نقد الفقهاء لعلم الكلام

بين دراسة العقيدة وحركة التاريخ

نقد الفقهاء لعلم الكلام

بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ

مكتبة تخصصية أصول
شواره ثبت ٣٨٤٤٧
رده: ٣٨٤٤٧

د. أحمد محمد سالم

للنشر والتوزيع

2008

جميع الحقوق محفوظة لـ رؤية

مرايا الكتاب

الكتاب: نقد الفقهاء لعلم الكلام
بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ
تأليف : د. أحمد محمد سالم
المدير المسؤول : رضا عوض
رؤية للنشر والتوزيع
القاهرة ٣٥٢٩٦٢٨/ ١٢ .
Email: Roueya@hotmail.com
فاكس : 25754123 - 25752854
الإخراج الداخلي : جوبي
جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار
الطبعة الأولى 2008
رقم الإيداع : 14056 / 2007
الترقيم الدولي : 977-6174-46-9

إهداء

إهداء

إلى روح الشيخ أمين الخولي

تقديرا لمنهجيته الرصينة في الدراسات الإسلامية، وعرفانا لما تعلمته منه

أحمد سالم

﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾

سورة الفتح : الآيتان (١ - ٢)

مقدمة

في ضرورة معايشة اللحظة الراهنة

دأب البحث في الفلسفة الإسلامية إلى عرض الآراء، والتيارات، والاجتهادات القديمة بلغتها التقليدية، بصرف النظر عن مدى علاقة هذا البحث بالواقع الاجتماعي للأمة، ومن ثم بات البحث فى الفلسفة الإسلامية مغتربًا عن الواقع الاجتماعى، فحين أبحث فى علم الكلام مشكلة مثل «الذات والصفات» أو «نظرية الفيض عند الفارابى وابن سينا» أو «مشكلة خلق القرآن»... إلخ من المشكلات أتساءل ما جدوى هذا البحث؟ وما علاقة هذه المشكلات بواقعي وهمومي؟ هذا بالإضافة إلى تاريخية اللغة المدون 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 مازالت 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 مازالت حاضرة، ولعل استمراريتها إلى الآن مرتبط بدور الدين وأهميته في حياة الشعوب الشرقية بعامة، والشعوب الإسلامية بخاصة.

ومن جانب آخر كنت أرى أن 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، وإشكالية 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، ولايسعى البحث في الفلسفة الإسلامية بفروعها المختلفة إلى ربط هذا البحث بالسياق التاريخي الذي ظهر 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 المعيش، وحركة الثقافة في المجتمع.

وبدا لي أن البحث المرجو في الفلسفة الإسلامية لابد أن ينطلق من اللحظة التاريخية الراهنة، من همومها ومشكلاتها، وأدواتها، ومنهجياتها، وذلك لأننا لا يمكن أن ندرس الماضي بعيون الماضي، إن في ذلك تغييبٌ للعقل، وإلغاء لوجودنا، وتعمية عن إدراك اللحظة التاريخية الراهنة، وتزييف وعي الأجيال حين نخاطبهم بمشكلات، ولغة، وأفكار ظهرت في سياق تاريخي مغاير لواقعهم.

ومن هذا المنطلق كان من الضروري ونحن نحاول البحث في

الفلسفة الإسلامية أن ننظر إليها من منطلق 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، وماهو حاضر في هذا الوجدان لا يتسم كله بالإيجابية والفاعلية في حركة مجتمعاتنا.

وحين اخترت أن أبحث في موضوع «نقد الفقهاء لعلم الكلام» فذلك من منطلق ما وجدته من دعوات بعض المعاصرين إلى أهمية نقد علم الكلام، بل والتساؤل في بعض الأحيان عن جدوى علم الكلام ومشكلاته فمالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣) يرى «أن علم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة، أو في المبدأ، والمسلم لم يتخلَّ 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 مصدراً للطاقة»[1].

وقد ارتبط نقد مالك بن نبي لعلم الكلام بضرورة الحفاظ

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر سوريا، ١٩٨٦، ص ٤٨ .

على العقيدة في 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 والخلفاء الراشدين - 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] ولاشك أن مبادئ الرجوع للسلف عند ابن 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 ينتقد 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

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٩ .

الإصلاحية ظل منعقداً على تلك الموضوعات القديمة كعلم التوحيد، وفلسفة الكلام، والفقه الإسلامي، وفقه اللغة»[1] وقد ترتب على ذلك أن الحركة الإصلاحية لم تستطع تغيير النفس البشرية، ولم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع الوظيفة الاجتماعية للدين، وقد نتفق مع مالك بن نبي في نقد خطاب محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) حول العقيدة بالذات لأنه في رسالته في التوحيد تبني المصطلحات التقليدية نفسها السائدة في علم الكلام التقليدي، وهي لغة جافة وخاصة في الجزء الأول منها، وحاول أن يقدم رؤية للعقائد في سياق أشعري في التوحيد، ومعتزلي في العدل، ولم يحاول الإمام محمد عبده أن يقدم قراءة لقضايا العقيدة مستقاة من القرآن، وذلك على الرغم من دعوة الإمام إلى «ضرورة الرجوع في فهم الدين إلي السلف قبل ظهور الخلاف»[2] ولكننا لا ننكر أهمية الاجتهاد البارز للإمام في الفقه، والفتوى، ودعوته إلى أهمية التربية، ولكن على ما يبدو أن هذه الجوانب المختلفة لا يمكن أن تبدو فاعلة دون الارتكان إلى عقيدة سليمة، بسيطة مؤثرة، وفاعلة، وهذا ما لا يمكن أن يحققه علم الكلام، ولهذا كان مالك بن نبي يقول «إن كلمة «علم الكلام» ستصبح قَدَراً مسلطًا على حركة الإصلاح، ذلك القَدرُ

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٧٩ .

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة جمع ودراسة وتحقيق د محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥، جـ١، ص ١٨١ - ١٨٢,

الذى حاد بها جزئيًا عن الطريق»[1] وذلك لأنه من الضروري لكي نعيد للعقيدة فاعليتها «لابد من العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام، فكرة السلف»[2] وهنا يبدو مدى الترادف الواضح عند مالك بين صورة الإسلام الأصلية الأولي وبين أداء المسلمين لها في تلك الفترة - التأسيسية قبل ظهور الخلاف - حين اتحد المثال بالواقع، وتجسدت الرسالة الإسلامية في الواقع لكي تغير مجرى التاريخ الإنساني. فالتركيز هنا ينبغي أن يكون على فهم السلف للعقيدة، وأداء هؤلاء السلف لها فكرًا وعملاً، 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 البشير الإبراهيمي (١٨٨٩-١٩٦٥) أن الإمام عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠) قد أحيا في دروسه طريقة السلف، وأكملتها جمعية العلماء، فمن مبادئها التي عملت لها لزوم الرجوع إلي القرآن في كل شيء لاسيما ما يتعلق بتوحيد الله، فإن الطريقة المثلى للاستدلال على وجود الله، وصفاته، وما يرجع إلى الغيبيات لا يكون إلا بالقرآن، لأن المؤمن إذا استند في توحيد الله، وإثبات

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٧ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧ .

مـا يثـبت له، ونفى مـا انتـفى عنه، لا يكون إلا بآيات قـرآنيـة محكمة[1] .

وينتقد البشيـر الإبراهيمي دور علم الكلام في تفرق المسلمين وذلك «لأن المذاهب الكـلامـيـة لم يكن أثرها بالقـليل في تفـرق المسلمين، وتمزق شـملهم»[2] وذلك لأن علم الكلام «تسـامى إلى الحظائر الغيبية فتشعبت به السبل إلي الحق في معرفة الله وتوحيده، ونجمت لذلك ناجمة علم الكلام، وما استتبعه من جدل، وتأويل، وتعطيل، وتشـابهت السـبل على المسلمين لكثـرة هذه الطوائف، فكان هذا التفرق الشنيع في الدين أصوله وفروعه، وفي غمرة هذه الفتن بين العلماء ضـاع سلطانهم الديني على الأمة، فاستـبد بهم الملوك، وساقوا الأمة في طريق شهواتهم فأفسدوا دينها ودنياها»[3] .

ويقارن الإبراهيمى بين طريقة عـلم الكلام في إثبات العقائد، وطريقة القرآن، ويرى أن علم الكلام قد أحدث خـسائر كبيرة في الحضارة العربية الإسلامية فيقول «إذا وازنّا بين ما أجداه علينا علم الكلام، وبين ما خسرناه بسببه، وجدنا الخسارة تربو على الربح،

(١) محمد البـشير الإبراهيمي، مقدمـة الإبراهيمي لكتاب العقائد الإسلامـية لعبد الحميد بن باديس، الأعمال الكاملة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧، جـ٥، ص ٣١٦,

(٢) محمد البشير الإبراهيمي، فلسـفـة جمعية العلماء، الأعمال الكاملة، جـ١، ص ١٦٦ .

(٣) الإبراهيمي، الإصلاح الدينـي لا يتـم إلا بالإصلاح الاجـتماعي، جـ١، ص ٢٨٣ .

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 عليها الصحابة، فكانوا أكمل الناس توحيدًا مع أنهم لا يعرفون الجوهر والعرض، وهل يبقى زمانيين؟ ولا الكم ولا الكيف بمعانيها الفلسفية الدقيقة، وعلى هذا فما معنى إضاعة الوقت، وإعنات النفس في معرفة هذا العلم المسمى بعلم الكلام»[1] وكان الإبراهيمي ينتقد الطريقة التي يُدرس بها علم التوحيد في الجامعات الدينية كالأزهر والزيتونة لأنها لا تزال تقرر فيها تلك الآراء والمذاهب الكلامية، وما زالت تُذكر فيها أسماء لفرق لم يبق لها وجود.

والواضح أن جمعية العلماء في الجزائر لم يكن أمامها من بد - 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 العلماء نجاحًا جليًا مشهودًا ظهرت آثاره للعيان، ولمسه الموافق والمخالف في تصحيح عقائد الأمة الجزائرية، وتطهيرها من شوائب الشرك القولي والعملي التي شابتها فصححت العقائد، وصحت لصحتها الإرادت والعزائم»[2].

(١) الإبراهيمي، فلسفة جمعية العلماء، جـ١، ص ١٦٧ .

(٢) الإبراهيمي، الإصلاح الديني لا يتم إلا بالإصلاح الاجتماعي، جـ١، ص٢٨٣ .

وينتقد العديد من المعاصرين الدور السلبي لعلم الكلام والفلسفة الإسلامية في نقل ونشر آراء الفلسفة اليونانية، وتوظيفها في أنساقهم الفلسفية، فيرى محمد إقبال (١٨٧٦-١٩٣٨) 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»[1] .

ولهذا يُعلى 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 لابد من إخفاقهم في هذا السبيل لأن روح

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص ١٧٧ .

القرآن تتجلى فيها الواقعية في حين انحازت الفلسفة اليونانية إلى التفكير النظري المجرد»[1] .

ولكن المفارقة الغريبة أن إقبال الذي انتقد فهم مفكري الإسلام للقرآن في ضوء الفلسفة اليونانية قام هو نفسه بتوظيف آراء المحدثين من فلاسفة الغرب في تجديده للفكر الديني، فقد تأثر كثيرًا بآراء نيتشه، وكونت، وبرجسون، وهيجل، ولعل هذا ما أخذه عليه سيد قطب (١٩٠٠-١٩٦٥) حين انتقد محاولة إقبال في التجديد لأنها استعارت آراء الفلاسفة الغربيين فيقول «نحن نخالف محاولة إقبال في صياغة التصور الإسلامى في قالب فلسفي مستعار من القوالب المعروفة عند هيجل من (العقليين المثاليين) وعند أوجست كونت من (الوضعيين الحسيين)»[2] .

ولكن سيد قطب يتفق مع إقبال فى نقده للفلسفة الإسلامية ويرى أنها «كانت نشازا في لحن العقيدة المتناسق إذ نشأ من هذه المحاولات تخليط كثير شاب التصور الإسلامي، وصغَّر مساحته، وأصابه بالسطحية، وذلك مع التعقيد والجفاف والتخليط، مما جعل

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤٦ .

(٢) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٩٢، ص ١٦ .

تلك (الفلسفة الإسلامية) ومعها مباحث علم الكلام غريبة غربة كاملة على الإسلام وطبيعته»[1] .

ويطالب سيد قطب بضرورة العودة في رؤية العقيدة على ما كان عليه السلف الصالح حتى تعود للعقيدة فاعليتها فيرى أن «الجيل القرآنى - جيل النبوة الخلافة الراشدة - استقي وجوده من النبع - القرآني - فكان له في التاريخ ذلك الشأن الفريد (. . .) لأن ما حدث بعد ذلك هو: اختلاط الينابيع، والتي صبت في النبع الذي استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الفُرْس وتصوراتهم، وإسرائيليات 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»[2] 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، وإن تلونت رؤية الإسلام أحيانًا بألوان هذه الثقافات، وما كان الإسلام

(١) سيد قطب، المرجع السابق، ص ١١ .

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروف، القاهرة، ط٥، ١٩٩٢، ص ١٧ .

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 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 المشاكل التي فرقت بين الأشاعرة والماتريدية، أو بينهم وبين المعتزلة كانت مشاكل لفظية»[1] ولكن

(١) محمود قاسم، مقدمته لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤، ص ٩ .

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 إلي تكفير بعضهم بعضًا، وإلى تقليد شيوخهم، وتعطيل عقولهم، كما سولوا لهم أن يخالفوا الرسول بأن يبحثوا في ذات الله وصفاته بدلاً من أن يتفكروا في خلق الله»[1] .

وبعد نقد الطرق الكلامية وما أدت إليه في العالم الإسلامي يري محمود قاسم «أنه كان أولي بالمسلمين جميعًا متكلمين وغير متكلمين أن يتدبروا آيات الكتاب لكي يستنبطوا منها أدلتهم، بدلاً من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية ظنية، وخصوصًا إذا كانت نظرياتهم من الدرجة الثانية أو الثالثة كنظرية الجوهر الفرد، وكان أجدر بهم أن يكتفوا بأدلة القرآن لأنها تصلح للناس جميعًا، ولأهل الجدل أيضًا، وذلك لأن القرآن يتجه لجميع المستويات العقلية»[2] .

وينتقد محمد يوسف موسى علم الكلام وذلك لأن «كتب علم الكلام فيها حجب كثيفة تمنع النور، وتحدث الظلمة، وربما

(١) محمود قاسم، مقدمته لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد، ص ٧ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨ .

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 لابد 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 قضايا أصول الدين، وهو ما أدي 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

(١) محمد يوسف موسى الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٥١ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٣ .

(٣) عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨، ص ٥٥ .

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 مثلاً لكثير من المشاكل التي تفرق المسلمين، وتجعلهم فرقًا وأشياعًا متنافرين ومتخاضمين»[1] .

ويرى عبد الحليم محمود أن علم الكلام قد دارت خلافاته حول مشاكل تتجاوز قدرات العقل البشري 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 في محيط الفكر الإسلامي، أو ما يسمونه علم الكلام، وإذا فعلنا ذلك من وجهة نظره نكون قد ساهمنا بقسط وافر في إزالة بعض أسباب الخلاف وساهمنا أيضًا بقسط وافر في سبيل التوحيد[2] ولاشك أن دعوة عبد الحليم محمود إلى عدم الخوض في القضايا الخلافية السابقة يعكس ميلا 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 أو ما تريدية -

(١) عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، ص ١١٤ .

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٤ - ١٢٩ .

في تركيا، وأذربيجان، وتركمنستان - ومذهب سلفي - في معظم شبه الجزيرة العربية - ولايخوض أحد الآن في المسائل التي يطالب عبد الحليم محمود بعدم الخوض فيها، ولكن ما يهمنا في كلامه هو دعوته إلي عقيدة الإسلام البسيطة كما نادى بها السلف، ومعظم فقهاء الإسلام، بعيدًا عن تعقيدات علم الكلام.

وينتقد فهمى جدعان واقع علم الكلام، لأن هذا العلم بنزوعه إلى التجريد القوي، واعتماده علي الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص، قد انتهي 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 وجهه فهمي جدعان من نقد لعلم الكلام هو

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث، دار الشروق، عمان، ط١، ١٩٨٥، ص ١٨٦ - ١٨٨ .

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 كتابا من كتب «علم الكلام» التقليدية متكلمًا واحدًا يتوجه إلى وعينا الشامل ليبين لنا المعانى أو النتائج الحية التى تترتب على مبدأ «الوحدانية» الذي يمثل دومًا أول أو ثانى الأبواب الرئيسية في علم الكلام، إن المؤلف لا يذهب إلى أبعد من تقرير نقلى أو عقلي لهذه «الوحدانية» في وجود الله، أما ما يعنيه هذا بالنسبة إلى «المؤمن» في حياته اليومية أو الزمنية أو الشخصية فهو أمر مهمل تمامًا، ولا شك أن هذا هو أحد الأسباب التي تجعل المؤمنين بالإجماع يعزفون عن هذا العلم»[1].

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

١- أن علم الكلام أحد الأسباب التى أحدثت الفرقة والمذهبية بين المسلمين حول العقيدة الإسلامية.

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

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث، ص ١٨٨.

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

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

٥- ارتبط نقد علم الكلام - حديثاً إلى المطالبة بالعودة إلى الكتاب والسنة في النظر إلى قضايا العقيدة، والعودة إلى رؤية السلف الصالح للعقيدة الإسلامية.

ويبدو لي أنه من المشروع الآن أن نتحدث عن المثالب التي نتجت عن علم الكلام في عالمنا الإسلامي، ويبدو هذا النقد مشروعا من الناحية التاريخية بسبب تجاوز العالم الإسلامي لطور علم الكلام في ثقافته، ومن 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»[١] وقد يمتد الأمر إلى النظر في قضايا الذات والصفات، ومشكلة الخلافة على أنها من القضايا الزائفة أيضًا[٢] ولكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هل كانت هذه المشاكل زائفة بمنظار لحظتها

(١) حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٥٤ - ١٥٥

(٢) حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٧٨ .

التاريخية، وليس لحظتنا الآن؟ وهل كان من الممكن تجاوز الخلافات حول قضايا أصول الدين الذى حدثت بين الفرق؟ هل كان من الممكن عدم تحول العقيدة من طور البساطة إلى طور التعقيد والفلسفة؟ هل كان من الممكن رؤية العقيدة بصورة واحدة، وقراءتها بروية واحدة بعيداً 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 الغزالي + (٥٠٥هـ) في مرحلة متأخرة، أو حتي متأخرى الأشاعرة مثل الفخر الرازي + (٦٠٦هـ)، والانتقادات الكبرى التي وجهها أبو الوليد ابن رشد + (٥٩٥هـ)، للفرقة الكلامية وخاصة الأشاعرة. إن النقد المعاصر لهذا العلم هو صدى لانتقادات قديمة ظهرت في تاريخ الحضارة الإسلامية، لكن 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 التدهور في الثقافة 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 أولاً: 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: محاولة الإجابة عن سؤال مهم: هل ثمة كلام للفقهاء في علم الكلام؟ وفي ذلك نعرض لآراء الفقهاء في العقائد، ومدى الاتفاق والاختلاف بينهم، وما هى الأسباب التي دعت إلى الاختلاف أحيانا، وحدود هذا الاختلاف، وهل هناك مذهب كلامي لدى الفقهاء أم أن الأمر لا يتعدى حدود النهج الخاص بالصحابة والتابعين؟

الفصل الثانى: عن (موقف الفقهاء في سياق التاريخ) ويتعرض هذا الفصل للعديد من النقاط.

أولاً: نتكلم عن دور محددات الجنس، واللغة، والبيئة، والزمن والموروث الثقافي والديني في حدوث الاختلاف بين المسلمين في قراءة العقيدة الإسلامية، وهل كان من الممكن تجاوز

دور هذه المحددات في نشأة الفرق والفرقة بين المسلمين؟ وهل كان من الممكن البقاء على صورة العقيدة الإسلامية في بساطتها الأولى وفاعليتها في ظل اختلاف المحددات السالفة؟

ثانيًا: التعرض لدور السياسة في نشأة بعض الفروق، ودور السياسة في اندثار البعض الآخر، والكشف عن دور السلطة السياسية في توظيف بعض المعتقدات والفرق في الدفاع عن وجودها، كما نحاول أن نجيب عن سؤال مهم: هل من المشروع تقديم قراءة سياسية لعلم الكلام؟

ثالثًا: محاولة البحث في النتائج التي ترتبت على الاختلاف، مثل الاختلاف حو الموقف من المتشابة في القرآن، والاختلاف حول الأخذ بالسنة أم لا، والاختلاف حول صورة كل فرقة عند الأخرى، وصورة كل فرقة عن نفسها.

خاتمة: نعرض فيها لأهم النتائج التي توصل إليها البحث.

وفى النهاية أتقدم بخالص شكرى وتقديرى لزميلتى العزيزة الدكتورة زينب أبو الفضل على مساعدتها لىّ فى تحمل أعباء مراجعة الأخطاء النحوية، وخالص الشكر للأستاذ رضا عوض على إخراجه للكتاب فى ثوب قشيب.

د. أحمد محمد سالم

طنطا فى مايو ٢٠٠٧

الفصل

الأول

1

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 علي الرغم من كتابة بعضهم لبعض الرسائل في موضوعات أصول الدين، مثل رسائل أبي حنيفة النعمان + (١٥٠هـ) 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 + (٢٤١هـ)، «الرد على الجهمية»، باستثناء ذلك نجد أن معظم آراء الفقهاء الأربعة مبثوثة في كتب متأخري السلف كابن تيمية + ((٧٢٨هـ)، وابن قيم الجوزية + (٧٥١هـ)، وكذلك في الكتب التي ألفها بعض العلماء حول «مناقب الأئمة» مثل «مناقب أحمد

ابن حنبل» أو «مناقب الشافعي»، ونجد بعض آراء الفقهاء في مؤلفات الأشاعرة. أي أن معظم الصورة المنقولة عن موقف الفقهاء الأربعة هي بالأساس في مؤلفات غيرهم.

وعلى الرغم من قلة المنتج الفكري للفقهاء الأربعة في علم أصول الدين فإننا نجد الباحث الرائد علي سامي النشار في كتابه عن «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» يشكك في نسبة رسالة «الفقه الأكبر» إلى الأمام أبي حنيفة النعمان بدعوى أن مصطلحات مثل الجوهر والعرض الموجودة في الرسالة لم تكن سائدة في تلك الفترة، وكذلك يشكك فى نسبة كتاب «الرد على الجهمية» للإمام أحمد بن حنبل بناء علي كراهية الإمام أحمد لعلم الكلام، ونقده للحارث المحاسبي + (٢٤٣هـ) 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 بالعودة إلى الفهرست «لابن النديم» تبين لي صحة نسبة هاتين الرسالتين إلي صاحبيهما، 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 نفس ذلك بعدم ميل الفقهاء في الخوض في المسائل الكلامية، لأن هذا مدعاة للفرقة والاختلاف، في حين أنهم كانوا حريصين علي جمع شمل الأمة على صورة واحدة للعقيدة تلك التي وردت في الكتاب والسنة، وكانوا يخشون من الخوض في علم الكلام، ودقائقه لأن في هذا اعترافًا بما يمارسه علماء الكلام، في حين أنهم كانوا ينكرون دومًا الخوض في المسائل الكلامية.

---

(١) علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٨١، جـ١، ص٢٢٧ - ٢٦٠ .

(٢) ابن النديم، الفهرس، المكتبة التجارية الكبر، القاهرة، ١٣٥٨هـ، ص ٢٨٥ .

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢٠ .

ورغم قلة المنتج الفكري للفقهاء الأربعة في مجال العقائد، فإن معظم هذا المنتج ينسب في جانب كبير منه إلى الإمام أبي حنيفة النعمان، وإذا تأملنا الأمر، فقد نجد للعرق دورًا في هذه المسألة، فهو من أصول غير عربية، وإليه ينسب تأسيس «فقه الرأي»، وقد نعزو ذلك أيضًا إلى البيئة التي ظهر فيها، وهي بيئة فارسية كانت صاحبة عقائد سابقة علي الإسلام، ومن المهم تقديم صورة للعقيدة الإسلامية ولو في رسائل بسيطة، وأكبر دليل على دور البيئة والعرق في جهود الإمام أبو 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» وخاصة 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

(١) مصطفي صبري، مسألة ترجمة معاني القرآن، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥١هـ، ص ٩٧ .

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

وإذا كان الفقهاء قللوا من الخوض في المسائل الكلامية فإنهم قد عنوا عناية كاملة بالفقه وأصوله، فالفقه هو الذي يؤسس لتحويل العقيدة والشريعة إلى ممارسة وعمل من خلال تقنين الأحكام، 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 حاضراً 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 لابد أن تنعكس في علاقة المسلم بالمسلم، وعلاقة المسلم بأصحاب الملل الأخرى.

وقد عكس تعدد المذاهب الفقهية - الأربعة وغيرها - مدى 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 أن اختلاف فقه الشافعي في العراق عنه في مصر[1] نتيجة لاختلاف عادات الشعوب الإسلامية بعضها عن بعضها عن بعض، فتعدد المذاهب الفقهية كان تجسيدا حقيقيا لمراعاة الثقافة الإسلامية طبيعة اختلاف الأزمنة، والبيئات، والعادات في المجتمعات الإسلامية.

(١) أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، جـ٢، ص ١٣٦.

وبناء 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 في ضوء السياق الثقافي والاجتماعي، والحضاري الخاص بهم؟ ما هي 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 تاريخ 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 يؤدي إلى الفرقة، والتشرذم وهو ما يضعف المسلمين؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات العديدة كان من الضروي 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؟

أولاً: سلطة الفقه وتحريم علم الكلام:

من الضروري تحليل مقولات الفقهاء الأربعة تجاه علم الكلام، وبيان الأسباب التي دعتهم إلى ذلك، فيروي طاش كبري زاده أن الإمام أبا حنيفة كان يذهب إلى البصرة ويناظر الخوارج، والمرجئة، والمعتزلة وكان يقهرهم، وكان يعد الكلام أفضل العلوم وأرفعها، ولكنه حين تدبر الأمر، وجد أن المتقدمين من أصحاب النبي كانوا أقدر وأعلم بحقائق الأمور، ولكنهم لم يخوضوا فيه، وهذا ما جعله يترك المنازعة، والخوض في علم الكلام ويرجع إلى ما كان عليه السلف[1] ولكن المهم في الأمر هو رأى أبي حنيفة في الكلام بعد عزوفه عنه، فتجده يذهب إلى أن «من تنحل بالكلام، وتجادل فيه ليس سيماؤهم سيماء المتقدمين، ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم قاسية قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة»[2] وهنا نلاحظ نقد أبي حنيفة لما يورثه الكلام من قسوة وغلظة في القلوب، وهو ما يؤدي إلى شل فاعلية العقيدة في حياة من يمارسه. ولهذا كان أبو حنيفة ينهي عن الخوض في علم الكلام لأنه قد يؤدى إلى التكفير المتبادل بين التيارات المتنازعة فقد «ورد عن حماد بن أبي حنيفة أنه كان يتكلم في الكلام فنهاه أبوه عن ذلك، فقال له حماد يا أبي رأيتك وأنت

---

(١) طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتاب العلمية، بيروت، بدون، جـ٢، ص ١٣٦ .

(٢) المرجع نفسه، جـ٢، ص ١٤٠ .

تتكلم، فما بالك تنهاني، فقال يا بني كنا نتكلم، وكل واحد منا كأن على رأسه الطير مخافة أن يزل صاحبه، وأنتم اليوم تتكلمون، وكل واحد يريد أن يزل صاحبه، ومن أراد أن يزل صاحبه، فكأنه أراد أن يكفر صاحبه، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه»[1].

وكان أبو حنيفة يخشى من أن يؤدي الكلام إلي حجب العناية بالكتاب والسنة، أو يؤدي 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 أخرى نجد أبا حنيفة يلعن من فتح الباب على المسلمين للخوض في هذه المسائل «فلما سئل عن الكلام في الأعراض والأجسام فقال: لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق للكلام فيما لا يعنيهم من الكلام»[3] وهنا نلاحظ أن الإمام أبا حنيفة لم يشهر سلاح التكفير في وجه علماء

(١) طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ١٩، جـ٢، ص ١٣٥ .

(٢) عبد الله الأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله، تحقيق عبد الرحمن الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط١، ١٩٩٨، جـ٢، ص١٤٠ وأيضًا جلال الدين السيوطي صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق على سامي النشار، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٧، ص ٣٢ .

(٣) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، بدون، ص ٤٥٣ .

الكلام، ولكنه كان يلعن من يخوض في هذا العلم، أو يفتح الباب للمسلمين للخوض فيه، وبالمقابل كان الإمام أبو حنيفة يحث تلاميذه على الإقبال على الفقه، وينهاهم عن الخوض في علم الكلام، لأنّ الفقه أنفع للناس في حياتهم، كما أن الاختلاف في المسائل الفقهية لا يؤدى إلى التكفير المتبادل ولهذا قال أحد تلاميذه أنه «كان يحثنا على الفقه، وينهانا عن الكلام»[1] ومما سبق نلاحظ أن الإمام أبا حنيفة لم يستخدم سلطة الفقه في تحريم علم الكلام، ولم يكن حادًا في موقفه تجاهه، ولم يوظف سلطة الفقه 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؟

وإذا انتقلنا إلى تحليل موقف الإمام مالك بن أنس +(١٩٧هـ) من علم الكلام، لابد أن نشير أولاً إلى أن الإمام مالك عاش معظم حياته في المدينة، وهي بيئة تسير على نهج السلف الصالح وقليلة الاحتكاك بالأجناس الأخرى إلى حد كبير، وذلك بخلاف بقية الفقهاء الذين عاشوا، أو ارتحلوا في أماكن مختلفة في العالم الإسلامي، ولهذا لم يخض الإمام مالك في أي قضايا كلامية، فكان أبو طالب المكي يقول «كان الإمام مالك أبعد الناس من مذاهب المتكلمين، وألزمهم لسنة السلف من الصحابة

(١) الهروي، ذم الكلام وأهله، جـ٥، ص ٢٢١ وأيضا السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ٦٠ .

والتابعين»[1] ولهذا فقد نقل عن الإمام مالك أنه قال «إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله وما البدع، قال أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته، وكلامه، وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة، والتابعين»[2] وهنا نلاحظ مدى حرص الإمام مالك على ضرورة السير في مسائل العقيدة وراء الرسول والصحابة، فقد «أخرج الهروي من طريق عبد الرحمن بن مهدي قال: دخلت على مالك، وعنده رجل يسأله فقال: لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد لعن الله عمرًا، فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان الكلام علمًا لتكلم فيه الصحابة كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل ينزل على باطل»[3] ويبدو مدى حرص الفقهاء في السير على نهج الرسول وصحابته واضحا 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»[4] .

ويتضح مدى تأثير بيئة المدينة على موقف الإمام مالك من

---

(١) محمد أبو زهرة، مالك.... حياته وعصره، آراؤه، وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون، ص ١٥٣ .

(٢) الهروي، ذم الكلام، جـ٥، ص ٢٢١، وأيضا السيوطي، صون المنطق، ص ٢٥٧ .

(٣) الهروي، ذم الكلام، جـ٥، ص ٧٣، وأيضا السيوطي، صون المنطق، ص ٣٣ .

(٤) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ٦٣ .

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 رأى جهم والقدرية، وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في الدين، وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إلى لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل»[1] 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 المعيش 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 الفتوي حين تسود بين العوام تؤدي إلى محاصرة صاحب الكلام، والنظر إليه دومًا بعين الشك والريبة من جهة اعتقاده، فقد أفتى الإمام مالك بعدم جواز شهادة أهل الأهواء والبدع، «وفي تأويل قول الإمام مالك لاتجوز شهادة أهل البدع، وأهل الأهواء، قالوا وأهل الأهواء عند مالك، وسائر أصحابنا هم أهل الكلام،

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ٦٣ .

فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع»[1] وهنا نطرح تساؤلاً مهمًا: لماذا وظف الفقهاء كل ما في جعبتهم - حتى سلطة الفقه - لمواجهة علم الكلام؟ هل كان الفقهاء يستشرفون ما يمكن أن يؤدى إليه الخوض في الكلام من أثار وخيمة على الحضارة الإسلامية؟!

وكان الإمام الشافعي + (٢٠٤هـ) 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 فيها 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 زمنه من القول بخلق القرآن، ونفى 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، ولكل قوم لغة واصطلاح،

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام ص ١٣٧، وأيضًا طاش كبرى زاده، مفتاح العلوم جـ٢، ص ١٣٧ .

وقد قال الله ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا من رَّسُولٍ إِلاَّ بلسَانِ قَوْمِه لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (سورة إبراهيم، الآية ٤) فمن عدل عن لسان الشارع إلى لسان غيره، وخرج الوارد عن نصوص الشرع عليه جهل، وضل، ولم يصب القصد»[١] .

ومن الواضح أن الشافعي يركز في نقده لعلم الكلام على خصوصية كل حضارة، ودور اللغة وأساليبها واختلافها من حضارة لأخرى فهو يربط فهم الكتاب والسنة باللغة العربية التي تختلف عن لغة اليونان واصطلاحاتها، وذلك لأن «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 أولاً ثم أرادوا كلام الله تعالى، ورسوله ﷺ على ما وضعوه من اللغة والاصطلاح»[٢] 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،

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام ص ١٥، وأيضًا عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، ص ٦٧ .

(٢) محمد مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث في علم أصول الدين، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٩٩٢، ص ١٤٤ .

وإن كـان في الأصـول نسب إلى البـدع، وهذا أعـظم دليل على تحـريم هذا الفن - المنطـق - فـإنه سـبب للإحـداث والابتـداع، ومخـالفة السنة، ومـخالفة غـرض الشارع»[1] ومن الملاحظ مدى تركيز الإمام الشـافعي على خصوصية العـلاقة بين الإسلام واللغة العربـية تلك العلاقـة التى اتخذ منـها الشافـعي وسيلة لنقـد علم الكلام، وهو مـحق في ذلك لأن الاخـتلاف حـول الألفاظ كـان وسيلة للمنازعات والخـلافات في قراءة العقيـدة بين الفرق، ولهذا «عـارض السلف المتكلمين - خـشيـة الفتنـة - بسبب اسـتخـدام الاصطلاحات الكلامـية التي لم يأت بهـا الكتاب أو السنة (. . .) فـقد أدت هذه الاصطلاحـات إلى منازعـات، وخـصومـات بين المسلمين لعدم الاتفاق على مدلولاتها وتركيباتها»[2] .

ومما سـبق نلاحظ مدى تركـيز الـشافـعي على ضرورة فـهم الإسلام في صورته العربية الخـالصة، ومحورية دور اللغة في هذا الفهم، ونقده للتـشويه الذي أحدثه ميل البـعض إلى لسان اليونان في فهم الإسلام، وهنا ينـبغي أن نطرح مجموعـة من التساؤلات المهمة: هل كان من المفروض على أصحاب الحضارات الأخرى أن تفهم الإسلام بالصورة العربية الخالصة بعيداً عن موروثاتهم الثقافية السابـقة على الإسلام؟ هل الإسـلام كدين عـالمى نزل للأمم على اختلاف ألسنتهم وألوانهم مقيد فهمه بالفهم العربى الأول له؟!.

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام ، ص ١٦ .

(٢) محمد مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث في علم أصول الدين، ١٩٩١، ص ٦٧ .

ووظف الإمام الشافعي سلطة الفقه والفتوى في تحريم النظر في علم الكلام فيقول «مذهبي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسياط، وتشريدهم في البلاد»[1] وفي رواية أخرى «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام»[2] 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»[3] وتتضح هذه الرواية في أن كتب السيرة تحكي لنا عن رجل يدعي عبد الله بن صبيغ جاء إلى عمر بن الخطاب يسأله

(١) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦، ص ٩٩، وأيضا ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس في مناقب الشافعي، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٤٨، وأيضًا السيوطي صون المنطق، ص ٦٤، وأيضًا طاش كبري زاده مفتاح السعادة جـ٢، ص ١٣٨ .

(٢) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص ١٧ .

(٣) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ١٩ .

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 الوعى بأثر اختلاف البيئات، والألسنة، والأجناس، في فهم العقيدة الإسلامية.

وإذا كان الإمام الشافعي قد ظهر في عصر ازدهار الجدل العقلي والكلامي فلابد من مناظرة أصحاب الكلام فقد ناظر بشر المريسي + (٢١٨هـ) «حين 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 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 ولاسنة 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 يشك في عقائد المتكلمين، ويعتبر الخوض في الكلام أكبر ذنب ممكن أن يرتكبه مسلم، وأنه أعظم الموبقات فيروى عن الشافعي أنه «يوم ناظر حفص الفرد قال أبو موسى لأن يلقى الله عز وجل

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ٣٠ .

العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشيء من الكلام، لقد سمعت من حفص كلامًا لا أقدر أن أحيكه»[1] 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 يبتلي بالكلام»[2] 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 المشيء فاشهد عليه بالزندقة»[3] ويشكك الشافعي في عقائد علماء الكلام حتى لو شهدوا لهم بالتقوى والورع، ويطالب الناس بعدم الركون إليهم فقد ذكر يونس بن أبي الأعلى أنه نقل للشافعي قول الليث ابن سعد بأنك لو رأيت رجلاً من أهل الكلام يمشي على الماء فلا تركن إليه، فقال الشافعي لقد قصر: إن رأيته يمشي في الهواء فلا تركن إليه[4].

والسؤال الذي يتبادر للذهن هل يتناسب هذا الموقف الحاد

(١) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي، ص ٩٣، السيوطي، صون المنطق، ص ١٣٦، طاش كبري زاده مفتاح السعادة جـ٢، ص ١٤ .

(٢) ابن العز الحنفي، شرح الطحاية، ص ١٤٩ .

(٣) أبو الحسين البيهقي، مناقب الشافعي، تحقيق السيد صقر، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٠، جـ١، ص ٤٠٥، وأيضا السيوطي، صون المنطق، ص ٣١ .

(٤) أبو الحسين البيهقي، مناقب الشافعي، جـ١، ص ٤٥٣، وأيضا السيوطي، صون المنطق، ص ٧٣ .

للإمام الشافعي من علم الكلام مع فقيه كان أشهر ما يروى عنه مقولته بأن: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأى غيري خطأ يحتمل الصواب، إننا نفسر تسامح الشافعي الواضح في مقولته هذه في مجال الفروع أو الفقه، فقد كان يقبل الاختلاف في الآراء الفقهية، ولكنه بالمقابل كان يرفض بحدّة الجدال حول الأصول - العقائد - لأن ذلك مدعاة للفرقة والتكفير، ولهذا حين سأل في موضوعات علم الكلام كان يقول «سلني عن شيء إذا أخطأت فيه قلت أخطأت، ولاتسألني عن شيء إذا أخطأت فيه قلت كفرت»[1] ويقول «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضًا، ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضًا، والتخطئة أهون من التكفير»[2].

والدليل على عنف الشافعي في رفضه لعلم الكلام أنه حين كان يطلب منه تأليف شيء في علم الكلام كان يرفض «أخرج عن أبي ثور قال: قلت للشافعي ضع في الكلام شيئًا، فقال: من ارتدى بالكلام لم يفلح»[3] وروى عن الإمام أحمد بن حنبل أن «الشافعي إذا ثبت عنده الخبر قلده، وخير خصلة كانت فيه أنه لم يكن يشتهي الكلام، إنما همه الفقه»[4] وما يثبت موقفه هذا بعض أبيات الشعر التي وردت له في شرح الطحاوية إذا يقول:

(١) البيهقي، مناقب الشافعي، جـ١، ص ٤٦٠، وإيضًا السيوطي، صون المنطق، ص ٦٤.

(٢) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي، ص ١٠٠.

(٣) السيوطي، صون المنطق، ص ٦٥.

(٤) السيوطي، صون المنطق، ص ٦٣.

نسخة تخصص

كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث وإلا الفقه فى الدينِ

العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذلك وسواس الشياطينِ

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 - بأن 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 لاسبيل للعقل الخوض فيه غير جائز، فلهذا السبب بالغ في ذم من حال الخوض في تلك الدقائق[1] .

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

(١) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) ابن الجوزي، مناقب أحمد بن حنبل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٧٣، ص ١٥٨ .

خلق القرآن وأن يرى أن «علماء المعتزلة زنادقة»[٢] وكان يكره من يخوض في علم الكلام لأن «علم الكلام زندقة، وما ارتدى أحد بالكلام إلا كان في قلبه دغل على أهل الإسلام لأنهم بنوا أمرهم على أصول فاسدة أوقعتهم في الضلال»[١] ونتيجة لكراهية أحمد بن حنبل للكلام فيروى عنه «هجره للحارث المحاسبي، وكان من أهل العلم برده علي المبتدعة بعلم الكلام، وقال له ليس من السنة أن ترد عليهم، ولا يناظرون، وإنما السنة أن يخبروا بالآثار والسنن، فإن قبلوها وإلا هجروا في الله»[٢] ، ومما سبق نلاحظ ميل أحمد بن حنبل إلى التشكيك في عقائد علماء الكلام، واتهامهم بالزندقة، وتأكيده علي ضررة ارتباط المعتقد بنهج آثار السلف، وما كانوا ينهجونه إزاء العقيدة، ولهذا كان يرفض الخوض في الكلام.

ونتيجة للمحنة التي تعرض لها الإمام أحمد بن حنبل فقد رأى أن علماء المعتزلة حينما احتموا بالسلطة حاولوا أن يفرضوا على العوام آراءهم في العقيدة، وعذبوا من عذبوا، وعزلوا من عزلوا من مناصبهم، ولم يتورعوا عن توظيف أي وسيلة شرعية كانت أم غير شرعية من أجل نشر مذهبهم، ولهذا كان الإمام

(١) السيوطي، صون المنطق، ص ١٣٢ .

(٢) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، بدون، ص ١٤٠، وأيضًا السيوطي، صون المنطق، ص ١٥٠، طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، جـ٢، ص ١٣٨ .

أحمد بن حنبل ينادي «بأن أهل البدع والأهواء لا ينبغي أن يستعان بهم في شيء من أمور المسلمين، فإن ذلك أعظم الضرر على الدين»[1].

ومما سبق ننتهى 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 طريقته، ويثني على أربابه»[2] ولقد أرسى الفقهاء نهجا في رفض علم الكلام - بل وتحريمه أحيانًا - سار عليه معظم أقطاب التيار السلفى فيما بعد، وقد ردد السلف نفس المقولات المناهضة لعلم الكلام فكان القاضي أبو يوسف +(١٨٩هـ) - تلميذ الإمام أبي حنيفة النعمان - يقول بشر المريسي «العلم بالكلام هو الجهل،

(١) ابن الجوزي، مناقب أحمد بن حنبل، ص ٨٤ .

(٢) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص ١٤٦ .

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»[1] .

ويقول ابن قتيبه الدينوري +(٢٧٦هـ) «تدبرت مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله مالا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون ويبصرون القذى في عيون الناس، وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل»[2] ، فالسلف ينتقدون جرأة المتكلمين في التأويل، لأن هذا التأويل غالبا ما يخضع لأهواء أهل الكلام، ويتابع ابن قتيبه 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 سمى هؤلاء أهل الكلام لأنهم لم يفيدوا علمًا لم يكن معروفًا، وإنما أتوا بزيادة كلام قد لا يفيد»[3]، ويأخذ ابن قتيبه على علماء الكلام - كما أخذ الشافعي من قبل - أنهم يختلفون حول الأصول وليس الفروع «فلو كان اختلافهم في الفروع، والسنن لإتسع لهم العذر عندنا، وإن كان لا عذر لهم

(١) ابن العز الحنفى، شرح الطحاوية، ص ١٧، وأيضًا عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل ص ١٦٨ .

(٢) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون ص ١٢ .

(٣) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص ١٤٦ .

فيما يدعونه لأنفسهم كـما اتسع 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»[1].

ومن الواضح أن ثمة رغبة عند الفقهاء والسلف في الحفاظ على صورة معينة للعقيدة كما أدت بها في مرحلة النبوة والخلافة الراشدة، وتثبيت هذه الصورة للعقيدة، واعتبار كل من يحاول تقديم قراءة مغايرة للعقيدة عن تلك الصورة 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 الرأى والمعقول، وقد كان هذا فيما سلف بدعة، ولم يكن من سير القدماء الرد على المبتدعة إلا بالسنن والآثار لا بعلم الكلام، والقياس النظرى»[2] ويبرر ترك الفقهاء لطرق المتكلمين أنها سبب الفتنة، والفرقة بين أبناء الدين الواحد، ولهذا لم يخض فيها الأئمة والسلف، لأن فيها أمورا كاذبة ومخالفة للحق، ومخالفة للكتاب والسنة، وهنا يمكن القول «إن الأئمة الماضيين، والسلف المتقدمين لم يتركوا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر عجزًا منهم، ولا انقطاعا دونه، وقد كانوا ذوى عقول وافرة، وأفهام ثاقبة، وقد وقع في زمانهم هذه الشبه

(١) ابن قتيبة الدينورى، تأويل مختلف الحديث، ص ٦٤ .

(٢) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ١٣١ .

والآراء، وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هذه الطريقة، وأضربوا عنها لما تحققوا من فتنتها، وحذروا من سوء مغبتها، وقد كانوا على سنة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم»[1] .

وقد نفسر موقف الفقهاء والسلف الرافض لعلم الكلام بالرغبة في حراسة العقيدة بالصورة التي أدت بها في مرحلة معينه، 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 رسول ﷺ فإن سليقتهم العربية كانت ولا تزال نقية عن شوائب اللكنة في النطق، والعجمة 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 مظاهر التصنع، والجنوح إلى الابتداع، فكانوا من أجل ذلك أولى الناس بالاطمئنان إليهم، والوثوق بهم»[2] .

وخلاصة القول أن موقف الفقهاء من علم الكلام يعود في جانب كبير منه إلي أن علم الكلام يولد الشك بقدر ما يؤدي إلى

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ٩٤ .

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية، دار الفكر، سوريا، ١٩٨٨، ص١٢ .

الإثبات، كما أن علم الكلام يؤدي إلى الاختلاف والفرقة حول رؤية العقيدة، ويفتح علم الكلام مسائل كثيرة للجدل، واللجاج النظري في حين يطالبنا الإسلام بموازاة النظر بالعمل، ويخوض هذا العلم في العديد من القضايا التي تتجاوز حدود العقل البشري، وهو ما يعني تجرؤ المتكلمين في موقفهم من الكتاب والسنة، وتأويلهما بما يوافق الهوى، وبسبب هذه الانتقادات فإن الفقهاء لم يترددوا - باستثناء أبي حنيفة - في توظيف كل ما لديهم في مهاجمة علم الكلام بضراوة سواء عن طريق سلطة الفقه التي يتمتعون بها، أو سلطة التكفير والشك في معتقداتهم، أو الحث الدائم بربط العقيدة بالكتاب والسنة، وضرورة السير على نهج السلف وآثارهم في الأخذ بسنة النبي في قضايا العقيدة بعيداً عن طرق المتكلمين.

والأسئلة التي تطرح نفسها علينا الآن: هل ثمة قراءة معينة للعقيدة يمكن أن تمثل مذهبًا عقائديًا؟ وهل هذه الصورة متكاملة أم أنها جزئية؟

ثانياً: هل ثمة كلام للفقهاء في علم الكلام؟

يمكن القول بأن 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، وعبارة عن رسائل متناثرة يشكك البعض في نسبتها إليهم، ومعظم آرائهم جاءت في الكتابات عن «مناقب الأئمة» أو «طبقاتها» وهنا ينبغي أن نطرح تساؤلاً: هل كان رفض الفقهاء لعلم الكلام معناه عدم الخوض فيه، أم كان يعني جواز الخوض فيه بشروط محددة؟

وقد كان 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

(١) أبى حنيفة النعمان الفقه الأبسط، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون ، ص ٤١ .

(٢) الموضع نفسه، ص ٤١ .

والسنة فهو الحد، وكل متكلم على أصل لا فى كتاب ولا سنة فهو هذيان»[1] .

وعلى الرغم من المعارضة الشديدة للإمام أحمد بن حنبل لعلم الكلام بسبب المحنة التى تعرض لها في مسألة خلق القرآن إلا أنه كان يقول «لست 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»[2] 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»[3] .

ومن ثم يمكن القول بأن «ما نهى السلف عنه من 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 الأبسط» و«الوصية في التوحيد» و«العالم والمتعلم» وناظر الشافعي حفصًا الفرد وغيره، ورد على المرجئة، وألف الإمام أحمد بن حنبل «الرد

(١) البيهقي، مناقب الإمام الشافعي، جـ١ ، ص ٤٧٠ .

(٢) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٥٦ .

(٣) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٨٠ .

على الجهمية والزنادقة» إلا أن كلامه كـان موافقا لعقيدة أهل السنة والجماعة»[1] .

وقد أجمل عبـد القاهر البغدادي مواقف الفقـهاء من العقائد فقال «أئمة الفقه من فـريقي الرأي والحديث من الذين اعتقدوا في أصـول الدين مذاهب الصـفاتـية في الله، وفي صـفاته الأزليـة، وتبرءوا من القـدر والاعتزال، وأثبـتوا رؤية الله بالأبصار من غـير تشبيـه، ولا تعطيل، وأثبتوا الحشر من القبـور، مع إثبات السؤال في القبـر، ومع إثبات الحوض، والصـراط، والشفاعة، وغـفران الذنوب التي دون الشـرك وقالوا: بدوام نـعيم الجنة على أهلهـا، ودوام عذاب النار على الكفـرة، وقالوا بإمامة أبى بكـر، وعمر، وعثـمان، وعلى وأحـسنوا الثناء على السلف الصـالح من الأمة، ورأوا وجوب طاعة السلـطان فيما ليس بمعصـية، ويدخل في هذه الجماعـة أصحاب مالك، والشافـعي والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفـة، وأصحاب أبي ثور، وأصـحاب أحمـد بن حنبل، وأهل الظاهر، وسائر الفقهاء»[1] .

وثمـة اتفـاق عام بين الفـقهـاء حـول قضـايا عـلم أصـول الديـن باسـتـثناء الخـلاف حـول تعـريف الإيمان، ويمكـن بيـان مواقـفهم مـن خلال مـؤلفاتهم أو الكتب التي تم تأليـفهـا عـن الفقهاء الأربعة.

(١) د. حسن عـبد اللطيف الشافعي، مـدخل لدراسة علم الكلام، مكتبـة وهبة، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٤٢ - ٤٣ .

وفي البداية نجد أن الإمام أبا حنيفة يرى أن «أصل التوحيد، وما يصح الاعتقاد عليه: ويجب أن يقول آمنت بالله وبملائكته، وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت، والقدر خيره وشره من الله، والحساب والميزان، والجنة والنار»[1] ولا شك أن هذه الأمور متفق عليها بين الفقهاء الأربعة جميعًا دون اختلاف بينهم.

١ - **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»[2] 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 أبدأ! فقال لهم! إذا كان هذا محال في سفينة فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله!»[3] ويذهب الملا عليّ القاري +(١٠٢٤هـ) في شرحه «الفقه الأكبر» أن التوحيد يجب أن يؤخذ من الشرع الذي هو الأصل، ومن الآيات الدالة علي وجوده ﴿إِنَّ

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الحلبي، القاهرة، بدون، ص ٢ .

(٢) السيوطي، صون المنطق، ص ٩٧ .

(٣) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص ٢٥، وأيضًا الملا على القاري، شرح الفقه الأكبر. تحقيق على دندل دار الكتب العلمية، بيروت بدون ص ٢٢ .

﴿فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية: ١٦٤) فمن أدار ظهره في عجائب هذه المذكورات من خلق الأرض والسماوات، وبدائع فطرة الحيوانات والنباتات، وسائر ما اشتملت عليه الآيات الآفاقية، والأنفسية. . .إلخ من الآيات يجدها تدل على الصانع»[1] .

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 الإبر يسم، وتأكله النحل فيخرج منه العسل، وتأكله الشاة، والبقر، والأنعام فتلقيه بعرًا وروثًا، وتأكله الظباء فيخرج منه المسك، وهي شيء واحد»[2] .

وحين سأل بشر المريسي الإمام الشافعي عن وجود الله فقال الشافعي «يا بشر ما تدرك من لسان الخواص فأكلمك على لسانهم: إلا أنه لابد لي أن أجيبك على مقدار من حيث أنت

(١) الملا على القاري، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) نقلاً عن د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٩٧، ص ٧٠ .

الدليل عليه به، ومنه، وإليه، فاختلاف الأصوات من المصوت إذا كان المحرك واحداً 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 علي تركيبة في استقامة الشكل: دليل على أن الله واحد، وأربع طبائع في الخافقين أضداد في أشكال مؤلفات علي إصلاح الأحوال: دليل على أن الله واحد ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (سورة البقرة: الآية: ١٦٤)[١].

وحين سئل الإمام أحمد بن حنبل عن وجود الله فقال: ههنا حصن حصين أملس، ليس له باب، ولا منفد ظاهرة 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»[٢].

ومما سبق نلاحظ أن الفقهاء الأربعة يميلون في قضية إثبات وجود الله إلى تأمل الكونيات العامة، وتوظيفها في إثبات وجود

(١) البيهقي، مناقب الشافعي، جـ١، ص ٤٠٠.

(٢) عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية، ص ٧٠.

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 فضلاً 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 لابد له من محدث، وهذا المحدث هو الله تعالى»[1] 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 سبحانه وتعالى.

٢- **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

(١) أبو بكر الباقلاني، التمهيد، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ط٣، ١٩٩٣، ص ٤١ - ٤٢ .

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 يقدر الله تعالى حق عبادته كما هو أهل له، ولكنه يعبد بأمره، كما أمر في كتابه، وسنة رسوله»[2] ويتفق الإمام أحمد بن حنبل معه في هذا 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، وأفعاله، 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] .

ويحدد ابن قائد النجدي +(١١١٢ هـ) أسلوب الفقهاء والسلف في توحيد الصفات فيقول «مذهب سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسول

(١) عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ص ٧٠ .

(٢) أبي حنيفة، الفقه الأكبر، ص ٦٦ .

(٣) ابن تيمية، العقيدة الحموية الكبري، الرسائل الكبري، مكتبة أنس بن مالك، القاهرة، بدون ص ٤٢٠ .

من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فيثبتون له ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات، وينزهونه عما نزه عنه نفسه عن مماثلة المخلوقات إثباتًا بلا تمثيل، وتنزيهًا بلا تعطيل، فقال تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الشورى: الآية: ١١) ردًا على المعطلة، وقال بعض العلماء: المعطل يعبد عدمًا، والممثل يعبد صنمًا، والموحد يعبد إلهًا واحدًا صمدًا»[١] .

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 والترزيق، والإبداع، والصنع، وغير ذلك من صفات الفعل»[٢] 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»[٣] .

ولقد أثبت الأئمة قدم الصفات والأسماء لله تعالى فذهب أبو حنيفة إلى أن الله يزل ولا يزال بأسمائه، وصفاته لم يحدث له

(١) ابن قائد النجدي، نجاة الخلف في اعتقاد السلف، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٨١ .

(٢) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، ص ٦٢ .

(٣) على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ١، ص ٢٣٦ .

اسم ولا صفة، لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الأزل، قادرًا بقدرته، والقدرة صفة في الأزل، ومتكلمًا بكلامه، والكلام صفة في الأزل، وخالقًا بتخليقه والتخليق صفه في الأزل، وفاعلاً بفعله والفعل صفة في الأزل، والفاعل هو الله تعالى، والمفعول مخلوق، ومن قال أنها - الأسماء والصفات - مخلوقة أو محدثه، أو وقف، أو شك فيها فهو كافر بالله»[1] .

ورأى الإمام الشافعي أن الأسماء والصفات غير مخلوقة أو حادثة، ولكنها قديمة ويروى 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 أن «القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسنة مقروء، وعلى النبي ﷺ منزل، ولفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابتنا له مخلوقة، وقراءتنا مخلوقة، والقرآن غير مخلوق، وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء

(١) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، ص ٦٨ .

(٢) البيهقي، مناقب الشافعي، جـ١، ص ٤٠٥ .

عليهم الصلاة والسلام، وعن فرعون، وإبليس فإن ذلك كلام الله إخبار عنهم، وكلام الله 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] .

ويروي 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 اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (سورة: فصلت، الآية: ١١) أتراها أنها قالت

(١) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، ص ٦٢ .

(٢) أبي حنيفة، الوصية في التوحيد، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون، ص ٧٥ .

(٣) الآجري، الشريعة، تحقيق فريد الجندي، دار الحديث، القاهرة، بدون، ص ٦٨ .

بجوف، وفم، وشفتين، ولسان، وأدوات، وقال ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (سورة: الأنبياء، الآية: ٧٩) أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين وجوارح»[١] .

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 آية تدل على أن القرآن مخلوق، وقال قول الله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (سورة النساء، الآية: ١٧١) وعيسي مخلوق فقلنا إن الله منعك الفهم في القرآن فعيسى تجري عليه ألفاظ لا تجرى على القرآن لأنه يسميه مولودًا، وطفلاً، وصبيًا، وغلامًا، يأكل ويشرب، وهو مخاطب بالأمر والنهي، ولا يحق لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى، ولكن المعنى في قوله جل ثناؤه ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (سورة النساء، الآية: ١٧١) فالكلمة التي ألقاها إلى مريم قال له كن فكان عيسى بكن، وليس عيسى هو كن، لكن بكن كان، فالكن من قوله الله، وليس الكن مخلوقًا، وكذب النصارى والجهمية على الله فى أمر عيسى، وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان، وليس عيسى هو الكلمة»[٢] .

(١) أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق إسماعيل الأنصاري، إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالسعودية، بدون، ص ٤٦ - ٤٧ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣ .

ونتيجة لما تعرض له الإمام أحمد من محنة على يد المعتزلة، نجده حين يتعرض بالنقد لآراء يتبنى الرد على الجهمية في كتابة «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 المعنى بالرد 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 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 عز وجل 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 الجسمية 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 ويرضى، ولا يقال غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه، ونصفه كما وصف نفسه

(١) أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق إسماعيل الأنصاري، إدارة البحوث العلمية والإفتاء، بالسعودية، بدون، ص ٦٢، وأيضا ابن الجوزي مناقب أحمد بن حنبل، ص ١٥٧ .

(. . .) 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 كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الشورى، الآية: ١١)[١] 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»[٢] .

وقد اهتم الفقهاء اهتمامًا بالغًا بإثبات العرش لله، والاستواء وذلك لأن «الجهمية الزنادقة إنما يرون أنه ليس على العرش استوى»[٣] ويرى البخاري +(٢٥٦هـ) أن «الجهمية أشد قولاً من اليهود والنصارى، فقد اجتمعت اليهود والنصارى وأهل الأديان على أن الله تبارك وتعالى على العرش وقالوا هم: ليس على العرش شيء»[٤] .

وقد عني الفقهاء بهذه الصفة نتيجة لأقوال الجهمية ونفاة

(١) أبي حنيفة، الفقه الأبسط، ص ٥٧ .

(٢) أبي حنيفة، الفقه الأكبر، ص ٦٣ .

(٣) البخاري، خلق أفعال العباد، تحقيق أبو عبيدة أسامة الجمال، مكتبة العلم، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٦ .

(٤) المرجع نفسه، ص ٧ .

الصفات فقد قال 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»[1] 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»[2] .

وأثبت الإمام مالك العرش لله «سأل رجل مالكًا فقال «الرحمن على العرش استوى» كيف استوى فسكت مالك مليًا حتى علاه الرحضاء - العرق الشديد - وما رأينا مالكًا وجد من شيء، وجده 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، وإني لأظنك ضالاً، فناداه الرجل، يا أبا عبد الله، والله الذي لا إله إلا هو، لقد سألت عن هذه المسألة أهل البصرة، والكوفة، والعراق، فلم أجد أحدًا وفق لما وفقت إليه»[3] فالله في السماء، وعلمه في كل مكان، ومن اعتقد أن الله في السماء محصور محاط به، وأنه مفتقر إلى العرش

(١) أبي حنيفة النعمان، الوصية في التوحيد، ص ٧٥ .

(٢) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأبسط، ص ٥٠ .

(٣) ابن تيمية، الرسائل والمسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١، جـ١، ص ١٩٥، وأيضا محمد أبو زهرة الإمام مالك، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون، ص ١٥٤ .

وغيره، أو أن استواءه كاستواء المخلوقين فهو ضال مبتدع»[1] .

ويتابع الإمام الشافعي الإمام مالك في إثبات العرش لله فقال أن «السنة التي أنا عليها ورأيت 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»[2] .

ويرفض الإمام أحمد بن حنبل كلام الجهمية بأن الله في كل مكان ويقول «هو على العرش فوق السماء السابعة، ودونه حجب من نور، ونار، وظلمة، وما هو أعلم به، فإن احتج مبتدع، ومخالف بقوله عز وجل ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ (سورة ق، الآية: ١٦)، وقوله ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ (سورة الحديد، الآية: ٤)، وقوله ﴿**مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَىٰ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (سورة المجادلة، الآية: ٧)، ونحو هذا من متشابه القرآن فقل: إنما يعني بذلك العلم، لأن الله تعالى على العرش فوق السماء السابعة، ويعلم ذلك كله، وهو بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان»[3]

(١) محمد السيد الجليند، دراسته لكتاب الإشارة لمذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٣٦ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٦ .

(٣) أحمد بن حنبل، السنة ص ٧٥ .

وهنا 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 بها الفرق التي تتعارض مع آرائه. ويفسر الإمام أحمد ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ (سورة الأنعام، الآية: ٣) 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 ﴿لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (سورة الطلاق، الآية: ١٢)[١].

ومما سبق نلاحظ أن الفقهاء قد أثبتوا العرش لله تعالى «ولم يتشاغلوا بالبحث فى 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»[٢] فثمة حرص لدى الفقهاء على عدم الخوض في الكيف لأن ذلك مما يتجاوز حدود العقل البشري، ولهذا كان حديثهم عن أن الكيف غير معقول أي مجاوز لقدرات العقل البشري، والإقرار بحد العقل هو سمة تميز الفقهاء، ومعظم السلف لأن إعمال العقل فيما هو مجاوز له هو أحد الأسباب الداعية إلى الاختلاف

(١) أحمد بن حنبل الرد على الجهمية، ص ٢٠ .

(٢) محمد السيد الجليند، دراسته لكتاب الإشارة، ص ٤٠ .

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 اتباع نهج الصحابة والتابعين في مسائل العقيدة.

وقد اهتم الفقهاء بمسألة رؤية الله، وهي مسألة مترتبة على إثبات الصفات، وحيث كان الجهمية ينكرون إمكانية رؤية الله كان الإمام الشافعي يقول في قوله عز وجل ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ (سورة المطففين، الآية: ١٥) قال: فلما حجبهم في السخط كان هذا دليلاً على أنهم يرونه[١].

وحين سئل الإمام مالك عن الآية ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (سورة القيامة، الآيتان ٢٢-٢٣) 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 أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٤٣) أفترى موسى سأل ربه محالاً 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 ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ (سورة المطففين، الآية: ١٥)[٢].

---

(١) البيهقي، مناقب الشافعي، جـ١، ص ٤٢٠.

(٢) محمد أبو زهرة، مالك، ص ١٥٩.

وفي رد الإمام أحمد بن حنبل على الجهمية في ضربهم الآيات ببعضها بين قول الله ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (سورة القيامة، الآيتان: ٢٢-٢٣) فقالوا كيف ينظرون إلى ربهم، وقال في آية أخرى ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ (سورة الأنعام، الآية: ١٠٣)، فشكوا في القرآن وزعموا أنه ينقض بعضه بعضًا، وفسر الإمام ذلك وقال ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ (سورة القيامة، الآية: ٢٢) يعني الحسن والبياض، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (سورة القيامة، الآية: ٢٣) يعني تعاين ربها في الجنة، وأما قوله ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ (سورة الأنعام، الآية: ١٠٣) يعني في الدنيا دون الأخرة»[1] .

ومن خلال تأمل موقف الفقهاء في مسألة الصفات نجد أنهم أكدوا على أهمية رفض التأويل كآلية للعقل في التعاطي مع القرآن إيمانًا منهم بمحدودية العقل البشرى في هذه المسألة، ولهذا يمكن القول أن الفقهاء ومعظم السلف أخذوا بظاهر النصوص مع تفسير واعٍ لآيات القرآن وفقًا لمنطق اللغة العربية، ولم يحاولوا تأويل النصوص كما فعلت بعض الفرق الإسلامية - الجهمية والمعتزلة - «وتوقفوا عن التأويل وقالوا: عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئًا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها»[2] وهذا ما يؤكده ابن خلدون حين قال بأن «السلف قضوا

(١) أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية، ص ٢٠ .

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٧٤ .

بأن الآيات من كلام الله فـآمنوا بها، ولم يتعرضـوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا هو معنى قول الكثير منهم «اقرءوها كما جاءت» أي آمنوا بها، ولا تتعـرضوا لتأويلها لجواز أن تكون ابتـلاء فيجب الوقف والإذعان»[1] .

٣- القضـاء والقدر: ظهر في خـلال فترة الفقهـاء العديد من المقـولات والآراء التى تخـوض في مسـألة القـدر، فكان غيـلان الدمـشقي وغـيره من القـدرية «يقـولون بالقدر خـيره وشـره من العبد»[2] بالمقابل كـان هناك آراء جهم بن صفـوان الذي كان ينفي كل شيء عن الإنسان كـالقدرة «فالإنسـان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعـة، وإنما هو مجـبور بأفعـاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفـعال فيه على حسب ما يخلق سائر الجمادات كما يقول: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر»[3] .

وقد ناقش الفقهاء موضـوع القضاء والقدر، ولكن في حدود ضيقـة وعلى استحياء، فـقد تكلم الإمام أبو حنيفة فـيه في ضوء علاقـته بصـفة علم الله فيـقول، خلق الله الأشـياء لا من شيء،

(١) ابن خلدون، المقدمة، تحـقيق على عبد الواحـد وافي، دار الشعب، القاهرة، بدون، ص ٤٢٧ -- ٤٢٨ .

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١١٥ .

(٣) المرجع نفسه، ص ٧١ .

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 فى المخلوقين»[1] .

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 وتقديره، ومشيئته، لا بمحبته، ولا برضائه، ولا بأمره»[2] ومن هنا نلاحظ أن الإمام أبا حنيفة هو الذى أسس نظرية الكسب، وأنه أول من وضعها[3] .

ويذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن الله هو الذي يخلق الاستطاعة للإنسان ليملك القدرة على الفعل «إن الإستطاعة التى

(١) أبي حنيفة النعمان، الفقه الكبر، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٤ .

(٣) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ١، ص ٢٤٠ .

يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها المرء الطاعة، وهو معاقب في صرف الاستطاعة التى أحدثها الله تعالى فيه، وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية»[1] 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: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ (سورة محمد، الآية: ٣٨)، ولو كان بعد الفعل لكان من المحال لأنه يلزم حصول الفعل بلا استطاعة ولا طاقة»[2].

وسبب كراهية الإمام مالك للخوض في الكلام، ومناقشته لأمور دقيقة تتجاوز حد العقل في جانب منها كان يبغض القدريين الذين يدعون أن الإنسان يخلق أفعاله، وكان يكف عن كلامهم، وينهي عن مجالستهم، حتى قال ما رأيت أحدا من أهل القدر إلا أهل سخافة وطيش وضعة، وقد كان عمر بن عبد العزيز يقول لو أراد الله ألا يُعصى ما خلق إبليس، وهو رأس كل الخطايا، وما أبين هذه حجه على أهل القدر، وما أشدها عليهم، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (سورة السجدة، الآية: ١٣)[3].

---

(١) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأبسط، ص ٧٨ .

(٢) أبي حنيفة النعمان، الوصية في التوحيد، ص ٤٤ .

(٣) محمد أبو زهرة، مالك، ص ١٥٦ .

وكان الإمام الشافعي يدعوا 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 المؤمننين أخبرنا عن القدر، قال: سر الله لاتبحث عنه، قال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر، فقال: ما إذا أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض»[1] .

وقد أرى الشافعي أن مشيئة الإنسان تابعة لمشيئة الله، أي تابعة لقضاء الله وقدره، وأن حدود فعل العبد، موقوفة على أن يحصل على قلبه مشيئة لذلك الفعل من الله ولهذا ««فإن الناس لم يخلقوا أعمالهم، وأفعال العباد هي من خلق الله، وأن القدر خيره وشره من الله»[2] .

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، والهدي والضلال، وأن العباد يعملون بدءًا من غير أن يكون سبق لهم ذلك من الله عز وجل، أو في علمه، وقولهم يضارع قول المجوسية والنصرانية، وهم أهل الزندقة»[3] .

---

(١) البيهقي، مناقب الشافعي، جـ١، ص ٤١٧ .

(٢) المرجع نفسه، جـ١، ص ٤١٥ وأيضا الرازي، مناقب الشافعي، ص ١١٩ .

(٣) أحمد بن حنبل، السنة ، ص ٨١ .

وردّ الإمام أحمد على القدرية فرأى أن من زعم أن الله شاء لعباده الذين عصوا الخير والطاعة، وأن العباد شاءوا لأنفسهم الشر والمعصية، فعملوا على مشيئتهم فقد زعم أن مشيئة العباد أغلظ من مشيئة الله تبارك وتعالى، فأي افتراء أكثر على الله عز وجل من هذا؟، ومن زعم أن قتل النفس ليس بقدر الله عز وجل، 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، وقليله، وكثيره، وظاهره، وباطنه، وحلوه، ومره، ومحبوبه، ومكروهه، وحسنه، وسيئه، وأوله وآخره من الله قضاء، وقدراً قدره عليهم، ولا يعدو واحد منهم مشيئة الله عز وجل، 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 بالقدر والقدر، ولكن بالمجمل العام فإن حديث 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 البشري لن يستطيع أن يسبر غور هذه المسألة، ولعل استشهاد الإمام الشافعي بمقولة علي بن أبي طالب في موضوع القدر خير دليل علي هذا، كما كان الرسول ﷺ ينهي عن الخوض في هذه المسألة «فعن وهب

(١) أحمد بن حنبل، السنة ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٨ .

بن منبه + (١١٠هـ) أنه قال: نظرت في القدر فتحيرت، ثم نظرت فيه فتحيرت، ووجدت أعلم الناس بالقدر أكفهم عنه، وأجهل الناس بالقدر أنطقهم فيه، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام «إذا ذكر القدر فأمسكوا»[١].

٤- **تعريف الإيمان**: تعتبر مسألة تعريف الإيمان من المسائل التي اختلف حولها الفقهاء، فكان الإمام أبو حنيفة يمثل وجهة نظر، وباقي الأئمة الثلاثة يمثلون وجهه نظر أخرى، فنجد أبا 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[٢] فأبو حنيفة يميز بين الزيادة والنقصان، فهما 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» 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 ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (سورة الأنفال، الآية: ٤) ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة النساء، الآية: ١٥١)[٣].

(١) الملا على القاري، شرح الفقه الأكبر، ص ٧٩ .

(٢) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، ص ٦٥ .

(٣) أبي حنيفة النعمان، الوصية في التوحيد، ص ٧٦ .

ويركز أبو حنيفة في مسألة الإيمان على أهمية التصديق القلبى 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 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: هل يجوز أن يكون الإنسان مؤمنًا عند الله، ثم يمارس التقية ويكون كافرًا عند الناس؟! ولكن لماذا طرح أبو حنيفة هذا التقسيم؟! قد تبدو الإجابة عندي أن أبا حنيفة قد احتك ببيئات وثقافات مغايرة، ورأى من الناس من يؤمن، ولكنه يمارس التقية خوفًا من الخروج على دين أهله، كما أنه رأى من يقر بلسانه، ولكنك 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 العمل يرتفع عند

(١) أبي حنيفة النعمان، العالم والمتعلم، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون، ص ١٦ .

المؤمن في كثير من الأوقات، ولا يجوز أن يقل ارتفاع الإيمان وإن الحائض يرفع الله تعالى عنها الصلاة، ولا يجوز أن يقال رفع عنها الإيمان، أو أمرها بترك الإيمان، وقد قال الشارع دعي الصوم ثم اقضيه، ولا يجوز أن يقال رفع عنها الإيمان، أو أمرها بترك الإيمان، وقد قال الشارع دعى الصوم ثم اقضيه، ولا يجوز أن يقال دعي الإيمان ثم اقضيه، وقد يجوز أن يقال ليس على الفقير الزكاة، ولا يجوز أن يقال ليس على الفقير الإيمان»[1] ويذهب أبو حنيفة في موضع آخر من رسالة «العالم والمتعلم» إلى أنه «لو كانت الفرائض هي الإيمان لم يسمهم مؤمنين حتى يعلموا بها، وقد فصل الله تعالى الإيمان من العمل فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية: ٨٢) 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»[2].

وقد ترتب على رؤية أبى 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

(١) أبي حنيفة النعمان، الوصية في التوحيد، ص ٧٦ .

(٢) أبي حنيفة النعمان، العالم والمتعلم، ص ١٥ .

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»[1] 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 يراعى بيئات مغايرة عن البيئة العربية التي ظهر فيها الإسلام، وتعود الناس أن الإيمان لابد أن يأتي فيه العمل موازيًا 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 مغفورة، كقول المرجئة، ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية من العيوب المفسدة، والمعانى المبطلة، ولم يبطلها بالكفر والردة حتى خرج من الدنيا مؤمنًا، فإن الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه، ويثيبه عليها، ومن عمل من السيئات دون الشرك والكفر، ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمنًا فإنه مشيئته لله تعالى إن شاء عذبه بالنار، وإن شاء عفا عنه»[2].

وحين أرسل إمام البصرة عثمان البتي إلى أبي حنيفة يقول له بأنه يشاع عنه أنه مرجئ رد عليه الإمام أبو حنيفة: «أما ما ذكرت

(١) أبي حنيفة النعمان، رسالة إلى عثمان البتى، محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون، ص ٧٢ .

(٢) أبي حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، ص ٦٥ .

من اسم المرجئة فما ذنب قوم تكلموا بعدل وسماهم أهل البدع بهذا الاسم؟! ولكنهم أهل العدل، وأهل السنة، وإنما هذا اسم سماهم به أهل شنآن، ولعمري ما يهجن عدلا لو دعوت إليه الناس فوافقوك عليه أن سميتهم أهل شنآن البتة، فلو فعلوا ذلك كان هذا الاسم بدعه، فهل يهجن ذلك ما أخذت به من أهل العدل»[1]، لم ينف أبو حنيفة عن نفسه تهمة الإرجاء، وكان مُصرًّا على رأيه بالفصل بين الإيمان والعمل، وأنا أفسر ذلك بالأثر الواضح للبيئات وللأجناس التي كان يخاطبها الإمام أبو حنيفة في صياغته لموافقة إزاء مسألة تعريف الإيمان، وحتى عنايته للخوض أصلاً في القضايا الكلامية.

ومع باقي الأئمة تتغير الدفة في مسألة تعريف الإيمان فيرى الإمام مالك أن «الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص»[2] ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن الإمام مالك توقف عن القول بنقصان الإيمان لأن آيات القرآن تتكلم عن الزيادة، ولم تتكلم عن النقصان، وذلك بعد أن كان يعتقد أن الإيمان يزيد وينقص[3].

ويروى الإمام عن الإمام الشافعي أنه قال «الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص»[4] وكان الإمام الشافعي يركز على أهمية

(١) أبي حنيفة النعمان، ، رسالة إلى عثمان البتي، ص ٧٣ .

(٢) الأجري، الشريعة، ص ٦٥ .

(٣) محمد أبو زهرة، مالك، ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٤) البيهقي، مناقب الشافعي، جـ١، ص ٣٨٥، وأيضًا الرازي، مناقب الشافعي، ص ١٣١ . .

الإيمان ودوره في قبول العمل، ويروى أن الإيمان «ما لا يقبل عملاً إلا به، وأن الإيمان بالله الذي لا إله إلا هو أعلى الأعمال درجة، وأشرفها منزلة، وأسناها حظاً 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»[1].

ويبرر الإمام الشافعي زيادة الإيمان ونقصانه «لو كان هذا الإيمان كله واحدا 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»[2].

ويعرف أحمد بن حنبل الإيمان فيرى أن «الإيمان قول وعمل ونيه، وتمسك بالسنة، والإيمان يزيد وينقص»[3] ويرى الإمام أحمد أن المعاصي تنقص الإيمان «فالإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص والبركة من الإيمان، والمعاصي تنقص الإيمان»[4] ومن زعم - لديه - أن الإيمان قول بلا عمل فهو مرجئ، ومن زعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فقد قال بقول المرجئة.

(١) البيهقي، ، مناقب الشافعي، جـ١، ص ٣٨٧ - ٣٨٨ .
(٢) البيهقي، مناقب الشافعي، جـ١، ص ٣٩٣ .
(٣) أحمد بن حنبل، السنة ، ص ٦٨ .
(٤) ابن الجوزي، مناقب أحمد بن حنبل، ص ١٥٣ .

ويفسر ابن تيمية مسألة أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص كما وردت عند الفقهاء فيقول و«أما السلف والأئمة فاتفقوا على أن الإيمان قول وعمل، فيدخل في القول قول القلب واللسان، وفي العمل عمل القلب والأركان»[1].

ومما سبق نلاحظ مدى اتفاق مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل في قضية تعريف الإيمان بخلاف الإمام أبي حنيفة الذي كان أقرب إلى المرجئة، وإن كان بعض من علماء الأمة يرى أن هذا الخلاف خلاف لفظي فأبو حنيفة قال بأن الإيمان إقرار وتصديق، وباقي الفقهاء قالوا إنه قول وعمل، يزيد وينقص، على أن الإمام أبا حنيفة يتفق مع عامة أهل السنة على أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد[2] والواقع أن الفقهاء لم يخوضوا في كل القضايا الكلامية، ولكنهم كانوا يتعرضون لها بقدر ما يكون الإلحاح عليها، باستثناء الإمام أبي حنيفة النعمان الذي يكاد أن يكون قد تعرض لمعظم عقائد الإسلام، ولكن بشكل مقتضب، فقد أثبت الفقهاء نبوة سيدنا محمد، وتكلموا عن الشفاعة، والإمامة ولكننا لا نستطيع أن نقول إن كلام الفقهاء في علم العقائد يشكل مذهبًا متكاملاً، فالواقع أن الفقهاء عنوا بالفقه لارتباطه بمصالح الناس أكثر مما عنوا بالكلام في العقائد، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما الأسباب التي دعت الفقهاء إلى عدم

(١) ابن تيمية، الرسائل والمسائل، جـ١، ص ٣٤٠.
(٢) عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية، ص ١١٥.

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 خوفاً من أن يودي هذا إلى الاعتراف بمشروعية هذا العلم، وهم قد حرموا الخوض فيه بقوة الفقه، وقد يقول البعض أن كلام الفقهاء في رفض تحريم علم الكلام لا ينبغي أن يؤخذ على عواهنه، لأن الفقهاء قد تكلموا في العقائد الإسلامية، وإلى 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 أنه رغم محدودية خوض الفقهاء في علم العقائد، إلا أنهم قد أرسلوا طريقة أو منهجًا في التعامل مع العقيدة الإسلامية، هذه الطريقة لها قواعد تأسس عليها النظر في العقائد، ومحددات لا ينبغي على العقل البشري تجاوزها، ويمكن إجمال قواعد المنهج السلفي في النقاط الآتية:

١ - **القرآن الكريم**: يعتبر القرآن هو المصدر الأول في قواعد المنهج السلفي في تأسيس العقيدة، كما أن القرآن هو المصدر

الأصلي لعقيدة الإسلام، وفيه بيان لأصول الدين سواء في العقليات مثل توحيد الربوبية، وتوحيد الذات والصفات، ومسائل السمعيات مثل الحشر، وإثبات النبوة. . .إلخ، وكما أن معظم عقائد الفرق الإسلامية تجد لنفسها أصولا فى الكتاب، ولكن ما يميز الموقف السلفي من القرآن هو اعتماد ظاهر القرآن دون التأويل أو الخوض في المتشابه بالتأويل، وعدم ضرب آيات القرآن بعضها ببعض، والإيمان بأن حدود العقل البشري تكون في سياق السمع، دون تجاوز العقل للسمع.

٢- السنة النبوية: يرى معظم الفقهاء أن السنة هي المصدر الثاني للعقيدة، لهذا فقد عني الفقهاء بأهمية جمع الحديث، والتحقق من صحة نسبه وصدقه، وخاصة عند مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، ويذهب أحمد بن حنبل إلى أن «أصحاب الحديث التمسوا الحق من وجهته، وتتبعوه عن فطانة، وتقربوا من الله تعالى باتباعهم سنن رسول الله، وطلبهم لآثاره وأخباره برًا وبحرًا، وشرقًا وغربًا يرحل الواحد منهم راجلاً مقربًا فى طلب الخبر الواحد، أو السنة الواحدة[١] ، وكان السلف المتقدمون 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»[٢] .

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون، ص ٥٠ .
(٢) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر، بدون، ص ٩ .

٣- الآثار: يعتمد الفقهاء والسلف الصالح على آثار الصحابة والتابعين في مسائل العقيدة، وبجانب الكتاب والسنة كانت أقوال الصحابة والتابعين في مسائل العقيدة معتمدة لدى الفقهاء 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 (علي) في القدر وكان الإمام أحمد بن حنبل يقول «الدين إنما هو كتاب الله عز وجل، وسنن، وآثار»[١].

٤- الإجماع: اعتمد الفقهاء إجماع العلماء كقاعدة في مسائل العقيدة، ولهذا كان الأئمة الأربعة يعتمدون آراء علماء السلف الأوائل في مسائل العقيدة، ويرفضون اعتقاد بعض الفرق الكلامية بأنه لم يكن هناك إجماع بين علماء المسلمين في مسائل العقيدة[٢]، وهذا قدح في الرسول وصحابته، ولهذا كان الإمام مالك يسخر منهم بالقول بإستحالة أن يعلم الرسول الناس الاستنجاء، ولا يعلمهم التوحيد، وكان علماء السلف يدعون دومًا إلى العودة إلى إجماع علماء الأمة قبل أن تفترق، ويظهر الخلاف بينها.

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

١- الإيمان بحد العقل: أعطى المنهج السلفي عند الفقهاء

(١) أحمد بن حنبل، السنة، ص ٧٩ .

(٢) للمزيد يراجع عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية، ص ٥٥ .

وغيرهم الأولوية للسمع على العـقل، وحد العقل بحدود الشرع، لأن هناك أمورًا في العقـيدة تتجاوز طاقة العـقل البشري ومن هنا «فلا سـبيل في المطالب الإلهيـة إلا إذا تلقيناها من جهـة السمع، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها، فإن معرفة هذه الأمـور على سبـيل الكنه، والحقـيقـة أمر فـوق مسـتوى العـقل البشري، والله تعالـى قد حجب عن جميع خلقه مـعرفة ما هو[1] ويؤكد ذلك الإمام الشافعي حين رأى «أن للـعقل حدًا ينتهي إليه كما أن للبصر حدًا ينتهي إليه»[2] .

ويشرح أبو الفرج بن الجوزي +(٥٩٧هـ) أهمية حد العقل في عـقـيـدة السلف مـبـررًا ذلك بأن علم الكـلام أفـضى بأهله إلى الشكوك، وكثـير منهم إلى الإلحاد، أو شم منه رائحـة الإلحاد من فلتـات المتكلمين، وأصل ذلك أنهم مـا قنعوا بما قنعت الشـرائع، وطلبوا الحقائق، وليس في قوة العقل إدراك ما عند الله من الحكمة التي انفرد بها، ولا أخرج الباري من علـمه لخلقه ما علمه هو من حقـائق الأمور»[3] ولهذا السـبب كان تحريم الفقـهاء لعلم الكلام بسبب سعـيه للخوض فيـما هو مجاوز لحد العـقل، فعلم الكلام يجسد واقعا معينا وهو «أن الإنسان يريد أن ينظر على ما لا يقوى عليه بصره، فربما تحير فخرج إلى الحجب، لأنه إذا نظرنا في ذات

(١) محمد السيد الجليند، مقدمة كتاب أبي إسحاق الشيرازي، ص ٥١ .

(٢) ابن حجـر العسقـلاني، توالي التأسـيس بمعالي ابن إدريس، مكتـبة الآداب، القاهرة، ١٩٨٦٥، ص ١٦٥ .

(٣) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص ١٨٥ .

الخالق حار العقل، وبهت الحس، لأنه لا يعرف شيئًا لا بداية له، ولا يعلم إلا بالجسم، والجوهر، والعرض، فإثبات ما يخرج عن ذلك لا يفهمه»[1].

وقد أبان ابن خلدون في مقدمته آراء أهل السنة والسلف في حد العقل 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 فى أحكامه غير صادق، لكن للعقل حدّ يقف عنده، ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذات الوجود الحاصل منه»[2].

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، ووفقاً للأهواء والنوازع أحيانًا أخرى، وهو ما يؤدي إلى الفرقة والشتات والاختلاف، وهذا ما ينعكس بصورة سلبية على حياة المسلمين في نشأة المذهبيات المغلقة، وانتشار التكفير المتبادل بينها.

(١) ابن الجوزي، صيد الخاطر، ص ٢٠٤ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٢٤ .

٢- رفض التأويل: وقد ترتب على الإيمان بحد العقل رفض الفقهاء والسلف للتأويل فقد «ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب»[١]. وقد رأينا «الإمام أحمد بن حنبل، وداود الأصفهانى، وجماعة من أئمة السلف يسيرون على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان +(١٥٠هـ) وسلكوا طريق السلامة فقالوا نؤمن بما ورد به في الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعًا أن الله عز وجل لا يشبه شيئًا من المخلوقات»[٢] وعدم التأويل واضح في قبول الفقهاء والسلف لآيات الصفات دون تأويلها لأن في ذلك تعطيلا لآيات القرآن، حيث كان فقهاء السلف يرون أن المتأولين لم يستفيدوا بتأويلهم إلا تعطيل حقائق النصوص[٣].

ويبرر الشهرستانى منع السلف تأويل الآيات لأمرين، **أحدهما**: المنع الوارد في قوله تعالى ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾ (سورة آل عمران: الآية: ٧) **والثانى**: أن التأويل أمر

(١) الجويني، العقيدة النظامية، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ص ١٨ .

(٢) الشهرستانى، الملل والنحل، ص ٨٤ .

(٣) ابن القيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، تحقيق زكريا يوسف، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون جـ١، ص ٢٢ .

مظنون بالاتفاق، والقول في صفات البـاري بالظن غير جائز فربما أولت الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ، بل نقول كـما قـال الراسخـون في العلم «كل من عـند ربنا» آمنا بظاهره، وصـدقنا ببـاطنه، ووكلنا علمـه إلى الله، ولسنا مكلفين بمـعرفـة ذلك»[1].

وهنا نتساءل: هل لم يخض الفقـهاء في التأويل؛ الإجابة أن الفـقهـاء لم يميلوا إلى اعـتـماد الـتأويل في التـعـامل مع الآيات المتشابهة، ولكنهم كانوا يميلـون إلى تقديم تفسير يوفق بين المحكم والمتشابه من القرآن كما فعل أحمد بن حنبل في الرد علي الجهمية «ومن هنا يصبح التأويل في اصطلاح أهل الفـقه والحديث يراد به معنى التفسير»[2].

٣- عـدم الخوض في المـتشـابه: ويترتب علـى رفض التأويل رفض الخـوض في المتـشـابه، لأن التـأويل يكون غـالبًـا للآيات المتـشابهـة، وأصل التشـابه أن يشبـه اللفظ في الظاهر، والمعنيـان مختلفان، وقد يقال اشتبه علىَّ الأمر إذا شبه غيره، فلم تكد تفرق بينهما، وشبه علىَّ إذ لبـست الحق بالباطل، ثم يقال لكل ما عمق ودق: متشابه[3].

---

(١) الشهرستانى، الملل والنحل، ص ٨٤ .

(٢) ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلة، ص ١١ .

(٣) ابـن قتيـبة، تأويل مشكل القرآن، تحـقيق السيد صـقر، دار التراث، ١٩٧٠، ص ٧٤ .

ولأن عقيدة الفقهاء والسلف 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 المؤمن يبتغي تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله»[1] وقد نقل عن عمر بن الخطاب أنه قال: «سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله»[2].

ولاشك أن منع الفقهاء وأتباعهم الخوض في المتشابه لتحريم الرسول والصحابة الخوض فيه، ولأن هذا يورث الفرقة والاختلاف، ويؤدي إلى الفتنة، وكان الصحابة في مرحلة التأسيس يمرون علي هذه الآيات ولا يخوضون فيها، ولكن بعد توسع العالم الإسلامي «اعترض كتاب الله ملحدون، ولغوا فيه، وهجروه، وإبتغوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوا عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض، والاستمالة في اللحن، وفساد النظم والاختلاف، وأولوا في ذلك بعلل، وبما آمالت الضعيف الغمر، والحدث الغر، واعترضت بالشبة فى القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور»[3].

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ١٧ .
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠ .
(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٧ .

وكان الخوف من الخـوض في المتشابه نتـيجة حرص الفـقهاء على عدم الشك في العقيدة، لأن العقيدة حينما تكون غير واضحة لا يمكن أن تؤدي دورًا فعالاً في حـياة المسلم، وكانوا ينظرون إلى أن الخوض في المتـشابه هو تجـرؤ واضح على تعاليم الـقرآن التى طالبت بعدم الخـوض فيه، وكـان من يخوض في المتـشابه بأهوائه يتهم بالزندقة وحذروا من ذلك بالـقول بأنه قد «هلكت الزنادقة، وشكوا في القرآن حـتى زعموا أن بعضـه ينقض بعضًا في تفـسير الآي المتشابه كذبًا، وافتراء على الله جل اسمه من جهلهم بالتفسير لآى المحكم الذي زاد الله المؤمنين إيمانًا وتصديقًـا، فقال المؤمنون: آمنا به ونحن به مؤمنون وأن بعضه يصدق بعضًا، واعلم - أحسن الله توفيقنًا وإياك - أن لـلقرآن وجوهًا كثيـرة، ومواطن، ومواضع منه خاص وعام، ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾ (سورة آل عمران، الآية: ٧)[1] .

ويطالب الفـقهـاء والسلف بضرورة الإيمان بالقـرآن، والإيمان بالمحكم، ورد المتشابه إلى المحكم حتى لا يحدث الاختلاف نتيجة الخوص في المتشابه، والإيمان بأن المتشـابه له وجوه كثيرة، وإصابة المعنى فيه صـعب، ولهذا ينبغي إحالة أمره إلى الله نتـيجة إيمانهم بحد العقل في مواضع كثـيرة في فهم هذه الآيات، ولكن السؤال

(١) أبى الحسين الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، ١٩٧٧، ص ٥٤ .

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؟!

٤- **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، ويدلل الفقهاء والسلف بمنع الخوض في هذه المسألة بناء على منع الرسول ﷺ الخوض فيها «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 مغضبا، حتى وقف عليهم فقال: يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه بعضًا، وأن القرآن لم ينزل لنضرب بعضه بعضًا، فما عرفتم فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به»[1] وهنا نلاحظ مدى ربط الرسول ﷺ بين مسألة القدر، والمتشابه في القرآن، فرفض الخوص في القدر مترتب على ارتباط القدر ببعض الآيات المتشابهة في القرآن، ولقد استشهد الإمام الشافعي في مسألة القدر برأي على بن أبي طالب في ضرورة عدم الخوض في القدر، ولهذا جاء حديث معظم الفقهاء في مسألة القدر بضرورة الإيمان به دون الخوض في دقائق الأمور التي تتعلق

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ٣٥ .

بالقدر، وليس كما فعل معظم علماء الكلام على اختلاف اتجاهاتهم الكلامية في الخوض فيه.

٥- **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 شل فاعلية العقيدة فى أدائها في الواقع المعيش للمسلمين، فكأن جل السلف لا يرون الخير في نظر ليس تحته عمل، وكان بعض السلف يرون أنه «إذا أراد الله بعبده شرًا أغلق عليه باب العمل، وفتح عليه باب الجدل»[1].

ولابد أن نشير هنا إلى أن ارتباط النظر بالعمل هو أحد المميزات الكبرى في العقيدة الإسلامية، والتي حرص الفقهاء وعلماء السلف عليها، ولكن لابد أن نشير إلى أن هذه الميزة قد تتحول إلى عيب بارز، إذا لم يكن العالم أو الفقيه أمينًا في إيصال المعتقد أو الاجتهاد إلى الناس، وأن يكون مراعيًا لفقه الواقع، وأهمية اللحظة التاريخية، لأن بعض الفقهاء قد يتحدثون عن الجهاد أو تحريم التماثيل، أو غيرها من القضايا الفقهية والعقيدية، دون مراعاة لفقه الواقع، وتوظف هذه الاجتهادات في تقديم صورة عن الإسلام مغايرة لطبيعته، وتبدو كما لو كان الإسلام يقصي الآخر، أو أنه دين يتسم بالعنف، إن الوسيط - الفقيه أو العالم - عليه دور كبير في تحويل النظر إلى ممارسة، وفي ربط

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ١٢٧ .

العقـيدة بالفعل فى الواقع، وعلى يد الفقـيه أو العالم قد تـتحول ميزة ارتبـاط النظر بالعمل في الإسلام من إيجابية كـبرى للإسلام إلى سلبية كبرى، والدليل على ذلك أن معظم العنف الذي حدث في التاريخ الإسـلامي المعاصـر قد خرج من عـباءة من يتشـدقون بأنهم أصحـاب الاتجاه السلفي الممثل لتـوجه الصحـابة والتابعين، دون مراعاة لأهمية الواقع في الاجتهاد، وأهمية إدراك أن ما يفعله بعضهم لا يحسب عليـهم فقط، ولكنه يسيء لصورة الإسلام في العالم

الخاتمة

١- ثمة كراهية واضحة عند الفقهاء للخوض في علم الكلام، وقد وظف الفقهاء في ذلك سلطة الفقه لبيان كراهية هذا العلم أحيانًا، وتحريمه أحياناً أخرى، ورغم هذا الإجماع بين الفقهاء الأربعة إلا أننا نجد بعض التباين في مواقفهم، فقد كان الإمام أبو حنيفة النعمان أقل الأئمة عنفًا مع علماء الكلام، وهو أيضًا أكثر الأئمة خوضًا فيه، في حين كان الإمام مالك أقل الأئمة خوضًا فى الكلام، إذ كان يرفض قبول شهادة أهل الأهواء أو أهل الكلام، وكان الإمام الشافعي أكثر الأئمة نقدًا ورفضًا لعلم الكلام، وقد كشف 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 خلافه مع المتكلمين، وكان أكثر الأئمة الأربعة تحملا، وصلابة ضد علماء الكلام.

٢- إن العنف الذى 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 السير

على هدى الصحابة والتابعين في التعامل مع قضايا العقيدة، وكانوا يشجعون تلامذتهم على تعلم الفقه، وأصوله، لأن الاختلاف في الفروع لا يوجب الكفر، ولا الخروج من الملة.

٣- رغم حدة 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.

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

٥- على الرغم من نقد الفقهاء لعلم الكلام إلا أنهم

اضطروا إلى الخوض فى 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 عرض الفقهاء لقضايا العقيدة إلا أن هذا العرض جاء بشكل جزئي، ولا يمثل مذهبًا، ويمكن القول أنه كان لدى الفقهاء الأربعة منهج في التعامل مع هذه القضايا يميل إلى اعتماد الكتاب والسنة، والأثر فيها، ويعطي للعقل مساحة محدودة بحدود الشرع.

٦- حينما وضع الفقهاء بعض المحددات في طريقهم في التعامل مع قضايا العقيدة الإسلامية مثل منع الخوض في المتشابه، ورفض التأويل، وعدم الخوض في القدر، فإن ذلك قد نبع من اعتقادهم أن 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 ماكنه 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.

٧- قد ينهم 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 فاعليتها 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 أعطى مساحة كبيرة للعقل، فاعتمدوا على العقل في إثبات التوحيد، ولكن في نطاق الشرع، وبالمقابل فقد أعطوا للعقل مساحة كبيرة في الاجتهادات الفقهية وخاصة في فقه الإمام أبي حنيفة، والشافعي.

الفصل

الثاني

2

موقف الفقهاء في سياق التاريخ

مقدمة:

يعبر موقف الفقهاء من علم الكلام عن رغبة في استمرار صورة العقيدة الإسلامية كما كانت في مرحلة الإسلام الأولى - عهد الرسول والصحابة - وهذه الصورة للعقيدة الإسلامية استطاعت أن تؤدي بفاعلية كبيرة في فترة التأسيس الأولى، فكلما كانت العقيدة بسيطة، وبعيدة عن التعقيد والتشابك كانت مؤثرة في وجدان الناس وحياتهم، وعلى الرغم من أن عقيدة الإسلام الأولى ظهرت وعاشت وسط مؤثرات ثقافية عديدة مثل أديان الصابئة، واليهودية، والمسيحية إلا أن وجود الرسول وصحابته كان كفيلاً 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 كـان الفقهـاء ومعظم أئمـة الإسلام والتابعين حـريصين على مسـيرة العقـيدة على نفس النهج الأول حتـى تؤدي دورها بطريقة فاعلة في حياة الشعوب والمجتمعات المسلمة.

ومن ثم نستطـيع أن نقول إن موقف الفـقهاء ومـعظم السلف على مدار التـاريخ الإسلامي هو امتـداد وتواصل لصورة العقـيدة الإسلامـية في مراحـلها الأولى في شبـه الجزيرة العـربية، ولكن الأسئلة التي لابد أن تطرح نفسـها على ذهن الباحث ما الذي أدى إلى انتقـال العقيـدة من صورة واحدة في عـهدها الأول إلى تلك الصورة المتـعددة فيـما بعد من خـلال علم العقـائد؟ هل كان من الممكن انتشار العقيدة - بصورتهـا العربية الخالصة والبسيطة - في كافـة أنحاء البيئـات، والأجناس، والثقافـات، والأزمنة بالصورة نفسـها أم كان الأمر يسـتلزم مواءمة بين الوحي وتلك البيـئات؟،

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 بذلك، ولكن هل كان مطلوبًا من الشعوب في كافة أرجاء العالم الإسلامي أن تفهم العقيدة الإسلامية كما فهمها الرعيل الأول في الإسلام؟ هل كان من الممكن أن تعتقد الشعوب الإسلامية الإسلام بعيدًا عن موروثاتهم الثقافية، وعن تكوينهم الجنسي، وعادات وتقاليد البيئات التى 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 - وخاصة 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 كافٍ لعدم الخوض فيه، وبالتالي فرض صورة الإسلام الأولى قبل ظهور الخلاف؟!

إذا كان النقد الحديث لعلم الكلام يدين هذا العلم، ويرى فيه أحد عوامل ضعف العقيدة الإسلامية، وتعدد صورها فإن هذا النقد هو امتداد للنقد الفقهي القديم له، والذي حاول أن يحرم الخوض فيه من أساسه، ومن هنا فإن السؤال 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 إن بعض المحدثين يرى أنه الثمرة الأصيلة 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.

أولاً: 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 حربًا بين اللغة العربية واللغات الأخرى، وكانت حربا 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 سادا في أرجاء العالم الإسلامي، وإن تأثرت اللغة باللغات الأخرى، والدين حدثت فيه الفرق»[1].

١- **الجنس**: ارتبط الإسلام منذ ظهوره بالجنس العربي، وكان ينظر إلى العرب على أنهم سدنة الإسلام، وقد ارتبط الفهم الصحيح للإسلام بالقدرة على استخدام لغة العرب، ويصف ابن المرتضى السمات الكبرى للعرب في بيانهم، وقدرتهم على حفظ الأنساب «فأمة العرب مخصوصة بأمور البيان الذي ليس مثله بيانٌ، واللغة التي ليس مثلها في السعة لغة، وقيافة الأثر مع قيافة

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ٩٥.

البشر، وليس قوم غير العرب يرون المتباينين في الصور المتفارقين في الطول والقصر المختلفين في الألوان، فيعلمون أن هذا الأسود ابن لهذا الأبيض، وهذا الطويل ابن لهذا القصير، وللعرب الشعر الذي لا يشاركهم فيه أحد من العجم، وللعرب صدق الحس، وإصابة صواب الحدس، وجودة النظر، وصحة الرأي ما لا يعرف لغيرهم، ولهم العزم الذي لا يشبهه عزم، والصبر الذي لا يشبهه صبر، والجود والأنفة، والحمية»[1] وكان دعاة الشعوبية يحاولون سلب سمة البيان عن العرب ويقولون لهم إنه «لطول اعتيادكم لمخاطبة الإبل، جفا كلامكم وغلظت مخارج أصواتكم، حتى أنكم إذا كلمتم الجلساء إنما تخاطبون الصمان»[2] وكان الفرس يرون في أنفسهم أكثر الشعوب بيانًا ففي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب[3] في حين أن البيان عند العرب كما صوره الجاحظ «كأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة (. . .) فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني إرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً»[4].

(١) ابن المرتضي، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، ص ٤٠.

(٢) الجاحظ البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣، جـ٣، ص ١٤.

(٣) المرجع نفسه، جـ٣/ ص ٢٨.

(٤) المرجع نفسه، جـ٣/ ص ٢٨.

كانت هناك مفاخرة متبادلة بين العرب والأجناس الأخرى حول العلوم والبيان، ولكن العرب استطاعوا بقوة الشوكة والغلبة أن يفتحوا أرجاء كثيرة من العالم، ويسيطروا على أجناس أخرى مثل الفرس والروم، والهنود، والنبط... إلخ، ولم ترضخ هذه الشعوب للإسلام والعرب بسهولة، وكان العرب ينظرون باعتزاز وعصبية لأنفسهم، وكان من دعاة العصبية العربية من يرى «أنه لو لم يكن منا على المولي عتاقة ولا إحسان إلا استنقاذنا له من الكفر، وإخراجنا له من دار الشرك إلى دار الإيمان كما في الأثر لكفى»[1] وكان المتعصبون من العرب يقولون «لا يقطع الصلاة إلا ثلاثة: حمار، أو كلب، أو مولي، وكانوا لا يكنونهم بالكني، ولا يدعونهم بالألقاب والأسماء، ولا يمشون في الصف معهم، ولا يقدمونهم في الموكب، وإذا أحضروا طعامًا قاموا على رؤوسهم، إن أطعموا المولي لسنه، وفضله، وعلمه، أجلسوه في طرف الخوان لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب، ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب»[2].

وتروي لنا كتب التاريخ «أن الحجاج بن يوسف لما خرج عليه ابن الأشعث، وعبد الله الجارود، ولقي ما لقي من قرى أهل العراق، وكان أكثر من قاتله وخرج عليه الفقهاء، والمقاتلة،

(١) ابن عبدربه، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤، جـ٣/ ص ٤٢١.
(٢) المرجع نفسه، جـ٣/ ص ٤١٣.

والموالي من أهل البصرة، فلما علم أنهم الجمهور الأكبر، والسواد الأعظم، أحب أن يسقط ديونهم، ويفرق جماعتهم فأقبل على الموالي، وقال أنتم علوج وعجم، وقراكم أولى بكم، ففرقهم، ورفض جمعهم، وسيرهم كيف شاء، ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلدة التي وجهه إليها»[1].

ونتيجة لسيطرة العرب بشوكتهم وعصبيتهم على الموالي والعجم، فقد رأى الموالي أن شرفهم يأتي من الانتساب لصاحب العصبية وذلك «لأن الشرف والأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصبية فإذا اصطنع أهل العصبية قومًا من غير نسبهم، أو استرقوا 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 **(مولى القوم منهم)** وسواء كان مولى رق، أو مولى اصطناع وحلف، وليس نسب ولادته بنافع له، وعصبية تلك النسب مفقودة لذهاب سرها عند التحامه بهذا النسب الآخر، وفقدانه أهل عصبيتها، فيصير من هؤلاء ويندرج فيهم»[2] وكذلك شأن الموالي في الدول والخدمة فإنهم يشرفون بالرسوخ في ولاء الدولة وخدمتها، وتعدد الآباء في ولايتها، ألا ترى أن موالي الأتراك في دولة بني العباسي، وإلى بني برمك من قبلهم، وبني

(١) المرجع نفسه، جـ٣/ ص ٤١٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة ص ١٢٣.

نوبخت كيف أدركوا البيت والشرف، وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة فكان جعفر بن خالد من أعظم الناس بيتًا وشرفاً بالانتساب إلى ولاء الرشيد وقومه، لا بالانتساب في الفرس، وكذا يكون موالي كل دولة وخدمها إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها، والأصالة في اصطناعها، ويضمحل نسبه الأقدم من غير نسبها، ويبقى ملغيًّا لا عبرة به في أصالته ومجده، وإنما المعتبر نسب ولائه واصطناعه[1].

وعلى الرغم من رضوخ الموالي والعجم للعرب والانتساب إلى شوكتهم في الدولة وغيرها، فإن العصبية العربية كان يقابلها عصبية أخرى للموالي، والفرس خاصة «فقد تملكهم العجب كيف غلبهم العرب! وعبر بعضهم عن هذا المعنى: 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»[2] 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

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، جـ١/ ص ٤٦.

سوادها، ويقيم قواصيها، ويقمع ظالمها، وينهي سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة، ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم، فما الذي تفخر به العرب على العجم، وإنما هي كالذباب العارية، والوحوش النافرة يأكل بعضها بعضًا، ويعيّر بعضها بعضًا[1].

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 قضى 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 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»[2].

وبناء على دور الجنس في نشأة الفرق وعلم العقائد يمكن القول بأن ظهور القدرية الأوائل كان على يد أجناس أخرى مثل

(١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٣/ ص ٢٥.

(٢) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، دار عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٦٨.

غيلان الدمشقي وهو قبطي مصري، وكان مذهب القدرية رائجًا عند الموالي «اعتنق فريق من القبائل الشامية مذهب القدرية، ومنهم مكحول الدمشقي مولى قريش أو هزيل 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»[1] وكان هؤلاء القدرية يدعون إلى المساواة بين العرب والموالي لأنهم أمة واحدة متكافئة في الحقوق والواجبات متفاضلة في التقوى والعمل[2].

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[3] وكذلك الجهم بن صفوان من أتباع الجعد بن درهم، وكان من أصول غير عربية وإليه ينسب تأسيس الجهمية التي قالت بالجبر، وقالت بنفي الصفات، وحدوث القرآن وغيرها من المقولات التي عنى بها السلف الصالح بالرد عليها في كتاباتهم.

---

(١) حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، دار الجيل/ بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص ٤٦ - ٤٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٣.

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

٢ - **اللغة**: إن نزول القرآن بلغة العرب، جعل من العرب ركيزة للعالم الإسلامي، وجعل اللغة 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، فعلى 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[١] 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»[٢].

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

(١) جمال حمدان، المرجع السابق، ص ٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٥.

العارضة والبيان، واتساع المجال ما أوتيته العرب»[1].

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

وتبدو مدى أهمية العربية دون اللغات الأخرى عند الشافعي الذي 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، فلابد 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 أهل

(١) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد صقر، دار التراث، القاهرة ١٩٧٠، ص ١٥.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، تحقيق سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة ٢٠٠٠، ص ٤١٣.

(٣) ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلة، جـ١/ ص ٢٩.

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 لابد أن يتبعه بقية الألسنة، والجنس العربي لابد أن يتبعه كافة الأجناس.

ولأن الخلاف بين الألسنة هو نتاج الاختلاف بين الأجناس كان 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 العرب والموالي عندنا واحد، لا يرون للعرب حقًا، ولا يعرفون لهم فضلاً، ولا يحبونهم، بل يبغضون العرب، ويضمرون لهم الغل والحسد، والبغضة في قلوبهم»[3].

والواضح أن مسألة الاختلاف في اللغة أدت إلى الاختلاف

(١) الشافعي، الرسالة، تقديم رجب عبد المنصف، دار التعاون، القاهرة ٢٠٠١، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) أحمد بن حنبل، السنة، ص ٧٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٥.

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 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].

٣ - **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 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

(١) الشاطبي، الاعتصام، ص ٤١٣.

إطار بيئتها الجغرافية - الثقافية التي تعيش فيها، وكان لابد في ظل اتساع رقعة العالم الإسلامي وتعقد الحياة فيها من «مواءمة نص الوحي مع الواقع»[1] وقد 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[2] 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

---

(١) مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨، ص ١١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٣.

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 بالرأي.

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، وأيًا ما كان الأمر قد 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 اتجاه حركته إن توسعًا وانتشارًا، جمودًا

(١) محمد سعيد البوطي، السلفية ص ٥٢.

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 الابتعادات والتحريفات وتداخله الشوائب كلما اقتربنا من الأطراف نظرًا لبعدها المكاني، وحداثة دخولها في الدين زمنيًا»[1] 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 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.

٤ - **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

(١) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، ص ٥٩.

كان أوضح ما يكون في فترة الرسول، ثم خلفاء الرسول، ثم صحابة الرسول الذين عاشوا معه، ثم التابعين فالتابعين، ولهذا قال الرسول «**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 تدخل الأجناس المغايرة، ويخرج البعض من هذا 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، واشتداد 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 أهله تأويلاً ليقبل، وقل من يهتدي إلى الفرق بين التحريف والتأويل، إذ قد يسمى صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ «تأويلاً» وإن لم يكن ثمة قرينة توجب ذلك، ومن هنا حصل الفساد فإن سموه تأويلاً قبل وراج على من لا يهتدي إلى الفرق بينهما»[1].

ومن ثم يمكن القول بأن للزمن دوره الفاعل في تطور صورة

(١) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص ١٥.

قراءة العقيدة لدى الشعوب، فبعد الزمن بين مرحلة التأسيس وما بعدها له دور في قراءة العقيدة، حيث يقل دور المروي أحيانًا ويزيد دور العقل كلما بعدنا عن العهد الأول، وحين يزيد دور العقل يزيد الاختلاف، وحين يزيد الاختلاف تتعدد الفرق والمذاهب العقائدية، وبالإضافة إلى ذلك فإن الزمن هو الذي يمد الإنسان المسلم بالوقت الكافي لانصهار موروثاته الثقافية والاجتماعية بالدين الجديد.

ومما سبق نلاحظ أن محددات الجنس، واللغة، والبيئة، والزمن كان لها دورها البارز في انتقال الإسلام من كونه عقيدة بسيطة إلى طور فلسفة العقيدة، أو إلى الطور الكلامي، وقد أسهمت هذه المحددات في ظهور الفرق الكلامية، وفي عدم بقاء العقيدة بصورتها السلفية التي كانت عليها في المرحلة الأولى من تاريخه ومن هنا يمكن القول بأن «الإسلام شأنه في ذلك سائر الأديان ليس شيئًا مجردًا حتى يمكن عزله عن الظواهر والنتائج التي يبدو بواسطتها، والتي تختلف باختلاف أدوار تطوره التاريخي، ومداه الجغرافي، والطابع الجنسي لأتباعه»[1].

٥ - 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

(١) أجناس جولد تسيهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد، بيروت، بدون، ص ٢٩.

الشعوب التي دخلت الإسلام الدور البارز في نشأة وتطور علم الكلام لأن هذا الموروث هو الذي يكشف لنا عن اختلاف طبيعة العقليات التي دخلت الإسلام، وأن هذه العقليات لم تتخل كلية عن موروثها الثقافي حين دانت بالإسلام «فمع امتداد العالم الإسلامي بالفتوحات دخلت أقوام أخرى بثقافات وأديان، وفلسفات مختلفة داخل حدوده، وشهدت الساحة الفكرية جدلاً جديدًا بأسئلة مختلفة نابعة من تلك الثقافات، والأديان، والفلسفات المختلفة، أضف إلى ذلك دخول ما سمى 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

(١) محمد خاتمي، الدين والفكر في فخ الاستبداد، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٧٠.

التي تبحث في علم العقائد كما 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 ضرورة تاريخية فرضتها طبيعة اللحظة الحضارية التي كانت تعيشها الأمة في تلك الفترة.

ويمكن القول أن الموروث في تعدد رؤية المسلمين لدينهم في علم العقائد، وفي كون علم الكلام ضرورة تاريخية فرضتها طبيعة اللحظة الحضارية التي كانت تعيشها الأمة في تلك الفترة.

ويمكن القول أن الموروث الديني والفكري كان له أثره الفكري 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] وهذا التأثر كان بطرق مختلفة فمن أهل تلك الأديان من تركوا أديانهم،

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٥٧.

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[1].

ويبدو ظهور الفرق الإسلامية نتيجة الخلاف بين الإسلام، والأديان الأخرى 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»[2].

وقد كان انتقال الإسلام من الجزيرة العربية إلى شتى بقاع العالم هو انتقال من أفق محدود إلى فضاء واسع من الثقافات

(١) زهدي جاد الله؛ المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠، ص ٢٩.

(٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٣.

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، والسمنية، فكان لزامًا على المسلمين أن يعيشوا بين أرباب تلك الأديان، وكان لابد لهم من الاتصال المستمر بهم فتأثروا بآرائهم، وأفكارهم، وتسربت إلى الإسلام من عقائدهم نتيجة ذلك الاحتكاك، والتأثر المتواصلين، ما كان أئمة الإسلام لا يقرونه، ولا يرضونه»[1]، ولكن رغم عدم إقرار أئمة السلف لذلك التأثر لم 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، والذين يتهمون الإسلام بالتعصب الآن، فعليهم أن ينظروا كيف تجاور كنائس النصارى بجانب

(١) زهدي جاد الله، المعتزلة، ص ٢٩.

مساجـد المسلمين في أرجاء العالم الإسلامي - كـما هو الحال في مصر وبلاد الشام والعراق - وهذا يعكس مدى تسامح المسلمين مع أصحاب الملل المغايرة، وهو ما لم يحدث مع الإسلام فى أوربا فى نهاية عـهد الإسلام بالأندلس، فـقد أباد الإسبـانيون المسلمين من الوجـود هناك، وهنا يقـول زهدي جـار الله «إن كثيـرًا من غيـر المسلمين تمسكوا بـأديانهم الأصليـة، لأن الإسلام منحـهم حـرية العـبادة. ولم يتـدخل في شئـونهم الخـاصة، ولما توطدت أركـان الدولة الإسلامـية، وتوسعت أعمـالها في عهد بني أمـية، ولما لم تكن للعرب الخبرة الكافية في أمور الإدارة اضطروا إلى أن يعتمدوا في تصـريف شـئون الدولة على أهـل الأمصـار المتـعلمين الذين اقتبسوا مدنية الفرس، وحـضارة البيزنطيين، فأسندوا إليهم أعمال الدواوين، وهكذا كانوا يجوبون بين ظـهراني المسلمين، ويحتكون دومًـا بهم، والاحـتكاك يؤدي إلى تبـادل الآراء، والآراء سريعـة الانتقال شديدة العدوى»[1] .

ولقـد تركت هـذه الأديان والملل أثرها الكبـيـر على قـراءة الإسلام عند الفـرق الإسلاميـة، فقد ينسب البـعض إلى الديانتين اليهـودية والمسيحـية بعض الأثر في ظهـور المعتزلة، ومـقالة خلق القرآن[2] فلم يستطع الإسلام أن يعيش بمعزل عن تأثير هذه الأديان والملل، وكان لابد له أن يتـأثر بها، وتتأثر قـراءة المسلمين لدينهم

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠/ ٣١.

بها، وكان علماء السلف يدينون ذلك فيقول ابن العز الحنفي إن «طائفة من أهل السلف قالوا: من انحرف من العلماء ففيه شبه من اليهود، ومن انحرف من العباد ففيه شبه من النصارى، ولهذا تجد أكثر المنحرفين من أهل الكلام المعتزلة، ونجد فيهم شبه من اليهود، حتى أن علماء اليهود يقرؤون 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»[1].

ويرى السلف أن مسيرة المسلمين في اتجاه الفرقة تنبأ به 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 هذه الأمة، والروافض نصاراها»، وقال ﷺ «لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القذة بالقذة، والنعل بالنعل حتى لو دخلت حجر ضب لدخلتموه»[2].

ولا شك أن أثر الأديان الكتابية على الثقافة الإسلامية لم يكن له من الخطورة ما للأديان الباطنية لدى المجوس والتي كان لها آثار مدمرة على الثقافة الإسلامية، وخاصة في الجوانب العقائدية، فقد رسخت هذه الأديان في فارس والعراق، وكانت هذه الأديان تميل

(١) ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص ٤٥٥.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٥.

إلى النزوع الباطني في قراءة الأمور، وتقديم تأويلات رمزية لظاهر الأقوال، وقد حاول معظم أصحاب هذه النحل إفساد التصور الإسلامي الخالص، من أمثال الزرادشتية، والمانوية، والخرمية، والسمنية، وغيرها من الفرق التي عددها مؤلفو كتب تاريخ الملل والنحل مثل (الفرق بين الفرق) للبغدادي، و«الملل والنحل» للشهرستاني، و«الفصل في الأهواء والملل والنحل» لابن حزم الظاهري... إلخ من كتب العقائد الإسلامية، 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 أنها «فرقة فارسية استباحت الملذات حين رأت علو الإسلام، وضعف ملك العجم، تشاوروا في استرداد الملك فترسلوا، وتكاتبوا، ووافقهم بابك والأفشين، وزعماء الخرمية، فخرجوا في جمع عظيم، ووقع بينهم اختلاف فبدد الله شملهم وقتل بابك، وكان الأفشين مستترًا، وهو الذي تولى قتال بابك بأمر المعتصم، ثم انكشف أمر الأفشين على يد القاضي أحمد بن داود فقتله المعتصم، وصلبه في مكان مقابل لبابك، وبيان تحقيق مذهبهم هو القول بأصلين روحانيين وهما السابق والتالي، السابق فاعل لأجسام نافعة، والتالي فاعل لأجسام ضارة، وهذا هو مذهب

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٠.

المجوس»[1]

وكان للقرامطة محاولة للتمرد على الدولة العباسية، وهى تعود إلى «عبدالله بن ميمون القداح الأهوازى + (٢١٦ هـ) 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 عبدالله 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»[2].

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

(١) ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، ص ٩٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٨.

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 ظاهراً فعدوا في خرقه، وأصول مذاهبهم تعود إلى الفلاسفة والمجوس، لأن نشوء مذهبهم يشهد لذلك، ولا فرقة من فرق الملاحدة أعظم ضرراً منهم»[1].

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 سابقًا على الإسلام، وله تأثيره الواضح في رؤيتهم للإسلام، 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، وكثير منهم أسلموا، إلا أنهم لم يتجردوا من كل عقائدهم التي توارثوها أجيالاً، وبمرور الزمان صبغوا آراءهم القديمة بصبغة الإسلام، فنظرة الشيعة في علي وأبنائه هي نظرة آبائهم الأولين في الملوك

(١) المرجع نفسه، ص ٩٦.

الساسانيين، وثانوية الفرس كانت منبعًا يستقي منه (الرافضة) في الإسلام»[1].

وكان للفلسفات اليونانية، والمنطق الأرسطي أثرهما 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 الرؤى فيمن قام بنقلها، فالبعض يقول خالد بن يزيد بن معاوية + (٩٠ هـ) والبعض يرى أن ذلك تم على يد هارون الرشيد + (١٩٠ هـ)، والرأي الأشهر هو المأمون بن هارون الرشيد المتوفى + (١٨٠ هـ)، 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 قوى انتشارها في زمن المأمون لما أثاره من البدع، وحث عليه من الاشتغال بعلوم الأوائل، وإخماد السنة»[2] ويذهب محمد أبو زهرة في حديثه عن عصر الشافعي إلى أنه قد «نشطت في عصر الشافعي حركة الترجمة وتولاها الخلفاء العباسيون بالتنمية، والتشجيع، وزخرت اللغة العربية بالعديد من الأفكار اليونانية والتي جاءتها من عدة طرق، جاءتها من طريق الفرس الذين كانوا متأثرين باليونانية، وجاءتها من طرق السريان الذين

(١) أحمد أمين فجر الإسلام، ص ١٢.

(٢) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ١٢.

كانـوا أعظم ناقلي فلسفـة اليونان في ذلك الزمـان، وجاءتهـا من اليونانية نفسها حيث كان بعض الموالي يجيدون اليونانية فنقل إليها طرائق من أفكارها فجاءت الفلسفة اليونانية أحيانًا خالصة، وأحيانًا لابسةً ثوبًا فارسيًـا، وأحيانًا مرتدية مسوح يهودية، ومسـيحية من طرائق السريان»[1] .

والواقع أن دخول الفلسفة اليونانـية وانتشارها بشكل واسع قد تم على يد مترجمين معظمهم من المسيحيين السريان من أمثال أبي بشر مـتى بن يونس، وإسحاق بن حنين، وحنين بن إسـحاق. . . إلخ وكان المأمون يعطي مـن يقوم بترجمة كـتاب وزن هذا الكتاب ذهبًا، وكـان للفلسفة اليـونانية تأثيرها الـواضح على نشأة وتطور علم الكلام «فبـدخول الفلسفات المخـتلفة وجدت بحوث فلسـفية كثيرة حول العقيدة فتكلم بعض العلماء في كون صفات الله تعالى الموجودة في القـرآن غير الـذات أم هي والذات شيء واحد، وهل الكلام صـفة لله تعـالى؟ وهل القـرآن مـخلوق؟ وهكذا تكاثرت الموضوعات التي جرى فيها الخلاف»[2] .

ولقد كان رد فعل فقهاء الإسـلام وخاصة من عاشوا في فترة الجدال الكلامي - أمثـال مالك، والشافعي، وابن حنبـل - عنيفًا ضد هذه الموروثات الثقافية، لأنهم كانوا يخشون على الإسلام من

(١) محمـد أبو زهرة، الشافعي. . . حيـاته وعصره. . . آراؤه وفقـهه، دار الفكر العربي/ القاهرة، ١٩٧٨، ص ٥٢.

(٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٣.

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، لابد أن يخالف هؤلاء، ومن كف ومشى 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 إلى ازدهار المذاهب الكلامية التي تأثرت بالموروث اليوناني، وكان الشافعي يرى أن الثقافة اليونانية قد أحدثت فهمًا خاطئًا للإسلام لدى بعض الفرق وخاصة 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 بالعنف نفسه، ولهذا قاموا بتوظيف السلطة التي في أيديهم وهى 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

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ١٩.

الهلليني وما ترتب على ذلك من إلحاد، ولقد بقى الفكر السلفي منعزلاً بكل احتراز عن المعتزلة والفلاسفة من جهة، وعن الشيعة والصوفية من جهة أخرى، وقاصراً على دراسة تفسير القرآن، والحديث، والفقه»[1].

وقد أدى تبني بني العباس للأجناس غير العربية، وترجمة علوم الأوائل إلى اتخاذ الفقهاء موقفًا حادًا منهم وكانوا بالمقابل يتعاطفون مع بني أمية، فكان علماء السلف ينفرون من حكم بني العباس ويؤيدون حكم بني أمية لأنهم لم يبتدعوا في الدين، وفي رواية عن محمد بن عبدالله 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

(١) ديلاسي أوليري، الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص ١٥٠.

يحيى بن خالد البرمكي»[1].

ولقد ظل حنق السلف على ما فعله الخليفة المأمون موجوداً على مدار حركة التاريخ، فرغم ظهور الإمام أحمد بن تيمية في مرحلة متأخرة من تاريخ الإسلام إلا أنه كان يقول «ما أظن الله يغفل عن المأمون، ولابد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخال العلوم الفلسفية بين أهلها»[2].

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 إحداث الجدل حول العقائد الإسلامية، ولم تبق العقيدة الإسلامية على بساطتها الأولى بل تحول الأمر إلى جدال معقد حول العقيدة، ويعلق أحمد أمين على هذا الأمر بالقول «إن هذا الانقسام والتفرق كان نتيجة طبيعية لاتساع رقعة البلاد الإسلامية في صراحته الأولى، وسهولته، وبساطته، وكان لابد أن تمزجه بعقلياتها، ودياناتها، وأغراضها، وكان ضروريًا للدين أن يتفلسف، لأن هذا طور طبيعي من أطوار الدين»[3].

ويمكن القول بأن علم الكلام قد جسد القدرة على احتواء وامتصاص كل الثقافات الوافدة، وهنا يجوز أن نقول «إن أصالة

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩.
(٣) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ٣/ ص ٢٥١.

الإسلام إنما تظهر بالضبط في قدرته على تكييف الإلهام الدخيل وفق حاجاته، وفي خلقه إياه خلقًا جديدًا يسبغ عليه طابعه الخاص، وفي نبذه كل ما لا يقبل التكيف»[1].

ومن كل ما سبق نلاحظ أن الاختلافات بين المسلمين من حيث الجنس، واللغة، والبيئة، والزمن كان لها دورها البارز في الاختلاف حول قراءة أصول الدين، ولقد تجسد الخلاف في العناصر السابقة في اختلاف الموروث الثقافي 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 التي 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 الجنس، واللغة، والبيئة، والموروث، وكان لكل هذه العناصر دورها المهم في تقديم قراءات مغايرة للعقيدة عن الصورة الأولى التي حرص عليها المسلمون الأوائل، 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.

---

(١) جوستاف جرونيبام، حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٤١١.

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 الكلام هو ذلك العلم الذي قدم قراءات متعددة للعقيدة راعت اختلاف البيئة، والزمن، والجنس، واللغة، والموروث الثقافي، واحتوت - في الوقت نفسه - الاختلافات تحت راية الإسلام.

ومن هنا يمكن القول بأن علم الكلام كان ظهوره ضرورة تاريخية، وليس فقط من أجل الدفاع عن العقيدة لكي يقدم لنا قراءات متنوعة للإسلام تحوي كافة اختلافات الجنس، واللغة، والبيئة، والتاريخ، والموروث الثقافي، وبالتالي لم يكن الفقهاء يمتلكون القدرة على إيقاف حركة الجدال حول العقيدة، والخلاف حول قراءاتها لأن ذلك فرضته طبيعة اختلاف الواقع التاريخي لكل أمة من حيث الجنس، واللغة، والبيئة، والزمن والموروث الثقافي.

ثانيًا: 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 حلت 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 نضئ مناطق مجهولة، ونكشف عن أسباب حوادث كثيرة.

ويمكن القول بأن الإنسان لا يستطيع أن يوجه عمله السياسي في وجهة تعاكس أو تخرج عن نطاق الاختلاف الذي يمليه عليه إيمانه الديني، وبهذا المعنى قد تتخذ المواقف السياسية دلالات دينية، وقد تعود بعض المواقف العقائدية إلى دلالات سياسية، وبالتالي فإن السياسة قامت بدور محوري في نشأة وتطور المذاهب الإسلامية، اعتقادًا 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، ومشاكلها العملية (. . .)

(١) سيد أمير علي، روح الإسلام، جـ٢/ ص ١٨١.

فهو بالفعل موقف كلامي، ولكنه كلام في السياسة، وفي الكبائر السياسية»[1].

ومن ثم يمكن القول بأنه «ليس جديدًا أن يتخذ الدين قناعًا للسياسة، وستارًا، ولا كان الإسلام يومًا استثناء لهذه القاعدة، فالإسلام في تاريخه المفعم يزخر هو الأخر بمثل هذه الظاهرة، وصحيح أن الإسلام لا يعرف هيراركيه كهنوتية، أو وساطة بابوية، أو وصاية رجال الدين، ولكن تاريخه من الناحية الأخرى لم يخل من قدر من تداخل الدين والدولة بصورة ما، بحيث عانى كثيرًا من استغلال الدين لخدمة السياسة، أو تغطية أغراضها، ومن المعروف أن أغلب الفرق، والشيع والطوائف التي تكاثرت فجأة في صدر الإسلام، وما بعده، ما بدأت أصلاً إلا كتحزبات وتحيزات سياسية، وكصراعات على السلطة والحكم»[2].

ومن الواضح أن الموقف الكلامي في الإسلام منذ نشأته، ورغم تناقضات مواقفه لم يكن كلامًا في اللاهوت فقط بقدر ما كان كلامًا في السياسة أيضًا، فالصراع على الخلافة والأحقية بالحكم ابتداء من الحرب بين علي بن أبي طالب وبين أصحاب الجمل، وبين علي ومعاوية أدى إلى تفرق المسلمين أحزابًا وشيعًا، ووقوع صراع دموي، وراح المسلمون يكفرون بعضهم البعض،

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب، بيروت، ١٩٩٤، ص ٤٣.

(٢) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، ص ١٢٣.

وجاء الكلام في الدين بعد هذه الخلافات السياسية ليصب في رؤى دينية متعددة ذات مغزى سياسي «فشيعة سيدنا علي يكفرون من خرجوا عليه وحاربوه، وحرموه من حقه في الخلافة، وجماعة معاوية يلعنون عليًا في المساجد، 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 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 بأنه 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

(١) زهدي جاد الله، المعتزلة، ص ٢٧.

اصطبغت بصبغة دينية قوية، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية، وصار الذين يقتتلون سياسيًا يقتتلون دينيًا، وبدلاً من أن يسمى الحزب اسمًا سياسيًا يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو إليه تسمى اسما 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، وهى 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»[1].

وما يهمنا هنا أن نقول أن 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 رضي الله عنه، ونما وترعرع في عهد علي رضي الله عنه، إذ كان علي رضي الله عنه كلما اختلط 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

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ٣/ ص ٥.

المذهب الشيعي، وكثرت أنصاره»[1] ولكن المشكلة أن الشيعة وخاصة الفرس منهم اتخذوا من محبة (علي) وسيلة لمذهبهم وأدخلوا على الإسلام أوهامًا كثيرة، ومبادئ باطلة من الملل القديمة لديهم، وألبسوها ثوب الإسلام، وما كان الإمام علي - لو كان حيًا - ليرضى بما يفعله 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 أى 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 الأموية بالشوكة والغلبة والقهر لا بالبيعة والاختيار، كان من الضروري لهم توظيف العقيدة لصالح استمرار حكمهم، وتوارث هذا الحكم كان يتم تحت شعار الجبرية، وسيادة قدر الله «فقد روى عن معاوية أنه قال في بعض خطبه لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله ما نحن فيه لغيره، وهذا صريح الجبر، وكان يقول أنا عامل من عمال الله أعطي ما

(١) محمد أبو زهرة، الشافعي، ص ٩٢.

(٢) محمد خاتمي، الدين والفكر في فخ الاستبداد، ص ٢٦ - ٢٧.

أعطى الله، وأمنع من منعه الله»[1] وبالتالي «فبناء على عقيدة الجبر التي ترى أن الله حكم أزلاً أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم، وأن ما يعملون ليس إلا أثرًا، أو نتيجة لقدر إلهي محكم، وكان 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 يجئ عنه من آلام قدرًا من الله، ولا يمكن لأحد أن يتهم ما يصدر عنه أو يشكو منه»[2] .

ولكن السؤال المحير الذي يطرح نفسه هو: إذا كانت الدولة الأموية قد حكمت تحت غطاء الجبر فماذا قامت هذه 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، وإنما ينقم عليهم موقفهم الذي يرفض الاعتراف بإسلام الموالي من أهل بلاد فارس وخراسان بحجة أن إسلامهم غير خالص لله، ومن ثم ظل الأمويون لأسباب اقتصادية يأخذون نصف «الجزية» من هؤلاء المسلمين حاكمين على

(١) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ٨٧.

(٢) جولدتسهير، العقيدة والشريعة، ص ٨٦ - ٨٧.

عقائد هذه الجماهير بأنها دون المستوى المطلوب»[1].

ولكن بإيضاح مسألة تصفية بني أمية لدعاة الجبرية والقدرية على مدار تاريخ الدولة الأموية يتكشف أن الأبعاد ليست دينية خالصة، ولكنها مواقف سياسية بالدرجة الأولى، فيروي محمد بن أحمد التميمي + (٣٣٣ هـ) في كتابه «المحن» واقعة موت سعيد بن جبير فيقول «كان سعيد بن جبير مولى لبني والبة من بني أسد يكنى 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 عبدالله القسري، وكان والي عبد الملك بن مروان على مكة، فبعث به إلى الحجاج (. . .) وقال الحجاج لسعيد اختر أي قتلة 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 فصاح الناس وقالوا: لا يصلح القضاء إلا لعربي، فاستقضيت أبا بردة وأمرته ألا يقطع أمرًا دونك؟ قال: بلى، قال أما جعلتك من سماري؟ قال: بلى، قال: أو ما أعطيتك من المال كذا وكذا تفرقه في ذوي الحاجة ولم أسألك عن

(١) محمد عمارة، المعتزلة وقضية الحرية الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣١، وأيضًا حسين عطوان الفرق الإسلامية في الشام، ص ١٠٥.

شيء منه؟ قال: بلى، قال: فما أخرجك، قال: بيعة أمير المؤمنين من قبل في عنقك، والله لأقتلنك، وقتله الحجاج وهو ابن سبع وأربعين سنة»[1] وكان ذلك في عام (٩٥ هـ).

وكان سعيد بن جبير يدعوا إلى الثورة على بني أمية، ويلوم الحسن البصري + (١١٠ هـ) لأنه كان يثبط الناس عن الخروج، ويحثهم على القعود، ويحملهم على المسالمة والموادعة، وقال ابن سعد في طبقاته الكبرى «كان سعيد بن جبير يقول يوم دير الجماجم، وهم يقاتلون: قاتلوهم على جورهم في الحكم، وخروجهم من الدين وتجبرهم على عبادة الله، وإماتتهم الصلاة، واستذلالهم المسلمين»[2].

والمتأمل في النصوص السابقة يلاحظ أن الدولة الأموية كانت تعرف عن سعيد بن جبير زهده، وورعه، وتقواه ولم تكن تستطيع أن تشكك في عقيدته، فكانت تستقطبه بالقضاء حينًا، ولكن ذلك لو لم يكن ليرجع الزاهد الورع عن الصمت عن مظالم بني أمية، فخرج مع ابن الأشعث ضد بني أمية، وكان ذلك كفيلاً بنهايته هذه، ويتضح من النص ما فعله الأمويون بالأجناس الأخرى من كراهية تولي الموالي للقضاء، حتى لو كانوا زهادًا، فاضطر الحجاج

(١) محمد بن أحمد بن تميم التميمي، المحن، تحقيق وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) ابن سعد الطبقات الكبرى، جـ٦/ ص ٢٦٣ نقلاً عن حسين عطوان الفرق الإسلامية في بلاد الشام، ص ٩٣.

إلى إبدال سعيد بن جبير، بأبي بردة وإن كان قد نبهه ألا يأخذ أمرًا إلا بمشورة سعيد بن جبير.

لقد قتل بنو أمية معظم من قالوا بالقدر مثل الجعد بن درهم الذي ظهر في زمن هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥ هـ) فأخذه وأرسله إلى خالد بن عبد الله القسري أمير العراق يأمره بقتله، وفي الوقت نفسه كان المغيرة بن سعيد العجلي + (١١٩ هـ) يقول بخلق القرآن فسمع به خالد القسري وطلبه حتى ظفر به وقتله، وجهم بن صفوان + (١٢٨ هـ) مات مقتولاً، وكذلك قام الخلفاء بقتل القدرية مثل عمر المقصوص + (٨٠ هـ)، ومعبد الجهني + (٨٠ هـ)[1] وإذا كان بنو أمية قد قتلوا معظم القدرية والجبرية بدعوى تجرئهم في مواقفهم العقائدية فإن «الجبرية كانت من الجماعات السياسية المناضلة، وكانوا ينددون باستئثار بني أمية بالحكم، ويرفضون نظريتهم في الخلافة ووراثة الملك، ويناهضون ممارساتهم 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].

ويرجع أحد العلماء المحدثين مقتل جهم بن صفوان بأنه كان

(١) زهدي جاد الله، المعتزلة، ص ٤٢.

(٢) حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام، ص ٩٢.

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 شورى، ورفض الانغماس في إمرة الظالمين، ورفض أهليتهم، والعمل لهم[1].

واتبع بنو أمية مع جهم بن صفوان طريقة التشكيك في عقائده فرماه هشام بن عبد الملك بالدهرية، ولهذا وجب قتله ويرى القاسمي «أن نبذ هشام لجهم بأنه من الدهرية، إنما أراد به زيادة الإغراء بقتله ليكون حجة له، وتمويهًا على العامة، ومن لا يدري حقيقة الأمر في هدر دمه، فقد علمت أن الباعث على قتله أمر سياسي محض، لأن جهمًا كان خطيب الحارس، وقارئ كتبه في المجامع، والداعي إلى رأيه وإلى الخروج معه على بني أمية وعمالهم لسوء سيرتهم، وقبح أعمالهم وشدة بغيهم[2] ويرى القاسمي أن جهم بن صفوان كان له مناظراته مع السمنية في الدفاع عن الإسلام، ولا يمكن «لمن له أدنى مسحة من عقل أن يتهمه بالدهرية الذين لا يقرون بألوهية ولا نبوة، وجهم كان داعية للكتاب والسنة ناقمًا على من انحرف عنهما، مجتهدًا في أبواب من مسائل الصفات، فكيف يستحيل نبذه بالدهرية وهي أكفر الكفر؟! ومن هنا نعلم أن لا عبرة بنبذ الأمراء والملوك من أن ينقم عليهم سيرتهم بالألقاب السوء، والتاريخ شاهد عدل»[3].

(١) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص ١٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٧ - ١٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٨.

والواقع أن فقهاء الشام والجزيرة الذين كانوا يحيطون بالخلفاء الأمويين كانوا يكفرون المرجئة الجبرية، ولا ندري هل خفيَ على الفقهاء مدى ثورة هؤلاء الجبرية على سياسة الدولة الأموية وظلمها؛ أم كان كل ما يهم الفقهاء في ذلك الزمان هو الحرص على صورة العقيدة الصافية، فتتحدث كتب السلف عن أن قتل جهم بن صفوان وغيره قد تم بمباركة فقهاء عصره فيقول ابن العز الحنفي «والجهمية هم المنتسبون إلى جهم بن صفوان السمرقندي وهو الذي أظهر نفي الصفات، والتعطيل، وهو الذي أخذ ذلك عن الجعد بن درهم الذي ضحى به خالد بن عبد الله القسري بواسط، فإنه خطب في الناس في يوم عيد الأضحى وقال: أيها الناس: ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليمًا تعالى الله عما يقول الجعد علوًا كبيرًا! ثم نزل فذبحه، وكان ذلك بعد استفتاء علماء زمانه وهم السلف الصالح رحمهم الله»[1] وهنا نتساءل: هل اتحدت سلطة الفقه وسلطة السياسة لمقاومة مد الموالي وتهديدهم لدعائم الدولة الأموية، فالسياسة تقتل لأسباب سياسية، وتتذرع أحيانًا بذرائع دينية، وسلطة الفقه تخشى على العقيدة من قراءة الموالي لها؟! وهل كانت سلطة بني أمية في قتل الجبرية والقدرية الأوائل ترسي دعائم أركانها وتستمد شرعيتها في

(١) البخاري، خلق أفعاد العباد، ص ٦، وأيضًا ابن العز الحنفي، شرح الطحاوية، ص ٤٥٢.

الوقت نفسه من فقهاء هذا العصر بدعوى الحفاظ على العقيدة؟! أو بمعنى آخر هل اتحدت سلطة الفقه مع سلطة السياسة لمواجهة مد الموالي الثائرين ضد بني أمية وظلمهم مهما اختلفت الأسباب بينهما؟ أم نتفق مع بعض من يذهب إلى تبرئة الفقهاء فيقول إنه «حجب عن العديد من الفقهاء الأبعاد الحقيقية لاصطدام بعض أوائل المتكلمين مع السلطة السياسية، وهو الذي أدى بالتالي إلى سكوت أغلب الفقهاء عن إدانة العنف الذي قابل به الولاة السياسيون المواقف السياسية لأولئك المتكلمين، ويرجع هذا السكوت من جانب الفقهاء إلى غفلتهم عن الأبعاد السياسية الواضحة التي طرأت عن تلك المواقف الكلامية، وأعطتها معانيها الأولى، وسوف يستغل رجل السلطة هذه الغفلة من جانب الفقهاء ليجهز على خصومه بحجة حفظ الدين والعقائد من زيغ أصحاب الأهواء، والملل، والنحل»[1].

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

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، ص ٤٤.

ائتكل بعضهـا، فقال غيلان من يعـذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى، وهذا يأتكل والناس يموتون من الجوع... فـمر هشام بن عـبد الملك فـقال أرى هذا بعـييني ، ويعـيب آبائي، والله إن ظفـرت به لأقطعن يديه ورجليه، فلمـا وليَ هشـام خرج غـيلان وصاحبـه صالح إلى أرمينية فأرسل هـشام في طلبهما فـجئ بهما فحبسهما أيامًا ثم أخرجهما وقطع أيديهما وأرجلهما، وقال لغيلان كيف ترى ما صـنع ربك بك؟ فالتفت غيلان فـقال: لعن الله من فعل هذا؛ ومات صالح وصلى عليـه غيلان ثم أقبل على الناس، وقال قـاتلهم الله كم من حق أمـاتوه، فقـيل لهشـام قطعت يدي غيلان ورجليه، وأطلقت لسانه إنه قد أبكى الناس ونبههم على ما كانوا عنه غافلين، فأرسل إليه من قطع لسـانه فمات رحمه الله»[1]

وهذا النص يطرح مجـموعة من التـساؤلات المهمة، ومنهـا كيف يستعين الخليـفة عمر بن عبد العزيز برجل يتـهم بالزندقة والخروج على تعـاليم الإسلام لكي يوزع المال الزائد عن حـاجة بني أمـية؟ لماذا سمح له عمـر بن عبدالعزيز أن يتـهم بني جلدته بأنهم ظلمة وخونه ويتركـه يوزع الأموال التي أخذوها ظلمًـا؟ إن ثورة غيلان الدمشقي على ظلم بني أمية ورفـضه للظلم هي التي دعت الخليفة هشام بن عـبد الملك أن يقطع يديـه ورجليه ثم لسانـه بعد ذلك، فالأسباب كانت سياسية في المقام الأول، وإن اتخذت أحيانًا بعض المبررات الدينية.

---

(١) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ١٣٨.

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 والتابعون، 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؟، والسبب 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،

(١) محمد أبو زهرة، الإمام الشافعي، ص ٣٥ .

وتعتبره محل ثقة في المناصب والإدارة، وشئون القضاء والحكم فإن الدولة العباسية حين قامت، قامت على أكتاف الموالي والفرس والأصول غير العربية من المظلومين والمتبرمين من خلافة بني أمية، وقد فتح بنو العباس للعنصر الفارسي ثم التركي الحرية في إدارة شئون الدولة والدواوين، وبسبب هذه الحرية التي أتاحها بنو 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 بأن 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 بأن سلطة الفقه قد احتلت مكانها لدى العوام، وأصبح الفقيه يوضع محل احترام وتقدير من قبل جمهور المسلمين، وذلك بسبب فقهاء عظام من أمثال أبي حنيفة النعمان ثم مالك، فالشافعي، فأحمد بن حنبل، ولقد مثلت سلطة الفقهاء حضوراً قويًا قد يتمايز في دوره على سلطة الدولة، لارتباط دور الفقهاء بكل نواحي حياة المسلمين ومعاملتهم، والتاريخ شاهد على محاولة السياسة استقطاب هؤلاء الفقهاء، وإذا فشلوا قامت الدولة بتعذيبهم «فمن الناحية العلمية

الدينيـة نرى خلفـاء بني العـبـاس قد أهـانوا كثـيـرًا من العلمـاء وعذبوهم، فأبو حنيـفة ومالك يُضربان لأنهمـا لا يريدان أن يتوليا القضاء، أو لرأيهـما في البيعـة، وسفيان الثوري ينـتقل في البلاد متخفيًا لأنهم أرادوه على قضاء الكوفة فأبى»[1] .

وما يهمنا هو دور المحن التي مر بهـا الفقهاء في الكشف عن علاقـة السياسـي بالديني، فقد تعـرض الإمام مـالك إلى الضرب بالسوط، وشد كتفه حتى انخلع، ويورد محمد بن أحمد التميمي عن محنة الإمام مالك بأنه حين سئل عن البـيعة قال: إذا أكرهت عليها، وتخوفت إن لم تحلف بهـا أن تقتل أو تعاقب فحلفت فلا شيء عليك، ولقد ضرب مالك بسـبب هذه المسألة مائة سوط»[2] فقـد تعـرض مالك للمـحنة بسبب اجـتهـاد فقـهي لم ترض عنه السيـاسة، وكانت السلطة لا تملك سـوى التعذيب لمواجـهة سلطة الفقه، فقـد كانت السلطة السياسية تخشى سلطة الفـقهاء لقدرتهم على تحـريك الشعوب المـسلمة، ولهـذا كان يسعى رجـال الدولة والخلفاء إلى استرضاء الأئمة «فحين كان يذهب المنصور والمهدي، والرشيـد إلى الحج يكون من عنايتهمـا بالعلم والعلماء أن يلتـقوا بهم، وأن يخـتصوا مـالكًا باللقاء، وفـضل التقـدم والصدارة في مجالسهم»[3] .

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ٢/ ص ٤٤.
(٢) محمد بن أحمد التميمي، المحن، ص ٣٣١.
(٣) محمد أبو زهرة، مالك، ص ١١٧.

وفي ظل إتاحة الدولة العباسية درجة ما من الحرية للموالي ازدهرت الفرق الكلامية، بل ووجدت النزعات الباطنية، وأصحاب الملل الأخرى متنفسًا لبث أفكارهم، وعقائدهم بين المسلمين، وقد شعر خلفاء الدولة العباسية بالحاجة إلى الرد على أصحاب المذاهب الباطنية والملاحدة، وإلى 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، 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 أن كان المعتزلة يرفضون الحديث عن بني أمية أثناء ولايتهم لمقاليد الحكم أصبحوا في عهد الدولة العباسية ينتقدون قولهم بالجبر، وأنهم 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 وأبي جعفر المنصور الخليفة

(١) زهدي جاد الله، المعتزلة، ص ١٦٦.

العباسي، فكان المنصور معجبا بزهد وتقوى عمرو، ثم تطور الأمر في عهد هارون الرشيد حيث منع الجدال في الدين، وحبس أهل الكلام، ولكنه اضطر إلى إخراجهم حيث تَروي كتب الملل والنحل رواية تؤكد على حاجة بني العباس للمتكلمين فقد كتب ملك السند إلى هارون الرشيد يقول له: إنك رئيس قوم لا ينصفون، ويقلدون الرجال، ويغلبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ 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: هذه المسألة من الكلام وهو بدعة، وأصحابنا ينكرونه، فقال السمني من أصحابك؟ فقال فلان وفلان وعدَّ جماعة من الفقهاء، فقال السمني للملك قد كنت قد أعلمتك دينهم، وأخبرتك بجهلهم، وتقليدهم، وغلبتهم بالسيف قال، فأمر ذلك الملك القاضي بالانصراف، وكتب معه للرشيد أني كنت بدأت بالكتاب، وأنا على غير يقين مما حكى لى عنكم، فالآن قد تيقنت ذلك بحضور القاضي، وحكى له في الكتاب ما جرى، فلما ورد الكتاب إلى الرشيد قامت قيامته، وضاق صدره، وقال: أليس لهذا الدين من مناضل عنه؟ قالوا: بلى يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال في الدين، وجماعة منهم في الحبس فقال أحضروهم فلما

حضروا قال ما تقولـون في هذه المسألة، فقال صبي من بينهم هذا السـؤال محـال لأن المخلوق لابد أن يكون مـحدثًا، والمحـدث لا يكون مثل القديم، فقد استـحال أن يقال يقدر على أن يخلق مثله أو لا يقدر، كما استحال أن يقال يقدر أن يكون عاجزًا أو جاهلاً، فقال الرشيد وجهوا بهـذا الصبي إلى السند حتى يناظرهم، فقالوا أنه لا يؤمن أن يسـألوه عن غـير هـذا فيـجب أن توجـه من يفي بالمناظرة في كل علم، قال الرشيد فمن لهم؟ فوقع اختيارهم على معمـر بن عباد السلمي فلما قرب من السند بـلغ خبره ملك السند فخـاف السمني أن يـفتضح عـلى يديه، وكان قـد عرفه مـن قبل فأرسـل من دس له السم في الطريق فقـتله»[1] وما يفـهم من هذا النص - بصـرف النظـر عن مـدى صـدق الرواية - هو أن هناك حـاجـة دعت إلى ظهـور علم الكلام في ظل انتـشـار النزعـات الباطنيـة، وكان من الضروري التعـبير عن العقـيدة بصيغة عـقلية ولهذا يرتبط نشأة المعتزلة وازدهارها بعاملين:

أولهـمـا: الحاجـة إلى الدفـاع عن الإسـلام ضـد أصحـاب الديانات الأخرى.

وثانيهما: حتمية ظهور النزعة العقلية في كل دين، وأن يتبنى فريق من المؤمنين الرأي بترجيح العقل إذا تعارض مع النص، ومن ثم حتمية ظهور التـأويل بصرف النظر عما في ذلك من جرأة على

(١) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ١٥٥ - ١٥٦.

قداسة النص في رأي الظاهرية، وأهل السلف من النصين»[1] .

لقد شعر بنو العباس بضرورة وجود طائفة من الكلاميين يدافعون عن الدين ضد النزعات الباطنية في أرجاء الدولة العباسية، ولهذا كان من الضروري أن تتبني 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 زودًا عن الإسلام، وذبًا عن حياضه سببًا في أنهم أخذوا يسلكون في الاستدلال للعقائد والمحاماة عنها طرائق جديدة لم تكن مألوفة في الاستدلال عند السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ثم هم في هذا السبيل قد قبسوا من الفلسفة ما يرهنون به سلاحهم، ويقرءون به احتجاجهم، 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] ومن أجل هذا السبب كانت حملة الإمام الشافعي على أهل الكلام - وهو ما عرضناه في الفصل الأول - والقول بأنهم حادوا عن الطريق القويم للسلف والتابعين، ولكن رغم هذه الحملة فإن كتب التاريخ والعقائد تعكس لنا الدور الإيجابي

(١) أحمد صبحي، في علم الكلام/ المعتزلة، جـ١/ ص ١٨٠.

(٢) محمد أبو زهرة، الشافعي، ص ٥٤.

للمعتـزلة في الدفاع عن العقيدة فنجـد ابن المرتضى حين يتحدث عن أبي الهزيل الـعلاف يقول «بأن مناظراته مع المجـوس والثنوية وغيرهم ممدودة، وكان يقطع الخصم بأقل الكلام، ويقال أنه أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل»[1] ، وكذلك دافع المعتزلة عن الإسلام ضد أصحاب الديانات الأخرى كاليهـودية، والمسيحية، والباطنية، وهذا مثبت تاريخيًا.

وتربى المأمـون + (٢١٨ هـ) تحت سيطرة المعـتزلة، وخـضع لنفوذهم، ولبـعض كبرائهم كيـحيى بن المبارك، وكان لثـمامة بن الأشـرس مكانة عظيـمـة لـديه، فـتـشـرب آراءهم، وشب على مـبادئهم، ويقـولون إن ثمـامة هـذا هو الذى أغواه، ودعـاه إلى الاعتـزال، ثم إن المأمون كان متـعطشًا إلى العلم والفلسفـة وكان شـغـوفًـا بالآداب، وأرباب الجـدل، فلذلك قـربهم، وارتاح إلى أحاديثهم[2] وحين تولى المأمون الخلافة استطاع ابن أبي داؤد بلباقته وغزارة علمـه، وذلاقة لسانه أن يسـيطر على المأمون حـتى حمله على نشـر مقالة خلق الـقرآن، وامتـحان الناس فـيهـا، والكتاب مجـمعون على أن ابن أبي داؤد مسـئول المحنة، فهـو الذي زينها للخليـفة، وهو الذي دس له القـول بخلق القرآن وحـسنه عنده، وصيره يعتقده حقًا[3] وتروي كتب التاريخ لنا أن المأمون طلب من

(١) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ١٤٩ - ١٥٠.
(٢) زهدي جاد الله، المعتزلة، ص ٥٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

رئيس شرطة بغداد أن يجمع القضاة، ويمتحنهم 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 إيمانه لا يمكن أن يوثق بقوله ولا عمله[1] وهنا نلاحظ أن المعتزلة الذين نادوا بحرية الرأي والفكر يجبرون القضاة ثم العامة على الاعتقاد بآرائهم، وكان ما فعله المعتزلة والمأمون يعتبر أول مرة في تاريخ الإسلام تفرض فيه صورة معينة 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 بشدة عن المعتزلة ويرون أن المعتزلة كانوا هم الأداة التي حاربت بها السلطة السياسية العباسية سلطة الفقهاء وقدرتهم على تسيير العامة.

وإذا أردنا تحليل مدى صراعات السلطات المتضاربة فنراها تضح جليًا في محنة الإمام أحمد بن حنبل حيث مات المأمون قبل أن يمتحن أحمد بن حنبل في خلق القرآن، وحدثت الأزمة

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٥.

(٢) انظر فهمي جدعان، المحنة... دراسة في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق، عمان، ١٩٨٩ وأيضًا محمد عابد الجابري المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥.

والمناظرات في عهد المعتصم، ويصور ابن المرتضى المحنة فيقول: «كانت المناظرة في شهر رمضان سنة عشرين ومائتين، قال ابن حنبل لما أحضره أن ليَ سبقًا في هذه الدعوة فليسعني ما وسع أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين من السكوت والرضى من جميعهم بأن القرآن كلام الله، فقال المعتصم لأبي داؤد ما عندك فيما قال؟ فقال أحمد كان لعمري يسعه ما وسعهم، حيث كان الناس جميعًا ساكتين عن هذا الأمر، فأما وهو رأس مذهب قد جمع عامته وغوغاءه ينادون في الطرقات ليس شيء من الله بمخلوق، والقرآن من الله وقد تعلق النصارى بمثل ما تعلق به هذا فقالوا عيسى غير مخلوق لأنه قال ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ (سورة النساء: الآية: ١٧١) فخالفناهم على هذا كله فاحتج لهم، وجعل الكلام له غير مخلوق، وقد قال الله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (سورة الرعد: الآية: ١٦، والزمر: الآية: ٦٢) فالقرآن شيء أم غير شيء؟ قال ابن حنبل أمر الله، وفرق بين الأمر والخلق، قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (سورة الأعراف: الآية: ٥٤) وهذا ابن عمك جعفر بن محمد - يعني الصادق - سئل عن القرآن فقال لا خالق ولا مخلوق، فقال ابن أبي داؤد، 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، وإن وجب عليك أخذته به، فقال قد نهينا عن المناظرة، فقال ابن داؤد 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 اسحاق ابن إبراهيم ويحك قل ما يقول أمير المؤمنين، فأقر بخلق القرآن فقال المعتصم ألق عليه ثيابًا وأجمع عليه أهل بغداد، فإذا أقر بخلق القرآن فأطلقه، ففعل حتى أقر فأطلقه»[1].

وإذا تأملنا النص السالف يتضح العديد من الأمور أهمها: أولاً: اتهام أحمد بن حنبل بأنه رأس مذهب، ويحرك العامة والغوغاء ضد خلق القرآن، وهذا ما لم يحدث لأن السلطة والمعتزلة كانا أصحاب البدء في التفتيش في عقائد الناس، ولكن الواضح هو خشية المعتزلة والسلطة معًا من سلطة الفقيه التي يحملها الإمام أحمد بن حنبل على العامة والغوغاء، ثانيًا: اتهام المعتزلة لعوام المسلمين بأنهم غوغاء وقطيع، وهذا التعالى كان يحاصر مذهب المعتزلة، ويكره العوام فيهم، لأنهم السبب الأكبر لمحنة إمامهم أحمد بن حنبل، ثالثًا: يلاحظ دور ضغط النصارى على خطاب المعتزلة في القول بخلق القرآن، رابعًا: اتهام أحمد بن حنبل بالتراجع والقول بخلق القرآن، وهذا ما لم يحدث لأنه لو حدث لكان كل المسلمين قالوا بعقيدة خلق القرآن كما أن ابن

(١) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ٢٠٤.

حنبل لو قال بخلق القرآن لكان كل شيء قد انتهى، ولم تمتد المشكلة إلى عهد الواثق، فلماذا امتدت المشكلة إلى عهد الواثق إذا كان الإمام أحمد بن حنبل قد اعترف بخلق القرآن في عهد المعتصم؟!.

كانت هناك اتهامات متبادلة بين المعتزلة والفقهاء متمثلة في الإمام أحمد بن 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 الأساس لمحاربة المعتزلة جهمية العصر العباسي، فالصراع بين المعتزلة والفقهاء كان في جوهره صراعًا بين من يمتلك سلطة العلم والفقه - الفقهاء - ويدير شئون العوام، ومن يوظف السلطة السياسية لخوفهم من الاضطهاد الذي قد يتعرضون له من العوام بسبب الفقه - المعتزلة -، وبين السلطة السياسية التي وظفت المعتزلة حتى تحاصر الفقهاء، وتحاصر سلطتهم على العوام «فكانت دعوى الفقهاء والمحدثين أنهم أصحاب السلطة الشرعية، وورثة السلف الصالح، ويتسلل العلم إليهم مباشرة ابتداء من الرسول وعبر الصحابة والتابعين، أما الدولة العباسية فهي كأي دولة إسلامية تدعي الوراثة المزدوجة للسلطتين معًا: الدينية والدنيوية، وهذا هو مفهوم «الإمامة الكبرى» كما وضعه الفقهاء أنفسهم (. . .) وكانت حملة الدولة العباسية خلال فترة المأمون، والمعتصم، والواثق هي في جوهرها

منع الفـقهـاء، وأهل الحديث من ادعـاء 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 مجـال الفقـه والفقهـاء، وكان الرهان الأكـبر على العـامة: فينبـغي ألا تكون هناك سلطة أخرى يتبـعونها غـير سلطة الدولة، فليس للناطقين باسم الشـريعة سلطة عليـهم بل هي سلطة الدولة تنفذ عبر شريعة مرسومة»[2].

وتبدو المـشكلة أحيـانًا في دفاع البعـض عن المعتزلـة بدعوى إظهارهم بـأنهم دعاة حرية الـفكر، وحرية الإنسـان ويحاولون أن يجدوا تبـريرًا لما فعلوه، فالقاسـمي يقول بأن ما فعله المعـتزلة هو «انتقام لاضطهاد سابق ومقابلة له بالمثل، إذ كان للأثرية - السلف - دولة في عهد الأمـويين، وكانت أقوالهم في تكفير مخـالفيهم من الجهمية، ورميهم بالزندقة، وهدر دمهم تغري بهم، وتحفظ الإغراء عليهم، وتستفز ذوي البطش منهم على الإيقاع بهم كما يروي من ذلك من سير أقوالهم في الجهمية، ولم يكن قتل الجعد بن درهم، وغيلان الدمشقي، بل ومثل محمد بن سعيد الشامي المصلوب إلا جراء مـقالاتهم فـيهم»[3] ولقـد خُفي على القـاسمي أن صـراع

(١) علي أومليل، السلطة الثـقافـية والسلطة السـياسـية، مـركز دراسـات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(٣) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص ٦٩.

المتكلمين الأوائل ضد السلطة السياسية كان السبب في هذا، وسواء تم ذلك بمباركة الفقهاء أو لا، فإن السلطة السياسية كانت ستفعل ذلك بهم.

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 بطش الفقهاء بهم، 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 واستبدادًا، 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، تم حرق معظم مؤلفاتهم، وتوارى 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 (٣٢٦ - ٣٨٥ هـ)

لفخر الدولة البويهي، فقد استقل بالوزارة ثمانية عشر عامًا (٣٦٧ - ٣٨٥ هـ) وأطلق مليكه يده في الحكم (. . .) وعمل الصاحب بن عباد على نشر الاعتزال، وحمل الناس على انتحاله متبعًا في ذلك شتى 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 سحب ثقته من أصحابه»[1] وينبغي أن نشير إلى أنه في عهد الصاحب بن عباد ارتفع شأن القاضي عبد الجبار الهمداني الذي ألف أسفارًا عظيمة تنظر لمذهب المعتزلة ما زالت أصداؤها موجودة إلى الآن بفضل حفظ الزيدية لها، وبنهاية المعتزلة في مطلع القرن الخامس دخلت الحضارة الإسلامية في طور آخر.

ويمكن القول أن المعتزلة قد ارتكبت مجموعة من الأخطاء كان لها دورها الواضح في نهاية مذهبهم:

١- احتقار المعتزلة للعامة، ونسبهم عقيدة قدم القرآن إلى الحشو الأعظم من الرعية، وسفلة العامة وكان هذا هو موقف المعتزلة من العامة، الذين كان لهم دور في القضاء على المعتزلة.

٢- ممارستهم للقمع مع الإمام أحمد بن حنبل وهو إمام له وزنه

(١) زهدي جاد الله، المعتزلة، ص ٢١٧ - ٢١٩.

وثقله في حياة المسلمين على مستوى كافة الطوائف، ولهذا كان رد الفعل ضدهم من العامة لا من السلطة منذ عهد المتوكل جارفًا.

٣- ارتباط مذهب المعتزلة بشريحة نخبوية، وارتباط هذه النخبة بالسياسة أدى إلى الجناية الحقيقية على مذهبهم، لأن السياسة لا تعد للفكر دورًا حقيقيًا إلا بقدر ما يخدم سلطتها، فحين ينتفي دور الفكر لديها تنقلب عليه، وهو ما حدث للمعتزلة[١].

وعلى الرغم من السلبيات التي صدرت من المعتزلة إلا أننا لا يمكن أن ننكر دورها في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإجلالها 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 الغفول من كافة الاتجاهات للرد عليها، ونقدها، وقد خلق هذا حركة فكرية ثرية في عهد العباسيين وكان للمعتزلة آثارهم في البيان، واللغة، وأصول الفقه، والتفسير، لقد كانت حركة متكاملة، في شتي علوم الدين واللغة، ولذلك انتهت المعتزلة مع مطلع القرن الخامس بدأت حركة التراجع الفكري في تاريخ الثقافة الإسلامية، وذلك لأن المعتزلة كانت تتزعم التيار الذي يعطي الأولوية للعقل على النقل في ثقافتنا، ولذلك كانت المعتزلة، وما زالت مثيرة للجدل

(١) أحمد صبحي، في علم الكلام، المعتزلة، جـ١، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

والنقاش في ثقافتنا العربية والإسلامية التي تعطي في معظم أبنيتها الثقافية الأولوية للنقل على العقل، لقد خلقت المعتزلة في ثقافتنا حالة من الصراع والجدل أدى ازدهار حقيقي في هذه الثقافة، والدليل على ذلك، أن فترة ازدهار المعتزلة - ابتداء من القرن الثالث حتى أوائل القرن الخامس - هي أزهى 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 ازدهرت المعتزلة، وازدهرت 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، ما بين لحظات التصفية والمساندة، وبين القمع والحرية، وبين التشدد والتسامح.

وبناء على عرضنا لدور السياسة في تطور علم العقائد، ودور

السياسة في إحداث الفرقة بين أبناء الملة الواحدة، يمكن أن نقدم تعريفًا آخر جديدًا لعلم الكلام فحواه أن 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 الفرق 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، وينظر كذلك إلى أن أحد أسباب الاختلاف هو الاحتكام إلى السنة - خاصة 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، وأعد 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

عهـود الخلافة الإسـلامية، وكـذلك الأمر حول قـبول المروي من السنة بالإيجاب عند الفقهاء، والسلف، وأهل السنة، أو نقد السنة وعدم قبول المروي عند بعض أقطاب المعتزلة كالنظام.

١ - **القـرآن**: كـان الفقـهاء ومـعظم السلف يميلون إلى عـدم الخوض في المتشابه، وكان المسلمـون في مرحلة الصحابة والتابعين الأولى ينهون عن الخوض فيه، ولكن مع اتسـاع حركة العقيدة في العالم الإسـلامي بعد الفتـح كان من الضروري في ظل اخـتلاف الجنس، واللغة، والزمن، والبيئـة - عن العهد الأول - أن يفرض هذا الاختلاف النقاش في كل شيء، وأصـبح المسلمون «يناقشون المتشابه من النصوص والآيات، بعد أن كانوا يمرون عليها مطمئنين مستسلمين، وأن يتتبعوا كثيراً من المعتقدات، ويسلطوا عليها حوافز الفكر، والنظر العـقلي، بعـد أن كانوا يقـفـون من ذلك كله عند حدود النصوص، دون استزاده ولا تعديل»[١].

وقـد يبرر البـعض ميل المعـتزلـة إلى التأويل وتحكيم العـقل بوجـود المحكم والمتـشـابه في الـقـرآن، ولابد من التـوفـيق بين النصوص ليـسلم القرآن من موهم التـعارض[٢] هذا الكلام مردود عليه لأن المعتزلة سعوا إلى تأويل المحكم أحيانًا، وخاصة في آيات الصفات، وتفسـير المتشابه بما يوافق مذهبهم، ويفسـر الزمخشري

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية، ص ٤٢.

(٢) أحمـد حجـازي السـقا، مقـدمة لباب الإشارات والتنبيـهات للفخـر الرازي، ص ١٧.

مدى أهمية المتشابه في القرآن بأن ذلك يعود إلى قدرة المتشابه على تجديد قراءة الإسلام في نصه الأصلي، والمحاولة الدائمة للبحث عن معانٍ 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، وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة»[1] ولكن هذا التقادح بين العلماء كان أحد الأسباب المهمة لتحول العقيدة من طور البساطة إلى طور الفلسفة، ومن الوحدة إلى التشرذم، لأن التقادح لم يكن على الفروع، ولكنه كان على الموقف من الأصول، ويعود هذا الاختلاف والفرقة إلى اختلاف بيئات العلماء، وأجناسهم، وألوانهم، وثقافتهم السابقة على الإسلام. . . إلخ.

وهذا الاختلاف بين العلماء والفقهاء حول تفسير القرآن هو الذي دفع بعض الفقهاء إلى الرد على علماء الكلام في موقفهم من المتشابه، وخاصة الإمام أحمد بن حنبل، وابن قتيبة الدينوري. . . وغيرهم، فكان الفقهاء والسلف يرون ضرورة الوقوف عند الظاهر من الآيات، وعدم الخوض في المتشابه لأن

(١) الزمخشري، الكشاف، تحقيق يوسف حمادي، دار مصر للطباعة، القاهرة، بدون، جـ١/ ص ٢٩ .

ذلك يخضع لأهواء البعض، وميولهم العرقية، والثقافية، وتكويناتهم اللغوية، ولهذا ظهرت الكتابات التي تتحدث عن الاختلاف في اللفظ، ودوره في سوء الفهم، وسوء التأويل لدى البعض، فالاختلاف في اللفظ الذي هو أحد الأسباب لخوض البعض في التأويل يرجع إلى اختلاف في اللغة بين المسلمين، واختلاف معاني الكلمات بين لغة وأخرى، وذلك لأن العديد من المسلمين كانوا ينظرون في حروف اللغة العربية، ويحملون بداخلهم دلالات لغتهم السابقة على الإسلام كالفارسية، والتركية، والآرامية، وكانوا كثيراً ما يلبسون اللغة العربية تفسيرات لغتهم وثقافتهم السابقة على الإسلام.

وتزخر معظم المؤلفات الكلامية بمدى الخلاف بين الفرق الكلامية حول تفسير آيات القرآن المتعلقة بقضايا التوحيد بالذات مثل آيات الصفات، والقدر، والحرية فكل فرقة تأخذ من القرآن ما 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 وإرجاعه 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 المسلمين من الخوض في المتشابه وتأويله، نتيجة لاختلاف المسلمين فى كافة

النواحي من بيئة، وجنس، ولغة، وموروث... إلخ، وكان لابد أن يحدث هذا التعدد الذي كاد أن يكون تشرذما، وكان لابد أن يواجه السلف والفقهاء هذا، ولم يكن هناك مفرّ من ظهور علم العقائد، وتطور الفرق.

٢- **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 + (٤٠٦ هـ) أن آي الكتاب قسمان: قسم هو محكم 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 إذ لم يكن كل خطابهم جليًا بينًا مستغنيًا عن بيانه وتفسيره، ولا كله خفيًا مستحيلاً يحتاج إلى بيان وتفسير غيره»[1] ونتيجة لذلك يعرض ابن فورك الخلاف بين الفرق حول الأحاديث النبوية الخاصة بصفات الله مثل الوجه، والعين، واليدين، والكلام، والاستواء... إلخ من الصفات، ويتعرض

(١) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب، ط١، ١٩٨٢، ص ٢٩.

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، في حين أن السنة يتم التشكيك فيها أحيانًا، ورفضها أحيانًا أخرى.

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 الفرق 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 يجري فيها التبرير والتكفير، وهم من أخبر النبي ﷺ عنهم بقوله «الخلاف بين أمتي رحمة»[1] وتعد 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

(١) الإسفراييني، التبصير في الدين ص ٢٣، وأيضًا البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢١.

(٢) زهدي جاد الله، المعتزلة، ص ١٤.

الفرق، والغريب 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 بعض وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة»، وكذا حديث «القدرية مجوس هذه الأمة» يذهب ابن حزم أن هذين حديثان لا يصحان أصلاً من طريق الإسناد، وقال ابن الوزير في «العواصم والقواصم» 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 واختلافه، فقد وضعوا أحاديث في فضل (علي)، وفي المهدي المنتظر، وفي كل ما يؤيد مذهبهم، ووجهة نظرهم، فأضلوا كثيراً من الناس»[3].

وكان العديد من أقطاب المعتزلة لا يقفون عند حدود تأويل الأحاديث، بل يروي عن ابن قتيبة الدينوري أن «النظام كان

(١) محمد زاهد الكوثري، مقدمته لكتاب التبصير في الدين، ص ٤.
(٢) الملطي، الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع، ص ٨٦.
(٣) محمد زاهد الكوثري، مقدمته لكتاب الرد والتنبيه، ص ٤.

يستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفي على أهل العلم»[1] ويؤكد ابن المرتضى هذا الكلام، ويرى 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 تصحيح الفساد، لأن الغلط في الأخبار، والكذب في الآثار لم نجده خاصًا في بعض دون بعض»[2].

وإذا كان السلف والفقهاء كانوا يحذرون من الخوض في المتشابه من الكلام، وعدم الخوض في التأويل فيه، بالإضافة إلى ضرورة الاستناد إلى السنة الصحيحة، وعدم الخوض في القدر، فقد 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 ونقدها، أو رفضها عند البعض، واختلفوا حول القدر، وخاضوا فيه رغم نهي الصحابة والتابعين عن ذلك، وبالإجماع يمكن القول أن كل المحددات التي وضعها السلف والفقهاء في مسألة العقيدة قد تم

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ٤١.
(٢) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ٤٨.

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.

٣- صراع الصور في المدونات الكلامية: ترتب على اختلاف المسلمين أحزابًا وفرقًا وشيعًا، أن أصبحت الفرق تكفر بعضها بعضا، وكل فرقة ترسم صورة لنفسها على أنها الفرقة الناجية، والأخرى كافرة، 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 في النقاط التالية:

إن اختلاف صورة كل فرقة عن الأخرى، أو ما يعرف 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، وأن الآخر 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 الاسفراييني على ذلك حين يقول «بأن أهل السنة والجماعة متمسكون بعروة الإسلام، وحبل الدين، مجتمعون في أصولهم غير متفرقين وكانوا هم أهل النجاة دون من خالفهم»[2] ، ويصل أهل السنة في تمجيد أنفسهم إلى حد القول بأنهم لا خصلة من التي تعد من المفاخر من المعارف والعلوم، وأنواع الاجتهادات، ولأهل السنة والجماعة في تزيينها القدح المعلي، والسهم الأوفر»[3] .

ويدلل السلف وأهل السنة على فساد مذاهب الآخرين العقائدية بالقول «بأن أول دليل على أن مذاهب المتكلمين فاسدة هو كثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المفضي بهم إلى التكفير والتضليل»[4] 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[5] .

---

(١) الإسفراييني، التبصير في الدين، ص٥٢ وأيضًا البغدادي الفرق بين الفرق، ص ٢١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦١.

(٤) السيوطي، فن المنطق، ص ١٠٠.

(٥) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، ص ١٧ - ١٨.

وإذا كانت صورة السلف والسنة عن نفسهما جيدة في مؤلفاتهم، فإن صورة المعتزلة عندهم شديدة السوء فيقول الشهرستاني عن ثمامة بن أشرس النميري + (٢١٣ هـ) أنه كان جامعًا بين سخافة الدين وخلاعة النفس[١] ويحكي ابن قتيبة أن ثمامة رأي قومًا يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد فخوفهم فوت الصلاة فقال: انظروا إلى البقر إلى الحمير، ثم قال لرجل من إخوانه: ما صنع هذا العربي القرشي بالناس[٢] ويصور البغدادي ثمامة في صورة السكير فيقول «حكى الجاحظ: أن المأمون ركب يومًا فرأى ثمامة سكران قد وقع في الطين فقال له ثمامة ألا تستحي؟ قال: لا والله، قال: عليك اللعنة[٣].

ويصور أهل السنة أقطاب المعتزلة بالإرهاب في مؤلفاتهم، وأنهم نكلوا بمن عارضهم فيقول البغدادي «أن ثمامة بن أشرس سعى إلى الواثق بأحمد بن نصر المروزي + (٢١٣ هـ)، وذكر له أنه يكفر من ينكر رؤية الله تعالى، ومن يقول بخلق القرآن، فاعتصم الواثق ببدعة القدرية فقتله ثم ندم على قتله، وعاتب ثمامة، وابن داود، وابن الزيات في ذلك، وكانوا أشاروا عليه بقتله فقال له ابن الزيات والله إن لم يكن قتله صوابًا فليقتلني الله بين الماء والنار»[٤].

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥٥.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ٣٥.
(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٠٤.
(٤) الموضع نفسه، ص ١٠٤.

ورغم تصوير البغدادي لعنف المعتزلة، إلا أنه يصور أيضًا عنف السلف مع هذه الفرق فيروي البغدادي عن نهاية ثمامة فيقول «أنه خرج من مكة فرآه الخزاعيون بين الصفا والمروة، فنادى رجل منهم فقال يا آل خزاعة: هذا الذي سعي بصاحبكم أحمد بن نصر، وسعى في دمه، فاجتمع عليه بنو خزاعة بسيوفهم حتى قتلوه، ثم أخرجوا جيفته من الحرم فأكلته السباع»[1].

ومن جانب آخر فإن الفقهاء والسلف يكفرون المعتزلة وكل من سار على مقولاتهم من قبل كالقدرية أو الجهمية «فأشار الشافعي إلى بطلان صلاة من صلى خلف من يقول بخلق القرآن، ونفى الرؤية، وعليه أن يعيد الصلاة، ورأى الشافعي عدم قبول شهادة المعتزلة وسائر أهل الأهواء، ورد مالك شهادة أهل الأهواء»[2] ويشير ابن الجوزي إلى أن «الإمام مالك قال من قال إن القرآن مخلوق يستتاب فإن تاب، وإلا ضربت عنقه»[3] ويقول 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»[4] ومن هنا نجد العديد من علماء السنة يكفرون المعتزلة ويرون «أن تكفير كل زعيم من زعماء

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٥.
(٢) البغدادي، أصول الدين ص ٣١٢، وأيضًا الفرق بين الفرق ص ١١٧.
(٣) ابن الجوزي، تلبيس إبليس ص ٨٩.
(٤) الملطي، الرد والتنبيه، ص ٤١.

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»[1].

وإذا كان أهل السنة في مؤلفاتهم يحلون 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 يحيى بن معين قال حدثنا سفيان بن عيينة قال: قال ابن أبى بجيح ما رأيت أحدًا أعلم من عمرو بن عبيد، وقال الجاحظ صلى عمرو أربعين عامًا صلاة الفجر بوضوء المغرب وحج أربعين حجة ماشيًا»[2] ويروي عن زهد البعض الآخر بأن «جعفر بن مبشر أضرت به الحاجة حتى كان يقبل بالقليل من زكاة إخوانه فحضر يومًا بعض التجار فتكلم بحضرته في خطبة نكاح، فأعجب به ذلك التاجر، فسأل عنه، فأخبر بمسكنه، فبعث إليه بخمس مائة درهم فردها، فقيل له عذرناك في رد مال السلطان للشبهة، وهذا تاجر ماله من كسبه فلا وجه لردك، فقال جعفر إنه استحسن كلامي، أفترانى آخذا على دعائى إلى الله وموعظتي

(١) البغدادي، أصول الدين، ص ٣٣٥.

(٢٢) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ١٤٤.

ثمنًا، وروى أن بعض السلاطين وصله بعشرة آلاف درهم فلم يقبل، وحمل إليه بعض أصحابه بدرهمين من الزكاة فقبل، فقال في ذلك أرباب العشرة آلاف أحق بها مني، وأنا أحق بهذين الدرهمين لحاجتي إليها، وقد ساقهم الله إلى من غير مسألة وأغناني بهما عن الشبهة والحرام»[1] .

ويوصف كذلك أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي بأنه «كان فقيهًا زاهدًا جليلاً نبيلاً»[2] ورغم أشعرية الشهرستاني فإنه كان يميل في كتاباته إلى الموضوعية فنجده يتكلم عن صاحب فرقة المردارية، وهي فرقة اعتزالية فيقول عنهم أنهم «أصحاب عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى الملقب بالمردار وقد تتلمذ لبشر بن المعتمر، وأخذ منه العلم، وتزهد، ويسمى راهب المعتزلة»[3] .

وينتقد المعتزلة طريقة السلف والفقهاء في العقائد التي تكرس التقليد، وتعتمد على المروي، فيقول ابن المرتضى 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 وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (سورة الزخرف: الآية: ٢٣) وقالوا المقلد مخطئ بالتقليد، ولو أصاب الحق لأن من اعتقد الحق بغير حجة ولا دليل، وإذا

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥٤.

دخل الحق بالتقليد خرج منه التقليد»[1] .

ومما سبق نلاحظ مدى نقاء صورة السلف وأهل السنة 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 التفكرفي الكونيات العامة، وعدم خوض العقل في المجاوز لحده.

---

(١) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ٥٢ .

خاتمة

١- يمكن القول بأنه كان من المستحيل الحفاظ على صورة العقيدة الإسلامية كما كانت 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 ابتداء من الفتنة الكبرى، وهذا ما يجعلنا نقول إن علم الكلام كان طوراً ضرورياً 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. فهذا العلم كان نتاج الاختلاف وليس أداته، وإن كان في مرحلة متأخرة قد تحول إلى أداة لترسيخ الاختلاف.

٢- 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 انعكس هذا بالسلب على نظرتنا لعلم الكلام.

٣- لعبت السياسة، والنظم السياسية دورها البارز في تاريخ الحضارة الإسلامية، فقد قامت بعض النظم بقراءة أصول الدين بما يوافق أهواءها، 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، وإرساء دعائم الكراهية بينهم، وقد انعكست هذه الخلافات بينهم في المؤلفات التاريخية، ومن بين الموالي ظهرت فرق الجبرية، والقدرية، وقد واجهت السلطة السياسية 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.

٤- 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 بأن 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.

٥- 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 حدثت التصفية والإقصاء لبعض التيارات، والإبقاء والإظهار للبعض الآخر، واضطهدت السياسة العديد من رموز الدين والعلم والفلسفة، ولكن مع ذلك يمكن القول بأن سلطة الفقه والثقافة كان لها في بعض الأحيان دورها في مواجهة استبداد السياسي وبطشه، كما كان لها دورها في إبداء النصح للسياسي، وقد كان ذلك في فترات محدودة، وكان السياسي هو الذي يحتل المكانة المحورية في حركة المجتمع، وما زال السياسي إلي الآن يحتل المكانة المحورية في حركة المجتمع، وما زال السياسي إلى الآن يحتل المكانة المحورية في حركة الشعوب العربية بالذات.

٦- 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 للسنة، بل ذهب البعض إلى التشكيك في السنة، ورفض اعتمادها كمصدر آخر في قضايا العقيدة.

٧- إن أخطر ما ترتب على الاختلاف بين المسلمين هو صراع الصور بين الفرق، 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، وخاصة 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.

■ الخاتمة ■

١- 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 - وهو نقد مشروع الآن - في حين أن نقد الفقهاء قديمًا للأثر السلبي لفلسفة اليونان على قراءة العقيدة الإسلامية، وموقفهم 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 يؤدي إليه العلم من حالة فرقة في تركيز دعوتهم على صورة العقيدة كما كان يؤدي بها الصحابة والتابعون.

٢- قد يفسر موقف الفقهاء الأربعة المتشدد من علم الكلام بأنه محاولة لحراسة العقيدة الإسلامية بالصورة التى 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 ورائه.

٣- على الرغم من موقف الفقهاء الأربعة المتشدد من علم الكلام، إلا أن كلامهم المحدود في قضايا متفرقة، والتي لا تشكل مذهبًا متكاملاً، تعطي لنا دروسًا هامة في العقيدة الإسلامية، ولعل من أهم هذه الدروس، أولاً: 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، ثانيًا: 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 تُخطئ الهدف، ثالثًا: 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 يؤدي 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 بعضها للبعض الآخر، رابعًا: 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 مدعاة للفرقة والاختلاف، ولهذا فإن أية محاولة لتقديم قراءة جديدة للعقيدة الإسلامية الآن في ظل الظروف التاريخية الراهنة ينبغي أن تراعي المحددات التي وضعها الفقهاء والسلف عند القيام بمثل هذه المحاولة، لأن هذه المحددات كان الخوض فيها في الماضي أحد الأدوات الكبرى للاختلاف بين المسلمين، وحدوث الفِرَق والفرقة.

٤- 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 بـه الصحابة والتـابعون إلى الطور الفلسـفي المعقـد الذي يظهـر فيـه أثر اخـتلاف الجنس، واللغـة، والبيئة، والموروث الثقـافي في قراءة العقائد، فلم يكن من الممكن في ظل هذا الاختـلاف والتباين، والتـعدد قبـول المسلمين لصورة واحدة للعقيدة أدت بهـا فى مرحلة التأسيس، وذلك بسبب التنوع والاختلاف بين بيئات المسلمين، وأجناسهم، وموروثاتهم الثقافية، ولغاتهم، وكان من الضروري أن تتأثر قراءة المعتقد الإسلامي 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.

ولهذا يمكن القول بأنه على الرغم من دعوة الفقهاء إلى تحريم الخوض في الكلام بسلطة الفـقه، إلا أن هذا لم يمنع المسلمين من الخوض فيه، وفقًا لطبيعتهم ومنطقهم الفكري، ومواقفهم السياسية وإذا كان الفقهاء يدينون تأثر المسلمين في قراءتهم للإسلام بثقافات اليـونان والفرس، ولُعن المأمـون الذي فتح البـاب لترجـمة كـتب اليـونان، فلم يكن من الممكن عـزل معـتقـدات المسلمين عن هذا السياق التـاريخي بكل اختلافاته، وصراعاته، وقـد تجسد هذا في علم الكلام، وتطور الخـلافات بين الفرق الكلامـية، ولهـذا تبدو أحد ميـزات علم الكلام 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 الإسلامية، فقد كان هذا أحد أدوار علم الكلام، وليس كل أدواره، في حين أن الدور الكبير لعلم الكلام في أنه قدم قراءات متباينة، ومتعددة للعقيدة الإسلامية تعكس لنا أثر البيئة، والجنس، والزمن، والموروث، في تطور قراءة العقيدة، وتحتوي في الوقت نفسه هذه الاختلافات.

٥- 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 أنهم أهل البدع والضلالة، رغم أن معظم المتكلمين الأوائل كانوا 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، إننا لم نجد في تاريخ الدولة الأموية 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 أننا 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.

٦- 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 إلي 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 تجلي 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 مازلنا 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 يسعي 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 خطي 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.

■ المراجـــع ■

١- المصادر :

١- ابن تيمية (أحمد): الرسائل والمسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون.

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

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

٤- ابن تميم التميمي (محمد بن أحمد)، المحن: تحقيق وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٦.

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

٦- ـــــــــــ: صيد الخاطر، دار الأرقم، بيروت، بدون.

٧- ـــــــــــ: مناقب أحمد بن حنبل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٣.

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

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

١٠- ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي دار الشعب، القاهرة، بدون.

١١- ابن رشد (أبو الوليد): الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦١.

١٢- ابن عبد ربه (أبي عمر أحمد): العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين.

١٣- ابن فورك (أبو بكر): مشكل الحديث وبيانه، تحقيق عبد المعطي قلعجي دار الوعي، حلب، سوريا، ١٩٨٢.

١٤- ابن قتيبة (أبي عبد الله): تأويل مختلف الحديث، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون.

١٥- ـــــــــــ: تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد صقر، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣.

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

١٧- ابن المرتضى (أحمد بن يحيى): المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور، المؤسسة الثقافية، بدون.

١٨- ابن النديم: الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.

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

٢٠- الأسفراييني (أبو المظفر): التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٩٤٠.

٢١- الباقلاني (أبو بكر): تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل تحقيق عماد الدين حيدر، دار الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٢٣.

٢٢- ــــــــــــ: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٦.

٢٣- البخاري (أبو عبد الله إسماعيل): خلق أفعال العباد، تحقيق أبو عبيدة أسامة، مكتبة العلم، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣.

٢٤- البغدادي (عبد القاهر): أصول الدين، دار المدينة، بيروت، نسخة مصورة عن طبعة استانبول، ١٩٢٨.

٢٥- البغدادي (عبدالقاهر): الفرق بين الفرق، مؤسسة الحلبي، القاهرة، بدون.

٢٦- البيهقي (أبو الحسين): مناقب الشافعي، تحقيق السيد صقر، دار التراث القاهرة، ١٩٧٠.

٢٧- الجاحظ (أبو عثمان عمر): البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.

٢٨- الجويني (أبو المعالي): العقيدة النظامية، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٥.

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

٣٠- الرازي (فخر الدين): مناقب الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦.

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

٣٢- السيوطي (جلال الدين): صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٧.

٣٣- الشافعي (محمد ابن إدريس): الرسالة، تقديم رجب عبدالمنصف، دار التعاون، القاهرة، ٢٠٠١.

٣٤- الشاطبي (أبي إسحاق): الاعتصام، تحقيق سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٠.

٣٥- الشهرستاني (عبدالكريم): الملل والنحل، تحقيق جميل صدقي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧.

٣٦- الشيرازي (أبي إسحاق): الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق محمد السيد الجليند، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٩.

٣٧- العسقلاني (ابن حجر): توالي التأسيس في مناقب ابن إدريس، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٨٦.

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

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

٤٠- الملطي (أبو الحسين): التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، ١٩٩٧.

٤١- النجدي (ابن قائد): نجاة الخلف في اعتقاد السلف، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٥.

٤٢- النعمان (أبي حنيفة): الفقه الأكبر، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون.

٤٣- _____: العالم والمتعلم، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون.

٤٤- _____: الوصية في التوحيد، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون.

٤٥- _____: الفقه الأبسط، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون.

٤٦- _____: رسالة إلى عثمان البتي، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون.

٤٧- الهروي (أبو عبدالله إسماعيل): ذم الكلام، تحقيق عبد الرحمن الشبل، دار العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٩٩٨.

٢- المراجع العامة:

١- أحمد أمين، فجر الإسلام: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.

٢- أحمد أمين: ضحى الإسلام (٣ أجزاء)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، من ١٩٩٧ - ١٩٩٩.

٣- أحمد صبحي: في علم الكلام، جـ١، المعتزلة مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط ٥، ١٩٨٢.

٤- أمين الخولي: المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.

٥- حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩١.

٦- حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية، مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، المبتديان، القاهرة، ١٩٩٢.

٧- حسن الشافعي: مدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٢.

٨- جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥.

٩- جمال حمدان: العالم الإسلامي المعاصر، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٠.

١٠- حسين عطوان: الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦.

١١- زهدي جاد الله: المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠.

١٢- سيد أمير علي: روح الإسلام (جزأن)، ترجمة محمود الشريف، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٦١.

١٣- سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣.

١٤- سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط٥، ١٩٩٢.

١٥- عبد الحليم محمو: الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٨.

١٦- عبدالفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٢، ١٩٩٨.

١٧- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب، بيروت، ١٩٩٤.

١٨- علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

١٩- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، جـ١، ١٩٨١.

٢٠- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث، دار الشروق، عمان، الأردن، ١٩٨٥.

٢١- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ١٩٨٦.

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

٢٣- محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، عقائديًا وسياسيًا، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون.

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

٢٥- محمد أبو زهرة: الشافعي... حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون.

٢٦- محمد البشير الإبراهيمي: الأعمال الكاملة (خمسة أجزاء)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٢٧- محمد خاتمي: الدين والفكر في فخ الاستبداد، مكتبة الشروق، القاهرة، ٢٠٠١.

٢٨- محمد سعيد البوطي: السلفية، دار الفكر، سوريا، ١٩٩٨.

٢٩- محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة وتقديم د/ عاطف العراقي، سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧.

٣٠- محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨.

٣١- محمد مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٩١.

٣٢- محمد مصطفى حلمي: منهج علماء الحديث في علم أصول الدين، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٩٢.

٣٣- محمد يوسف موسى: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٥.

٣٤- مصطفى صبري: مسألة ترجمة القرآن، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٣٥١هـ.

٣- مترجمات:

١- أجناس جولدتسهير: العقيدة والشريعة، ترجمة محمد يوسف موسى، وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت.

٢- جوستاف جرونيباوم: حضارة الإسلام، ترجمة عبدالعزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.

٣- ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.

٤- مونتجمري وات: الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨ .

■ المحتويات ■

المحتـويات

الصفحة

مقدمة: في ضرورة معايشة اللحظة الراهنة	٧
الفصل الأول: موقف الفقهاء من علم الكلام	٣١
مقدمة	٣٢
أولاً: سلطة الفقه وتحريم علم الكلام	٣٩
ثانيًا: هل ثمة كلام للفقهاء في علم الكلام	٥٨
خاتمة	١٠١
الفصل الثاني: موقف الفقهاء في سياق التاريخ	١٠٥
مقدمة	١٠٦

الصفحة

أولاً: في أسباب الاختلاف ١١٠
ثانيًا: السياسة ودورها في الاختلاف ١٤٢
ثالثًا: في نتائج الاختلاف ١٧٢
خاتمة ١٨٧
خاتمة البحث ١٩١
قائمة المصادر والمراجع ٢٠١

■ قائمة بالإصدارات ■

١	المهمشون في التاريخ الإسلامي	د/ محمود إسماعيل
٢	نحو تحديث دراسة التاريخ الإسلامي	د/ محمد تضغوت
٣	في نقد المثقف والسلطة	أ/ أيمن عبد الرسول
٤	إشكالية المنهج في دراسة التراث	د/ محمود إسماعيل
٥	حوار المشرق والمغرب	د/ حسن حنفى - د. عابد الجابري
٦	في نقد حوار المشرق والمغرب	د/ محمود إسماعيل
٧	بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب	د/ إبراهيم القادري بوتشيش
٨	فرق الشيعة بين الدين والسياسة	د/ محمود إسماعيل
٩	التراث وقضايا العصر	د/ محمود إسماعيل

١٠	جون قرنق رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية	د/ الواثق كمير
١١	ختان الذكور بين الدين والطب والثقافة والتاريخ	د/ سهام عبد السلام
١٢	الرحلة في الأدب العربي	د/ شعيب حليفي
١٣	الحب عند ابن حزم الأندلسى وأبى داود الأصفهاني	د/ محمود إسماعيل
١٤	من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام	د/ بندلي جوزي
١٥	الحركات السرية في الإسلام	د/ محمود إسماعيل
١٦	مقدمة في فقه اللغة العربية	د/ لويس عوض
١٧	الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين	د/ محمود إسماعيل
١٨	الرسالة المصرية «صحف إدريس المصري»	المستشار / محمد سعيد العشماوى
١٩	صراع الأمم	المستشار / محمد سعيد العشماوى
٢٠	صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ (شيلى واليا)	ترجمة د/ عفاف عبد المعطي
٢١	لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا	د/ علي مبروك
٢٢	في نقد الإسلام الوضعي	أ/ أيمن عبد الرسول
٢٣	المثقف والسلطة (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٤	السرد العربي مفاهيم وتجليات	د/ سعيد يقطين

٢٥	تغطية الإسلام (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٦	الاستشراق (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٧	الصورة السردية فى الرواية والقصة والسينما	د/ شرف الدين ماجدولين
٢٨	السرد بين الرواية المصرية والأمريكية	د/ عفاف عبد المعطى
٢٩	الرواية والتراث السردي	د/ سعيد يقطين
٣٠	مناهج البحث	د/ عبد الإله بن مليح - محمد استينو
٣١	الشعر الجاهلى	د/ طه حسين
٣٢	ذكريات وراء القضبان	ألفريد فرج
٣٣	فى تأويل التاريخ والتراث	د/ محمود إسماعيل
٣٤	الخطاب السياسى الأشعرى	د/ على مبروك
٣٥	ابعاد الصورة - (سوزان سونتاج)	ت. د/ عفاف عبد المعطى
٣٦	جدل الأنا والآخر (سيرة ذاتية	د/ محمود إسماعيل
٣٧	عز الدين بن شداد مؤخراً	د/ سند أحمد سند
٣٨	ابن حزم الظاهرى وأثره فى المجتمع الأندلسى	عبد الباقى السيد
٣٩	الرق فى المغرب منذ بداية الفتح الإسلامى	د/ خالد حسين
٤٠	ما وراء تأسيس الأصول	د/ على مبروك
٤١	آورا (كارلوس فوينتس «رواية»)	ترجمة / صالح علمانى
٤٢	باولاً (إيزابيل الليندى «رواية»)	ترجمة / صالح علمانى
٤٣	مصرع أحلام مريم الوديعة «رواية»	واسينى الأعرج
٤٤	ذاكرة الماء «رواية»	واسينى الأعرج