الكلام في عالمنا الإسلامي، ويبدو هذا النقد مشروع من الناحية التاريخية بسبب تجاوز العالم الإسلامي لطور علم الكلام في ثقافته، ومن

(1) المرجع نفسه ص 188.

المشروع أيضًا الحديث عن قضايا علم الكلام الآن بأن فيها قضايا كثيرة زائفة بمنظور اللحظة التاريخية الحالية «فمشكلة خلق القرآن قد تبدو زائفة الآن لدى البعض[1] وقد يمتد الأمر إلى النظر في قضايا الذات والصفات، ومشكلة الخلافة على أنها من القضايا الزائفة أيضًا[2] ولكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هل كانت هذه المشكلات زائفة بمنظار لحظتها التاريخية، وليس لحظتنا الآن؟ وهل كان من الممكن تجاوز الخلافات حول قضايا أصول الدين الذي حدث بين الفرق؟ هل كان من الممكن عدم تحول العقيدة من طور البساطة إلى طور التعقيد والفلسفة؟ هل كان من الممكن رؤية العقيدة بصورة واحدة، وقراءاتها برؤية واحدة بعيدًا عن حركة العقيدة في التاريخ وتأثر قراءتها باختلاف البيئات أو الأجناس، والثقافات والأزمنة؟

إن النقد الحديث لعلم الكلام هو تكرار للعديد من الانتقادات التي وجهها القدماء لهذا العلم سواء عند الفقهاء الأربعة، أو أعلام السلف الصالح، أو الغزالى في مرحلة متأخرة، أو حتى متأخري الأشاعرة مثل الفخر الرازي، والانتقادات الكبرى التي وجهها أبو الوليد ابن رشد للفرقة الكلامية وخاصة الأشاعرة. إن النقد المعاصر لهذا العلم هو صدى لانتقادات قديمة ظهرت في تاريخ الحضارة الإسلامية، ولكن معظم الانتقادات التي ظهرت في تاريخ الحضارة الإسلامية قد ظهرت بعد أن خفت دور المعتزلة، أو انتهى تمامًا من الثقافة العربية الإسلامية في فترة يمكن أن نقول عليها بداية

(1) حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1988، ص 154 - 155.

(2) حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1991 ص 87

الانحلال للثقافة العربية الإسلامية، وذلك باستثناء موقف الفقهاء الأربعة من هذا العلم فقد وقف الفقهاء الأربعة بالمرصاد لعلم الكلام لحظة ازدهاره الكبرى في تاريخ الثقافة الإسلامية.

ومن هنا جاء اختياري لموقف الفقهاء الأربعة من علم الكلام لحظة ازدهاره، رغبة في رؤية هذا الموقف في سياق محدداته التاريخية، وأثر هذا الموقف على تطور حركة علم الكلام فيما بعد، والربط بعد ذلك بين الموقف الفقهي من علم الكلام، والنقد الحديث لهذا العلم. وقد قمت بتقسيم البحث كالآتي:

الفصل الأول: (موقف الفقهاء من علم الكلام) وفيه نعالج. **أولًا:** نعرض لسلطة الفقه ودورها في تحريم علم الكلام، وكيف وظف الفقهاء كل الأسلحة التي لديهم بما فيها سلطة الفقه لتحريم الخوض في علم الكلام.

ثانيًا: أن أحاول الإجابة عن سؤال مهم: هل ثمة كلام للفقهاء في علم الكلام؟ وفي ذلك نعرض لآراء الفقهاء في العقائد، ومدى الاتفاق والاختلاف بينهم، وما الأسباب التي دعت إلى الاختلاف أحيانًا، وحدود هذا الاختلاف، وهل هناك مذهب كلامي لدى الفقهاء أم أن الأمر لا يتعدى حدود النهج الخاص بالصحابة والتابعين؟

الفصل الثاني: عن (موقف الفقهاء في السياق التاريخي) ويتعرض هذا الفصل للعديد من النقاط الآتية.

أولًا: نتكلم عن دور محددات الجنس، واللغة، والبيئة، والزمن، والموروث الثقافي والديني في حدوث الاختلاف بين المسلمين في قراءة العقيدة الإسلامية،

وهـل كان مـن الممكن تجـاوز دور الاختـلاف في هذه المحددات في نشـأة الفرق والفرقة بين المسـلمين ؟هل كان من الممكن البقاء على صورة العقيدة الإسلامية في بساطتها الأولى وفاعليتها في ظل اختلاف المحددات السالفة؟

ثانيًـا: التعرض لدور السياسـة في نشـأة بعض الفرق، ودور السياسـة في اندثار البعض الآخر، والكشف عن دور السلطة السياسية في توظيف بعض المعتقدات والفرق في الدفاع عن وجودها، كما نحاول أن نجيب عن سـؤال مهم:هل من المشروع تقديم قراءة سياسية لعلم الكلام؟

ثالثًا: محاولة البحث في النتائج التي ترتبت على الاختلاف، مثل الاختلاف حـول الموقف من المتشـابه في القـرآن، والاختلاف حول الأخذ بالسـنة أم لا، والاختـلاف حول صـورة كل فرقة عند الأخرى، وصـورة كل فرقة عن نفسها.

خاتمة: نعرض فيها لأهم النتائج التي توصل إليها البحث.

وفي النهاية أتقدم بخالص شـكري وتقديـري لزميلتي العزيزة الدكتورة زينب أبو الفضل في مساعدتها لي في تحمل أعباء مراجعة الأخطاء النحوية، وخالص شـكري للأستاذ ناصر حسـين على الاهتمام بنشر الكتاب في طبعة جديدة.

أحمد محمد سالم

طنطا في مارس 2017

الفصل الأول

موقف الفقهاء من علم الكلام

الفصل الأول

موقف الفقهاء من علم الكلام

مقدمة

إن الباحث حول موقف الفقهاء من علم أصول الدين تكتنفه الحيرة من رغبة الفقهاء في عدم الخوض في المسائل الكلامية، وذلك على الرغم من كتابة بعضهم لبعض الرسائل في موضوعات أصول الدين، مثل رسائل أبو حنيفة النعمان + (150هـ) التي ألفها حول «الفقه الأكبر» و«الفقه الأبسط» و«الوصية في التوحيد» و«رسالة إلى عثمان البتي» و«العالم والمتعلم» وهي رسائل صغيرة الحجم، مكثفة العبارة، وكذا كتب الإمام أحمد بن حنبل + (241هـ) «الرد على الجهمية»، باستثناء ذلك نجد أن معظم آراء الفقهاء الأربعة مثبوتة في كتب متأخري السلف كابن تيمية (728هـ)، وابن قيم الجوزية (51هـ)، وكذلك في الكتب التي ألفها بعض العلماء حول «مناقب الأئمة» مثل «مناقب أحمد بن حنبل» أو «مناقب الشافعي»، ونجد بعض آراء الفقهاء في مؤلفات الأشاعرة. أي أن معظم الصورة المنقولة عن موقف الفقهاء الأربعة هي بالأساس في مؤلفات الغير.

وعلى الرغم من قلة المنتج الفكري للفقهاء الأربعة في علم أصول الدين

فإننا نجد الباحث الرائد على سامي النشار في كتابه عن «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» يشكل في نسب رسالة «الفقه الأكبر» إلى الإمام أبو حنيفة النعمان بدعوى أن مصطلحات مثل الجوهر والعرض الموجودة في الرسالة لم تكن سائدة في تلك الفترة، وكذلك يشكك في نسب كتاب «الرد على الجهمية» للإمام أحمد بن حنبل بناء على كراهية الإمام أحمد لعلم الكلام، ونقده للحارث المحاسبي (243هـ) بسبب خوضه في الكلام للدفاع عن عقيدة السلف[1] ولكن رغم نقد النشار لنسب بعض المؤلفات إلى الفقهاء نجده يعول عليها في مؤلفه فيما بعد؟! بل إن الأستاذ النشار قام مع تلميذه الجزائري عمار الطالبي بتحقيق بعض الرسائل الخاصة في عقائد السلف، ونشر فيها رسالة الإمام أحمد بن حنبل «الرد على الجهمية» ولكن المهم أننا وجدنا صحة نسب هاتين الرسالتين إلى صاحبيهما حين عدت إلى الفهرست «لابن النديم» فقد نسب ابن النديم «الفقه الأكبر» إلى أبي حنيفة[2] وكتاب «الرد على الجهمية» إلى الإمام أحمد بن حنبل[3].

وبالتالي فإن الباحث في موقف الفقهاء الأربعة من علم العقائد يعاني من قلة تأليفهم في هذا الأمر، وكثرة ما نقل عنهم من آراء في الكتب المتأخرة، وقد نفسر ذلك بعدم ميل الفقهاء في الخوض في المسائل الكلامية، لأن هذا مدعاة للفرقة والاختلاف، في حين كان الفقهاء حريصين على جمع شمل الأمة على صورة واحدة للعقيدة وردت في الكتاب والسنة، وكان الفقهاء يخشون من

(1) على سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1981، جـ1/ ص227 - 260.

(2) ابن النديم، الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1358هـ، ص285.

(3) المرجع نفسه ص320.

الخوض في علم الكلام، ودقائقه لأن في هذا اعتراف بما يمارسه علماء الكلام، في حين أنهم كانوا ينكرون دومًا الخوض في المسائل الكلامية.

ورغم قلة المنتج الفكري للفقهاء الأربعة في مجال العقائد، فإن معظم هذا المنتج ينسب في جانب كبير منه إلى الإمام أبي حنيفة النعمان، و إذا تأملنا الأمر، فقد نجد للعرق دورًا في هذه المسألة، فهو من أصول غير عربية، و إليه ينسب تأسيس «فقه الرأي»، وقد نعزو ذلك أيضًا إلى البيئة التي ظهر فيها، وهي بيئة فارسية كانت صاحبة عقائد سابقة على الإسلام، ومن المهم تقديم صورة للعقيدة الإسلامية، ولو في رسائل بسيطة، وأكبر دليل على دور البيئة والعرق في جهود الإمام أبي حنيفة في العقيدة والفقه أنه الإمام الوحيد الذي أجاز الصلاة بترجمة معاني القرآن الكريم في حين رفض الإمام الشافعي ذلك[1].

وبالمثل فإن بقية الفقهاء الأربعة مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل يميلون بحكم القريحة العربية إلى الأخذ بالعقيدة كما جاءت في الكتاب والسنة، وعدم التعويل على العقل إلا في حدود ما جاء به الكتاب والسنة، أما في مسائل الفقه فكان الفقهاء الثلاثة يعتمدون على «فقه الحديث» وخصوصًا الإمام أحمد بن حنبل، في حين حاول الإمام الشافعي الجمع بين «الحديث والرأي».

ورغم الاختلافات البسيطة بين الفقهاء حول الخوض في مسائل العقيدة إلا أن ثمة اتفاقات عامة بين الفقهاء الأربعة حول قضايا العقيدة، وضرورة

(1) مصطفى صبري، مسألة ترجمة معاني القرآن، المطبعة السلفية، القاهرة، 1351هـ، ص97.

الاستمرار على صورة العقيدة كما أدت في عهد النبوة والخلافة الراشدة، فصورة العقيدة التي يدعو إليها الفقهاء الأربعة هي صورة بسيطة فعالة، بعيدة عن آفاق التفلسف، وشتات الاختلاف، صورة تركز على العمل الموازى للنظر، وترفض الخوض في المتشابه، والقدر، والذات الإلهية.

وإذا كان الفقهاء قد أقلوا من العناية في الخوض في المسائل الكلامية فإنهم قد عنوا عناية كاملة بالفقه وأصوله، فالفقه هو الذي يؤسس لتحويل العقيدة والشريعة إلى ممارسة وعمل من خلال تقنين لأحكام، وأصول الفقه هو الذي يحدد الشروط المعتبرة لإنتاج الحكم الفقهي، ولا شك أن عناية الفقهاء بالفقه هو بالأساس عناية بالممارسة العملية في الإسلام، والقدرة على تحويل الشريعة والعقيدة إلى ممارسة وسلوك في علاقة الإنسان بربه «فقه العبادات» وعلاقة الإنسان بالإنسان «فقه المعاملات»، وبالمنتج الفقهي يظل الإسلام كشريعة حاضر على الدوام في السياق الاجتماعي للمسلمين، ولذلك احتل الفقه مكانة محورية في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، ومازالت آراء الفقهاء الأربعة حاضرة في معاملات المسلمين على مدار حركة التاريخ، بحيث يمكن القول إن «سلطة الفقه» احتلت مكانة محورية في تاريخ الحضارة الإسلامية.

وبقدر ما تعكس «سلطة الفقه» دور الفقهاء في الحضارة الإسلامية، بقدر ما ترتبط هذه السلطة للفقه بالطابع الأخلاقي للحضارة الإسلامية، فإذا كان الفقه يعكس أهمية الممارسة فإن هذه الممارسة ترتبط بالمعايير الأخلاقية والدينية التي تستند على الحلال والحرام، والمباح والمكروه، كما تركز هذه المعايير على دور العبادة في تغيير السلوك الأخلاقي للمسلم، لأن

علاقة المسلم بربه لا بد أن تنعكس في علاقة المسلم بالمسلم، وعلاقة المسلم بأصحاب الملل الأخرى.

وقد عكس تعدد المذاهب الفقهية- الأربعة وغيرها- لمدى قبول الثقافة الإسلامية للتعددية الفكرية، والتنوع، فقد اختلف الفقهاء فيما بينهم في مسائل عديدة، ولكن هذا الاختلاف لم يمتد بالفقهاء إلى التكفير المتبادل بينهم، ولا بين أتباعهم، وذلك لأن عملهم كان على الفروع وليس الأصول، والاختلاف في الفروع لا يوجب الخروج من الملة، فكان التسامح هو السمة السائدة بين أصحاب المذاهب الفقهية.

ومن ناحية أخرى فإن تنوع الاجتهادات الفقهية عكس مدى أثر الزمن، والبيئة، والعادات والتقاليد في تطور حركة الاجتهادات الفقهية، حتى ذهب البعض إلى اختلاف فقه الشافعي في العراق عنه في مصر[1] نتيجة لاختلاف عادات الشعوب الإسلامية بعضها عن بعض، فتعدد المذاهب الفقهية كان تجسيدًا حقيقيًّا لمراعاة الثقافة الإسلامية طبيعة اختلاف الأزمنة، والبيئات، والعادات في المجتمعات الإسلامية.

وبناءً على ما سبق نجد مجموعة من التساؤلات الملحة تطرح نفسها عن موقف الفقهاء من علم العقيدة وهي: إذا كان الفقهاء قد اتصفوا بالتسامح، ومراعاة اختلاف الألسنة، والبيئات، والأزمنة في مجال الفقه فهل كان موقف الفقهاء يتصف بنفس القدر من التسامح في مجال العقيدة ؟ هل سمح الفقهاء بتعدد القراءات للعقيدة الإسلامية؟هل سمح الفقهاء لغيرهم أن يروا الإسلام

(1) أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992.

في ضوء السياق الثقافي والاجتماعي، والحضاري الخاص بهم؟ ما الأسباب التي تقف وراء الموقف العنيف للفقهاء تجاه علم الكلام؟ هل هذا الموقف يرجع إلى رغبة الفقهاء في سيادة صورة بسيطة فعالة للعقيدة الإسلامية- عمل بها السلف، وبها غيروا تاريخ شبه الجزيرة العربية، بل وتاريخ العالم في مرحلة معينة- تتناسب مع القريحة العربية، وتركز على العمل والممارسة أكثر من الجدل واللجاج؟ هل كان الموقف المتشدد من الفقهاء تجاه علم الكلام هو نتاج الخوف من أن الاختلاف حول العقيدة قد يؤدى إلى الفرقة، والتشرذم وهو ما يضعف المسلمين؟.

وللإجابة على هذه التساؤلات العديدة كان من الضروري أن نحلل موقف الفقهاء من علم الكلام والعبارات التي رددوها حول هذا العلم وعلاقتها بسلطة الفقه من ناحية، ثم علاقتها بعد ذلك بضرورة حراسة العقيدة من البدع والتشوهات التي أدخلها علم الكلام عليها، ثم نسعى للإجابة عن سؤال مهم وهو: هل هناك صورة أو قراءة لعلم العقائد عند الفقهاء؟.

أولًا: سلطة الفقه وتحريم علم الكلام

مـن الضروري تحليل مقولات الفقهاء الأربعـة تجاه علم الكلام، وبيان الأسباب التي دعتهم إلى ذلك، فيروي طاش كبرى زاده أن الإمام أبا حنيفة كان يذهب إلى البصرة ويناظر الخوارج، والمرجئة، والمعتزلة وكان يقهرهم، وكان يعـد الكلام أفضل العلوم وأرفعهـا، ولكنه حين تدبر الأمر، وجد أن المتقدمين من أصحاب النبي كانوا أقدر وأعلم بحقائق الأمور، ولكنهم لم يخوضوا فيه، وهذا ما جعلـه يترك المنازعة، والخوض في علم الكلام ورجع إلى مـا كان عليـه السـلف[1] ولكن ما يهـم في الأمر هـو رأي أبي حنيفة في الـكلام بعد عزوفه عنه، فنجده يذهب إلى أن «من تنحل بالكلام، وتجادل فيه ليس سـيماؤهم سيماء المتقدمين، ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم قاسـية قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لا يبالون مخالفة الكتاب والسـنة»[2] وهنا نلاحـظ نقد أبي حنيفة لما يورثه الكلام من قسـوة وغلظة في القلوب، وهو ما يؤدي إلى شـل فاعلية العقيدة في حياة من يمارسـه. ولهذا كان أبو حنيفة ينهي عن الخوض في علم الكلام لأنه يؤدي إلى التكفير المتبادل بين التيارات المتنازعـة فقد «ورد عن حمـاد بن أبي حنيفة أنه كان يتكلم في الكلام فنهاه أبـوه عن ذلك، فقـال له حماد يـا أبي رأيتك وأنت تتكلم، فـما بالك تنهاني، فقـال يا بني كنا نتكلـم، وكل واحد منا كأن الطير على رأسـه الطير مخافة مـن يزل صاحبه، وأنتم اليوم تتكلمون، وكل واحد يريد أن يزل صاحبه،

(1) طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، 19 جـ2/ص136.

(2) المرجع نفسه جـ2/ ص140.

ومـن أراد أن يزل صاحبه، فكأنـه أراد أن يكفر صاحبه، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه»[1].

وكان أبـو حنيفة يخـشى من أن الكلام سـوف يؤدي إلى حجـب العناية بالكتاب والسنة، وسيؤدي إلى حدوث البدع فحين سئل أبو حنيفة «ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام فقال مقالات الفلاسفة: عليك بالأثر، وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة»[2] وفي رواية أخـرى نجد أبا حنيفـة يلعن من فتـح الباب على المسـلمين للخوض في هذه المسائل «فلما سئل عن الكلام في الأغراض والأجسام فقال: لعن الله عمرو بن عبيـد فإنه فتح للنـاس الطريق للكلام فيـما لا يعنيهم من الـكلام»[3] وهنا نلاحظ أن الإمام أبا حنيفة لم يشـهر سـلاح التكفير في وجه علماء الكلام، ولكنه كان يلعن من يخوض في هذا العلم، أو يفتح الباب للمسـلمين للخوض فيـه، وبالمقابـل كان الإمام أبو حنيفة يحث تلاميذه عـلى الإقبال على الفقه، وينهاهـم عن الخوض في علم الـكلام، لأن الفقه أنفع للناس في حياتهم، كما أن الاختلاف في المسائل الفقهية لا يؤدي إلى التكفير المتبادل ولهذا قال أحد تلاميذه أنه «كان يحثنا على الفقه، وينهانا عن الكلام»[4] ومما سـبق نلاحظ

(1) المرجع نفسه جـ2/ص135.

(2) عبد الله الأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله، تحقيق عبد الرحمن الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط1 1998، جـ2/ص140 وأيضًا جلال الدين السيوطي صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق على سامي النشار، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1957 ص32.

(3) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، بدون، ص453.

(4) الهروي، ذم الكلام وأهله جـ5/ص221 وأيضا السيوطي صون المنطق والكلام ص60.

أن الإمام أبا حنيفة لم يستخدم سلطة الفقه والعناية به، فلم يكن أبو حنيفة حـادًا في موقفه إزاء علم الكلام، ولم يوظف سـلطة الفقـه التي وظفها بقية الفقهاء في موقفهم من علم الكلام. فهل كان ذلك نتاج إدراك أبي حنيفة لمدى تأثير الثقافات السابقة على الإسلام في الخوض في هذا العلم؟.

و إذا انتقلنـا إلى تحليـل موقـف الإمام مالـك بن أنس (197هـ) عن علم الكلام، لا بد أن نشـير أولًا إلى أن الإمام مالك عاش معظم حياته في المدينة، وهي بيئة تسير على نهج السلف الصالح، قليلة الاحتكاك بالأجناس الأخرى إلى حد كبير، وذلك بخلاف بقية الفقهاء الذين عاشـوا، أو ارتحلوا في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي، ولهذا لم يخض الإمام مالك في أي قضايا كلامية، فـكان أبـو طالب المكي يقـول « كان الإمـام مالك أبعد النـاس من مذاهب المتكلمين، وألزمهم لسـنة السـلف من الصحابة والتابعين»[1] ولهذا فقد نقل عـن الإمام مالك أنه قال «إياكم والبدع، قيل يـا أبا عبد الله وما البدع، قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه، وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة، والتابعين»[2] وهنا نلاحظ مدى حرص الإمام مالك على ضرورة السـير في مسـائل العقيدة وراء الرسول والصحابة، فقد «أخرج الهروي من طريق عبد الرحمن بن مهدي قال: دخلت على مالك وعنده رجل يسـأله فقال: لعلك من أصحـاب عمرو بن عبيد لعن الله عمرًا، فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان الكلام علمًا لتكلم فيه الصحابة

(1) محمد أبو زهرة، مالك ... حياته وعصره، آراؤه، وفقهه دار الفكر العربي، القاهرة بدون ص153.

(2) الهروي، ذم الكلام، جـ5/ص221، وأيضًا السيوطي، صون المنطق، ص257.

كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل ينزل على باطل»[1] ويبدو مدى حرص الفقهاء على السير على نهج الرسول وصحابته في سخرية الإمام مالك حين سئل عن الكلام والتوحيد رد على السؤال بالقول «محال أن نظن بالنبي ﷺ أنه علم أمته الاستنجاء، ولم يعلمهم التوحيد»[2].

ويتضح مدى تأثير بيئة المدينة على موقف الإمام مالك من الكلام، فقد نقل عن الإمام مالك في أحد الروايات أنه قال «الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه كنحو الكلام في رأي جَهم والقدر، وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في الدين، وفي الله عَزَّوَجَلَّ فالسكوت أحب إلى لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل»[3] وهنا نلاحظ مدى تأثير بيئة المدينة التي لا تخوض في النظر إلا إذا كان تحته عمل، ولا تميل إلى الخوض في الجدال واللجاج الذي يعزل العقيدة عن واقع الناس المعاش وحياتهم، وذلك لأن الإسلام منذ نشأته ارتبط فيه النظر بالعمل، وبهذا فقط تغلغل الإسلام في معظم شئون المسلمين.

ولم يقف الإمام مالك في رفضه لعلم الكلام عند حدود أن الخوض فيه تجاوز لمسلك الرسول والصحابة، أو أن الكلام يورث اللجاج والجدال ويقلل من العمل، ولكن الإمام مالك وظف سلطة الفقه التي يمتلكها في رفض علم الكلام، وهنا يأتي الخطر الحقيقي، لأن الفتوى حين تسود بين العوام تؤدي إلى محاصرة صاحب الكلام، والنظر إليه دومًا بعين الشك والريبة من جهة

(1) الهروي، ذم الكلام، جـ5/ص73، وأيضا السيوطي، صون المنطق، ص33.
(2) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص63.
(3) المرجع نفسه ص135.

اعتقاده، فقد أفتى الإمام مالك بعدم جواز شهادة أهل الأهواء والبدع، «وفي تأويل قول الإمام مالك لا تجوز شهادة أهل البدع، وأهل الأهواء، قالوا وأهل الأهواء عند مالك، وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع»[1] وهنا نطرح تساؤلاً مهماً: لماذا وظف الفقهاء كل ما في جعبتهم لمواجهة علم الكلام حتى سلطة الفقه؟ هل كان الفقهاء يستشرفون ما يمكن أن يؤدي إليه الخوض في الكلام من أثار وخيمة على الحضارة الإسلامية؟!

وكان الإمام الشافعي (204هـ) أكثر الأئمة الذين هاجموا علم الكلام بضراوة، فالإمام الشافعي ارتحل في أرجاء العالم الإسلامي ما بين اليمن، ومكة، وبغداد، ومصر، ورأى بعينه مدى خوض المتكلمين في مسائل دقيقة تجاوز حدود العقل البشري، وكيف أن الخوض فيه يفرق المسلمين، فكان الشافعي ينتقد رؤية العقيدة الإسلامية في إطار الموروث الثقافي اليوناني، فما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب. وميلهم إلى لسان أرسطو، وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية، وغير ذلك من البدع وأن سببها الجهل بالعربية، والبلاغة الموضوعة فيها من المعاني، والبيان، والبديع الجامع الجاري عليه نصوص القرآن والسنة، وتخريج ما ورد فيها على لسان اليونان، ومنطق أرسطو الذي هو في حيز، ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن، ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة، والتخاطب، والاحتجاج، والاستدلال، لا على مصطلح اليونان،

(1) السيوطي، صون المنطق والكلام ص137، وأيضًا طاش كبري زاده، مفتاح العلوم جـ2/ص137.

ولكل قوم لغة واصطلاح، وقد قال الله ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ [إبراهيم: 4] فمن عدل عن لسان الشارع إلى لسان غيره، وخرج الوارد عن نصوص الشرع عليه جهل، وضل، ولم يصب القصد»[1].

ومن الواضح أن الشافعي يركز في نقده لعلم الكلام يركز على خصوصية كل حضارة، ودور اللغة وأساليبها واختلافها من حضارة لأخرى فهو يربط فهم الكتاب والسنة باللغة العربية التي تختلف عن لغة اليونان واصطلاحاتها، ولكن «الأصول التي استند عليها علماء الكلام إما أنها تلبس المعاني الإسلامية ثيابًا ليست لها كمصطلحات الجوهر والعرض، والقديم والحادث، ومثلها من التعبيرات النابعة من الفلسفة اليونانية، والتي لا تعبر عن مدلولات مشابهة في الإسلام، أو أنها تشوه الفكرة، وتخلط بين التصورات، لأن صلة الفكر باللغة صلة وثيقة، وقد وضع المتكلمون هذه الاصطلاحات أولًا ثم أرادوا كلام الله تعالى، ورسوله ﷺ على ما وضعوه من اللغة والاصطلاح»[2] وهنا ينتقد الإمام الشافعي هذه الممارسات الكلامية ويرى «أن من أراد تخريج القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق -يقصد اليوناني- لم يصب غرض الشارع البتة، فإن كان في الفروع نسب إلى الخطأ، وإن كان في الأصول نسب إلى البدع، وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن- المنطق- فإنه سبب للإحداث والابتداع، ومخالفة السنة، ومخالفة غرض لشارع»[3] ومن الملاحظ مدى تركيز الإمام

(1) السيوطي، صون المنطق والكلام ص15، وأيضًا عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل ص67.
(2) محمد مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث في علم أصول الدين، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1 1992ص144.
(3) السيوطي، صون المنطق والكلام ص16.

الشـافعي على خصوصية العلاقة بين الإسـلام واللغة العربية تلـك العلاقة التي اتخذ منها الشـافعي وسـيلة لنقد علـم الكلام، وهو محق في ذلـك لأن الاختلاف حـول الألفاظ كان وسـيلة للمنازعات والخلافات في قـراءة العقيدة بين الفرق، ولهذا «عارض السـلف المتكلمين- خشية الفتنة- بسبب استخدام الاصطلاحات الكلامية التي لم يأت بها الكتاب أو السنة (...) فقد أدت هذه الاصطلاحات إلى منازعات، وخصومات بين المسلمين لعدم اتفاق على مدلولاتها وتركيباتها»[1].

ومما سـبق نلاحظ مـدى تركيز الشـافعي عـلى ضرورة فهم الإسـلام في صورته العربية الخالصة، ومحورية دور اللغة في هذا الفهم، ونقده للتشـويه الـذي أحدثـه ميل البعض إلى لسـان اليونان في فهم الإسـلام، وهنا ينبغي أن نطرح مجموعة من التسـاؤلات المهمة: هـل كان من المفروض على أصحاب الحضـارات الأخرى أن تفهم الإسـلام بالصورة العربيـة الخالصة بعيدًا عن مورثاتهم الثقافية السـابقة على الإسلام؟ هل الإسلام كدين عالمي نزل للأمم على اختلاف ألسنتهم وألوانهم قيد فهمه بالفهم العربي الأول له؟!.

ووظف الإمام الشـافعي سـلطة الفقـه والفتوى في تحريـم النظر في علم الكلام فيقول «مذهبي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسياط، وتشريدهم في البلاد»[2] وفي رواية أخرى «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد،

(1) محمد مصطفى حلمي، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1 1991 ص67.

(2) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي، مكتبة الكليات الأزهرية 1986 ص99، وأيضًا ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس في مناقب الشافعي، مكتبة الآداب، القاهرة، 1986ص148، وأيضًا السيوطي صون المنطق ص64، وأيضًا طاش كبري زاده مفتاح السعادة جـ2/ص138.

والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام»[1] وهنا نلاحظ ربط الشافعي بين الخوض في علم الكلام وبين ترك الكتاب والسنة، وكأن علم الكلام لم يكن محاولة لفهم الكتاب والسنة؟! ولكنه فهم بلا قيود ومحددات السلف، فعلم الكلام خاض في المتشابه في حين أن السلف والفقهاء حرموا الخوض في المتشابه، وهناك رواية عن الشافعي تثبت ذلك وهي «حكمي في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ، ودل ذلك منه على أن العلة عنده في تحريم النظر في علم الكلام ما يخشى منه في إثارة الشبه، والانجرار إلى البدع، فحرمه قياسًا على تحريم النظر في المتشابه»[2] وتتضح هذه الرواية في أن كتب السيرة تحكي لنا عن رجل يدعي عبد الله بن صبيغ جاء إلى عمر بن الخطاب يسأله عن بعض الآيات المتشابهة فما كان من عمر بن الخطاب إلا أن ضربه بالجريد، وأمره بالمشي إلى الكوفة على قدميه حتى تاب، وهنا نلاحظ ربط الشافعي حكمه في أهل الكلام بحكم واقعة حدثت في عهد عمر بن الخطاب، وهنا يتضح مدى رغبة الفقهاء في السير في أمر العقيدة على نهج الصحابة دون الوعي بأثر اختلاف البيئات، والألسنة، والأجناس، في فهم العقيدة الإسلامية.

وإذا كان الإمام الشافعي قد ظهر في عصر ازدهار الجدل العقلي والكلامي فلابد له من مناظرة أصحاب الكلام فقد ناظر بشر المريسي (218هـ) «فحين دخل عليه بشر قال له أخبرني عما تدعو إليه: أكتاب ناطق، وفرض مفترض، وسنة قائمة، ووجدت عن السلف البحث فيه والسؤال، فقال بشر: لا إنه لا

(1) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية ص17.
(2) السيوطي، صون المنطق والكلام ص19.

يسعنا خلافه، فقال الشافعي أقررت بنفسك على الخطأ، فأين أنت من الكلام في الفقه والأخبار، فلما خرج قال الشافعي: لا يفلح، ودل هذا على أن العلة من تحريم النظر في علم الكلام كونه لم يرد الأمر به في كتاب ولا سنة ولا يوجد عند السلف البحث فيه»[1].

ولقد رأى الشافعي من المتكلمين مدى التجرؤ على الله ورسوله، وخوضهم في مجالات تتجاوز حدود العقل، ولهذا كان يشكك في عقائد المتكلمين، ويعتبر الخوض في الكلام أكبر ذنب ممكن أن يرتكبه مسلم، وأنه أعظم الموبقات فيروي عن الشافعي أنه «يوم ناظر حفصي الفرد قال أبا موسى لأن يلقي الله عَزَّوَجَلَّ العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشيء من الكلام، لقد سمعت من حفص كلامًا لا أقدر أن أحكيه»[2] وفي رواية أخرى «لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننت مسلمًا يقوله، لأن يبتلي العبد بكل ما نهى الله عنه ما خلا الشرك بالله خير من أن يبتلى بالكلام»[3] وهنا يبدو الكلام أدنى من الشرك، وأعظم الموبقات.

وينقل عن الشافعي أنه اتهم علماء الكلام بالزندقة فيقول «إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى، والشيء غير المشيئ فاشهد عليه بالزندقة»[4] ويشكك الشافعي في عقائد علماء الكلام حتى لو شهدوا لهم بالتقوى

(1) المرجع نفسه ص30.

(2) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي ص93، السيوطي، صون المنطق ص136، طاش كبري زاده، مفتاح السعادة جـ2/ ص14.

(3) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية ص149.

(4) أبو الحسين البيهقي، مناقب الشافعي، تحقيق السيد صقر، دار التراث القاهرة، 1970، جـ1/ص405، وأيضًا السيوطي، صون المنطق ص31.

والـورع، و يطالب الناس بعدم الركون إليهـم فقد ذكر يونس بن أبي الأعلى أنه نقل للشـافعي قول الليث بن سـعد بأنك لو رأيـت رجلًا من أهل الكلام يمـشي على الماء فلا تركـن إليه، فقال الشـافعي لقد قـصر: إن رأيته يمشي في الهواء فلا تركن إليه[1].

والسـؤال الذي يتبادر للذهن هل يتناسب هذا الموقف الحاد للإمام الشافعي من علم الكلام مع فقيه كان أشهر ما يروى عنه مقولته بأن: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب، إننا نفسر تسـامح الشـافعي الواضح في مقولتـه هـذه في مجال الفـروع أو الفقه، فهو كان يقبـل الاختلاف في الآراء الفقهيـة، ولكنه بالمقابل كان يرفض بحدة الجدال حول الأصول - العقائد- لأن ذلك مدعـاة للفرقة والتكفير، ولهذا حين سـأل في موضوعات علم الكلام كان يقول «سـلني عـن شيء إذا أخطأت فيه قلت أخطأت، ولا تسـألني عن شيء إذا أخطأت فيه قلت كفـرت»[2] و يقول «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضًا، ورأيت أهل الحديث يخطأ بعضهم بعضًا، والتخطئة أهون من التكفير»[3].

والدليـل على عنف الشـافعي في رفضه لعلم الـكلام أنه حين كان يطلب منـه تأليف شيء في علم الكلام كان يرفض «أخـرج عن أبي ثور قال: قلت للشـافعي ضع في الكلام شـيئًا، فقال: من ارتدى بالكلام لم يفلح»[4] وروى عـن الإمام أحمـد بن حنبـل أن «الشـافعي إذا ثبت عنده الخـبر قلده، وخير

(1) أبو الحسين البيهقي، مناقب الشافعي ، جـ1/ص453، وأيضًا السيوطي، صون المنطق ص73.

(2) البيهقي، مناقب الشافعي جـ1/ص460 وأيضًا السيوطي، صون المنطق ص64.

(3) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي ص100.

(4) السيوطي، صون المنطق ص65

خصلة كانت فيه أنه لم يكن يشتهي الكلام، إنما همه الفقه»[1] وما يثبت موقفه هذا بعض أبيات الشعر التي وردت له في شرح الطحاوية إذ يقول:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث و إلا الفقه في الدين
العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذاك وساوس الشيطان

ويقدم فخر الدين الرازي العديد من التبريرات لموقف الشافعي الحاد من علم الكلام، فيرى أن ذلك يرجع إلى الفتن العظيمة التي وقعت في زمانه بسبب الخوض في خلق القرآن، واستعانة أهل البدع - المعتزلة- بالسلطان، وقهرهم لأهل الحق، وعدم التفاتهم لدلائل المحققين، فعرف الشافعي أن البحث في هذا العلم ما كان في ذلك الزمان لله، بل لأجل الدنيا والسلطنة فذم من اشتغل به، ويبرر ذم الشافعي- من جهة ثانية- إلى أن هذا الذم مصروف إلى الأقيسة الفاسدة الواقعة في معارضة النصوص، ولكن التبرير الثالث الذي له وجاهته عندي أن مذهب الشافعي كان يبغي الاكتفاء بالدلائل المذكورة في القرآن، وأن ذلك واجب، وأن الزيادة عليها، والتوغل في المضائق التي لا سبيل للعقل الخوض فيه جائز، فلهذا السبب بالغ في ذم من حاول الخوض في تلك الدقائق[2].

وكان الإمام أحمد بن حنبل أكثر الفقهاء الذين تعرضوا للمحن نتيجة مواقفه من علم الكلام، ونقده لآراء المعتزلة وكان من الطبيعي أن يتصدى الإمام أحمد بالنقد لعلم الكلام بعد محنة خلق القرآن فكان يرى أن «علماء

(1) السيوطي، صون المنطق ص63..
(2) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي ص103 - 104.

المعتزلـة زنادقـة»[1] وكان يكره من يخـوض في علم الـكلام لأن «علم الكلام زندقـة، وما ارتدى أحـد بالكلام إلا كان في قلبه دغل على أهل الإسـلام لأنهم بنوا أمرهم على أصول فاسدة أوقعتهم في الضلال»[2] ونتيجة لكراهية أحمد بن حنبـل للكلام فيروى عنه «هجره للحارث المحاسـبي وكان من أهل العلم برده على المبتدعة بعلم الكلام، وقال له ليس من السنة أن ترد عليهم، ولا يناظرون، و إنمـا السـنة أن يخبروا بالآثار والسـنن، فإن قبلوها و إلا هُجـروا في الله»[3]، ومما سـبق نلاحـظ ميل أحمد بن حنبل إلى التشـكيك في عقائـد علماء الكلام، واتهامهم بالزندقة، وتأكيده على ضرورة ارتباط المعتقد بنهج آثار السـلف وما كانوا ينهجونه إزاء العقيدة، ولهذا كان يرفض الخوض في الكلام.

ونتيجـة للمحنة التـي تعرض لها الإمام أحمد بن حنبـل فقد رأي أن علماء المعتزلـة حينما احتموا بالسـلطة حـاول أن يرفضـوا على العـوام آراءهم في العقيدة، وعذبوا من عذبوا، وعزلوا من عزلوا من مناصبهم، ولم يتورعوا عن توظيف أي وسـيلة شرعية كانت أم غير شرعية من أجل نشر مذهبهم، ولهذا كان الإمام أحمد بن حنبل ينادي «بأن أهل البدع والأهواء لا ينبغي أن يستعان بهم في شيء من أمور المسلمين، فإن ذلك أعظم الضرر على الدين»[4].

(1) ابن الجوزي، مناقب أحمد بن حنبل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1 1973، ص 158.

(2) السيوطي، صون المنطق ص132.

(3) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، بدون، ص104، وأيضًا السيوطي، صون المنطق ص150، طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ج2/ص138.

(4) ابن الجوزي، مناقب أحمد بن حنبل ص84.

ومما سبق ننتهي من تحليل موقف الفقهاء الأربعة إلى مرونة الإمام أبي حنيفة بعض الشيء مع المتكلمين وقد يكون ذلك نابعًا من كونه أكثر الفقهاء خوضًا في علم الكلام، كما يرجع ذلك في جانب منه إلى كونه من أصول غير عربية، وقد رأى أصحاب الملل الأخرى، ومدى طعونهم على الإسلام وعقيدته، ولكن بقية الفقهاء الأربعة قد وظفوا سلطة الفقه، وقوة التكفير في تحريم علم الكلام، فيذهب صاحب «العقيدة الطحاوية» بأنه «إلى التحريم ذهب الشافعي، ومالك، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وجميع أئمة الحديث من السلف بدعوى: قول رسول الله «هلك المتنطعون أي المتعمقون في الحديث، والاستقصاء، واحتجوا أيضًا بأن ذلك لو كان من الدين لكان أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ، ويعلم طريقة، ويثني على أربابه»[1] ولقد أرسى الفقهاء نهج في رفض علم الكلام - بل وتحريمه أحيانًا - سار عليه معظم أقطاب التيار السلفي فيما بعد، وقد ردد السلف نفس المقولات المناهضة لعلم الكلام فكان القاضي أبو يوسف (189هـ) - تلميذ الإمام أبي حنيفة النعمان - يقول لبشر المريسي «العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا سار الراسل رأسًا في الكلام قيل زنديق، أو رمي بالزندقة، وأراد بالجهل به اعتقاد عدم صحته، أو أراد به الإعراض عنه، أو ترك الالتفات إلى اعتباره، فإن ذلك يصون علم الرجل وعقله»[2].

ويقول ابن قتيبة الدينوري (276هـ) إلى أنه «تدبر مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون،

(1) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية ص143.

(2) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص17 وأيضًا عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل ص168.

ويبصرون القذى في عيون الناس، وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل»[1]، فالسلف ينتقدون جرأة المتكلمين في التأويل، لأن هذا التأويل غالبًا ما يخضع لأهواء أهل الكلام، ويتابع ابن قتيبة آراء الشافعي في نقده لعلم الكلام فيرى «أن سبب الإخلال هو الإعراض عن تدبر كلام الله، وكلام رسوله إلى الاشتغال بكلام اليونان، والآراء المختلفة، وإنما سمي هؤلاء أهل الكلام لأنهم لم يفيدوا علمًا لم يكن معروفًا، وإنما أتوا بزيادة كلام قد لا يفيد»[2]، ويأخذ ابن قتيبه على- كما أخذ الشافعي من قبل- علماء الكلام أنهم يختلفون حول الأصول وليس الفروع «فلو كان اختلافهم في الفروع، والسنن لا تسع لهم العذر عندنا، وان كان لا عذر لهم فيما يدعونه لأنفسهم كما أتسع لأهل الفقه، ووقعت لهم الأسوة بهم، ولكن اختلافهم في التوحيد، في صفات الله تعالى، وقدرته وفي نعيم أهل الجنة، وعذاب البرزخ، وغير ذلك من الأمور التي لا يعلمها نبي إلا بوحي من الله»[3].

ومن الواضح أن ثمة رغبة عند الفقهاء والسلف في الحفاظ على صورة معينة للعقيدة أدت بها في مرحلة النبوة والخلافة الراشدة، وتثبيت هذه الصورة للعقيدة، ويعتبر كل ما حاول تقديم قراءة مغايرة للعقيدة لتلك الصورة للعقيدة مبتدعًا، ومن أهل الأهواء «فما تكلم فيه السلف فالسكوت عنه جفاء، وما سكت عنه السلف فالكلام فيه بدعة، ومما أحدثه الناس أيضًا من الرد على المبتدعة بعلم الرأي والمعقول، وقد كان هذا فيما سلف بدعه،

(1) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون ص12.
(2) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص146.
(3) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، ص64.

ولم يكن من سير القدماء الرد على المبتدعة إلا بالسنن والآثار لا بعلم الكلام، والقياس النظري»[1] ويبرر ترك الفقهاء لطرق المتكلمين أنها سبب الفتنة، والفرقة بين أبناء الدين الواحد، ولهذا لم يخض فيها الأئمة والسلف، لأنه فيها أمور كاذبة ومخالفة للحق، ومخالفة للكتاب والسنة، وهنا يمكن القول «أن الأئمة الماضيين، والسلف المتقدمين لم يتركوا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر عجزًا منهم، ولا انقطاعًا دونه، وقد كانوا ذوى عقول وافرة، وأفهام ثاقبة، وقد وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء، وهذه النحل والأهواء، و إنما تركوا هذه الطريقة، وأضربوا عنها لما تحققوا من فتنتها، وحذروا من سوء مغبتها، وقد كانوا على سنة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم»[2].

وقد نفسر موقف الفقهاء والسلف الرافض لعلم الكلام بالرغبة في حراسة العقيدة بالصورة التي أدت بها في مرحلة معينة، دون الإيغال في الجدال المفرق، ولقد فسر أحد المعاصرين هذا الموقف بأن الصحابة والتابعين كانوا أكثر الناس فهمًا للإسلام فيقول «إن اتباع السلف ليس مرادًا ولا مطلوبًا لمجرد أنهم كانوا سلف هذه الأمة في الترتيب الزمني، بل لكونهم أحرى الناس بفهم كلام الله، ومعرفة سنة رسوله ﷺ فإن سليقتهم العربية كانت ولا تزال نقية عن شوائب اللكنة في النطق، العجمة في الفهم، فكانوا لذلك أولى الناس لفهم معاني ومرامي كلام الله العربي المبين، وكانوا أقرب الناس إلى حياة رسول الله، والاختلاط به، فكانوا لذلك أولى الناس بالتبليغ عنه، والفهم منه، ثم إنهم كانوا أصدق الناس دينًا، وأنقاهم فطرة وأبعدهم عن

(1) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص131.
(2) المرجع نفسه ص94.

مظاهـر التصنـع، والجنوح إلى الابتـداع، فكانوا من أجل ذلـك أولى الناس بالاطمئنان إليهم، والوثوق بهم»[1].

وخلاصـة القول إن موقف الفقهاء من علـم الكلام يعود في جانب كبير منـه إلى أن علم الكلام يولد الشـك بقدر ما يـؤدي إلى الإثبات، كما أن علم الكلام يؤدي إلى الاختلاف والفرقة حول رؤية العقيدة، ويفتح علم الكلام مسـائل كثيرة للجدل واللجاج النظري في حين يطالبنا الإسلام بموازاة النظر بالعمل، ويخوض هـذا العلم في العديد من القضايا التي تتجاوز حدود العقل البـشري، وهـو ما يعـني تجرؤ المتكلمـين في موقفهـم من الكتاب والسـنة، وتأويلهما بما يوافق الهوي، وبسبب هذه الانتقادات فإن الفقهاء لم يترددوا- باسـتثناء أبي حنيفة- في توظيف كل ما لديهم في مهاجمة علم الكلام بضراوة سـواء عن طريق سـلطة الفقه التي يتمتعوا بها، أو سلطة التكفير والشك في معتقداتهم، أو الحث الدائم بربط العقيدة بالكتاب والسنة، وضرورة السير على نهج السـلف وآثارهم في الأخذ بسـنة النبي في قضايـا العقيدة بعيدًا عن طرق المتكلمين.

والأسئلة التي تطرح نفسها علينا الآن: هل ثمة قراءة معينة للعقيدة يمكن أن نتلمسـها لدى الفقهـاء؟ وإذا كانت هذه الصـورة موجودة فهل يمكن أن تمثل مذهبًا عقائديًّا؟ وهل هذه الصورة متكاملة أم أنها جزئية؟

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية، دار الفكر، سوريا، 1988ص12.

ثانياً: هل ثمة كلام للفقهاء في علم الكلام؟

يمكن القول إن معظم عناية الفقهاء الأربعة كانت بالفقه وبأصوله، وأن عنايتهم بعلم أصول الدين كانت محدودة للغاية، وكانوا يميلون إلى تحريم علم الكلام، ولهذا جاءت إسهاماتهم في هذا العلم محدودة للغاية فهي عبارة عن رسائل متناثرة، ويشكك البعض في نسبها إليهم، ومعظم آرائهم جاءت في الكتابات عن «مناقب الأئمة» أو «طبقاتها» وهنا ينبغي أن نطرح تساؤل: هل كان رفض الفقهاء لعلم الكلام معناه عدم الخوض فيه، أم كان يعني الخوض فيه بشروط محددة؟ فكان الإمام أبو حنيفة يرى أن «الفقه في الدين أفضل من الفقه في الأحكام، وأن يتفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من أن يجمع العلم الكثير»[1] وحين سئل أبو حنيفة عن أفضل الإيمان قال «إن أفضل الإيمان أن يتعلم الرجل الإيمان بالله تعالى والشرائع، والسنن، والحدود»[2] وكان الإمام أبو حنيفة أول من أطلق على علم العقائد «الفقه الأكبر».

ويقبل الإمام الشافعي علم الكلام بشرط أن يكون موافقًا لما جاء به الكتاب والسنة وكان يقول « كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الحد، وكل متكلم على أصل لا في كتاب ولا سنة فهو هذيان»[3].

وعلى الرغم من المعارضة الشديدة للإمام أحمد بن حنبل لعلم الكلام بسبب المحنة التي تعرض لها في مسألة خلق القرآن إلا أنه كان يقول «أنه

(1) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأبسط، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون، ص41.

(2) الموضع نفسه ص41.

(3) البيهقي، مناقب الإمام الشافعي جـ1/ص470.

ليس بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله، أو حديث عن رسول الله ﷺ، أو عن أصحابه، فأما ما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود»[1] وهنا نلاحظ أن الشافعي وابن حنبل يوافقان على الكلام في مسائل العقائد شريطة أن تكون مستمدة من الكتاب والسنة، وكان الإمام أحمد بن حنبل يقول «من مات على الإسلام والسنة مات على الخير كله»[2].

ومن ثم يمكن القول إن «ما نهي السلف عن الكلام والاشتغال به فلعل مقصودهم كلام أهل البدع المخالفين للكتاب والسنة، وهذا ما يشهد له اشتغالهم هم أنفسهم بلون من الكلام يتفق مع القرآن، ويعتمد على السنة الصحيحة، ومدارك العقول السديدة، فألف أبو حنيفة «الفقه الأكبر» و«الفقه الأوسط» و«الوصية في التوحيد» و«العالم والمتعلم» وناظر الشافعي حفصًا الفرد وغيره، ورد على المرجئة، وألف الإمام أحمد بن حنبل «الرد على الجهمية والزنادقة» إلا أنه كان كلام موافق لعقيدة أهل السنة والجماعة»[3].

وقد أجمل عبد القاهر البغدادي موقف الفقهاء من العقائد فقال «أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله، وفي صفاته الأزلية، وتبرءوا من القدر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله بالأبصار من غير تشبيه، ولا تعطيل، وأثبتوا الحشر من القبور، مع

(1) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص156.
(2) المرجع نفسه ص180.
(3) د/حسن عبد اللطيف الشافعي، مدخل لدراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992 ص42 - 43.

إثبات السـؤال في القبر، ومع إثبات الحوض، والصراط، والشفاعة، وغفران الذنـوب التي دون الشرك وقالوا: بدوام نعيـم الجنة على أهلها، ودوام عذاب النـار على الكفرة، وقالـوا بإمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلى وأحسـنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة، ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين يتبرءوا من أهل الأهواء الضالة، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من الكتـاب والسـنة ومن إجماع الصحابـة، ورأوا وجوب طاعة السـلطان فيما ليس بمعصية، ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك، والشـافعي والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، وأصحاب أبي ثور، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأهل الظاهر، وسائر الفقهاء»[1].

وثمة اتفاق عام بين الفقهاء حول قضايا علم أصول الدين باستثناء الخلاف حـول تعريف الإيمان، ويمكن بيان مواقفهـم من خلال مؤلفاتهم أو الكتب التي تم تأليفها عن الفقهاء الأربعة.

وفي البدايـة نجد أن الإمام أبا حنيفة يـرى أن «أصل التوحيد، وما يصح الاعتقـاد عليه: ويجـب أن يقـول آمنت باللـه وبملائكته، وكتبه، ورسـله، والبعث بعد الموت، والقدر خيرة وشره من الله، والحسـاب والميزان، والجنة والنار»[2] ولا شك أن هذه الأمور متفق عليها بين الفقهاء الأربعة جميعًا دون اختلاف بينهم.

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الحلبي، القاهرة، بدون، ص2.

(2) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، ص62.

1- توحيد الربوبية:

يمكن أن نتلمس موقف الفقهاء من إثبات وجود الله من خلال تأملهم للكونيات فقد «عمد السلف إلى إقرار التوحيد والقدرة من خلال تأمل الكونيات في العالم»[1] فيروى عن أبي حنيفة النعمان رحمه الله: أن قومًا من أهل الكلام أرادوا البحث في تقرير توحيد الربوبية فقال لهم: أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة عن سفينة في دجلة تذهب فتمتلئ من الطعام والمتاع، وغيره بنفسها، وتعود بنفسها، فترسي بنفسها، وتفرغ وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد؟ فقالوا: «هذا محال لا يمكن أبدًا! فقال لهم! إذا كان هذا محال في سفينة فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله!»[2] ويذهب الملا على القاري (1024هـ) في شرحه «الفقه الأكبر» أن التوحيد يجب أن يؤخذ من الشرع الذي هو الأصل، ومن الآيات الدالة على وجوده ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164] فمن أدار ظهره في عجائب هذه المذكورات من خلق الأراضيين والسماوات، وبدائع فطرة الحيوانات والنباتات، وسائر ما اشتملت عليه الآيات الآفاقية، والأنفسية...إلخ من الآيات التي تدل على الصانع»[3].

(1) السيوطي، صون المنطق ص97.

(2) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية ص25، وأيضًا الملا على القاري، شرح الفقه الأكبر، تحقيق على دندل، دار الكتب العلمية، بيروت بدون ص22.

(3) الملا على القاري، شرح الفقه الأكبر ص24 /25.

ويروى عن الإمام مالك أن الخليفة هارون الرشيد سأله عن وجود الخالق تعالى فاستدل له باختلاف اللغات، والأصوات، والنغمات، وعن الشافعي أنه سئل عن وجود الله فقال «هذا ورق التوت طعمه واحد، تأكله الدود فيخرج منه الإبريسم، وتأكله النحل فيخرج منه العسل، وتأكله الشاه، والبقر، والأنعام فتلقيه بعرًا وروثًا، وتأكله الظباء فيخرج منه المسك، وهي شيء واحد»[1].

وحين سأل بشر المريسي الإمام الشافعي عن وجود الله فقال الشافعي «يا بشر ما تدرك من لسان الخواص فأكلمك على لسانهم: إلا أنه لا بد لي أن أجيبك على مقدار من حيث أنت الدليل عليه به، ومنه، وإليه، فاختلاف الأصوات من المصوت إذا كان المحرك واحد دليل على أنه واحد، وعدم الضد في الكلام على الدوام: دليل على أن الله واحد، وأربع نيرات مختلفات (الشهوة/ الغضب/ الغذاء/ حرارة الغريزة) في جسد واحد متفقات على الدوام على تركيبة في استقامة الشكل: دليل على أن الله واحد، وأربع طبائع في الخافقين أضداد في أشكال مؤلفات على إصلاح الأحوال: دليل على أن الله واحد ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164]»[2].

(1) نقلاً عن د/عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الدعوة، الإسكندرية 1997 ص70.

(2) البيهقي، مناقب الشافعي جـ1/ص400.

وحين سئل الإمام أحمد بن حنبل عن وجود الله «فقال: ههنا حصن حصين أملس، ليس له باب، ولا منفد ظاهره كالفضة البيضاء، وباطنه كالذهب الإبريز، فبينما هو كذلك إذا انصدع جداره، فيخرج منه حيوان سميع، بصير، ذو شكل حسن، وصوت مليح، ويعني بذلك البيضة إذا خرج منها الديك»[1].

ومما سبق نلاحظ أن الفقهاء الأربعة يميلون في قضية إثبات وجود الله إلى تأمل الكونيات العامة وتوظيفها في إثبات وجود الله، وهم بذلك يقرون مسلك القرآن الكريم في إقرار الربوبية، والذي ينطلق دومًا من الكونيات ليقر وجود الله، ولهذا لم نجد لدى الفقهاء تعقيدات علم الكلام في إثبات وجود الله عن طريق دليل الحدوث، أو دليل الجوهر الفرد، وهو دليل يصعب فهمه على الخواص فضلًا عن العوام ومضمون هذا الدليل نجده لدى أقطاب علماء الكلام على اختلاف اتجاهاتهم، ومضمون هذا الدليل هو «أن العالم مؤلف من أجسام وأعراض، والأجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ، أو جواهر فردة، والجواهر الفردة محدثة لأنها لا تنفك عن الأعراض، والأعراض حادثة لأنها تتغير، وبما أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، فالعالم إذن بأجسامه وأعراضه حادث، والحادث لا بد له من محدث، وهذا المحدث هو الله تعالى»[2] ولدليل الحدوث العديد من الصور عند شتى الفرق الكلامية، وهذا الدليل لا يقيم الحجة على الله بنفس السهولة التي تقيمها الأدلة الكونية العينية على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

(1) عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية ص70..

(2) أبو بكر الباقلاني، التمهيد تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ط 3 1993 ص41 / 42.

2- توحيد الصفات:

ظهر الفقهاء في عصر انتشرت فيه المذاهب الكلامية، ومنها مذاهب الجهمية والمعتزلة الذين ينفون الصفات عن الله تعالى، ولهذا اتهموا بالتعطيل أي تعطيل الصفات، واضطروا إلى تأويل القرآن الكريم بما يوافق وجهة نظرهم في نفي الصفات، ووجهة نظر الفقهاء في مسألة الصفات تنتمي إلى أهل السنة والصفاتية الذين يثبتون الصفات لله تعالى «فالله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له»[1].

ويذهب الإمام أبو حنيفة إلى أننا «نعرف الله حق معرفته كما وصف الله نفسه في كتابه، بجميع صفاته، وليس يُقدر الله تعالى حق عبادته كما هو أهل له، ولكنه يعبد بأمره، كما أمر بكتابه، وسنة رسوله»[2] ويتفق الإمام أحمد بن حنبل معه في هذا فيرى أنه «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، ولا يتجاوز القرآن والحديث، ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز، ولا أحاجي، بل معناه يعرف حيث يعرف مقصود المتكلم بأسمائه وصفاته، وفي أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقية، وله أفعال حقيقية، فكذلك له صفات حقيقية، وهو ليس كمثله شيء لا في صفاته، ولا في أفعاله»[3].

(1) عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ص70.
(2) أبو حنيفة، الفقه الأكبر ص66.
(3) ابن تيمية، العقيدة الحموية الكبرى، الرسائل الكبرى، مكتبة أنس بن مالك، القاهرة، بدون ص420.

ويحدد ابن قائد النجدي أسلوب الفقهاء والسلف في توحيد الصفات فيقول «مذهب سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فيثبتون له ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات، وينزهون عما نزه عنه نفسه من مماثلة المخلوقات إثباتًا بلا تمثيل، وتنزيهًا بلا تعطيل، فقال تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] ردًا على المعطلة، وقال بعض العلماء: المعطل يعبد عدمًا، والممثل يعبد صنمًا، والموحد يعبد إلهًا واحدً صمدًا»[1].

وقد قسم أبو حنيفة الصفات إلى ذاتية، وفعلية فيقول «الله لا يشبه شيئًا من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه، لم يزل ولا يزال بأسمائه، وصفاته الذاتية والفعلية، أما الذاتية: فالحياة، والقدرة، والعلم، والكلام، والسمع، والبصر، والإرادة، وأما الفعلية: فالتخليق والتزريق، والإبداع، والصنع، وغير ذلك من صفات الفعل»[2] ويرى على سامي النشار أن أبا حنيفة «هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله، فحدد الصفات الذاتية أو المعنوية بسبع هي الحياة، والقدرة، والعلم، والكلام، والسمع، والبصر، والإرادة، وسيصبح هذا العدد الرسمي عند أهل السنة جميعًا أما الصفات الفعلية فعددها لا حصر له»[3].

(1) ابن قائد النجدي، نجاة الخلف في اعتقاد السلف، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار الصحوة، القاهرة، 1985ص81.

(2) أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر ص62.

(3) على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ1، ص236.

ولقد أثبت الأئمة قدم الصفات والأسماء لله تعالى فذهب أبو حنيفة إلى أن الله «لم يزل ولا يزال بأسمائه، وصفاته لم يحدث له اسم ولاصفة، لم يزل عالمًا بعلمه والعلم صفة في الأزل، قادرًا بقدرته، والقدرة صفة في الأزل، ومتكلمًا بكلامه، والكلام صفة في الأزل، وخالقًا بتخليقه والتخليق صفه في الأزل، وفاعلًا بفعله والفعل صفه في الأزل، والفاعل هو الله تعالى، والمفعول مخلوق، ومن قال إنها- الأسماء والصفات- مخلوقة أو محدثه، أو وقف، أوشك فيها فهو كافر بالله»[1] ورأى الإمام الشافعي أن الأسماء والصفات غير مخلوقة أو حادثة، ولكنها قديمة ويروي عنه أنه كان يقول: «من حلف باسم الله فعليه الكفارة، لأن أسماء الله غير مخلوقة، ومن حلف بالبيت والكعبة فلا كفارة عليه»[2].

وكانت صفة كلام الله من أكثر الصفات إثارة للجدل بين المتكلمين في عهد الفقهاء، وذلك لأن هذه الصفة ارتبطت مباشرة بمسألة خلق القرآن، حيث كانت الجهمية تنفي صفة الكلام عن الله، والمعتزلة ترى أن الكلام صفة حادثة لله تعالى، وقد تعرض أغلب الفقهاء للكلام عن هذه الصفة فيرى أبو حنيفة «القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسنة مقروء، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منزل، ولفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابتنا له مخلوق، وقراءتنا مخلوقة، والقرآن غير مخلوق، وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وعن فرعون، وإبليس فإن ذلك كلام الله إخبار عنهم، وكلام الله

(1) أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر ص68.
(2) البيهقي، مناقب الشافعي جـ1/ص405.

تعالى غير مخلوق، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق، والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم لا كلامهم»[1] وفي موضع آخر من رسالته «الوصية في التوحيد» يقول «إن القرآن كلام الله غير مخلوق، ووحيه وتنزيله لا هو، ولا غيره، بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسنة، محفوظ في الصدور غير حال فيها، والحبر والكتابة كلها مخلوقة لأنها أفعال العباد، وكلام الله تعالى غير مخلوق»[2].

ويروى عن الإمام الشافعي أنه قال «القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال: مخلوق فهو كافر»[3].

وينتقد أحمد بن حنبل نفي الجهمية لصفة الكلام عن الله فيرى أن «الجهمي ينفي أن يكون الله كلم موسى لأن الكلام لا يكون إلا من جوف، وفم، ولسان، وشفتين (...) ويرد الإمام بأن قول الجهمي أن الكلام لا يكون إلا من جوف، وفم، وشفتين، ولسان، أليس الله قد قال للسماوات والأرض ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت: 11] أتراها أنها قالت بجوف، وفم، وشفتين، ولسان، وأدوات، وقال ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ ۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾ [النمل: 79] تراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين وجوارح»[4].

(1) أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر ص62.

(2) أبو حنيفة، الوصية في التوحيد، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية القاهرة، بدون، ص75.

(3) الآجري، الشريعة، تحقيق فريد الجندي، دار الحديث، القاهرة، بدون ص68.

(4) أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة تحقيق إسماعيل الأنصاري، إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالسعودية، بدون ص46 - 47.

ويرى الإمام أحمد بن حنبل أن سبب قول الجهمية بنفي الكلام، وبالتالي القول بحدوث القرآن، هو التركيز على مسألة خلق عيسى ابن مريم فقد ادعى الجهمي أنه وجد في كتاب الله آيه تدل على أن القرآن مخلوق، وقال قول الله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء 171] وعيسى مخلوق فقلنا إن الله منعك الفهم في القرآن فعيسي تجرى عليه ألفاظ لاتجرى على القرآن لأنه يسميه مولودًا، وطفلًا، وصبيًا، وغلامًا، يأكل ويشرب، وهو مخاطب بالأمر والنهى، ولا يحق لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى، ولكن المعني في قوله جل ثناؤه ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء 171] فالكلمة التي ألقاها إلى مريم قال له كن فكان عيسى بكن، وليس عيسى هو كن، لكن بكن كان، فالكن من الله قول، وليس الكن مخلوقًا، وكذب النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى، وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان، وليس عيسى هو الكلمة»[1].

ونتيجة لما تعرض له الإمام أحمد من محنة على يد المعتزلة، فنجده حين يتعرض بالنقد لآراء المعتزلة فقد تبنى أن يرد على الجهمية في كتابه «الرد على الجهمية» ولم ترد سيرة المعتزلة في الكتاب، وإذا وضعنا في الاعتبار أن الجهمية ومعظم أقطابها قد لقوا حتفهم في عهد الدولة الأموية، فإن المعني بالرد على عليهم في كتابه ليسوا هم الجهمية القدماء، ولكنهم جهمية عصره وهم المعتزلة، فالمعتزلة قد اتفقوا مع الجهمية بنفي الكلام والصفات، والقول بحدوث القرآن، ولهذا كان من الألقاب التي تلقب بها المعتزلة هي الجهمية

(1) المرجع نفسه ص43.

لاتفاقهم معًا في العديد من القضايا، وهنا نجد الإمام أحمد يتهم الجهمية بالكفر والزندقة ويقول «الجهمية أعداء الله هم الذين يزعمون أن القرآن مخلوق، وأن الله عَزَّوَجَلَّ لم يكلم موسى، وأن الله ليس بمتكلم، ولا يتكلم ولا ينطق، وكلامًا كثيرًا أكره حكايته، وهم كفار زنادقة»[1].

وأثبت الفقهاء لله الصفات الأخرى مثل صفات الفعل، والصفات الجسيمة ولكن مع التمييز أنه ليس كمثله شيء «فلا يوصف الله بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السنة والجماعة، وهو يغضب ويرضي، ولا يقال غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه، ونصفه كما وصف نفسه (...) ويد الله فوق أيديهم ليست كأيدي خلقه، وليست بجارحة، وهو خالق الأيدي، ووجهه ليس كوجوه خلقه، وهو خالق كل الوجوه، ونفسه ليست كنفس خلقه وهو خالق النفوس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى 11]»[2] ويرفض أبو حنيفة تأويل الصفات الجسمية أو الفعلية فيقول «والله له يد، ووجه، ونفس كما ذكر الله تعالى في القرآن، وهي صفات بلا كيف، ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال للصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف»[3].

وقد اهتم الفقهاء اهتمامًا بالغًا بإثبات العرش لله، والاستواء وذلك لأن

(1) أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق إسماعيل الأنصاري، إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالسعودية، بدون ص62، وأيضًا ابن الجوزي مناقب أحمد بن حنبل ص157.
(2) أبو حنيفة، الفقه الأبسط ص57.
(3) أبو حنيفة، الفقه الأكبر ص63

«الجهمية الزنادقة إنما يرون أنه ليس على العرش استوى»[1] ويرى البخاري (256هـ) أن «الجهمية أشد قولًا من اليهود والنصارى، فقد اجتمعت اليهود والنصارى وأهل الأديان أن الله تبارك وتعالى على العرش وقالوا هُم: ليس على العرش شيء»[2].

وقد عني الفقهاء بهذه الصفة نتيجة لأقوال الجهمية ونقاء الصفات فقد ذهب الإمام أبو حنيفة «نقر بأن الله تعالى على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة، واستقر عليه وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج»[3] ورأى أبو حنيفة أن «من قال لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض فقد كفر، وكذا من قال إنه على العرش، ولا أدري العرش أفي السماء أم في الأرض فالله تعالى إلى أعلى لا من أسفل، لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء»[4].

وأثبت الإمام مالك العرش لله «سأل رجل مالكًا فقال «الرحمن على العرش استوى» كيف استوى فسكت مالكًا مليًا حتى علاه الرحضاء - العرق الشديد - وما رأينا مالكًا وجِد من شيء، وجَدةَ من مقالته، وجعل الناس ينظرون ما يأمر به ثم سرى عنه فقال «الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، و إني لأظنك ضالًا، فناداه الرجل، يا أبا عبد الله، والله الذي لا إله إلا هو، لقد سألت عن هذه المسألة أهل

(1) البخاري، خلق أفعال العباد، تحقيق أبو عبيده أسامة الجمال، مكتبة العلم، القاهرة، 2003، ص6..

(2) المرجع نفسه ص7.

(3) أبو حنيفة النعمان، الوصية في التوحيد ص75.

(4) أبو حنيفة النعمان، الفقه الأبسط ص50.

البصرة، والكوفة، والعراق، فلم أجد أحدًا وفق لما وفقت إليه»[1] فالله في السماء، وعلمه في كل مكان، ومن اعتقد أن الله في السماء محصور محاط به، وأنه مفتقر إلى العرش وغيره، أو أنه استواءه كاستواء المخلوقين فهو ضال مبتدع»[2].

و يتابع الإمام الشافعي الإمام مالك في إثبات العرش لله فقال إن «السنة التي أنا عليها و رأيت أصحابنا عليها من أهل الحديث الذين رأيتهم، وأخذت عنهم مثل سفيان ومالك وغيرهما، أن الله تعالى على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء»[3].

و يرفض الإمام أحمد بن حنبل كلام الجهمية بأن الله في كل مكان و يقول «هو على العرش فوق السماء السابعة، ودونه حجب من نور، ونار، وظلمة، وما هو أعلم به، فإن احتج مبتدع، ومخالف بقوله عَزَّوَجَلَّ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق 16] وقوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: 4] وقوله «﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة 7] ونحو هذا من متشابه القرآن فقل: إنما يعني بذلك العلم، لأن الله تعالى على العرش فوق السماء السابعة، و يعلم ذلك كله، وهو بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان»[4] وهنا

(1) ابن تيمية، الرسائل والمسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، جـ1/ ص195 وأيضًا محمد أبو زهرة الإمام مالك، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون ص154.

(2) محمد السيد الجليند، دراسته لكتاب الإشارة لمذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1999 ص36.

(3) المرجع نفسه ص36.

(4) أحمد بن حنبل، السنة، ص75.

نلاحظ أن الإمام أحمد بن حنبل يفسر القرب والمعية في الآيات السابقة بالعلم، وهو درجة من درجات التأويل التي يرفضها الإمام أحمد بن حنبل بل، ويكفر فيها الفرق التي تتعارض مع آرائه. ويفسر الإمام أحمد ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ۖ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾ [الأنعام: 3] يقول هو إله السماوات وإله من في الأرض، وهو على العرش، وقد أحاط بعلمه ما دون العرش، ولا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان فذلك قوله ﴿ لِّتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾ [الطلاق 12][1].

ومما سبق نلاحظ أن الفقهاء قد أثبتوا العرش لله تعالى «ولم يتشاغلوا بالبحث في الكيف، أو يتوهموا معنى ما يحملون عليه الآية، بل كان سبيلهم إقرار الآية على ما دلت عليه من معنى، ولم يتساءلوا في ذلك الاستواء هل هو استواء حسي أو غير حسي»[2] فثمة حرص لدي الفقهاء على عدم الخوض في الكيف لأن ذلك مما يتجاوز حدود العقل البشرى، ولهذا كان حديثهم عن أن الكيف غير معقول أي مجاوز لقدرات العقل البشرى، والإقرار بحد العقل هو سمه تميز الفقهاء، ومعظم السلف لأن إعمال العقل فيما هو مجاوز له هو أحد الأسباب الداعية إلى الاختلاف والفرقة، وهذا ما لم يكن يسعى إليه الفقهاء، لأنهم كانوا أحرص الناس على وحدة المسلمين، ووحدة الصف الناتج عن إمكانية وحدة تصور العقيدة، ولهذا كانت مطالبتهم الدائمة بضرورة إتباع نهج الصحابة والتابعين في مسائل العقيدة.

وقد اهتم الفقهاء بمسألة رؤية الله، وهي مسألة مترتبة على إثبات

(1) أحمد بن حنبل الرد، على الجهمية، ص20.
(2) محمد السيد الجليند، دراسته لكتاب الإشارة ص40.

الصفات، وحيث كان الجهمية ينكرون إمكانية رؤية الله فكان الإمام الشافعي يقول في قوله عَزَّوَجَلَّ ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾ [المطففين: 15] قال: فلما حجبهم في السخط كان هذا دليلًا على أنهم يرونه[1].

وحين سئل الإمام مالك عن الآية ﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴾ [القيامة: 22 - 23] أينظرون إلى الله قال: نعم بأعينهم هاتين، قلت: فإن قومًا يقولون لا ينظرون إلى الله، وأن معنى ناظرة بمعنى منتظرة إلى الثواب والعقاب، قال كذبوا، بل ينظرون إلى الله، أما سمعت قول موسى عليه السلام ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ﴾ [الأعراف: 143] أفترى موسى سأل ربه محالًا فقال لن تراني في الدنيا لأنها دار فناء ولا ينظر ما يفني بما يفني، فإذا صاروا إلى دار البقاء نظروا بما يبقى إلى ما يبقى، وقال الله تعالى عن العصاة ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾ [المطففين: 15][2].

وفي رد الإمام أحمد بن حنبل على الجهمية في ضربهم الآيات ببعضها بين قول الله ﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴾ [القيامة: 22 - 23] فقالوا كيف هذا الخبر أنهم ينظرون إلى ربهم، وقال في آية أخرى ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ ﴾ [الأنعام: 103]، فشكوا في القرآن وزعموا أنه ينقض بعض بعضًا، وفسر الإمام ذلك وقال ﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ﴾ [القيامة: 22] يعني الحسن والبياض، «﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴾ [القيامة: 23] يعني تعاين ربها في الجنة، وأما قوله ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ ﴾ [الأنعام: 103] يعني في الدنيا دون الآخرة»[3].

(1) البيهقي، مناقب الشافعي، جـ1/ ص420.
(2) محمد أبو زهرة، مالك، ص159.
(3) أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية ص20.

ومـن خلال تأمل موقف الفقهاء في مسـألة الصفات نجد أنهم أكدوا على أهميـة رفض التأويل كآلية للعقل في التعاطي مع القرآن إيمانًا منهم بمحدودية العقل البشرى في هذه المسـألة، ولهذا يمكن القول إن الفقهاء ومعظم السلف أخـذوا بظاهر النصـوص مع تفسـير واع لآيات القـرآن وفقًا لمنطـق اللغة العربيـة، ولم يحاولوا تأويـل النصوص كما فعلت بعض الفرق الإسـلامية ـ الجهميـة والمعتزلـة ـ «وتوقفوا عن التأويـل وقالوا: عرفنا بمقتـضى العقل أن الله ليس كمثله شيء، فلا يشـبه شيئًا من المخلوقات، ولا يشبه شيء منها»[1] وهذا ما يؤكده ابن خلدون حين قال بأن «السلف قضوا بأن الآيات من كلام اللـه فآمنوا بها، ولم يتعرضوا لمعناهـا ببحث ولا تأويل، وهذا هو معنى قول الكثير منهم «اقرءوها كما جاءت» أي أمنوا بها، ولا تتعرضوا لتأويلها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان»[2].

3- القضاء والقدر:

ظهـر في خلال فترة الفقهـاء العديد من المقـولات والآراء التي تخوض في مسـألة القدر، فكان غيلان الدمشـقي وغيره من القدريـة «يقولون بالقدر خـيره وشره من العبد»[3] وبالمقابل كان هنـاك آراء جهم بن صفوان والذي كان ينفـي كل شيء عن الإنسـان القدرة «فالإنسـان لا يقـدر على شيء ولا يوصـف بالاسـتطاعة، وإنمـا هو مجبـور في أفعاله، لا قـدرة لـه، ولا إرادة،

(1) الشهرستاني، الملل والنحل ص74.

(2) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافي، دار الشعب، القاهرة، بدون ص427 - 428.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل ص115.

ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات كما يقول: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت... إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر»[1].

وقد ناقش الفقهاء موضوع القضاء والقدر، ولكن في حدود ضيقة وعلى استحياء، فقد خاض الإمام أبو حنيفة فيه في ضوء علاقته بصفة علم الله فيقول، خلق الله الأشياء لا من شيء، وكان الله تعالى عالمًا في الأزل بالأشياء قبل كونها، وهو الذي قدر الأشياء وقضاها، ولا يكون في الدنيا، ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه، وقضائه، وقدره، وكتبه في اللوح المحفوظ، ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم، والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف، ويعلم الله المعلوم، وفي حالة عدمه معدومًا، ويعلم كيف يكون إذا أوجده، ويعلم كيف يكون فناؤه (..) من غير أن يتغير علمه، أو يحدث له علم، ولكن التغيير والاختلاف يحدث في المخلوقين»[2].

وإذا كان علم الله وقضاؤه وقدره يشمل كل ما في الكون فما مساحة قدرة الإنسان على الفعل؟ يرى أبو حنيفة أن «جميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم لها على الحقيقة، والله تعالى خالقها، وهي كلها بمشيئته، وعلمه، وقضائه، وقدره، والطاعة كلها واجبة بأمر الله تعالى، وبمحبته، وبرضائه، وعلمه، ومشيئته وقضائه وتقديره، والمعاصي كلها بعلمه وقضائه

(1) المرجع نفسه، ص71.
(2) أبي حنيفة النعمان، الفقه الكبر ص63 /64.

وتقديره، ومشيئته، لا بمحبته، ولا برضائه، ولا بأمره»[1] ومن هنا نلاحظ أن الإمام أبا حنيفة هو الذي أسس نظرية الكسب، وأنه أول من وضعها[2].

ويذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن الله هو الذي يخلق الاستطاعة للإنسان ليملك القدرة على الفعل «إن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها المرء الطاعة، وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه، وأمره أن يستعملها الله في الطاعة دون المعصية»[3] ويرى أبو حنيفة أن خلق الاستطاعة التي يخلقها الله للعبد تكون مع الفعل، لا قبل الفعل، ولا بعد الفعل، لأنه لو كان قبل الفعل لكان العبد مستغنيًا عن الله وقت الحاجة، وهذا خلاف حكم النص لقوله تعالى «﴿ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ﴾ [محمد: 38]، ولو كان بعد الفعل لكان من المحال لأنه يلزم حصول الفعل بلا استطاعة، ولا طاقة»[4].

وبسبب كراهية الإمام مالك للخوض في الكلام، وكراهية الخوض في أموره الدقيقة التي تتجاوز حد العقل في جانب منها «فكان يبغض القدريين الذين يدعون أن الإنسان يخلق أفعاله نفسه، وكان يكف عن كلامهم، وينهي عن مجالستهم، وقد قال ما رأيت أحدًا من أهل القدر إلا أهل سخافة وطيش، وضعه، وقد كان عمر بن عبد العزيز يقول لو أراد الله ألا يُعصي ما خلق إبليس، وهو رأس كل الخطايا، وما أبين هذه حجة على أهل القدر، وما

(1) المرجع نفسه ص64.
(2) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ/ص240.
(3) أبو حنيفة النعمان، الفقه الأبسط ص78.
(4) أبو حنيفة النعمان، الوصية في التوحيد ص44.

أشدها عليهم، ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [السجدة: 13][1].

وكان الإمام الشافعي يدعو إلى الإيمان بالقدر، وعدم الخوض فيه، ويذكر بقول علي بن أبي طالب «حين قام رجل ممن شهد موقعة الجمل، فقال يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر؟ فقال: بحر عميق فلا تلجه، فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر، فقال: بيت مظلم فلا تدخله، قال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر، قال سر الله لا تبحث عنه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر؟ فقال: أما إذا أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض»[2].

وقد رأى الشافعي أن مشيئة الإنسان تابعة لمشيئة الله، أي تابعة لقضاء الله وقدره، وأن حدود فعل العبد، موقوفة على أن يحصل في قلبه مشيئة لذلك الفعل من الله ولهذا «فإن الناس لم يخلقوا أعمالهم، وأفعال العباد هي من خلق الله، وأن القدر خيره وشره من الله»[3].

وينتقد الإمام أحمد بن حنبل القدرية متفقًا بذلك مع الإمام مالك فيقول «والقدرية هم الذين يزعمون أن إليهم الاستطاعة، والمشيئة، والقدرة، وأنهم يملكون لأنفسهم الخير والشر، والضار والنافع، والهدى والضلال، وأن العباد يعملون بدءًا من غير أن يكون سبق لهم ذلك من الله عَزَّوَجَلَّ، أو في علمه، وقولهم يضارع قول المجوسية والنصرانية، وهم أهل الزندقة»[4].

(1) محمد أبو زهرة، مالك ص156.
(2) البيهقي، مناقب الشافعي جـ1/ص417.
(3) المرجع نفسه، جـ1/ ص415 وأيضًا الرازي، مناقب الشافعي ص119.
(4) أحمد بن حنبل، السنة ص81.

ورد الإمام أحمد على القدرية فرأى «أن من زعم أن الله شاء لعباده الذين عصوا الخير والطاعة، وأن العباد من شاءوا لأنفسهم الشر والمعصية، فعملوا على مشيئتهم فقد زعم أن مشيئة العباد أغلظ من مشيئة الله تبارك وتعالى، فأي افتراء أكثر على الله عَزَّوَجَلَّ من هذا؟، ومن زعم أن قتل النفس ليس بقدر الله عَزَّوَجَلَّ، وأن ذلك بمشيئته في خلقه فقد زعم أن المقتول مات بغير أجله، وأي كفر أوضح من هذا؟ بل ذلك بقضاء الله، (...) ومن أقر بالعلم لزمه الإقرار بالقدر والمشيئة»[1] ويرى أن القدر خيره وشره، وقليلة وكثيره، وظاهره وباطنه، وحلوه ومره، ومحبوبه ومكروهه، وحسنه وسيئه، وأوله وآخره من الله قضاء قضاه، وقدرًا قدره عليهم، ولا يعدو واحد منهم مشيئة الله عَزَّوَجَلَّ، ولا يتجاوز قضاءه، بل هم كلهم صائرون إلى ما خلقهم، واقعون فيما قدر عليهم»[2].

ومما سبق نلاحظ أن الإمام أبا حنيفة النعمان كان أكثر الفقهاء حديثًا في الإيمان بالقضاء والقدر ولكن بالمجمل العام فإن حديث القضاء الفقهاء في هذه المسألة يميل إلى التسليم والإيمان بها دون الخوض في مماحكات كلامية، وذلك لأن نهج الصحابة والتابعين في هذه المسألة يسير إلى عدم الخوض فيها، لأن العقل البشرى لن يستطيع أن يسبر غور هذه المسألة، ولعل استشهاد الإمام الشافعي بمقولة على بن أبي طالب في موضوع القدر خير دليل على هذا، كما كان الرسول ينهي عن الخوض في هذه المسألة «فعن وهبه بن منبه (110هـ) أنه قال: نظرت في القدر فتحيرت، ثم نظرت فيه فتحيرت، ووجدت

(1) المرجع نفسه ص69 - 70.
(2) المرجع نفسه ص68.

أعلم الناس بالقدر أكفهم عنه، وأجهل الناس بالقدر أنطقهم فيه، ويؤيده قوله ﷺ **«إذا ذكر القدر فأمسكوا»**[1]».

4- **تعريف الإيمان:**

تعتبر مسألة تعريف الإيمان من المسائل التي اختلف حولها الفقهاء، فكان الإمام أبو حنيفة يمثل وجهة.نظر، وباقي الأئمة الثلاثة يمثلون وجهة نظر أخرى، فنجد أبو حنيفة يرى أن «الإيمان هو الإقرار والتصديق، وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به، ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق «فأبو حنيفة يميز بين الزيادة والنقصان، فهي من جهة الأصول المؤمن بها لا يزيد ولا ينقص، ولكن الإيمان من جهة التصديق واليقين يزيد وينقص، ولكنه في موضع آخر من رسالة «الوصية في التوحيد»[2] يقول «الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه لا يتصور نقصانه إلا بزيادة الكفر، ولا يتصور زيادته إلا بنقصان الكفر، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمنًا وكافرًا، في حين المؤمن مؤمن حقًا، والكافر كافر حقًا، وليس في الإيمان شك كما أنه ليس في الكفر شك ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنفال: 4]، ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [النساء: 151][3].

ويركز أبو حنيفة في مسألة الإيمان على أهمية التصديق القلبي فيقول «من صدق بالله وبما جاء من عند الله بقلبه ولسانه فهو عند الله، وعند الناس مؤمن، ومن صدق بلسانه وكذب بقلبه كان عند الله كافرًا، وعند الناس

(1) الملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر ص79.
(2) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأكبر ص65.
(3) أبي حنيفة النعمان، الوصية في التوحيد ص76.

مؤمنًا لأن الناس لا يعلمون ما في قلبه، وعليهم أن يسموه مؤمنًا بما ظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة، وليس لهم أن يتكلفوا علم ما في القلوب، ومنهم من يكون عند الله مؤمنًا وعند الناس كافرًا، وذلك بأن الرجل يكون مؤمنًا بالله، ويظهر الكفر في حالة التقية بلسانه فيسميه من لا يعرف أنه يتقي كافرًا، وهو عند الله مؤمن»[1] والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا النص هو جواز من يكون مؤمنًا عند الله، ويمارس التقية ويكون كافرًا عند الناس، لماذا طرح أبو حنيفة هذا التقسيم؟ قد تبدو الإجابة عندي أن أبا حنيفة قد احتك ببيئات وثقافات مغايرة، ورأى من الناس من يؤمن، ولكن يمارس التقية خوفًا من الخروج على دين أهله، كما أنه رأى من يقر بلسانه، ولكن تشعر أنه غير مطمئن بقلبه فهو عند الناس مؤمن، وعند الله كافر، إن تقسيم أبي حنيفة هذا نتاج رؤيته لبيئات وثقافات وأديان مغايرة للإسلام أثرت في تعريفه لمسألة الإيمان.

ومن جانب آخر فقد فصل الإمام أبو حنيفة بين الإيمان والعمل فيرى أن «الإيمان غير العمل بدليل أن كثيرًا من الأوقات يرتفع العمل عند المؤمن، ولا يجوز أن يقال ارتفع الإيمان فإن الحائض يرفع الله تعالى عنها الصلاة، ولا يجوز أن يقال رفع عنها الإيمان، أو أمرها بترك الإيمان، وقد قال الشارع دعي الصوم ثم أقضيه، ولا يجوز أن يقال دعي الإيمان ثم أقضيه، وقد يجوز أن يقال ليس على الفقير الزكاة، ولا يجوز أن يقال ليس على الفقير الإيمان»[2] ويذهب أبو حنيفة في موضع آخر من رسالة «العالم والمتعلم» إلى أنه «لو

(1) أبو حنيفة النعمان، العالم والمتعلم، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون، ص16.

(2) أبو حنيفة النعمان، الوصية في التوحيد ص76.

كانت الفرائض هي الإيمان لم يسمهم مؤمنين حتى يعملوا بها، وقد فصل الله تعالى الإيمان من العمل فقال تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: 82] فجعل الإيمان غير العمل، فالمؤمنون من قبل إيمانهم بالله يصلون، ويزكون، ويصومون، ويحجون، ويذكرون الله، وليس قبل صلاتهم، وزكاتهم وصومهم بالله يؤمنون، وذلك بأنهم آمنوا ثم عملوا، فكان علمهم بالفرائض من قبل إيمانهم، ولم يكن إيمانهم من قبل عملهم بالفرائض»[1].

وقد ترتب على رؤية أبي حنيفة لعلاقة الإيمان بالعمل أن «أهل القبلة مؤمنون لست أخرجهم من الإيمان لتضييع شيء من الفرائض، فمن أطاع الله في الفرائض كلها مع الإيمان كان من أهل الجنة عندنا، ومن ترك الإيمان والعمل كان كافرًا من أهل النار، ومن أصحاب الإيمان من ضيع شيئًا من الفرائض كان مؤمنًا مذنبًا، وكان لله تعالى فيه المشيئة إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له»[2] ولا شك أن رؤية أبي حنيفة تحمل قدرًا من التسامح الواضح في مسألة الإيمان، فأنا لا أستطيع أن أسقط عن المؤمن لفظ مؤمن إذا قصر في العمل، وأن أمر التقصير في العمل يحال إلى الله، وهذا تعريف يراعي بيئات مغايرة عن البيئة العربية التي ظهر فيها الإسلام، وتعود الناس أن الإيمان لا بد أن يأتي فيه العمل موازى للنظر، في حين أن البيئات غير العربية كالفارسية وغيرها، لم يكن العمل يوازي نفس القدر من النظر، ورغم اتهام الإمام أبي حنيفة بأنه من المرجئة، إلا أنه يقول «أن حسناتنا مقبولة، وسيئاتنا

(1) أبو حنيفة النعمان، العالم والمتعلم ص15.

(2) أبو حنيفة النعمان، رسالة إلى عثمان البتي، محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون، ص72.

مغفورة، كقول المرجئة، ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية من العيوب المفسدة، والمعاني المبطلة، ولم يبطلها بالكفر والردة حتى خرج من الدنيا مؤمنًا، فإن الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه، و يثبته عليها، ومن عمل من السيئات دون الشرك والكفر، ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمنًا فإن مشيئته لله تعالى إن شاء عذبه بالنار، و إن شاء عفا عنه»[1].

وحين أرسل إمام البصرة عثمان البتي إلى أبي حنيفة يقول له بأنه يشاع عنه أنه مرجئ رد عليه الإمام أبو حنيفة وقال: «أما ما ذكرت من اسم المرجئة فما ذنب قول تكلموا بعدل وسماهم أهل البدع بهذا الاسم؟ ولكنهم أهل العدل، وأهل السنة، و إنما هذا اسم سماهم به أهل شنأن ولعمري ما يهجن عدلًا لو دعوت إليه الناس فوافقوك عليه أن سميتهم أهل شنأن البتة، فلو فعلوا ذلك كان هذا الاسم بدعة، فهل يهجن ذلك ما أخذت به من أهل العدل»[2]، لم ينف أبو حنيفة عن نفسه تهمة الإرجاء، وكان مصًرا على رأيه بالفصل بين الإيمان والعمل، وأنا أفسر ذلك بالأثر الواضح والأجناس التي كان يخاطبها الإمام أبو حنيفة في صياغته لمواقفه إزاء مسألة تعريف الإيمان، وحتى عنايته للخوض أصلًا في القضايا الكلامية.

ومع باقي الأئمة تتغير الدفة في مسألة تعريف الإيمان فيرى الإمام مالك أن «الإيمان قول وعمل، و يزيد و ينقص»[3] و يرى الشيخ محمد أبو زهرة أن الإمام مالك توقف عن القول بنقصان الإيمان لأن آيات القرآن تتكلم عن

(1) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأكبر ص65.
(2) أبي حنيفة النعمان، رسالة إلى عثمان البتي ص73.
(3) الأجرى، الشريعة ص65.

الزيادة، ولم تتكلم عن النقصان، وذلك بعد أن كان يعتقد أن الإيمان يزيد وينقص»[1].

ويروي الإمام عن الإمام الشافعي أنه قال «الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص»[2] وكان الإمام الشافعي يركز على أهمية الإيمان، ودوره في قبول العمل، ويروى أنه الإيمان «ما لا يقبل عملًا إلا به، وأن الإيمان بالله الذي لا إله إلا هو أعلى الأعمال درجة، وأشرفها منزلة، وأسناها حظًا، وأن الله جل ذكره فرض الإيمان على جوارح بني آدم فقسمه فيها، وفرقه عليها، فليس من جوارحه جارحة إلا وقد وكلت من الإيمان بغير ما وكلت به أختها بفرض من الله»[3].

ويبرر الإمام الشافعي زيادة الإيمان ونقصانه «لو كان هذا الإيمان كله واحد لا نقصان فيه ولا زيادة لم يكن لأحد فيه فضل، واستوى الناس، وبطل التفضيل، ولكن بتمام الإيمان دخل المؤمنون الجنة، وبالزيادة في الإيمان تفاضل المؤمنون في الدرجات عند الله في الجنة، وبالنقصان في الإيمان دخل المفرطون النار»[4].

ويعرف أحمد بن حنبل الإيمان فيرى أن «الإيمان قول وعمل ونية، وتمسك بالسنة، والإيمان يزيد وينقص»[5] ويرى الإمام أحمد أن المعاصي تنقص

(1) محمد أبو زهرة، مالك ص154 - 155.
(2) البيهقي، مناقب الشافعي ج1/ ص385، وأيضًا الرازي، مناقب الشافعي ص131.
(3) البيهقي، مناقب الشافعي جـ1/ 387 - 388.
(4) البيهقي، مناقب الشافعي جـ1/ص393.
(5) أحمد بن حنبل، السنة ص68.

الإيمـان «فالإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص والبركة من الإيمان، والمعاصي تنقـص الإيمـان»[1] ومن زعـم - لديه - أن الإيمان قول بـلا عمل فهو مرجئ، ومن زعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فقد قال بقول المرجئة.

ويفسر ابن تيمية مسألة أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص كما وردت عنـد الفقهـاء الثلاثة فيقـول «وأما السـلف والأئمة فاتفقوا عـلى أن الإيمان قول وعمـل، فيدخل في القول قول القلب واللسـان، وفي العمل عمل القلب والأركان»[2].

ومما سبق نلاحظ مدى اتفاق مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل في قضية تعريـف الإيمان بخلاف الإمام أبو حنيفة الذي كان أقرب إلى المرجئة، وإن كان البعض من علـماء الأمة يرى أن هذا الخلاف خلاف لفظي فأبو حنيفة قـال بأن الإيمان إقـرار وتصديق، وباقي الفقهاء قالـوا إنه قول وعمل، يزيد وينقص، على أن الإمام أبا حنيفة يتفق مع عامة أهل السـنة على أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد[3] والواقع أن الفقهاء لم يخوضوا في كل القضايا الكلامية، ولكنهم كانوا يتعرضون لها بقدر ما يكون الإلحاح عليها، باسـتثناء الإمام أبا حنيفة النعمان الـذي يكاد أن يكون تعرض لمعظم عقائد الإسلام ولكن بشكل مقتضب، فقد أثبت الفقهاء نبوة سيدنا محمد، وتكلموا عن الشـفاعة، والإمامة ولكننا لا نسـتطيع أن نقول إن كلام الفقهاء في علم العقائد يشـكل مذهبًـا متكاملًا، فالواقـع أن الفقهاء عنـوا بالفقه لارتباطه

(1) ابن الجوزي، مناقب أحمد بن حنبل ص153.
(2) ابن تيمية، الرسائل والمسائل جـ1/ص340.
(3) عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية ص115.

بمصالح الناس أكثر مما عنوا بالكلام في العقائد، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما الأسباب التي دعت الفقهاء إلى عدم الخوض في المسائل الكلامية؟ هل يرجع هذا إلى إيمانهم بأن عقيدة الإسلام قد وردت في الكتاب والسنة وليست في حاجة إلى كثرة الخوض فيها وفقًا لمناهج المتكلمين؟ أم هل كان رفض الفقهاء الخوض في كل قضايا علم الكلام خوفًا من أن يؤدي هذا إلى الاعتراف بمشروعية هذا العلم، وهم قد حرموا الخوض فيه بقوة الفقه.

قد يقول البعض أن كلام الفقهاء في رفض تحريم علم الكلام لا ينبغي أن يؤخذ على عواهنه، لأن الفقهاء قد تكلموا في العقائد الإسلامية، و إلى الإمام أبي حنيفة ينسب إطلاق مصطلح «الفقه الأكبر» على علم الكلام أو أنهم وافقوا على الخوض في علم الكلام في ضوء الكتاب والسنة، نقول لهم بأن كل الفرق الإسلامية كانت ترى مواقفها مستندة إلى الكتاب والسنة أيضًا، بل إن كل فرقة تستند في قراءتها للعقائد إليهما، وترى أن قراءتها هذه هي القراءة الصحيحة وما عداها هي الخطأ وهذا يفسر التكفير المتبادل بين الفرق.

وما يمكن أن نقوله إنه رغم محدودية خوض الفقهاء في علم العقائد، إلا أنهم قد أرسلوا طريقة أو منهج في التعامل مع العقيدة الإسلامية، هذه الطريقة لها قواعد تؤسس عليها النظر في العقائد، ومحددات لا ينبغي على العقل البشري تجاوزها، ويمكن إجمال قواعد المنهج السلفي في النقاط الآتية:

1- **القرآن الكريم:** يعتبر القرآن هو المصدر الأول في قواعد المنهج السلفي في تأسيس العقيدة فالقرآن هو المصدر الأصلي لعقيدة الإسلام، وفيه بيان لأصول الدين سواء في العقليات مثل التوحيد الربوبية وتوحيد

الذات والصفات، ومسائل السمعيات مثل الحشر، و إثبات النبوة .. إلخ، وكما أن معظم عقائد الفرق الإسلامية تجد لنفسها أصول في الكتاب، ولكن ما يميز الموقف السلفي من القرآن هو اعتماد ظاهر القرآن دون التأويل أو الخوض في المتشابه بالتأويل، وعدم ضرب آيات القرآن بعضها بالبعض الآخر، والإيمان بأن حدود العقل البشري يكون في سياق السمع، دون تجاوز العقل للسمع.

2- **السنة النبوية:** يرى معظم الفقهاء أن السنة هي المصدر الثاني للعقيدة، لهذا فقد عني الفقهاء بأهمية جمع الحديث، والتحقق من صحة نسبه وصدقه، وخصوصًا عند مالك والشافعي، وأحمد بن حنبل، و يذهب أحمد بن حنبل إلى أن «أصحاب الحديث التمسوا الحق من وجهته، وتتبعوه عن فطانة، وتقربوا من الله تعالى باتباعهم سنن رسول الله، وطلبهم لأثاره وأخباره برًا وبحرًا، وشرقًا وغربًا يرحل الواحد منهم راجلًا مقربًا في طلب الخبر الواحد، أو السنة الواحدة[1]، وكان السلف المتقدمين ينادون بضرورة العودة إلى السنة فكان سفيان الثوري يقول « لا يقبل قول إلا بعمل، ولا يستقيم قول وعمل إلا بنية ولا يستقيم قول وعمل ونية: إلا بموافقة السنة»[2].

3- **الآثار:** يعتمد الفقهاء والسلف الصالح على آثار الرسول الصحابة والتابعين في مسائل العقيدة وبجانب الكتاب والسنة كانت أقوال الرسول والصحابة والتابعين في مسائل العقيدة معتمدة لدى الفقهاء

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون، ص50.
(2) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر، بدون، ص9.

والسلف، والدليل على ذلك الاستشهاد بأثر الرسول في النهي عن الخوض في القدر، والاستشهاد بموقف عمر بن الخطاب في رفض الخوض في المتشابه، والاستشهاد بآراء الإمام على الذي كان يقول «الدين إنما هو كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، وسنن، وآثار»[1].

4- **الإجماع:** اعتمد الفقهاء إجماع العلماء كقاعدة في مسائل العقيدة ولهذا كان الأئمة الأربعة يعتمدون آراء علماء السلف الأوائل في مسائل العقيدة، و يرفض الفقهاء اعتقاد بعض الفرق الكلامية بأنه لم يكن هناك إجماع بين علماء المسلمين في مسائل العقيدة[2]، وهذا قدح في الرسول وصحابته، ولهذا كان الإمام مالك يسخر منهم بالقول باستحالة أن يعلم الرسول الناس الاستنجاء، ولا يعلمهم التوحيد، وكان علماء السلف يدعون دومًا إلى العودة إلى إجماع علماء الأمة قبل أن تفترق، و يظهر الخلاف بينها.

وقد ترتب على منهجية السلف مجموعة من المحددات الإسلامية يركز المنهج السلفي على ضرورة مراعتها:

(1) الإيمان بحد العقل:

أعطى المنهج السلفي عند الفقهاء وغيرهم الأولوية للسمع على العقل، وحد العقل بحدود الشرع، لأن هناك أمورًا في العقيدة تتجاوز طاقة العقل البشري ومن هنا يصبح أنه «لا سبيل في المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من

(1) أحمد بن حنبل، السنة ص79.

(2) للمزيد يراجع عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية.

جهة السمع، وخصوصًا فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها، فإن معرفة هـذه الأمور على سـبيل الكنه، والحقيقـة أمر فوق مسـتوى العقل البشري، واللـه تعالى قـد حجب عن جميع خلقـه معرفة ما هـو»[1] ويؤكد على ذلك الإمـام الشـافعي حـين رأى «أن للعقل حـدًا ينتهي إليه كـما أن للبصر حدًا ينتهي إليه»[2].

ويـشرح أبـو الفرج بن الجـوزي (597هــ) أهمية حد العقـل في عقيدة السلف مبررًا ذلك بأن علم الكلام أفضى بأهله إلى الشكوك، وكثير منهم إلى الإلحـاد، أو شـم منه رائحة الإلحاد من فلتات المتكلمـين، وأصل ذلك أنهم ما قنعوا بما قنعت به الشرائع، وطلبوا الحقائق، وليس في قوة العقل إدراك ما عند الله من الحكمة التي انفرد بها. ولا أخرج الباري من علمه لخلقه ما علمه هو من حقائق الأمور»[3] ولهذا السـبب كان تحريم الفقهاء لعلم الكلام بسبب سعيه للخوض فيما هو مجاوز لحد العقل، فعلم الكلام يجسد واقع معين وهو «أن الإنسـان يريـد أن ينظر على ما لا يقوى عليه بـصره، فربما تحير فخرج إلى الحجـب، لأنه إذا نظرنا في ذات الخالق حار العقل، وبهت الحس، لأنه لا يعرف شـيئًا لا بداية له، ولا يعلم إلا بالجسم، والجوهر، والعرض، فإثبات ما يخرج عن ذلك لا يفهمه»[4].

وقد أبان ابن خلدون في مقدمته آراء أهل السـنة والسـلف في حد العقل

(1) محمد السيد الجليند، مقدمة كتاب أبي إسحاق الشيرازي ص51.

(2) ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس، مكتبة الآداب، القاهرة، 1986 ص165.

(3) ابن الجوزي، تلبيس إبليس ص185.

(4) ابن الجوزي، صيد الخاطر ص204.

فرأى أن «العقل ميزان صحيح ولا تطمع أن تزن به أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حدًا يقف عنده، ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذات الوجود الحاصل منه»[1].

ويترتب على مناداة الفقهاء والسلف بحد العقل في موضوعات العقيدة ضرورة الإقرار والتسليم بها كما وردت في الكتاب والسنة والأثر لأن تجاوز العقل لحده يعني قراءة السمع وفقًا للعقل أحيانًا، والأهواء والنوازع أحيانًا أخرى، وهو ما يؤدى إلى الفرقة والشتات والاختلاف، وهذا ما ينعكس بصورة سلبية على حياة المسلمين في نشأة المذهبيات المغلقة، وانتشار التكفير المتبادل بينها..

(2) رفض التأويل:

وقد ترتب على الإيمان بحد العقل رفض الفقهاء والسلف للتأويل فقد «ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عند التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب»[2]. وقد كان «الإمام أحمد بن حنبل، وداود الأصفهاني، وجماعة من أئمة السلف جروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان

(1) ابن خلدون، المقدمة ص424.

(2) الجويني، العقيدة النظامية، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة.

(150هـ) وسلكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به في الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعًا أن الله عَزَّوَجَلَّ لا يشبه شيئًا من المخلوقات»[1] وعدم التأويل واضح في قبول الفقهاء والسلف لآيات الصفات دون تأويلها لأن في ذلك تعطيل لآيات القرآن، حيث كان لفقهاء السلف يرون أن المتأولين لم يستفيدوا بتأويلهم إلا تعطيل حقائق النصوص»[2].

ويبرر الشهرستاني منع السلف تأويل الآيات لأمرين، أحدهما:- المنع الوارد في قوله تعالى ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: 7] والثاني أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز فربما أولت الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم « كل من عند ربنا» آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه على الله، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك[3].

وهنا نتساءل: هل لم يخض الفقهاء في التأويل؛ الإجابة أن الفقهاء لم يميلوا على اعتماد التأويل في التعامل مع الآيات المتشابه، ولكنهم كانوا يميلون إلى تقديم تفسير يوفق بين المحكم والمتشابه من القرآن كما فعل أحمد

(1) الشهرستاني، الملل والنحل ص84.
(2) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، تحقيق زكريا يوسف، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون جـ1/ص22..
(3) الشهرستاني، الملل والنحل ص84.

ابـن حنبل في الرد على الجهمية « ومن هنا يصبـح «التأويل في اصطلاح أهل الفقه والحديث يراد به معنى التفسير»[1].

(3) عدم الخوض في المتشابه:

ويترتـب على رفض التأويـل رفض الخوض المتشـابه، لأن التأويل يكون غالبًا للآيات المتشـابه «وأصل التشابه أن يشـبه اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان، وقد يقال اشتبه عليَّ الأمر إذا شبه غيره، فلم تكد تفرق بينهما، وشبه عليَّ إذ لبست الحق بالباطل، ثم يقال لكل ما عمق ودق: متشابه»[2].

ولأن عقيدة الفقهاء والسـلف تقوم على اعتماد الحديث والأثر في مسائل العقيدة، فقد ورد عن رسول الله ﷺ أنه كان يقول **«لا أخاف على أمتي إلا من ثلاث خلال أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمـن يبتغـي تأويله، وما يعلـم تأويله إلا اللـه»**[3] وقد نقل عـن عمر بن الخطاب انه قال: «سـيأتي قوم يجادلونكم بشـبهات القرآن فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله»[4].

ولا شـك أن منع الفقهاء وأتباعهم الخوض في المتشـابه لتحريم الرسـول والصحابة الخوض فيه، لأن هذا يورث الفرقة والاختلاف، ويؤدي إلى الفتنة، وكان الصحابـة في مرحلة التأسـيس يمـرون على هذه الآيـات ولا يخوضون فيها، ولكن بعد توسـع العالم الإسلامي «اعترض كتاب الله ملحدون، ولغوا

(1) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة ص11..
(2) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد صقر، دار التراث، 1970، ص74.
(3) السيوطي، صون المنطق والكلام ص17.
(4) المرجع نفسه ص40.

فيه، وهجروا، وابتغوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونُظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوا عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض، والاستمالة في اللحن، وفساد النظم والاختلاف، وأولوا في ذلك بعلل وبما أمالت الضعيف الغمر، والحدث الغر، واعترضت بالشبة في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور»[1].

وكان الخوف من الخوض في المتشابه نتيجة حرص الفقهاء على عدم الشك في العقيدة، لأن العقيدة حينما تكون غير واضحة لا يمكن أن تؤدي دورًا فعالًا في حياة المسلم، وكانوا ينظرون على أن الخوض في المتشابه هو تجرؤ واضح على تعاليم القرآن التي طالبت بعدم الخوض فيه، وكان من يخوض في المتشابه بأهوائه يتهم بالزندقة، وحذروا من ذلك بالقول أنه قد «هلكت الزنادقة، وشكوا في القرآن حتى زعموا أن بعضه ينقض بعضًا في تفسير الآي المتشابه كذبًا، وافتراء على الله جل اسمه من جهلهم بالتفسير للآي المحكم الذي زاد الله المؤمنين إيمانًا وتصديقًا، فقال المؤمنون: آمنا به ونحن به مؤمنون وأن بعضه يصدق بعضًا، وأعلم ـ أحسن الله توفيقنا وإياك ـ أن للقرآن وجوهًا كثيرة، ومواطن، ومواضع منها خاص وعام، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: 7][2].

و يطالب الفقهاء والسلف إلى ضرورة الإيمان بالقرآن، والإيمان بالمحكم، ورد المتشابه إلى المحكم حتى لا يحدث الاختلاف نتيجة الخوض في المتشابه،

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص17.

(2) أبو الحسين الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، 1997، ص54.

والإيمان بأن المتشابه له وجوه كثيرة، و إصابة المعنى فيه صعب، ولهذا ينبغي إحالة أمره إلى الله نتيجة: إيمانهم بحد العقل في مواضع كثيرة في فهم هذه الآيات، ولكن السؤال الذي ينبغي أن يطرح: إذا كان السلف والفقهاء يدعون إلى الكف عن الخوض في المتشابه، فما الحكمة إذن من وجوده؟ وهل كان من الممكن منع العلماء على اختلاف اتجاهاتهم من الخوض في المتشابه؟!

(4) نقد الفقهاء الخوض في القدر:

رفض الفقهاء الخوض في القدر لأنها مسألة تورث الاختلاف وفوق حد العقل، وهو أحد الأسرار الربانية التي تستعصي على فك رموزها، و يدلل الفقهاء والسلف بمنع الخوض في هذه المسألة بناء على منع الرسول ﷺ الخوض فيه «فقد أخرج عن طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال خرج رسول الله ﷺ على أصحابه ذات يوم، وهم يتراجعون في القدر فخرج مغضبًا، حتى وقف عليهم فقال: يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم، بإختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه بعضًا، وأن القرآن لم ينزل لنضرب بعضه بعضًا، ولكن القرآن نزل فصدق بعضه بعضًا، فما عرفتم فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به»[1] وهنا نلاحظ مدى ربط الرسول ﷺ بين مسألة القدر، والمتشابه في القرآن، فرفض الخوض في القدر مترتب على ارتباط القدر ببعض الآيات المتشابه في القرآن، ولقد استُشهد الإمام الشافعي في مسألة القدر بتنبيه لرأى على بن أبي طالب بضرورة عدم الخوض في القدر، ولهذا جاء حديث معظم الفقهاء في مسألة القدر بضرورة الإيمان به دون

(1) السيوطي، صون المنطق والكلام ص35.

الخـوض في دقائـق الأمور التي تتعلـق بالقدر، وليس كما فعـل معظم علماء الكلام على اختلاف اتجاهاتهم الكلامية في الخوض فيه.

(5) ضرورة ارتباط العقيدة بالعمل:

إن حرص الفقهاء والسلف بصفة عامة على وضع المحددات السابقة كان ينبع من أن الخوض فيها سيورث الجدال والخلاف، والإيغال في اللجاج، وهذا ما يؤدي إلى شـل فعلية العقيدة في أدائها في الواقع المعاش للمسـلمين، فكان جل السلف لا يرون الخير في نظر ليس تحته عمل، وكان بعض السلف يرون أنـه «إذا أراد الله بعبده خـيرًا فتح له باب العمل، وأغلـق عليه باب الجدل، و إذا أراد الله بعبده شرًا أغلق عليه باب العمل، وفتح عليه باب الجدل»[1].

ولا بـد أن نشـير هنا أن ارتبـاط النظر بالعمل هو أحـد الميزات الكبرى في العقيـدة الإسـلامية، والتي حـرص الفقهاء وعلماء السـلف عليها، ولكن لا بـد أن نشـير أن هذه الميزة قد تتحـول إلى عيب بـارز، إذا لم يكن العالم أو الفقيـه أمينًـا في إيصال المعتقد أو الاجتهاد إلى النـاس، وأن يكون مراعيًا لفقـه الواقع، وأهمية اللحظة التاريخيـة، لأن بعض الفقهاء قد يتحدثون عن الجهاد أو تحريـم التماثيل، ... أو غيرها من القضايا الفقهية والعقيدية، دون مراعاة لفقه الواقع، وتوظف هذه الاجتهادات في تقديم صورة عن الإسـلام مغايرة لطبيعته، وتبدو كما لو كان الإسـلام يقصي الآخر، أو أنه دين يتسـم بالعنـف، إن الوسـيط - الفقيه أو العـالم - عليه دور كبـير في تحويل النظر إلى ممارسـة، وفي ربـط العقيدة بالفعـل في الواقع، وعلى يد الفقيـه أو العالم

(1) المرجع نفسه ص127.

يمكـن أن تتحول ميـزة ارتباط النظر بالعمل في الإسـلام مـن إيجابية كبرى للإسـلام إلى سـلبية كبرى والدليل على ذلك أن معظم العنف الذي حدث في التاريخ الإسـلامي المعاصر قد خرج من عباءة من يتشدقون بأنهم أصحاب الاتجاه السـلفي الممثل لتوجه الصحابة والتابعين، دون مراعاة لأهمية الواقع في الاجتهاد، وأهمية إدراك أن ما يفعله بعضهم لا يحسب عليهم فقط، ولكنه يسيء لصورة الإسلام في العالم.

خاتمة

1- ثمة كراهية واضحة عند الفقهاء للخوض في علم الكلام، وقد وظف الفقهاء في ذلك سلطة الفقه لبيان كراهية هذا العلم أحيانًا، وتحريمة أحيانًا أخرى، ورغم هذا الإجماع بين الفقهاء الأربعة إلا أننا نجد بعض التباين في مواقفهم، فقد كان الإمام أبو حنيفة النعمان أقل الأئمة عنفًا مع علم الكلام، وهو أيضًا أكثر الأئمة خوضًا في الكلام، في حين كان الإمام مالك أقل الأئمة خوضًا في الكلام، و إن كان رفض قبول شهادة أهل الأهواء أو أهل الكلام، وكان الإمام الشافعي أكثر الأئمة نقدًا ورفضًا لعلم الكلام، وقد كشف الإمام الشافعي في نقده لعلم الكلام عن الأثر السلبي للفلسفة اليونانية والمنطق في حجب الرؤية الصحيحة للقرآن، وقد تعرض الإمام أحمد بن حنبل للأذى والتعذيب على يد السلطة السياسية بسبب خلافة مع المتكلمين، وكان أكثر الأئمة الأربعة تحملًا، وصلابة ضد علماء الكلام.

2- إن العنف الذي قابل به الفقهاء علم الكلام قد يفسر في جانب منه، في أن الخوض في أصول الدين دون محددات للعقل البشري، وفتح المجال للعقل للخوض فيما هو مجاوز له، يؤدي دومًا إلى الاختلاف والفرقة، والاختلاف في قراءة أصول الدين هو مدعاة للفرقة والتشرذم، ولهذا كان الفقهاء يسعون إلى المشي على هدي الصحابة والتابعين في التعامل مع قضايا العقيدة، وكانوا يشجعون تلامذتهم على تعلم الفقه، وأصوله، لان الاختلاف في الفروع لا يوجب الكفر، ولا الخروج من الملة.

3- رغم عنف الفقهاء مع المتكلمين إلا أن مقولاتهم ضد العلم تكشف لنا عن حرصهم على بيان تمايز روح الإسلام وحضارته عن روح الحضارة اليونانية، ومغايرة عقيدة الإسلام لفلسفات اليونان، وبصفة خاصة عند الشافعي، وفي ذلك الموقف كان الفقهاء يعبرون عن روح الحضارة الإسلامية، التي تركز على النظر بقدر ما يؤدي إلى العمل.

4- قد يفسر عدم خوض الفقهاء في علم الكلام بأنه نتاج إدراك واضح بان عقيدة الإسلام واضحة بذاتها كما جاءت في الكتاب والسنة، ولسنا في حاجة إلى الخوض في دقائق الأمور التي لن يستطيع العقل أن يصل على كلمة فيها لأنها مجاوزة له، فإدراكنا التوحيد يتجلى في كل الكونيات، وفي تأمل خلق الإنسان، دون الحاجة إلى تعقيدات البراهين الفلسفية، وهذا كائن في القرآن، وأما مسائل السمعيات ينبغي الإيمان بما جاء في الكتاب والسنة لأنها أمور تعرف بالنقل لا بالعقل، وحدود العقل فيها ضيقة للغاية.

5- على الرغم من نقد الفقهاء لعلم الكلام إلا أنهم اضطروا إلى الخوض في بعض المسائل، ولكنهم خاضوا فيها وفقًا لما جاء في الكتاب والسنة، ولم يخالفوا نهج السلف في ذلك، وإن كان هناك بعض الاختلاف في موضوع تعريف الإيمان، ورغم تعرض الفقهاء لقضايا العقيدة إلا أن هذا التعرض جاء بشكل جزئي، ولا يمثل مذهبًا ولكننا يمكن القول إنه كان لدى الفقهاء الأربعة منهج في التعامل مع هذه القضايا يميل إلى اعتماد الكتاب، والسنة، والأثر فيها، ويعطى للعقل مساحة محدودة بحدود الشرع.

6- حينما وضع الفقهاء بعض المحددات في طريقتهم في التعامل مع قضايا العقيدة الإسلامية مثل منع الخوض في المتشابه، ورفض التأويل، وعدم الخوض في القدر، فإن ذلك قد نبع في كون الخوض في هذه الموضوعات هو أداة الاختلاف والفرقة، فالتأويل يخضع في كثير من الأحيان إلى الأهواء والميول الذاتية، ولهذا ينبغي الإيمان بظاهر الآيات، وخاصة في مسائل العقيدة، كما أن إدراك ما كنه القدر مسألة تتجاوز حد العقل البشري، ويعتبر الخوض فيها أداة للاختلاف والفرقة، ولن يصل العقل فيها إلى كلمة نهائية. وبالتالي فإن الفقهاء كانوا يبغون من هذه المحددات عدم حدوث اختلاف، وفرقة بين المسلمين حول قضايا العقيدة.

7- قد يتهم موقف الفقهاء من قضايا العقيدة بالنصية، وأنهم يتبعون النصوص في كل شيء، وأن حدود العقل ضيقة، ولكن الواقع أن الفقهاء حين يعتمدون السنن والآثار في قضايا العقيدة فإن ذلك يعطي للعقيدة فعليتها في الواقع، ويجعلها بسيطة، وبعيدة عن التعقيدات الفلسفية التي تجمد المعتقد، وتحوله إلى فلسفة نظرية، ولم ينف الفقهاء دور العقل وأهميته في قضايا العقيدة، لأن الإسلام نفسه قد أعطى مساحة كبيرة للعقل، فاعتمدوا على العقل في إثبات التوحيد، واعتمدوا على العقل في نطاق الشرع، وبالمقابل فقد أعطوا للعقل مساحة كبيرة في الاجتهادات الفقهية، وخصوصًا في فقه الإمام أبو حنيفة، والشافعي.

الفصل الثاني

موقف الفقهاء في سياق التاريخ

الفصل الثاني

موقف الفقهاء في سياق التاريخ

مقدمة

يعبر موقف الفقهاء من علم الكلام عن رغبة في استمرار صورة العقيدة الإسلامية كما أدت بها في مرحلة الإسلام الأولى- عهد الرسول والصحابة- وهذه الصورة للعقيدة الإسلامية استطاعت أن تؤدي بفاعلية كبيرة في عهد التأسيس الأول، فكلما كانت العقيدة بسيطة، وبعيدة عن التعقيد والتشابك كانت مؤثرة في وجدان الناس وحياتهم، وعلى الرغم من أن عقيدة الإسلام الأولى قد ظهرت وعاشت وسط مؤثرات ثقافية عديدة مثل أديان الصابئة، واليهودية، والمسيحية إلا أن وجود الرسول وصحابته كان كفيلًا بأن ينبه المسلمين إلى ما هو محظور الخوض فيه، وما هو مباح الاستفسار عنه، فالمحددات الخاصة بعدم الخوض في التأويل أو المتشابه أو القدر كانت موجودة في عهد الرسول والصحابة، وقد كان الفقهاء ومعظم أئمة الإسلام والتابعين حريصين على مسيرة العقيدة على نفس النهج الأول حتى تؤدى دورها بطريقة فاعله في حياة الشعوب والمجتمعات المسلمة.

ومن ثم نستطيع أن تقول إن موقف الفقهاء ومعظم السلف على مدار

التاريخ الإسلامي هو امتداد وتواصل لصورة العقيدة الإسلامية في مراحلها الأولى في شبه الجزيرة العربية، ولكن الأسئلة التي لا بد أن تطرح نفسها على ذهن الباحث ما الذي أدى إلى انتقال العقيدة من صورة واحدة في عهدها الأول إلى تعدد هذه الصورة فيما بعد من خلال علم العقائد؟ هل كان من الممكن انتشار العقيدة - بصورتها العربية الخالصة والبسيطة- في كافة أنحاء البيئات، والأجناس، والثقافات، والأزمنة بنفس الصورة أم كان الأمر يستلزم مواءمة بين الوحي وتلك البيئات، وهو ما يؤدي إلى اختلاف قراءة العقيدة الإسلامية وفقًا لمحددات البيئة، والزمن، والجنس، والموروث؟

فقد نزل الإسلام على العرب، وبلغة العرب، وخاطب بيئة العرب، وعادات العرب، ولكنه كدين خاتمي حمل بداخله مقومات الدين العالمي الذي يطالب معتنقيه بضرورة نشره في كافة أرجاء الأرض، وبالفعل قام المسلمون الأوائل بنشره في كافة أرجاء الأرض، ولكن هل كان مطلوب من الشعوب في كافة أرجاء العالم الإسلامي أن تفهم العقيدة الإسلامية كما فهمها الرعيل الأول في الإسلام؟ وهل كان من الممكن أن تعتقد الشعوب الإسلامية في الإسلام بعيدًا عن موروثاتهم الثقافية، وعن تكوينهم الجنسي، وعادات وتقاليد البيئات التي يعيشون فيها، وعن لسانهم الذي يتكلمون به؟

إن الموقف الفقهي من علم الكلام والذي وظف سلطة الفقه، والتكفير في نقد علم الكلام يكشف لنا عن خوف الفقهاء - وخصوصًا مالك، والشافعي، وابن حنبل- مما قد يؤدي إليه علم الكلام من فرقه واختلاف بين المسلمين حول أمور العقيدة، ولكن السؤال: هل كان تحريم الخوض في علم الكلام بقوة الفقه كاف لعدم الخوض فيه، وبالتالي فرض صورة الإسلام الأولى قبل ظهور الخلاف؟!

إذا كان النقد الحديث لعلم الكلام يدين هذا العلم، ويرى فيه أحد عوامل تحلل العقيدة الإسلامية، وتعدد صورها فإن هذا النقد هو امتداد للنقد الفقهي القديم له، والذي حاول أن يحرم الخوض فيه من أساسه، فالسؤال الذي يطرح نفسه: هل كان من الممكن عدم ظهور علم العقائد؟ أم هل يعبر علم الكلام عن قدرة الحضارة الإسلامية على احتواء كافة الثقافات والبيئات، والأجناس، والأزمنة في تقديمه لقراءات متعددة للعقيدة تراعي الشروط السالفة الذكر؟

إن النقد القديم والحديث لعلم الكلام يقابله تمجيد قديم وحديث لهذا العلم، ويرى فيه ثمرة من ثمرات ازدهار العقل المسلم، بل ويرى بعض المحدثين أنه الثمرة الأصلية في الفلسفة الإسلامية التي كشفت عن قدرة الثقافة الإسلامية في الانفتاح على الثقافات الأخرى دون أن تنقض ثوابتها الأصلية، كما يرى البعض أن ظهور علم الكلام كان نتاج ضرورة تاريخية فرضتها ظروف الواقع نتيجة للمخاطر التي كانت تهدد عقيدة الإسلام من أصحاب العقائد المغايرة.

إننا أمام العديد من التساؤلات المهمة والملحة التي تفرض علينا محاولة إعادة النظر في رؤية جديدة لأسباب نشأة علم الكلام، والحاجة إليه، وتحليل الموقف الفقهي منه في ظل سياقه التاريخي، سياق ازدهار علم الكلام، وتحليل الإيجابيات والسلبيات التي نشأت عن ظهور هذا العلم.

ومن هنا كان من الضروري رؤية موقف الفقهاء والسلف من علم الكلام في ظل مجموعة من المحددات الأساسية، وهي الجنس، والبيئة، واللغة، والزمن، والمخيال الثقافي السابق على الإسلام، ودور السياسة في تطور علم العقائد.

أولًا: في أسباب الاختلاف

إن محاولة الحديث عن دور المحددات السالفة في تطور عقائد المسلمين قد حدده أحمد أمين حين قال «الحق أن الامتزاج كان قويًا شديدًا، وأن الموالي وأشباههم كان لهم أثر في كل مرافق الحياة، وأنه كانت حروبًا في المسائل الاجتماعية، كالحروب البدنية بين الجنود، فقد كانت حربًا بين الإسلام والديانات الأخرى، وكانت حربًا بين الآمال العربية وآمال الأمم الأخرى، وكانت حرب بين اللغة العربية واللغات الأخرى، وكانت حرب بين النظم السياسية والاجتماعية البسيطة وبين النظم الفارسية والرومانية، والحق أن العرب وإن انخذلوا في النظم السياسية والاجتماعية، وما إليها من فلسفة وعلوم، ونحو ذلك فقد انتصروا في شيئين عظيمين هما اللغة، والدين، حيث ساد في أرجاء العالم الإسلامي، وإن تأثرت اللغة باللغات الأخرى، والدين حدثت فيه الفرق»[1].

1- الجنس:

ارتبط الإسلام في ظهوره بالجنس العربي، وكان ينظر إلى العرب على أنهم سدنة الإسلام، وقد ارتبط الفهم الصحيح للإسلام في القدرة على استخدام لغة العرب، ويصف ابن المرتضي السمات الكبرى للعرب في بيانهم، وقدرتهم على حفظ الأنساب «فأمة العرب مخصوصة بأمور البيان الذي ليس مثله بيانًا، واللغة التي ليس مثلها في السعة اللغة، وقيافة الأثر مع قيافة البشر، وليس قوم غير العرب يرون المتباينين في الصور المتفارقين في الطول والقصر

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب 19 ص95.

المختلفين في الألوان، فيعلمون أن هذا الأسود ابن لهذا الأبيض، وهذا الطويل ابـن لهـذا القصير، وللعرب الشـعر الذي لا يشـاركهم فيه أحـد من العجم، وللعرب صدق الحس، و إصابة صواب الحدس، وجودة النظر، وصحة الرأي ما لا يعرف لغيرهم، ولهم العزم الذي لا يشـبهه عزم، والصبر الذي لا يشبهه صـبر، والجـود والأنفة، والحميـة»[1] وكان دعاة الشـعوبية يحاولون سـلب سـمة البيان عن العرب و يقولـون لهم إنه «لطول اعتيادكـم لمخاطبة الإبل، جفـا كلامكم، وغلظت مخـارج أصواتكم، حتى أنكم إذا كلمتم الجلسـاء إنما تخاطبون الصمان»[2] وكان الفرس يرون في أنفسـهم أكثر الشـعوب بيانًا «ففي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طـول فكرة، وعـن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشـاورة ومعاونة، وعن طـول التفكر ودراسـة الكتب»[3] في حين أن البيـان عند العرب كما صورة الجاحظ « كأنه المهم، وليسـت هناك معاناة ولا مكابـدة ولا إجالة فكر ولا اسـتعانة (...) فـما هو إلا أن يـصرف وهمه إلى جملة المذهـب، و إلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني إرسالًا، وتنثال عليه الألفاظ انثيالًا»[4].

كانت هناك مفاخرة متبادلة بين العرب والأجناس الأخرى حول العلوم والبيان، ولكن العرب استطاعوا بقوة الشوكة والغلبة أن يفتحوا أرجاء كثيرة من العالم، و يسـيطروا عـلى أجناس أخـرى مثل الفرس والـروم، والهنود،

(1) ابن المرتضي، المنية والأمل في شرح الملل والنحل.ص40.
(2) الجاحظ البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة 2003 جـ3 ص 14.
(3) المرجع نفسه جـ3/ ص28.
(4) المرجع نفسه جـ3/ ص28.

والنبـط... إلخ ولم ترضخ هذه الشـعوب للإسـلام والعرب بسـهولة، وكان العرب ينظرون باعتزاز وعصبية لأنفسـهم، وكان من دعاة العصبية العربية من يرى «أنه لو لم يكن منا على المولى عتاقة ولا إحسان إلا استنقاذنا له من الكفـر، و إخراجنا له من دار الـشرك إلى دار الإيمان كما في الأثر لكفي»[1] وكان المتعصبـون مـن العرب يقولـون «لا يقطـع الصلاة إلا ثلاثـة: حمار، أو كلـب، أو مـولى، وكانـوا لا يكنونهـم بالكـنى، ولا يدعونهـم بالألقاب والأسـماء، ولا يمشـون في الصـف معهـم، ولا يقدمونهـم في الموكـب، و إذا أحـضروا طعامًا قامـوا على رءوسـهم، و إن أطعمـوا المولى لسـنة، وفضله، وعلمه، أجلسـوه في طرف الخوان لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب، ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب»[2].

وتـروي لنـا كتب التاريـخ «أن الحجاج بن يوسـف لما خـرج عليه ابن الأشـعث، وعبد الله الجارود، ولقي ما لقي من قرى أهل العراق، وكان أكثر من قاتلـه وخرج عليه الفقهاء، والمقاتلة، والموالى من أهل البصرة، فلما علم أنهـم الجمهور الأكبر، والسـواد الأعظم، أحب أن يسـقط ديونهم، و يفرق جماعتهـم فأقبل على المـوالى، وقال أنتم علـوج وعجم، وقراكـم أولى بكم، ففرقهم، ورفض جمعهم، وسـيرهم كيف شـاء، ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلدة التي وجهه إليها»[3].

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد تحقيق أحمد أمين وآخرين، الهيئة العامة لقصور الثقافة 200 جـ3/ ص421.

(2) المرجع نفسه جـ3/ ص 413.

(3) المرجع نفسه جـ3/ ص 416.

ونتيجة لسيطرة العرب بشوكتهم وعصبيتهم على الموالى والعجم، فقد رأى المـوالي أن شرفهم يأتي من الانتسـاب لصاحب العصبيـة وذلك «لأن الشرف والأصالـة والحقيقة إنما هو لأهل العصبية فإذا اصطنع أهل العصبية قومًا من غير نسـبهم، أو اسـترقوا العبدان والموالي، والتحموا به، وضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية، ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم، وحصل لهم في الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها كما قال رسول الله ﷺ **«مـولي القـوم منهـم»**، وسـواء كان مـولي رق، أو مولي اصطنـاع وحلف، وليس نسـب ولادتـه بنافع له، وعصبية ذلك النسـب مفقـودة لذهاب سرها عنـد التحامه بهذا النسـب الآخر، وفقدانه أهـل عصبيتها، فيصير من هؤلاء وينـدرج فيهم»[1] وكذلك شـأن المـوالي في الدول والخدمـة فإنهم يشرفون بالرسـوخ في ولاء الدولة وخدمتها، وتعدد الآباء في ولايتها، ألا ترى أن موالي الأتـراك في دولة بني العباسي، وإلى بني برمك من قبلهم، وبني بوبخت كيف أدركوا البيت والشرف، وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة فكان جعفر بن خالد من أعظم الناس بيتًا وشرفًا بالانتساب إلى ولاء الرشيد وقومه، لا بالانتسـاب في الفرس، وكذا يكون موالي كل دولة وخدمها إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها، والأصالة في اصطناعها، ويضمحل نسبة الأقدم من غير نسبها، ويبقي ملغي لا عبرة به في أصالته ومجده، وإنما المعتبر نسب ولائه واصطناعه[2].

وعـلى الرغم من رضوخ الموالي والعجم للعرب والانتسـاب إلى شـوكتهم

(1) ابن خلدون، المقدمة ص123.
(2) المرجع نفسه، ص 123.

في الدولة وغيرها، فإن العصبية العربية كان يقابلها عصبية أخرى للموالي، والفرس خاصة «فقد تملكهم العجب كيف غلبهم العرب! وعبر بعضهم عن هذا المعني: بأن حكم العرب لهم ضربًا من سخرية القدر! وكانوا يفخرون على العرب بمجدهم القديم، وعزهم التليد، وأنهم أهل الحضارة العظيمة، ومن عرفوا كيف يسوسون الملك، ويدبرون الحكم، وأنهم لما حكموا لم يكن لهم إلى العرب حاجة، ولما حكم العرب لم يستطيعوا أن يحكموا إلا بمعونتهم»[1] وكان العجم يسخرون من العرب ومن تاريخهم «فكان العجم يعددون مفاخر ملوك العجم في كافة أنحاء الأرض، وفي العلوم والصنائع، ويقولون لم يكن للعرب ملك يجمع سوادها، ويقيم قواصيها، ويقمع ظالمها، وينهي سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة، ولا أثر في فلسفة إلا كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم، فما الذي تفخر به العرب على العجم، وإنما هي كالذباب العارية، والوحوش النافرة يأكل بعضها بعضًا، ويغير بعضها بعض»[2].

وما يهمنا في مسألة اختلاف الأجناس وصراعها أثر ذلك على ظهور الفرق في علم العقائد، فيقول جمال حمدان «دخل إيران - فارس- الإسلام في القرنين السابع والثامن الميلادي، حيث قضي الإسلام على الديانات الوثنية المحلية القديمة من مجوسية، وعبدة نار، وزرادشتية، ومانيكية، ونسطورية وحيث انتظم السواد الأعظم من السكان، بل إلى درجة تزيد على ما تعرفه أغلب الدول العربية، غير أن الشعوبية التي لعبت دورًا خطيرًا، ومزمنًا بين

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب 19 جـ1/ ص 46.
(2) ابن عبد ربه، العقد الفريد جـ3/ ص 25.

الموالي على أساس النعرات التاريخية والحضارية، وربما العنصرية السابقة قد خلقت منذ وقت مبكر نوعًا من الصراع، وربما كانت من ثمرته ظهور أو توطيد الاتجاهات الشيعية بقوة، وتعد إيران اليوم المركز الرئيسي للشيعة الاثنا عشرية في العالم الإسلامي»[1].

وبناءً على دور الجنس في نشأة الفرق وعلم العقائد يمكن القول إن ظهور القدرية الأوائل كان على يد أجناس أخرى مثل غيلان الدمشقي وهو قبطي مصري، وكان مذهب القدرية رائج عند الموالي «اعتنق فريق من القبائل الشامية مذهب القدرية، ومنهم مكحول الدمشقي مولى قريش أوهزيل أو قيس، وثابت ابن ثوبان الدمشقي مولى عنس، وحسان بن عطية الدمشقي مولى محارب، وبرد بن سنان الدمشقي مولى قريش، والهيثم بن حميد الدمشقي مولى غسان، وعبد الرحمن بن ثابت الدمشقي مولى عنس، وسعيد بن بشير الشامي مولى الأزد»[2] وكان هؤلاء القدرية يدعون إلى المساواة بين العرب والموالي لأنهم أمة واحدة متكافئة في الحقوق والواجبات متفاضلة في التقوى والعمل[3].

ومن ناحية أخرى فإن الجعد بن درهم مؤسس مذهب الجبرية كانت أصوله غير عربية، وقد اختلفوا في أصله إذ يقال إنه من حران، ويقال: بل من خراسان، وهو مولى لسويد بن عفله الجهني الكوفي، ويقال بل مولى لآل مروان[4] وكذلك الجهم بن صفوان من أتباع الجعد بن درهم، وكان من

(1) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، دار عالم الكتب، القاهرة 1990 ص 68.

(2) حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي دار الجيل/ بيروت ط1 1986 ص 46 - 47.

(3) المرجع نفسه ص77.

(4) المرجع نفسه ص83.

أصول غير عربية وإليه ينسب تأسيس الجهمية التي قالت بالجبر، وقالت بنفي الصفات، وحدوث القرآن وغيرها من المقولات التي عني بها السلف الصالح بالرد عليها في كتاباتهم.

وإلى الموالي والعجم أيضًا ينسب معظم أقطاب المعتزلة مثل أبي الهزيل العلاف، والنظام، والقاضي عبد الجبار وغيرهم.

2- **اللغة:**

إن نزول القرآن بلغة العرب، جعل من العرب محورًا للعالم الإسلامي، وجعل للغة العربية عنصرًا أكثر ارتباطًا وأشد التصاقًا بالإسلام من العرب أنفسهم، فكونها لغة القرآن تكاد العربية أن تكون مجمعًا لا انفصام له كجلمود الأسمنت، فالعربية خارج العالم العربي ضرورة إسلامية إلى حد ما، وإن لم تظهر على نطاق جماهيري في لغة العبارة، فعلي نطاق العلم الديني تظهر، وإن لم تنتشر مفرداتها في اللغات الإسلامية الأخرى بدرجة أو بأخرى فقد تستأثر بشكل الكتابة، فهي في أغلب الحالات اللغة الدينية بين جمهرة المسلمين»[1] وبسبب اللغة العربية أصبح «العالم العربي بالضرورة مدرسة الإسلام الكبيرة، والمعهد الديني الضخم للعالم الإسلامي جميعًا، ولا طبقية ولا عنصرية في هذا، فما نعني بالقطع أن العرب سادة الإسلام وإنما نعني فقط أنهم سدنته»[2].

ولقد حدد ابن قتيبة الدينوري مدى علاقة اللغة بفهم القرآن ورأى «أن

(1) جمال حمدان، المرجع السابق ص60.
(2) المرجع نفسه ص65.

فضل القرآن لا يعرفه إلا من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب، وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمه أوتيت من العارضة والبيان، واتساع المجال ما أوتيته العرب»[1].

ونتيجة لاختلاف الألسنة في العالم الإسلامي فكان السلف يخافون دومًا من العجمة على القرآن وفهمه « كان سفيان الثوري إذا رأى هؤلاء النبط يكتبون العلم تغير وجهه فقلت: يا أبا عبد الله إذا رأيت هؤلاء يكتبون العلم يشتد عليك قال: كان العلم في العرب وفي سادات الناس، و إذا خرج عنهم، وصار إلى هؤلاء النبط والسفلة غير الدين»[2] وكان ابن القيم يقول إن «القرآن إنما نزل بلغة العرب لا بلغة العجم، والطاطم، والأنباط الذين أفسدوا الدين، وتلاعبوا بالنصوص فجعلوها عرضة للتأويل»[3].

ويبدو مدى أهمية العربية دون اللغات الأخرى عند الشافعي، والذي يرى أن العربية أعطت للعرب القيمة الكبرى لهم في فهم الإسلام، بل ويطالب بضرورة أن تتبع كافة الأجناس اللسان العربي فيقول «إذا كانت الألسنة مختلفة بما لم يفهم بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون بعضهم تبعًا لبعض، وأن يكون الفضل في اللسان المتبع على اللسان التابع، وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي، ولا يجوز- والله أعلم- أن يكون

(1) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد صقر، دار التراث/ القاهرة 19 ص15.

(2) الشاطبي الاعتصام، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة ص 413.

(3) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة جـ1/ ص29.

أهل لسانه أتباعًا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كل لسان تبع للسانه، وكل أهل قبلة فعليهم اتباع دينه»[1] ومن هنا نلاحظ مدى التداخل بين كون العرب سدنة الإسلام، وكونهم سادته أيضًا فاللسان العربي لا بد أن يتبعه بقية الألسنة، والجنس العربي لا بد أن يتبعه كافة الأجناس.

ولأن الخلاف بين الألسنة هو نتاج الاختلاف بين الأجناس فكان الإمام أحمد بن حنبل يطالب بضرورة الإقرار بالفضل للعرب فيقول «يعرف للعرب حقها، وفضلها، وسابقتها وبحبهم لحديث رسول الله ﷺ قال: **«حبهم إيمان، وبغضهم نفاق»**، ولا يقول بقول الشعوبية وأراذل الموالي الذين لا يحبون العرب، ولا يقرون لهم بفضل، فإن لهم بدعة، ونفاقًا، وخلافًا»[2] وهنا نجد مدى الترادف بين اللغة والجنس في موقف الإمام أحمد بن حنبل، ولهذا فهو يقبح الشعوبية ويرى أنهم «أصحاب بدعة وضلالة، وهم يقولون، إن للعرب والموالي عندنا واحدًا، لا يرون للعرب حقًا، ولا يعرفون لهم فضلًا، ولا يحبونهم، بل يبغضون العرب، ويضمرون لهم الغل والحسد والبغضة في قلوبهم»[3].

والواضح أن مسألة الاختلاف في اللغة قد أدى إلى الاختلاف حول تفسير الألفاظ، وهو بدوره أحد الأسباب التي أسهمت في نشأة الفرق الكلامية، فكان الاختلاف حول معاني الألفاظ أشد ما يكون في حضارة الإسلام نتيجة اختلاف فهم الألفاظ بين اللغات المختلفة، وهنا نقول إن الاختلاف

(1) الشافعي، الرسالة، تقديم رجب عبد المنصف، دار التعاون، القاهرة2001، ص128 - 129.

(2) أحمد بن حنبل السنة ص79.

(3) المرجع نفسه ص85.

في اللغة أحد أسباب نشأة الفرق، وأن الاختلاف حول الألفاظ هو نتيجة للفرقة، فاختلاف اللغة هو المقدمة لنشأة الفرق وعلم الكلام، والنتيجة هو الخلاف حول معاني الألفاظ، ولعل هذا ما يوضحه الشاطبي حين قال «لعلك إذا استقريت أهل البدع من المتكلمين، أو أكثرهم وجدتهم من أبناء سبايا الأمم، ومن ليس له أصالة في اللسان العربي، فعما قريب يفهم كتاب الله على غير وجهه، كما أن من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها»[1].

3- **البيئة:**

لا أحد يستطيع أن ينكر دور البيئة بالمعنى الجغرافي في تشكيل مفهوم البيئة بالمعنى الثقافي والحضاري، فالبيئة الصحراوية لها مفرداتها الثقافية، والبيئة الزراعية لها أيضًا مفرداتها، فهذه العلاقة الجدلية بين البيئة بالمعنى الجغرافي، والبيئة بالمعنى الثقافي والحضاري أمر لا يمكن إنكاره أو التشكيك فيه، فعادات وتقاليد المجتمع الصحراوي تختلف عن عادات وتقاليد المجتمع الزراعي، وقد ظهر الإسلام في بيئة عربية صحراوية خالصة، ولكنه امتد إلى بيئات أخرى مغايرة لهذه البيئة، بيئات ذات تقاليد، وأعراف، وثقافات معقدة عن البيئة العربية، مما جعل هذه البيئات ترى الإسلام في إطار بيئتها الجغرافية- الثقافية التي تعيش فيها، وكان لا بد في ظل اتساع رقعة العالم الإسلامي وتعقد الحياة فيها من «مواءمة نص الوحي مع الواقع»[2] وقد

(1) الشاطبي، الاعتصام، ص413.

(2) مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 200 ص140.

ظهرت الاحتجاجات العقلية أكثر ما تكون وضوحًا لدى أولئك الذين تحولوا للإسلام بعد أن ظلوا لفترة طويلة مرتبطين بتراث أديان أخرى، فهؤلاء تختلف خلفيتهم العقلية عن العرب الذين توجه القرآن الكريم إليهم بالخطاب، وقد أدت هذه الاختلافات في العقلية، والخلفية الفكرية إلى تطور علم التوحيد أو أصول الدين[1] ولكننا نستطيع أن نقول إن ذلك أدى إلى تطور كل العلوم بصفة عامة وعلم أصول الدين بصفة خاصة.

إن أثر البيئة أوضح ما يكون على حركة تطور العلوم الإسلامية، ويتضح ذلك في أن الإمام أبا حنيفة صاحب «فقه الرأي» قد جاء من بيئة مغايرة للبيئة العربية، وعاش في العراق وهي بيئة زراعية معقدة في عاداتها وتقاليدها وأعرافها، كما كانت هذه البيئة توجد بها العديد من المؤثرات الثقافية الفارسية، واليونانية، والآشورية، والبابلية، وكان من الطبيعي أن يسود فيها فقه الرأي، كما كان من الطبيعي أيضًا أن يكون الإمام أبو حنيفة هو أكثر الفقهاء الأربعة خوضًا في علم الكلام بسبب هذه البيئة، وبالمقابل نجد أن «فقه الحديث» قد أسس على يد الإمام مالك في المدينة، وتبعه الإمام الشافعي، وأحمد بن حنبل، فبيئة الإمام مالك هي بيئة الرسول العربية الخالصة التي تعتمد على الحديث والمروي، واقتفاء أثر الرسول في كل شيء كما أن الإمام مالك كان أقل الفقهاء الأربعة خوضًا في علم الكلام، وكذلك سعى الإمام الشافعي إلى رفض الثقافات اليونانية لأنها تغطي على الرؤية الصحيحة للإسلام، وكان إمام السنة أحمد بن حنبل أشد الأئمة في اعتماد السنة، وعدم الميل إلى الأخذ بالرأى.

(1) المرجع نفسه ص143.

ومن ثم يمكن القول إن تعدد البيئات وتغايرها كان له أثره البارز في حدوث اختلاف وتعدد على مستوى الاجتهادات الفقهية، وحتى مستوى قراءة العقيدة في علم أصول الدين، ولهذا ذهب أحد المعاصرين إلى أنه «لا ريب أن اختلاف المحيط، والبلاد التي شاءت الظروف أن يتفرق فيها علماء الصحابة لعب دورًا كبيرًا في هذا الاضطراب والتحالف، وأيًّا ما كان الأمر فقد اقتضى ذلك الاضطراب اتساع نطاق الخلاف في أكثر الأحكام الاجتهادية»[1].

وتعني البيئة في جانب منها المكان، وكان انتقال الإسلام من المكان- المركز- إلى الأطراف دوره الواضح في تأثر الإسلام بمنظومة العادات والتقاليد، وبالتالي اختلاف درجة نقاء الإسلام من بيئات مركز ظهوره عنه في بيئات الأطراف التي وصلها الإسلام فيما بعد، فيقول جمال حمدان «إن نقاء الإسلام وقوامته أو تخليطه وتحريفه، يعني أن إتجاه حركته إن توسعًا وانتشارًا، جمودًا وثباتًا، أو تراجعًا وتناقضًا، وهنا نجد أن الحركة من القلب إلى الأطراف هي انحدار من الموجب إلى السالب بصفة عامة، فالأشكال النقية المتطورة المتماسكة من الإسلام أكمل ما تكون في القلب وقربه، وبينما تزداد ابتعادات والتحريفات وتداخله الشوائب كلما اقتربنا من الأطراف نظرًا لبعدها المكاني، وحداثة دخولها في الدين زمنيًا»[2] إن بيئات المركز أكثر نقلاً للمروي والمأثور، كما أنها بيئات اللغة العربية في حين أن بيئات الأطراف هي بيئات الألسنة المختلفة، والعادات والتقاليد والثقافات المغايرة، ولا شك أن كل هذا يؤثر على صورة المعتقد الإسلامي لديها، بل إن بيئات الأطراف

(1) محمد سعيد البوطي، السلفية ص52.
(2) جمال حمدان العالم الإسلامي المعاصر ص59.

كإندونيسيا، وباكستان وغيرها تنظر إلى بيئات المركز على أنها قبلة الإسلام، وعلى أن علماء المركز لهم أيضًا سطوتهم، وتأثيرهم في هذه البيئات.

ومما سبق يتضح أن للبيئة دورًا واضحًا في تعدد القراءات للعقيدة، وهو ما كان له إسهامه البارز في ظهور الفرق والتيارات الكلامية، وإذا نظرنا الآن بعد انتهاء طور الجدال الكلامي، نجد أن المذاهب العقائدية الموجودة في كل بلد إسلامي توافق بشكل أو بآخر طبيعة هذه البلدة أو هذا الإقليم.

4- **الزمان:**

إن السؤال الذي يطرح نفسه: هل للزمن دور في تطور حركة العقيدة؟ لا يمكن أن ننكر دور الزمن في تطور حركة العقيدة، ويمكن أن نرى ذلك بوضوح في أن وهج الإسلام كان أوضح ما يكون في فترة الرسول، ثم خلفاء الرسول، ثم صحابة الرسول الذين عاشوا معه، ثم التابعين فالتابعين، ولهذا قال الرسول ﷺ **«خير القرون قرني ثم الذي يليه، ثم الذي يليه»** هذا التتابع معناه الانتقال من الأثر الواضح للرسول ﷺ إلى ما بعده، وهكذا فالتاريخ في انحدار دائم، حتى يأتي اليوم يكون الماسك على دينه كالماسك على الجمر، ففي ظل تطور حركة الزمن تكون نقاوة الإسلام في زمن التأسيس ثم تَدخل الأجناس المغايرة، ويخرج البعض من هذه الملل بآراء مغايرة للإسلام فتقوم الدولة الأموية بتصفيتهم، ثم تتيح الدولة العباسية اختلاطًا واضحًا للأجناس، وهو ما يؤدي إلى التشرذم والتعدد الكبير حول أمور العقيدة، اشتداد الجدل الكلامي، وظهور الكثير من الفرق، فالمهم لنا هو دور الزمن الواضح في تطور صورة العقيدة عند المسلمين، وقد جسد ابن العز الحنفي هذا حين قال « كلما بعد العهد ظهرت البدع، وكثر التحريف الذي سماه

أهلًا تأويلًا ليقبل، وقـل من يهتدي إلى الفرق بين التحريف والتأويل، إذ قد يسـمى صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ «تأويلًا» وإن لم يكن ثمة قرينة توجب ذلك، ومن هنا حصل الفساد فإن سموه تأويلًا قبل وراج على من لا يهتدي إلى الفرق بينهما»[1].

ومـن ثم يمكن القـول إن للزمن دوره الفاعل في تطور صـورة قراءة العقيدة لـدى الشـعوب، فبعد الزمن بـين مرحلة التأسـيس وما بعدها لـه دور في قراءة العقيدة، حيث يقل دور المروي أحيانًا ويزيد دور العقل كلما بعدنا عن العهد الأول، وحـين يزيد دور العقل يزيد الاختـلاف، وحين يزيد الاختلاف تتعدد الفرق والمذاهب العقائدية، وبالإضافة إلى ذلك فإن الزمن هو الذي يمد الإنسان المسلم بالوقت الكافي لانصهاره موروثاته الثقافية والاجتماعية بالدين الجديد.

ومما سـبق نلاحـظ أن محددات الجنس، واللغة، والبيئـة، والزمن كان لها دورهـا البـارز في انتقال الإسـلام من كونه عقيدة بسـيطة إلى طور فلسـفة العقيـدة، أو إلى الطـور الكلامـي، وقد أسـهمت هذه المحـددات في ظهور الفرق الكلامية، وفي عدم بقاء العقيدة بصورتها السلفية التي كانت عليها في المرحلة الأولى من تاريخه ومن هنا يمكن القول بأن «الإسلام إذا شأنه في ذلك شـأن سـائر الأديان ليس شـيئًا مجردًا حتى يمكن عزله عن الظواهر والنتائج التي يبدو بواسـطتها، والتي تختلف باختلاف أدوار تطوره التاريخي، ومداه الجغرافي، والطابع الجنسي لأتباعه»[2].

(1) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص 15.

(2) أجناس جولد تسيهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسي وآخرون.، دار الرائد، بيروت، بدون.

5- الموروث الثقافي/الديني:

إذا كنا قد تعرضنا فيما سبق لأثر محددات الجنس، والبيئة، واللغة، والزمن في تطور قراءة العقيدة، ونشأة علم الكلام، فإن للموروث الثقافي والديني عند الشعوب التي دخلت الإسلام الدور البارز في نشأت وتطور علم الكلام لأن هذا الموروث يكشف لنا عن اختلاف طبيعة العقليات التي دخلت الإسلام، وأن هذه العقليات لم تتخل كلية عن مورثها الثقافي حين دانت بالإسلام «فمع امتداد العالم الإسلامي بالفتوحات دخلت أقوام أخرى بثقافات وأديان، وفلسفات مختلفة داخل حدوده، وشهدت الساحة الفكرية جدلًا جديدًا بأسئلة مختلفة نابعة من تلك الثقافات، والأديان، والفلسفات المختلفة، أضف إلى ذلك دخول ما سمي بعلوم الأوائل إلى الفكر الإسلامي، وانتقال الأفكار والعلوم والتجارب الذهنية والعملية لليونانيين، والإيرانيين، والهنود إلى العالم الإسلامي على أثر حركة الترجمة التي قامت في حماية العصر العباسي الأول، وفي رعايته، وزادت الأسئلة والشبهات التي نتجت عن طوفان من الاختلافات السياسية، وعن الفرق التي أصبحت أكثر تعنتًا، وتخريبًا بصورة لم يستطع معها الفقهاء من أهل التبسيط والظاهرية الأوائل الذين بحثوا في العلوم والمعارف أن يجيبوا»[1].

إن الأثر الواضح للأديان والملل والثقافات السابقة على الإسلام ودورها في نشأة علم الكلام تظهره المؤلفات الكلامية القديمة عن «الملل والنحل» و«الفرق بين الفرق» وغيرها من الكتب التي تبحث في علم العقائد كما

(1) محمد خاتمي، الدين والفكر في فخ الاستبداد، دار الشروق القاهرة ص70.

أن المصنفات الحديثة والمعاصرة لا تكف عن بيان أثر الموروثات الثقافية والدينية في نشأة علم الكلام، ولهذا لا ينبغي الإيغال كثيرًا في الحديث عن دور هذا الموروث في نشأة العلم، بل وفي تطوره، فهو من المتفق عليه بين العلماء قديمًا وحديثًا، ولكن ما يهمنا هو بيان دور هذا الموروث في تعدد رؤية المسلمين لدينهم في علم العقائد، وفي كون علم الكلام كان ضرورة تاريخية فرضتها طبيعة اللحظة الحضارية التي كانت تعيشها الأمة في تلك الفترة.

ويمكن القول إن الموروث الديني والفكري له أثره الفكر على الثقافة الإسلامية بعامة، ولهذا نجد أن البحث المعاصر في هذه الثقافة أحيانًا ما يتكلم عن مؤثرات مسيحية أو هندية أو فارسية على التصوف الإسلامي، أو مؤثرات يونانية في الفلسفة الإسلامية، أو مؤثرات يهودية ومسيحية في علم الكلام، والسبب في ذلك «أن كثيرًا من الشعوب المختلفة ذوات التاريخ دخلت في الإسلام، وأخذوا يدخلون تاريخ أممهم ويبثونه بين المسلمين»[1] وإن التأثر كان بطرق مختلفة فمن أهل تلك الأديان من تركوا أديانهم، ودخلوا في الإسلام، ولكنهم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من عقائدهم القديمة، ولم يتسن لهم أن يتجردوا من سلطانها، لأن للمعتقدات الدينية، على نفوس الناس قوة نافذة، وهيمنة عظيمة، فلا تزول بسهولة، ولا تنسى بسرعة، ولهذا فإنهم نقلوا إلى الإسلام من غير تعمد، أو سوء قصد بعض المعتقدات ونشروها بين أهله»[2].

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام ص157.

(2) زهدي جاد الله؛ المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1990ص29.

ويبدو ظهور الفرق الإسلامية نتيجة الخلاف بين الإسلام والأديان والأخرى في رؤية كل ديانة للعالم، فلقد شكلت هذه الأديان والموروثات الثقافية الأفق العام لعقليات معتقديها، وكان من الضروري حين ينتشر الإسلام أن تتزاحم الرؤى والآفاق المختلفة، وكان من الطبيعي أن يفكر أصحاب هذه الموروثات الدينية والثقافية في الإسلام بمنطقهم السابق على الإسلام، ذلك المنطق الذي استقر بتقادم الزمن «ولهذا كانوا يفكرون في الإسلام وحقائقه على ضوء اعتقاداتهم القديمة، وقد أثاروا بين المسلمين ما كان يثار في ديانتهم من الكلام في الجبر والاختيار، وصفات الله تعالى»[1].

وقد كان انتقال الإسلام من الجزيرة العربية إلى شتى بقاع العالم هو انتقال من أفق محدود إلى فضاء واسع من الثقافات والأديان، وكان من الطبيعي أن يتأثر الإسلام بهذه الثقافات والأديان فقد «شهدت صحراء العرب شروق شمس الإسلام، وهبط بها الوحي إلى بطاح مكة، بيد أن هذا الدين لم يبق محصورًا في الصحراء، إذ ما لبث المسلمون أن خرجوا منها غازين فأخضعوا لسلطانهم معظم أرجاء الشرق الأدنى، ونفذوا إلى مصر... إلخ، وقد وجدوا في البلاد التي عنت لهم أقوامًا يدينون بديانات شتى، ففي سوريا ومصر عمت المسيحية واليهودية، وفي العراق وفارس غلبت المجوسية بفرقها المتعددة، والصابئة، والسنية، فكان لزامًا على المسلمين أن يعيشوا بين أرباب تلك الأديان، وكان لا بد لهم من الاتصال المستمر بهم فتأثروا بآرائهم، وأفكارهم، وتسربت إلى الإسلام من عقائدهم نتيجة ذلك الاحتكاك، والتأثر المتواصلين، ما كان أئمة الإسلام لا يقرونه،

(1) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ص13.

ولا يرضونه»[1] ولكن رغم عدم إقرار أئمة السلف لذلك التأثر فلم يكن بأيديهم القدرة أن يمنعوه، لأن ذلك من سنن الاختلاط بين البشر.

ومن جانب آخر فإن الإسلام ترك لأصحاب الأديان المغايرة حرية العقيدة، وحرية التفكير طالما أنهم يدفعون الجزية، بل استعان حكام المسلمين بأهل الملل المغايرة في إدارة شئون الدولة لمعرفتهم بأمور التنظيم والإدارة، وأن الذين يتهمون الإسلام بالتعصب الآن عليهم أن يروا في أرجاء العالم الإسلامي كنائس النصارى موجودة بجانب مساجد المسلمين ـ كما هو الحال في مصر وبلاد الشام والعراق ـ وهذا يعكس مدى تسامح المسلمين مع أصحاب الملل المغايرة، وهو ما لم يحدث مع الإسلام في أوروبا في نهاية عهد الإسلام بالأندلس، فقد أباد الإسبانيون المسلمين من الوجود هناك، وهنا يقول زهدي جار الله «أن كثيرًا من غير المسلمين تمسكوا بأديانهم الأصلية، لأن الإسلام منحهم حرية العبادة. ولم يتدخل في شئونهم الخاصة ما داموا يدفعون الجزية، ولما توطدت أركان الدولة الإسلامية وتوسعت أعمالها في عهد بني أمية. ولما لم تكن للعرب الخبرة الكافية في أمور الإدارة، فإنهم اضطروا إلى أن يعتمدوا في تصريف شئون الدولة على أهل الأمصار المتعلمين الذين اقتبسوا مدنية الفرس، وحضارة البيزنطيين، فأسندوا إليهم أعمال الدواوين، وهكذا كانوا يجيبون بين ظهراني المسلمين، ويحتكون دومًا بهم، والاحتكاك يؤدي إلى تبادل الآراء، والآراء سريعة الانتقال شديدة العدوى»[2].

(1) زهدي جاد الله، المعتزلة ص29.
(2) المرجع نفسه ص30.

ولقد تركت هذه الأديان والملل أثرها الكبير على قراءة الإسلام عند الفرق الإسلامية، فقد ينسب البعض إلى الديانتين اليهودية والمسيحية بعض الأثر في ظهور المعتزلة، ومقالة خلق القرآن[1] فلم يستطع الإسلام أن يعيش بمعزل عن تأثير هذه الأديان والملل، وكان لا بد له أن يتأثر بها، وتتأثر قراءة المسلمين لدينهم بها، وكان علماء السلف يدينون ذلك فيقول ابن العز الحنفي إن «طائفة من أهل السلف قالوا: من انحرف من العلماء ففية شبه من اليهود، ومن انحرف من العباد ففيه شبه من النصارى، ولهذا تجد أكثر المنحرفين من أهل الكلام المعتزلة، ونجد فيهم شبهًا من اليهود، حتى إن علماء اليهود يقرأون كتب شيوخ المعتزلة، ويستحسنون طريقتهم، وكذا شيوخ المعتزلة يميلون إلى اليهود ويرجحونهم على النصارى، وأكثر المنحرفين من العباد من المتصوفة ونحوهم فيهم شبه من النصارى، ولهذا يميلون إلى نوع من الرهبانية، والحلول والاتحاد، ونحو ذلك»[2] ويرى السلف أن مسيرة المسلمين في اتجاه الفرقة تنبأ بها الرسول ﷺ فقد «شبه النبي ﷺ كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة فقال «القدرية مجوس هذه الأمة» وقال «المشبهة يهود لهذه الأمة، والروافض نصارها، وقال عليه الصلاة والسلام» لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القد بالقد، والنعل بالنعل حتى لو دخلت جحر ضب لدخلتموه»[3].

ولا شك أن أثر الأديان الكتابية على الثقافة الإسلامية لم يكن من الخطورة بمكان الأديان الباطنية لدى المجوس، والتي كان لها آثار مدمرة على الثقافة

(1) المرجع نفسه ص30 / 31.
(2) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية ص455.
(3) الشهرستاني، الملل والنحل ص15.

الإسـلامية، وخصوصًـا في الجوانب العقائدية، فقد رسـخت هذه الأديان في فـارس والعـراق، وتميل هـذه الأديان إلى النـزوع الباطني في قـراءة الأمور، وتقـدم تأويلات رمزيـة لظاهر الأقـوال، وقد حاول معظـم أصحاب هذه النحل إفسـاد التصور الإسـلامي الخالص، من أمثال الزرادشتية، والمانوية، والخرمية، والسمنية، وغيرها من الفرق التي عددها مؤلفو كتب تاريخ الملل والنحـل مثل (الفرق بين الفـرق) للبغدادي، و«الملل والنحل» للشهرسـتاني، و«الفصـل في الأهواء والملل والنحل» لابن حـزم الظاهري...إلخ من كتب العقائد الإسـلامية، فيقول البغدادي «تبنى المذاهب الباطنية دعاة الشعوبية الذين يرون تفضيل العجم على العرب، ويتمنون عودة الملك إلى العجم»[1]

وينتقد ابن المرتضى الفرق الباطنية، ويقول عن الخرمية إنها «فرقة فارسية استباحت الملذات حين رأت علو الإسلام، وضعف ملك العجم، تشاوروا في استرداد الملك فترسلوا، وتكاتبوا، ووافقهم بابك والأفشين، وزعماء الخرمية، فخرجـوا في جمع عظيـم، ووقع بينهم اختلاف فبدد الله شـملهم وقتل بابك، وكان الأفشين مستترًا، وهو الذي تولى قتال بابك بأمر المعتصم، ثم انكشف أمر الأفشـين على يـد القاضي أحمد بن داود فقتلـه المعتصم، وصلبه في مكان مقابل لبابك، وبيان تحقيق مذهبهم هو القول بأصلين روحانيين وهما السابق والتالي، السـابق فاعل لأجسـام نافعة، والتالي فاعل لأجسام ضارة، وهذا هو مذهب المجوس»[2].

وكان للقرامطـة محاولـة للتمـرد عـلى الدولـة العباسـية، وهـي تعود إلى

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق ص180.

(2) ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل ص93.

«عبد الله بن ميمون القداح الأهوازي (216هـ) كان مجوسيًا متسترًا بالتشيع ليبطل الإسلام على حسب مقصده، ومقصد أعدائه استرجاع الملل إلى أهل القول بقدم العالم، وتأثير الطبائع، وابتداء الدعوة في الجبال، وخوزستان، فلما وقفوا على حاله هموا بقتله فهرب، وخربوا داره، ثم ورد بالبصرة، وأظهر التشيع، ونزل على آل عقيل حتى عرف حاله فهموا بقتله فهرب إلى بغداد، ثم إلى الشام عند صاحب له يعرف بالحسين الأهوازي، وكان لا يظهر اسمه ونسبه، وأقام بالشام إلى أن ولد له أحمد، وبلغ مبلغ الرجال، ومات عبد الله فأوصى به ابنه أحمد فخرج إلى العراق وصحبه رجل يسمى قرمط، فأجابه، ومن ثم سموا بالقرامطة، ودعا قرمط أهل قريته فأجابوه، فلما مات قرمط خلفه تلميذ يسمى حمدان قرمط، وممن أعانهم، ودعا إلى ملتهم عبدان داعية العراق، وخليفته عيسى بن موسى، وسموا بالباطنية والمزدكية»[1].

ولقد أسهمت الفرق الباطنية في تقديم تأويل رمزي للإسلام يسهم في تمييع رسالته، ويخرج به عن أصوله، ولقد كان لهذه الفرق ومعتقداتها أثرها الواضح في انتشار الفرق الإسلامية التي ترد عليها، وبصفة خاصة المعتزلة، لأنهم كانوا يهددون أركان الدولة الإسلامية في العهد العباسي بخاصة، ويهددون قدرة الإسلام على أداء رسالته ويقول عنهم ابن المرتضى «والباطنية في الحقيقة خارجون عن الإسلام لما سيأتي من تحقيق مذهبهم في الصانع، ولإنكارهم المعاد الجسماني، وقد علم من دين النبي ﷺ ضرورته، لكن القوم انتحلوا ظاهرًا فعدوا في خرقه، وأصول مذاهبهم تعود إلى الفلاسفة والمجوس، لأن نشوء مذهبهم يشهد لذلك، ولا فرقة من فرق الملاحدة أعظم ضررًا منهم»[2].

(1) المرجع نفسه ص98.
(2) المرجع نفسه ص96.

وتبدو الخطورة الكبرى للنزعات الباطنية الفارسية في تأثيرها الواضح على فرق الشيعة في الإسلام، ففرق الشيعة تميل إلى التأويل الباطني للقرآن، وتقدم قراءة باطنية لمعتقدات الإسلام، ولعل هذا ما يكشف لنا عن أن الفرس بصفة عامة يميلون في رؤى العالم إلى النزوع الباطني، وقد كان هذا سابق على الإسلام، وله تأثيره الواضح في رؤية الإسلام، فالمذهب الشيعي يوافق طبيعة الفرس الباطنية، وليس فقط أن الفرس قد اعتقدوا في المذهب الشيعي نتيجة لكراهيتهم للعرب السنة، ومن هنا يمكن القول بأنه «رغم ذوبان ديانات الفرس في المملكة الإسلامية، وكثيرًا منهم أسلموا، ولكنهم لم يتجردوا من كل عقائدهم التي توارثوها أجيالًا، وبمرور الزمان صبغوا آراءهم القديمة بصبغة الإسلام، فنظرة الشيعة في علي وأبنائه هي نظرة آبائهم الأولين في الملوك الساسانيين، وثانوية الفرس كانوا منبعًا يستقي منه (الرافضة) في الإسلام»[1].

وكان للفلسفات اليونانية، والمنطق الأرسطي أثرها الواضح على نشأة وتطور علم الكلام، فقد كان معظم المسيحيين في بلاد الشام، وشمال العراق على دراية واسعة بهذه الفلسفات، وقد انتقلت هذه الفلسفات إلى العالم الإسلامي، واختلفت الروئ فيمن قام بنقلها، فالبعض يقول خالد بن يزيد بن معاوية (90هـ)والبعض يرى أن ذلك تم على يد هارون الرشيد (190هـ)، والرأي الأشهر هو المأمون بن هارون الرشيد المتوفى (218هـ)، ويقول السيوطي «إن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم، ولم تشتهر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها، ثم اشتهر في زمن البرمكي ثم قوي انتشارها في زمن المأمون لما

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص112.

أثـاره من البدع، وحث عليه من الاشـتغال بعلوم الأوائل، و إخماد السـنة»[1] و يذهب محمد أبو زهرة في حديثه عن عصر الشـافعي إلى أنه قد «نشـطت في عصر الشافعي حركة الترجمة، وتولاها الخلفاء العباسيون بالتنمية، والتشجيع، وزخرت اللغـة العربية بالعديد من الأفكار اليونانيـة، والتي جاءتها من عدة طـرق، جاءتها من طريق الفرس الذين كانوا متأثرين باليونانية، وجاءتها من طرق السريان الذين كانوا أعظم ناقلي فلسفة اليونان في ذلك الزمان، وجاءتها من اليونانية نفسها حيث كان بعض الموالى يجيدون اليونانية فنقل إليها طرائق مـن أفكارها فجاءت الفلسـفة اليونانيـة أحيانًا خالصة، وأحيانًا لابسـه ثوبًا فارسيًا، وأحيانًا مرتدية مسوح اليهودية، ومسيحية من طرائق السريان»[2].

والواقع أن دخول الفلسفة اليونانية وانتشارها بشكل واسع قد تم على يد مترجمين معظمهم من المسـيحيين السريـان من أمثال أبو بشر متي بن يونس، و إسـحاق بن حنـين، وحنين بن إسـحاق... إلـخ، وكان المأمـون يعطي من يقوم بترجمة كتاب، وزن هذا الكتاب ذهبًا، وكان للفلسـفة اليونانية تأثيرها الواضح على نشأة وتطور علم الكلام «فبدخول الفلسفات المختلفة وجدت بحوث فلسـفية كثـيرة حول العقيـدة فتكلم بعض العلـماء في كون صفات الله تعـالى الموجودة في القرآن غير الذات أم هـي والذات شيء واحد، وهل الكلام صفـة لله تعالى؟ وهل القرآن مخلوق؟ وهكـذا تكاثرت الموضوعات التي جرى فيها الخلاف»[3].

(1) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص12.

(2) محمد أبو زهرة، الشافعي... حياته وعصره... آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة 19 ص52.

(3) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص13.

ولقد كان رد فعل فقهاء الإسلام وخصوصًا من عاشوا في فترة الجدال الكلامي- أمثال مالك، والشافعي، وابن حنبل- عنيفًا ضد هذه الموروثات الثقافية، لأنهم كان يخشون على الإسلام من هذه الثقافات ولهذا «ذم علماء السلف النظر في علوم الأوائل، فإن علم الكلام مولد من الحكماء الدهرية، ومن أراد أن يجمع بين علم الأنبياء وبين علم الفلاسفة بذكائه، لا بد أن يخالف هؤلاء، ومن كف ومشي خلف ما جاءت به الرسل من إطلاق ما أطلقوا، ولم يتحذلق، ولا عمق، فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا، وما عمقوا، فقد سلك طريق السلف الصالح، وسلم له دينه، ويقينه»[1].

ويمكن تفسير رد الفعل العنيف للفقهاء إزاء الفرق الكلامية بسبب ازدهار المذاهب الكلامية التي تأثرت بالموروث اليوناني، وكان الشافعي يرى أن ثقافة اليونانية قد أحدثت فهمًا خاطئًا للإسلام لدى بعض الفرق وخصوصًا المعتزلة، ولم يكن هناك من بد من مواجهة عنف المعتزلة في نشر مذهبها وآرائها بقوة السياسة إلى مواجهة الفقهاء للموروثات الثقافية ومن يوظفها في الحضارة الإسلامية بنفس العنف، ولهذا قاموا بتوظيف السلطة التي في أيديهم، وهي سلطة الفقه في تحريم علم الكلام، فيقول أوليري «إن المسلمين السلفيين كانوا يحافظون على المأثور من دينهم، ويرفضون البدع رفضًا باتًا، وقد اضطرهم إلى ذلك رد الفعل الذي كان نتيجة القبول المطلق لتعاليم أفلاطون وأرسطو، باعتبارهم معلمين ملهمين، لأن الأخطار الأخيرة للمعتزلة أيدت الخطر فيما يمكن أن يوصل إليه من النتائج التي يستنتجها من وقعوا تحت النفوذ الهللينى وما ترتب على ذلك من إلحاد، ولقد بقي الفكر

(1) السيوطي، صون المنطق والكلام ص19.

السلفي منعزلًا بكل احتراز عن المعتزلة والفلاسفة من جهة، وعن الشيعة والصوفية من جهة أخرى، وقاصرًا على دراسة تفسير القرآن، والحديث، والفقه»[1].

وقد أدى تبنى بني العباس للأجناس غير العربية، وترجمة علوم الأوائل إلى اتخاذ الفقهاء موقفًا حادًا منهم، وكانوا بالمقابل يتعاطفون مع بني أميه، فكان علماء السلف ينفرون من حكم بني العباس، ويؤيدون حكم بني أمية لأنهم لم يبتدعوا في الدين، وفي رواية عن محمد بن عبد الله بن أبي زيد الفقيه يقول: «رحم الله بني أمية لم يكن فيهم قط من ابتدع في الإسلام بدعة، وكان أكثر عمالهم، وأصحاب ولايتهم العرب، فما زالت عنهم ودارت إلى بني العباس فقامت دولتهم بالفرس، وكانت الرياسة فيهم، وفي قلوب أكثر الرؤساء منهم الكفر، والبغض للعرب، ودولة الإسلام، فأحدثوا في الإسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الإسلام، ولولا أن الله تبارك وتعالى وعد نبيه ﷺ أن ملته وأهلها هم الظاهرون إلى يوم القيامة لأبطلوا الإسلام، ولكنهم قد ثلموه، وعوروا أركانه، فأول الحوادث التي أحدثوها إخراج الكتب اليونانية إلى أرض الإسلام فترجمت بالعربية، وشاعت بين أيدي المسلمين، وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الإسلام يحيي بن خالد البرمكي»[2].

ولقد ظل حنق السلف على ما فعله الخليفة المأمون موجودًا على مدار حركة التاريخ، فرغم ظهور الإمام أحمد بن تيمية في مرحلة متأخرة من تاريخ

(1) ديلاسي، أوليري الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة: تمام حسان الهيئة المصرية العامة للكتاب 19 ص150.

(2) السيوطي صون المنطق والكلام ص7.

الإسـلام إلا أنه كان يقول «ما أظن الله يغفل عـن المأمون، ولا بد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخال العلوم الفلسفية بين أهلها»[1].

وعلى الرغم من مقاومة الاتجاه السلفي للمد الثقافي الذي جاء مع الأجناس التي فتحها الإسلام فإن هذه الموروثات الثقافية والدينية كان لها أثرها البارز في إحـداث الجدل حول العقائد الإسـلامية، ولم تظل العقيدة الإسـلامية في بسـاطتها الأولى بل تحول الأمر إلى جـدال معقد حول العقيدة، ويعلق أحمد أمـين على هذا الأمر بالقول «إن هذا الانقسـام والتفـرق كان نتيجة طبيعية لاتساع رقعة البلاد الإسلامية في صراحته الأولى، وسهولته، وبساطته، وكان لا بـد أن تمزجـه بعقلياتها، وديانـاتهـا، وأغراضهـا، وكان ضروريًا للدين أن يتفلسف، لأن هذا طور طبيعي من أطوار الدين»[2].

ويمكن القول إن علم الكلام قد جسد القدرة على احتواء وامتصاص كل الثقافات الوافدة، وهنا يجوز أن نقول «إن أصالة الإسلام إنما تظهر بالضبط في قدرتـه على تكييـف الإلهام الدخيل وفـق حاجاته، وفي خلقـه إياه خلقًا جديدًا يسبغ عليه طابعه الخاص، وفي نبذه كل ما لا يقبل التكيف»[3].

ومن كل ما سـبق نلاحظ أن الاختلافات بين المسلمين من حيث الجنس، واللغة، والبيئة، والزمن كان لها دورها البارز في الاختلاف حول قراءة أصول الدين، ولقد تجسـد الخلاف في العناصر السابقة في اختلاف الموروث الثقافي

(1) جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام ص9.
(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام جـ3 / ص251.
(3) جوستاف جرونيبام، حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2 ص411.

والديني لكل فصيل من الفصائل الإسلامية، وهو ما أدى بدوره إلى رؤية كل فصيل للإسلام في ضوء الأفق الثقافي الخاص به، وهو ما يعني تقديم قراءات مختلفة للعقيدة تراعي العناصر السابقة جميعًا، فلم يكن من الممكن فرض صورة واحدة للعقيدة الإسلامية نزلت في شبه الجزيرة العربية في مرحلة الإسلام الأولى، وكان لها أثرها الواضح، وفاعليتها في تحريك القلوب وتغيير ملامح الحياة في الجزيرة العربية، فلقد اصطدمت حركة الإسلام في أرجاء العالم باختلافات في الجنس، واللغة، والبيئة، والموروث، وكان لكل هذه العناصر دورها المهم في تقديم قراءات مغايرة للعقيدة عن الصورة الأولى التي حرص عليها المسلمون الأوائل، فلم يكن من الممكن تقديم الإسلام بصورة واحدة، وكان من الطبيعي أن تفرض الأجناس المغايرة بلغتها وبيئتها، وموروثها الثقافي قراءتها للعقيدة الإسلامية، وكان من الطبيعي أن تتعدد الفرق الإسلامية، وتتباين في مواقفها من العقيدة.

وعلى الرغم من السلبيات التي نتجت عن ظهور الفرق، والمذهبيات المختلفة في علم الكلام، إلا أننا نستطيع أن نقول إن علم الكلام هو العلم الذي قدم قراءات متعددة للعقيدة وفقًا لاختلاف الجنس، والبيئة، واللغة، والزمن، والموروث الثقافي، وبذلك فإن هذا العلم قد قدم قراءات متعددة للإسلام احتوت اختلاف الجنس، والبيئة، واللغة، والزمن، والموروث، وهو ما أسهم في اتساع رقعة الإسلام رغم اختلاف الفرق والمذهبيات.

وبالتالي فإذا كان القدماء قد ذهبوا إلى أن علم العقائد أو الكلام هو ذلك العلم الذي يدافع عن العقيدة بالحجة العقلية، فإنه يجوز لنا ونحن في مطلع القرن الحادي والعشرين أن نضيف تعريفًا آخر لعلم الكلام فنقول إن علم

الـكلام هو ذلك العلم الذي قـدم قراءات متعددة للعقيـدة راعت اختلاف البيئـة، والزمن، والجنـس، واللغة، والمـوروث الثقافي، واحتـوت في الوقت نفسه هذه الاختلافات تحت راية الإسلام.

ومن هنا يمكـن القول إن علم الكلام كان ظهوره ضرورة تاريخية وليس فقـط مـن أجل الدفاع عـن العقيدة لكي يقـدم لنا قراءات متنوعة للإسـلام تحوي كافة اختلافات الجنس، واللغة، والبيئة، والتاريخ، والموروث الثقافي، وبالتـالي لم يكـن الفقهاء يمتلكـون القدرة على إيقاف حركـة الجدال حول العقيـدة، والخلاف حول قراءاتهـا لأن ذلك فرضته طبيعـة اختلاف الواقع التاريخي لكل أمة من حيث الجنس، واللغة، والبيئة، والزمن.

ثانياً: دور السياسة في الاختلاف

من المشروع أن نقرأ تاريخ علم الكلام من خلال التحزبات السياسية، فقد احتلت السياسة مكانة محورية في الحضارة الإسلامية، وعليها قامت عوامل الازدهار، ومنها كانت عوامل الفرقة والانحلال، وبها ومن خلالها قامت المعارك الفكرية، وسالت دماء، وبها حُلت أزمات، وكل هذا يعطي الأولوية للسياسي على الفكري في ثقافتنا، ويظل السياسي هو المحرك للثقافي، ولهذا يبدو من الطرافة أن نقدم قراءة سياسية لنشأة وتطور علم العقائد لكي نضيء مناطق مجهولة، ونكشف عن أسباب حوادث كثيرة.

ويمكن القول إن الإنسان لا يستطيع أن يوجه عمله السياسي في وجهه تعاكس أو تخرج عن نطاق الاختلاف التي يمليها عليه إيمانه الديني، وبهذا المعنى قد تتخذ المواقف السياسية دلالات دينية، وقد تعود بعض المواقف العقائدية إلى دلالات سياسة، وبالتالي فإن السياسة قامت بدور محوري في نشأة وتطور المذاهب الإسلامية، اعتقادا وفقهًا، ويمكن أن نعتبر «أن معظم الفرق التي ظهرت في الإسلام يرجع أصلها في المقام الأول إلى أسباب سياسية تتصل بالسياسة، والتنازع على الحكم»[1] وبالتالي «فإن الاختلاف في العقائد النظرية نشأ في علم الكلام بكيفية عرضية نتيجة الاختلاف في الأمور السياسية، ومشكلاتها العملية (...) فهو بالفعل موقفًا كلاميًا، ولكنه كلام في السياسة، وفي الكبائر السياسية»[2].

(1) سيد أمير، على روح الإسلام جـ2/ ص181.

(2) عبد المجيد الصغير، علم الأصول وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب، بيروت، 1994 ص43.

ومـن ثم يمكن القـول بأنه «ليس جديدًا أن يتخذ الدين قناعًا للسياسـة، وسـتارًا، ولا كان الإسـلام يومًا اسـتثناء لهذه القاعدة، فالإسـلام في تاريخه المفعـم يزخر هو الآخر بمثل هـذه الظاهرة، وصحيح أن الإسـلام لا يعرف هيراركية كهنوتية، أو وساطة بابوية، أو وصاية رجال الدين، ولكن تاريخه مـن الناحية الأخرى لم يخـل من قدر من تداخل الديـن والدولة بصورة ما، بحيث عانى كثيرًا من اسـتغلال الدين لخدمة السياسـة، أو تغطية أغراضها، ومـن المعروف أن أغلب الفرق، والشـيع والطوائف التـي تكاثرت فجأة في صدر الإسـلام، ومـا بعده، ما بدأت أصلًا إلا كتحزبات وتحيزات سياسـية، وكصراعات على السلطة والحكم»[1].

ومن الواضح أن الموقف الكلامي في الإسلام منذ نشأته، ورغم تناقضات مواقفـه لم يكن كلامًـا في اللاهوت فقط بقـدر ما كان كلامًا في السياسـة أيضًـا، فالصراع على الخلافة والأحقيـة بالحكم ابتداء من الحرب بين علي بن أبي طالـب وبين أصحاب الجمل، وبين علي ومعاوية أدى إلى تفرق المسـلمين أحزابًـا وشـيعًا، ووقـع صراعًـا دمويًا، وراح المسـلمون يكفـرون بعضهم البعض، وجاء الكلام في الدين بعد هذه الخلافات السياسـية ليصب في رؤى دينية متعددة ذات مغزى سـياسي «فشيعة سـيدنا علي يكفرون من خرجوا عليـه وحاربـوه، وحرموه من حقه في الخلافة، وجماعـة معاوية يلعنون عليًا في المسـاجد، والخوارج يقولون إن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم عليًا، وأن عليًا كان على حق في قتال أصحاب الجمل، وفي قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم، ثم كفروا بالتحكيم، وأهل السنة يعتقدون بصحة إسلام

(1) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، ص123.

الفريقين في حرب الجمل، وصفين، ويرون أن الذين قاتلوا عليًا كانوا عصاة مخطئين، ولكن خطأهم لم يكن كفرًا ولا فسقًا، وأما المرجئة فكانوا يؤمنون بحسن إسلام الفريقين، ويرجئون الحكم عليهم إلى يوم القيامة، فلما قام واصل بن عطاء خالف الجميع في هذه الأقوال، وخرج عليها، وأدلى بحكمه الخاص في ذلك النزاع، فقال في عثمان وقاتليه وخاذليه إن أحد الفريقين مخطئ، غير أنه لا يستطيع أن يعين أيهما المخطئ»[1].

وبالتالي يمكن القول إنه منذ الفتنة الكبرى حدث الاختلاف حول الإمامة، ومن أحق بها، واتخذ هذا الخلاف السياسي أبعادًا دينية فنشأت الشيعة، والخوارج، والمرجئة، واختلط الديني بالسياسي بشكل واضح، ولم تتخذ هذه الفرق والأحزاب لا الشكل السياسي البحت، ولا الديني الصرف، ويذهب أحمد أمين إلى «أن هذه الأحزاب لم تتخذ الشكل السياسي البحت، بل اصطبغت صبغة دينية قوية، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية، وصار الذين يقتتلون سياسيًا يقتتلون دينيًا، وبدلًا أن يسمى الحزب اسمًا سياسيًا يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو إليه تسمى اسم يدل على المذهب الديني: كشيعة وخوارج، ومرجئة، وبدل من أن يتحاجوا بما ينتج عن أعمالهم من مصالح ومفاسد، تحاجوا بالكفر والإيمان، والجنة والنار، فقد اختلف المسلمون وانقسموا أحزابًا، وهي في الواقع أحزاب سياسية، وقد يرى كل حزب أن الحق بجانبه، وأن خير الأمة باستخلاف من يدعو إليه، فحزب يرى عليًا أولى الناس بأن يكون خليفة للمسلمين، وحزب يرى أن معاوية هو الذي يحقق الغرض، وحزب يرى أنه لا حاجة إلى خلافة»[2].

(1) زهدي، جاد الله المعتزلة ص27.

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام جـ3 / ص5.

وما يهمنا هنا أن نقول إن الشيعة كفرقة إسلامية كانت من أقدم الفرق ظهورًا، وما زال حضورها قويًا إلى الآن فكانت «الشيعة أقدم الفرق الإسلامية، وقد ظهروا بمذهبهم السياسي في عصر عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ونما وترعرع في عهد علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، إذا كان كلما اختلط على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالناس ازدادوا إعجابًا بمواهبه، وقوة دينه وعلمه فاستغل الدعاة ذلك الإعجاب، وأخذوا ينشرون نحلهم بين الناس، ولما جاء العصر الأموي ووقعت المظالم على العلويين، واشتد نزول أذى الأمويين بهم، ثارت دفائن المحبة لهم، والشفقة عليهم، ورأى الناس عليًا وأولاده شهداء هذه المظالم، فاتسع نطاق المذهب الشيعي، وكثرت أنصاره»[1] ولكن المشكلة أن الشيعة وخصوصًا الفرس منهم قد اتخذوا من محبة علي وسيلة لمذهبهم وأدخلوا على الإسلام أوهام كثيرة، ومبادئ باطلة من الملل القديمة لديهم، وألبسوها ثوب الإسلام، وما كان الإمام علي لو كان حيًا ليرضى بما فعله الشيعة في قراءة الإسلام وفقًا لمبادئهم القديمة، ومع ذلك يشيد أحد الشيعة المعاصرين بدور التشيع فيقول بأن «التشيع هو أكثر الحركات قدرة على التواجد والحركة في ميدان التاريخ الإسلامي كما كان هو المرجع لوجود آثار سياسية، وثقافية، واجتماعية كثيرة، وبرغم أن التشيع كان يعبر دائمًا عن الأقلية، إلا أنه لا يستطيع أي محقق منصف أن ينكر أثر هذه الحركة في تأسيس أو نشر الحوزات المعرفية والثقافية في تاريخ الإسلام»[2].

وحين استتب الأمر لبني أمية في حكم العالم الإسلامي، وقيام الدولة

(1) محمد أبو زهرة، الشافعي ص92.

(2) محمد خاتمي، الدين والفكر في فخ الاستبداد ص26 - 27.

الأموية بالشوكة والغلبة والقهر لا بالبيعة والاختيار، فكان من الضروري لهم توظيف العقيدة لصالح استمرار حكمهم، وتوارث هذا الحكم كان يتم تحت شعار الجبرية، وسيادة قدر الله «فقد روي عن معاوية أنه قال في بعض خطبه لو لم يرني ربي أهلًا لهذا الأمر ما تركني و إياه، ولو كره الله ما نحن فيه لغيره، وهذا صريح الجبر، وكان يقول أنا عامل من عمال الله أعطهن ما أعطي الله، وأمنع من منعه الله»[1] وبالتالي «فبناء على عقيدة الجبر التي ترى أن الله حكم أزلًا أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم، وأن ما يعملون ليس إلا أثرًا، أو نتيجة لقدر إلهي محكم، ومن أجل ذلك كان حسنًا جدًا لهم أن تتأصل هذه الأفكار في الشعب، حتى كانوا يسمعون وهم راضون شعراءهم يمجدونهم بنعوت تجعل سيادتهم وسلطانهم قدرًا مقدرًا من الله، وأن القضاء الأزلي لا محيد عنه (...) وعقلية الرعية الهادئة المطيعة يجب أن تعتبر أمير المؤمنين، وما يجيء عنه من آلام قدرًا من الله، ولا يمكن لأحد أن يتهم ما يصدر عنه أو يشكو منه»[2].

ولكن السؤال المحير الذي يطرح نفسه وهو: إذا كانت الدولة الأموية قد حكمت تحت غطاء الجبر فلماذا قامت هذه الدولة بتصفية معظم الجبريين، والقدريين الأوائل من أمثال الجعد بن درهم، وسعيد بن جبير، وجهم بن صفوان، وغيلان الدمشقي، ويفسر محمد عمارة الأمر بالبعد الاقتصادي في تصفية جهم فيقول «إن «جهمًا» لم يشارك في الثورة ضد بني أمية لأنهم جبرية، ولم ينقم عليهم أمرًا سياسيًا يتصل بهذا الموضوع، و إنما

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل ص 87.

(2) جولد تسهير، العقيدة والشريعة ص86 - 87.

ينقم عليهم موقفهم الذي يرفض الاعتراف بإسلام الموالي من أهل بلاد فارس وخرسان بحجة أن إسلامهم غير خالص لله، ومن ثم ظل الأمويون لأسباب اقتصادية يأخذون نصف «الجزية» من هؤلاء المسلمين حاكمين على عقائد هذه الجماهير بأنها دون المستوي المطلوب»[1].

ولكن بإيضاح مسألة تصفية بني أمية لدعاة الجبرية والقدرية على مدار تاريخ الدولة الأموية يكتشف أن الأبعاد ليست دينية خالصة، ولكنها مواقف سياسية بالدرجة الأولى، فيروى محمد بن أحمد التميمي (333هـ) في كتابه «المحن» واقعة موت سعيد بن جبير فيقول « كان سعيد بن جبير مولى لبني والبة من بني أسد يكني أبا عبد الله، وكان أسود، وكان كاتبًا لعبد الله بن عتبة، ثم كتب لأبي بردة وهو على القضاء وبيت المال، فخرج مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس، فلما انهزم ابن الأشعث في دير الجماجم هرب سعيد إلى مكة، فأخذه خالد بن عبد الله القسري، وكان والي عبد الملك بن مروان على مكة، فبعث به إلى الحجاج (...) وقال الحجاج لسعيد اختر أي قتله شئت قال: بل أنت فاختر لنفسك فإن القصاص أمامك، وقال له: يا شقي بن كسير، ألم أقدم الكوفة وبها العرب فجعلتك إمامًا؟ قال: بلي، ألم أولك القضاء فصيح الناس وقالوا: لا يصلح القضاء إلا لعربي، فاستقضيت أبا بردة وأمرته ألا يقطع أمرًا دونك؟ قال: بلي، قال أما جعلتك من سماري؟ قال: بلي، قال: أو ما أعطيتك من المال كذا وكذا تفرقه في ذوي الحاجة ولم أسألك عن شيء منه؟ قال: بلي، قال: فلما أخرجك، قال: بيعة كانت لابن الأشعث في عنقي، فغضب

(1) محمد عمارة، المعتزلة وقضية الحرية الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 19 ص31 وأيضًا حسين عطوان، الفرق الإسلامية في الشام ص105.

الحجـاج، وقال: بيعة أمير المؤمنين قبل في عنقك، والله لأقتلنك، وقتله الحجاج وهو ابن سبع وأربعين سنة»[1] وكان ذلك في عام (195هـ).

وكان سـعيد بن جبير يدعو إلى الثورة على بني أمية، ويلوم الحسـن البصري (110هـ) لأنه كان يثبط الناس عن الخروج، ويحثهم على القعود، ويحملهم على المسالمة والموادعة، وقال ابن سعد في طبقاته الكبرى «كان سعيد بن جبير يقول يـوم دير الجماجم، وهم يقاتلون: قاتلوهم عـلى جورهم في الحكم، وخروجهم من الدين وتجبرهم على عبادة الله، وإماتتهم الصلاة، واستذلالهم المسلمين»[2].

والمتأمـل في النصوص السـابقة يلاحظ أن الدولـة الأموية كانت تعرف عن سـعيد بن جبير زهده، وورعه، وتقواه ولم تكن تسـتطيع أن تشكك في عقيدته، فكانت تسـتقطبه بالقضاء حينًا، ولكن ذلك لو يكن ليرجع الزاهد الـورع عـن الصمت عن مظالم بـني أمية، فخرج مع ابن الأشـعث ضد بني أميـة، وكان ذلـك كفيلًا بنهايته هـذه، ويتضح في النص مـا فعله الأمويون بالأجنـاس الأخرى من كراهية تولي الموالي للقضـاء، حتى لو كانوا زهادًا، فاضطـر الحجاج إلى إبدال سـعيد بـن جبير، بأبي بـردة وإن كان قد نبهه ألا يأخذ أمرًا إلا بمشورة سعيد بن جبير.

لقد قتـل بني أمية معظم من قالوا بالقدر مثـل الجعد بن درهم الذي ظهر في زمـن هشـام بن عبد الملـك (105 - 125هــ) فأخذه وأرسـله إلى خالد بن

(1) محمد بن أحمد بن تميم التميمي، المحن، تحقيق وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986 ص226 - 227.

(2) ابن سعد، الطبقات الكبرى جـ 6/ص263، نقلاً عن حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام ص93.

عبد الله القسري أمير العراق يأمره بقتله، وفي الوقت نفسه كان المغيرة بن سعيد العجلي (119هـ) يقول بخلق القرآن فسمع به خالد القسري وطلبه حتى ظفر به وقتله، وجهم بن صفوان (128هـ) مات مقتولًا، وكذلك قام الخلفاء بقتل القدرية مثل عمر المقصوص 80هـ، ومعبد الجهني (80هـ)[1] وإذا كان بني أمية قد قتلوا معظم القدرية والجبرية بدعوى تجرؤهم في مواقفهم العقائدية فإن «الجبرية كانت من الجماعات السياسية المناضلة، وكانوا ينددون باستئثار بني أمية بالحكم، ويرفضون نظريتهم في الخلافة ووراثة الملك، ويناهضون ممارستهم المختلفة، ويشهرون بمفاسدهم المالية، ويرومون القضاء على سلطانهم، ويبتغون التطويح بدولتهم، وكان زعماء مرجئة الجبرية يقاتلون بني أمية كلما سنحت الفرصة لهم، ولم تنقطع ثوراتهم منذ أيام عبد الملك بن مروان إلى أيام مروان بن محمد بل اتصلت وتوالت»[2].

ويبرر أحد العلماء المحدثين مقتل جهم بن صفوان بأنه كان ذا أسباب سياسية فقد كان جهم بن صفوان يناصر الحارث بن سريح الذي خرج على الدولة الأموية، وكان الحارث حريصًا على إقامة أحكام الكتاب والسنة، وجعل الأمر شوري، ورفض الانغماس في إمرة الظالمين، ورفض أعليتهم، والعمل لهم[3].

واتبع بني أمية مع جهم بن صفوان طريقة التشكيك في عقائده فرماه

(1) زهدي جاد الله، المعتزلة ص42.
(2) حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام ص92.
(3) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة ص16.

هشـام بن عبد الملـك بالدهرية، ولهذا وجب قتله ويرى القاسـمي «أن نبز هشـام لجهم بأنه من الدهرية، إنما أراد به زيادة الإغراء بقتله ليكون حجة له، وتميمًا على العامة، ومن لا يدري حقيقة الأمر في هدر دمه، فقد علمت أن الباعث على قتله أمر سـياسي محض، لأن جهمًا كان خطيب الحارس، وقارئ كتبـه في المجامع، والداعي إلى رأيه وإلى الخروج معه على بني أمية وعمالهم لسـوء سـيرتهم، وقبح أعمالهم وشـدة بغيهم[1] ويرى القاسـمي أن جهم بن صفوان كان له مناظراته مع السـمنية في الدفاع عن الإسلام، ولا يمكن «لمن لـه أدنى مسـحة من عقـل أن يتهمه بالدهريـة الذين لا يقـرون بألوهية ولا نبوة، وجهم كان داعية للكتاب والسـنة ناقمًا على من انحرف عنهما، مجتهدًا في أبواب من مسـائل الصفات، فكيف يسـتحيل نبـزه بالدهرية وهي أكفر الكفـر؟! ومن هنـا نعلم أن لا عبرة بنبز الأمراء والملـوك من أن ينقم عليهم سيرتهم بالألقاب السوء، والتاريخ شاهد عدل»[2].

والواقع أن فقهاء الشام والجزيرة الذين كانوا يحيطون بالخلفاء الأمويين كان يكفـرون المرجئة الجبرية ولا ندري هل خفي عـلى الفقهاء مدى ثورة هؤلاء الجبرية على سياسـة الدولـة الأموية وظلمها؛ أم كان مـا يهم الفقهاء في ذلـك الزمان الحرص على صورة العقيدة الصافية، فتتحدث كتب السـلف عن قتـل جهم بن صفوان وغيره قد تم بمباركة فقهـاء عصره فيقول ابن العز الحنفي «والجهمية هم المنتسبون إلى جهم بن صفوان السمرقندي، وهو الذي أظهـر نفي الصفـات، والتعطيل، وهو الـذي أخذ ذلك عـن الجعد بن درهم

(1) المرجع نفسه ص17 ـ 18.
(2) المرجع نفسه ص18.

الـذي ضحى به خالد بن عبد الله القسري بواسـط، فإنه خطب في الناس في يـوم عيد الأضحى وقال: أيها الناس: ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعـد بن درهم فإنه زعـم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا، ولم يكلم موسى تكليمًا تعالى الله عما يقول الجعد علوًا كبيرًا! ثم نزل فذبحه، وكان ذلك بعد اسـتفتاء علماء زمانه وهم السـلف الصالح رحمهم الله»[1] وهنا نتساءل: هل اتحدت سـلطة الفقه وسلطة السياسـة لمقاومة مد الموالي وتهديدهم لدعائم الدولة الأموية، فالسياسة تقتل لأسباب سياسية، وتتذرع أحيانًا بذراع دينية، وسـلطة الفقه تخشى على العقيدة من قراءة الموالي لها وهل كانت سـلطة بني أميـة بقتل الجبرية والقدرية الأوائل ترسي دعائم أركانها وتسـتمد شرعيتها في الوقت نفسـه من فقهاء هذا العصر بدعوى الحفاظ على العقيدة، أو بمعني آخر هل اتحدت سلطة الفقه مع سلطة السياسة لمواجهة مد الموالي الثائرين ضـد بني أمية وظلمهم مهما اختلفت الأسـباب بينهما؟ أم نتفق مع بعض من يذهـب إلى تبرئة الفقهاء فيقول أنه «حجب عن العديـد من الفقهاء الأبعاد الحقيقية لاصطدام بعض أوائل المتكلمين مع السـلطة السياسـية، وهو الذي أدى بالتـالي إلى سـكوت أغلب الفقهاء عن إدانة العنـف الذي قابل به الولاة السياسـيون المواقف السياسـية لأولئـك المتكلمين، و يرجع هذا السـكوت مـن جانب الفقهاء إلى غفلتهـم عن الأبعاد السياسـية الواضحة التي طرأت عـن تلك المواقف الكلامية، وأعطتها معانيها الأولى، وسـوف يسـتغل رجل السـلطة هـذه الغفلة من جانـب الفقهاء ليجهز على خصومـه بحجة حفظ الدين والعقائد من زيغ أصحاب الأهواء، والملل، والنحل»[2].

(1) البخاري، خلق أفعال العباد ص6، وأيضًا ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية ص452.
(2) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية ص44.

ومن ناحية أخرى فقد كان غيلان الدمشقي من القدرية الأوائل، وكان يثور على ظلم بني أمية، وحين تولى عمر بن عبد العزيز الحكم دعا غيلان الدمشقي «وقال له عمر أعني على ما أنا فيه فقال غيلان: ولني بيع الخزائن، ورد المظالم فولاه، فكان يبيعها، وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته، وكان فيما عليه جوارب خز فبلغ ثمنها ألف درهم، وقد ائتكل بعضها، فقال غيلان من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى، وهذا يأتكل والناس يموتون من الجوع ... فمر هشام بن عبد الملك فقال أرى هذا بعيني، ويعيب آبائي، والله إن ظفرت به لأقطعهن يديه ورجليه، فلما ولي هشام خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية فأرسل هشام في طلبهما فجيء بهما فحبسهما أيامًا ثم أخرجهما وقطع أيديهما وأرجلهما، وقال لغيلان كيف ترى ما صنع ربك بك؟ فالتفت غيلان فقال: لعن الله من فعل هذا؛ ومات صالح وصلى عليه غيلان ثم أقبل على الناس، وقال قاتلهم الله كم من حق أماتوه، فقيل لهشام قطعت يدي غيلان ورجليه، وأطلقت لسانه إنه قد أبكى الناس ونبهه على ما كانوا عنه غافلين، فأرسل إليه من قطع لسانه فمات رحمه الله»[1] وهذا النص يطرح مجموعة من التساؤلات المهمة، ومنها كيف يستعين الخليفة عمر بن عبد العزيز برجل يتهم بالزندقة والخروج على تعاليم الإسلام لكي يوزع المال الزائد عن حاجة بني أمية؟ لماذا سمح له عمر بن عبد العزيز أن يتهم بني جلدته بأنه ظلمة وخونه ويتركه يوزع الأموال التي أخذوها ظلمًا؟ إن ثورة غيلان الدمشقي على ظلم بني أمية ورفضه للظلم هي التي دعت الخليفة هشام بن

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل ص138.

عبد الملك أن يقطع يداه ورجلاه ثم لسانه بعد ذلك، فالأسباب كانت سياسية في المقام الأول، وإن اتخذت أحيانًا بعض المبررات الدينية.

ويمكن القول إن اتباع بني أمية سياسة التصفية والقتل مع المتكلمين الأوائل قد أسهم إلى حد كبير في تحجيم ازدهار الخوض في علم الكلام، وتحجيم تقديم الموالي وأصحاب الأجناس المغايرة قراءات للعقيدة الإسلامية تخالف ما جاء به الصحابة والتابعين، ولهذا يمكن القول بأن السياسة الأموية كان لها دورها البارز في تصفية المعارضين لها سياسيًا بدعوى الخوض في البدع والضلالات، فلم تزدهر حركة القدرية عند غيلان الدمشقي وأتباعه، ولم تزدهر حركة الجهمية كفرقة إسلامية تميل إلى الجبر، وتم تصفية جعد بن درهم، وجهم بن صفوان ومعظم أقطاب الحركة الذين كانوا يقفون ضد تجبر وتسلط الدولة الأموية، ولهذا غالبًا ما يصنف في علم الكلام بأن طور التكوين فيه كان في نهاية عهد الخلافة الراشدة، والدولة الأموية، في حين يصنف طور الازدهار منذ ابتداء عهد الدولة العباسية، والسؤال المهم هو: أين كان أتباع المعتزلة في عهد الدولة الأموية؟ ولماذا لم يحدث لهم مثلما حدث مع القدرية والجبرية ؟، وما السبب في عدم تعرض خلفاء الدولة الأموية لهم أنهم لم يثيروا شغبًا ولم يعلنوا حربًا، لأنهم كانوا طائفة لا عمل لها إلا الفكر، وقرع الحجة بالحجة، والدليل بالدليل، ووزن الأمور بمقاييسها الصحيحة، ولا يتعرضون للسياسة إلا بقدر محدود»[1].

وإذا كانت الدولة الأموية تميل كثيرًا إلى العنصر العربي، وتعتبره محل ثقة في المناصب والإدارة، وشئون القضاء والحكم فإن الدولة العباسية حين

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل ص138.

قامت، قامت على أكتاف الموالي والفرس والأصول غير العربية من المظلومين والمتبرمين من خلافة بني أمية، وقد فتح بني العباس للعنصر الفارسي ثم التركي الحرية في إدارة شئون الدولة والدواوين، وبسبب هذه الحرية التي أتاحها بني العباسي للعناصر غير العربية حدث اختلاف بين المسلمين، وكان هناك صراع للرؤى، والبيئات، والثقافات، والأجناس، واللغات على أشده، ولقد تمخض عن هذا الصراع حركة ازدهار فكري وثقافي في كافة المجالات، على مستوى العلوم الدينية، والفلسفية، والدنيوية، بحيث يمكن القول إن عهد الدولة العباسية كان يمثل أوج حركة التقدم والازدهار في تاريخ الحضارة الإسلامية، وما يهمنا هو دور السياسة في تطور علم الكلام، وما أحدثته من خلاف وفرقة حول تصور العقيدة.

وفي عهد الدولة العباسية يمكن القول إن سلطة الفقه قد احتلت مكانها لدى العوام، وأصبح الفقيه يوضع محل احترام وتقدير من قبل جمهور المسلمين، وذلك بسبب فقهاء عظام من أمثال أبو حنيفة النعمان ثم مالك، فالشافعي، فأحمد بن حنبل، ولقد مثلت سلطة الفقهاء حضورًا قويًا قد يتمايز في دوره على سلطة الدولة، لارتباط دور الفقهاء بكل نواحي حياة المسلمين ومعاملتهم، والتاريخ شاهد على محاولة السياسة استقطاب هؤلاء الفقهاء، و إذا فشلوا قامت الدولة بتعذيبهم «فمن الناحية العلمية الدينية نرى خلفاء بني العباس قد أهانوا كثير من العلماء وعذبوهم، فأبو حنيفة ومالك يضربان لأنهما لا يريدان أن يتوليا القضاء، أو لرأيهما في البيعة، وسفيان الثوري ينتقل في البلاد متخفيًا لأنهم أرادوه على قضاء الكوفة فأبي»[1].

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام جـ 2 / ص44

وما يهمنا هو دور المحن التي مر بها الفقهاء في الكشف عن علاقة السياسي بالديني، فقد تعرض الإمام مالك إلى الضرب بالسوط، وشد كتفه حتى انخلع و يورد محمد بن أحمد التميمي عن محنة الإمام مالك بأنه حين سئل عن البيعة فقال: «إذا أكرهت عليها وتخوفت إن لم تحلف بها أن تقتل أو تعاقب فحلفت فلا شيء عليك، ولقد ضرب مالك بسبب هذه المسألة مائة سوط»[1]. فقد تعرض مالك للمحنة بسبب اجتهاد فقهي لم ترضى عنه السياسة، وكانت السلطة لا تملك سوى التعذيب لمواجهة سلطة الفقه. فقد كانت السلطة السياسية تخشى سلطة الفقهاء لقدرتها على تحريك الشعوب المسلمة، ولهذا كان يسعى رجال الدولة والخلفاء إلى استرضاء الأئمة «فحين كان يذهب المنصور والمهدي، والرشيد إلى الحج فيكون من عنايتهما بالعلم والعلماء أن يلتقوا بهم، وأن يختصوا مالكًا باللقاء، وفضل التقدم والصدارة في مجالسهم»[2].

وفي ظل إتاحة الدولة العباسية لدرجة ما من الحرية للموالي ازدهرت الفرق الكلامية، بل ووجدت النزعات الباطنية، وأصحاب الملل الأخرى متنفس لبث أفكارهم، وعقائدهم بين المسلمين، وقد شعر خلفاء الدولة العباسية بالحاجة إلى الرد على أصحاب المذاهب الباطنية والملاحدة، و إلى تحجيم دور الفقه والفقهاء في الدولة العباسية، وفي ظل هذا الواقع وجد المعتزلة أنفسهم بجوار السلطة العباسية لحاجتها إليهم، وقد وجد أقطاب المعتزلة في هذا حماية لهم وذلك لأن «القدرية الأولون كانوا سيئي الحظ،

(1) محمد بن أحمد التميمي، المحن ص331.
(2) محمد أبو زهرة، مالك، ص117.

فقد جلبوا إلى أنفسهم غضب الأمة وسخطها، وتعرضوا لنقمة الخلفاء الأمويين الذين تتبعوهم بالقتل، وتناولوهم بالاضطهاد، فلما قام القدرية المعتزلة، أدركوا ناحية الضعف هذه فيهم، وعلموا أن ليس لهم بقاء ما لم يجدوا قوة كبيرة تسندهم، وتشد أذرهم، فخطر لهم أن يستعينوا بالسلطة الحاكمة، ويستميلوها إلى جانبهم، ويظهروا آراءهم بلا خوف، ولا وجل، ويبلغوا أهدافهم»[1] وبعد ما كان المعتزلة يرفضون الحديث عن بني أمية أثناء ولايتهم لمقاليد الحكم أصبحوا في عهد الدولة العباسية ينتقدون قولهم بالجبر، وأنهموا حكموا بمشيئة الله وقدرته، وكان نقد المعتزلة لبني أمية يرضي بشكل أو بآخر خلفاء الدولة العباسية.

وبدأت علاقة بني العباس بالمعتزلة منذ العلاقة الوثيقة بين عمرو بن عبيد أحد رواد المعتزلة وأبو جعفر المنصور الخليفة العباسي، فكان المنصور معجب بزهد وتقوى عمرو، ثم تطور الأمر في عهد هارون الرشيد حيث منع الجدال في الدين، وحبس أهل الكلام، ولكنه اضطر إلى إخراجهم حيث تروي كتب الملل والنحل رواية تؤكد على حاجة بني العباس للمتكلمين فقد كتب ملك السند إلى هارون الرشيد يقول له: أنك رئيس قوم لا ينصفون، ويقلدون الرجال، ويغلبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجه إلى من أناظره، فإن كان الحق معك اتبعناك، وإن كان معي تبعتني فوجه إليه قاضيًا، وكان عند الملك رجل من السمنية، وهو الذي حمل على هذه المكاتبة، فلما وصل القاضي إليه أكرمه، ورفع مجلسه، فسأله السمني: فقال أخبرني عن معبودك هل هو القادر، قال نعم، قال أفهو قادر أن يخلق مثله؟ قال:

(1) زهدي جاد الله، المعتزلة ص166.

هذه المسألة من الكلام وهو بدعه، وأصحابنا ينكرونه، فقال السمني من أصحابك؟ فقال فلان وفلان وعد جماعة من الفقهاء، فقال السمني للملك قد كنت قد أعلمتك دينهم، وأخبرتك بجهلهم، وتقليدهم، وغلبتهم بالسيف قال، فأمر ذلك الملك القاضي بالانصراف، وكتب معه الرشيد إلى أني كنت بدأت بالكتاب، وأنا على غير يقين مما حكي لي عنكم، فالآن قد تيقنت ذلك بحضور القاضي، وحكي له في الكتاب ما جرى، فلما ورد الكتاب إلى الرشيد قامت قيامته، وضاق صدره، وقال: أليس لهذا الدين من مناضل عنه؟ قالوا: بلي يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال في الدين، وجماعة منهم في الحبس فقال أحضروهم فلما حضروا قال ما تقولون في هذه المسألة، فقال صبي من بينهم هذا السؤال محال لأن المخلوق لا بد أن يكون محدثًا، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال يقدر على أن يخلق مثله أولا يقدر، كما استحال أن يقال يقدر أن يكون عاجزًا أو جاهلًا، فقال الرشيد وجهوا بهذا الصبي إلى السند حتى يناظرهم، فقالوا إنه لا يؤمن أن يسألوه عن غير هذا فيجب أن توجد من يفي بالمناظرة في كل علم، قال الرشيد فمن لهم؟ فوقع اختيارهم على معمر بن عباد السلمي فلما قرب من السند بلغ خبره ملك السند فخاف السمني أن يفتضح على يديه، وكان قد عرفه من قبل فأرسل من دس له السم في الطريق فقتله»[1] وما يفهم من هذا النص - بصرف النظر عن مدى صدق الرواية- هو أن هناك حاجة دعت إلى ظهور علم الكلام في ظل انتشار النزعات الباطنية، وكان من الضروري التعبير عن العقيدة بصيغة عقلية ولهذا ترتبط نشأة المعتزلة وازدهارها بعاملين «**أولهما**: الحاجة

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل ص155 - 156.

إلى الدفاع عن الإسلام ضد أصحاب الديانات الأخرى، **وثانيهما:** حتمية ظهور النزعة العقلية في كل دين، وأن يتبنى فريق من المؤمنين الرأي بترجيح العقل إذا تعارض من النص، ومن ثم حتمية ظهور التأويل بصرف النظر عما في ذلك من جرأة على قداسة النص في رأي الظاهرية، وأهل السلف من النصيين»[1].

لقد شعر بني العباس بضرورة وجود طائفة من الكلاميين يدافعون عن الدين ضد النزعات الباطنية في أرجاء الدولة العباسية، ولهذا كان من الضروري أن تتبنى الدولة العباسية أقطاب المعتزلة للزود عن العقيدة ضد الملاحدة لأنهم أدركوا أنه لا يمكن حماية الدين في هذا المعترك دون تأييد من العقل «فكان تجرؤ هؤلاء العلماء للرد على الزنادقة والمجوس، وغيرهم ممن التحموا معهم في جدال ذودًا عن الإسلام، وذبًا عن حياضه سببًا في أنهم أخذوا يسلكون في الاستدلال للعقائد والمحاماة عنها طرائق جديدة لم تكن مألوفة في الاستدلال عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ثم هم في هذا السبيل قد قبسوا من الفلسفة ما يرهنون به سلاحهم، ويقرءون به احتجاجاهم، ثم هم كانوا مأخوذين بطريق خصومهم في الهجوم والدفاع فسرت إليهم مسائل مما يخوض فيه أولئك الخصوم، وتورطوا بعد ذلك في إثارة مسائل فلسفية لم تكن مما يفكر فيه العلماء المسلمون من الصحابة والتابعين»[2] ولعل لهذا السبب كانت حملة الإمام الشافعي على أهل الكلام -وهذا ما عرضناه في الفصل الأول- والقول بأنهم حادوا عن الطريق القويم

(1) أحمد صبحي، في علم الكلام / المعتزلة جـ1/ص180.
(2) محمد أبو زهرة، الشافعي ص54.

للسلف والتابعين، ولكن رغم هذه الحملة فإن كتب التاريخ والعقائد تعكس لنا الدور الإيجابي للمعتزلة في الدفاع عن العقيدة فنجد ابن المرتضي حين يتحدث عن أبو الهزيل العلاف يقول «بأن مناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم ممدودة، وكان يقطع الخصم بأقل الكلام، ويقال إنه أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل»[1] وكذلك دافع المعتزلة عن الإسلام ضد أصحاب الديانات الأخرى كاليهودية، والمسيحية، والباطنية، وهذا مثبت تاريخيًا.

وتربى المأمون (218هـ) تحت سيطرة المعتزلة، وخضع لنفوذهم، ولبعض كبرائهم كيحيى بن المبارك، وكان لثمامة بن الأشرس مكانة عظيمة لديه، فتشرب آراءهم، وشب على مبادئهم، ويقولون إن ثمامة هذا هو الذي أغواه، ودعاه إلى الاعتزال، ثم إن المأمون كان متعطشًا إلى العلم والفلسفة وكان شغوفًا بالآداب، وأرباب الجدل، فإنه قربهم، وارتاح إلى أحاديثهم[2] وحين تولى المأمون الخلافة استطاع ابن أبي داود بلباقة وغزاره علمه، وذلاقة لسانه أن يسيطر على المأمون حتى حمله على نشر مقالة خلق القرآن، وامتحان الناس فيها، والكتاب مجمعون على أن ابن أبي داود مسئول المحنة، فهو الذي زينها للخليفة، وهو الذي دس له القول بخلق القرآن وحسنه عنده، وصيره يعتقده حقًا[3] وتروي كتب التاريخ لنا أن المأمون طلب من رئيس شرطة بغداد أن يجمع القضاة، ويمنحهم في خلق القرآن فمن امتنع عن الإقرار به أقصاه عن عمله، ومن أقر به عاد إلى عمله، وطلب من القضاة الذين يقولون بخلق القرآن امتحان الشهود فيه، فمن لم يقر به رفضوا شهادته وحجته في ذلك أن من لم يكمل دينه ويصح

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل ص149 - 150.
(2) زهدي جاد الله، المعتزلة ص50.
(3) المرجع نفسه ص174.

إيمانـه لا يمكن أن يوثق بقوله ولا عمله[1] وهنـا نلاحظ أن المعتزلة الذين نادوا بحرية الرأي والفكر يجبرون القضاة ثم العامة على الاعتقاد بآرائهم، وكان ما فعله المعتزلة والمأمون أول مرة في تاريخ الإسـلام يفرض صورة معينه للمعتقد بالقوة الجبرية، وتنتقل الأمور من الخاصة إلى العامة في تفتيش القضاة في عقائد الشهود من عامة المسلمين، وعلى الرغم من ذلك نجد بعض الباحثين المعاصرين مثل فهمي جدعان، ومحمد عابد الجابري[2] يدافعان بشـدة عن المعتزلة ويرون أن المعتزلة كانوا هم الأداة التي حاربت بها السـلطة السياسية العباسية سلطة الفقهاء وقدرتهم على تسيير العامة.

وإذا أردنا تحليل مدى صراعات السـلطات المتضاربة تضح جليًا في محنة الإمـام أحمد بن حنبـل فتقول إن المأمون مات قبـل أن يمتحن أحمد بن حنبل في خلـق القـرآن، وحدثت الأزمـة والمناظـرات في عهد المعتصـم، فيصور ابـن المرتضي المحنة فيقول: «كانت المناظرة في شـهر رمضان سـنة عشرين ومائتين، قال ابن حنبل لما أحضره أن ليَ سبقًا في هذه الدعوة فليسعني ما وسع أصحاب رسـول اللهﷺ والتابعين من السـكوت والرضى مـن جميعهم بأن القرآن كلام الله، فقال المعتصم لأبي داود ما عندك فيما قال؟ فقال أحمد كان لعمري يسـعه ما وسـعهم، حيث كان الناس جميعًا سـاكتين عن هذا الأمر، فأما وهو رأس مذهب قد جمع عامته وغوغاءه ينادون في الطرقات ليس شيء مـن الله بمخلوق، والقـرآن من الله وقد تعلق النصـارى بمثل ما تعلق به هذا

(1) المرجع نفسه ص175.

(2) انظر فهمي جدعان، المحنة. دراسة في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق، عمان، 1989 وأيضًا محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت 1995.

فقالوا عيسى غير مخلوق لأنه قال ﴿ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ ﴾ [النساء: 171] فخالفناهم على هذا كله فاحتج لهم، وجعل الكلام له غير مخلوق، وقد قال الله تعالى ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [الرعد: 16، والزمر: 62] فالقرآن شيء أم غير شيء؟ قال ابن حنبل أمر الله، وفرق بين الأمر والخلق، قال الله تعالى ﴿ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ ﴾ [الأعراف: 54] وهذا ابن عمك جعفر بن محمد- يعني الصادق- سئل عن القرآن فقال لا خالق ولا مخلوق، فقال ابن أبي داود، أما هذا فلا نعرفه، الخالق هو الله وكل شيء دونه فهو مخلوق، وأما الخلق فهو ما خلق، وأما الأمر فهو ما أمر به، وهذا تمويه يا أمير المؤمنين، فصرفه في ذلك اليوم، ثم أحضره من الغد، وأحضر الشرط والسياط والعقابين فقال المعتصم لابن حنبل تكلم فإن وجب لك شيء عرفته، و إن وجب عليك أخذته به، فقال قد نهينا عن المناظرة، فقال ابن داود هل نهينا عن مجادلة أهل الباطل بالحق يا أمير المؤمنين؟ هذا تمويه فانصرف ثم أحضر في اليوم الثالث فتكلم وناظر حتى لزمه الأمر فمدته الشرطة وضرب ثلاثين سوطًا فمالت عنقه، فضرب بعد ذلك ثمانية أسواط، فقال إسحاق بن إبراهيم ويحك قل ما يقول أمير المؤمنين، فأقر بخلق القرآن فقال المعتصم الق عليه ثيابًا واجمع عليه أهل بغداد، فإذا أقر بخلق القرآن فأطلقه، ففعل حتى أقر فأطلقه»[1].

و إذا تأملنا النص السالف يتضح العديد من الأمور أهمها **أولًا**: اتهام أحمد بن حنبل بأنه رأس مذهب ويحرك العامة والغوغاء ضد خلق القرآن، وهذا ما لم يحدث لأن السلطة والمعتزلة كانا هما البادئين في التفتيش في عقائد الناس، ولكن الواضح هو خشية المعتزلة والسلطة معًا من سلطة الفقيه التي

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل ص204.

يحملها الإمـام أحمد بن حنبل على العامة والغوغاء، **ثانيًا:** اتهام المعتزلة لعوام المسـلمين بأنهـم غوغاء وقطيع، وهـذا التعالي كان يحـاصر مذهب المعتزلة، و يكـره العـوام فيهم، لأنهم السـبب الأكـبر لمحنة إمامهم أحمـد بن حنبل، **ثالثًـا:** يلاحـظ دور ضغـط النصارى على خطـاب المعتزلـة في القول بخلق القـرآن، **رابعًا:** اتهام أحمد بن حنبـل بالتراجع والقول بخلق القرآن، وهذا ما لم يحدث لأنه لو حدث لكان كل المسلمين قالوا بعقيدة خلق القرآن كما أن ابـن حنبل لو قال بخلق القرآن لكان كل شيء انتهى، ولم تمتد المشـكلة إلى عهد الواثق، فلماذا امتدت المشـكلة إلى عهد الواثق إذا كان الإمام أحمد بن حنبل قد اعترف بخلق القرآن في عهد المعتصم؟!.

كانت هناك اتهامات متبادلـة بين المعتزلة والفقهاء ممثلين في الإمام أحمد ابن حنبل، فالمعتزلة يتهمون الفقهاء بأنهم يستغلون سلطتهم في محاربة عقيدة خلق القرآن، والفقهاء يتهمون المعتزلة بالزيغ، ولعل تأليف الفقهاء والسلف لمؤلفات عن الجهمية والمعطلة في تلك الفترة التاريخية هي الأسـاس لمحاربة المعتزلة جهمية العصر العباسي، فالصراع بين المعتزلة والفقهاء كان في جوهره صراع بين من يمتلك سلطة العلم والفقه- الفقهاء- و يدير شئون العوام، ومن يوظف السـلطة السياسـية لخوفهم من الاضطهاد الذي قـد يتعرضون له من العوام بسـبب الفقه- المعتزلة-، وبين السـلطة السياسية التي وظفت المعتزلة حتى تحاصر الفقهاء، وتحاصر سـلطتهم على العوام «فكانت دعوى الفقهاء والمحدثين أنهم أصحاب السـلطة الشرعية، وورثة السلف الصالح، و يتسلل العلـم إليهم مباشرة ابتداء من الرسـول وعبر الصحابـة والتابعين، أما الدولة العباسـية فهي كأي دولة إسـلامية تدعـي الوراثة المزدوجة للسـلطتين معًا: الدينيـة والدنيو ية، وهذا هو مفهوم «الإمامـة الكبرى» كما وضعه الفقهاء

أنفسهم (...) وكانت حملة الدولة العباسية خلال فترة المأمون، والمعتصم، والواثق هي في جوهرها منع الفقهاء، وأهل الحديث من ادعاء أنهم الأمناء على السنة، والناطقون باسم الجماعة، ومالكوا «الحق»[1] ولذلك يظهر من قضية خلق القرآن أنه كان من بين أهدافها أن تبسط الدولة سلطانها نهائيًا على مجال الفقه والفقهاء، وكان الرهان الأكبر على العامة: فينبغي ألا تكون هناك سلطة أخرى يتبعونها غير سلطة الدولة، فليس للناطقين باسم الشريعة سلطة عليهم بل هي سلطة الدولة تنفذ عبر شريعة مرسومة»[2].

وتبدو المشكلة أحيانًا في دفاع البعض عن المعتزلة بدعوى إظهارهم بأنهم دعاة حرية الفكر، وحرية الإنسان ويحاولون أن يجدوا تبريرًا لما فعلوه، فالقاسمي يقول بأن ما فعله المعتزلة هو «انتقام لاضطهاد سابق ومقابلة له بالمثل، إذ كان للأثرية- السلف- دولة في عهد الأمويين، وكانت أقوالهم في تكفير مخالفيهم من الجهمية، ورميهم بالزندقة، وهدر دمهم تغرى بهم، وتحفظ الإغراء عليهم، وتستفز ذوى البطش منهم على الإيقاع بهم كما يروى من ذلك من سير أقوالهم في الجهمية، ولم يكن قتل الجعد بن درهم، وغيلان الدمشقي، بل ومثل محمد بن سعيد الشامي المصلوب إلا جراء مقالاتهم فيهم»[3] ولقد خُفي على القاسمي أن صراع المتكلمين الأوائل ضد السلطة السياسية كان السبب في هذا، وسواء تم ذلك بمباركة الفقهاء أو لا، فإن السلطة السياسية كانت ستفعل ذلك فيهم.

(1) على أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999 ص41.

(2) المرجع نفسه ص42.

(3) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة ص69.

وقد استغلت السلطة السياسية في عهد العباسيين آراء المعتزلة في محاربة الفقهاء وسلطتهم على العوام، وبالمقابل فقد وظف بعض أقطاب المعتزلة السلطة السياسية في الاحتماء بهم خشية من بطش الفقهاء لهم، واعتبارهم فرقة ضالة، ومحاولة نشر مذهبهم بقوة السلطة السياسية، ولا شك أن سيطرة المعتزلة على أزمة السلطة، وفرض مذهبهم كمذهب رسمي في عهد المأمون، والمعتصم، والواثق بقوة التفتيش، ومحاكمة عقائد الناس يوضح لنا كيف كان دعاة حرية الفكر، وحرية الإنسان من أشد الناس قمعًا واستبدادا، وأن ما فعلوه لا يمت بصلة إلى حرية الرأي، ولا إلى الحرية الفكرية، ولعل هذا أحد الأسباب الكبرى في انهيار مذهبهم فحين تخلت السلطة السياسية العباسية عنهم تحت ضغط العوام عليهم، وكراهية الناس لما فعلوه، فقد تم حرق معظم مؤلفاتهم، وتواري المذهب حينما أنهى الخليفة المتوكل الأزمة بالإفراج عن أحمد بن حنبل والتراجع عن مساندة المعتزلة، وينبغي أن نشير بأن محنة الإمام أحمد بن حنبل أدت إلى خلق عنف مضاد من قبل الحنابلة ضد المعتزلة بصفة خاصة، وعلم الكلام بصفة عامة، واتجه المعتزلة بعد ذلك إلى الاحتماء بالدولة البويهية «فلم يصل المعتزلة من القوة في القرن الرابع إلا في وزارة صاحب بن العباد(326 - 385هـ) لفخر الدول البويهي، فقد استقل بالوزارة ثمانية عشر عامًا (367 - 385هـ) وأطلق مليكه يده في الحكم (...) وعمل الصاحب بن عباد على نشر الاعتزال، وحمل الناس على انتحاله متبعًا في ذلك شتي الطرق ومختلف الوسائل، ولذلك كان الصاحب بن عباد للمعتزلة قوة عظيمة أعاد إليهم شيئًا كثيرًا من مجدهم وهيبتهم، ولذلك كان فقده كارثة كبيرة نصبت على رؤوسهم، وخسارة عظيمة ضعضعتهم، لأن الملك

سـحب ثقته من أصحابه»[1] وينبغي أن نشـير إلى أنـه في عهد الصاحب بن عباد ارتفع شـأن القاضي عبد الجبار الهمداني الذي ألف أسفارًا عظيمة تنظر لمذهـب المعتزلة ما زالـت أصدائها موجودة إلى الآن بفضـل حفظ الزيدية لها، وبنهايـة المعتزلة في مطلع القرن الخامس دخلت الحضارة الإسـلامية في طور آخر.

ويمكن القول إن المعتزلة قد ارتكبت مجموعة من الأخطاء كان لها دورها الواضح في نهاية مذهب المعتزلة:

1- احتقار المعتزلة للعامة، ونسـبهم عقيدة قدم القرآن إلى الحشو الأعظم مـن الرعية، وسـفلة العامة وكان هذا هو موقـف المعتزلة من العامة، الذي كان لهم دور في القضاء على المعتزلة.

2- ممارسـتهم للقمـع مع الإمام أحمد بـن حنبل، وهو إمام لـه وزنه وثقله في حياة المسـلمين على مسـتوى كافة الطوائف، ولهـذا كان رد الفعل ضدهم من العامة لا من السلطة منذ عهد المتوكل جارفًا.

3- ارتبـاط مذهـب المعتزلـة بشريحـة نخبويـة، وارتباط هـذه النخبة بالسياسـة أدى إلى الجناية الحقيقية على مذهبهم، لأن السياسة لا تعتبر للفكر دورًا حقيقيًّا إلا بقدر ما يخدم سلطتها، فحين ينتفي دور الفكر لديها تنقلب عليه، وهو ما حدث للمعتزلة[2].

وعلى الرغم من السلبيات التي صدرت من المعتزلة إلا أننا لا يمكن أن ننكر

(1) زهدي جاد الله، المعتزلة ص217 - 219.

(2) أحمد صبحي، في علم الكلام، المعتزلة، جـ1 ص360 - 361.

دورها في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، و إجلالها لمقام العقل البشري، كما أننا يمكن أن ننسب إليها حركة الازدهار الفكري في عهد الدولة العباسية، وذلك لأن المعتزلة حين فتحت للعقل آفاقًا بلا حدود أثارت برؤيتها هذه العقول من كافة الاتجاهات للرد عليها، ونقدها، وهذا ما خلق حركة فكرية ثرية في عهد العباسيين وكان للمعتزلة أثارهم في البيان، واللغة، وأصول الفقه، والتفسير، لقد كانت حركة متكاملة، في شتي علوم الدين واللغة، ولذلك انتهت المعتزلة مع مطلع القرن الخامس، وبدأت حركة التراجع الفكري في تاريخ الثقافة الإسلامية، وذلك لأن المعتزلة كانت تتزعم التيار الذي يعطي الأولوية للعقل على النقل في ثقافتنا، ولذلك كانت المعتزلة، ومازالت مثيرة للجدل والنقاش في ثقافتنا العربية الإسلامية التي تعطي في معظم أبنيتها الثقافية الأولوية للنقل على العقل، لقد خلقت المعتزلة في ثقافتنا حالة من الصراع والجدل أدت إلى ازدهار حقيقي في هذه الثقافة، والدليل على ذلك، أن فترة ازدهار المعتزلة- ابتداء من القرن الثالث حتى أوائل الخامس- هي أزهي فترات الحضارة الإسلامية من الناحية الثقافية.

ومما سبق نلاحظ أن السياسة كان لها دور محوري في نشأة وتطور علم الكلام، فالخلاف حول الإمامة والفتنة الكبرى، كان لهما دورهما في نشأة الخوارج، والشيعة، والمرجئة، بل والمعتزلة أيضًا، وكان للسياسة دورها البارز في تطور علم الكلام فقد أسهمت السلطة السياسية الأموية في وضع حد النهاية لبعض الفرق كالقدرية، والجبرية، نتيجة للانتقادات الدائمة لأقطاب هذه الفرق للممارسات السياسية للأمويين، وبالمقابل حين أتاحت السلطة السياسية مساحة من الحرية أكبر في عهد الدولة العباسية فقد أدى هذا إلى ازدهار المعتزلة، وازدهار الحياة الثقافية والفكرية بعامة ولا شك أن أحداث التاريخ الإسلامي تثبت لنا أولوية

السياسي على الثقافي في الحضارة الإسلامية، فالسياسي كان دومًا هو المحرك للثقافي والديني، وكان للسياسي اليد الطولى في نشأة وتطور علم الكلام، مابين لحظات التصفية والمساندة، وبين القمع والحرية، وبين التشدد والتسامح.

ويترتب على عرضنا لدور السياسة في تطور علم العقائد، ودور السياسة في إحداث الفرقة بين أبناء الملة الواحدة، أننا يمكن أن نقدم تعريفًا آخر جديدًا لعلم الكلام فحواه أن هذا علم الكلام هو ذلك العلم الذي عكس تعدد الرؤى للعقيدة الإسلامية بناءً على مواقف سياسية متباينة لكل فرقة من الفرق الإسلامية.

ثالثًا: في نتائج الاختلاف

لقد أدى الاختلاف حول قراءة العقيدة بين الفرق المختلفة، إلى العديد من النتائج المهمة، ومنها الاختلاف حول قراءة الكتاب والسنة، والاختلاف في صورة كل فرقة عن الفرقة الأخرى، والواقع أن الأساتذة الرواد مثل أحمد صبحي، وعبد الفتاح فؤاد، وغيرهم كانوا ينظرون إلى وجود المتشابه في القرآن على أنه من أسباب نشأة العلم، وكذلك الاحتكام إلى التأويل كآلية لبعض الفرق، وكذلك الاحتكام إلى السنة- خصوصًا لدى السلف والأشاعرة وغيرهم من أهل السنة- وبين نقد السنة أو تأويلها على أنه أحد أسباب نشأة العلم أيضًا، ولكني اختلف مع هؤلاء الرواد في هذين الأمرين، واعتبر الخلاف حول الموقف من الكتاب والسنة هو من نتائج الاختلاف، فالاختلاف حول آيات الصفات، والمتشابه سواء بالتأويل عند الجهمية والمعتزلة، أو بالإثبات عند السلف والأشاعرة هو خلاف نابع- في فترة الفقهاء- من اختلاف البيئة، والجنس، واللغة، والزمن، والموروث الثقافي، والدور السياسي السلبي في بعض عهود للخلافة الإسلامية، وكذلك الأمر حول قبول المروي من السنة بالإيجاب عند الفقهاء، والسلف، وأهل السنة، ونقد السنة وعدم قبول المروي عند بعض أقطاب المعتزلة كالنظام.

1- **القرآن:**

كان الفقهاء ومعظم السلف يميلون إلى عدم الخوض في المتشابه، وكان المسلمون في مرحلة الصحابة والتابعين الأولى ينهون عن الخوض فيه، ولكن مع اتساع حركة العقيدة في العالم الإسلامي بعد الفتح كان من الضروري في

ظل اختلاف الجنس، واللغة، والزمن، والبيئة - عن العهد الأول- أن يفرض هذا الاختلاف النقاش في كل شيء، وأصبح المسلمون «يناقشون المتشابه من النصوص والآيات، بعد أن كانوا يمرون عليها مطمئنين مستسلمين، وأن يتتبعوا كثيرًا من المعتقدات، ويسلطوا عليها حوافز الفكر، والنظر العقلي، بعد أن كانوا يقفون من ذلك كله عند حدود النصوص، دون استزادة ولا تعديل»[1].

وقد يبرر البعض ميل المعتزلة إلى التأويل وتحكيم العقل هو وجود المحكم والمتشابه في القرآن، ولا بد من التوفيق بين النصوص ليسلم القرآن من موهم التعارض»[2] وهذا الكلام مردود عليه لأن المعتزلة سعوا إلى تأويل المحكم أحيانًا، وخصوصًا في آيات الصفات، وتفسير المتشابه بما يوافق مذهبهم، ويفسر الزمخشري مدى أهمية المتشابه في القرآن بأن ذلك يعود إلى قدرة المتشابه على تجديد قراءة الإسلام في نصه الأصلي، والمحاولة الدائمة للبحث عن معاني جديدة له، ويقول «لو كان كله محكمًا لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق، والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء، وأتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة»[3] ولكن هذا التقادح بين العلماء كان أحد الأسباب المهمة لتحول العقيدة من طور البساطة إلى طور الفلسفة،

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية، ص42.

(2) أحمد حجازي السقا، مقدمة لباب الإشارات والتنبيهات للفخر الرازي ص17.

(3) الزمخشري، الكشاف، تحقيق يوسف حمادي، دار مصر للطباعة، القاهرة، جـ1/ ص298.

ومن الوحدة إلى التشرذم، لأن التقادح لم يكن على الفروع، ولكنه كان على الأصول، وعند هذا الاختلاف والفرقة، اختلاف بيئات العلماء، وأجناسهم، وألوانهم، وثقافتهم السابقة على الإسلام...إلخ.

وهـذا الاختلاف بين العلماء والفقهاء حول تفسـير القرآن هو الذي دفع بعـض الفقهاء إلى الرد على علماء الكلام في موقفهم من المتشـابه، وخصوصًا الإمـام أحمـد بن حنبـل، وابن قتيبـة الدينـوري... وغيرهم، فـكان الفقهاء والسـلف يـرون ضرورة الوقوف عنـد الظاهر من الآيـات، وعدم الخوض في المتشـابه لأن ذلـك يخضع لأهـواء البعض، وميولهـم العرقيـة، والثقافية، وتكويناتهـم اللغوية، ولهذا ظهرت الكتابات التـي تتحدث عن الاختلاف في اللفظ، ودوره في سـوء الفهم، وسـوء التأويل لدى البعض، فالاختلاف في اللفظ هو أحد الأسـباب لخـوض البعض في التأويل هـو نتاج الاختلاف في اللغة بين المسـلمين، واختلاف معـاني الكلمات بين لغة وأخرى، لأن العديد مـن المسـلمين كان ينظرون في حـروف اللغة العربيـة، ويحملون بداخلهم دلالات لغاتهم السابقة على الإسـلام كالفارسية، والتركية، والآرامية، ولهذا كان كثيرًا ما يلبسـون اللغة العربية تفسيراتهم للغتهم وثقافتهم السابقة على الإسلام.

وتزخر معظم المؤلفات الكلامية بمدى الخلاف بين الفرق الكلامية حول تفسـير آيات القـرآن المتعلقة بقضايـا التوحيد بالذات مثـل آيات الصفات، والقـدر، والحرية فكل فرقة تأخذ من القرآن مـا يوافق رؤيتها، وتأول منه ما يتعارض مع رؤيتها، وفي ظل هذا الاختلاف كان حرص الفقهاء والسلف الصالح على ضرورة الإيمان بالقرآن كما جاء بظاهر نصوصه، وعدم الخوض

في المتشابهة و إرجاعه إلى المحكم، وفي هذا الأمر ألف أحمد بن حنبل «الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن، وتأولوه على غير تأويله» ورغم الدفاع القوي للفقهاء عن العقيدة، ومحاربة الخوض في المتشابه أو تأويله، فإن ذلك لم يمنع المسلمون من الخوض في المتشابه وتأويله، نتيجة لاختلاف المسلمين على كافة النواحي من بيئة، وجنس، ولغة، وموروث... إلخ، وكان لا بد أن يحدث هذا التعدد الذي كاد أن يكون تشرذما، وكان لا بد أن يواجه السلف والفقهاء هذا، ولم يكن هناك مفر من ظهور علم العقائد، وتطور الفرق.

2- **الحديث:**

لقد كان الموقف من الحديث هو انعكاس لآراء الفرق الكلامية، وتأويلهم للأحاديث أو نقدها، ورفضها، وذلك لأن السنة ينطبق عليها ما ينطبق على القرآن من الكلام على المحكم والمتشابه فيرى ابن فورك (406هـ) إن آي الكتاب قسمان: «فقسم هو محكم تأويله بتنزيله يفهم المراد منه بظاهره وذاته، وقسم لا يوقف على معناه إلا بالرد إلى المحكم، وانتزاع وجه تأويله منه، فكذلك أخبار الرسول ﷺ جارية هذا المجرى، ومنزلة على هذا التنزيل، فمنها الكلام البين المستقل في بيانه بذاته، ومنها المفتقر في بيانه إلى غيره، وذلك على حساب عادة العرب في خطابها، وعرف أهل اللغة في بيانها إذا لم يكن كل خطابهم جليًا بينًا مستغنيًا عن بيانه وتفسير، ولا كله خفيًا مستحيلًا يحتاج إلى بيان وتفسير غيره»[1] ونتيجة

(1) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب، ط1، ص298.

لذلك يعرض ابن فورك الخلاف بين الفرق حول الأحاديث النبوية الخاصة بصفات الله مثل الوجه، والعين، واليدين، والكلام، والاستواء... إلخ من الصفات، وتعرض للخلاف حول تأويل هذه الأحاديث أو نقدها، ورفضها أحيانًا أخرى. والفرق بين الكتاب والسنة، في هذه المسألة أن الكتاب لا يمكن رفضه أو نقده، فقط يتم تأويله، ولكن السنة تم التعرض للتشكيك فيها، ورفضها.

ومن جانب آخر فقد قامت كل فرقة بتأويل الأحاديث لصالحها، أو الطعن فيها أيضًا من أجل إثبات صدق مذهبها، والدليل على ذلك هو اختلاف الفرق الكلامية حول تأويل حديث الفرقة الناجية، فنجد أهل السنة والجماعة يرون أنفسهم هم الفرقة الناجية، والمقصودة من الحديث، فيذهب الاسفراييني، والبغدادي، وغيرهم من أقطاب السنة إلى الفرقة الثالثة والسبعين هي الناجية، وهم أهل السنة والجماعة من أصحاب الحديث والرأي، وجملة فرق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الشريعة التي لا يجرى فيها التبري والتكفير، وهم من أخبر النبي ﷺ عنهم بقوله **«الخلاف بين أمتي رحمة»**[1] وتعتبر المعتزلة نفسها هي الفرقة الناجية، وأهل الحق، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة، والقدرية، أو المجوزة والمشبهة، والحشوية [2].

ولا شك أن الصراع بين الفرق حول توظيف السنة وتأويلها لصالحها، كان أحد الأسباب في انتشار نزعة التكفير المتبادل بين الفرق، والغريب

(1) الاسفراييني، التبصير في الدين ص23، وأيضًا البغدادي، الفرق بين الفرق ص21.
(2) زهدي جاد الله، المعتزلة ص14.

أن بعض المعاصرين يشككون في صحة هذا الحديث بناء على رؤية بعض علماء الأصول له فيرى محمد زاهد الكوثري «أن حديث الفرقة الناجية» ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة»، وكذا حديث «القدرية مجوس هذه الأمة» يذهب ابن حزم أن هذين حديثين لا يصحان أصلًا من طريق الإسناد، وقال ابن الوزير في «العواصم والقواسم» إياك أن تغتر بزيادة كلها في النار إلا واحدة فإنها زيادة فاسدة، ولا يبعد أن تكون من دسيس الملاحدة»[1].

وقد وظف الفقهاء والسلف الحديث في رفض اجتهادات القدرية، والمعتزلة، واستشهدوا في ذلك بأحاديث الرسول «القدرية مجوس هذه الأمة» وحديث عمر بن الخطاب عن رسول الله ﷺ في قوله **«لا تجالسوا أهل القدر، ولا تفاتحوهم الكلام»**[2].

وقد قام الشيعة بدور سلبي في وضع الحديث واختلاقه، فقد وضعوا أحاديث في فضل علي، وفي المهدي المنتظر، وفي كل ما يؤيد مذهبهم، ووجهة نظرهم، فأضلوا كثيرًا من الناس[3].

وكان العديد من أقطاب المعتزلة لا يقفون عند حدود تأويل الأحاديث، بل يروي عن ابن قتيبة الدينوري أن «الجاحظ كان يستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم»[4] ويؤكد ابن المرتضى هذا الكلام، ويرى

(1) محمد زاهد الكوثري، مقدمته لكتاب التبصير في الدين ص4.
(2) الملطي، الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع ص86.
(3) محمد زاهد الكوثري، مقدمته لكتاب الرد والتنبيه ص4.
(4) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث ص41.

أن النظام كان يقول «لولا أن الفقهاء، والمحدثين، والرواة الصلحاء المرضين يكذبون في الأخبار، ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم، ولا تدافعت أخبارهم، ولوجب علينا تصديق المحدث اليوم لظاهر عدالته، ولوجب علينا تصديق مثله لمن روى ضد روايته، وخلاف خبره، فإذا نحن قد وجب علينا تصديق المتناقض، أو تصحح الفساد، لأن الغلط في الأخبار، والكذب في الآثار لم نجده خاصًا في بعض دون بعض»[1].

وإذا كان السلف والفقهاء يحذرون من الخوض في المتشابه من الكلام، وعدم الخوض في التأويل فيه، بالإضافة إلى ضرورة الاستناد إلى السنة الصحيحة، وعدم الخوض في القدر، وقد ترتب على وجود أسباب الاختلاف السالفة الخوض في كل القضايا التي نهى السلف عن الخوض فيها، وقد اختلف المسلمون حول قراءة المتشابه في القرآن، واختلفوا أيضًا حول تأويله، واختلفوا حول الاحتكام إلى السنة أو تأويلها أو نقدها، ورفضها عند البعض، واختلفوا حول القدر، وخاضوا فيه رغم نهي الصحابة والتابعين عن ذلك، وبالإجماع يمكن القول إن كل المحددات التي وضعها السلف والفقهاء في مسألة العقيدة قد تم الاختلاف حولها وتفرق المسلمون اتجاهات متباينة ومختلفة، وأصبح في كل بند من بنود العقائد هناك العديد من الآراء والاتجاهات والفرق، في الذات، أو في الصفات، أو في الإيمان بالقدر، أو في تعريف الإيمان، أو في الإمامة... إلخ.

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل ص48.

3- صراع الصور في المدونات الكلامية

وترتب على اختلاف المسلمين وجود أحزاب وفرق وشيع، فأصبحت الفرق تكفر بعضها البعض الآخر، وكل فرقة ترسم صورة لنفسها على أنها الفرقة الناجية الصواب، والأخرى على خطأ، واختلفت صورة كل فرقة في كتاباتها عن نفسها عن صورتها في كتابات الفرق الأخرى، وقد حملت معظم المؤلفات الكلامية تجسيدًا واضحًا لمدى الفجوة المترسمة بين الفرق الإسلامية، ولا شك أن الصراع بين الفرق كان نتاجًا لأسباب الاختلاف بين المسلمين حول قراءة العقيدة. ويمكن عرض مجمل آراء بعض الفرق عن بعضها البعض الآخر في النقاط التالية.

إن اختلاف صورة كل فرقة عن الأخرى، أو ما يعرض بصراع الصور في المدونات العقائدية، بين ما تكتبه كل فرقة عن نفسها، وبين ما تكتبه الفرقة نفسها عن الفرق الأخرى إنما هو نتاج الاختلاف، فالكل يزين نفسه، ويشوه الآخرين، يدعي أنه يملك الحق المطلق، أوالآخر على كفر مطلق، وسنحاول أن نبرز ذلك في علاقة المعتزلة بالسنة فيرى البغدادي وغيره من مؤرخي السنة «أن أهل السنة لا يكفر بعضهم بعضًا، وليس بينهم خلاف يوجب التبري، والتكفير، فهم أهل الجماعة القائمون بالحق، والله تعالى يحفظ الحق وأهله فلا يقعون في تنابذ، وتناقض، وليس فريق من المخالفين إلا وفيهم تكفير بعضهم لبعض، وتبري بعضهم من بعض كالخوارج، والروافض، والقدرية»[1] ويؤكد الإسفراييني على ذلك حين يقول «بأن أهل السنة

(1) الإسفراييني، التبصير في الدين، وأيضًا البغدادي الفرق بين الفرق ص219.

والجماعة متمسكون بعروة الإسلام، وحبل الدين، مجتمعون في أصولهم غير متفرقين وكانوا هم أهل النجاة دون من خالفهم»[1] ويصل أهل السنة في تمجيد أنفسهم إلى حد القول بأنهم لا خصلة من التي تعد من المفاخر من المعارف والعلوم، وأنواع الاجتهادات، إلا وأهل السنة والجماعة في تزيينها القدح المعلي، والسهم الأوفر»[2].

ويدلل السلف وأهل السنة على فساد مذاهب الآخرين العقائدية بالقول «بأن أول دليل على أن مذاهب المتكلمين فاسدة لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المفضي بهم إلى التكفير والتضليل»[3] فلم يقتصر الأمر بين رجال المعتزلة على الجدل والمناظرة بل تعداه إلى التكفير في الأمور الخلافية، فكان المعتزلة البصريون يكفرون البغداديين، والبغداديون يكفرون البصريين، وكانت فرق المعتزلة تتراشق التكفير[4].

وإذا كانت صورة السلف والسنة عن نفسهما جيدة في مؤلفاتهم، فإن صورة المعتزلة عندهم شديدة السوء فيقول الشهرستاني عن ثمامة بن أشرس النميري (213هـ) إنه كان جامعًا بين سخافة الدين وخلاعة النفس[5] ويحكي ابن قتيبة أن ثمامة رأى قوما يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد فخوفهم فوت الصلاة فقال: انظروا إلى البقر إلى الحمير، ثم قال لرجل من إخوانه: ما صنع

(1) المرجع نفسه ص160.
(2) المرجع نفسه ص 161.
(3) السيوطي، فن المنطق ص100.
(4) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث ص-17 18.
(5) الشهرستاني، الملل والنحل ص55.

هـذا العربي القـرشي بالناس[1] ويصـوره البغدادي ثمامة في صورة السـكير فيقول «حكي الجاحظ: أن المأمون ركب يومًا فرأى ثمامة سكران قد وقع في الطين فقال له ثمامة ألا تستحي؟ قال: لا والله، قال: عليك اللعنة[2].

ويصور أهل السـنة أقطاب المعتزلة بالإرهاب في مؤلفاتهم، وأنهم نكلوا بمـن عارضهم فيقول البغدادي «أن ثمامة بن أشرس سـعى إلى الواثق أحمد بن نـصر المروزي +(213هـ)، وذكر له أنه يكفر من يكفـر رؤية الله تعالى، ومـن يقول بخلق القرآن، فاعتصم الواثق ببدعـة القدرية فقتله ثم ندم على قتلـه، وعاتـب ثمامة، وابن داود، وابن الزيات في ذلك، وكانوا أشـاروا عليه بقتلـه فقـال له ابن الزيات واللـه لم يكن قتله صوابًا فليقتلـني الله بين الماء والنار»[3].

ورغـم تصوير البغدادي لعنف المعتزلة، إلا أنهـم يصورون أيضًا عنفهم مـع هذه الفرق فيروى البغدادي عن نهايـة ثمامة فيقول «إنه خرج من مكة فرآه الخزاعيون بين الصفا والمروة، فنادى رجل منهم فقال يا آل خزاعة: هذا الذي سعى بصاحبكم أحمد بن نصر، وسعى في دمه، فاجتمع عليه بنو خزاعة بسيوفهم حتى قتلوه، ثم أخرجوا جيفته من الحرم فأكلته السباع»[4].

ومن جانب آخر فإن الفقهاء والسلف يكفرون المعتزلة وكل من سار على مقولاتهم من قبل كالقدرية أو الجهمية «فأشار الشافعي إلى بطلان صلاة من

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث ص35.
(2) البغدادي، الفرق بين الفرق ص104.
(3) الموضع نفسه ص104.
(4) المرجع نفسه ص105.

صلى خلف من يقول بخلق القرآن، ونفى الرؤية، وعليه أن يعيد الصلاة، ورأي الشافعي عدم قبول شهادة المعتزلة وسائر أهل الأهواء، ورد مالك شهادة أهل الأهواء»[1] ويشير ابن الجوزي إلى أن «الإمام مالك قال من قال إن القرآن مخلوق فيستتاب فإن تاب، وإلا ضربت عنقه»[2] ويرى الملطي أن «للمعتزلة من الكلام ما لا أذكره لأنهم قد خرجوا عن أصول الإسلام إلى فروع الكفر فمن بعض قولهم: إن أطفال المشركين عندهم في الجنة... إلخ»[3] ومن هنا نجد العديد من علماء السنة يكفرون المعتزلة ويرون «أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من كل الوجوه، أما واصل بن عطاء فلأنه كفر في باب القدر بإثبات خالقين لأعمالهم سوى الله، وأحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين في الفاسق، ولهذه البدعة طرده الحسن البصري من مجلسه، وأما زعيمهم أبو الهزيل العلاف فإنه قال بفناء مقدورات الله تعالى حتى لا يكون بعدها قادرًا على شيء، وأما زعيمهم النظام فهو الذي نفى نهاية الجسم»[4].

وإذا كان أهل السنة في مؤلفاتهم يعلون من أنفسهم، ويشوهون من صورة الآخرين في مؤلفاتهم فإننا نجد صورة المعتزلة في كتاباتها، وكتابات الزيدية عن المعتزلة تتسم بالزهد، والتقوى، والورع فقد روى «عن يحي بن معين قال حدثنا سفيان بن عيينة قال: قال ابن أبي بجيح ما رأيت أحدًا أعلم من عمرو بن عبيد، وقال الجاحظ صلى عمرو أربعين عامًا صلاة الفجر بوضوء

(1) البغدادي، أصول الدين ص312 وأيضًا الفرق بين الفرق ص117.
(2) ابن الجوزي، تلبيس إبليس ص89.
(3) الملطي، الرد والتنبيه ص41.
(4) البغدادي، أصول الدين ص335.

المغـرب وحج أربعين حجة ماشـيًا»[1] ويروي عن زهـد البعض الآخر بأنه «جعفـر بن مبشر أضرت به الحاجة حتى كان يقبل بالقليل من زكاة إخوانه فحضر يومًا بعض التجـار فتكلم بحضرته في خطبة نكاح، فأعجب به ذلك التاجر، فسـأل عنه، فأخبر بمسـكنه، فبعث إليه بخمـس مائة درهم فردها، فقيل له عذرناك في رد مال السـلطان للشـبهة، وهذا تاجر ماله من كسبه فلا وجـه لـردك، فقال جعفر أنه استحسـن كلامي، أفترانى أخـذ على دعائي إلى الله وموعظتي ثمنًا، وروى أن بعض السـلاطين وصله بعشرة آلاف درهم فلم يقبـل، وحمـل إليه بعض أصحابـه بدرهمين من الزكاة فقبـل، فقيل له في ذلك أربـاب العشرة آلاف أحق بها مني، وأنـا أحق بهذين الدرهمين لحاجتي إليها، وقد ساقهم الله إلى من غير مسألة وأغناني بهما عن الشبهة والحرام»[2].

ويوصـف كذلك أبو على محمد بن عبد الوهـاب الجبائي بأنه « كان فقيهًا زاهدًا جليلًا نبيلًا»[3] ورغم أشـعرية الشهرسـتاني فإنه كان يميل في كتاباته إلى الموضوعية فنجده يتكلم عن صاحب فرقة المردارية، وهي فرقة اعتزالية فيقـول عنهـم إنهـم «أصحاب عيـسى بن صبيـح المكنى بأبي مـوسي الملقب بالمردار وقد تتلمذ لبشر بن المعتمر، وأخذ منه العلم، وتزهد، ويسمي راهب المعتزلة»[4].

وينتقد المعتزلة طريقة السـلف والفقهاء في العقائد التي تكرس التقليد،

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل ص 144.
(2) المرجع نفسه ص168.
(3) المرجع نفسه ص70.
(4) الشهرستاني، الملل والنحل ص54.

وتعتمد على المروي، فيقول ابن المرتضي أن «مضمون كلام الجاحظ والنظام أن دين أهل الزلل إنما أتوه بالتقليد لا بالنظر، والبحث، والاستدلال، وقد ذم الله تعالى في كتابه المقلدين حيث قال ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22]، وقالوا المقلد مخطئ بالتقليد، ولو أصاب الحق لأن من اعتقد الحق بغير حجة ولا دليل كمن اعتقد الباطل بغير حجة ولا دليل، و إذا دخل الحق بالتقليد خرج منه التقليد»[1].

ومما سبق نلاحظ مدى صورة السلف والسنة كما صورها أعلام السنة، ومدى سوء صورة الفرق الأخرى كما صورها أعلام السنة أيضًا، فهم على حق وما عداهم على باطل، وكفر أحيانًا، وهكذا الأمر بالنسبة لكل الفرق فالفرقة تكتب عن نفسها بصورة إيجابية، وتشوه الفرق الأخرى أو تكفرها، فما حدث بين السنة والمعتزلة، حدث بين الشيعة والسنة، وحدث بين معظم الفرق الإسلامية الأخرى. ولا شك أن ذلك نتاج الإقصاء، والعنف المتبادل بين الفرق، وأيضًا فكل فرقة تريد أن تقصي الأخرى بدعوى امتلاكها للحق المطلق في مذهبها، والآخر على خطأ مطلق، ولعل السبب في هذا أن معظم الفرق فعلت هذا لأنها كانت تخوض في قضايا علم أصول الدين، ولو كانت تخوض في الفقه وأصوله لما تم هذا، وما تم التكفير والإقصاء المتبادل بين الفرق، فالخطأ الكبير الذي ارتكبته معظم الفرق الإسلامية نتج عن خوضها في الأمور الغيبية التي تتجاوز حد العقل، وعدم تركيزها على الكونيات العامة التي تحدث عنها الإسلام، والتي دعا معظم الفقهاء إلى ضرورة التفكر في الكونيات العامة، وعدم خوض العقل في المجاوز لحده.

(1) ابن المرتضى، المنية والأمل ص52.

خاتمة

1- يمكن القول إنه كان من المستحيل الحفاظ على صورة العقيدة الإسلامية كما أدت بها في عهد الرسول والصحابة والتابعين، وذلك بسبب اختلاف الأجناس، واللغات، والبيئات، والأزمنة، والموروث الثقافي والديني بين شعوب العالم الإسلامي، وقد ترتب على هذا الاختلاف تعدد القراءات للعقيدة الإسلامية، وظهور الفرق الإسلامية ابتداءً من الفتنة الكبرى، وهذا ما يعكس أن علم الكلام كان طورًا ضروريًّا في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، فقد حاول هذا العلم تقديم قراءات للعقيدة تراعي الاختلافات السالفة وتحتويها في الوقت نفسه، فرغم محاربة الفقهاء لهذا العلم، وكشفهم عن مفاسده، إلا أن هذا العلم كان الأداة التي من خلالها استوعب الإسلام تحت لوائه كل صنوف التنوع والاختلاف بين المسلمين من حيث الجنس، واللغة، والبيئة، والموروث الثقافي والديني.

2- حمل الفقهاء صورة مثالية عن أداء العقيدة الإسلامية في فترة تاريخية مهمة في حياة الإسلام، ورغم تجسد هذه الصورة المثالية في الواقع، إلا أن حركة الواقع التاريخي بعد ذلك تغيرت، وحدثت الصراعات، والمنازعات، والاختلافات بين المسلمين، مما كان له أثره البارز حول اختلاف المسلمين في قراءاتهم لعقيدتهم، وقد أدى هذا الاختلاف إلى حالة من التشرذم بين المسلمين وقد عكس هذا الأثر السلبي الذي خلفه علم الكلام على الثقافة الإسلامية.

3- لعبت السياسة، والنظم السياسية دورها البارز في تاريخ الحضارة الإسلامية، فقد قامت بعض النظم بقراءة أصول الدين بما يوافق أهوائها، وأطماعها، حيث كرست الدولة الأموية عقيدة القضاء والقدر في إرساء دعائمها، كما أدى تعرض الموالي والعجم للظلم والاستبداد من قبل الدولة الأموية إلى تأجج الخلاف بين العرب والعجم، و إرساء دعائم الكراهية بينهم، وقد انعكست هذه الخلافات بينهم في المؤلفات التاريخية، ومن بين الموالي ظهرت فرق الجبرية، والقدرية، وقد واجهت السلطة السياسة للدولة الأموية هذه الفرق بقوة السيف، وتم تصفية معظم أقطاب هذه الفرق بدعوى حماية الدين من الخارجين عليه رغم أن معظم أقطاب هذه الفرق كانوا خارجين على السلطة الأموية بالأساس.

4- ترتب على ترك الدولة العباسية مساحة من الحرية للموالي والعجم في إدارة شئون الدولة، وفي عرض فكرهم إلى ازدهار الثقافة الإسلامية في كافة المجالات، بحيث يمكن القول إن العهد الأول للدولة العباسية يعكس مرحلة الازدهار الكبرى للثقافة الإسلامية، ولكن المشكلة في الدولة العباسية هو خوف السلطة العباسية من سلطة الفقهاء على العوام، وقدرتهم على تسيير العوام، ولهذا كانت محنة الإمام أحمد بن حنبل والتي وظفت السلطة السياسية فيها المعتزلة لضرب الفقه، والفقهاء، كما وظفت المعتزلة السلطة السياسية في محاولة نشر مذهبها بالقوة على جموع الناس، وهو ما كان له أثره السلبي على نهاية المعتزلة، واشتداد عنف الحنابلة فيما بعد المحنة.

5- يكشف التاريخ الثقافي الإسلامي عن محورية دور السياسة في حركة الثقافة، فالأحداث الكبرى في هذا التاريخ تبين أولوية السياسي على الثقافي، فكانت السلطة السياسية لها دورها البارز في حركة الثقافة فمن خلال السياسة حدث التصفية والإنهاء لبعض التيارات، والإبقاء والإظهار للبعض، واضطهدت السياسية العديد من رموز الدين والعلم والفلسفة، ولكن مع ذلك يمكن القول إن سلطة الفقه والثقافة كان لها في بعض الأحيان دورها في مواجهة استبداد السياسي وبطشه، كما كان لها دورها في إبداء النصح للسياسي، ولكن ذلك كان في فترات محدودة، وكان السياسي هو الذي يحتل المكانة المحورية في حركة المجتمع، وما زال السياسي إلى الآن يحتل المكانة المحورية في حركة الشعوب العربية بالذات.

6- أدى الاختلاف بين المسلمين إلى اختلافهم في موقفهم من القرآن، سواء في الخوض في المتشابه أو عدم الخوض، أو إعمال التأويل أم عدم إعماله، وكذلك الموقف من السنة بين تأويلها، أو الأخذ بظاهرها، أو قبولها أو رفضها، فكل فرقة صارت تبحث في القرآن عما يثبت وجهة نظرها، وتأول منه ما يتعارض معها، وكذا الأمر بالنسبة لأهل السنة، بل ذهب البعض إلى التشكيك في السنة، ورفض اعتمادها كمصدر أخر في قضايا العقيدة.

7- إن أخطر ما ترتب على الاختلاف بين المسلمين هو صراع الصور بين الفرق بعضها والبعض الآخر، ما بين الصورة الإيجابية لكل فرقة عن نفسها، والصورة السلبية عن الفرق الأخرى، وادعاء كل فرقة

أن قراءتها للعقيدة هي القراءة الصحيحة، وأن ما عداها هو الخطأ المطلق، وتظل المشكلة الكبرى في هذا الأمر هو التكفير المتبادل بين الفرق، وخصوصًا من جانب السنة تجاه الفرق الأخرى، فآلية التكفير المتبادل بين الفرق الإسلامية عكست الرغبة في الإقصاء المتبادل بينها، ومحاولة التصفية إما بسلطة الفقه، أو بتوظيف السياسة في إقصاء الآخر المغاير، وفي الإقصاء والتكفير المتبادل بين الفرق لعبت السياسة دورًا سلبيًا سجله التاريخ الثقافي الإسلامي.

خاتمة

خاتمة

1) ثمة اتفاق واضح بين النقد الحديث لعلم الكلام، ونقد الفقهاء القديم له، فالنقد الحديث قد ركز على الدور السلبي لعلم الكلام، وأثره في شل فاعلية العقيدة عن القدرة على تغيير حركة الواقع، وذلك بسبب تحويله العقيدة إلى فلسفة، ولقد نبه الفقهاء قديمًا إلى الأثر السلبي لفلسفة اليونان على قراءة العقيدة الإسلامية، ومع ذلك يبدو من المشروع للمحدثين أن يقدموا هذه الانتقادات، ولكن موقف الفقهاء السلبي من علم الكلام لم يستطع أن يغير حركة الواقع التاريخي، واتجاه العقيدة إلى طور الكلام، وما كان لهذا الطور من إيجابيات وسلبيات، فقد كان علم الكلام ضرورة في سياقه التاريخي، ولم يكن هناك من بد من ظهور هذا العلم، ويحسب للموقف الفقهي أنه حاول تحجيم ما قد يؤدى إليه العلم من حالة فرقة في تركيز دعوتهم على صورة العقيدة كما كان يؤدى بها الصحابة والتابعين.

2) قد يفسر موقف الفقهاء الأربعة المتشدد من علم الكلام بأنه محاولة لحراسة العقيدة الإسلامية بالصورة التي أدت بها بفاعلية في مرحلة تاريخية معينة، هذه الصورة التي عكست وحدة المسلمين على مستوى صورة العقيدة، ولم تكن الفرق قد بدأت في الظهور بعد، ولهذا جاء موقفهم من العقيدة ليعكس لنا محاولة الرجوع إلى الكتاب والسنة في معظم الأمور،

واعتماد الأثر الذي كان يسير عليه الصحابة في مسائل المتشابه، والقدر، والتأويل، ولهذا فإن الموقف السلفي في العقائد أحيانًا ما يتسم «بالحرفية» و«النصية» و«الجمود»، ويسميهم البعض بالأثرية لأن مساحة استخدام العقل قد تبدو محدودة قياسًا بالمذاهب العقائدية الأخرى، ورغم ذلك فإن ما يميز المذهب السلفي هو تركيزه على ضرورة ملازمة العمل للنظر، وعدم اللغو فيما لا طائل من وراءه.

3) على الرغم من موقف الفقهاء الأربعة المتشدد من علم الكلام، إلا أن كلامهم المحدود في قضايا متفرقة، والذي لا يشكل مذهبًا متكاملًا، تعطي لنا دروسًا مهمة في العقيدة الإسلامية، ولعل من أهم هذه الدروس، **أولًا**: أن العقيدة الإسلامية جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية بسيطة، خالية من التعقيدات الكلامية، والفلسفية الجافة، هذه العقيدة القرآنية مشى عليها السلف، وكانت فاعلة في تغيير واقع المسلمين، **وثانيًا**: ركز الفقهاء على الكونيات العينية في إدراك قضايا التوحيد، فاستدلوا بالشواهد الكونية التي جاءت في القرآن على وجود الله، وابتعدوا عن الصياغات الكلامية كما جاءت في دليل الحدوث، ولا شك أن إثبات التوحيد من خلال تأمل الكونيات أفضل بكثير من الصياغات الكلامية المعقدة، والتي تخطئ الهدف، **وثالثًا**: أهمية ما قاله الفقهاء في ضرورة الإيمان بحد العقل، وعدم إعمال العقل في الأمور المجاوزة له، لأن ذلك مدعاة إلى الاختلاف والفرقة، كما أنه لن يؤدى إلى نتيجة واضحة، ومحددة، وحين نتفق مع الدرس الفقهي في الدعوة إلى الإيمان بحد العقل، فإن ذلك لا يعني تحجيم دور العقل، ولكنه يعني تحديد المجالات التي يمتلك العقل الخوض فيها، ونحن في حاجة في اللحظة الراهنة إلى الإيمان بدرس الفقهاء في هذا الجانب، بما لا يجعل الإيمان بحد العقل هو

الوسيلة إلى الجمود، والنصية، والحرفية، لأن التوجهات السلفية المعاصرة قد أخذت بحرفية ظاهر النصوص والآثار دون أي مساحة للعقل، رغم تطور حركة الواقع التاريخي مما جعلها حركات جامدة، لا تساير واقع الأمة، وكذلك ينبغي أن ندرك أن الفقهاء الذين علمونا أهمية حد العقل، كانوا من أكثر الناس الذين قدموا اجتهادات للمسلمين في مجالات الفقه وأصوله - والتي كانت وما زالت حاضرة في ممارسات المسلمين- وقد وقع معظم اجتهاد الفقهاء الأربعة في الفقه لأنه علم الفروع، والخلاف في الفروع لا يؤدي إلى تكفير الأطراف بعضها للبعض الآخر، في حين أن الخلاف في الأصول كان مدعاة لتكفير الأطراف لبعضها البعض الآخر، ورابعًا:- التركيز على أهمية عدم الخوض في المتشابه، ونقد فتح التأويل على مصراعيه، وعدم الخوض في القدر، وضرورة موازاة العمل للنظر في مسائل العقيدة، وأن يكون الخوض في المسائل السابقة لمن يملكون العلم والمعرفة، لأن الخوض في هذه المسائل هو مدعاة للفرقة والاختلاف، ولهذا فإن أي محاولة لتقديم قراءة جديدة للعقيدة الإسلامية الآن في ظل الظروف التاريخية الراهنة، ينبغي أن تراعى المحددات التي وضعها الفقهاء والسلف عند القيام بمثل هذه المحاولة، لأن هذه المحددات كان الخوض فيها في الماضي إحدى الأدوات الكبرى للاختلاف بين المسلمين، وحدوث الفرق والفرقة.

4) عكس تطور وازدهار علم الكلام في تاريخ الثقافة الإسلامية مدى قدرة هذه الثقافة على احتواء التنوع، والتباين بين المسلمين من حيث اختلاف الجنس، واللغة، والبيئة، والموروث الثقافي والديني، ولهذا لم يكن هناك من بُد من تطور العقيدة من الطور البسيط الذي كان يعيش به الصحابة والتابعين إلى الطور الفلسفي المعقد الذي يظهر فيه أثر اختلاف الجنس،

واللغـة، والبيئة، والموروث الثقافي في قراءة العقائد، فلم يكن من الممكن في ظل هذا الاختلاف والتباين، والتعدد قبول المسـلمين لصورة واحدة للعقيدة أدت بهـا في مرحلة التأسـيس، وذلك بسـبب التنوع والاختـلاف بين بيئات المسلمين، وأجناسهم، وموروثاتهم الثقافية، ولغاتهم، وكان من الضروري أن تتأثر قراءة المعتقد الإسـلامي بهذه الاختلافات فلم يكن الإسلام يتحرك في فراغ مطلق، ولكنه تحرك في بيئات، وثقافات، ولغات، وأجناس مختلفة وكان من الطبيعي أن يظهر علم الكلام ليعكس هذا التنوع.

ولهـذا يمكن القول بأنه عـلى الرغم من دعوة الفقهـاء إلى تحريم الخوض في الكلام بسـلطة الفقه، إلا أن هذا لم يمنع المسـلمين مـن الخوض فيه، وفقًا لطبيعتهم ومنطقهم الفكري، ومواقفهم السياسـية و إذا كان الفقهاء يدينون تأثر المسـلمين في قراءتهم للإسـلام بثقافات اليونان والفـرس، ولعن المأمون الذي فتح البـاب لترجمة كتاب اليونان، فلم يكن من الممكن عزل معتقدات المسـلمين عن هذا السـياق التاريخي بكل اختلافاته، وصراعاته، وقد تجسد هـذا في علم الـكلام، وتطور الخلافـات بين الفـرق الكلامية، ولهـذا تبدو أحـد ميزات علم الـكلام في أنه عكس القدرة على احتـواء التباين والتعدد، والاختلاف بين المسلمين داخل سياقه، وكانت كل الفرق الإسلامية تدعي أنها تنطلق من الكتاب والسنة، وبالتالي فلا ينبغي أن نقف عند حدود التعريف التقليدي لعلم الكلام في أنه العلم الذي يقيم الحجة العقلية على صحة العقيدة الإسـلامية، فقد كان هذا أحد أدوار علم الكلام، وليس كل أدواره، في حين أن الـدور الكبير لعلم الكلام في أنه قدم قـراءات متباينة، ومتعددة للعقيدة الإسـلامية تعكس لنـا أثر البيئة، والجنـس، والزمن، والمـوروث، في تطور قراءة العقيدة، وتحتوى في الوقت نفسه على هذه الاختلافات.

5) عكس علم الكلام بامتياز الأثر الواضح لدور السياسة في تطور قراءة العقيدة الإسلامية، حيث كانت المواقف الكلامية للعديد من الفرق الإسلامية هي انعكاس لمواقف سياسية واضحة، وهذا ما يتضح في مشكلة الإمامة والخلاف حولها بين الفرق، وفي الخلاف حول الموقف من مرتكب الكبيرة...إلخ، ويمكن أن نرى تاريخ علم الكلام في إطار النزاع حول المواقف السياسية للفرق، وبالتالي يصبح من أحد أدوار علم الكلام الأخرى أنه تعبير عن التاريخ السياسي لهذه الفرق، وتاريخ صراعها مع السلطة السياسية.

ويتضح الأثر السلبي للسياسة في قيام الدولة الأموية بتصفية المخالفين لها من القدرية، والجهمية بدعوى البدع والضلالة، رغم أن معظم المتكلمين الأوائل كان من الزهاد، والعباد، ولكنهم اتخذوا مواقف سلبية من حكم الدولة الأموية الذي رفع من شأن العرب على حساب الموالي والعجم، وأسهم في تأجيج الفرقة بين المسلمين، وقد ترتب على عنف الدولة الأموية تجاه من يقدم قراءة للعقيدة مغايرة لرؤية السلف الصالح، أننا لم نجد في تاريخ الدولة الأموية نفس الازدهار الفكري والكلامي الذي وجد في عهد الدولة العباسية حين أتاحت للعجم والموالي قدرًا من الحرية، حيث قامت الدولة العباسية على أكتاف العجم والموالي، ولقد كان ذلك سبب انتقاد الفقهاء للدولة العباسية، وبالمقابل إشادتهم بعهد بني أمية.

ولقد أعطت مساحة الحرية في عهد الدولة العباسية إلى تعبير كل الفرق عن نفسها، بل عادت الاتجاهات الباطنية لتطل برأسها مرة أخرى، وهذا ما دعا الدولة العباسية إلى محاولة التصدي لها بتبني الاتجاه المعتزلي العقلاني

حتى يتمكن من الرد على هؤلاء، وقد عكست حالة الحرية النسبية في الدولة العباسية نوعًا من صراع الرؤى والأفكار، والتيارات، والفرق، وقد أسهم هذا الصراع في وجود حالة من الازدهار الفكري في كافة المجالات من آداب، وعلوم، وفلسفات، بحيث إننا يمكن أن نطلق على هذه المرحلة بأنها مرحلة الازدهار الفكري الكبرى في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، ولكن هذه المرحلة بقدر أهميتها إلا أنها كانت تحمل بداخلها بذور التحلل والاختلاف الذي يؤدي إلى التشرذم.

ويمكن القول إن دور السياسة في تطور علم الكلام أمر لا يمكن إنكاره أو تجاوزه، ولهذا يحق لنا بعد مرور هذه المرحلة الزمنية أن نعرف علم الكلام بأنه العلم الذي قدم قراءات متعددة للعقيدة عكست بداخلها مواقف سياسية متباينة، ومتعددة، أو هو العلم الذي يتكلم في العقائد بمنطق سياسي، ولا ينبغي أن نقف عند حدود التعريف التقليدي لعلم الكلام في أنه العلم الذي يقيم الحجة العقلية على صدق العقائد الدينية، فلم تكن معظم الفرق الإسلامية تدافع عن العقيدة الإسلامية، ولكنها كانت تقدم قراءات للعقيدة تتفق مع مواقفها السياسية العامة.

6) أدى توظيف سلطة الفقه في تحريم علم الكلام، واتهام من يمارسه بالزندقة، والضلال إلى إرساء العنف والإقصاء المتبادل بين الفرق الكلامية بدعوى امتلاك كل طرف للصدق المطلق، وادعاء أن الآخر على خطأ مطلق، وقد تعرض العديد من الفقهاء للمحن والتعذيب، وذلك بسبب توظيف السياسة لطرف على حساب الآخر، وهذا ما يتضح في موقف الدولة الأموية من القدرية والجهمية، ثم تأرجح موقف الدولة العباسية ما بين تأييد المعتزلة

والتخلي عنها، وما بين إدانة سلطة الفقه ثم تأييدها، وقد أدى هذا في النهاية إلى تصفية تراث المعتزلة، ولا شك أن هذا العنف والإقصاء المتبادل بين الفرق من ناحية، وما بين علماء الكلام والفقهاء، وما بين السياسة والعلماء، قد أسهم بشكل كبير في وأد تراث بعض الفرق كالجهمية، والقدرية، ومعظم تراث المعتزلة، وما تبقى من تراث المعتزلة هو ما حافظ عليه الشيعة.

ولا شك أن طبيعة العنف المتبادل بين الفرق الإسلامية جاء كنتاج لخوض هذه الفرق في مسائل الأصول، وهي مسائل من السهل لكل فرقة أن تكفر فيها الأخرى، وتخرجها من الملة، وقد تجلى هذا واضحًا في الصورة السلبية التي تقدمها كل فرقة عن الأخرى، والصورة التي تقدمها عن نفسها، وعكس هذا الإقصاء المتبادل روح التعصب السائدة بين الفرق، وللأسف الشديد أننا ما زلنا إلى الآن نعاني من هذه السلبيات، نعاني من الصورة السلبية التي رسمتها المؤلفات السنية والسلفية عن الشيعة، وما زال الشيعة إلى الآن يضمرون في أنفسهم بعضًا من الحقد على أهل السنة بسبب ما تعرضوا له على مدار التاريخ الإسلامي، ولذلك يعيش السنة بجوار الشيعة في العالم الإسلامي كأنهم جزر منفصلة، وقد نعزو ذلك في جانب منه إلى الصورة السيئة التي رسمتها كل فرقة عن الأخرى في المصنفات العقائدية التي ما زلنا نتداولها إلى الآن.

وحين يسعى بعض المفكرين للتقريب بين الشيعة والسنة، فإن ذلك يتم دون تغيير هذه السلبيات في صورة كل فرقة عن الأخرى، ومحاولة البحث في الوقت نفسه عن الأسس المشتركة بين السنة والشيعة، وتجاوز الإقصاء والعنف المتبادل إلى إرساء روح التسامح فليس من صالح المسلمين الآن

استمرار حالة الخلاف التاريخي بين السنة والشيعة، ولا ينبغي أن نمشي وراء خطى الفقه التقليدي في تكفير عقائد الشيعة، فالمسلمون الآن في حاجة إلى البحث عن الجذور المشتركة بينهم، وليس البحث عما يفرقهم، وذلك يتطلب إعادة النظر بروح النقد في الصور السلبية التي تقدمها كل فرقة عن الأخرى، وعلينا أن ندرك حجم الإسهامات العظيمة التي قدمها الشيعة على اختلاف فرقهم في تاريخ الحضارة الإسلامية.

المراجع

أولا: المصادر

1- ابن تيمية (أحمد) الرسائل والمسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.

2- ـــــــــــ، شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، بدون.

3- ـــــــــــ، العقيدة الحموية الكبرى، رسائل ابن تيمية، مكتبة أنس بن مالك، القاهرة، بدون.

4- ابن تميم التميمي (محمد بن أحمد)، المحن، تحقيق وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1986.

5- ابن الجوزي، (أبو الفرج) تلبيس إبليس، دار الفكر، بدون.

6- ـــــــــــ، صيد الخاطر، دار الأرقم، بيروت، بدون.

7- ـــــــــــ، مناقب أحمد بن حنبل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1973.

8- ابن حنبل (أحمد) الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق إسماعيل الأنصاري دار البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، بدون.

9- ـــــــــــ، السنة، تحقيق إسماعيل الأنصاري، دار البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، بدون.

10- ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافي، دار الشعب، القاهرة، بدون.

11- ابن رشد (أبو الوليد)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961.

12- ابن عبد ربه (أبي عمر أحمد)، العقد الفريد تحقيق أحمد أمين وآخرين الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004.

13- ابن فورك (أبو بكر)، مشكل الحديث وبيانه تحقيق عبد المعطي قلعجي دار الوعي، حلب، سوريا، 1982.

14- ابن قتيبة (أبي عبدالله) تأويل مختلف الحديث مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون.

15- ـــــــــــ، تأويل مشكل القرآن تحقيق السيد صقر، دار التراث، القاهرة، 1973.

16- ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد) مختصر الصواعق المرسلة تحقيق زكريا يوسف، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون.

17- ابن المرتضي (أحمد بن يحي)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل تحقيق محمد جواد مشكور، المؤسسة الثقافية، بدون.

18- ابن النديم، الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1348هـ.

19- الأجرى (أبو بكر)، الشريعة، تحقيق: فريد الجندي، دار الحديث، القاهرة، بدون.

20- الإسفراييني (أبو المظفر)، التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1940.

21- الباقلاني (أبو بكر)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، دار الكتب الثقافية، بيروت، 1993.

22- ـــــــــــ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1986.

23- البخاري (أبو عبد الله إسماعيل)، خلق أفعال العباد، تحقيق أبو عبيدة أسامة، مكتبة العلم، القاهرة، ط1 2003.

24- البغدادي (عبد القاهر)، أصول الدين، دار المدينة، بيروت، نسخة مصورة عن طبعة استانبول 1928.

25- البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، مؤسسة الحلبي، القاهرة، بدون.

26- البيهقي (أبو الحسين)، مناقب الشافعي تحقيق السيد صقر، دار التراث القاهرة، 1970.

27- الجاحظ (أبو عثمان عمر)، البيان والتبين، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2003.

28- الجويني (أبو المعالي)، العقيدة النظامية، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، 1985.

29- الحنفي (ابن العز)، شرح الطحاوية، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، بدون.

30- الرازي (فخر الدين)، مناقب الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986.

31- الزمخشري (محمد بن عمر)، الكشاف، تحقيق يوسف الحمادي، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، بدون.

32- السيوطي (جلال الدين)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: على سامي النشار، مكتبة الخافجي، القاهرة، 1957.

33- الشاطبي (أبو إسحاق)، الاعتصام، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، 2000.

34- الشافعي (محمد ابن إدريس)، الرسالة، تقديم: رجب عبد المنصف، دار التعاون، القاهرة، 2001.

35- الشهرستاني (عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق جميل صدقي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1997.

36- الشيرازي (أبي إسحاق)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق: محمد السيد الجليند، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1999.

37- العسقلاني (ابن حجر)، توالي التأسيس في مناقب ابن إدريس، مكتبة الآداب، القاهرة، 1986.

38- القاري (الملا على)، شرح الفقه الأكبر، تحقيق: على دندل، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون.

39- كبرى زادة (طاش)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون.

40- الملطي (أبو الحسين)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الكتبة الأزهرية 1997.

41- النجـدي (ابن قائد)، نجاة الخلف في اعتقاد السـلف، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، دار الصحوة، القاهرة، 1985.

42- النعـمان (أبي حنيفـة)، الفقـه الأكـبر، تحقيق: محمد زاهـد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون.

43- ـــــــــــ، العـالم والمتعلم، تحقيـق: محمد زاهد الكوثـري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون.

44- ـــــــــــ، الوصية في التوحيد، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون.

45- ـــــــــــ، الفقـه الأبسـط، تحقيق: محمـد زاهد الكوثـري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون.

46- ـــــــــــ، رسـالة إلى عثمان السـبت، تحقيق: محمـد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون.

47- الهروي (أبو عبد الله إسماعيل)، ذم الكلام، تحقيق: عبد الرحمن الشبل، دار العلوم والحكم، المدينة المنورة/ ط1 1998.

المراجع العامة

1- أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997.

2- ـــــــــــ، ضحي الإسـلام (3 أجـزاء)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، من 1997 - 1999.

3- أحمد صبحي، في علم الكلام جـ1، المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط5 1982.

4- أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992.

5- حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1991.

6- حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية.، مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، المبتديان، القاهرة، 1992.

7- حسن الشافعي، مدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2 1992.

8- جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.

9- جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، عالم الكتب، القاهرة، 1990.

10- حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، دار الجيل، بيروت، 1986.

11- زهدي جاد الله، المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990.

12- سيد أمير على، روح الإسلام (جزآن)، ترجمة محمود الشريف، مكتبة الآداب، القاهرة، 1961.

13- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، ط 2 1993.

14- ـــــــــــ، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط 5، 1992.

15- عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، ط 3 1988.

16- عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الدعوة، الإسكندرية، ط 2 1998.

17- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب، بيروت، 1994.

18- على أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

19- على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، جـ1، 1981.

20- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث، دار الشروق، عمان، الأردن، 1985.

21- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، 1986.

22- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، بدون.

23- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية عقائديًّا وسياسيًّا، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون.

24- محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون.

25- محمد أبو زهرة، الشافعي... حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978.

26- محمد البشير الإبراهيمي، الأعمال الكاملة (خمسة أجزاء) دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1 1997.

27- محمد خاتمي، الدين والفكر في فخ الاستبداد، مكتبة الشروق، القاهرة، 2001.

28- محمد سعيد البوطي، السلفية، دار الفكر، سوريا، 1998.

29- محمد عمارة، المعتزلة وقضية الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988.

30- محمد مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في علم أصول الدين، دار الدعوة، الإسكندرية، 1992.

31- محمد يوسف موسى، الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1995.

32- مصطفى صبري، مسألة ترجمة القرآن، المكتبة السلفية، القاهرة، 1351هـ.

مترجمات

1- أجنـاس جولد تسـهير، العقيـدة والشريعة، ترجمة محمد يوسـف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت، بدون.

2- جوستاف جرونيباوم، حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997.

3- ديلاسي أوليري، الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسـان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992.

4- مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن الشيخ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998.