

عبدالمجيد التركمانی عفی عنہ
۱۴۲۵/۱۴/۱۳
کراچی

المَلْخَلْ

الدراسة علم الكلام

الدكتور محسن سوادشاني

الاستاذ المساعد بكلية دارالعلوم - جامعة القاهرة

الإسلاميون في العالم الإسلامي

٤٢٧، دي جي اي كراچی، پاکستان

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى: م ١٤٠٩/هـ / ١٩٨٩ م
الطبعة الثانية: م ١٤٢٢/هـ / ٢٠٠١ م

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٣٧/D، كاردن ايسٽ كراتشي ٥ - باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ فاكس: ٧٢٢٣٦٨٨ - ٠٠٩٢٢١

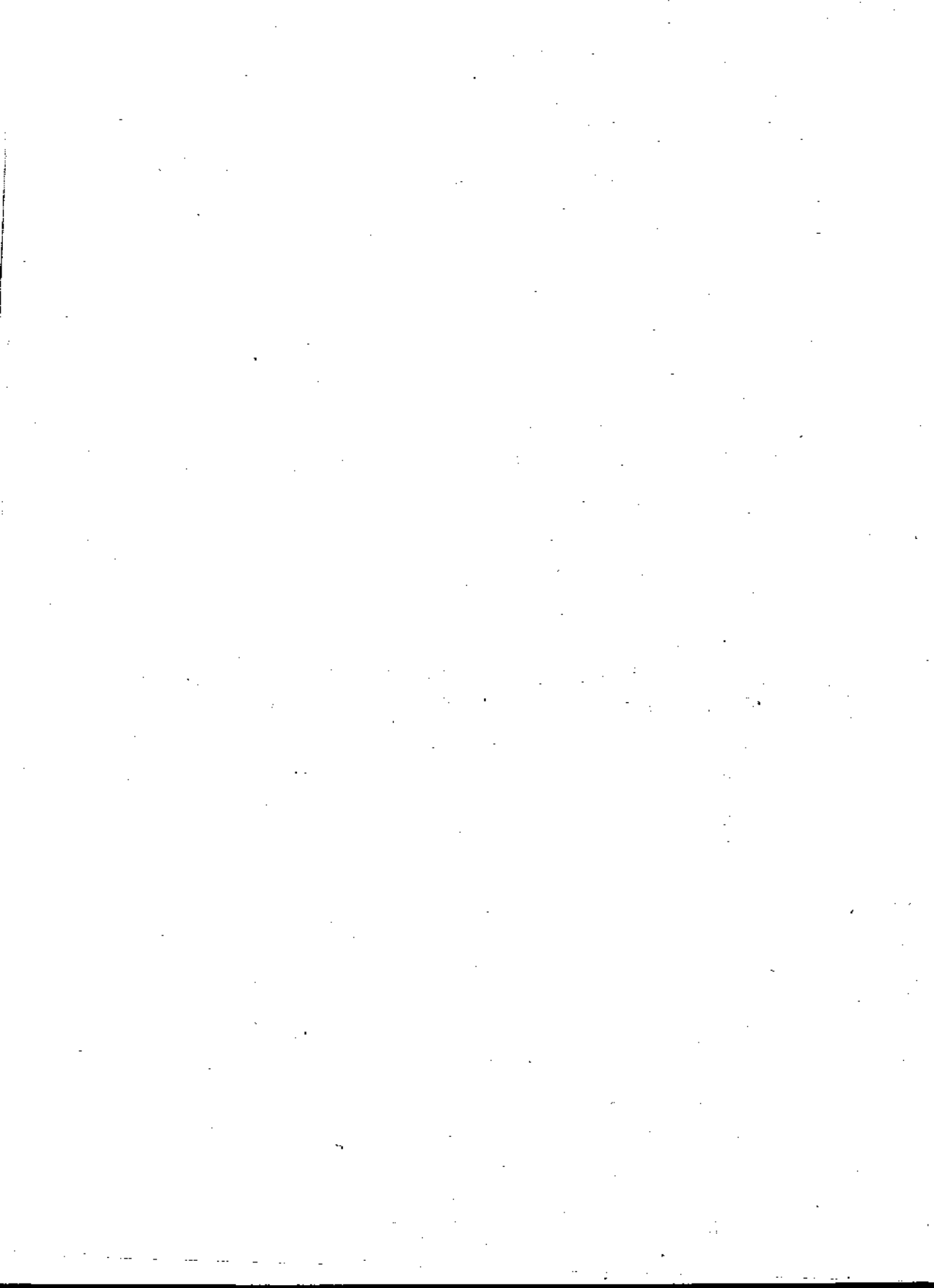
E. Mail: quran@digicom.net.pk

ويطلب أيضا من:

المكتبة الإمدادية باب العمرة مكة المكرمة - السعودية
مكتبة الإيمان السمانية، المدينة المنورة - السعودية
مكتبة الرشد الرياض - السعودية
إدارة إسلاميات انار كلي لاهور - باكستان

الإهداء

أهدي هذا الكتاب إلى استاذي
فضيلة الشيخ الدكتور علي
عبد المنعم عبد الحميد ، الذي
كان لتوجيهه و إرشاده الفضل
الأول في اشتغالي بعلم الكلام .



المقدمة

الحمد لله رب العلمين الرحمن الرحيم ، و العاقبة للمتقين ، و لا عدوان إلا على الظالمين . و بعد :

فقد يكون من المناسب أن نقدم بين يدي هذا الكتاب كلمات قليلة عن مهمته ، و محتواه ، و ظروف إصداره ، و إن كان الكتاب كله مقدمة بين يدي علم الكلام ، و قديماً ميز أسلافنا بين مقدمة العلم أو مبادئه ، و مقدمة الكتاب أو خطبته .

و مهمة الكتاب ، كما يدل عليها عنوانه منذ البداية ، هي أن يهتد الطريق للراغبين في دراسة هذا العلم الذي عنى به علماءنا و مفكروننا الأوائل ، و اعتبروه هو " الفقه الأكبر " ، و علم " الأصول " التي يقوم عليها الدين الإسلامي بأحكامه العملية ، و آدابه الخلقية ، و نظمه التطبيقية ، بل بثقافته و حضارته جميعاً . وهو يحاول أن يكون دليلاً لهؤلاء الدارسين في توجيههم شطر هذا العلم ، يشد على أيديهم ، و يكفكف من توجسهم و ترددهم ، و يبيث الأمل و الطمأنينة في صدورهم ، و يرتاد لهم الطريق منبهاً على معالمه البارزة ، و مراحلها الأساسية ،

مذكرا إياهم بالأدوات و الاستعدادات اللازمة لسلوك هذا الطريق على نحو
يؤذن ببلوغ الهدف و تحقيق الغاية ، دون نزوع إلى الإفراط أو التفريط
الذي جنى على بعض سالكيه من قبل .

و في الكتاب نبرة ولاء لهذا العلم ، و ثقة في مستقبله ، و إيمان
بمهمته المتجددة في كل العصور ، و خاصة في عصرنا هذا ، عصر الصراع
" الإيديولوجي " ، و الحوار العقائدي ، و الصحوة الدينية التي تكاد تنتظم
العالم بأسره ... وللمسلمين منها - بحمد الله - نصيب وافر ، غير أن
الوعي العقائدي المنشود الذي يبعث جوهر العقيدة و هو التوحيد ، و يضع
أفئدنا الفكرية لتنهضة حضارية أصيلة في كافة مجالات الحياة ، و يبشر
بإسحق جديد ، و يعيد زمام القيادة إلى يد الأمة المسلمة - لن يتحقق إلا
بالعلم والعمل ، و العودة الجادة إلى منبع الثقافة الإسلامية و هو الكتاب
و السنة ، في ضوء تراث الأئمة الذي ينتظم مجالات العقيدة و العمل
جميعا ، و على أيدي علماء ربانيين يرشدون هذه الصحوة ، و يحدونها إلى
غاياتها النبيلة بإذن الله .

و لعل هذا الولاء الذي يعترف به كاتب هذه السطور لم يحل دون
الموضوعية و الإنصاف ، في محاولة تفهم الأفكار و المواقف ، و تقويمها
و الحكم عليها حيث لم يقنع الكاتب بمجرد التسجيل و الوصف ، بل تجاوز
أحيانا إلى النقد و التقويم ، و الحكم و الموازنة ، و الله يقول الحق و هو
يهدي السبيل .

و الكتاب مكون من خمسة أبواب تتضافر و تتعاون على تحقيق
الغاية السالفة . فالباب الأول يهدف إلى التعريف بعلم الكلام و بيان
مشروعية البحث فيه ، من خلال ثلاثة فصول أولها عن تعريف العلم ،
و ثانيها عن الأسماء التي عرف بها ، و الأخير عن مشروعية الاشتغال به .
أما الباب الثاني فيعرض للمرحلة التاريخية الطويلة التي قطعها هذا
العلم و يعرض معالمها الرئيسية في إيجاز و اختصار بعنوان " نبذة عن
تاريخ العلم " ، و يتعرض الفصل الأول منه لفترة النشأة خلال القرن

الهجري الأول . و يليه الثاني مختصا بعهد التدوين و ظهور الفرق ، و فيه محاولة لتوزيع هذه الفرق في منظومة منطقية معينة ، بناء على مواقفها الأساسية . ثم يأتي الثالث فيتناول المراحل التاريخية التالية منذ القرن السادس تقريبا حتى الوقت الحاضر .

و في الباب الثالث محاولة لتعرف "مناهج البحث في علم الكلام" وهي ناحية بالغة الأهمية في دراسة أي علم ، و تعرف طبيعته و خصائصه ، و يختص الفصل الأول منه ببيان موقف المتكلمين من "الدليل العقلي" . و الثاني يدرس موقفهم من "الدليل النقلي" . و الثالث يتعرض لدراسة صيغ الاستدلال و صورته في علم الكلام .

و يعمد الباب الرابع - و عنوانه " فصول تكميلية " - إلى محاولة إكمال هذا التعريف المبدئي بعلم الكلام عن طريق بيان علاقاته بالعلوم المختلفة شرعية و غيرها مع التطوع إلى إمكاناته المستقبلية ، و ذلك في الفصل الأول من هذا الباب . و في الثاني تعريف موجز بالمصطلح الكلامي الذي هو أداة رئيسية للبحث و الدراسة ، كما هو الحال في كل علم . و في الفصل الثالث محاولة للتعريف بما يقابل علم الكلام في الأديان الكتابية وهي الثيولوجيا اليهودية و المسيحية مع الإمام أحيانا بمدى إفادتهم من علم الكلام ، و ذلك بحث مهم في ذاته ، و خاصة لمن لم تتيسر لهم أية دراسة لأنظمة عقديّة خارج البيئة الإسلامية .

أما الباب الخامس فقد قدمنا فيه نصوصا مختارة تمثل طائفة من أهم الآراء العقائدية التي اعتنقتها الفرق الكلامية العشر التي تعرضنا لها في الباب الثاني ، أملا في أن يتذوق القارئ أسلوب المتكلمين في عرض أفكارهم ، و يتمرس إلى حد ما بهذا الأسلوب قبل الدخول في دراسة جادة لمحتويات هذا العلم و مسأله . و بالله التوفيق .

و بعد . . فإن الدراسات الكلامية قد ازدهرت و آتت بعض ثمارها في النصف الأخير من القرن الرابع عشر ، ولعل مرد ذلك إلى النهضة التي انتظمت مؤسسات التعليم الديني في فترة مقاومة الاحتلال و الخلاص

منه ، و إلى مشاركة أقسام الدراسات العقلية في الجامعات المدنية في اكتشاف الحلقات المفقودة و الآثار المجهولة لتاريخنا الفكري ، و إلى الحركة الناشطة في مجال إحياء التراث و نشره ، و إلى التحدي الفكري الذي مثلته الثقافة الغربية و الكشوف العلمية و المذاهب الفكرية الجديدة للعقلية المعاصرة ... إلى غير ذلك من العوامل التي تقتضي منا سعيا حثيثا إلى ربط شبيبتنا الناشئة بتراثهم الغني الزاخر ، و دينهم القائم على الحق و الإنصاف ، المطابق للقطرة و الموافق للعقل الصحيح ، دون انغلاق أو جمود ، بل في سماحة و تفتح ، و قدرة على الموازنة و الحكم . . . تجعل كل ما يصلنا من أفكار عوننا لنا لا علينا ، و جزءاً أصيلاً من نسيج فكرنا ، دون إحساس بالنقص و الدونية ، ما دمنا نرجع في ذلك إلى قاعدة فكرية ثابتة ، و عقيدة حنيفية راسخة .

و قد سبقت هذا العمل المتواضع أعمال كثيرة تتجه إلى الهدف نفسه الذي يرمى إليه ، و منها كتاب التوحيد للشيخ حسين والي ، و علم التوحيد لشيخنا علي حسب الله ، و مقدمة كتاب مناهج الأدلة ، لأستاذنا الدكتور محمود قاسم ، و علم الكلام و بعض مشكلاته لأستاذنا الدكتور أبي الوفا التفتازاني ، و عوامل و أهداف نشأة علم الكلام لصديقنا الدكتور يحيى فرغل ، و غيرها كثير و الحمد لله و ندعو الله - تعالى - أن يكون هذا الكتاب عوننا لمبتدئ أو هداية لحائر أو تشجيعاً لراغب ؛ فهو - سبحانه - ولي كل خير و مصدر كل نعمة ، و بنعمته تتم الصالحات ، و هو حسينا و نعم الوكيل .

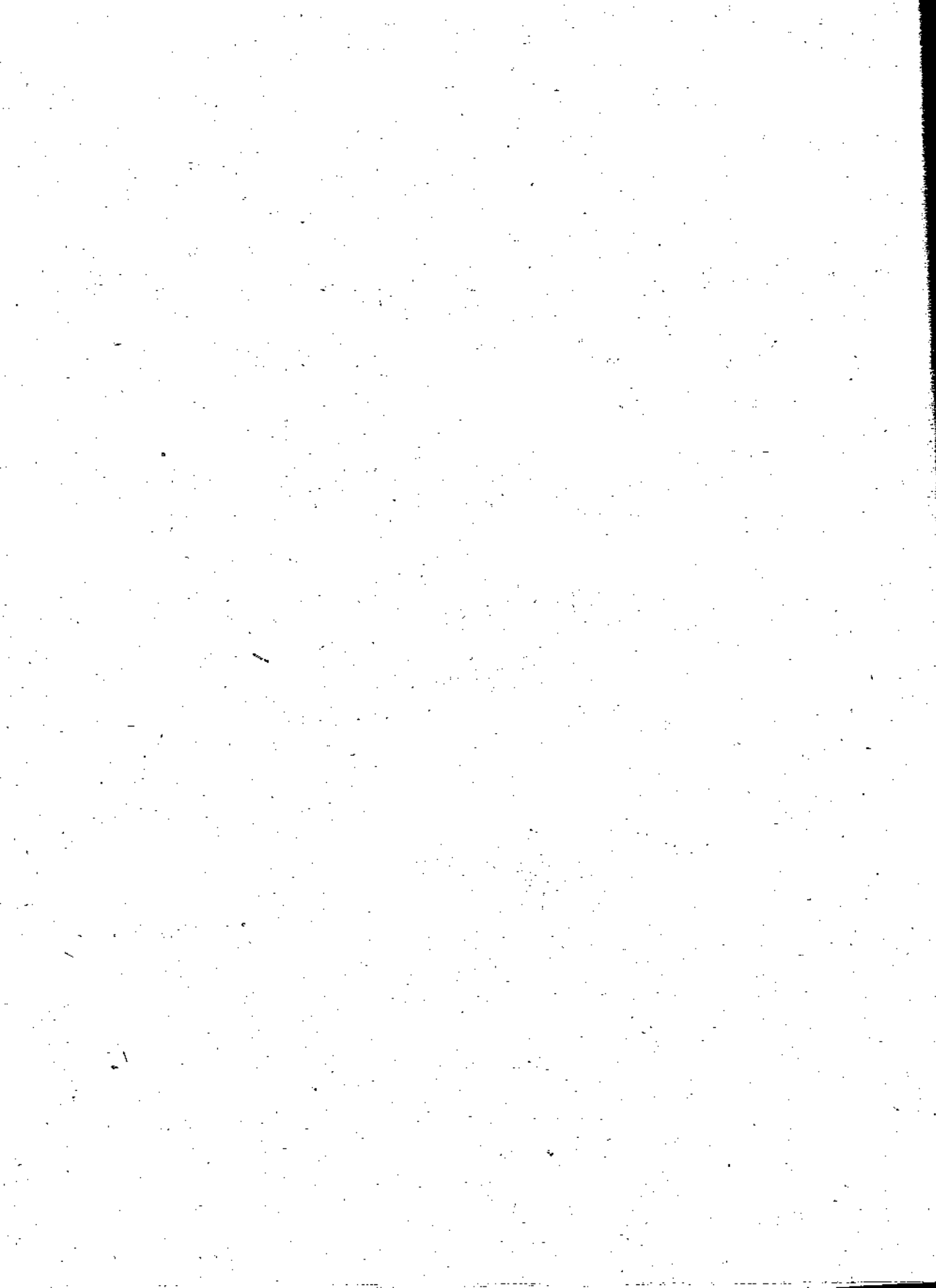
المؤلف

جمادى الأولى ١٤٠٩ هـ

ديسمبر ١٩٨٨ م

الباب الأول

علم الكلام
و مشروعية البحث فيه



الباب الأول

علم الكلام و مشروعية البحث فيه

تمهيد :

في مفتتح هذا المدخل سنقدم في إطار " الباب الأول " فصولا ثلاثة يحاول أولها تقديم تعريف مبدئي بعلم الكلام و طبيعة مباحثه ، و مكانته بين العلوم الإسلامية ، و وظيفته التي ينهض بها . و ذلك من خلال نظرات مختلفة إلى هذا العلم ، من داخله و من خارجه ، في عصور مختلفة ، بحيث تتضح صورته و أبعاده و أطواره المختلفة ، و لو على نحو إجمالي ، بدلا من التركيز على تعريف واحد و تحليله لفظيا و فنيا ، على طريقة الحواشي التقليدية ؛ مما قد يسطح المسألة ، و يحد من حركة العقل في تناولها من زوايا متعددة و مشارب مختلفة . و هي في النهاية محاولة لتعريف مبدئي ؛ إذ الكتاب كله بأبوابه جميعا يطمح إلى تقديم هذا التعريف المنشود ، الذي لا يغني بدوره عن الدراسة الجادة لقضايا العلم و مباحثه ، و إنما قصاره أن ينحرك شهية الدارسين إلى الشروع المتبصر الواعي في هذه الدراسة إن شاء الله .

و لتحقيق هذا الغرض - بطريقة أخرى - يأتي الفصل الثاني مستعرضا
الأسماء التي أطلقها المتكلمون على هذا اللون من البحث في أصول الدين
الاعتقادية ، و هذه التسميات و إن لم تعكس حقيقة المسمى دائما ، فهي
- على كل حال - تعكس نظرة معينة إلى طبيعته و محتواه ، و هو ما
نحسب أنه يتضافر مع مضمون الفصل الأول في التعريف بالعلم ،
على نحو قد يسمح بالشروع فيه عن بينة ، و المضي في دراسته على
بصيرة .

أما الفصل الثالث و الأخير فهو لا يجري فقط على سنة مرعية لدى
أسلافنا في بيان حكم الاشتغال - قبل الشروع - بأية دراسة علمية ، بل
يهدف إلى أن يزيل ما عساه قد تخلف تاريخيا من عقبات في طريق هذا
العلم أو نشأ حديثا من شكوك حول وظيفته و منهجه و مدى الحاجة إليه ،
أملا في أن يمضي الدارسون لهذا العلم في ما قصدوا إليه من بحث
ونهموا به من دراسة ، مطمئنين إلى مشروعية هذا البحث و جدوى تلك
الدراسة .

الفصل الأول

تعريف علم الكلام

عرف البحث في الأحكام الاعتقادية من الشريعة الإسلامية أو الأصول الدينية الكلية للإسلام باسم "علم الكلام" ، أو "أصول الدين" ، أو "الفقه الأكبر" ، أو "علم التوحيد" ، أو "علم العقائد الإسلامية" . و غرضنا في هذا الفصل هو التعريف بالعلم المقصود بهذه التسميات المختلفة ، و ذلك عن طريق استعراض عدد من "التعريفات" التي قدمها بعض العلماء - من متكلمين و غيرهم - لهذا العلم .. محاولين التعرف على طبيعته وخصائصه من خلال فهمهما وتدبرها ، و مستعينين على ذلك بالإشارة السريعة إلى موضوعه و غايته و أهم مباحثه ، مع إشارة سريعة أيضا إلى علاقته بالعلوم الدينية الأخرى .

و لا يغيب عن خاطرنا في الوقت نفسه أن تلك محاولة تهيئية لتحقيق هذا الغرض و أن ما نقدمه ليس تعريفاً بحقيقة العلم على طريقة «الحد الحقيقي» لدى المناطقة ، وإنما هو «تعريف بالرسم» فقط ؛ إذ «التعريف الحقيقي» أو معرفة جوهر هذا العلم أو - أي علم آخر - إنما يتحقق بعد المعرفة التامة بمسائله و أبحاثه جميعاً .

١ - من أقدم التعاريف التي وصلتنا عن علم الكلام تلك التي تنسب إلى أحد الأئمة المجتهدين في القرن الثاني الهجري ؛ و هو الإمام أبو حنيفة (١٥٠) مؤسس المذهب الفقهي المعروف و الذي يحتل بين علماء

أهل السنة مكانة مرموقة في تأسيس «علم الكلام» أيضا ، أو كما
أسماءه هو - رحمه الله - علم «الفقه الأكبر» . فينقل عنه أحد أتباعه
المتأخرين قوله في بعض رسائله ، ما خلاصته :

(اعلم أن الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام
.. ، و الفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات و العمليات ،
وما يجب عليها منهما .. و ما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر ،
و ما يتعلق بالعمليات فهو الفقه « (١) .

و يلفت النظر في هذا التعريف أمور :

أ - أنه يرفع مكانة هذا العلم الباحث في الأحكام الشرعية
الاعتقادية ، الذي أسماه " الفقه الأكبر " - و هي تسمية لها فضلها
و ميزاتهما - فوق "علم الفقه" أو العلم الباحث في الأحكام العملية
الفرعية ؛ من حيث أن هذه الأخيرة تنبني على صحة الاعتقاد بأصول الدين
، من معرفة بالشارع سبحانه و بصحة ورود الشريعة و وجوب التزام
المكلف بها ، و من ثم كانت هذه أصولا ، و الأولى فروعاً .

ب - و أنه يميز بين العلمين المذكورين بناء على اختلاف طبيعة
الأحكام الشرعية التي هي مجال البحث في كل منهما ، فما يتعلق بالنوع
الأول من الأحكام هو الفقه الأكبر أو الكلام و ما يتعلق بالنوع الثاني هو
الفقه .

ج - و أن العلم بهذه النوعين من الأحكام ؛ الأصول الاعتقادية
و الفروع العملية ، ينبغي أن يقوم على الحجة الواضحة و الدليل الصحيح ؛
سواء كان مصدر هذا الدليل شرعياً أو عقلياً مستنبطاً من الشرع أو متفقاً معه ،
ليكون جديراً بما اعتبره هذا الإمام "فقه النفس" بما يصح لها وما يجب عليها .

(١) هو البياضي في كتابه "إشارات المرام" .. ص ٢٨ - ٢٩ .

و لذا فقد استخلص هذا الحنفي المتأخر من مجموع أقوال إمامه التعريف التالي : "الفقه الأكبر : هو معرفة النفس - عن الأدلة - ما يصح لها و ما يجب عليها من العقائد الدينية" (١) .

د - و نختم تعليقتنا على هذا التعريف المبكر لعلم الكلام ، الذي يستمد مقياس التمييز له من طبيعة الأحكام الشرعية أو المسائل المبحوث عنها في هذا العلم بالإشارة إلى أنه قد أثر في طائفة من علماء الكلام اللاحقين بمن لهم صلة بتراث هذا الإمام الجليل : كالنسفي الماتريدي (٥٢٠) الذي يقرر في العقائد النسفية هو وشارحه التفتازاني ما خلاصته : "إن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية و منها ما يتعلق بالاعتقاد و تسمى أصلية و اعتقادية . و قد سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه ، و معرفة العقائد عن أدلتها بالكلام" (٢) . و هذه الروح الحنفية نلمسها أيضا لدى الكمال بن الهمام في كتابه "المسامرة" إذ يقول : و الكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة" ، و لذا يصرح صاحب "المسامرة" شرح المسامرة بأن هذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رضي الله عنه (٣) .

٢ - فإذا انتقلنا إلى القرن الرابع الهجري وجدنا الفيلسوف المعروف "أبا نصر الفارابي" (ت ٣٣٩هـ) يعرف "علم الكلام" في محاولته تصنيف المعارف المعاصرة له في كتابه "إحصاء العلوم"؛ فيميز بينه و بين الفقه أيضا ، و لكن على أساس آخر قائلا : "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء و الأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة و تزيف كل ما خالفها ، و هذا ينقسم إلى جزئين أيضا : جزء في الآراء و جزء في

(١) السابق ، ص ٣ .

(٢) انظر التفتازاني شرح العقائد النسفية ، ص ٤ و ما بعدها .

(٣) المسامرة شرح المسامرة لكمال الدين بن أبي شريف ص ١٠ ، مطبعة

السعادة ، القاهرة .

الأفعال . و هي غير الفقه لأن الفقه يأخذ الآراء و الأفعال التي صرح بها
واضع الملة مسلمة و يجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها .
و المتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا ، من غير أن يستنبط
منها أشياء أخر" (١) .

و يتميز هذا التعريف - الذي يكاد ينفرد به الفارابي - بما يلي :

أ - أنه كما يلاحظ فضيلة المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق : "لم
يقصد إلى بيان الكلام الإسلامي و الفرق بينه و بين الفقه على مصطلح أهل
الإسلام ، بل قصد الكلام في العلوم الدينية جملة فجعلها طائفتين : طائفة
تبحث فيما يقتدر به الإنسان على الاستنباط من نصوص الدين المأخوذة
تسليما ، و طائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على نصره مما جاء به الدين
من العقائد و الأحكام و تزيف كل ما خالفه بالبراهين العقلية" (٢) ؛
فالفارابي إذن يعرف بالبحوث اللاهوتية أو "التيولوجيا" أو النظر الديني
الذي ينشأ عادة في ظل أي دين أو نظام عقائدي ، و هو ما يقصده هنا
بلفظ "الملة" (٣) ، بغرض إثبات صحة قضاياها ، و أحكامه و الدفاع عنها
بالبراهين العقلية و النقلية .

ب - و أن هذا التعريف ، و إن أشبه سابقه في تقسيم البحوث
المتعلقة بالنصوص و الأوضاع الدينية - إذا غضضنا الطرف عن العلوم
المتعلقة بمجرد رواية هذه النصوص ونقلها - إلى قسمين : الفقه و الكلام ،
فهو يميز بينهما لا على أساس كون الحكم المبحوث عنه في كل منهما
نظريا أو عمليا ، و لكن حسب الهدف من البحوث فإن كان هو استنباط
أحكام جديدة من الأحكام الأصلية كان "فقها" ، و إن كان الهدف هو
دعم الأحكام الأصلية ببراهين جديدة أو دفع شبهات الخصوم عنها كان
"كلاما" ، و كل من الفقه و الكلام - في نظر الفارابي - يحتوي أحكاما

(١) الفارابي : إحصاء العلوم ٦٩ - ٧٠ .

(٢) عبد الرازق : تهجد ٢٥٩ .

(٣) انظر الفارابي : كتاب الملة - المقدمة .

نظرية و أحكاما عملية (الآراء و الأفعال المحدودة) ، و كلاهما ينطلق من النصوص الأصلية و يستخدم العقل إما في الاستنباط و إما في الدفاع .
وإن كان كلام الفارابي يشعر بأن دورالعقل في الكلام أظهر منه في الفقه .

ج - و أن الفارابي يميز في علم الكلام نفسه بين جانبين ؛ الأول إيجابي يهدف إلى إثبات العقائد و الأحكام التي تحتويها الملة بالبراهين المختلفة ، و الآخر سلبي يقصد إلى تزييف كل ما يخالفها أو يناقضها .
و هذا التمييز يجد أثره فيما بعد لدى كل من الغزالي و ابن خلدون ، و إن كان الغزالي يركز على الوظيفة السلبية لعلم الكلام و يجمع ابن خلدون بينهما على سواء .

د - و أثر هذا التعريف الفلسفي للكلام يمكن أن يلتبس - على كل حال - ممزوجا بروح اعتزالية لدى أديب و ثيق الصلة بكل من الفلسفة و الكلام ، هو "أبوحيان التوحيدي" (ت . . ٤٤هـ) الذي يقول : " أما الفقه فإنه دائر بين الحلال و الحرام و بين اعتبار العلل في القضايا و الأحكام . و أما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين و التقبيح و الإحالة و التصحيح .. و بابه مجاور لباب الفقه ، و الكلام فيهما مشترك و إن كان بينهما انفصال و تباين ... " (١) .

٣ - فإذا جئنا إلى بداية القرن السادس الهجري نجد "الغزالي" (٥٠٥) المتكلم الأشعري ذا النزعة الصوفية يتحدث في كتابه "المنقذ من الضلال" عن علم الكلام فيقول " ... و إنما مطلوبه حفظ عقيدة أهل السنة و حراستها عن تشويش أهل البدعة .. نعم لما نشأت صنعة الكلام و كثر الخوض فيه .. تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور و خاضوا في البحث عن الجواهر و الأعراض و أحكامها ،

(١) عبد الرزاق : تمهيد ، ص ٢٥٨ ، و انظر أيضا زكريا إبراهيم : فيلسوف الأدباء ، ص ٤٠ .

لكن لما لم يكن ذلك مقصوداً علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق . ولا أبعدُ أن يكون حصل ذلك لغيري ، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة .. " (١) .

أ - وهذه الأفكار التي يؤكدّها الغزالي في كتب أخرى (٢) هي أشبه بالنقد أو التحليل الموضوعي لعلم الكلام ، من حيث دواعي نشأته وتطوره من دفاع عن العقيدة يدفع الشبه المثارة حولها ، إلى بحث شامل في الوجود من أجل حراسة العقيدة و الذب عنها أيضا ، و من حيث وظيفته التي هي حماية العقيدة لا إنشاؤها أو تقويتها . و من حيث منهجه العقلي المنطقي الذي لا يصلح لكل أصناف الخلق بل للبعض منهم فقط .

ب - غير أنه مما يلفت النظر أن الغزالي يتكلم عن الكلام كما لو كان ظاهرة سنّية مع أن الكلام يضم مدارس و جهودا عدة ليس مقصودها بالضرورة "حفظ عقيدة أهل السنة و حراستها عن تشويش أهل البدعة" . و لعل الرجل كان يتكلم عن الكلام كما مارسه هو أو كان يقصد الرد على من يرى من أهل السنة أن الكلام لا داعي له مطلقا ، فبين دواعيه الواقعية ، و لعل هذا هو سرّ تأكيده للجانب السلبي من هذا العلم .

ج - هذا ، و ربما كان الغزالي أكثر تحديدا في تعريف علم الكلام مما سبق نقله ، و ذلك حيث يقول في أوائل كتابه " الإحياء " في الباب الثاني من "كتاب العلم" : « اختلف الناس في العلم الذي هو فرض على كل مسلم ... فقال المتكلمون : هو علم الكلام إذ به يدرك التوحيد و يعلم ذات الله - سبحانه - و صفاته .. » (٣) .

د - و في القرون التالية - من السابع إلى التاسع - نجد تعاريف

(١) الغزالي : المنقذ ، ص ١٢٢ - ١٣٧ .

(٢) انظر الغزالي : "الاقتصاد" ص ١٣ ، ١٩ و في "الإحياء" ، باب "قواعد العقائد"

٨٩/١ و ما بعدها .

(٣) الغزالي : الإحياء ، ١٤/١ - ١٥ .

عديدة تؤكد على الجانبين معا : الجانب الإيجابي في علم الكلام الذي يقصد به إثبات العقائد الدينية و الجانب السلبي الذي يعمد إلى رده الشبه عنها ، كما تؤكد أيضا على شموله في الواقع لكافة المذاهب التي تنتسب إلى الإسلام ، أو تضيف من آرائها الخاصة إليه و لو خطأ ، ولا يقتصر على نصره أقوال أهل السنة فحسب كما يقول الغزالي في النص السابق ذكره ، فمن ذلك :

أ - تعريف البيضاوي الأشعري : "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية ، بإيراد الحجج عليها و دفع الشبه عنها" (١) . و بين أن الغاية هي تكوين الملكة العلمية لدى دارسيه لإثبات العقائد التي جاء بها الوحي و الدفاع عنها في وقت معا .

ب - و يؤكد ذلك قول الإيجي بعده (٧٥٦) : "و الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج و دفع الشبه . و المراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، و بالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام ؛ فإن الخصم و إن خطأناه لا نخرجه عنه ~~عقائد~~ الكلام ... " (٢) ، و هكذا يشمل البحث في علم الكلام مذاهب المبتدعة حتى لو كانت خاطئة عند التحقيق ، مادام القائل بها ينسبها إلى الدين الإسلامي لشبهة عرضت له .

ج - و يزيد الجرجاني (٨١٦ هـ) ذلك وضوحا ، مقارنا بين الفقه و الكلام من جانب و بين الكلام و الفلسفة من جانب آخر ؛ إذ يقول في "تعريفاته" : « الفقه .. هو العلم بالأحكام الشرعية العملية ، المكتسب من أدلتها التفصيلية . و الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته و أحوال الممكنات من المبدأ و المعاد على قانون الإسلام ... و القيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة » (٣) .

(١) البيضاوي : الطالع مع شرح المرعي ، ص ٤ .
(٢) الإيجي : المواقف بشرح الجرجاني ، ص ١٤ - ١٥ .
(٣) نقل عن الشيخ عبد الرزاق في التمهيد ص ٢٥٨ .

د - و نجد ابن خلدون (٨.٧) - وهو فيلسوف اجتماعي و مؤرخ معاصر للدرجاني - يجمع بين هذه النظرة الشاملة لعلم الكلام و نظرة الغزالي ؛ إذ يعرف علم الكلام بأنه : "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المنحرفين في الاعتقادات" (١) . و قريب من ذلك نجده عند علماء القرون التالية كالتهانوي في "كشافه" (٢) و السنوسي في "مقدمته" (٣) و الباجوري في "رسالته" (٤) و الميهي في شرحه لمنظومته (٥) .

٥ - و في القرن الأخير "الرابع عشر الهجري" نجد الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م) يعرف هذا العلم في مفتتح رسالته المشهورة بأنه : "علم يبحث فيه عن وجود الله و ما يجب أن يثبت له من صفات و ما يجوز أن يوصف به و ما يجب أن ينفي عنه ، و عن الرسل و ما يجب أن يكونوا عليه و ما يجوز أن ينسب إليهم و ما يمتنع أن يلحق بهم" (٦) .

و هو يعرف العلم بموضوعه أو بأبرز مباحثه و لكنه في الحق غير جامع لتلك المباحث فقد أهمل بعض مباحثه الأساسية كمبحث السمعيات - مثلاً - من البعث و ما بعده ، كما أنه يعرض عن الإشارة إلى الجانب السلبي من مباحث الكلام .

و لمزيد البيان لطبيعة هذا العلم و وفاء بما سلفت الإشارة إليه في مفتتح هذا الفصل نضيف هنا ما يلي :

يمكن أن يقال في تعريف هذا العلم أيضا : « إنه العلم الذي يبحث فيه عن الأحكام الشرعية الاعتقادية التي تتعلق بالإلهيات أو النبوات أو

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٠٠ .

(٢) انظر الشيخ عبد الرزاق في التصديق ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٣) السنوسي : السنوية بشرح الباجوري ص ١٢ .

(٤) انظر الشيرازي : القول المفيد شرح رسالة التوحيد للباغوري ، ص ١٠ .

(٥) انظر الميهي في حاشيته على منظومة الجوهر الفريد في عقائد التوحيد ص (١) .

(٦) محمد عبده : رساله التوحيد ، ص ٤ .

السمعيات من أجل البرهنة عليها و دفع الشبه عنها " . و هذا يبين في الوقت نفسه أهم مسائل هذا العلم أو مجالات بحثه ، و هي المجالات الأساسية الثلاثة الإلهيات و النبوات و السمعيات كما جرت العادة في بيانها قديما ، و إن كان بعض المحدثين يصنّف هذه المسائل تصنيفا ثلاثيا جديدا ؛ فيقول : إنها المسائل المتعلقة بالله تعالى أو بالعالم أو بالإنسان . و استكمالا للفائدة نقدم تحليلا لأحد التعريفات السابقة ، و هو تعريف الإيجي في " المواقف " كما ورد لدى التهانوي في "الكشاف" : « و هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج و دفع الشبه » .

" فالمراد بالعلم معناه الأعم أو التصديق مطلقا ليتناول إدراك المخطئ في العقائد و دلائلها ، و يمكن أن يراد به المعلوم لكن بنوع تكلف بأن يقال علم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ . وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة ، و بإطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة ، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه ، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ... وفي اختيار " يقتدر " على " يثبت " إشارة إلى أن الإثبات بالفعل غير لازم . و في اختيار " معه " على " به " مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ، إذ المراد الترتب العادي . و في اختيار إثبات العقائد على تحصيلها إشعار بأن ثمره الكلام إثباتها على الغير ، و بأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها ، و إن كانت مما يستقل العقل فيه .

ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل و الاكتساب إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمره له ، ولا خفاء في بطلانه ... و ليس المراد بالحجج و الشبه ماهي كذلك في نفس الأمر بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على تناول المخطئ ... فحاصل الحد

أنه علم بأمر يقتدر معه أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا
قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير و إلزامها إياه بإيراد
الحجج و دفع الشبه عنها فأيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضى و دفع
الشبه إلى انتفاء المانع " (١) .

أما غاية هذا العلم أو ثمرته فتقوية اليقين بالدين عن طريق إثبات
العقائد الدينية بالبراهين القطعية ورد الشبه عنها ، و تحصيل الملكة القادرة
على ذلك . و إن كانت التربية الدينية و تكوين الخشية من الله و المراقبة
له لا تدخل في المهام التقليدية لعلماء الكلام ، و هي الناحية التي انتقدها
الإمام الغزالي ، فغايته - بعبارة أخرى - هي إيجاد العالم المسلم القادر
على بيان أحكام الإسلام الاعتقادية و أصوله الفكرية ، بالبرهنة عليها
وتمييزها عما يغيرها من عقائد و أصول ورد الشبه عنها . ويقول المتكلمون
عن الغاية النهائية التي يستهدفها هذا العلم : إن غايته النهائية تحصيل
السعادة في الدنيا و الفوز في الآخرة . و هي الغاية القصوى للدين كله ،
و لجهود الإنسان العقلية و العملية .

و منهجه يقوم إجنالا على الجمع بين الشرع و العقل علي تفصيل
سنوضحه فيما بعد . و هو - على كل حال - يتميز عن منهج البحث
الفلسفي المجرد ؛ بأنه و إن كان يستند إلى الأدلة العقلية فإن نتيجة هذه
الأدلة لا بد أن يكون لها شاهد يشهد لصحتها من الشرع ، أو كما قالوا :
إنه يقوم على العقل اعتمادا و على الشرع اعتدادا ... و هذا معني قول
المرجاني فيما سبق : "على قانون الإسلام" . تمييزا له من حيث المنهج
عن المباحث و التأملات الفلسفية الخالصة .

أما موضوعه - أي الأمر الذي يدور حوله بحثه من أجل بيان أحواله
و عوارضه - فقد تطور تبعا لأطوار هذا العلم المختلفة كما يقول التفتازاني
في "شرح المقاصد" (٢) : "و موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثباتها"

(١) التهانوي : كشاف : ٢٢/١ .

(٢) التفتازاني في شرح المقاصد ص ٣ .

- (أي العقائد الدينية) . و هو في ذلك يتكلم عن الكلام في عصره ،
ولذا يضيف بعد قليل : "والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث
هو، و يتميز عن الإلهي بكون البحث فيه علي قانون الإسلام .. و قيل
موضوعه ذات الله وحده ، أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه ؛
لما أنه يبحث عن ذلك . و لهذا يعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من
صفات الثبوتية و السلبية ، و أفعاله المتعلقة بأمر الدنيا و الآخرة ، أو عن
أحوال الواجب و أحوال الممكنات في المبدأ و المعاد علي قانون الإسلام " .

أما علاقته بالعلوم الدينية الأخرى فيمكن بيانها إجمالاً في إطار هذه
التعريفات الأساسية كما يلي : مع اعتبار أن نقطة البداية أو مناط
التقسيم هو الحكم الشرعي - و ذلك أن العلوم التي تدرس أجزاء الشريعة
الإسلامية نفسها - و هي ما كان يعرف قديماً بعلوم المقاصد - ينتظم في
مجموعة خماسية علي النحو التالي : علوم القرآن و علوم الحديث - إذا
كان البحث هو عن مصدر الحكم الشرعي - و علم الكلام و علم الفقه - إذا
كان البحث هو عن الحكم نفسه بحسب طبيعته فإن كانت طبيعته اعتقادية
دُونَ في علم الكلام و إلا ففي الفقه ، ثم أخيراً أصول الفقه : و هو يدرس
القواعد التي تحكم استنباط الأحكام - أيا كانت طبيعتها - من مصادرها
المعتبرة شرعاً ، و من هذا يظهر أن علم الكلام هو العلم الذي يدرس
الأحكام الاعتقادية الشرعية المستمدة من الكتاب و السنة ، و هو قسيم
الفقه في مجال النظر الديني و إن كان يعلوه منزلة - كما صرح بذلك أقدم
الأئمة الأربعة المجتهدين - لبيانه الأصول التي تعتمد عليها الأحكام
التكليفية العملية ، و من ثم يطلق عليه العلماء إنه رئيس العلوم
الشرعية .

و بهذا تتضح أصالة الكلام أو الفقه الأكبر و مكانته المكيئة بين
العلوم الإسلامية الدينية .

و فيما يلي نعرض للأسماء التي أطلقت على هذا العلم و مغزي
كل منها .

الفصل الثاني

مسألة التسمية

من بين المبادئ العشرة التي جرت عادة علمائنا القديما أن يقدموها بين يدي كل علم ؛ لكي يشرح الطالبون في دراسته على بصيرة من أمرهم : التعريف باسم العلم أو أسمائه التي اشتهر بها ، بالإضافة إلى حده و تعريفه ، و بيان موضوعه الذي يدور حوله البحث ، و الغاية التي تقصد من دراسته ، إلى غير ذلك من الأمور (١) .

و مسألة التسمية لها أهمية خاصة في العلم الذي ندرسه - أو نقدم لدراسته - الآن ؛ نظرا لتعدد الأسماء التي عرف بها علم الكلام ، حتى أوصلها بعضهم إلى ثمانية (٢) ، الأمر الذي لا نعرف له نظيرا في علم آخر . و لأن السبب وراء كل تسمية منها قد لا يكون واضحا من الناحيتين اللغوية أو التاريخية ، كما هو الحال في تسمية "علم التصوف" مثلا بهذا الاسم ، إذ يختلف الباحثون في تفسيره و تبريره ؛ و لذا فإن دراسة هذه التسميات التي عرف بها علم الكلام - فضلا عن طرافتها - قد تلقى ضوءاً على تاريخ العلم و تطوراته ، و تزيد المرء استعدادا و تهيؤا للإقبال على دراسته ، و الشروع في ذلك على بصيرة من أمره .

(١) روى البيهقري في حاشيته على "التوسية" ص ١٢ النظم التالي :

الحمد و الموضوع ثم الشرة
والاسم الاستمداد حكم الشارع
و من درى الجميع حاز الشرفا

فاعلم مبادئ كل فن عشرة
و فضله و نسبة و الواضع
مسائل و البعض بالبعض اكتفى

(٢) السابق .

١ - فمن أقدم الأسماء التي عرف بها هذا العلم - كما سلفت الإشارة - "علم الفقه الأكبر" ، و صاحب هذه التسمية هو الإمام "أبو حنيفة" المتوفى في منتصف القرن الثاني الهجري ، و كلمة "الفقه" لها أصل قرآني معروف هو قوله - سبحانه - في سورة التوبة (١) : « فَلَؤَلَىٰ نَفَرٍ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ... » . و قد كانت كلمة "القراء" تطلق في عهد الصحابة على علماء الدين العارفين بأحكامه سواء كانت اعتقادية أو عملية . ثم شاركتها في عصر التابعين كلمة "الفقهاء" كفقهاء المدينة السبعة ، و كلمة الفقه في اللغة - كما يقول "المرجاني" في تعريفاته - "عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه" ، أما المعنى الاصطلاحي المحدد لهذه الكلمة ، و هو استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية الشرعية فقد تحدد فيما بعد ، و قد فسرها "أبو حنيفة" على أي حال بما يشمل الفقه العملي و الفقه الاعتقادي ، فقال - فيما ينسب إليه - : "الفقه هو معرفة النفس ما يصح لها وما يجب عليها" ، ثم خص "الفقه الأكبر" بأنه المعرفة بالأحكام الشرعية الاعتقادية من أدلتها دون الأحكام العملية فإنها تسمى "الفقه" فقط . و لهذه التسمية مزايا قد نعود إلي بيانها فيما بعد .

٢ - علم الكلام : و هو أشهر أسمائه و يبدو أنه قد ظهر معاصرا لسابقه ، أي في القرن الثاني أيضا ؛ إذ يروى عن "أبي حنيفة" أيضا و عن "مالك" (مات سنة ١٧٩ هـ) و "الشافعي" (مات سنة ٤٠٤ هـ) و غيرهم أنهم تعرضوا للحكم على الكلام و المتكلمين (٢) ، كما ينسب مثل ذلك إلى جعفر الصادق الذي مات سنة ١٤٨ هـ (٣) . و قد ظل هذا الاسم فيما يبدو أشهر أسماء هذا العلم حتى عصر ابن خلدون (٤) و ما بعده ، و لا

(١) الآية رقم ١٢٢ .

(٢) انظر البيهقي : إشارات المرام ، ٢٨ - ٢٩ .

(٣) انظر مثلا صون المنطق للسيوطي ج ١ ، ص ٦٦ و وما بعدها .

(٤) انظر المقدمة ٤٥٨ و ما بعدها ، و انظر للأشعري : استحسان الخوض في علم

زال مستعملا حتي وقتنا الحاضر .

والكلام بمعناه اللغوي معروف ، أما إطلاقه على العلم الذي نحن بصدده فله تفسيرات مختلفة يورد التفتازاني بعضها في شرحه للعقائد النسفية (١) ... لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا ... ، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات و إلزام الخصوم بالمنطق للفلسفة ، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تُعلم وتُتعم بالکلام " .

أ - و بالنسبة للسبب الأول فإن القارئ لكتب الكلام المتقدمة "كالإبانة" للأشعري و "المغني" للقاضي عبد الجبار يجدها فعلا تعنون لمباحثها و فصولها المختلفة بالعنوان التالي : "الكلام في كذا ... الكلام في كذا " كما يذكر التفتازاني ، غير أن تأليف هذه الكتب هو لا حق لظهور هذا الاسم ، فهل يصلح تفسيراً لسبب ظهوره ؟ .

ب - و أما أشهر المباحث الكلامية و أكثرها نزاعا و إثارة للخلاف بين الباحثين في المسائل الاعتقادية هي مسألة كلام الله - تعالى - و النزاع في أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ، وما كان بين "أحمد بن حنبل - ت ٢٤١هـ " و قادة المعتزلة في القرن الثالث الهجري ، فهو صحيح ، و لكن ربما يعارضه أن هذه التسمية قد ظهرت و ذاعت في القرن الثاني الهجري ، علي أن ابن خلدون يوجه هذه التسمية توجيهها يختلف قليلا عن توجيهه سعد الدين التفتازاني ت ٧٨٦هـ " (٢) إذ يقول : "لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي . و هذه فكرة ظهرت عند "الأشعري" و "ابن كلاب" بعد "ابن حنبل" و محتته بنحو قرن من الزمان .

ج - و أما السبب الثالث فهو يشير إلى ظروف نشأت في مرحلة متأخرة أيضا ، حين عرف القوم المنطق و الفلسفة الإغريقية ، و نحسب أن

(١) شرح النسفية ص ٥ .

(٢) المقدمة ٤٥٨ .

شيئا من ذلك لم يعرف و يؤثر في البيئة العلمية الإسلامية قبل القرن الثالث ، و قد ذكر "التفتازاني" هذا التفسير في "شرح المقاصد" ، و أشار إليه "الإيجي" في "المواقف" (١) .

د - و أما السبب الأخير فلم أراه لغير "التفتازاني" - الذي أضاف إلى الأسباب الأربعة السابقة قوله في "شرح المقاصد" :

هـ - "و لأنه فيه من الكلام مع المخالفين و الرد عليهم ما لم يكثير في غيره" ، و شهرة المتكلمين بالجدل و المناظرة مع الخصوم مسلمة و معروفة و خاصة إذا قورنوا بالفقهاء في الصدر الأول .

و - "و لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام (٢) "أى أن إطلاق هذا الاسم واتخاذها علما علي هذا النوع من البحث كان على سبيل "القصر الإضافي" كأن ما عداه من الكلام ليس بكلام .

ز - و هناك تفسيرات أخرى لهذا الاسم ، و لكن يبدو أنها جميعا - كما يشير الشيخ "مصطفى عبد الرازق" في تمهيده (٣) - محاولات لاحقة علي ظهور هذا الاسم ، الذي يستظهر أسبق أن السبب في ظهوره هو مجموعة الآثار الناهية عن "الكلام" في بعض أمور الدين كالقدر و التفكير في ذات الله - تعالى - وهو تفسير يبدو لي أكثر إقناعا مما ذكره التفتازاني و غيره (٤) . و يمكن أن نضيف إلى ذلك السبب أمرا آخر قريبا منه هو أن البحث العقلي في العقائد كلام خالص لا عمل تحته بخلاف الفقه ، و قد كان "مالك يقول" : ".... لا أحب "الكلام" إلا فيما تحته عمل ، و أما "الكلام" في الله فالسكوت عنه أولى ؛ لأنني رأيت أهل بلدنا ينهون عن "الكلام" في الدين إلا ما تحته

(١) أنظر الإيجي : مواقف ١٤/١ .

(٢) التفتازاني : شرح المقاصد ، ص ٦ .

(٣) التمهيد : ١٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٤) السابق ، و انظر أيضا السيوطي : صون المنطق ٩٦/١ .

عمل (١) "

و للملابسات هذه التسمية و ارتباط هذا الاسم بلون معين من الكلام قد يكون فيه خروج على التوجيهات الشرعية أحيانا فإنها لا تجد ترحيبا في البيئات الإسلامية المحافظة و لذا ألف الهروي : "ذم الكلام" في القرن الخامس و السيوطي "صون المنطق و الكلام" في القرن العاشر و استمر الهجوم على علم الكلام حتى الوقت الحاضر (٢) ، كما سنبين في الفصل التالي .

٣ - علم أصول الدين : أى العلم الباحث في الأحكام الاعتقادية المأخوذة من الدين أو الشرع الإسلامي ، و قد عرفنا بما سبق نوعي الأحكام الشرعية ، وأبها الأصل الذي يبنى عليه ما سواه ، وأبها الفرع الذي يقوم علي هذا الأصل ، و كلمة "أصل" تعنى - في اللغة - ما يبنى عليه الشيء . و نقلت - بعد ذلك - في العرف إلي معان منها : الدليل ، فيقال أصل هذه المسألة القرآن . و القاعدة الكلية ، فيقال : إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل ، و الراجع ، فيقال الأصل في الكلام الحقيقة (٣) . . . و يبدو أن المراد بالأصول هنا أحد المعنيين الأولين في العرف ؛ حيث يقول "الفتازاني" في شرح المقاصد (٤) "....إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية ، وهذا هو معنى العقائد الدينية .

و يبدو أن هذه التسمية قديمة أيضا ، و لعلها ترجع إلى القرن الثاني الهجري ، و هي تعتمد علي تقسيم الأحكام الشرعية إلى أصول و فروع ،

(١) السيوطي : صون ١٦٧/٨ . و الشيخ علي حسب الله محاضرات في علم التوحيد ، و الشيخ حسين والي : كتاب التوحيد ١٣٤ .
(٢) انظر محمود قاسم - مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ، و عبد الخليم محمود : الإسلام و العقل ص ١٠ . و ما بعدها و كذا مقدمته للمنفذ من الضلال للقرظي .
(٣) الطيب التجار - تيسير الوصول ص ٨ ، و انظر الجرجاني - تعريفات ص ٢٢ .
(٤) المقاصد : ٦٢ ، و انظر أيضا الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام ، ص ٤ .

و من أقدم ما وصلنا من استخدام لها صنيع "الأشعري" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" : أي أصول الدين ، و "عبد القاهر البغدادي" الأشعري المتوفى سنة ٤٢٩ هـ في كتابه "أصول الدين" ، و "اللالكائي" في كتابه "أصول السنة" و قد مات سنة ٤١٨ هـ (١) ، وقد اشتهر ذلك فيما بعد فسماه صاحب مفتاح السعادة (٢) ، "علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام" . و من ثم سميت أخيرا الكليات الجامعية التي تدرس هذا العلم و ما يتصل به : كليات أصول الدين .

٤ - علم العقائد : وهي أحدث نسبيا من التسميات السابقة ، و لعلها ترجع إلى القرن الرابع ، و العقائد جمع عقيدة وهي "فعل" بمعنى "مفعول" أي المعتقدات الدينية ، و المقصود بها القواعد أو الأحكام الشرعية الاعتقادية التي يطلب من المكلف الاعتقاد بها أي الإيمان بصحتها كما شرحها "التفتازاني" في النص المذكور آنفا ، مثل : الله أحد ، الشريك محال ، البعث حق ، و نحوها .

و قد جرت عادة الكثير من العلماء من قديم أن يؤلف الواحد منهم موجزا في أمهات المسائل الاعتقادية من وجهة نظره أو من وجهة نظر المدرسة التي ينتمي إليها ، و يسمى ذلك الموجز "عقيدة" : كتلك التي تنسب إلى "الطحاوي" (٣٣١ هـ) و تعرف بالعقيدة الطحاوية و لابن تيمية (٧٢٨ هـ) أيضا "العقيدة الواسطية" و للإيجي "العقائد العضدية" و لنصير الدين الطوسي (٦٧١ هـ) كتاب مشهور في علم الكلام بعنوان "تجريد الاعتقاد" و من قبله للغزالي (٥٠٥ هـ) "قواعد العقائد" و أمثالها كثيرة . و يسمى القسم المتخصص الآن في دراسة العقائد الإسلامية من كلية أصول الدين بالأزهر الشريف : قسم "العقيدة" .

٥ - علم التوحيد و الصفات : و نجد هذه التسمية في

(١) انظر السيوطي صون المنطق ١٦٨/١ .
(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ١٥٠/٢ .

مصادر قديمة نسبياً مثل مقدمة "شرح العقائد النسفية" (١) وقد عللها بقوله : "لما أن ذلك - يقصد مباحث الصفات - أشهر مباحثه وأشرف مقاصده" ، ولا شك أن البحث حول الذات الإلهية وما يتعلق بها من الصفات والأفعال هو أهم مقاصد علم الكلام أو كل مقصوده عند البعض ، والصفات الإلهية أهم تلك المباحث ، وحولها اختلفت آراء المتكلمين إثباتاً أو تعطيلاً ، وتحقيقاً أو تأويلًا .. ولأهمية التوحيد بين تلك الصفات الإلهية خص بالذكر معها من قبيل ذكر الخاص مع العام فقيل "علم التوحيد والصفات" ، ولعل هذا الاسم والذي يليه - وهو اختصار له - قد بدأ في الذبوع منذ القرن التاسع الهجري .

٦ - علم التوحيد : والتوحيد في الحقيقة ليس هو إحدى الصفات الإلهية فحسب ، بل هو شعار الملة الإسلامية كما يقول "البيروني" ، وهو الصفة التي عرف بها الإسلام من بين الأديان العالمية .. فلا غرو أن يتخذ علم العقائد الإسلامية هذه السمة الغالبة أو الهدف المقصود من دراسة العقائد اسماً له ؛ يقول متكلم معاصر : "واسمه علم التوحيد؛ لأن وحدانية الله أشهر مباحثه وأشرف أجزائه ، والتوحيد تفعيل النسبة لا الجعل ؛ فمعنى "وحدت الله" نسبت إليه الوحدانية لا جعلته واحداً ، فإن وحدانيته ليست بجعل جاعل ، فالتوحيد الإيمان بالله وحده ، ويتبع ذلك الإيمان بما شرع" (٢) .

وقد شاع هذا الاسم حديثاً فألف محمد عبده "رسالة التوحيد" والقاسمي "دلائل التوحيد" ، وكتب أحد تلاميذه وهو الشيخ حسين والي "كتاب التوحيد" ، وكتب الدكتور يوسف موسى عن علم الكلام في الطبعة العربية لدائرة المعارف الإسلامية تحت مادة "التوحيد" و ألف أستاذنا فضيلة المرحوم الشيخ علي حسب الله "محاضرات في علم التوحيد" و من قبل ألف كثير من الشيوخ منظومات أو متوناً في "التوحيد" و كتب

(١) انظره ص ٤ .

(٢) حسين والي : كتاب التوحيد ١٢٣ .

المقرئزي "تجريد التوحيد" . و كان قسم "العقيدة و الفلسفة" الآن في الأزهر الشريف يعرف من قبل بقسم "التوحيد" و مهمته الأولى دراسة الأحكام الاعتقادية الإسلامية ، و بحوث علماء المسلمين حولها ، و العلوم المرتبطة بذلك .

٧ - كما عرف هذا العلم أيضا باسم "علم النظر و الاستدلال" ، كما ذكره التفتازاني في مقدمة شرحه للعقائد النسفية ، و كما يذكره الشيخ محمد يوسف موسى في مادة التوحيد من الطبعة العربية لدائرة المعارف الإسلامية ، و النظر هو الفكر في الأشياء ، أى ترتيب المعلومات السابقة في الذهن للتوصل منها إلى المطالب المجهولة . و قد كان هذا العنوان يختص في كتب الكلام القديمة بالمدخل التمهيدي لعلم الكلام الذي يختص بدراسة الحجج و الأدلة بعد أن يشرح معنى العلم و المعرفة و طريق الوصول إليها ، أى أنه يدرس منهج علم الكلام ، و نظرية المعرفة و مصادر الاستدلال المقبولة لدى المتكلمين كما نجده في كثير من الكتب التي ألفت في القرون الأولى من تاريخ علم الكلام (١) و يبدو أنه لأهمية هذه المباحث و اتساعها لدى "متأخري المتكلمين" غلبت تلك التسمية على العلم كله ، من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل .

و لو كان في مقدورنا الآن ترويح تسمية معينة لهذا العلم من بين هذه التسميات لاقترحنا أن يسمى "الفقه الأكبر" لاعتبارات علمية ، منها :

- ١ - أنها تسمية ذات أسس عربية قرآنية فضلا عن خلوها من المآخذ و التهم التقليدية التي تثيرها التسمية المشهورة بـ "علم الكلام" .
- ٢ - وأنها تبين ارتباط هذا العلم بعلوم الشريعة الإسلامية و مكانته بين تلك العلوم من ناحية ، كما أنها - من ناحية أخرى - تتيح له التوسع

(١) انظر مثلا : "أصول الدين" للبغدادي ، و كتاب النظر و المعارف من "المغني" لعبد الجبار ، و الفصول الأولى من "كتاب التوحيد" للماتريدي .

والتفتح ليتضمن بحث الأصول الفكرية للدين الإسلامي ، سواء كانت مما يلزم اعتقاده أو مما ينبثق عن هذه العقيدة أو يرتبط بها من أصول ومبادئ عامة تصور موقف الإسلام من الكون والحياة والإنسان ، و تقدم الأسس "الأيدولوجية" للنظم والأحكام العملية المختلفة التي تحتويها الشريعة الإسلامية المعروفة باسم الفقه .

و قد تليها في نظري التسمية : بأصول الدين" لكنني اخترت في عنوان كتابي هذا التسمية المشهورة المتداولة ، إيثارا لما هو مانوس ومعهود عند القراء ، و خاصة المبتدئين منهم الذين يعنيتهم هذا المدخل لدراسة علم الكلام .

الفصل الثالث

حكم الاشتغال بهذا العلم

هذا هو علم الكلام ، ذلك العلم الشرعي الذي يقصد إلى "دراسة الأحكام الاعتقادية في الشريعة الإسلامية" .. و هي غاية جليلة جذيرة بالاعتبار ، و لكنه حين استقام علما ، تعقد له الحلقات ، وتتصارع فيه الآراء، و تدون فيه الكتب في الحواضر الإسلامية ، نشأت فيه فرق ومذاهب تتفاوت قريبا وبعدا من جوهر العقيدة الإسلامية الصافي كما ورد في الكتاب و السنة ، و استخدم علماءه مناهج ليست دائما على وفاق تام مع أصول النظر الإسلامي و أساليب الاستدلال القرآنية .. و تطور الأمر بهذا العلم حتى وجدنا من يغلو من هذه الفرق إلى حد يكاد يخرج من ملة الإسلام ، و من يسرف في تبني المناهج الدخيلة و الآراء الغريبة حتى يخلط الكلام في العقيدة بفلسفات ذات أصول وثنية شرقية أو غربية .

و من ثم ظهرت في البيئة الإسلامية أصوات تتساءل عن مشروعية الاشتغال بعلم الكلام و يدعو بعضها إلى هجر هذا العلم و تحريم النظر في كتبه أو الإمام بحلقاته أو شهود مجامعه ... و هي أصوات تستند إلى نصوص وردت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ناهية عن "الكلام" في الدين أو الجدل في العقيدة ، و تؤيد ذلك ببعض الظواهر السلبية في الوسط الكلامي : كإهمال الدليل السمعي ، أو تكفير الخصوم ، أو استخدام المنطق اليوناني أو غير ذلك .

و قد علت هذه الأصوات حتى صارت تيارا واضحا و اتجاها بارزا يبدو في مراحل متعاقبة من أطوار الفكر الإسلامي :

أ - تتمثل بوادره فيما ينسب إلى الأئمة الأربعة - مؤسسي المذاهب الفقهية المعروفة - من هجوم على علم الكلام ، و قد أورد ابن تيمية جملة من ذلك في كتابه "درء تعارض العقل و النقل" (١) .

ب - ثم يتبناه طوائف من المحدثين و المحافظين من علماء السلف الذين خشوا أخطار الكلام على الأمة فحرموه جملة و ذموه بدون تفصيل ، كالخطابي في "الغنية" و ابن قتيبة في "تأويل مختلف الحديث" ، و جمع الهروي الكثير من ذلك في كتابه "ذم الكلام" (٢) .

ج - ثم تأتي طوائف من العلماء بينهم محدثون و صوفية ، بل و متكلمون أيضا عرفوا ما في الكلام من خطر فكرهوه إلا ما قام منه على الكتاب و السنة كابن تيمية في عامة كتبه و بخاصة في "درء تعارض العقل و النقل" و كالغزالي في أكثر كتبه و خاصة في رسالة "إلجام العوام عن علم الكلام" و كابن الوزير في كتابه "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" ..

د - ثم أفضى هذا التراث إلى السيوطي الذي جمع أكثره في كتاب له يعبر عنه عن رأي المؤلف و موضوع كتابه وهو "صون المنطق و الكلام عن فني المنطق و الكلام" الذي أعيد طبعه بمصر أخيرا .

هـ - و لا زال في عصرنا هذا من يهاجم الكلام و يكاد يحرمه كالشيخ عبد الحلیم محمود في العديد من كتبه و خاصة كتابه "الإسلام و العقل" و استاذنا المحرم محمود قاسم في مقدمته لكتاب "مناهج الأدلة" لابن رشد .

(١) انظر ٧/١٤٢ - ١٨٥ .

(٢) انظر السيوطي - صون المنطق ١/٦٨ و ما بعدها ، و ابن قتيبة - تأويل مختلف

الحديث ص ٣ و ما بعدها .

و في مقابل ذلك تناول أنصار "علم الكلام" في العصور المختلفة الجوانب المتعلقة بهذه القضية ، فكتبوا مدافعين عن "جواز الاشتغال به" شرعا ، حتى ذهب بعضهم إلى وجوبه كفاثيا أو عينيا في بعض الأحيان ، فيقول أحد المتكلمين السابقين : "و صرح بفرضيته على الكفاية إمام الحرمين والحلي والبيهقي والغزالي والنووي وابن عساكر .. و صرح به الطيبي في " شرح المشكاة " و المحلى في شرح " جمع الجوامع " ، و قال الإمام ابن حجر الهيثمي في " شرح المشكاة " : إنه أكد فروض الكفايات ، بل هو فرض عين إذا وقعت شبهة توقف حلها عليه .. (١) . و يقول متكلم معاصر : " وحكمه - كما قال العلماء - الوجوب العيني على المكلف قبل الاشتغال بشئ ، و الواجب عليه ما يخرج عن التقليد ، و أقله معرفة كل عقيدة بالدليل الإجمالي . و الواجب الكفائي على الأمة الإسلامية ، و الواجب عليها ما يقتدر معه على تحقيق مسائل الكلام بإقامة الأدلة التفصيلية عليها حتى لا تكون فتنة و لا شبهة . و قالوا : إن الوجوب في المسائلين وجوب الفروع ففي تركه الإثم لا الكفر " (٢) .

و المدافعون عن علم الكلام يعتمدون أيضا على نصوص دينية ، و على كلام للأئمة الأربعة المتبوعين و غيرهم ، كأبي حنيفة الذي ألف في هذا العلم أو شرح بعض مسائله ، وكذا الشافعي وابن حنبل ، كما سنذكره .
 أ - و حين جاء رواد المدارس الكلامية أحسوا بحاجتهم إلى مناقشة هذه المسألة و دافعوا عن مشروعيتها العلم ، فكتب أبو الحسن الأشعري مثلا رسالته المعروفة " استحسان الخوض في علم الكلام " ، لخص في مفتحتها أدلة المهاجمين لعلم الكلام " ... أما بعد فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ، و ثقل عليهم النظر و البحث في الدين ... و طعنوا على من فتن عن أصول الدين و نسبوه إلى الضلال ... و قالوا :

(١) البياضي : إشارات المرام ص ٣٥ .

(٢) الشيخ حسين والي : كتاب التوحيد ١٢٨ - ١٢٩ .

لو كان ذلك هدى و رشادا لتكلم فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - وخلفاؤه و أصحابه .. و قالوا : إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه أو لم يعلموه بل جهلوه ؛ فإن كانوا علموه و لم يتكلموا فيه و سعننا أيضا فيه السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه ، و وسعنا ترك الخوض كما وسعهم ترك الخوض فيه . و لأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه - و إن كانوا لم يعلموه و سعننا جهله كما وسع أولئك جهله ، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه . فعلى كلا الوجهين : الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة . فهذه جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول ... (١) ثم يجيب على هذه الشبه جميعا بما قد نورد طرفا منه فيما يلي إن شاء الله تعالى .

ج - ثم شارك في الدفاع عن هذا العلم فلاسفة و صوفية و محدثون و فقهاء إلى جانب المتكلمين كالعامري في كتابه "الإعلام بمناب الإسلام" ، و الغزالي في "المنقذ" ، و "الإحياء" و غيرها ، و السبكي في "الطبقات" و ابن عساکر في "التبيين" و البياضي في "إشارات المرام من عبارات الإمام" و غيرهم .

د - و لا زال في عصرنا هذا من يدافع عن علم الكلام و يقرر مشروعيته و جدواه على الأمة ، و من ذلك البحث الذي ظهر لأحد المتكلمين حول نشأة علم الكلام و دواعيها ، حيث أفرد فيه بحثا لهذه المسألة بل جعلها مدار أحد مجلدين يتكون منهما عمله (٢) .

و لا شك أن محاولة الفصل في هذه المسألة أمر مهم في ذاته ما دامت قد أخذت هذا الحيز الكبير من اهتمام العلماء السابقين والمعاصرين ، و هو مهم كذلك لمن يريد صرف جهوده لدراسة هذا العلم من المسلمين ...

(١) الأشعري أبو الحسن : استحسان الخوض في علم الكلام - حيدر آباد الدكن ١٣٤٤

(٢) هو الدكتور الشيخ يحيى فرغل ؛ عوامل و أهداف نشأة علم الكلام ، من مطبوعات

مجمع البحوث سنة ١٣٩٠ هـ .

غير أن مثل هذه المحاولة تحتاج إلى استعراض تاريخ علم الكلام نفسه ؛ حيث إنها - كما أشرنا - نتيجة للتطورات التي مرَّ بها هذا العلم ، وهذه المحاولة ربما نعرض لها في الفصل اللاحق ، ولذا سنكتفي هنا بإيراد بعض الأفكار التي قدمها معارضو "الكلام" في التنفير منه أو تحريم دراسته تماما ، ومنها :

١ - نهى الكتاب و السنة عن الجدال و المراء في الدين و تتبع المشتبهات و التعمق في المشكلات من نحو قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله » (١) و قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله و الرسول » (٢) ، و قوله - صلى الله عليه و سلم - : « ذروا المراء لقللة خيره » (٣) ، و ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : خرج رسول الله صلى الله عليه و سلم على أصحابه و هم يختصمون في القدر فكأنما يفتقأ في وجهه حب الرمان من الغضب فقال : "بهذا أمرتم ؟ أو لهذا خلقتم ؟ تضربون القرآن بعضه ببعض ، بهذا هلكت الأمم قبلكم " (٤) .

و ما روي عنه - صلى الله عليه و سلم - أنه قال : " تفكروا في آلاء الله و لا تفكروا في ذاته فتهلكوا .. " (٥) و قد أورد البيضاوي في "الإشارات" جملة طيبة من هذه النصوص و أجاب عنها .

(١) آل عمران ٧/

(٢) النساء ٥٩/

(٣) انظر السيوطي : صون المطلق ص ٧٠/ ، ولم أجد الحديث بهذا اللفظ في سنن الدارمي ؛ عن يحيى بن كثير قال : قال سليمان بن داود عليه السلام - لابنته : دع المراء ؛ فإنه نفعه قليل ، و هو يبيع العداوة بين الإخوة . باب من قال : العلم الخشبة و تقوى الله - الحديث رقم ٣٠٩ .
(٤) السنن لابن ماجه - مقدمة ، باب القدر - الحديث رقم ٨٥ ، و ذكر محققه الشيخ فؤاد عبد الباقي : "في الزوائد : هذا إسناد صحيح ، رجاله ثقات " . ج ١ ص ٣٣ .
(٥) البيضاوي : الإشارات ص ٢٠ ، و ما بعدها .

٢ - و سها أن الصحابة - و هم خير القرون و أعرفهم بالدين و أكثرهم له نصرة - لم يشتغلوا بهذا العلم و لا صرفوا همهم إليه مع اشتغالهم بالفتيا و تعلم الأحكام الفقهية و تعليمها . و إذن فهو بدعة مردولة و ضلالة مهلكة ، كما أشار الأشعري في رسالته التي نقلنا عنها أنفا .

٣ - و أيضا فإن علماء الأمة و كبار مجتهديها كرهوا هذا اللون من البحث المسمى بالكلام ، حين ظهر و نفقت سوقه ، و نهوا تلاميذهم عن الخوض فيه كالذي ينسب إلى أبي حنيفة أنه نهى ابنه حمادا عن الكلام ، و لقول الشافعي : " ما من أحد ارتدى بالكلام فأفلح " . و قد نسب مثل ذلك أو قريب منه للإمامين مالك و أحمد بن حنبل (١) .

٤ - و منها أن المتكلمين كثيرا ما يستهينون بالسنة النبوية ، ويعرضون عن الأدلة السمعية بعامة رندي ينسب إلى النظام (٢) من شكه في الحديث المتواتر ، و للرازي من اعتباره أن الدليل السمعي لا يفيد إلا الظن لأسباب كثيرة أوردها في كتابه "المحصل" ، مما اضطر شارحه الطوسي - وهو اثنا عشري - أن يرد عليه منكرا (٣) .

٥ - أن المتكلمين أو أكثرهم خلطوا كلامهم بالفلسفة ، و اصطنعوا مناهج المنطق اليوناني في تفكيرهم ، و هو منهج فاسد ، و قد يتعارض مع منهج القرآن و أساليبه في التفكير ، كما أوضحه كثير من العلماء من أمثال ابن تيمية في "النصيحة" ، و السهروردي البغدادي في كتابه "رشف النوائج الإيمانية و كشف القبايح اليونانية" و ابن الوزير في كتابه "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" (٤) .

٦ - و أخيرا فإن البحوث الكلامية و مجادلات الفرق قد شتت

(١) انظر السيوطي : صون المنطق ، ص ٧٠/١ وما بعدها .

(٢) انظر ابن قتيبة : تأويل من ١١ - ٥٣ و السيوطي : صون ٢١٢/١ و ما بعدها .

(٣) انظر الطوسي : شرح المحصل ص ٢٢ .

(٤) انظر السيوطي : صون ١٠/٢ و ما بعدها .

الأمّة شيعة وأحزابا ، و انتهى الأمر إلى ظهور البدع في أمر العقيدة وهي أخطر من بدع العمل ، مما أدى إلى ضعف اليقين لدى جماهير المؤمنين ، و لم ينجح في كسب مؤمنين جدد إلا في القليل النادر .

و لكن المتكلمين و أنصار الكلام يردون على هذه الانتقادات و الاستدلالات على حرمة الكلام أو كراهيته بما يلي :

١ - أن المنهي عنه في الآيات و الأحاديث المذكورة و أشباههما إنما هو - كما يقول البياضي - : "كلام الفلاسفة و كلام الخصومة ، فأما المناظرة فيه على وجه إظهار الحق فلا كراهية فيه بل هي المأمور به في قوله تعالى : " و جادلهم بالتي هي أحسن - النحل / ١٢٥ " (١) .

على أن النهي عن اتباع المتشابه أو البحث العقلي فيما لا مجال للعقل فيه كالذات الإلهية و القدر و نحوها لا يعني تحريم البحث في غيرها من مسائل العقيدة ، في ضوء محكمات الكتاب و صحيح السنة و صريح العقل . و كيف و القرآن مشحون بآيات العقائد التي تفصل مسائل الاعتقاد و أدلتها على أكمل وجه كما يقول أبو القاسم القشيري (ت ٤٦٥ هـ) في بعض كتبه : "العجب ممن يقول ليس في القرآن علم الكلام ؛ و آيات الأحكام الشرعية تجدها محصورة ، و الآيات المنبهة على علم الأصول تربو على ذلك بكثير ، فلا يجحد علم الكلام إلا مقلد أو ذومذهب فاسد" (٢) . و من قبله أجاب الأشعري على هذا الاعتراض بقوله : "إن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يجهل شيئا لما ذكرتموه من الكلام ... و إن لم يتكلم في كل واحد من ذلك معيناً ، و كذلك الفقهاء و العلماء من الصحابة ، غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة أصولها موجودة في القرآن و السنة جملة

(١) البياضي : إشارات ٢٦ .

(٢) السابق : ص ٤٨ .

العجب ممن يقول :
ليس في القرآن علم
الكلام

غير مفصلة" (١) ثم يضيف في موضع آخر : "وهذه المسائل وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله - تعالى - و السنة ، واجتهادهم .. " (٢) .

٢ - أما عدم اشتغال الصحابة بهذا العلم و تحرير الأدلة النظرية والصيغ المنطقية لإثبات العقائد ، واكتفاؤهم بما ورد في الكتاب و السنة ، فيرد عليه أحد المتكلمين بما ينسب إلى أبي حنيفة - رضي الله عنه - :
وأصحاب رسول الله - صلى الله عليه و سلم - إنما لم يدخلوا فيه لأن مثلهم كمثل قوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلمون السلاح ، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا فلا يسعنا ألا نعلم من المخطيء منا و من المصيب ؟ و ألا نذب عن أنفسنا .. " (٣) .

على أننا سنبين - في الباب التالي - أن الصحابة قد اشتغلوا بدفع شبهات المبتدعة في مسائل العقيدة ، كالقدرة و الخوارج و أمثالهم ، وكانوا يستندون في ذلك إلى النصوص الدينية الثابتة ، والأدلة العقلية الظاهرة .

٣ - و أما نهى السلف عن الكلام و الاشتغال به فلعل مقصودهم كلام أهل البدع المخالفين للكتاب و السنة . و هذا ما يشهد له اشتغالهم هم أنفسهم بلون من الكلام يتفق في رأيهم مع القرآن الكريم و يعتمد على السنة الصحيحة و مدارك العقول السديدة ؛ فألف أبو حنيفة فيما يروي عنه : الفقه الأكبر و الفقه الأوسط ، و الوصية ، و العالم و المتعلم . و ناظر الشافعي حفصا الفرد و غيره ، و رد على المرجئة ، و ألف أحمد كتابه "الرد على الجهمية" و كلها مؤلفات في الكلام ، إلا أنه كلام موافق

(١) الأشعري : استحسان ص ٤ .

(٢) السابق : ص ١٠ .

(٣) البياضي : إشارات ص ٢٢ .

لعقبة أهل السنة والجماعة ، جاء على نهج الكتاب والسنة (١) .
"أما ما روي عن الإمام أبي حنيفة من نهى ابنه حماد عن المناظرة في الكلام فإنما كان عن المناظرة بطريق التخطفة والإلزام ، فإنه لما قال : رأيتك تتكلم فلم تنهاني ؟ قال : كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه ، وأنتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد أن يزل صاحبه ويكفر ، ومن أراد ففقد كفر ... (٢) " . "وعلى مثل هذا أو قريب منه يحمل كلام الشافعي وأحمد وغيرهما" (٣) .

٤. وأما الاستهانة بالحديث والتشكيك في قيمة الدليل السمعي عموما فلا ننكر أن بعض المتكلمين وقعوا فيه وخاصة بعض المعتزلة ... (٤) ولكن هناك أيضا الكثير من متكلمي السلف وأهل السنة الذين التزموا أدلة الكتاب وصحيح السنة ، بالإضافة إلى صريح العقل وإجماع الأمة ، كابن تيمية وابن عبد الوهاب في المتأخرين (٥) وابن حنبل وأبي حنيفة في المتقدمين ، وليس رفض الأحاديث أو أدلة السمع سمة شاملة أو غالبية علي المتكلمين كافة كما سنبينه في الباب الذي سنعرض فيه لمناهج المتكلمين فيما بعد .

٥. وأما استخدام المنطق اليوناني فقد أثبتت البحوث الحديثة أن علماء المسلمين الأوائل ، ومنهم المتكلمون ، لم يستخدموا هذا المنهج ، وكان لهم منهجهم الخاص المستنبط من الكتاب والسنة ، المعبر عن أصالة الفكر الإسلامي ، وهو يقوم على دعامتين هما النقد التاريخي المستخدم في الحديث ، والاستدلال الاستقرائي المستخدم في القياس الفقهي ، وهو

(١) انظر السابق : ٢٢ ، و عبد القادر التميمي الداري . الطبقات السنية .

١٧٧/١ - ١٩٤

(٢) انظر يحيى هاشم قرغل : عوامل و أهداف نشأة علم الكلام ص ٧٩ - ٨٧ .

(٣) انظر العامري : كتاب الإعلام ١٢١ - ١٢٣ .

(٤) انظر البخدادي : الفرق ١١٤ و ما بعدها .

(٥) انظر مثلا ابن تيمية : درء تعارض ج ٢/١ و ما بعدها وابن عبد الوهاب : كتاب

التوحيد من شرحه فتح المجيد ص ٦ و ما بعدها والبيهقي : الأسماء والصفات - المقدمة .

المنهج الذي تكفل ببيانه علماء أصول الفقه (١) . و أما المنطق اليوناني فقد انضم إلى هذا المنهج فيما بعد في القرن الخامس أو الرابع في أبعد تقدير ، و تلك نقطة ربما زدناها بيانا فيما بعد ... و لكن نود أن نوضح هنا :

١ - أن استخدام المنطق اليوناني لم يقتصر على الكلام بل دخل في أصول الفقه أيضا ، بل لدى بعض الصوفية كذلك ... (٢) خاصة بعد أن حاول الغزالي رد أشكال المنطق الصوري إلى القرآن الكريم (٣) و خلطه بعلم أصول الفقه و هو أبعد من " الكلام " عن الفلسفة و لواحقها .

٢ - أن هجوم بعض العلماء كابن تيمية على المنطق اليوناني لم يكن رفضا كاملا لهذا المنطق بقدر ما كان نقدا له و استكشافا لطرق أخرى في الاستدلال (٤) .

٣ - على أن العيب لا يتمثل في المنهج الصوري نفسه ، و لكن في طريقة استخدامه أو مجال هذا الاستخدام .. و إلا فهو مجرد أداة للفكر ، إذا أحسن المرء استخدامها و اقتصد فيه ، و استخدم مواد صحيحة - كانت النتائج صحيحة لا غبار عليها ، و إلا كان الخلل والفساد بسبب فساد المواد أو التعسف في الاستخدام .

٦ - أما الخلاف و الفرقة فأما نجم عن النزعات المعرضة عن هدى الكتاب و السنة و طريقة سلف الأمة ، كالخوارج و المعتزلة و المشبهة و أمثالهم . و أما الوحدة الفكرية فتكون باستخدام طريقة الصحابة في تحكيم الكتاب و السنة فهم الراسخون في العلم بهما . فإن "القرآن لا ينطق" كما قال علي - كرم الله وجهه - في مواجهة الخوارج . و لا بد من رد الأمر عند الاختلاف إلى أولي الأمر العالمين بكتاب الله و سنة رسوله :

(١) انظر على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام - المقدمة .

(٢) انظر : طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ٥/١ ، الفتازاني : ابن سبعين ص ٨٦ .

(٣) الغزالي : قسطاس من ١٠ و ما بعدها .

(٤) انظر السيوطي صون ٤٣/٢ و ما بعدها ، و الجليلند : نظرية المنطق ، ص ٦٩ - ٧٥ .

"و لو رده إلى الرسول و إلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم" (١)

و لذا يرى أبو حنيفة أن فضح البدعة و إزالة الشبهة إذا ظهرت الفتن و روج لها أتباعها هو السبيل إلى الحفاظ على وحدة الأمة ، لا السكوت و الإغضاء عنها ، كما يتوهم البعض ؛ "فإن الرجل إذا كف لسانه عن الكلام فيما اختلف فيه الناس ، و قد سمع ذلك ، لم يطق أن يكف قلبه . لأنه لا بد للقلب أن يكره أحد الأمرين أو الأمرين جميعا ، فأما أن يحبهما جميعا و هما مختلفان ، فهذا لا يكون ، و إذا مال القلب إلى الجور أحب أهله و كان منهم ، و إذا مال إلى الحق و عرف أهله كان لهم وليا ... " (٢)

على أن الدعوة إلى الإسلام بين أهله و غيرهم ، و إن لم تكن تلك رسالة الكلام و المتكلمين في المحل الأول ، تعرف للقوم جهوداً مشكورة كالذي يعرف عن المعتزلة أول أمرهم ، و لأئمة أهل السنة في العصور المتعاقبة ؛ (٣) كالغزالي و ابن تيمية و ابن عبد السلام و ابن تومرت و السنوسي و ابن عبد الوهاب و غيرهم في القديم و الحديث .

نعم إن "علم الكلام" كغيره من العلوم تعرض لكثير من التطورات و أملت ببعض الانحرافات ، فشاعت بين بعض المشتغلين به أو المنتسبين إليه ، مما عرض له العلماء من متكلمين و غيرهم (٤) ، و أوردنا طرقاً منه فيما سبق دون استقصاء . و نحن نميل إلى تحجيب العوام مزلق البحث في قضايا الكلام و مسائله ، و خاصة ما كان من "دقيق الكلام" ، أو ما أوغل في استخدام المصطلحات الفنية و مناهج الاستدلال الدقيقة ، أو ما عرض لشبهة تاريخية لا وجود لها في الحاضر ، و من الخير كما نقلنا عن

(١) سورة النساء - الآية / ٨٢ .

(٢) البيضاوي : إشارات ص ٢٧ - ٢٨ .

(٣) انظر النشار ١/ ٢٧٢ و ما بعدها ، و العامري : أعلام ١١٤ - ١١٦ ، و جولد تسيهر :

العقيدة و الشريعة في الإسلام ٩٩ - ١٢٣ .

(٤) انظر ما مر في ص ٣٠ ، و كذا ابن الجوزي : تلبيس إبليس ٨٣ - ٨٩ .

الغزالي أن نقيهم أخطار ذلك ، و أن تقتصر بهم على طريقة القرآن الكريم التي تخاطب العقل و القلب معاً ، و تصلح للعامّة و الخاصّة جميعاً ؛ لما تقدم من البراهين التي يأخذ منها العامي ما يناسبه ، و يذهب العالم في التفقه و التحقق بها إلى أغوار بعيدة .. مع التحرز من روح الجدل و المراء و المغالبة، و الحرص على هداية النفس أولاً ثم هداية الآخرين بعد ذلك في مودة و نصفة و إخلاص .

هذا ، و لما كان أكثر الهجوم على علم الكلام في الوقت الحاضر يأتي من بعض الذين ينتمون إلى الفكر السلفي فقد رأيت أن أختم هذا الفصل بالفقرة التالية .

الموقف السلفي :

يعتقد كثير من المنسويين إلى السلف في وقتنا الحاضر حرمة الاشتغال بعلم الكلام أو أنه - في أقل تقدير - أمر مكروه أو غير مستحب . و من ثم فقد يكون من المناسب أن نلخص هنا معالجة الإمام ابن تيمية - و هو من هو التزاما بالمنهج السلفي - لهذه القضية في كتابه "درء تعارض العقل و النقل" (١) ، حيث أشار أولاً إلى من انتقدوا علم الكلام و ذموا أهله ، و كتبوا في ذلك قصولا أو مصنفات مفردة ، و منهم شيخ الإسلام الهروي الذي ألف "ذم الكلام و أهله" و منهم أبو عبد الرحمن السلمي ؛ و منهم الغزالي الذي ذكر اختلاف أهل العلم في الاشتغال بالكلام و تطرف بعضهم في ذلك في كتابه "إحياء علوم الدين" : "فمن قائل إنه بدعة و حرام ... و من قائل إنه واجب فرض إما على الكفاية أو على الأعيان ... و إنه تحقيق لعلم التوحيد و نضال عن دين الله" (٢) و يذكر الغزالي فيمن اشتد إنكاره على المشتغلين بهذا العلم الشافعي

(١) انظره ١٤٤/٧ - ١٨٦ .

(٢) السابق .

وأحمد بن حنبل (١) .

ثم يعقب ابن تيمية على ذلك بقوله : " وأحمد - رضي الله عنه - قد ردّ على الجهمية وغيرهم بالأدلة السمعية والعقلية ، و ذكر من كلامهم وحججهم ما لم يذكره غيره ، بل استوفى حكاية مذهبهم وحججهم أتم استيفاء ، ثم أبطل ذلك بالشرع والعقل . وقد نقل أبو حامد في كتابه ما ذكر أنه سمعه من بعض الحنابلة ، و هو أن أحمد لم يتأول إلا ثلاثة أحاديث . وهذا غلط على أحمد .. " (٢) و بعد أن ينبه ابن تيمية على عدم دقة الغزالي و نقص بضاعته فيما يتعلق بمواقف السلف و الأخبار المنقولة بعامّة ، يذكر كيف وقع الجويني شيخ الغزالي في خطأ مماثل ؛ إذ نسب إلى أحمد وأصحابه إنكارهم للدليل العقلي ، ويصحح ابن تيمية هذا الخطأ قائلاً : " و أما ما ذكره عن أحمد ، فقد أنكره أصحاب أحمد ؛ حتى قال أبو البقاء العكبري لمن قرأ عليه كتاب "البرهان" : هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الإمام أحمد . و هو كما قال ؛ فإن أحمد لم ينه عن نظر في دليل عقلي صحيح يفضي إلى المطلوب ، بل في كلامه في أصول الدين ، في الرد على الجهمية وغيرهم ، من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة ما هو معروف في كتبه و عند أصحابه ، ولكن أحمد ذم من الكلام البدعي ما ذمه سائر الأئمة و هو الكلام المخالف للكتاب و السنة ، و الكلام في الله و دينه بغير علم (٣) . "

يخلص ابن تيمية إلى الغرض المقصود من هذه المناقشة ، و يرد على ما أثاره المخالفون من اعتراضات إذ يقول : " و أحمد أشهر و أكثر كلاماً في أصول الدين بالأدلة القطعية ، نقلها و عقلها ، من سائر الأئمة ؛ لأنه ابتلي بمخالفتي السنة فاحتاج إلى ذلك ، و الموجود في كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة لم يوجد مثله في كلام سائر الأئمة

(١) السابق ١٤٦ - ١٤٩ .

(٢) السابق ١٤٩ - ١٥٠ .

(٣) السابق ١٥٣ - ١٥٤ .

... و المقصود أن أحمد يستدل بالأدلة العقلية على المطالب الإلهية إذا كانت صحيحة ، إنما يذم ما خالف الكتاب و السنة ، أو الكلام بلا علم ، والكلام المبتدع في الدين ، كقوله في رسالته إلى المتوكل : لا أحب الكلام في هذا ، إلا ما كان في كتاب الله أو حديث عن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - أو الصحابة أو التابعين . فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود" و هو لا يكره - إذا عرف معاني السنة - أن يعبر عنها بعبارات أخرى إذا احتيج إلى ذلك ، بل هو قد فعل ذلك ...

و المذموم شرعا ما ذمه الله و رسوله ، كالجدل بالباطل ، والجدل بغير علم ، و الجدل في الحق بعد ما تبين . فأما المجادلة الشرعية كالتي ذكرها الله عن الأنبياء - عليهم السلام - و أمر بها في مثل قوله - تعالى - : (قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) (١) وقوله : (و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) (٢) ، و قوله - تعالى - : (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه) (٣) ، و قوله - تعالى - : (و جادلهم بالتي هي أحسن) (٤) و أمثال ذلك فقد يكون واجبا أو مستحبا ، و ما كان كذلك لم يكن مذموما في الشرع « (٥) .

و أحسب - أن من شاركنا في استعراض المواقف السابقة من القراء - ثم دعتهم دواع فكرية أو اجتماعية أو تعليمية للاشتغال "بعلم الكلام" يستطيع أن يقدم على ما يريد دون حرج في الصدر ، أو تردد في الخطو ينشأ من السؤال التقليدي حول مشروعية البحث في علم الكلام .

(١) هود / ٣٢

(٢) الأنعام ٨٣

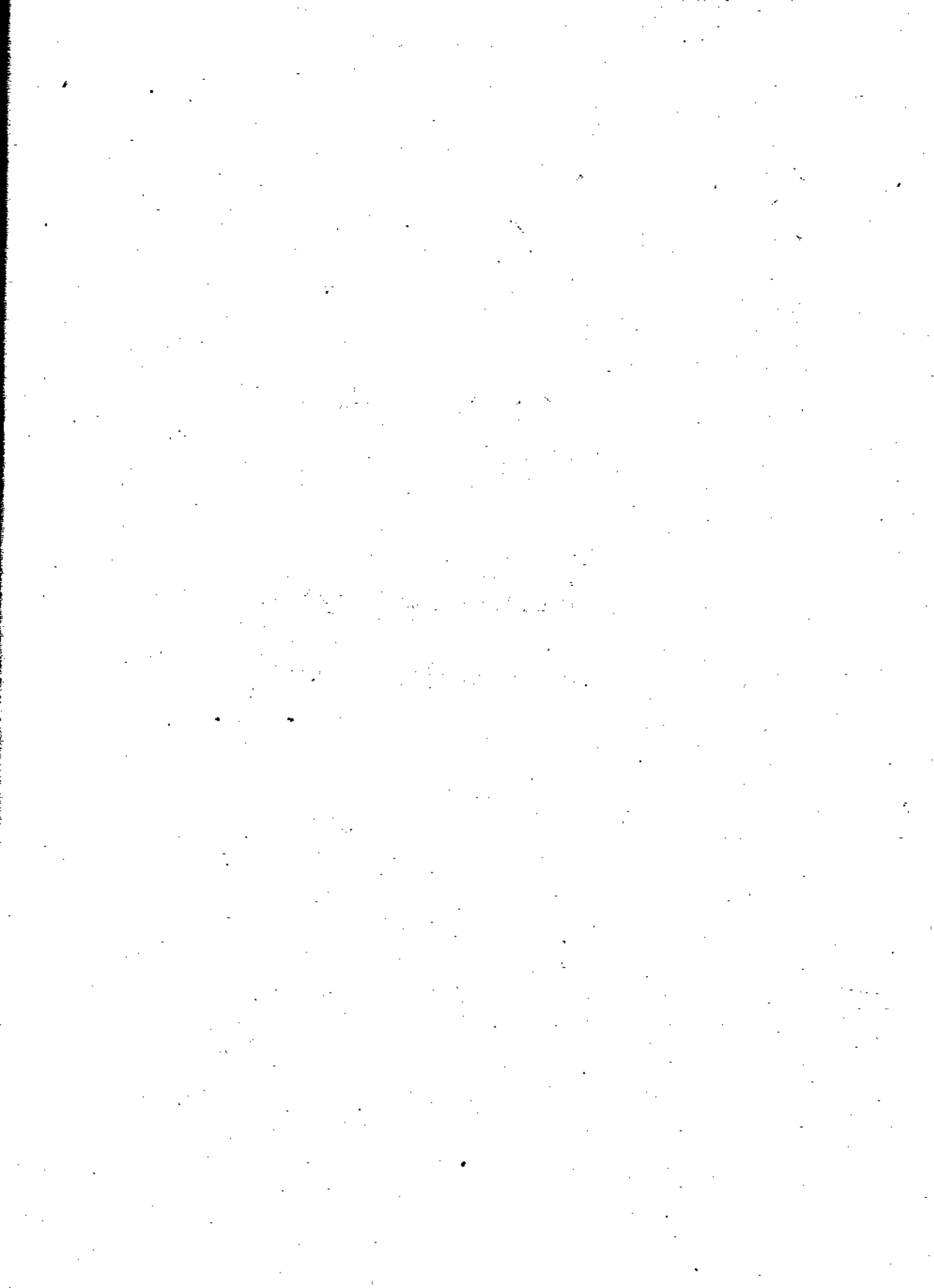
(٣) البقرة / ٢٥٨

(٤) النحل / ١٢٥

(٥) ابن تيمية : درء تعارض / ١٥٤ ، ١٥٦

الباب الثاني

نظرة إجمالية إلى تاريخ العلم



الباب الثاني

نظرة إجمالية إلى تاريخ العلم

تمهيد :

سوف نعرض هنا في إجمال لأهم المراحل التي مر بها هذا العلم منذ نشأته حتى الوقت الحاضر مبرزين بعض الخصائص و التطورات التي تتميز بها كل مرحلة ، أملين أن نلقي بعض الضوء على أهم الاتجاهات والفرق التي نشأت في نطاق البحث الكلامي و ما تعرضت له مراقفها و آراؤها من تطور ، و ما ألم بها من مؤثرات . و ربما وقفنا بالنظر المتأنى عند مرحلة معينة من مراحل هذا التاريخ الطويل الذي سجله علم الكلام ؛ لخصوبتها و خطورتها ، و لكننا سنحاول ان نلقي نظرة شاملة على مختلف المراحل و الأطوار ، نظرة قد تحرمها العجلة و الإجمال من التفحص و تتبع التفاصيل ، و لكنها قد تعطي فكرة ما عن الاتصال و الاطراد في تاريخ هذا العلم و عن أبرز سماته و معالمه .

و هذه المراحل المتميزة هي في نظرنا خمس تتمثل على النحو التالي :

١- مرحلة النشأة ، و تستغرق زمنيا القرن الهجري الأول و أرائل

الثاني

٢- مرحلة التدوين و ظهور الفرق ، و تستغرق زمنيا القرون الأربعة منذ أوائل الثاني حتى نهاية الخامس تقريبا .

٣- مرحلة التطور و الاختلاط بالفلسفة ، وتشغل القرون من السادس حتى التاسع الهجريين .

٤- مرحلة الفتور و التقليد من العاشر حتى نهاية الثاني عشر .

٥ - ثم المرحلة الحديثة و تشمل القرنين الأخيرين .

فلنبدا الآن في استعراض هذه المراحل ، مسجلين فقط أبرز خصائصها ، تاركين الكلام عن الموقف الحاضر و ما قد يتضمنه من مؤشرات عن مستقبل الدراسات الكلامية إلى خاتمة بحثنا هذا إن شاء الله .

الفصل الأول

المرحلة الأولى - مرحلة النشأة

و نقصد بها المرحلة التي بدأت فيها المناقشات و المباحثات حول بعض المسائل الاعتقادية ، و نشأ عن بعض المناقشات و المباحث خلافات في الرأي تحولت بعد حين إلى اتجاهات تتبناها بعض الطوائف أو الجماعات . و لكن هذه المباحث لم تدون كلها ، و الاتجاهات الناجمة عنها لم تتحول إلى مذاهب مكتملة لها آراؤها في كافة المسائل الاعتقادية أو أكثرها كما سيحدث فيما بعد ، بل اقتصر الأمر على إبداء الرأي في مسألة معينة أو عدة مسائل متفرقة ، و تغلب الطابع السياسي على هذه التجمعات دون الطابع الفكري ، و أظهر مثال على ذلك حالة الخوارج .

و يرى بعض الباحثين أن هذه المرحلة الأولى تمتد لتشمل القرنين الأول و الثاني الهجريين (١) ، و نرى طبقا للمعنى الذي اصطالحنا عليه فيما سبق أنها تقتصر على القرن الأول ، و لا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون .

قضية الأصالة :

و يجرنا الكلام عن مرحلة النشأة - بشكل لا يمكن تجنبه - إلى الحديث عن عوامل نشأة هذا العلم أو بعبارة أخرى عن مدى أصالته في البيئة الإسلامية أو رجوعه إلى مؤثرات أجنبية ، و هي مسألة كثر الجدل فيها يوما ، كما كثر حول نشأة التصوف و الفلسفة و الفقه بل و ظهور

(١) د. فرغل . نشأة ١٦١٥/١ ، د. البهي : الجانب الإنساني ١٠/١ و ما بعدها .

الإسلام نفسه (١) ولا زال بعض الباحثين الغربيين يتشبث بالفكرة التي ترد
 البحوث الكلامية في الإسلام إلى مصادر خارجية دينية أو فلسفية (٢) ،
 ولكن اتجاه الدراسات الحديثة في الشرق والغرب قد تجاوز هذه المرحلة
 إلى تقرير أصالة هذا العلم وانبثاقه من مصادر إسلامية حقيقية أول الأمر ،
شاركته عوامل أخرى أثرت على نمو هذا العلم واتجاهاته ولكن في
مراحل متأخرة نسبياً (٣) .

و يميل بعض العلماء إلى أن التأثير الأجنبي لم يظهر بوضوح إلا
 في المرحلة الثالثة من تاريخ هذا العلم - أي بعد القرن الخامس الهجري -
 يقول الدكتور النشار مثلاً : « هذا العلم - فيما أعتقد - هو النتاج الخالص
 للمسلمين ، وما لا شك فيه أن المتكلمين قد كانوا في وسط فلسفي و
 أمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب
 شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها - قد أخذوا منها بعض الأفكار
 الجزئية ، ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى القرن الخامس
 إسلامياً بحتاً » (٤) .

و أعتقد أن الدراسات الموضوعية لتاريخ هذا العلم - بقدر ما تسعف
 الشواهد المتاحة - ما زالت تشهد لهذا الرأي و تؤكد أن المباحث
 الاعتقادية - وهي أمر تولد من اتجاهات الخوارج والمرجئة والقدرية
 ومن على شاكلتهم - تعود في الأصل إلى الكتاب والسنة وإلى تفاعل
 العقل المسلم ، في عصر الصحابة والتابعين ، مع هذين المصدرين
 الأساسيين للإسلام . وهذا واضح تماماً في عصر النشأة ، فالمشاكل التي
 أثيرت ، والآراء التي طرحت إنما ترجع إلى طبيعة المصدرين المذكورين ،

- (١) انظر ديبور : تاريخ الفلسفة ٦٦ - ٩٤ ، و عبد الحليم محمود : نشأة التفكير ١ / ٣ .
 و ما بعدها ، بينيس : مذهب الذرة ٩١ و ما بعدها ، التفنازاني : علم الكلام - المقدمة .
 (٢) انظر مثلاً بحث الأستاذ سيل عن علم الكلام بالإنجليزية ص ٢٠ و ما بعدها .
 (٣) انظر أحمد أمين : ضحى ١٠ / ٣ و ما بعدها ، فرغل : عوامل و أهداف و الطبعة
 الثانية من تراث الإسلام بالإنجليزية : بحث الدكتور قنواتي .
 (٤) النشار : نشأة الفكر ١ / ٣ .

و أساليب القوم - عامة أو علماء - في فهمهما ، و إلى مشكلات و تجارب معينة مر بها المجتمع الإسلامي في صميم حياته ، و قد ترجع في الوقت نفسه إلى طبيعة العقل الإنساني في تعامله مع أية عقيدة دينية من التزام كامل بالنص أو نزوع إلى تأويله أو توسط بينهما .

و قد كانت هناك بعض العوامل المساعدة التي نهر لها أثر في أخريات هذه المرحلة ربما تزايد فيما بعد ، و من ذلك :

١ - اتساع الفتوح و ما أدى إليه من مزيد الاحتكاك بثقافات و أديان مخالفة .

٢ - التطورات السياسية و الاجتماعية و الثقافية المتدافعة داخل العالم الإسلامي نفسه .

٣ - و قد يضيف البعض عاملاً آخر يرتبط بكلا العاملين السابقين معا و هو اتجاه بعض العناصر المغلوبة إلى إثارة فتن و مؤامرات تهدف إلى بلبلة العقائد و زلزلة الوحدة الفكرية في الجماعة المسلمة .

و لعله مما يوضح ما سبق و يؤكد أنه نورد بعض الأمثلة التي تبين أثر الكتاب و السنة على هذه البوادر الأولى للبحوث الكلامية ، و أن نورد فاذج من المسائل التي طرحت و اختلف حولها الرأي و تصدى لها علماء الصحابة و التابعين فوضعوا بفتاواهم فيها و حوارهم حولها البذور الأولى لعلم الكلام ، الذي لم يكن قد أخذ بعد هذا الاسم أو أى اسم آخر سواه ؛ يقول التفتازاني في شرح « مقاصده » : « و دخل علم علماء الصحابة بذلك ، فإنه "كلام" و إن لم يكن سمي في ذلك الزمان بهذا الاسم ، كما أن علمهم بالعمليات فقه ، و إن لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب » (١) .

(١) التفتازاني : شرح المقاصد ٦ - ٧ .

أولاً : أثر الكتاب والسنة :

كان للقرآن أثر لا ينكر على الدراسات الكلامية سواء في بواورها الأولى أو في مراحل نموها التالية و ذلك من نواح عدة :

١ - من حيث بيانه للعقائد الإسلامية في شأن الألوهية والنبوة والبعث - كما سبق بيانه - و استدلاله عليها بالبراهين والحجج الملزمة للعقول المناسبة للفترة .

٢ - و من حيث مناقشته للعقائد و الأفكار المضادة كالدهرية ، والوثنية ، واليهودية ، و المسيحية و غيرها تمييزاً للعقيدة الدينية الخالصة و نفياً للشبه عنها .

٣ - و منها أيضاً إطلاقه للعقول من قيودها و دعوته إياها للنظر والتفكير ، بل إيجابه عليها ذلك ، ليكون الإيمان عن بينة و لتطمئن القلوب بالحنيفية السمحة .

٤ - و منها احتواؤه على المحكم و المتشابه من الآي ، الأمر الذي أعطى فرصة للاختلاف حول معنى النوع الثاني منهما (١) .

و لقد يكون كافياً هنا أن تعطي أمثلة قليلة للناحية الأولى فقط و هي شرح القرآن الكريم لمسائل العقيدة الإسلامية مشفوعة بأدلتها العقلية ، و خاصة في مجالاتها الرئيسية الثلاث المذكورة آنفاً :

أ - ففي إثبات وجوده تعالى و وجوب توحيده و تخصيصه بالعبادة - يقول تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم و الذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذي جعل لكم الأرض فراشا و السماء بناء و أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم - الآية . » (٢) ، و من هذه الآيات و أمثالها استنبط العلماء ما عرف بدليلي « الاختراع ،

(١) انظر فرغل : نشأة الآراء - ٢٣ - ٤٤ ، البهي : الجانب الإلهي ٢٩/٣٤ .

(٢) البقرة : ٢١-٢٢ .

والعناية « لإثبات وجود الله - تعالى - وكمالاته (١) .

ب - و فيما يتعلق بالنبوة يكفي أن نورد قوله - سبحانه - :
و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كانت تدري ما الكتاب و لا
إيمان ، و لكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي
إلى صراط مستقيم « (٢) . و فيها استدلال على صدق الرسول بمضمون
الرسالة نفسها و بحال الرسول قبل البعثة ، و إشارة إلى الإعجاز في
ذلك كله .

ج - و أما فيما يتعلق بالبعث فنقرأ خواتيم سورة يس التي منها
قوله عز و جل : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة و هو بكل خلق
عليم ، الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه
توقدون » (٣) و قد كانت هذه الآيات مجالا رحبا لكل من رجال الحكمة
والشريعة في البرهنة على البعث (٤) .

و أما السنة المطهرة فقد سبق أن ناقشنا ما زعمه البعض من تحريم
الجدل و المناظرة في الدين على وجه الإطلاق ، و بينا أن المحرم من ذلك
هو ما كان على سبيل المغالبة أو التكلف و ما أدى إلى إيفار الصدر
و سد طرق الهداية . أما البحث و السؤال و الجواب حول أمور العقيدة
فما أنكره النبي (صلى الله عليه وسلم) على أصحابه ، بل كان
الصحابة - كما يقول ابن القيم ردا على من زعم أن القوم لم يكونوا
يخوضون في دقاق المسائل و لم يكونوا يفهمون حقائق الإيمان - : « أنهم
كانوا يوردون على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما يشكل عليهم
من الأسئلة و الشبهات فيجيبهم عنها بما يثلج صدورهم ، و قد أورد
عليه - صلى الله عليه وسلم - الأسئلة أعداؤه و أصحابه : أعداؤه للتعنت

(١) انظر منابع الأدلة لابن رشد - المقدمة ص ٢٠ و ما بعدها .

(٢) الشورى : ٥٦ .

(٣) يس : ٧٩ - ٨٠ .

(٤) انظر د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي ٩٣/١ - ٩٥ .

و المغالبة ، و أصحابه للفهم و البيان و زيادة الإيمان ، و هو يجيب كلاً
عن سؤاله ، إلا ما لا جواب عنه كسؤال عن وقت الساعة « (١) .

إذن فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكره الخلاف و الجدل من
المسلمين و خاصة في مسائل لا يصل العقل فيها وحده إلى اليقين كمسألة
القدر ، و لكنه تعرض للكثير من الأسئلة حول العقيدة من المسلمين و غير
المسلمين ، و كان المشركون يستعينون بأهل الكتاب في وضع مثل هذه
الأسئلة لاختباره - صلى الله عليه وسلم - و كان يجيبهم بما يفتح به الله
أو ينزل به الوحي :

أ - فمثلاً يروي ابن هشام في السيرة (٢) أن مشركي مكة بعثوا
يستفتون أحرار يهود المدينة فأشار هؤلاء عليهم بامتحانه - صلى الله
عليه وسلم - في مسائل ثلاث ؛ في أهل الكهف وذي القرنين والروح ...

ب - و يروي ابن كثير (٣) أن النبي صلى الله عليه وسلم حين تلا :
« إنكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون » فبلغ ذلك
عبد الله بن الزبيري قال : سلوا محمداً أكل ما يعبد من دون الله في جهنم
مع من عبده ؟ فنحن نعبد الملائكة ، و اليهود نعبد عزيراً ، و النصراني
تعبد عيسى بن مريم . فظن المشركون أنه احتج و خاصم . فقال رسول الله
عليه وسلم : كل من أحب أن يعبد من دون الله فهو مع من عبده . و نزل
قوله تعالى : « و من يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم ...
إلى قوله تعالى : إن الذين سبقتم لهم منا الحسنی أولئك عنها
مبعدون (٤) .

ج - و قد كان - صلى الله عليه وسلم - يستخدم حجج القرآن
و يضيف إليها حججا أخرى أحياناً ، كما في قصة المباهلة الواردة في

(١) ابن القيم : زاد المعاد ٥٧/٣ .

(٢) انظر سيرة ابن هشام ٣١٥/١ - ٣٢٢ .

(٣) انظر تفسير ابن كثير ٣/١٩٨ ، ٤/١٣١ .

(٤) سورة الأنبياء . الآيات ٢٩ ، ١٠١ .

سورة آل عمران ، فحين قدم وفد نجران إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فتناظروا مع اليهود و علت أصواتهم - ثم جادلوا النبي - صلى الله عليه وسلم - و معهم العاقب أميرهم و السيد إمامهم . قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لهما : أسلما ، قالا : أسلمنا قبلك ، قال : كذبتما ، يمنعكما من الإسلام إديعاؤكما لله ولدا و عبادتكما الصليب و أكلكما الخنزير ، قالا : إن لم يكن عيسى ولدا لله فمن أين ؟ و خاصموه جميعا في عيسى عليه السلام فقال لهم النبي - صلى الله عليه وسلم : أستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا و هو يشبه أباه ؟ قالوا : بلى ، قال : أستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت و عيسى أتى عليه الفناء ؟ قالوا : بلى . قال : أستم تعلمون أن ربنا قيّم على كل شيء و يحفظه و يرزقه ؟ قالوا : بلى ، قال : فهل يملك عيسى من ذلك شيئا ؟ قالوا : لا ، قال : فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء ، و ربنا لا يأكل و لا يشرب و لا يحدث ، قالوا : بلى ، قال : أستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة ثم وضعت كما تضع المرأة ولدها ثم غذي كما يغذي الصبي ثم كان يطعم و يشرب و يحدث ؟ قالوا : بلى ، قال : فكيف يكون هذا كما زعمتم ؟ فسكتوا فنزلت فيهم آيات سورة آل عمران إلى بضع و ثمانين آية منها « (١) .

و إذن فقد أسهمت السنة المطهرة في وضع أسس الاستدلال العقلي و المناظرة المشروعة حول مسائل العقيدة ، بغرض البحث عن الحقيقة ، مع الاستهداء دائما بنور الوحي .

ثانيا : نماذج المشكلات :

و قد طرحت في هذه الفترة المبكرة ، حين كان الإيمان غضا طريا و القلوب و العقول مشغلة بثببت أركان الدين و بناء حضارته الجديدة ، أسئلة و مشاكل واجهت العقل المسلم و اقتضتها ظروف الجماعة المسلمة

(١) أنظر « تفسير القرآن العظيم » لابن كثير ٣٦٨/١ و فرغل : نشأة ٢٣/١ .

و تجاربهما الصحيحة و الخاطئة ، و اتخذت بعض الفئات فيها مواقف متطرفة تنحرف قليلا أو كثيرا عما بيّنه كل من السنة و الكتاب ، فتصدى لهم علماء الصحابة و التابعين بالبيان و الإرشاد ، و سلكوا معهم أسلوب الحوار و الإقناع ، إلا إذا أعرض هؤلاء المنشقون عنه إلى غيره . و نحسب أن الفتن التي صاحبت هذه الأحداث لم تغل من خير للأمة ، و هو الدرس الذي قدمه علماء الصحابة ، و السلطة السياسية حينذاك . أعني الإمام عليا رضي الله عنه . في مواجهة مثل هذه الخلافات التي تلتبس فيها المواقف العمليّة بالاعتبارات الفكرية و العقائدية . فمن المسائل التي أثّرت و افترق حولها الرأي : مسألة عصاة المؤمنين أو مرتكبي الكبائر من الذنوب : هل هم مؤمنون ما يزالون ، أم كفار مخلدون في النار ؟ و مسألة حرية الإنسان و إرادته في تنفيذ أعماله و ما يرتبط بذلك من العلم الإلهي القديم : هل يجري الإنسان مجبرا في خط القدر المرسوم أم هو حر مطلقا و ليس هناك علم أزلّي و لا خط مرسوم . ؟ ثم مسألة الإمامة و قيادة الجماعة المسلمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم .

١ - المسألة الأولى - حكم مرتكب الكبيرة :

و حول هذه المسألة كان من المواقف المتميزة موقف « الخوارج » الذين نزعوا إلى التشدد و التطرف و حكموا بتكفير مرتكب الكبيرة و قالوا بخلوده في النار ، و تأولوا ما يعارض ذلك من الآيات ، و حكموا على علي رضي الله عنه بعد قبوله التحكيم بالكفر ، و خرجوا من طاعته و اعتزلوا في منطقة حروراء قائلين : « لا حكم إلا لله » فسموا بالخوارج و الحرورية و المحكمة (١) ، و قد افترقوا بعد ذلك فرقا منها المعتدلة و منها البالغة إلى أقصى حدود التطرف .

(١) انظر البغدادي : الفرق ٥٤ و ما بعدها ، و فرغل : نشأة ٧٧ و ما بعدها .

و في مقابلتهم أصرت المرجئة على القول بأن هؤلاء العصاة مؤمنون
و أن العمل ليس جزءاً من الإيمان ، و ربما تطرفوا فقالوا : إنه لا يضر مع
الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة متشبهين بآيات الوعد
و البشارة و متأولين آيات الوعيد و الإنذار (١) و قد يفسر البعض
موقفهم بالمعالة و الدفاع عن السلطة الأموية القائمة و لكننا لا نجد على
هذا دليلاً حاسماً (٢) ، و لعله تطرف في مواجهة موقف الخوارج ثم المعتزلة
- بعد ذلك - المتشددين مع عصاة المؤمنين .

و قد تصدى علماء السلف من الصحابة و التابعين لكلا الفريقين
مبينين الموقف القرآني في هذا الصدد ، جامعين بين كل من آيات الوعد
و الوعيد معاً ، مبينين أن المسلم لا يخرج من الملة بذنب و لو كان كبيراً ما
لم يجحد أصلاً معلوماً كونه من الدين بالضرورة ، و لكنه مسلم فاسق
و أمره إلى الله إما عفا عنه أو نالته الشفاعة أو حق عليه العذاب ، ولكن
دون تأييد في النار ، فذلك خاص بالكفار و المرتدين (٣) .

و نحب قبل أن نختم هذه النقطة بإيراد مثل من الحوار الذي أشرنا
إليه مراراً بين علماء السلف و المتطرفين من الخوارج و المرجئة ، أن نذكر
أن المراد بالمرجئة هنا هم المرجئة الخالصة المؤولون لنصوص الوعيد القائلون
بأنه لا يضر مع الإيمان أية معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، أما ذكر
بعض المتسامحين من أهل السنة وغيرهم مع هذه الطائفة فهو خلط لا مبرر
له (٤) . و أن الخوارج قد انتهى بهم الأمر إلى طوائف عدة أهمها اثنتان :
١ - الأزارقة :

و يمثلون الاتجاه الغالي في تطرفه حتى حكموا بأن كل مخالفينهم

(١) انظر البغدادي : الفرق - ٢٦ - ٢٧ ، و النشار : نشأة - ٢٤٣/١ - ٢٤٥ .

(٢) انظر جولد تسيهر : العقيدة و الشريعة - ٧٦ . و النشار : نشأة - ٢٤٥/١ .

(٣) انظر : النشار : نشأة - ٢٤٣/١ - ٢٤٦ ، و البغدادي : الفرق - ٦ - ٦١ ، و

النيراس - ١٥ .

(٤) انظر اللطفي : الرد - ١٣٩ ، و النشار : نشأة - ٢٤٢/١ و ما بعدها .

كفار ، واستباحوا قتلهم و قتل نساءهم و أطفالهم أيضا ، و قالوا بتخليد
أطفال المشركين في النار ، و قالوا بكفر من قعد عن نصرتهم من الخوارج ،
و ربما أنكروا بعض الأحاديث و الأحكام كرجم الزناة مثلا .. و قد أنشأوا
دولة زالت بعد حين ، ثم انقرضت الفرقة كلها فيما بعد (١) .

الإباضية :

وهم أكثر الخوارج اعتدالا ، يرون مخالفيهم كفارا لكن بمعنى كفر
النعمة لا كفر الملة ، و لذا تجوز مناكحتهم و معاملتهم ، و دارهم ليست دار
حرب : و قد عاشوا في المجتمع الإسلامي إلى اليوم و تبادلوا التأثير
والتأثير مع فرق كلامية أخرى فيما بعد (٢) ، و ينسب إلى شيخهم عبد
الله ابن إباض أنه ألف كتابا في " العقيدة " و هو أمر يكتنفه الشك و
يحتاج إلى مزيد بحث (٣) . و نورد الآن محاوراة دارت بين عبد الله بن
عباس موفدا من الإمام علي و بين أوائل الخوارج (٤) .

قال (ابن عباس) لهم : ماذا نقمتم عليه ؟ (أي على أمير
المؤمنين) قالوا ثلاثا . قلت ما هن ؟ قالوا : -

١ - حكّم الرجال في أمر الله و قد قال : « إن الحكم إلا لله » ،
قال فقلت : هذه واحدة و ماذا أيضا ؟

٢ - قالوا : فإنه قاتل و لم يسب و لم يقنم فلئن كانوا مؤمنين ما
حل قتالهم و لئن كانوا كافرين لقد حل قتالهم و سببهم . قال : قلت :
و ماذا أيضا ؟

٣ - قالوا محا نفسه من إمرة المؤمنين فإن لم يكن أمير المؤمنين
فهو أمير الكافرين . قال قلت :

(١) انظر : الدجيلي : الأزارقة ص ٢١ و ما بعدها ، و البغدادي : الفرق ٦٢ - ٦٦ .

(٢) انظر : معمر : الإباضية ٦٥ و ما بعدها .

(٣) انظر فرغل : نشأة ٩٨ - ١٠١ .

(٤) ابن عبد البر : جامع بيان العلم ٣٧٦ - ٣٧٧ - و فرغل نشأة ٤٧ - ٤٨ .

أ - أرايتكم إن آتيتكم من كتاب الله وسنة رسوله بما ينقض قولكم هذا ، أترجعون ؟ قالوا : و ما لنا لا نرجع ؟ قال قلت : أما حكم الرجال في أمر الله فإن الله قال في كتابه : « يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد و أنتم حرم و من قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم » و قال في المرأة و زوجها « و إن خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله و حكما من أهلها إن يريدان إصلاحا يوفق الله بينهما » فصير الله ذلك إلى حكم الرجال ، فنشدتكم الله أتعلمون حكم الرجال في دماء المسلمين و إصلاح ذات بينهم أفضل أو في حكم أرنب ثمنه ربع درهم و في بضع امرأة ؟ قالوا : بلى هذا أفضل قال : أخرجت من هذه ؟ قالوا نعم .

ب - قال و أما قولكم : قاتل فلم يسب و لم يغتم ، أفتسبون أمكم عائشة ؟ فإن قلت لم ليست بأمنة فقد كفرتم ، فأنتم تترددون بين ضلالتين ، أخرجت من هذه ؟ قالوا : بلى .

قال : و أما قولكم : محا نفسه من إمرة المؤمنين فأنا آتيتكم بما ترضون به ، إن نبي الله يوم الحديبية حين صالح أبا سفيان و سهيل بن عمرو قال صلى الله عليه وسلم : اكتب يا علي : هذا ما صالح عليه محمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال أبو سفيان و سهيل بن عمرو : ما نعلم أنك رسول الله و لو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك ، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اللهم إنك تعلم أنني رسولك ، امح يا علي ، و اكتب : هذا ما اصطلىح عليه محمد بن عبد الله و أبو سفيان و سهيل بن عمرو

قال فرجع ألفان ، و بقي بقيتهم فخرجوا فقتلوا « . ولكن علياً - رضي الله عنه - ما كان يتتبع الفارين منهم و لا يعامل القتلى معاملة الكفار ، فهم مسلمون رغم خطئهم و بدعتهم ، وإن كانوا هم يحكمون عليه و على أتباعه من الصحابة بالكفر ... ثم قتلوه في نهاية الأمر ، أما هو فما قاتلهم حتى خرجوا عليه مع استخدام القوة ، و كان يبدأ معاركه معهم

بالحوار والبيان ، ثم لا يتتبع الفارسي ، ولا يمنعهم غشيان المساجد
ويعاملهم معاملة المسلمين .

ب . المسألة الثانية . الإنسان بين الجبر والاختيار :

أما المسألة الثانية التي عرفت بمسألة القدر فقد تطرف البعض فيها
وقالوا بنفي العلم القديم خشية الجبر ، بل الإنسان مفروض في أعماله
يحدثها بقدرته دون حاجة إلى معونة إلهية ، وهذا هو معنى شعارهم " لا
قدر و الأمر أنف " و لذا سموا بالقدرية أو القدرية الأوائل ، و ينبغي أن
لا نخلط بينهم و بين المعتزلة المعترفين بالعلم الإلهي السابق و إن اشتركوا
في تأكيد حرية الإنسان و مسؤوليته عن أعماله (١) .

وفي مواجهة هؤلاء نشأ قوم ينزعون إلى الجبر و يؤكدون القدرة
الإلهية ، و ينفون الفعل عن الإنسان تماما و يضيفونه كله إلى الله ، و ربما
تطرف بعضهم أيضاً فقال : إن الإنسان كالريشة في مهب الريح لا فعل له
ولا قدرة ، و ينبغي أيضاً تمييز هؤلاء الجبريين الخالص . و قد انقضوا مثل
القدرية الأوائل . عن يميل إلى الجبر مع الاعتراف بإرادة الإنسان
واستطاعته كالأشاعرة (٢) مثلاً ، و قد يفسر البعض موجة الجبر الأولى
بدوافع سياسية أموية (٣) ، و قد قتل الأمويون " معبداً " زعيم القدرية ،
و " جهماً " شيخ الجبرية و كلاهما كان ثائرا على سلطتهم
محاربا لهم (٤) .

ولقد يكون بعض هؤلاء حسن النية فيما ذهب إليه من جبر أو
تفويض ، و لعل بعضهم قد خفف من غلوائه قليلا أو كثيرا فيما بعد ،

(١) انظر الأشعري : الإبانة ١٩٧ و قارن بالبغدادي : فرق ٩٣ و ما بعدها ، و من أوفى
البحوث في ذلك النشار : نشأة ١ / ٣٠٥ - ٣٣١ .
(٢) انظر الشهرستاني : ملل ١ / ١١٣ و ما بعدها و فرغل : نشأة ١٦٧ - ١٨٢ .
(٣) انظر جولدسمير : العقيدة و الشريعة ٨٩ - ٩٩ .
(٤) انظر النشار : ١ / ٣٤٤ و ما بعدها ، و فرغل نشأة ص ١٦٧ - ١٨٢ .

ولكن وجهتهم منحرفة على أية حال عما قرره الكتاب و أوضحته السنة في هذا الصدد ، مما يعجز عن فهمه بعض المستشرقين (١) من إثبات للعلم الإلهي القديم و نفي للجبر في الرقت نفسه ، و القول بأن للإنسان قدرة و إرادة و عملا هو وسط بين التفويض المطلق و الجبر الخالص . وقد تصدى علماء الصحابة و التابعين لكلا الفريقين يكشفون عن خطئهم و يشرحون وجهة النظر القرآنية كما روي عن علي في رده على أصبغ (٢) ، و عن ابن عمر مع يحيى ابن يعمر و صاحبه (٣) و نورد هنا رسالة رد بها الحسن بن علي - علي الحسن البصري حين كتب إليه يسأله عن يتجادلون في القدر من جبرية و مفوضة فقال - رضي الله عنه : « من لم يؤمن بقضاء الله و قدره ، خيره و شره ، فقد كفر ، و من حمل ذنبه على ربه فقد فجر ، و إن الله - تعالى - لا يطاع استكراها و لا يعصى بغلبة ، لأنه - تعالى - مالك لما ملكهم ، و قادر على ما أقدرهم ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم و بين ما عملوا ، و إن عملوا بالمعصية فلوا شاء لحال بينهم و بين ما عملوا ، و إن لم يفعل فليس هو الذي جبرهم على ذلك ، و لو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب ، و لو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب . ولو أهملهم كان ذلك عجزا في القدرة ، و لكن له فيهم المشيئة التي غيبها عنهم ، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم ، و إن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم » (٤) .

و هناك مسائل عديدة - غير ما ذكر - تتصل بالبحث العقائدي دار حولها الخلاف على امتداد هذه الفترة منها على سبيل المثال :

١ . خلاف الصحابة - في عهد أبي بكر - حول مسألة الإمامة التي ستصير من بعد أحد محاور الشقاق السياسي و الخلاف المذهبي بين الشيعة

(١) انظر جولدتسبير : العقيدة و الشريعة ٧٨ - ٩٤ دي بور : تاريخ الفلسفة ص ٧١ - ٩٣ و بهامشه رد جليل للأستاذ أبي ريدة .

(٢) انظر الطوسي : تجريد ٣٤٤ .

(٣) انظر أول كتاب " الإيمان " من " صحيح مسلم " .

(٤) البياضي : بلوغ المرام ٧١ .

و أهل السنة فيما بعد .

٢ . وخلافهم حول قتال المرتدين و قتال البغاة من مانعي الزكاة
كما حدث بين الشيخين أبي بكر و عمر أول الأمر ثم اجتمعت كلمتهم
على محاربة الجميع مع التفرقة بين المرتد و المسلم الباغي على السلطة
الشرعية .

٣ . و الفتنة على عثمان ، و ما سولته السيئة و غيرها من الخروج ،
مما كان أساسا لما حدث في عهد الخليفة الرابع من بعده ، من أمر
الخوارج من ناحية و العثمانية من ناحية أخرى .

٤ . و منها الخلاف حول ما أحدثه بنو أمية من ولاية العهد و أسلوبهم
الملوكي في الحكم الإدارة مما أنكره الأئمة و العلماء من السلف ، كالحسن
البصري و أبي حنيفة و السفينيين و غيرهم ، و كذا طوائف المعارضين
الثوار على الحكم الأموي كالخوارج و أوائل الشيعة .

٥ . و منها ما ثار حول "الصفات الخيرية" التي تثبت لله تعالى
أوصافا قد تبدو في ظاهرها مشابهة أو مماثلة لصفات المخلوقين كاليد
والعين و الرضا و الغضب ، و يمثلها السؤال الذي وجه لمالك بن أنس عن
"الاستواء" فأجاب بما يعبر عن موقف السلف و يروى عن كثير غيره :
"الاستواء معلوم ، و الكيف مجهول ، و الإيمان به واجب ، و السؤال عنه
بدعة ..."

إلى غير ذلك من المسائل التي يحتاج تتبعها و بيان آثارها على
العقل المسلم و على البحث العقائدي في هذه الفترة المبكرة و ماتلاها من
عصور إلى بحث دقيق لم يكتمل بعد (١) بحيث يلقي مزيدا من الضوء على
ظروف نشأة هذا العلم .

(١) انظر في هذا فرغل : نشأة ، و فجر الإسلام لأحمد أمين و الكامل للمبرد و البياضي : بلوغ
المرام ، و النشار : نشأة الفكر .

ج - المسألة الثالثة - الإمامة :

الشيعة الأوائل والغلو :

لعله من الخير أن نختم الكلام عن الفترة الأولى من تاريخ علم الكلام بالإشارة إلى بعض الاتجاهات المتعلقة بمسألة الإمامة وخاصة البوادر الشيعية ؛ لما سيكون لها من أثر على المراحل التالية لتطور هذا العلم .

لقد انتهى القرن الأول والتشيع في غالب أمره ميل عاطفي و ولاء قلبي لآل البيت من نسل النبي - صلى الله عليه وسلم - ، زاد من حرارته ومن مزارته في الوقت نفسه الكوارث التي عاناها قادة هذا البيت من السلطة الأموية و على رأسها كارثة " كربلاء " التي ذهب ضحيتها الحسين بن علي سبط الرسول وسيد شباب أهل الجنة ، وإن كان بعض الشيعة يرى أن الفرقة قد تأسست منذ عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - نفسه .

و قد كان لهذه الكارثة فيما يبدو أثر على أكثر قادة هذا البيت الكريم حيث نزعوا منذ علي زين العابدين - نجل الحسين - و محمد بن علي أخيه (الشهير بابن الحنفية) ، إلى العزوف عن طلب السلطة أو التشجيع على الثورة ، و آثروا نشر العلم و تربية الأتباع . ومعهم الكثير من أنصارهم . كما كان لها أثر آخر على بعض المنتسبين إلى التشيع و الرافعين لشعار الولاء لأنتمته إذ دفعتهم نظريا إلى الغلو في أمر هؤلاء الأئمة ، و القول بالعصمة و الغيبة و الرجعة و المهديّة و العلم بالغيب و التأويل الباطني و غير ذلك ، مما يدخل بعض منه في خصائص الألوهية . كما دفعتهم عمليا إلى حركات انقضاض مسلح باءت كلها بالفشل و التشتت كحركات التوابين و الكيسانية - و من قبلها السبئية وغيرها (١) من طوائف الغلاة .

(١) انظر النشار : نشأة الفكر ٢٣/٢ . ٦٢ ، و إحسان إلهي ظهير : الشيعة و التشيع ص

١٣ و ما بعدها ، و آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة ص ٢٠ و ما بعدها .

وقد كثر الغلو و اشتد في أوائل القرن الثاني و كان لأئمة آل البيت
- كالباقر و الصادق و غيرهما - دور جليل في مقاومته ، و ظهرت فرق
عديدة تتمسح في التشيع و تتخذ لها مبادئ مخالفة للتعاليم الإسلامية ،
و لما يقزوه أئمة آل البيت أنفسهم ، فمن هذه الفرق الغالية التي تأثرت
بمصادر غير إسلامية - من زرادشتية و غيرها :

١ - الناعطية :

القائلون بالبداء ، و وراثة العلم السري ، و التناسخ (١) .

٢ - البيانية :

(أتباع بيان بن سميعان المقتول سنة ١١٩ هـ) الذين قالوا بالحلول
والتجسيم ، و نسخ بعض الأحكام الشرعية (٢) .

٣ - المغيرية :

(أتباع المغيرة بن سعيد المقتول سنة ١١٩ هـ) و تعتمد على
التأويل الباطني للنصوص ، و تقول بالرجعة و التجسيم و النور
المحمدي (٣) .

٤ - المنصورية :

(أتباع أبي منصور العجلي المقتول سنة ١٢٠ هـ) الذي تبني أفكار
الغلاة السابقين و أسلمها - فيما يبدو - إلى الإسماعيلية من بعده)
وقد بدأوا بالتأويل و انتهوا إلى نسخ الأحكام الشرعية جميعا ، و قالوا
بفكرة الاستيلاء ، و بفكرة القيامة التي سيكون لها أثر بالغ على

(١) السابق و أنظر الجاحظ : البيان ٢٨٣/١ ، و التريخي : فرق الشيعة ٤٦ و ما بعدها .

(٢) انظر البغدادي : الفرق ١٣٦ و الرازي : اعتقادات ٤٤ .

(٣) انظر الشهرستاني : ٣٩٥/١ و ما بعدها ، و الأضرعي : مقالات ٨/١ و البغدادي فرق

٢٢٩ ، ٢٣٢ ، و إحسان إلهي : الشيعة ص ٢١٢ .

الإسماعيلية (١) و اتخذوا طرق الغيلة لخصومهم ... وكانوا من أخطر فئات
الغلاة على وجه العموم .

٥ . الخطابية :

أتباع ابن الخطاب . الذي تبرأ منه جعفر الصادق . وقد كثر أكثر
الصحابة لظلمهم عليا ، وكان ينسب آراءه الغالية إلى جعفر الصادق .
رضي الله عنه . (٢) .

و بالرغم من أن هذه الفرق . ومجموعات أخرى تشابهها . قد
انقرضت فإن ما بذرت من بذور فاسدة كان يعود للظهور في فترات لاحقة
من تاريخ المسلمين العقلي و خاصة بين الشيعة الإسماعيلية الذين لا
ينكرون ارتباطهم بهذا الفكر الغالي بل يعترفون بذلك (٣) . وينبغي أن لا
نتوهم أن المقاومة الشديدة للسلطات الرسمية هي التي أدت إلى
انقراضهم ، بل إنها في الحق مقاومة علماء الأمة ومنهم أئمة آل البيت
أنفسهم (٤) .

و قد تجمع أكثر الشيعة . بعد هذه التجارب المريرة و الظروف
المعقدة . حول رجال عقلاء من آل البيت قادوهم بعيدا عن المخاطر
اليائسة ، بعد أن تشتت أتباع محمد بن الحنفية بين الغلو و دواعي
السياسة . وبرز دور علي زين العابدين و ابنه الباقر و حفيده الصادق الذين
اجتمعت في أشخاصهم خصائص كل من المرشد الروحي و الفقيه المجتهد ،
و اجتهدوا أن يقودوا أتباعهم في حكمة و أناة بعيدا عن الخروج المسلح
و الثورات الطائشة ، معطين نموذجا للإمامة الروحية و الفكرية دون سلطة

(١) الشهرستاني : الملل ٢١٩/١ و البغدادي فرق ٣٨ و ابن شية المنهل ١/ ٢٢٨
و الأشعري : مقالات ٢٥/١ و البغدادي : فرق . ٢٢ . ٢٥٣ .

(٢) انظر إحسان إلهي : الشيعة و التشيع ص ٢١٣ و ما بعدها ، التويختي : فرق ٨ .

(٣) هرد جسون : طائفة الحشاشين (بالانجليزية) ص ٢٤٥ و ما بعدها و الطوسي :

نصوات : ١١٠ /١ .

(٤) النشار : نشأة ٣٣/٢ - ٩٨ ، و إحسان إلهي ظهير : الشيعة و آل البيت ١٨٨

و ما بعدها

زمنية ... ولم يكذ يخرج على ذلك إلا " زيد " الذي خرج في سنة ١٢٣ هـ
حتى قتل بعد ذلك بعامين على يد الأمويين .

فأما زين العابدين فقد عرف بالتقوى و العبادة ، و أما الباقر فقد
عرف بالعلم و الفقه ثم جاء بعدهما الصادق فأكد هذا الاتجاه ... غير أن
بيان ذلك يدخل بنا في صميم الفترة الثانية من تاريخ علم الكلام التي
تطورت فيها الأفكار ، و تحددت المذاهب ، و دونت فيها الكتب ، مما
ستعرض لطرف منه في الفصل التالي إن شاء الله .

الفصل الثاني

المرحلة الثانية - مرحلة التدوين و ظهور المذاهب و الفرق

تمهيد :

منذ أوائل القرن الثاني بدأت بحوث المسلمين حول العقيدة تدخل في طور جديد ؛ فتعقد لها حلقات متخصصة ، و تنشأ فيها اتجاهات واضحة ، و تتحول إلى مذاهب متكاملة ، لها آراؤها المتميزة في مختلف مسائل العقيدة لا في واحدة منها فحسب ، و غالبا ما تعتنق هذه المذاهب فرق أو جماعات ، فيها القادة ، و فيها الأتباع ، لا يقتصرون على وضع أصول المذاهب نظريا أو اعتناقها فكريا ، بل قد ينزعون أيضا إلى تطبيقها عمليا في جوانب حياة المجتمع المسلم الروحية و السياسية و الاجتماعية والفنية . و قد اتجهت بعض الدراسات الحديثة إلى رصد هذا الجانب العملي من نشاط المتكلمين المسلمين أعنى دراسة هذه الفرق كحركات أو تيارات فكرية و فنية و سياسية هيمنت حيناً - و لا يزال لها تأثيرها - على حياة المجتمع الإسلامي (١) ، غير أننا هنا نؤرخ لعلم الكلام نفسه فاهتمامنا موجه إلى الجانب النظري ، و ربما دعانا هذا الغرض نفسه أحيانا

(١) انظر مثلاً حميدة : أدب الشيعة ، بلبع : الجاحظ ، سالم : التاريخ السياسي للفرقة المعتزلة - و الأزلان مطبوعان ، أما الأخير فهو رسالة ماجستير خطية محفوظة بدار العلم - جامعة القاهرة .

إلى الإلمام بعلاقات هذا العلم بغيره من ألوان النشاط الفكري في البيئة الإسلامية .

و لما كان أبرز ظواهر هذه المرحلة كما أسلفنا هو ظهور المذاهب الكلامية و استقرارها ، و بلورة أصولها العقائدية و تدوينها ، فإننا سنحاول التعرف على أهم هذه المذاهب التي نمت و ازدهرت في هذه الفترة الحسنة ، و خاصة تلك التي تمثل اتجاهات متميزة تعبر - في مجموعها - عن مختلف ألوان الفكر الكلامي و مناهجه من ناحية ، و التي ما زالت - أو أكثرها - يعيش و يؤثر في الحياة العقلية و الدينية للمسلمين حتى اليوم من ناحية أخرى .

و على أساس من الاعتبارين السابقين أغفلنا بعض الفرق الفرعية أو المنقرضة ، و حاولنا وضع الفرق العشر التي اعتبرناها ممثلة لكل الاتجاهات في شكل ما أو منظومة معينة : يتوسطها الموقف القرآني أو السلفي ، و هو الأصل الذي انبثق عنه الجميع ، و به تقاس أفكارهم ، و لذا فلا يعد فرقة خاصة أو مذهبا ضمن المذاهب ، و إنما هو الأصل و المرجع كما قلنا ، و هو أيضا الوسط المتوازن الذي لا يميل و لا ينحرف . و وضعنا على الجانب الأيمن منه خمس فرق : هي الحشوية و الحنابلة و الظاهرية و الأشاعرة و الماتريدية ، و على الجانب الأيسر خمسا أخرى : هي الإسماعيلية و المعتزلة و الإثناعشرية و الخوارج و الزيدية . و ذلك على أساس غلبة النزوع إلى الإثبات أو التشبيه في الجانب الأيمن ، و غلبة الميل إلى التأويل و التنزيه في الجانب الأيسر من حيث الطابع العام لآراء كل مجموعة من هذه الفرق ، و خاصة في المسائل الإلهية ، ثم على أساس النزوع إلى التمسك بالنص في الجانب الأيمن ، و زيادة الميل نحو العقل في الجانب الآخر .

هذا - و قد راعينا أن يوضح الشكل أفقيا مدى الاقتراب و الابتعاد عن الموقف القرآني الجامع لكل من العقل و النقل و الإثبات و التنزيه ،

وأن يوضح رأسياً بطول السهم وقصره تفاوت هذه الفرق في التزام كل من النقل و الإثبات أو العقل و التنزيه . فمثلا الزيدية هم أقرب إلى طريقة السلف بين الفرق الآخرة بأحكام العقل و التنزيه و أقلها إيغالاً في ذلك ، بينما يمثل الإسماعيلية أكثر الفرق التزاماً للعقل و إيغالاً للتفلسف في حقيقة أمرهم حتى ليذهبون إلى حد النفي و التعطيل و إن كانوا يسترون ذلك بغطاء الباطن و التأويل . و من جهة أخرى فإن أقرب الناس في رأينا لطريقة السلف من أهل الإثبات و النقل بمن يطلق عليهم أحيانا "أهل السنة والجماعة" هم الماتريدية و هم يتساوون مع الأشاعرة في الأخذ بالنقل و الإثبات ثم تتدرج الفرق الأخرى في ذلك حتى أبعدهم من موقف السلف و هم الحشوية الذين هم في الوقت نفسه أكثرهم التزاماً بالنقل و الإثبات :

العقل		الموقف القرآني	النقل	
التنزيه			الإثبات	
الإسماعيلية	المعتزلة	↑ ↓ و يمثل السلف (الصحابة و التابعون و أئمة المذاهب الأربعة و أئمة آل بيت)	الحشوية	المتأهله
الانعاشرية	الزيدية الخوارج		الظاهرية	الأشاعرة الماتريدية

على أننا سنكتفي بذكر أهم أصول كل فرقة بقدر ما يميزها عن غيرها ، مع لمحة عن تطورها خلال هذه الفترة ، و قد يتضمن ذلك ذكر بعض رجالها ، و أشهر مؤلفاتهم أو أقوالهم دون دخول في التفاصيل التي لا يسمح لها المقام .

و سنبدأ بمجموعة اليمين بادئين بالحشوية ، ثم نشنى بالمجموعة الأخرى

بادئين بالفرق التي تمثل تقيض الحشو و الإثبات و تغلو في التنزيه و تبعد عن النص و هي : « الإسماعيلية » . و ربما كان من الخير أن نقدم لذلك بأسطر قليلة عن الموقف السلفي الذي هو الأصل و المقياس لكل هذه الاتجاهات كما أشرنا ، و هو يتسم من حيث المنهج بما يلي :

١ - التوسط بين العقل و النقل دون إغفال لأى منهما على حساب الآخر ، و لكنه ليس وسطا حسابيا أو هندسيا ، إذ هو يعطى الكلمة العليا للوحي باعتبار أن العقيدة الدينية ليست مجرد ميتافيزيقا فلسفية ، بل هي أحكام شرعية ملزمة للمكلف ، و لذا فمرجعها الأخير هو الوحي ، و لكن هذا لا يعني إغفال العقل إذ النصوص تتضمن أيضا الحجج العقلية و هي لا تتناقض معها على أية حال .

٢ - عدم الإسراف في التأويل إلا بقدر ما توجه قواعد اللغة و استعمالات الشرع ، و لكن مع نفي المعاني المستلزمة للتشبيه و الكيفيات الحسية ، أى أنه إثبات بلا تشبيه و تنزيه بلا تعطيل .

٣ - قبول الأدلة النقلية الصحيحة : و أولها الأدلة القرآنية ، ثم الأدلة التي أساسها الإجماع ، ثم الأحاديث المتواترة ، ثم الأحاديث الأحادية المقبولة سواء كانت صحيحة أو حسنة ، و التشدد في رفض الضعيف و الموضوع منها ، حماية للعقيدة و اتباعا للدليل متى أثبت النقد العلمي صحته .

٤ - العمل على التزام الشريعة بكاملها ، مع الحرص على عدم رفع الفروع العملية إلى مستوى الأصول الاعتقادية .

و هذا الموقف قد يسمى أحيانا بالمشهد السلفي ، و لكننا نؤثر ألا ننسبه لفرقة أو مذهب مخصوص ، فالجميع يدعونه سلفي . كانت أصولهم تخالفة ، و من الخير أن يظل موقفا مفتوحا لكل فرد أو فريق في كل عصر يلتزم بأصول هذا المنهج و روحه ، فتنبع الاتجاهات الجديدة منه دون تخصيص لا ضرورة له بفتة معينة أو وقت معين .

فإن كان من الضروري ذكر بعض من مثلوا هذا الموقف القرآني المتسم بالوسطية و التوازن ، الجامع للصحة الشرعية و الدقة العقلية ؛ فهم في نظرنا ، علماء الصحابة و التابعين و تابعيهم في القرون الثلاثة الأولى ، و خاصة الأئمة المجتهدون المؤسسون للمذاهب الفقهية المعروفة لدى أهل السنة ، و كذا أئمة آل البيت الأطهار ، و من سلك نهجهم في قصد ، و إخلاص ، دون تفریط أو إفراط ، من طوائف المحدثين و الفقهاء و المتكلمين ، و سائر العلماء في كل جيل و قبيل ، و بالله التوفيق . و الآن سوف نعرض بإيجاز لمواقف هذه الطوائف العشر ، على النحو الذي وصفنا آنفا .

٢ - الحشوية :

من الصعب الحديث عن الحشوية كفرقة معينة ، و إنما هم فئات مختلفة تجمعها روح واحدة تتسم بالتعصب للنصوص و الفهم الحرفي لها . فالحشواتجاه عام و منهج في التفكير يدعو أصحابه إلى قبول الأفكار و الأخبار الشائعة ، و خاصة تلك المنسوبة إلى مصدر يحظى بالاحترام و الثقة ، دون تمحيص أو نقد كاف لمحتواها أو للطريق الذي وردت منه ، و قد يتحدث البعض عن الحشوية كفرقة و مقصودهم كل من تبع المنهج المذكور في أمور العقيدة ؛ يقول ابن رشد مثلاً : « أما الفرقة الحشوية فإنهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ؛ أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع و يؤمن به إيماناً كما تتلقى منه أحوال المعاد ، و غير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه ، و هذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشارع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى .. و ذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب

الله - تعالى - أنه دعا الناس إلى التصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها « (١) » .

ويمكن أن نستخلص عناصر الموقف الحشوي - كما يفهم من النص السابق وغيره - على النحو التالي :

١ - الاعتماد على النص وحده طريقا إلى المعرفة الاعتقادية خاصة والدينية بصفة عامة ورفض العقل وأدلته .

٢ - سوء الفهم للنصوص الدينية نفسها ؛ حيث إن هذه النصوص - كما سبق بيانه وكما يشير ابن رشد في نصه الآنف الذكر - تعتد بالعقل ، وتتضمن براهين عقلية لإثبات العقائد الدينية الواجب اعتناقها ، ولا تكفي بتقرير هذه العقائد عارية عن البرهنة والاستدلال .

٣ - النزوع إلى الفهم الحرفي لتلك النصوص مما يؤدي إلى التجسيم والتشبيه أي نسبة صفات المخلوقات والأشياء المادية الجسمية إلى الله سبحانه .

و ينبغي فيما يتعلق بهذا العنصر الأخير أن نذكر أن اتجاه التجسيم والتشبيه غير مقصور على « الحشو » أو القبول الساذج للنصوص المنقولة دون نقد علمي ، أو الفهم الحرفي لها دون اعتبار لمقتضيات التنزيه التي يوجبها كل من النص و العقل معا « ليس كمثل شئ و هو السميع البصير » (٢) ، فقد ظهر التجسيم والتشبيه أيضا على أسس عقلية كلامية ، وعلى أسس صوفية كما سنشير فيما بعد .

و لكن يبدو أن روح الحشو هي المجال الخصب لنمو النزعات التشبيهية التي تسمى إلى نقاء العقيدة الإلهية بتصور ذات الله - سبحانه - و صفاته في ضوء المقاييس الإنسانية و المادية ، أو كما يقول المتكلمون : في ضوء قياس الغائب على الشاهد ، و قد نبه على هذا الارتباط بين

(١) ابن رشد : منهاج ١٣٤ .

(٢) الشورى / ٤٢ .

التشبيه و الحشو أحد المتكلمين المحدثين إذ قال : « كان عدة من أخبار اليهود و رهبان النصارى و موابذة المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين ، ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ؛ ممن لم يتهدب بالعلم من أعراب الرواة و بسطاء مواليمهم ، فتلقفوها منهم و ردها الآخرون بسلامة باطن معتقدين ما في أخباره في جانب الله من التجسيم و التشبيه (١) .

و سواء كانت البذرة الأولى للتشبيه وافدة على البيئة الإسلامية في غضون مؤامرة على عقيدة التوحيد الخالصة ، أو هي وليدة هذه البيئة نفسها نتيجة سوء الفهم لبعض النصوص الإسلامية . فإن الحشو و التشبيه ، و ما ينتهيان إليه من تجسيم و تمثيل ، قد نبثا في صفوف المسلمين و صار لهما ممثلون بين الفرق المختلفة ، فهناك حشوية بين أهل السنة و بين الشيعة يظهران في عصور مختلفة (٢) ، و هناك حشوية مشبهة تنتمي إلى الخنابلة و إن تبرأ منها محققوا الخنابلة أنفسهم (٣) ، و حشوية بين المحدثين من رواة الحديث ، و بين المشتغلين بالتفسير كمقاتل بن سليمان و الهجيمي و غيرهما (٤) . و حشوية بين أهل التصوف كالسالمية و الحلمانية و من تأثر بهما (٥) ، كما ظهرت فرق كلامية كتزع بأسرها إلى التشبيه و التجسيم الكرامية ، و لعلهم أبرز مثال لهذه النزعة بين المسلمين (٦) ، و ليس هؤلاء جميعا من الحشوية النصيين ، فمنهم فرق و طوائف مسرفة في التأويل و النزعة العقلية .

(١) الشيخ محمد زاهد الكوثري في مقدمته لكتاب ابن عساکر « تبين كذب المنفري »

ص ١٠/

(٢) انظر النشار : نشأة الفكر الفلسفي ، ج ١ ص ٦٠٢ ، ٦٠٣ . المفيد : أوائل المقالات

ص ٩ ، السنهوتي : التشبيه و التنزيه - المقدمة ، رسالة خطية بدار العلوم .

(٣) انظر ابن الجوزي : دفع شبه التشبيه ، ص ٢٧ و ما بعدها ، و ابن حزم : الفصل ج ٢ ص ١٧٧ و ما بعدها .

(٤) انظر الشهرستاني : ملل ١٣٩/١ و ما بعدها .

(٥) انظر النشار : نشأة الفكر ٦١٢/١ - ٦١٦ و البغدادي : الفرق ص ٢٤٥ - ٢٥٠ .

(٦) انظر النشار : ٦١٢/١ - ٦١٦ و البغدادي : الفرق ٢٠٢ - ٢١٤ ، سفير مختار :

التجسيم المقدمة .

و برغم أن أكثر هذه الفئات قد انقرض من الحياة الفكرية الإسلامية فإن نزعة الحشوية ، و ما قد تجرّه من تشبيه و تجسيم ، لا زالت تظهر من حين لآخر حتى العصور المتأخرة في بعض أطراف العالم الإسلامي (١) . . و مما عرضناه آنفاً يتبين انحراف منهجهم عن المنهج الذي رسمه القرآن الكريم لإثبات العقائد الدينية و الذي يستند إلى كل من العقل و النقل معاً ، و هي في هذا تمثل التطرف نحو الالتزام الخاطيء بالنصوص و رفض العقل في مجال الاعتقاد .

أما كلمة « الحشوية » نفسها فقد قال البعض إنها مأخوذة من الحشو و الإدخال ، لأن هؤلاء السذج أو المفرضين من الرواة كانوا « يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أي يدخلونها فيها و ليست منها (٢) » ، و هناك تفسيرات أخرى تاريخية لظهور هذا المصطلح ؛ إذ يعزوه البعض إلى الحسن البصري الذي كان من أجلة التابعين الذين نشروا العلم في البصرة و يلازم مجلسه نبلاء أهل العلم ، و قد حضر مجلسه يوماً أناس من رعاي الرواة تكلموا بالسقط عنده فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة - أي وسطها - فسموا « الحشوية » . بينما يرده البعض الآخر إلى ما ينتهي إليه رأي هؤلاء القوم ، من القول بأن الله - تعالى - ذو مكان ، أي أنه سيصبح في حشو العالم أي داخله (٣) .

هذا ، و قد عنى مؤرخو الفرق القدماء ، و بعض الدراسات الحديثة (٤) باتجاهات الحشوية التشبيه بين المتكلمين شيعة أو سنة ، و الذي نود أن نعشير إليه أخيراً أن بعض فئات المشبهة يبدأ من موقف حشوي أصلاً ثم يجر إلى استخدام العقل أو بعض المناهج الصوفية لدعم

(١) انظر عبد اللطيف : نصير الدين الطوسي ص ٤٥ ، رسالة خطبة بجامعة لندن .

(٢) المفيد : أرائيل ص ٩ /

(٣) الكوثري : مقدمته لتبيين ابن عساكر ص ٥ و ما بعدها .

(٤) انظر مثلاً سهير مختار : التجسيم عند المسلمين ط القاهرة سنة ١٩٧١م و السنهوري :

التشبيه والتنزيه، رسالة دكتوراه بدارالعلوم، و ذوالفقار علي شاه : التشبيه والتنزيه رسالة خطبة بالجامعة الإسلامية بإسلام آباد .

آرائه و تبريرها ، و تمثل هذا بوضوح فرقتا الكرامية و السالمية ،
وكلامنا هنا قاصر على الموقف الحشوي الأصلي .

٢ - الحنابلة :

و لكن هل هناك ما يدعو للفصل بين الحنابلة و إمامهم أحمد بن حنبل
و الحديث عنهم كفتنة أو فرقة مستقلة من هذه الفرق العشر ؟ إنني أشعر
بأنني مطالب ببيان الدافع إلى ذلك في البداية ، و قد يتضمن هذا في
الوقت نفسه عرض موقف الفرقة أو إن شئت الفئة التي عرفت بالحنابلة في
الوسط الكلامي بوجه عام خلال هذه المرحلة من حياة علم الكلام .

كان أحمد بن حنبل واحدا من علماء السلف الملتزمين في دقة بموقف
الكتاب و السنة في العقيدة ، و لم يكن الرجل عدوا للعقل و لا حشويا ،
و هو إن كان يجعل المرجع الأخير في أمر الحكم الشرعي - عقائديا كان أو
عمليا - النص الصحيح فإنه لم يكن حرفيا قط في فهمه ، و لا كان يولي
بعض النصوص أهمية قد تغطي على ما سواه ، أو تجعل منه قضية لم
يشتغل بها السلف في القرون الفاضلة (١) ، أما المنتسبون لاسمه أو مذهبه
فإنهم كانوا يتراوحون كما يبدو لدراس علم الكلام بين اتجاهات ثلاث :

أ - اتجاه نزوع نحو مزيد من العقل و لو على حساب النقل في مجال
التفكير الكلامي ، و دعاه ذلك إلى الاقتراب من المواقف الأشعرية بل إلى
تبني بعض الأفكار المنهجية أو الموضوعية الاعتزالية أحيانا ، و يتمثل
ذلك في مجموعة مثل ابن عقيل صاحب الفنون و شيخ حنابلة بغداد ،
و أبي يعلى صاحب المعتمد و غيره من الكتب ، و ابن الجوزي صاحب
المؤلفات العديدة في العقائد و غيرها (٢) ، و كلهم قد لفتوا بمواقفهم المشار
إليها نظر زملائهم من شيوخ الحنابلة فيما بعد و خاصة ابن قدامة و ابن

(١) انظر ابن تيمية : دره تعارض ١٥٤/٧ - ١٥٦ (نشره رشاد سالم) .

(٢) انظر ابن عقيل : الفنون ٣٠/١ و ما بعدها ، و أبو يعلى : المعتمد ٣٥ ، ٤١ ، ٤٢ ، ابن الجوزي :

تبيين ١٣٥ و ما بعدها .

تيمية (١) اللذين انتقدا مسلكهم ، ولعل أولهم - أعني ابن عقيل - أكثر إيغالا في هذه النزعة حتى رمى بالخروج على أهل السنة و الميل إلى الاعتزال (٢) .

ب - اتجاه زاد نزوعه نحو النص ، و بالغ في التزام بعض الظواهر أحيانا ، كالتشدد في مسألة الجهة و الأينية ، أو في إيلاء بعض الأمور أهمية لم تكن لها من قبل ، كمسألة الحرف و الصوت ، إلى حد الدخول في فتن و معارك كلامية أحيانا و دموية أحيانا أخرى - كما حدث مرارا في بغداد و دمشق و القاهرة - ضد الشيعة أو المعتزلة أو الأشاعرة أو ضد هؤلاء مجتمعين (٣) ، مما قد يخالف مسلك أحمد بن حنبل ، و مما أدى إلى اتهامهم أحيانا بأنهم حشوية متقشفة (٤) يتسترون « بالبلكفة » (٥) . مع أنهم ليسوا بالحشوية و لا بالمجسمة و إن كان في كلام بعضهم ما قد يؤول إلى ذلك (٦) . و قد يبدو أن هذا هو الاتجاه الغالب عليهم خلال الفترة موضوع الحديث ولكن هذا أمر يحتاج إلى فحص أدق ، إذ لولا البحث لما عرف - لنا الآن - موقف أصحاب الاتجاه التنزيهي المشار إليه آنفا ، الذي كادت تغطى عليه شهرة الفرقة بالمحافظة و التشدد .

ج - و فريق اتخذ موقفا وسطا ، و برئ من ميول الفريقين السابقين نحو التطرف أيا كان لونه ، أو قل إنه جمع مزايا كل منهما أعني الميل إلى الاحتكام إلى النص في النهاية أو الصدور عنه في البداية ، دون إهمال لدور العقل في كلتا الحالتين ، و موقفهم في نظري هو التمثيل

(١) انظر ابن تيمية : درء تعارض (خ) ٤ / ٢٠٨ ، ابن قدامة : تحريم النظر ص ٨ و ما بعدها .

(٢) السابقين .

(٣) انظر ابن عساکر : تبیین ٤ و ما بعدها ، البيهقي : الأسماء و الصفات / المقدمة ، العز بن عبد السلام : إيضاح الكلام ٢ - ١٣ .

(٤) النسفي : بحر الكلام ٥ و التهيد له أيضا ل ١٢ .

(٥) انظر ابن رشد : مناهج الأدلة ١٧١ ، الحصني : دفع شبه ١٦ و ما بعدها .

(٦) انظر الذهبي : بيان زغل العلم ٢١ - ٢٣ .

الحقيقي لموقف الإمام أحمد وجماعته من السلف ، ولو من حيث الروح العام ، وإن زادت نسبة الاعتماد على العقل أو النقل لديهم نظر الطبيعة التطورات الثقافية ، وخير من يمثل هذا الروح ، في مدى علمي ، هو ابن تيمية - وقد ذكرته لإيضاح الفكرة وإن كان ينتمي لمرحلة زمنية لاحقة - و من قبله ابن قدامة شيخهم في دمشق ، و من قبله ابن الزاغوني والتميميون وغيرهم (١) .

لهذا آثرت الكلام على الحنبلة أو النظر إليهم كطائفة مستقلة بموقفها العام و آرائها التفصيلية في خريطة التفكير الإسلامي العقائدي ، و لا عجب في ذلك فقد وجدنا من الخير أيضاً ، أو هكذا اقتضت ضرورة الوصف الموضوعي ، الفصل بين الماتريدية و أبي حنيفة ، مع أنهم أتباعه في الفقه و يحاولون تمثيله في العقيدة ، و بين الأشاعرة و الشافعي مع أن أكثرهم شافعية ، و بين طوائف الشيعة و أئمة آل البيت مع انتساب الجميع إليهم بالحق أو بالباطل .

و لعل أجل مهمة قام بها الحنبلة ، على اختلاف اتجاهاتهم - و معهم الظاهرية و طوائف المحدثين - في نطاق الفكر الإسلامي هي مقاومة النزعات الباطنية الغالية - شيعية و صوفية - التي كادت تؤثر على العقيدة الناصعة البسيطة التي جاء بها القرآن ، مما ساعد على دعم أصالة هذا الفكر و ارتباطه بمنابعه الأولى . و لا يملك المؤرخ العقلي أن يهمل الإشارة هنا أيضاً إلى أن كثيراً من محاولات الإحياء و التجديد قد نبعت من قلب هذا المذهب المحافظ العتيق ، و لعل الفصول التالية تسمح برصد شيء منها إن شاء الله .

٣ - الظاهرية :

نشأت المدرسة الظاهرية في المشرق على يد الفقيه البغدادي داود بن علي (ولد سنة ٢٠٢ هـ (٢)) و بلغت أوجها بالمغرب على يد ابن حزم

(١) انظر ابن الجوزي دفع شبه ٢٦ ، وما بعدها ، و ابن قدامة : اللعة ٣ و ما بعدها .

(٢) انظر سيرته و آراءه في السبكي : طبقات ٢ / ٢٨٤ و ما بعدها .

المفكر الأندلسي الشهير المتوفى عام ٤٥٦هـ ، و هي تمثل مع الحنابلة النزعة النصبية ، وأهم متكلمة أهل الحديث بينما يعتبر الأشاعرة والماتريدية متكلمة أهل الرأي بين المنتمين إلى السنة ، و الجميع يطلق أحيانا عليهم لقب « أهل السنة » في مواجهة المعتزلة والخوارج و الشيعة .

و تعتبر الظاهرية - كمذهب في العقيدة و الفقه - هي المقابل التام للنزعة الباطنية التي سادت عند الشيعة و خاصة الإسماعيلية ، و ظهر لون عنها عند بعض صوفية أهل السنة ، كما أنها تعادي أيضاً الإسراف في استخدام الرأي و العقل في أمور الشرع ، و تنكر « القياس » في التفكير الديني . و لكن من الخطأ أن يظن أنها حشوية تعادي العقل و تصادره ، و رغم أنها قد تبدو برفضها « القياس » أدنى إلى النص من الحنابلة فإن النزعة العقلية عند الظاهرية - كما يمثلها ابن حزم - أوضح منها لدى بعض الحنابلة .

و قد قام على المدرسة بعد داود طائفة من العلماء (١) منهم ابنه محمد ، و كان شاعرا أديبا أيضاً و لكتابه « الزهرة » شهرة ذائعة في مجال من الأدب لا ينازعه فيه إلا كتاب آخر لابن حزم (٢) ، الذي بلغت على يديه تلك المدرسة نضجها و اكتمالها ، و سنعتمد عليه في تصوير آرائها ، و موقفها الكلامي الذي ما زال يمارس لونا من التأثير في أوساط الفكر الإسلامي ، رغم توقف المدرسة نفسها ، بفضل الشخصية الطاغية لابن حزم و مؤلفاته البارعة :

١ - ألف ابن حزم رسالة ضمنها فيما بعد كتابه « الفصل » ضد النزعة المسرفة في التأويل العقلي لدى المعتزلة ، و من تأثر بهم من الأشاعرة و غيرهم ، و ضد النزعة الباطنية عند الشيعة و من تأثر بهم أيضا

(١) انظر في ذلك بحث الدكتور فروخ عن المدرسة الظاهرية في تاريخ الفلسفة الإسلامية (بالإنجليزية) ٤٧٦/١ ، و ما بعدها .
(٢) السابق ، و انظر د. مكّي : طوق الحمامة - المقدمة ، و جوزيف بل : نظرية الحب عند متأخري الحنابلة (بالإنجليزية) - المقدمة .

غير أنه يخص أهل الباطن بنقد أشد لمناقضتهم التامة لمنهجه ، يقول في (الفصل) (١١) : « إن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ، و جهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه .. و ما كان عنده - عليه السلام - سرّ ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ... » .

٢ - من النص السابق يتبين لنا أن ابن حزم لا يرفض العقل تماماً ولكنه يرفض فقط استمداد حكم شرعي من استحسان العقل وحده ، أما استخدام العقل في فهم النص ، أو دعم الحكم المأخوذ من ~~الكتاب~~ ^{الكتاب} بدليل عقلي ، يضاف إلى دليل النص فلا شيء فيه ، بل هو الواجب ؛ إذ « فإن الله كله برهان لا مسامحة فيه » ، و هو قد سبق الغزالي في إباحة دراسة المنطق ، و الدعوة إلى استعماله في الدين وغيره ، بل اتخذ موقفا معتدلاً من الفلسفة لعله أثر في ابن رشد (٢) فيما بعد ، و هذه الحقائق قد تغير كثيرا من الصورة الشائعة عن ابن حزم وسائر الظاهرية .

٣ - ليس ابن حزم مشبها و لا حشويا في العقيدة ، بل هو ملتزم لنصوص الكتاب و السنة على نحو قريب من السلف ، و هو يناقش المشبهة والمجسمة قائلاً : « إن ادعاءهم أنه لا يوجد في العالم إلا جسم أو عرض ، و كلاهما يقتضي بطبيعته وجوداً محدث له . فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثهما جسماً أو عرضاً لكان يقتضي فاعلاً فعله و لا بدّ ، فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم و العرض ليس جسماً و لا عرضاً . و هذا برهان يضطر إليه كل ذي حس بضرورة العقل (٣) » و هذا أيضاً يكشف عن موقفه من العقل و استخدامه إياه في أمور الدين ، فضلاً عن بيانه لموقفه من الحشو و التشبيه .

٤ - و ابن حزم يعتز بأنه من أهل السنة (٤) ، و لكنه يرفض فهم

(١) الفصل ١١١/٢

(٢) الفصل ١٥/٢ ، وانظر عبد اللطيف : نصير الدين الطوسي (بالإنجليزية) ٩٤-١٠٧ .

(٣) الفصل ١١٧/٢

(٤) السابق ١٢٥/٢

ابن حزم
الاستواء :
لا ينبغي فرضه
ما يستلزم
المكانية

آية الاستواء (الرحمن على العرش استوى) (١) على معنى الاستيلاء الذي قال به المعتزلة ، أو الاعتدال ونفي الاعتوجاج كما قال به غيرهم من الكلابية ، فلا مبرر له من لغة أو نص آخر فهو دعوى بلا برهان ، ولكن لا ينبغي فهمه أيضاً بما يستلزم المكانية أو الاستقرار في المكان الذي هو شأن الجسم ، وقد يطل أنه تعالى جسم ، و إذن فمقالة الجشوية أيضاً باطلّة ؛ يقول ابن حزم : « و القول الرابع في معنى الاستواء هو أن معنى قوله - تعالى - (على العرش استوى) أنه فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شيء ، و يبين ذلك أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذكر الجنات و قال : فاستلوا الله الفردوس الأعلى ؛ فإنه وسط الجنة و أعلى الجنة ، و فوق ذلك عرش الرحمن ، فصح أنه ليس وراء العرش خلق » (٢) .

٥ - و ابن حزم يثبت الأسماء الحسني و يصفه تعالى بما وصف به نفسه . أما القول بصفات معينة سبعة أو ثمانية أو أكثر أو أقل مما اصطلحت عليه بعض الفرق الكلامية من معتزلة أو أشاعرة أو ماتريدية فهو لا يقرها ؛ إذ لا يجد عليها دليلاً من كتاب أو حديثاً يثبتها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « و أما إطلاق لفظ الصفات لله - تعالى عز و جل - فمحال لا يجوز ؛ لأن الله - تعالى - لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات و لا على لفظة الصفة ، و لا حفظ عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن لله - تعالى - صفة أو صفات ، نعم و لا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة - رضي الله عنهم - فلا يجوز القول بلفظ الصفات و لا اعتقاده بل هي بدعة منكرة ... » (٣) ، ثم هو يرد اختراع فكرة الصفات إلى المعتزلة و هشام بن الحكم ثم قلدهم آخرون من المتكلمين مخالفين بذلك موقف السلف الصالح « .. و إن الحق في الدين ما جاء عن

(١) سورة طه ، آية ٥ .

(٢) الفصل ١٢٢/٢ - ١٢٥ .

(٣) السابق ١٢٥ .

الله - تعالى - نصا ، أو عن رسوله - صلى الله عليه وسلم - كذلك ،
أوضح إجماع الأمة كلها عليه ، و ما عدا هذا فضلال (١) « و
المتشابه من القرآن هو الذي لا يعلم تأويله إلا الله وحده لا شريك له ، و لا
يحل لأحد طلب تأويله ... » (٢) .

٦ - و هو ينكر العدل بمفهومه الاعتزالي ، و يؤكد عدل الله
المخالق لكل شئ سواه بدا لنا خيرا أو شرا ، و يؤكد شمول القدرة الإلهية
و يهاجم بقوة كلا من النظام و أبي الهذيل من شيوخ المعتزلة (٣) . و هو
إن كان يرفض الجبر أو الكسب المنسوب إلى الأشعري فإنه كذلك يرفض
رأى المعتزلة و تفسيرهم للاستطاعة القابلة للضدين السابقة للفعل و
المصاحبة له و التي هي في النهاية نفس المستطيع ، و يقرر بأن للاستطاعة
- التي هي عنده صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع - دخلاً في الفعل ، و
لكن الفعل الإنساني يتحقق بالتوفيق الإلهي « ... إن القوة التي
ترد عن الله - تعالى - على العبد يفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقاً
.. و القوة التي ترد من الله تعالى على العبد يفعل بها الشر تسمى
بالإجماع خذلانا ، و القوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها
ما ليس طاعة و لا معصية تسمى عوناً أو قوة أو حولا ، و تبين من
صحة هذا صحة قول المسلمين لا حول و لا قوة إلا بالله (٤) » ؛ فهو هنا
يعود إلى قريب من موقف الأشاعرة .

٧ - و في الإمامة يتخذ ابن حزم موقفا متميزا إذ يقرر بوضوح أن
النبي - صلى الله عليه وسلم - نص على إمامة أبي بكر بعده نصا صريحا
و يؤكد أنه أفضل الصحابة بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - و ينكر
الوصية الشيعية تماما : « لم يكن لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -

(١) السابق ١٢١ .

(٢) ابن حزم : خلاصة ٦٨ .

(٣) الفصل ١١٣/٤ و ما بعدها .

(٤) نفسه ٣/٣ .

وصي قط لا علي ولا غيره ، و كان أبو بكر خليفته على أمته « (١) و هو
يرد أصل التشيع إلى رغبة بعض الفرس في الانتقام لدولتهم و مجدهم
الضائع بفتح الإسلام لبلادهم : « .. و راموا كسب الإسلام بالمحاربة في
أوقات شتى ففي كل ذلك يظهر الله سبحانه الحق .. ؛ فأظهر قوم منهم
الإسلام و استمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله .. ثم
سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم من الإسلام (٢) » . و أيا ما كان
القول في آرائه و اتجاهاته الكلامية فإنه كما قال عن نفسه حقا (.. أنا
أتبع الحق و أجتهد و لا أتقيد بمذهب) (٣) . و لعل فيما قدمناه من آراء
هذا المفكر الفحل تصورا لموقف الظاهرية الكلامية - بوجه عام - بعد
نضجة و استقراره .

٤ - الأشاعرة :

انبثق المذهب الاعتزالي من حلقة الحسن البصري السلفية مؤكدا منذ
البداية دور العقل في مقابلة النص من حيث المنهج ، و مؤثرا التنزيه
الإلهي و الوجدانية و لو على حساب صفات الكمال الأخرى في الجانب
الإلهي ، و متشبثا بفكرة الحرية و الاستقلال بالنسبة للجانب الإنساني
تطبيقا لتصورهم للعدل الإلهي . و قد طغى لديهم الاتجاه العقلي المسرف
نحو التنزيه و التجريد ، و ضعفت بالتدرج النزعة العملية القائمة على
مبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، و انشغل القوم بنظريات كلامية
دقيقة متفاوتة القيمة كنظريات « الجوهر الفرد » (٤) ، و « التكليف » (٥)
و « المعدوم » و « التولد » (٦) و غيرها ، و كان الخطأ القاتل بالنسبة
للمعتزلة هو استخدامهم للسلطة العباسية في إلزام خصومهم بآرائهم ، في

(١) ابن حزم : خلاصة ص ٧١ .

(٢) الفصل ١١٥/٢ .

(٣) زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي ص ١٨٧ .

(٤) انظر الحياض : الانتصار ص ٢٠ و ما بعدها و ابن مثنويه : التذكرة ص ٣٤ و ما بعدها .

(٥) انظر العثمان : نظرية التكليف - المقدمة .

(٦) انظر عبد الجبار : المفتى الجزء ٥ المقدمة .

حلقات السياط و التعذيب بدلا من حلقات الحوار و الجدل .

و قد انبثق المذهب الأشعري بدوره من دوائر المعتزلة و لما يمض على فتنة خلق القرآن - التي عذب فيها أحمد بن حنبل - طويل زمان ، و لكن الفكر الاعتزالي كان فيما يبدو قد راهق شيخوخته و أعطى أكثر ما عنده ، فجاء أبو الحسن في أواخر القرن الثالث يعلن الرجوع عن الاعتزال إلى « قول أهل الحق و السنة » و إلى ما « كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - نصر الله وجهه و رفع درجته و أجزل مثوبته » (١) ، و اختار خطأ ينزع إلى الاعتدال و التوسط في مجال المعرفة بين الوحي و العقل ، و في الإلهيات بين التشبيه و التنزيه ، و في الإنسانيات بين الجبر و التفويض ، و لكن يبدو أنه - كما يقول بعض نقاده (٢) - لم يبلغ هذا الوسط تماما ، بل تراوح بين الميل إلى مزيد من الالتزام بالنص أول الأمر - كما يتبين من « الإبانة » ، و النزوع إلى شيء من التأويل العقلي كما قد يفهم من « اللمع » .

أ - فهو يشبث الصفات الإلهية القديمة القائمة بالذات و يؤكد أنها ليست عين الذات - إذ هي مغايرة لها في المعنى و الدلالة - و لا غيرها ، أي لا انفكاك بينهما ، و لكنه يعود - كما يروي بعض أتباعه (٣) - في صفة الكلام و يفرق بين الكلام النفسي القائم بالذات و يقول بقدمه و العبارات و الألفاظ الدالة عليه و المنزلة على الأنبياء و هي في نظره حادثة ، و هذا إن صح قريب من موقف المعتزلة .

ب - و هو في أفعال الإنسان يحاول التوسط فيقول « بالكسب » أي أن أفعال الإنسان لله خلقا و إبداعا و للإنسان كسبا و وقوعا عند قدرته ، و هذه القدرة الإنسانية مخلوقة لله - تعالى - مصاحبة للفعل و يحسبها

(١) الأشعري : إبانة ٢ .

(٢) ابن تيمية : الرسالة المدنية ١١ - ٥١٢ جردل تسيهر : العقيدة و الشريعة ١٢١ - ١٢٢ .

غرابية : الأشعري ١٢٧ - ١٤١ .

(٣) انظر غرابية : الأشعري ١٢ .

كل إنسان من نفسه في أفعاله الاختيارية ، و لكنه يعود فيقرر أنه لا أثر لهذه القدرة المخلوقة في إيجاد الفعل لأن الله - تعالى - هو المنفرد بالخلق و التأثير في العالم ، و هذا رجوع إلى ما يشبه الجبر ، و إن لم يكن جبراً خالصاً - كما يعترف بعض الأشاعرة (١) .

ج - و أما التوسط المنهجي بين العقل و النقل فرما تحقق إلى حد ما في العهد الأول من حياة هذه الفرقة ، و لكنه لم يلبث أن مال إلى العقل على حساب النقل كما هو الحال عند المعتزلة ، كما سيتضح عند الكلام عن مناهج المتكلمين فيما بعد .

و هنا نذكر في إيجاز أن المذهب الأشعري قد مر - في الفترة التي نتحدث عنها الآن - بعهدين :

أ - الأول يبدأ بمؤسسه و ينتهي بالشيخ الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) صاحب « التمهيد » و غيره من الكتب ، و يتخذ المذهب فيه موقفاً قريباً من السلف و يعادي الفلسفة و الاعتزال ، و قد أكد هذا العهد السميت المعتدل للأشعرية ، مما أعطاه قبولاً في الأوساط المختلفة بين المتكلمين و الصوفية و المحدثين (٢) .

ب - العهد الثاني يبدأ بعد ذلك ، ربما بابن فورك الأصفهاني صاحب « التأويل » (ت ٤٠٦ هـ) و ينتهي بالشهرستاني صاحب « نهاية الإقدام » و « الملل » (ت ٥٤٨ هـ) و من أعلامه الجويني و تلميذه الغزالي ، و فيه نزع المذهب إلى الإسراف في التأويل و تبني المناهج الاعتزالية ، و القبول ببعض الأفكار الفلسفية و خاصة المنطقية ، مما كان قهيدا للتطور الذي لحق بالمذهب بعد ذلك حتى كاد يتلحم بالاعتزال .

و أياً ما كان الأمر فقد انتشر المذهب الأشعري في شرق العالم

(١) السابق : ١١١ - ١١٧ ، عبد اللطيف : غاية المرام ، ١٥ .

(٢) انظر ابن عساکر : تبيين ، ٨ - ٢٢٢ ، جولد تسيهر : العقيدة و الشريعة ١٧١ و ما

بعدها .

الإسلامي و غريه في هذه الفترة ؛ لأسباب ترجع إلى طبيعته المعتدلة و لو نسبيا ، و إلى ظروف سياسية أوضحها المقرئزي في « الخطط » (١) و أهمها رعاية السلاجقة له في الشرق و المرابطين في المغرب و الأيوبيين في مصر . و لا يزال المذهب الأشعري - مع رفيقه الماتريدي - صاحب الهيمنة على الأوساط الكلامية في الجامعات الدينية السنية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي ، لولا منافسة الأفكار التي يشيعها أتباع ابن تيمية .

٥ - الماتريدية :

و هم يشكلون مع الأشاعرة الجناح الكلامي لأهل السنة ، بينما غلبت الروح النصية إلى حد ما على الحنابلة و الظاهرية الذين كانوا أقرب إلى روح المحدثين و الفقهاء ، كما كان المعتدلون منهم أكثر تمثيلا لموقف السلف في مسائل العقيدة .

و الماتريدية هم أتباع أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) الذي كان بدوره تابعا للإمام أبي حنيفة و مذهبه في العقيدة و الفقه جميعا ، ثم حاول عرض آراء الإمام في العقيدة بلغة متكلمي عصره فجاء مذهبه قريبا من مذهب الأشعري حتى إن القدماء ليعدون مسائل الخلاف بين المذهبين فيحصرونها في بضع عشرة مسألة (٢) ، و من أبرز هذه الخلافات أو الفروق :

أ - أنهم في المسائل الإلهية يؤكدون قدم الصفات الإلهية ، و يعارضون المعتزلة في القول بحدوث صفات الفعل التي يعدون منها : الإرادة و الكلام ، كما يختلفون مع الأشاعرة في ميلهم إلى القول بحدوث الصفات الفعلية ، باعتبارها مجرد تعلقات للقدرة ، و يقرر الماتريدية أن

(١) انظر المقرئزي : خطط ١٨٥/٤ ، و جولد تسبير أيضا : العقيدة ١٢١ - ١٢٣

و البياضي : إشارات ٢٣ .

(٢) انظر البياضي : إشارات ٢٢ ، ٥٣ ، المقرئزي : خطط ١٨٩/٤ .

كل الصفات السبعة قديمة و يضيفون إليها صفة التكوين و هي عندهم غير القدرة و تعلقاتها ، و هي المعنى الذي يصح صدور الأثر عن المكون و هو الله ، فلا بد أن تكون قديمة و إلا كان الله محلا للحوادث (١) . أما في مسألة الكلام فيبدو أنهم أخذوا بالترفة بين الكلام النفسي و اللفظي مثل الأشاعرة (٢) .

ب - يتخذ الماتريدية موقفا وسطا فيما يتعلق بالحرية الإنسانية فرغم أنهم لا يقولون باستقلال القدرة الإنسانية بالإيجاد كالمعتزلة ، لا يقولون أيضا بالكسب الأشعري الذي يعترف بقدرة إنسانية مصاحبة للفعل لا دخل لها في التأثير في إيجاده ، بل يقولون بقدرة إنسانية سابقة على الفعل صالحة للفعل و الترك و لها أثر في إيجاد الفعل غير أنها لا تستقل بالإيجاد (٣) ، فالله هو الخالق المكون لكل شيء .

ج - و أخيرا فإن الماتريدية يذهبون في التحسين و التقبيح إلى مدى أبعد مما ذهب إليه الأشاعرة ؛ فيقولون بأن الحسن و القبح ذاتي في الأشياء و يمكن للعقل إدراكهما ، و لكن لا يوافقون المعتزلة في الوقت نفسه في قولهم بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع و أن العقل يحكم و يوجب و يحرم (٤) .

و يرى بعض العلماء أن مواقف الماتريدية التي أوردنا نماذج لها هي أكثر تمثيلا لمواقف السلف و للروح الأصيل في الفكر الإسلامي من الأشاعرة (٥) . و أيما ما كان الأمر فقد تقاسمت هاتان الطائفتان الهيمنة على الفكر الكلامي السنّي و إن نازعهما الحنابلة ذلك حتى العصر الحديث ، و لكن الماتريدية ذاعت و سيطرت - بحكم ظهورها فيما

(١) انظر البيضاوي : إشارات ٢٢٣ و ما بعدها .

(٢) السابق ١٣٨ - ١٤٥ ، ابن الهمام : المسيرة ص ٨١ و ما بعدها .

(٣) انظر البيضاوي : إشارات ٢٥٢ - ٢٩٠ ، و ابن الهمام : المسيرة ١/٢ - ٣٥ .

(٤) انظر عبد اللطيف : غاية المرام ، ٢٥ ، غرابة : الأشعري ١٩٤ ، ابن الهمام :

المسيرة ٣٥ و ما بعدها .

(٥) قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ، ١٠ و ما بعدها .

وراء النهر و انتسابها إلى أبي حنيفة - على الجنس التركي المتمسك
بمذهب « الإمام الأعظم » و سائر الأوساط الحنفية في أفغانستان و شبه
القارة الهندية . و يمكن أن نميز في تاريخ هذه المدرسة عهدين بارزين :

أولاهما : الفترة التي نشأ فيها المذهب و نما و ازدهر في آسيا
الوسطى على يد مؤسسه و من بعده من علماء ما وراء النهر ، و تستغرق
المرحلة الثانية من علم الكلام و أوائل الثالثة ، يمثلها إنتاج الماتريدي نفسه
ككتاب « التوحيد » و كتاب « تأويلات أهل السنة » و غيرها ، و كتب
النسفيين أبي المعين صاحب « بحر الكلام » و « التبصرة » و غيرها ،
و نجم الدين صاحب « العقائد النسفية » و غيرها .

و الثانية : هي الفترة التي انتقلت فيهما رعاية المذهب إلى علماء
الترك في آسيا الصغرى ، و إن ظل السابقون يشاركون أيضا في شرحه
و تطويره ، و هناك إنتاج لرجال هذه الفتحة التي تمتد حتى وقتنا الحاضر -
أمثال خضر بك و طاش كبري زاده و الحصني و البياضي و غيرهم من
السابقين حتى الكوثري و مصطفى صبري في المعاصرين ، و هي فترة
تحتاج إلى عناية خاصة ، بل إن تاريخ المذهب الماتريدي كله بحاجة ملحة
إلى مزيد عناية من المشتغلين بالدراسات الكلامية ، بجانب ما تيسر له في
النصف الأخير من القرن الحالي من عناية مشكورة ، و الحمد لله .

٦ - الإسماعيلية

أ - نبذة تاريخية :

هي إحدى فرق الشيعة تنتمي إلى إسماعيل بن جعفر الصادق أحد
الأئمة من آل البيت ، و يحتاج الحديث عنها إلى تمهيد موجز يبين ظروف
انشعاب أبرز فرق الشيعة و هي الزيدية و الإثنا عشرية و الإسماعيلية ،
و إن كانت هناك فرق أخرى كالغلاة - بمختلف شعبهم - الذين ارتفعوا
بمكانة أئمتهم إلى مستوى الألوهية أو ما يقاربها ، و الكيسانية التي

انقرضت أو أسلمت تراثها في الخلافة إلى العباسيين أو غيرهم .

و هذه الفرق الشيعية الثلاث الباقية إلى يومنا هذا تنتهي جميعا إلى علي - كرم الله وجهه - فتراه أجدر بالإمامة بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - مباشرة ، و تعتقد أنه - صلى الله عليه وسلم - نص عليه قبل موته بشخصه أو بوصفه ، و أن ابنه - الحسن و الحسين - إمامان بعده ، فلما قتل الحسين مال ابنه « علي زين العابدين » بأتباعه و شيعته المواليين لآل البيت إلى منزع سلمي ، يؤثر التربية و التعليم و الإرشاد على الثورة و الخروج و طلب السلطة (١) و إليه يرجع الفضل في الحد من المآسي التي كانت تنجم عن ثورات فجة يخمدها حكام طغاة ، و قد ورث نزعته هذه ابنه محمد الباقر الذي هو الإمام الخامس بعده في نظر الإمامية ، و هذه الكلمة « الإمامية » مصطلح يضم بين جناحيه كلاً من الإثناعشرية و الإسماعيلية التي ستفصل بعد موت الصادق - سادس الأئمة - عن الإثناعشرية أتباع ابنه الكاظم و أبنائه ، حتى آخرهم الإمام الثاني عشر الغائب المنتظر ظهوره ليملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً .

و لكن « زيد بن علي » خالف أخاه الباقر و خرج ثائراً سنة ١٢٣هـ مطالباً بالإمامة حتى قتل سنة ١٢٥هـ و تبعته الفرقة « الزيدية » الذين سنتحدث عنهم فيما بعد ، و هم و إن عدوا في الشيعة لا يدخلون في « الإمامية » لاعترافهم بإمامة الراشدين و لعدم قولهم بخصائص الأئمة من معجزات و حق في التشريع و عصمة و علم بالغيب و نحوها .

أما الباقر و أتباعه فاستمروا على طريقهم السلمية التي زكاهها و نظمها ابنه الصادق ، الذي قيل إنه أوصى بالإمامة أول الأمر لابنه إسماعيل - الذي مات في حياة أبيه - ثم لابنه الكاظم من بعده ، فتمسك المواليون لإسماعيل بإمامته بعد الصادق و قالوا إن الإمامة لا ترجع

(١) انظر الشوشتری : مجالس ص ٣٥١ و ما بعدها . عبد الحليم محمود : زين العابدين -

القهقري ، و أنها لا بد أن تستمر في أعقاب إسماعيل ، و منهم من زعم أن الصادق ادعى وفاة إسماعيل حماية لولده الذي لم يمت في الحقيقة و إنما استمر مختفياً إلى حين و ظهر في مكان آخر . و أياً ما كان الأمر فإنهم جعلوا الإمامة بعد إسماعيل لمحمد بن إسماعيل الإمام المتمم للبيعة الأئمة الأول ، و قد تسلسلت الإمامة بعده في أبنائه الأئمة المستورين خوف العدوان ، بينما دعواتهم و حججهم ظاهرون في البلدان .

و كانوا قد اتخذوا مدينة « سكمية » بسوريا مقراً لهم ، حتى أنتشرت دعوتهم في المغرب ، فانتقل الإمام عبيد الله المهدي ليعلمن قيام الدولة الفاطمية (الإسماعيلية) في المغرب التي انتقلت في عهد المعز إلى مصر ، ثم تسلسلت الإمامة في أعقابه حتى المستنصر الذي بدأت في عهده الأخير بوادر الضعف و التفكك في الدولة الفاطمية .

و قد تكررت بعد المستنصر مأساة مشابهة لما كان بعد جعفر الصادق من انشقاق بين أولياء إسماعيل و ولده و أتباع موسى الكاظم و ولده ؛ إذ أوصى المستنصر أول الأمر لأكبر أبنائه « نزار » ، و لكن أنصار الولد الأصغر « المستعلي بالله » ادعوا أنه أوصى له أيضاً ؛ و استطاع هذا أن يتغلب على الأمر و يقتل أخاه الأكبر نزاراً في الإسكندرية ، الذي يقال أنه أرسل بأحد أطفاله إلى دعائه في الشرق من أتباع الحسن بن الصباح ... و قد قام هذا الأخير بالدعوة « النزارية » - وهي المعروفة بـ « الدعوة الإسماعيلية الجديدة » باعتباره داعياً للإمام النزاری المختفى و حجة له سنة ٤٨٣هـ ، و انتقلت « المستعلية » أتباع المستعلي مع بقايا النظام الفاطمي الذي أسقطه صلاح الدين إلى اليمن و إلى الهند ، حيث يعيش البوهرة أحفادهم المعاصرون حتى الآن ، و لهم مؤسستهم الدينية المنفصلة عن الإسماعيلية النزارية. أما دولة الحسن بن الصباح النزارية فقد تسلسلت في خليفته « بزرگ أميد » ثم أبنائه حتى جاء الحسن الثاني حفيده فأعلن مذهب « القيامة » و نسخ الشريعة الإسلامية في سنة ٥٥٦هـ بعاصمتهم أمكوت قرب قزوين بشمال إيران ، و بعد ذلك بنحو قرن سقطت الدولة

النزارية على يد هولوكو .. و تجددت الدعوة النزارية بعد حين و تسلسلت حتى آخر دعواتهم « آغا خان » المدفون بأسوان بمصر و حفيده كريم خان زعيم الفرقة النزارية المعاصر .

ب - الفلسفة الإسماعيلية :

بعد هذا العرض التاريخي نود أن نشير إلى أن الفكر لإسماعيلي في عهد الستر الأول منذ إسماعيل و حتى عبيد الله المهدي ، و كذا عهد الظهور في أيام الفاطميين ، قد اتسم بروح فلسفية يحاول القوم أن يبسوها ثوباً دينياً عن طريق التأويل المسرف . و قد لاحظ المؤرخون العقليون ذلك من قديم ، يقول الشهرستاني : « إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة و صنفوا كتبهم على ذلك المنهاج .. (١) » ، و من قبله يقول أبوحيان راوي عن الإسماعيلية : « إن الشريعة قد دنست بالجهالات و اختلطت بالضلالات ، و لا سبيل إلى غسلها و تطهيرها إلا بالفلسفة » (٢) . و هذا متفق مع ما يصرح به القوم أنفسهم (٣) و الباحثون الغربيون المحايدون (٤) أيضاً ، ولذا فإن وضع هذه الفرقة في أقصى طرف العقل لا يتعارض مع ما نذكر بعد من أفكارهم ذات المظهر الديني ، و منها :

١ - نظرية التعليم :-

و هي تقوم على التشكيك في العقل و أنه قابل للخطأ و الصواب ، و لذا لا ينبغي الاعتماد عليه في أمر الدين الذي يتطلب اليقين ، فالعقل وحده عاجز عن معرفة الله و من ثم كان من الضروري الاعتماد على مصدر آخر هو المعلم المعصوم أي الإمام الإسماعيلي ، الذي هو و خده الطريق إلى

(١) الشهرستاني : ملل و نحل ٢٩٠٢ .

(٢) غلاب : من صحايج المعرفة ٨ .

(٣) الأعظمي : الحقائق ٢٣ ، ظاهر : فلاسفة الإسماعيلية ٢٠ و ما بعدها تامة :

القرامة ٩٣ .

(٤) ديور تاريخ الفلسفة ١٥٥ - ١٧٥ ، وجولد تسيهر : العقيدة ٢٣٨ و ما بعدها .

معرفة الله و معرفة أحكام الدين ، بل هو قوام الكون كله ،
وتعاليمه التي تصل إلى أتباعه عن طريق حجته ثم داعي الدعاة ثم سائر
مراتب الدعوة « هي مصدر كل قانون أو حق أو تشريع » (١) .
والنتيجة التي قد ينتهي إليها هذا الطريق « التعليمي » هي أن يهمل
كل أبناء الدعوة عقولهم ليستسلموا لتعاليم هذا الإمام الذي يدعي
العصمة و لما ينسبه إليه أعرانه السريون والعلنيون ، و لذا يرد عليهم
الإمام الغزالي و غيره بأن عاصم العقل إما أن يلتمس في العقل نفسه
أى في قوانين المنطق ، أو في الشرع الذي ثبتت صحته و عصمة مبلغه
بالأدلة القاطعة (٢) ، و ليس في المعلم و معارفه الباطنية .

٢ - نظرية التوحيد الإسماعيلية :-

و تقوم على التنزيه المطلق كما يسمونه ، أو تعطيل الذات عن
صفاتهما في الحقيقة : « إنا لا نقول هو موجود و لا لا موجود ، و لا عالم
و لا جاهل ، و لا قادر و لا عاجز .. و كذلك في جميع الصفات ، فإن
الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه و بين سائر الموجودات (٣) » و هم لا
يعتبرون هذا تعطيلاً ؛ إذ « التعطيل الصريح إنما يكون بأن يتوجه حرف
النفي (لا) نحو الهوية قصداً كأن يقال : لا هو - و لا إله ، و ليس هذا
ما تقول به الإسماعيلية (٤) » ، و هذا « التوحيد » الذي يخالف صريح
القرآن و إجماع المسلمين هو ما تقول به الأفلاطونية المحدثة في كتاب
« الخير المحض » قما (٥) .

(١) تامر : القرامطة ١.٣ و قارن الشهرستاني : ملل ٢٣/٢ - ٢٤ ، هود جسون :
طائفة المشائين ٣٢٥ ، الطوسي : تصورات ٥٧ .
(٢) الغزالي : قسطاس ٧١ ، الأمدى : أفكار ٢٥٠/٢ ب .
(٣) الشهرستاني : ملل ٢٩/٢ .
(٤) الكرمانى : الرياض ٢ .
(٥) البهى : الجانب الإلهي ٢٩٨/١ .

٣ - نظرية المثل والمثول :-

و تقوم على المحاكاة و المقابلة بين عالم الغيب و عالم الشهادة أو - حسب المصطلحات الإسماعيلية - بين الحدود العلوية و الحدود السفلية ، فكل حد هنا في عالم الدين هو مثل يمثل حدا علويا هو مثوله الموجود في الملأ الأعلى . و هذه النظرية كما يقول أحد رجالهم المعاصرين « هي قوام عقيدة الفاطميين في التأويل و في جميع مناسك الدين » (١) ، و الواقع أن أساس هذه « العقيدة » هو نظرية « الفيض » الأفلاطونية التي استعانت بها الإسماعيلية - فيما يرى جولد تسيهر - لكي تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية ، و تعمل على تعديل أحكامها و عقائدها ، و فكرة الإمامة عندهم لم « تكن إلا قناعا تتستر وراءه برامجهم الهدامة ، و لم تكن إلا تكأة إسلامية المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتقسويض و التدمير » (٢) .

فإنه هو مبدع المبدعات المتعالي عن كل صفة ، عن طريق « الأمر » الذي هو الإرادة الإلهية ، و لذا فهو شأن إلهي أو همزة الوصل بين الله و العالم ، و ليس هو من الحدود العلوية حتى يقابله مثل في عالم الدين أو الطبيعة . و عن الأمر فاض العقل ، الذي هو الخلق الأول الذي فاضت عنه النفس ، و هذان هما الأصلان أو اللوح و القلم ، و عن النفس فاضت الهيولى أى الجوهر البسيط القابل للصور ، ثم الجسم الكلي .. الخ و النبي - في عالم الدين يقابل العقل أو مثله ، و الإمام يمثل النفس الكلية ، و الحجة يمثل الهيولى و هكذا سائر درجات الدعوة يقابلها كائن علوي في عالم الأمر - هذا ما جرى عليه الفكر الفاطمي في تفسير ظاهر الوجود و باطنه ، كما جرى على تفسير النصوص الدينية و الأحكام الشرعية حسب الطريقة نفسها - فالصلاة و الزكاة و ولاية الأئمة و الصوم

(١) الأعظمي : حقائق ٣١ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة و الشريعة ٢٣٩ .

حفظ أسرارهم و الحج زيارتهم (١) ، وهكذا . ولكنهم بعد عصر « القيامة » جعلوا الإمام ممثلاً للأمر و حجته للعقل و النبي للنفس ، و سائر حدود الدعوة للحدود العلوية الأخرى و نسخوا الأحكام الشرعية الظاهرية تماماً اكتفاءً بيوافقها . و هذا يتبين التطور العميق الذي طرأ على « عقيدتهم » أو فلسفتهم المذهبية حينذاك (٢) .

و نكتفي بهذا القدر في بيان أصول فلسفة الإسماعيلية التي تكاد تكون عديمة الصلة بعلم الكلام ، لولا أن القوم يلبسونها ثوبها دينياً من النصوص القرآنية ، التي يتوسعون في تأويلها طبقاً لمنهجهم الباطني المشار إليه آنفاً ، غير أننا نحب أن نؤكد أن فكرة « القيامة و القائم » عميقة الجذور في الفكر الإسماعيلي منذ أواخر عهد الستر الأول ، و قد عبر عنها إخوان الصفا بكل وضوح (٣) ، و هي مرتبطة عندهم بفكرة « الأدوار الأزلية » التي نكتفي بالإشارة إليها هنا ، و التي تشمل التفسير الإسماعيلي للتاريخ ، و قد كانت هذه الفكرة وراء انشقاق الدروز في عصر الظهور الفاطمي ، إذ اعتقد أنصار الحاكم أنه القائم و الهوه (٤) ، و اعتقد النزاريون أنه الحسن الثاني الذي قام عام ٥٥٦ هـ بينما ظل البوهرية أتباع المستعلي ينتظرونه حتى الآن ، كما كانت هذه الفكرة وراء انشقاق البابية و البهائية عن الإثناعشرية بل عن جسم الأمة الإسلامية في العصر الحديث (٥) .

(١) تامل : القصيدة الشافية - المقدمة ، النشر : نشأة ٣٧٤/٢ و ما بعدها

البغدادي : فرق ٢٧٧ - ٣٠٠ .

(٢) النوبختي : فرق ٧٤ و الجويني جهانكشاي ٦٢/٣ و الطوسي : تصورات ص ٧٥

و ما بعدها ، عبد اللطيف : نصير الدين الطوسي ص ٤٧٢ .

(٣) الرسالة الجامعة ٤٨ - ٤٩ - ٢٠١ - ٢٢٠ .

(٤) انظر حمزة : كشف ٨٤ و ما بعدها و الطوسي تصورات ٥٥ ، الأعظمي : حقائق

١٠٦ و ما بعدها .

(٥) انظر الجراندابي : الكواكب ٢١٨ و الدرر ٥٤ و ما بعدها ، و قارن أيضاً محمد

إقبال : تطور الفكر الديني في إيران ، ص ١٣٤ - ١٣٦ .

٧ - المعتزلة :

المعتزلة من أقدم الفرق الكلامية وأكثرها ميلاً إلى العقل و أحكامه
و إن لم تسرف في هذا إسراف الإسماعيلية ، كما أنهم في نظرية الإمامة
لا يختلفون عن أهل السنة ، و إن كان لدى أكثر البغداديين منهم روح
قريبة من الزيدية .

و في محاولتنا هذه السريعة ، للتعرف المفضل بكل فرقة ، نكتفي
بعرض الأصول الخمسة التي يجمع عليها المعتزلة على اختلاف
اتجاهاتهم :-

١ - العدل :-

و هو أساس منهجهم في التفكير الكلامي و إحدى العقائد الأساسية
في الوقت نفسه ، و تتضمن - بالإضافة إلى تفاصيل أخرى ، لا يتسع
المقام لبيانها - ما يلي :-

أ - القول بالتحسين و التقييح العقليين أي بقدرة العقل على معرفة
الحسن و القبح الذاتيين في الأشياء ، و على إدراك الحكم الواجب اتباعه ،
و الذي يثاب و يمدح فاعله و يلام و يعاقب تاركه ، لا مجرد الميل النفسي
و النفور أو الكمال و النقص كما يقول الأشاعرة مثلاً .

ب - وجوب اللطف و الصلاح على الله - تعالى - و هو أن يفعل
- سبحانه - كل ما يقرب العبد من الطاعة و يبعده عن المعصية بحيث لا
يصل إلى حد الإكراه و الإجبار له على ذلك .

ج - حرية الإنسان و قدرته الموجهة لأنفعاله دون تدخل من قدرة

الله - تعالى - و هي مسألة « أفعال العباد » التي اتهموا من أجلها بأنهم قدرية أو ثنوية و هم لا ينكرون علم الله القديم ، و إن بالغوا - بصورة قد لا يشهد لها الواقع - في حرية الإنسان و مدى قدرته و إرادته (١) .

٢ - التوحيد :-

و هو تأكيد وحدانية الله و تفردہ بالقدم و الأزلية ، التي هي أخص أوصاف الألوهية عندهم . و قد كانت آراؤهم فيها مدار الصراع مع الفرق السنية جميعا ، و غلب عليهم فيها طابع التنزيه و لو على حساب الفهم الواضح للنصوص الثابتة ، يقول ابن خلدون بروح أشعرية : « ثم لما كثرت العلوم و الصنائع ، و ألف المتكلمون في التنزيه ، و حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آيات السلوب ، فقصوا بنفي صفات المعاني ؛ من العلم و القدرة و الإرادة و الحياة زائدة على أحكامها ؛ لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم .. ، و لم يقبلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس فقصوا بأن القرآن مخلوق .. ، و خالفهم أئمة السلف فاستحل لخلافهم أبشار كثير منهم و دماؤهم » (٢) .

و نود أن نؤكد أن المعتزلة ليسوا معطلين للصفات تماما كالإسماعيلية مثلا ، و إن رماهم خصومهم بذلك ، بل هم يقولون إن الصفات هي عين الذات و القديم واحد ، و يخشون من القول بقدم الصفات و مغايرتها للذات الوقوع في الشرك و التعدد ، و لكن قولهم بخلق القرآن ، و معاملتهم العنيفة لخصومهم - كما يشير ابن خلدون في آخر النص السابق - كان من أخطائهم الكبرى (٣) ، بالإضافة إلى تأويلهم للنصوص

(١) انظر عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ٢٠١ و ما بعدها ، النشر : نشأة ٤٧٩/١ - ٤٨١ ، ابن رشد : مناہج ٩٢ .
(٢) المقدمة ٣٦٤ .
(٣) انظر النيسابوري : ديوان الأصول ٤٥٧ و ما بعدها ، عبد الجبار : المعنى ١٤١/٤ و ما بعدها .

المتعلقة بالصفات التي توهم التشبيه في نظرهم أو رفضهم لها ، مما عزلهم عن ضمير الأمة .

٣ - الوعد والوعيد :

يكاد يكون هذا المبدأ - مع المبدأين التاليين - تفرعات على مبدأي العدل و التوحيد السابقين ؛ فمن مقتضيات العدل تنفيذ الوعد و الوعيد و أنهما لا يتخلفان أبدا بل يجب علي الله - تعالى - تحقيق الوعيد كما يجب عليه تنفيذ الوعد و إلا كان كذبا و خلفا يتنزه الله عنه ، و لعل هذه المسألة مع التي تليها هي السرف في رفضهم للشفاعة (١) .

٤ - المنزلة بين المنزلتين :

أي عدم وصف العاصي أو مرتكب الكبيرة ، بالإيمان و لا بالكفر بل هو في منزلة بينهما و لكنه يخلد في النار ، و يقال : إن تلك هي المسألة التي فارق بسببها « واصل » شيخه الحسن ، ثم شرع في بناء المذهب مع زملائه و تلاميذه .

٥ - الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر :

و هو حكم عملي رفعه المعتزلة إلى منزلة الأصول الاعتقادية ، و حاولوا الالتزام به أول عهدهم داخل المجتمع المسلم ، بالإنكار على الحكام الظلمة و مقاومتهم ، و لو بالخروج المسلح ، و في خارج المجتمع المسلم بالدعوة إلى الإسلام بصورة منظمة قائمة على التطوع و الحسبة ، و قد قتل طائفة من رجالهم في ثورة « زيد بن علي » ، كما شاركوا في محاولات أخرى . و لو لا تعاونهم مع السلطات العباسية ، و استخدامهم لها في فتنة خلق القرآن ، لظلت هذه الجهود علامة مضيئة في تاريخهم . و هذا المبدأ الأخير - على كل حال - يؤكد لنا أن حركة المعتزلة كانت تيارا

(١) انظر عبد اللطيف : غاية المرام ٣٩٢ ، نصير الدين الطوسي و كتابه « تحريد الاعتقاد »

و دراسة ، ص ٤٧٧ .

معلومات دقيقة عن المذهب بعد اكتشاف موسوعته الكبرى « المغني في أبواب التوحيد والعدل » في اليمن منتصف القرن الحالي .

ولا زال الفكر الإسلامي يستمد من أفكار المعتزلة ونظرياتهم التي لا تخلو من خير ، ولو أن منهجهم النظري وخاصة موقفهم من الدليل السمعي بحاجة إلى إعادة نظر ، وقد فقد المعتزلة مكانتهم حين توقفت رسالتهم الاجتماعية العامة وتحالفوا مع السلطة الحاكمة ونسوا شعار الحرية الذي رفعوه (١) ، وإن تسرب منهجهم إلى عديد من الفرق ، وتبنى البعض منها آراءهم في كثير من مسائل علم الكلام .

٨ - الإثنا عشرية :

هم الطائفة الشيعية التي سادت الإمامة بعد جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم ، ثم إلى علي الرضا ، ثم إلى محمد الجواد ، ثم إلى علي الهادي ، ثم إلى الحسن العسكري ، ثم إلى محمد بن الحسن العسكري الإمام الثاني عشر الذي اختفى - حسب اعتقادهم - بسر من رأى عام ٢٦٠هـ ولا زال في غيبته ، وسيعود ليملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، عندما تنهياً الأمة لذلك فتستحق ظهوره من جديد .

أ - آراؤهم :

هم لا يختلفون مع الزيدية والإسماعيلية في عدد الأئمة وتحديد ذواتهم فحسب ، ولكن في مهمة الإمام نفسه : فهو عندهم منقذ للشريعة إن توفرت له السلطة ، وطريق للعلم بأحكامها أيضاً بحكم العصمة ، ولا محل للاجتهاد فيها حال ظهوره (٢) . أما عند الإسماعيلية فهو طريق العلم بالشريعة وصاحب الحق في تنفيذ أحكامها ، وله مع ذلك وظيفة كونية لا ينتظم أمر العالم إلا بها . بينما يرى الزيدية أن الإمام منقذ

(١) السابق ، ابن خلكان ٢٦٥/٤ - ٢٧١ ، ابن رشد مناهج ٦ وما بعدها ابن تيمية :

فتاوى ٢٤٧/٥ وابن الوزير : إشارات الحق ٢٧٧ - ٢٩٧ .

(٢) الطوسي : مجريد - بشرح القوشجي - ص ٣٦٠ - ٣٧٥ .

لأحكام الشرع فحسب و هو في العلم بهذه الأحكام كغيره من المجتهدين
و هم في هذا يلتقون مع أهل السنة و إن اختلفوا معهم و مع سائر الشيعة
في طريقة إقامة الإمام . غير أن بعض الإمامية و الزيدية ربما يدفعهم
التطرف أحيانا إلى تبني بعض آراء الإسماعيلية في الإمام من حيث
إعطاؤه وظيفة كونية .

و يعدد الإثنا عشرية قديما و حديثا باستقلالهم المذهبي عن سائر
الفرق (١) . و الحق أن آراء هم بعد أن اكتملت في أخريات هذه الفترة لا
تختلف كثيرا عن الفرق الكلامية المعروفة ؛ فهم في الأمور الإلهية قريبون
جدا من المفهوم الاعتزالي ، و في المسائل الإنسانية و السمعية قريبون من
متكلمي أهل السنة ، و إن كانوا يختلفون عن كليهما في تصورهم للأئمة
و مالهم من الحقوق ، و ما يتصل بذلك من آراء و معتقدات حول حقيقة
الإمامة و أصلها و وظائفها ؛

١ - فهم يعتبرونها - مثل الإسماعيلية - أصلا من أصول الدين ،
و يبنونها على الأصل الذي قامت عليه النبوة عندهم و هي فكرة اللطف
الإلهي الاعتزالية ؛ إذ يعتبرون الإمامة امتدادا للنبوة ، و لكن في التأويل
و بيان الأحكام و تطبيقها لا في التنزيل ، و لذا وجب فيها النص من الله
تعالى على لسان النبي أو الإمام السابق . و ينبغي أن نوضح هنا أن
الإثنا عشرية لا يفضلون الإمام على النبي محمد صلى الله عليه وسلم و لا
يسوونه به (٢) . بينما ذهب الإسماعيلية النزاريون بعد عصر « القيامة »
إلى رفع الإمام و حجته فوق منزلة النبي ، كما سلف ذكره ، غير أنه من
يقراً مناقب الأئمة و بخاصة آخرهم عند الإثنا عشرية يداخله الشك في أمر
التفضيل .

٢ - و هم يخلعون على الأئمة صفات متميزة تعتبر من التطرف

(١) عبد اللطيف ، نصير الدين ٢٤٢ - ٢٤٦ .

(٢) السابق و المظفر : عقائد ، ٥٠ - ٥١ ، القرشي شرح التبريد ٣٧٤ - ٣٧٥ .

و الغلو في نظر أهل السنة (١) ، و هي في نظرهم ضرورة مادام الإمام هو الطريق الوحيد المؤمن لمعرفة أحكام الدين .

أ - و منها العلم : و سائر صفات الكمال من شجاعة و عفة و صدق و كرم و نحوها و لا بد أن يكون فيها أفضل أهل عصره ، إذ إمامة الفضول غير صحيحة مع وجود الفاضل خلافا لما قال به الزيدية ، و الإمام واحد فقط في كل عصر لهذا السبب ، و لكن المهم في صفة العلم أنهم يعتقدون بأن الإمام يرث علومه عن النبي أو الإمام قبله ، أو تأتبه بطريق الإلهام ، و ليس بالطريق العادي من التعلم و النقل عن الغير أو النظر العقلي و التفكير و الاستدلال (٢) ، كما أن بعضهم يصرح بعلم الإمام بالغيب (٣) .

ب - العصمة : فهو معصوم كالنبي من جميع الرذائل والفواحش ، ما ظهر منها و ما بطن ، من سن الطفولة إلى الموت ، عمدا أو سهوا ؛ لأنه حافظ للشرع و طريق لمعرفة أحكامه ، فلو جاز عليه الخطأ أو الخطيئة لضلت الأمة (٤) بضلاله .

ج - اختصاصه بالكرامات : و قد يسميها بعضهم معجزات ؛ كى تدل على إمامته ؛ إذ لا طريق للخلق في بعض الأوقات إلى قبوله إلا بها ، فإنها إذا ظهرت علي يده في وقت مسيس الحاجة إليها و قرنت بدعواه للإمامة علم أنه منصوب من قبل الله تعالى (٥) .

و واضح من هذه الصفات و غيرها المكانة العليا التي يرفع إليها الإثناعشرية أئمتهم ، و إن لم يبلغوا في هذا إلى المدى الذي ذهب إليه الغلاة الأوائل ، الذين ألها الأئمة ، و لا الاسماعيلية الذين ورثوا هذا

(١) الطرابن تيمية منهاج ١٥٠/١ و ما بعدها و النشار ٢ .

(٢) المظفر : عقائد ٥٢ .

(٣) عبد اللطيف : تصير الدين ص ٤٧٦ و ما بعدها .

(٤) المظفر : عقائد ٥١ ، الحلبي : شرح التجريد ٤٠ ، الطوسي : الإمامة ٢٠ - ٢١ .

(٥) الطوسي : رسالة الإمامة ٢٢ .

الغلو و قال بعضهم بتأليه بعض الأئمة كالدرور ، و النزارية بعد إعلان « القيامة » ، بل إن الإثناعشرية يكفرون هؤلاء الغلاة المؤلهين للأئمة و يبرأون إلى الله منهم (١) . و تمجيدهم للإمام هو بسبيل مما يصنعه بعض الصوفية بالنسبة « لقطب الغوث » ، و لكن بعضهم يصل به التطرف إلى أن يقرر « أن لأئمتهم مع الله - تعالى - حالا لا يبلغها ملك مقرب و لا نبي مرسل » .

ب - التطورات البارزة للكلام الإثناعشري :

مرّ الكلام الإثناعشري بمراحل مختلفة متعاقبة تكاد تتوأكب إلى حد كبير مع المراحل التي اصطالحنا عليها بالنسبة إلى علم الكلام بصفة عامة ، مع فروق ترجع إلى الظروف الخاصة بالفرقة و المذهب الذي اعتنقته في ميدان الاعتقاد :

(١) - و المرحلة الأولى لنشوء مذهبهم الكلامي - خلال الفترة موضوع الحديث الآن - هي الفترة التي قضتها الفرقة في صحبة الأئمة ، و تكاد تغطي القرنين الثاني و الثالث الهجريين و لما كانت في نظرهم امتدادا لعهد النص ؛ إذ قول الإمام المعصوم يساوي عندهم في الحجية أقوال النبي صلى الله عليه وسلم . فقد اتسمت الفترة بالاتباع و التقليد في الفروع و الأصول ؛ إذ المرجع المعصوم الذي ينبغي أن ترد إليه المشكلات و الوقائع - النظرية و العملية - قائم و قوله ملزم ، فلا موجب للاجتهاد في كلا المجالين .

و قد تسلت بعض المؤثرات المتخلفة عن تراث الشيعة الغالبة في هذه الفترة إلى صفوف الإثنا عشرية ، كما يتمثل ذلك أساسا في انشقاق « الإسماعيلية » و ما غلب عليها منذ البداية من فكر باطني غنوصي غال ، كما يتمثل بعد ذلك في انشقاق « النصيرية أو العلوية » التي

(١) السابق ٢٤ ، المفيد ٦٣ ، المظهر ٥٦ - ٦٠ .

انشقت عن الإثناعشرية في أواخر عصر الأئمة و ساد فيها فكر غالب ينزح إلى تأليه علي و يحرص علي التمييز عن الإسماعيلية - و أن تشابها في الأفكار ، - حتى اليوم (١) ، بيد أن هذا التسرب لفكر الغلاة داخل الإثناعشرية كان محدودا ، و ربما يرجع الفضل في ذلك في المحل الأول إلى الحملات التي قادها الأئمة و خاصة « جعفر الصادق » ضد الغلاة و الغلو على وجه السرور ، حتى لقد كان القوم أول الأمر يتمسكون بالنصوص - مع مفهومهم الخاص للحديث و شروطهم في روايته - و ينكرون التصرف الزائد فيها بالقياس السني الفقهي ، أو بالتأويل الكلامي الاعتزالي ، أو بالكشف الروحي الصوفي (٢) .

و لكن بعض رجال الفرقة اشتغلوا في حياة الأئمة - و ربما بتشجيع منهم - بالبحث الكلامي على أن تكون نتائجه موقوفة على إجازة الإمام ، و من هؤلاء « هشام بن الحكم » الذي كان تلميذا للصادق و ابنه الكاظم (٣) ، و يمثل اتجاهها كلاميا خاصا يختلف عن متأخري أصحابه ، بل يبدو أن قد سبقه آخرون حتى إن بعض الإثناعشرية يعتبرون أنهم هم مؤسسو علم الكلام الإسلامي على وجه العموم (٤) ، كما جاء بعده آخرون منهم بنو بخت الذين يمكن تتبع آرائهم الكلامية في كتب متأخرة نسبيا ككتاب « الياقوت » الذي ألفه أحد متأخريهم (٥) و هذه الجهود الكلامية المبكرة متوقعة من مذهب يقوم أساسا على النصوص ، و لكنه يعيش في بيئة كلامية متدافعة و لا بد له من رد طعنات الخصوم بمثل ما يستخدمون من أسلحة ، بل لقد بدأ التواصل بين القوم و بين المعتزلة و خاصة الجناح البغدادي منهم ، و تبادلوا معهم الأفكار خلال هذه الفترة أيضا و لكنهم

(١) انظر ابن تيمية : التصيرية ٢ و ما بعدها .

(٢) قاسم : دراسات ، و الشيباني : الصلة ، المقدمة .

(٣) انظر انشار : نشأة ٤٥١/١ ، و دائرة المعارف الإسلامية - مادة الشيعة ، و ات : فترة

التشكل - بالإنجليزية - ١٨٦ - ١٨٩ .

(٤) الصدر : تأسيس ٢٢٥ - ٢٦٢ .

(٥) انظر الصدر تأسيس ٢٦٢ و ماد لونج « التشيع » ص ١٥ بالإنجليزية .

كانوا دوما حريصين على إبراز خلافهم معهم في الأصول الثلاثة الأخيرة بعد العدل و التوحيد ، و على التمسك بتصوراتهم الخاصة حول الإمامة (١) .

٢ - أما في عهد الغيبة فقد كانت الروح الموالية للنصوص مسيطرة أول الأمر أيضا ، و لعيت الخلافات بين التشيع و الاعتزال حول بعض المسائل الكلامية الهامة المرتبطة بمكانة الأئمة و خصائصهم دورا سلبيا في العلاقة بين المذهبين ، و يمثل ابن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٤١٣) هذه الروح المنكرة للإسراف في استخدام العقل عند المعتزلة ، و المؤكدة على ضرورة الاعتماد أساسا على أحاديث الرسول و الأئمة (٢) ، و إن لم يسلم هو شخصا - فيما نعتقد - من التأثر بالاعتزال (٣) ، و ببعض المصادر الأخرى (٤) ، و قد حرص هو و معاصروه و منهم ابن نويخت صاحب « فرق الشيعة » و الناشئ الأكبر صاحب « المقالات » أن يؤكدوا على الفروق التي تميز الإثناعشرية عن كل ما سواهم من الفرق (٥) .

٣ - و لكن يبدو أن هذه الروح المحافظة لم تف باحتياجات الإثناعشرية ، و سرعان ما ظهر بعد وفاة الشيخ الصدوق تلميذه ابن النعمان المعروف بالشيخ المفيد الذي قاد اتجاهها عقليا سيبليج أوجه على يد الشريف المرتضى و مدرسته فيما بعد ، فلم يتردد المفيد أن ينتقد شيخه الصدوق في (تصحيح الاعتقاد) (٦) ، و حاول أن يتخذ منها موازنا يفيد من المناهج العقلية عند المعتزلة ، و الروح النصبية المحافظة لدى

(١) الصدر : تأسيس ٣٦٠ و ما بعدها ، و الطباطبائي (الإسلام الشيعي) النسخة

الإنجليزية ص ١١٤ .

(٢) انظر المفيد : شرح عقائد الصدوق : ١٠٠ و ما بعدها و بحث ماد لرنج ص ١٦ - ١٩

(٣) انظر المفيد : شرح عقائد الصدوق ٢ - ٣ ، ١٩٠ ، ٣١ ، ٣٨ .

(٤) السابق : ٣٢ - ٤٢ ، ٥٦ .

(٥) الصدر تأسيس ٣٦٩ - ٣٧٠ ، الناشئ مقالات ٢ و ما بعدها ، الطوسي : الفهرست

٩٨ - ٩٩

(٦) المفيد : شرح ٥ و ما بعدها .

أسلافه من الإثناعشرية (١) .

ورغم أنه كان قد اقترب كثيرا من « الاعتزال » إلا أنه كان حريصا بدوره على إبراز التمايز بين الاعتزال والمذهب الإثناعشري (٢) .

فلما جاء المرتضى (ت ٤٣٦) الذي كان قد درس أيضا على يد عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره - وأصل العمل - مع شيخه في الاتجاه الذي سلكه الشيخ المفيد من قبل بقوة وكفاية ، ولم يقتصر الأمر على قبوله بعض مواقف المعتزلة ، بل إنه بدأ يتبنى منهجهم الكلامي بما يتضمنه من فكرة « الدور » التي سيكون لها أثر بالغ على العديد من الفرق الكلامية ، و لكن المزيد من التقارب - وخاصة في المنهج - لم يبلغ الفروق التي تفصل بين الاعتزال والإثناعشرية ، وخاصة في عقائد الأخيرين المرتبطة بالإمامة التي لا محل لها في عقلانية الاعتزال ، وكذا بعض المسائل القليلة الأخرى ؛ فنجده يرفض رأي المعتزلة في خلق القرآن وفي الشفاعة والكرامة والرجعة وما يتصل بها (٣) ، في الوقت الذي يرفض فيه بنفس القوة مواقف الحشوية ومنهجهم (٤) . وربما كانت تلك هي الخصائص المميزة للكلام الإثناعشري حتى اليوم ، منذ استقرت في القرن السابع الهجري و ما بعده على يد نصير الدين الطوسي وتلاميذه (٥) .

٩ - الخوارج :

أما الخوارج فقد تكلمنا عنهم من قبل لظهورهم في فترة النشأة من تاريخ علم الكلام ، و الجديد في هذه الفترة أن النزعة المعتزلة قد غلبت

(١) انظر المفيد : أوائل المقدمة ، و بحث مادلونج ص ٢٢ .

(٢) السابق : ٢ ، ١١ ، ٣٦ - ٤٢ .

(٣) المرتضى : مجموعة ٨١ ، و بحث مادلونج ٢٦ - ٢٧ .

(٤) انظر المفيد : أوائل ١ - ٣ ، ٩ ، مادلونج ٢٢ وما بعدها .

(٥) انظر عن الطوسي و أثره : نصير الدين الطوسي و تجريد الاعتقاد للمؤلف - ص ٤٨ و

ما بعدها .

عليهم ، و انقرض من عدا الإباضية منهم تقريبا ؛ أما هؤلاء ، فظلوا يمارسون مذهبهم في المغرب و جنوب شرقي الجزيرة العربية ، و صاغوا أصولهم الفكرية و العقائدية كما أصبح لهم فقه عملي متطور أيضا ، بعد أن كان النشاط السياسي أغلب عليهم في المرحلة السابقة .

و إنما اقترحنا أن يحتلوا هذا المكان بالذات بين الفرق الكلامية المستترة ؛ لأنهم تبنا - رغم وجود تيار محافظ بينهم - مناهج المعتزلة ؛ فقالوا بالتحسين و التقييح العقليين ، و مالوا إلى تأويل كل ما يوهم التشبيه و لو ظاهرا ، و نفوا رؤية الله في الآخرة - هذا مع قولهم القديم بخلود العصاة في النار ، و بحرية انتخاب الإمام . و لا ينكر الإباضية اعتناقهم لهذه الآراء و اتفاقهم مع المعتزلة بشأنها و إنما يجادلون في أن المعتزلة هم الذين أخذوها عنهم و ليس العكس (١) .

و يبدو أن وجود الإباضية في أوساط سنية ، و مشاركتهم في حياة أهل السنة بعد انقراض المعتزلة في المراحل اللاحقة ، و عداؤهم للفرقة الشيعية الباطنية ، كل أولئك قد ساعد على تقوية الروح المحافظة بينهم ، و على اقترابهم أكثر فأكثر من أهل السنة ، حتى إنهم يتبرأون من « الخوارج » و يتصلون من متابعة المعتزلة (٢) .

و إذا كانت الفرقة المعتدلة التي غلبت على « الخوارج » قد مالت إلى هذا الموقف الذي ينزع إلى المحافظة من الناحية الفكرية إلى حد ما ؛ فإن الاستقرار قد حد من نزعة الخروج و المقاومة التي غلبت عليهم في مطلع ظهورهم ، و إن لم يفقدوا الاستعداد لتأييد آرائهم بالسيف في أحوال كثيرة خلال القرنين الثاني والثالث كخروجهم في سجستان و هراة و نيسابور في المشرق و معاركهم مع الفاطميين في المغرب (٣) .

(١) انظر معمر : الإباضية ١٦٩ وما بعدها ، جولد تسيهر : العقيدة ١٩ - ١٩٥ .
(٢) ٣٦٣ - ٣٦٥ ، هريدي : تاريخ فلسفة الإسلام ١ / ٣٧ - ٥٠ .
(٣) انظر النشار ١٣٦/٢ وما بعدها .
(٤) انظر فلهوزن : أحزاب المعارضة ٣٨ ، فرغل نشاة ٩٨ .

و ما أحوج دارسي الكلام المعاصرين إلى الإلمام بالتطورات الحقيقة التي حدثت في المذهب الإباضي في جنوب الجزيرة و في شمالي إفريقية ، و من الخير أن الجهود بدأت تأخذ تلك الوجهة - بحمد الله .

١٠ - الزيدية :

إحدى فرق الشيعة الثلاث الكبرى الموجودة في العالم الإسلامي حتى اليوم ، و قد قامت كما أشرنا على تراث زيد بن علي زين العابدين الذي كان يرى أن عليا هو أفضل الصحابة ، و لكن الصحابة فوضوا الإمامة لأبي بكر لمصلحة رأوها و قاعدة دينية راعوها (١) . و جرى على ذلك أتباعه - إلا من شذ منهم و خاصة في أمر الصحابة - و هم يقولون :

أ - بجواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل وصحتها .

ب - و أن النبي صلى الله عليه وسلم نصّ على علي رضي الله عنه بوصفه لا بشخصه ، و الصحابة لم يتعمدوا المخالفة ، و أن تطرف بعضهم و اتهم الصحابة كسائر الشيعة .

ج - و أن الإمام ينبغي أن يكون علويا فاطميا زاهدا سخيا شجاعا و أن يخرج داعيا إلى نفسه أمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر .

د - و هم يجوزون تعدد الأئمة في قطرين متباعدين إذا دعت الحاجة ، و لا يقولون بعصمة و لا رجعة ، و يقصرون مهمة الإمام على حفظ الشريعة و تنفيذها فقط ، خلافا للإثنا عشرية و الإسماعيلية .

تلك هي أبرز آرائهم في الإمامة ؛ أما في مسائل العدل و التوحيد فقد تبنوا في الغالب آراء المعتزلة و مناهجهم الكلامية ، و صلة إمامهم زيد بالمعتزلة معروفة ، و لعلمهم أول الفرق تأثرا بالمعتزلة حتى ليقول ابن المرتضى إن زيدا قبل الأصول الخمسة إلا الأصل المتعلق بالمتزلة بين المنزلةين (٢) ،

(١) فلهوزن : أحزاب المعارضة ٣٨ ، فرغل : نشأة ٩٨ .

(٢) ابن المرتضى : النبوة ٢٠ - ٢١ ، قارن بابن خلدون : مقدمة ٨٩٧ .

و نعل هذا تعبير منه عن فكرة التقارب بين الفرقتين على كل حال .

وقد جمعت آراء زيد في « مجموع » كان موضع شرح الأئمة والعلماء الزيدية اللاحقين ، و لكن الفترة الثانية من تاريخ علم الكلام التي نعرض لها الآن شهدت انشقاقات في الزيدية نجمت منها شعب تخالف منهج زيد قليلا أو كثيرا كالجارودية و البترية و السليمانسية وغيرها (١) .

أما جمهور الزيدية فقد ظلوا على ولائهم للروح العام التي غرسها إمامهم الأول ، و من ثم كانوا أقرب فرق الشيعة إلى أهل السنة ، بل إن هناك تيارا محافظا بينهم يغلب عليه الولاء الشديد للأحاديث و الأخبار - و لكن مع نزعة سلفية لا حشوية - يوازن الاتجاه الاعتزالي الذي ما يزال سائدا عند القوم ، مما يعطي للفكر الزيدي لونا خاصا ، وأصالة مشهودة في العقيدة و في الفقه ، و قد حارب هذا الفكر لظروف خاصة في هذه المرحلة و من بعدها الفكر الباطني الإسماعيلي و صارعه بكل قوة مما قد نشير إليه فيما بعد .

و يناقش بعض الباحثين المعاصرين ما نُسب إلى الزيدية من « النص الوصفي » على الإمام ، معتمدا على نصوص قديمة للجاحظ و غيره ، أن ذلك كان مجرد اجتهاد في تعيين الأوصاف التي ينبغي أن تراعى في الإمام ، و ليس بنص ثابت عن النبي - صلى الله عليه و سلم - و أن الجارودية من الخوارج هم الذين وضعوا هذا المبدأ فنسب إلى الزيدية جملة (٢) .

و للشهرستاني ملاحظة جيدة فيما يتعلق بطبيعة دور الإمام لدى الزيدية و أنه يقتصر على تطبيق الشريعة ، و لاحظ له من العلم الغيبي أو الباطني الموروث كما تقول الإثناعشرية ، و لا دور له في تدبير الكون كما

(١) اليفغادي : فرق ٢٢ - ٢٤ ، التريخشي : فرق ٤٨ . الأشعري : مقالات ١٣٧/١ .

(٢) هو الدكتور يحيى فرغل في : نشأة الآراء .. ص ١١٨ - ١١٩ .

تزعم الإسماعيلية ، إذ قال : (وزيد بن علي ، لما كان مذهبه هذا المذهب - أراد أن يحصل الأصول والفروع و يتحلى بالعلم ..) (١) فهو علم يطلب بالطريق العادي من مصادره ، وذلك ما غلب على الزيدية بعد إمامهم زيد سواء من مال منهم إلى الاعتزال والعقلانية ، أو إلى النصوص والسلفية . ولا يعد الشيعة الآخرون طوائف الزيدية من الإمامية لعدم تعيينهم شخص الإمام و لعدم تمييزهم إياه بالمزايا التي قال بها غيرهم من الإسماعيلية والإثنا عشرية و لعل الاستثناء الوحيد على ذلك هم « الجارودية » الذين تطرفوا - متابعين شيخهم أبا الجارود المتوفى فيما بين عامي ٢٥ ، ٢٦ هـ - فقالوا ببطلان إمامة الشيخين بل كفروا من اختارهما من المسلمين ، كما غلوا في أمر الأئمة و خاصة في صفة العلم إذ قالوا بأنهم يعلمون جميع ما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - علما كاملا سواء في ذلك صغيرهم أو كبيرهم ، و من كان منهم في المهدي ، و من كان كبيرا في السن ... و أوجبوا الإيمان بذلك (٢) . كما ذهبوا إلى القول بالرجعة و المهدي (٣) فاقتربوا بذلك من الفكر الإمامي الباطني الذي لم يعرف لا عند زيد و لا عند سائر أتباعه الآخرين .

و لكن النزعة الاعتزالية التي بدأ بها المذهب ، مع إيثار طلب العلم و روح الجهاد و إشهار السيف التي صاحبته هي التي غلبت على الوسط الزيدي بوجه عام سواء من اختار منهم النهج العقلي ، أو من دعتهم منهم دوافع أخرى إلى الاقتراب من مواقف أهل السنة و الجماعة . و لعل تلك السمة هي الغالبة عليهم حتى الآن لولا الفتور و الضعف الذي ران على المجتمع الزيدي الذي انحصر في اليمن من أطراف الجزيرة بعد أن

-
- (١) الشهرستاني : ملل و نحل ١/١٣٧-١٣٨ .
(٢) فرغل : نشأة ، ١٢٥ .
(٣) السابق ، الشهرستاني ملل و نحل ١/١٤٠ .
(٤) انظر صبحي : الزيدية ص .

دالت دويلتهم التي كانت في الطابران .
هذا ، و سنتناول إن شاء الله - في الفصل الثاني - المراحل الباقية
من تطور علم الكلام .

الفصل الثالث

علم الكلام في مراحل المتأخرة

سنتناول في هذا الفصل المعالم البارزة و الأطوار الهامة التي مر بها علم الكلام منذ القرن السادس الهجري حتى اليوم باستعراض موجز وهذه الفترة الطويلة تتضمن - كما سلفت الإشارة - مراحل ثلاثا : هي مرحلة التطور و الاختلاط بالفلسفة ومرحلة الفتور و الجمود ، ثم المرحلة الحديثة وهي الأخيرة .

١- المرحلة الثالثة - مرحلة التطور و الاختلاط بالفلسفة :

الآن وقد انتهينا من استعراض أهم مرحلة في تاريخ علم الكلام، تلك التي نضجت واستقرت فيها مدارس الكبرى ، نود أن نعرض في إيجاز شديد - تفرضه بعض الاعتبارات - لأهم التطورات فيما يلي ذلك من مراحل ، ابتداء من القرن السادس الهجري تقريبا حتى الوقت الحاضر ، مكتفين برصد الظواهر العامة آمليين أن تتاح الفرصة لمعاودة الكتابة عن هذه المراحل المتأخرة الثلاث بشيء من التفصيل إن شاء الله . وإليكم أبرز الظواهر في المرحلة الثالثة التي تلت مرحلة الازدهار و النضوج ، و التي يمكن أن يقال إنها تشمل القرن السادس الهجري و ما بعده حتى نهاية التاسع .

١ - كما يتضح من العنوان فإن علم الكلام ، بصفة عامة ، قد خضع

لتطور جديد شمل مادته و مناهجه و طريقة توزيع موضوعاته و ربما مصطلحاته أيضا ، حتى سمي إنتاج هذه الفترة بـ " كلام المتأخرين " في مواجهة " كلام المتقدمين " الذي أنتجه متكلمو الفترة السابقة (١) .

أ - ففيما يتعلق بالمادة اختلط علم الكلام بإنتاج الفلاسفة المسلمين في الإلهيات بل و في البحوث الطبيعية و غيرها ، و كان ذلك بغرض الرد على ما قد تضمنه من آراء مخالفة للعقيدة الإسلامية ، و دعم المواقف الكلامية ببعض أفكار هؤلاء الفلاسفة فيما سوى ذلك ، و التطلع إلى بناء ميتافيزيقا كلامية أي نظرية شاملة للوجود من منظور إسلامي .

وقد بدت بوادر ذلك التطور في المرحلة السابقة ، و لكنه بلغ مداه في المرحلة التي نحن بصدها الآن ، و خاصة في إنتاج الرازي و الأمدني الأشعريين و من بعدهما (٢) ، و الطوسي والحلي الإثناعشريين و من بعدهما (٣) ، و قد دعا ذلك أصحاب الاتجاه المحافظ إلى سلوك نفس السبيل ، و إن كان بغرض نقد ما انتهى إليه عمل المتكلمين من متأخري الأشاعرة و من جرى مجراهم - كما نجد في كتب ابن تيمية مثلا - الأمر الذي انتقده البعض كالذهبي (٤) . و لولا استشهاد المتكلمين أحيانا بالأدلة السمعية لما تميزت مادة الكلام عن الفلسفة في هذه الفترة .

ب - و من حيث المنهج نجد أن معظم المتكلمين قد اعتمدوا المنطق اليوناني و استخدموا أساليبه الصورية إلى جانب المناهج الكلامية التقليدية ، التي استمد أكثرها من مناهج الفقهاء و مباحث أصول الفقه (٥) . و تلك ناحية من التطور بدأت فيما سبق على يد ابن حزم الظاهري و إمام الحرمين الجويني و تلميذه الغزالي الأشعريين ، و آخرين

(١) التفاضل : شرح النسفة ٨

(٢) انظر الزركان : فخر الدين ٥٢. و ما بعدها ، عبد اللطيف : غاية المرام : محقق

و دراسة ، ٧. و ما بعدها .

(٣) عبد اللطيف : نصير الدين الطوسي و كتابه تجريد الاعتقاد ١٥ .

(٤) انظر الذهبي : نفي زغل العلم ، ص ٤٦ .

(٥) انظر النشار : مناهج - المقدمة

من متأخري المعتزلة أيضا ، و لكنها اكتملت على أيدي الرازي و من بعده
من متأخري الأشاعرة ، و الطوسي و من تبعه من الاثنا عشرية (١) ، و كذا
بعض متأخري الماتريدية ، و اقترن بذلك أيضا تبني هؤلاء جميعا لمبدأ
"الدور" الاعتزالي بماله من انعكاس خطير على المناهج الكلامية ؛ الأمر
الذي أدى بابن تيمية الحنبلي و ابن الوزير الزيدي و السيوطي الأشعري
إلى مقاومة هذه التحولات المنهجية بكل قوة (٢) كما حاول ابن رشد
قبلهم (٣) ، و لكن التحول كان جارفا ، و لا تزال معظم الأوساط
الكلامية تخضع لتأثيره السلمي حتى اليوم .

?

ج - لم يقتصر الأمر على مادة علم الكلام و منهجه بل إن توزيع
موضوعاته قد خضع فيما يبدو لتنظيم جديد ، إذ كان من عادة السابقين
أن يبدأوا مؤلفاتهم بأبواب منهجية تمهيدية في النظر و المعارف و حقيقة
العلم ، و لكن هؤلاء المتأخرين أخذوا يبدأون كتبهم بأبواب فيما يسمى
"الأمر العامة" و هي مباحث تضم القواعد المنهجية التقليدية في النظر
و المعارف ، و مباحث منطقية و ميتافيزيقية و طبيعية تتعلق بالأحكام
المشتركة بين الموجودات واجبة كانت أو ممكنة ، و جدوها ضرورية لدعم
بحوثهم الإلهية و الدينية في صميم العقيدة فيما يلي ذلك من الأبواب .
وربما كان الرازي رائدا في ذلك (٤) ، بينما تردد الأمدى بين الأسلوبين
القديم و الجديد ، ثم كان الإيجي في "مواقفه" علامة بارزة في هذا
الصدء؛ إذ أوقف على "الأمر العامة" ما يقرب من نصف كتابه المذكور .

د - و قد كان طبيعيا بعد هذا الامتزاج بين الكلام و الفلسفة ، أن
تنمو المصطلحات الكلامية و تتطور و تزداد ارتباطا بالفلسفة بعد أن كانت
في غالب أمرها قرآنية فقهية ، و قد يكشف عن هذا التغيير كتاب ابن
فورق في مصطلحات المرحلة السابقة "الحدود في الأصول" و هو يقصد

- (١) انظر عبد اللطيف : نصير الدين الطوسي و كتابه تحريد الاعتقاد ١٥٥ .
(٢) انظر ابن تيمية : درء معارض ٤/١ و ما بعدها و ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن .
وما بعدها . و السيوطي : صون المنطق ، و ما سيأتي في الباب الثالث من هذا الكتاب .
(٣) انظر قاسم : مقدمة "مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد" .
(٤) انظر المحصل ص ٣ و ما بعدها .

أصول الدين و أصول الفقه ، و كتاب الأمدي (٦٣٢هـ) " المبين في معاني ألفاظ الحكماء و المتكلمين " (١) ، الذي مزج كما يدل عنوانه بين مصطلحات الفلسفة و علم الكلام .

٢ - و من ظواهر هذه الفترة فيما يتعلق بتطور الفرق :

أ - اختفاء المعتزلة تقريبا كفرقة متميزة مؤثرة إلا من أفراد عرفوا بالاعتزال و إن كانت لهم بعض الانتماءات الأخرى أيضا كابن بدران في نيسابور و ابن أبي الحديد في بغداد و بعض المتكلمين فيما وراء النهر (٢) ، و لكن مناهج المعتزلة و أفكارهم قد تسربت في الحقيقية إلى الفرق الأخرى أو أكثرها و خاصة الزيدية و الإثناعشرية و الأشاعرة .

ب - انتقل مركز البحث في المذهب الماتريدي من منشئه فيما وراء النهر إلى خراسان و شبه القارة الهندية و إلى آسيا الصغرى ؛ إذ عضد العلماء الأحناف في هذه المناطق ذلك المذهب و انتجوا فيه الكثير ، و هذا جانب من التراث الكلامي لم يحظ باهتمام الباحثين المحدثين على أهميته البالغة .

ج - سيطر الأشاعرة تقريبا تبعا لظروف موالية لهم على أكثر مناطق العالم الإسلامي و منها العالم العربي و فارس ، و من هذه المنطقة الأخيرة خرج أكثر المتكلمين الذين مازالوا يؤثرون بإنتاجهم على الفكر الأشعري في الأزهر و غيره من الجامعات الدينية السننية حتى اليوم - كالبيضاوي و الرازي و الإيجي و التفتازاني و الجرجاني و الدواني و غيرهم و هذه الظروف الموالية المشار إليها لا ترجع فقط إلى تأييد بعض الحكام أو الدول لهذا المذهب كصلاح الدين في مصر و سوريا و ابن تومرت في المغرب و الأندلس (٣) ، و إنما ترجع أيضا إلى جهود بعض المعاهد القوية كالأزهر و غيره مما لم تحظ به المذاهب الأخرى . و ربما ترجع كذلك إلى

(١) انظر الفصل الثاني من الباب الرابع .

(٢) انظر عبد اللطيف : نصير الدين ، ٤ ، و ما بعدها ، و الزركان : فخر الدين الرازي ،

(٣) انظر عبد الرازق : تمهيد ، ٢٩ .

طبيعة المذهب نفسه الذي حاول أن يتخذ وقفا وسطا بين الاعتزال والنزعة النصية ، و حقق نوعا من التقارب أو التوافق مع المذهب الماتريدي الذي قاسمه النفوذ في العالم السني بعد مرحلة من التنافس الهادئ (١) ، بالإضافة إلى نوع من التقارب أو التفاهم مع الاتجاهات الصوفية التي فتت و أثرت على كثير من الأوساط في العالم الإسلامي ، و هذه الناحية الأخيرة يلاحظها و يعلل لها ابن تيمية في كتاباته (٢) ، و هي ترجع إلى أواخر المرحلة السابقة أو ما قبل ذلك . و لئن اكتسب الفكر الأشعري مزيدا من النفوذ فإنه - في الوقت نفسه - يتحمل مزيدا من المسؤولية عن الفتور الذي منى به الفكر الإسلامي في هذه الفترة .

د - استمر الفكر الزيدي على تقاليد الأصيلية ، و انقرضت النزعات المتطرفة منه ، و امتزج بتراث المعتزلة مع وجود تيار محافظ أقرب إلى الروح السلفية . و بلغ الإسماعيليون النزاريون أقصى مراحل التطرف في اتجاه الفلسفة الباطنية التي اعتنقتها الفرقة منذ البداية فأعلنوا "القيامة الكبرى" في عام ٥٥٩ هـ على يد الحسن الثاني - أحد خلفاء الحسن بن الصباح في "الموت" ، بما يتضمنه هذا الإعلان من نسخ الأحكام الظاهرية للشريعة الإسلامية تماما بعد أن كانوا فيما سبق يظهرون التشبث بالظاهر و الباطن معا (٣) و قد مالوا بعد ذلك إلى قدر من الاعتزال النسبي ، و انصرفوا بعد سقوط دولتهم الشرقية على يد المغول إلى العناية بشؤون المذهب و الطائفة دون انخراط في السياسة اللهم إلا بعض المشاركات في تيارات السياسة المحلية باليمن في أواخر هذه الفترة .

هـ - انقرضت فئات الخوارج جميعا و لم يبق إلا الإباضية الذين عاشوا في عمان و شمال أفريقية و كانت لهم دويلات هناك ، و اقتربوا من أهل السنة في الأصول العقائدية و في الاجتهاد الفقهي إلى حد ما ، مع

(١) انظر الصابري : البداية في أصول الدين ، ص ٣ .

(٢) انظر له مثلا : الاحتجاج بالقدر ص ٥٩ .

(٣) انظر عبد اللطيف : نصير الدين ، ص ٥٠ وما بعدها ، و جمال الدين : دولة

الإسماعيلية ١١٥ و ما بعدها .

اعتدادهم بالاستقلال المذهبي عن كل الفرق الأخرى (١) .

و - نضج الكلام الإثناعشري على يد الطوسي و تلاميذه و نهض في هذه الفترة نهوضا واضحا ، و كانت له صراعات مع الفكر السني و خاصة مع الأشاعرة و الحنابلة ، و لكن ظلت العلاقات الفكرية بين هذه المذاهب قائمة ، و يكفي أن نعرف أن أعظم الشروح الثلاثة التي كتبت على " تجريد الاعتقاد " للطوسي الإثناعشري كان أحدها لتلميذه الشيعي الحسن بن يوسف الحلبي و الآخران لسنين بارزين أحدهما هو القوشجي في ما وراء النهر ، و الآخر هو الأصفهاني في مصر ، و قام بالتعليق عليه بعض شيوخ الأزهر البارزين أيضا (٢) ، و هذه العلاقات الفكرية يجوانبها الحادة و المعتدلة قد يفتقدها المرء في المراحل التالية ، و قد حلت محلها علاقات تغلب عليها الحدة و لكن على الصعيد السياسي و العسكري فيما بين الترك و الفرس ، ثم بين هؤلاء و العرب بعد ذلك للأسف الشديد .

ز - كانت الموجة التجديدية و النقدية التي أثارها ابن تيمية في الكلام السني من أبرز أحداث هذه الفترة و أكثرها أصالة و تعبيرا عن روح الفكر الإسلامي الأصيل ، في مواجهة الخلط المسرف للكلام بالفلسفة ، و استسلام الأشاعرة للمناهج الاعتزالية ، و الهجوم الإثناعشري على العقائد السنية . و قد قام تلاميذه - و إن كانوا أقل أصالة - على هذا الفكر في المراحل التالية ، حتى كانت له أصدائه و آثاره الإيجابية على حركات التجديد الحديثة في العالم الإسلامي التي قد نعرض لها فيما بعد (٣) .

ح - بدأت طريقة المتون و الشروح ، و ما يقوم عليها من حواش و تقارير في هذه الفترة ، و تباري في ذلك المؤلفون من شيعة و سنيين ،

(١) انظر معمر : الإباضية ٢٥٢ و ما بعدها .

(٢) عبد اللطيف : نصير الدين ٤٩٧ و ما بعدها .

(٣) انظر رشاد سالم : منهاج السنة المقدمة ، عبد الرازق : تمهيد ٢٩٤ . ٢٩٥ . عماد

خفاجة : منهاج ٧٠٧ و ما بعدها ، الجليند : دراسة ٢٤ . ٨٨ .

فمن ذلك ما كان بين جلال الدين الدواني الأشعري و قطب الدين الشيرازي الشيعي من التنافس في شرح " التجريد " فيما عرف بالحواشي القديمة والجديدة و الأجد (١). و أبرز المتون و الشروح كمواقف الإيجي و شرحها ، و مقاصد التفتازاني و شرحها ، و عقائد العضد و شرحها ، و التجريد و شرحه هي من إنتاج هذه الفترة ، حتى ليتمكن القول بأن هذه الفترة قد شهدت مولد "المدرسية الإسلامية" التي امتدت إلى الفترة التالية أيضا .

ط - في مطلع هذه الفترة منى المسلمون بسقوط بغداد في يد التتار ، الأمر الذي أعطى للفكر الشيعي فرصة للازدهار . و لكن هجرة علماء الشرق إلى مصر التي قادت حركة مواجهة المغول و الصليبيين ، واستضافت خلفاء بني العباس ، أعطى لمصر زمام القيادة السياسية والثقافية للعالم الإسلامي طوال هذه الفترة . فلما فتح محمد الفاتح القسطنطينية ، و دخل سليم الأول مصر في أواخر هذه الفترة و تنازل له خلفاء بني العباس ، و تغلبت الأساطيل الغربية على أسطول مصر في باب المنذب ، رحلت القيادة السياسية إلى استانبول و بقيت لمصر القيادة الثقافية ، و صارت القاهرة معقل المذهب الأشعري الذي حظى كذلك بازدهار نسبي ، شاركه إياه المذهب الماتريدي في ظل الخلافة العثمانية التي تبنت الفقه الحنفي في مجال القضاء و الفكر الماتريدي في مجال العقيدة ، و إن كان المذهبان قد تقاربا إلى حد كبير ، و أسهم في ذلك ما تسرب إليهما من أفكار اعتزالية ، و ما يستشعرانه من وحدة الموقف إزاء الفكر الشيعي ، باعتبارهما - مع المدرسة الحنبلية - ممثلين لموقف أهل السنة و الجماعة . و قد ساعد على استمرار هذا الاستقطاب و تحقيقه خلال الفترة التالية أيضا نشوء الدولة الصفوية في إيران ، في نهاية هذه الفترة ، وتبينها للمذهب الإثناعشري . كما أن تسرب القوى الغربية وبخاصها - فيما بعد - في إحكام الحصار حول العالم الإسلامي و السيطرة

(١) انظر عبد اللطيف : نصير الدين ٤٩٠ . و الكوثري في مقدمته لكتاب الدواني : حقيقة الإنسان (نشر الحلبي) .

على معظم أجزائه قد خلق أوضاعا جديدة ظهرت آثارها في الفترتين
التاليتين .

٢ - المرحلة الرابعة - مرحلة الجمود والتفوق :

إذا كانت المرحلة السابقة قد شهدت تطورات هامة تناولت علم الكلام
في صميم مادته و مناهجه ، و لو أنها كانت تطورات سلبية أو ذات آثار
سلبية في الأعم الأغلب ، فإن علم الكلام لم يعدم خلالها القدرة على أن
يفرز اتجاهات و تيارات جديدة ذات أصالة و خاصة في الدوائر السلفية ،
كما أن الفكر الإسلامي بوجه عام كانت ما تزال فيه بقية من قوة
وحيوية .

أما المرحلة الرابعة فقد غلب عليها الفثور و التقليد و الاكتفاء بإعادة
العرض و اجترار الماضي ، فكان جل إنتاجها شرحا أو تلخيصا أو نقدا
لمؤلفات السابقين في غالب الأمر ، و لكننا نود أن نوضح - بداية - أن
هذا الحكم إنما هو سائغ في حدود ما تكشف عنه المعلومات المتاحة ، و لعل
الدراسات الجديدة التي ينبغي أن توجه إلى المناطق المجهولة من تراثنا
العقلي - و منها هذه الفترة - تغير من هذا الحكم . و قد ران هذا الجمود
و التفوق على الفكر الإسلامي بوجه عام خلال القرنين العاشر و الحادي
عشر و أكثر الثاني عشر حتى ظهرت في المياه الراكدة هزة جديدة ولدت
المرحلة الحديثة التالية ، و أبرز سمات المرحلة الرابعة ما يلي :

١ - سيادة أسلوب الحواشي و التقارير الملحقة بالمتون القديمة
وشرحها على المؤلفات الكلامية و أساطين هذا الأسلوب من أمثال ميرزا
خان و السيالكتوي و الخيالي و العصام و أمثالهم في الأوساط السنية ،
والمخفري و الششتري و البدخشي و الدشتكي و أمثالهم عند الشيعة ، هم
من رجال هذه الفترة ، الذين ما تزال تدرس حواشيهم في الجامعات الدينية
حتى اليوم .

٢ - استقرار المدرسة الأشعرية في مصر و أفريقيا و العالم العربي .

التي كادت مع الإثناعشرية تستقطب النفوذ و الهيمنة على الدوائر الكلامية في العالم الإسلامي ، بجانب النزعة الماتريدية في تركيا و شبه القارة الهندية ، غير أن العلاقات الفكرية الوثيقة بين الجانبين صرعا أو تعاوننا ضعفت جدا في هذه الفترة ، و ربما يرجع ذلك إلى غلبة الروح المحافظة على علماء الأزهر المصريين ، و إلى سيادة الإثناعشرية على إيران بعد أن كانت مقرا خصبا للفكر الأشعري السني ، و ذلك بعد قيام الدولة الصفوية هناك . و إن لم يخل الأمر من اتصالات فكرية أحيانا كما في أمثال بهاء الدين العاملي و لكنها حالات نادرة بالقياس إلى ما سبق في المرحلة الماضية ، (١) كما أن الهند شهدت لونا من الاحتكاك و الصراع بين السنيين و الشيعة بحكم ظروفها الخاصة (٢) ، و ذلك على يد الشيخ أحمد السرهندي «مجدد الألف الثاني» و تلاميذه ، مما مهد لظهور مدرسة « شاه ولي الله » فيما بعد خلال الفترة الحديثة .

٣ - زاد التقارب بين علم الكلام و التصوف الذي بدت بوادره في المرحلة السابقة أو قبلها ، حتى صار متكلمو هذه الفترة لا يجدون بأسا - أحيانا - في أن يلحقوا بمؤلفاتهم في الكلام فصولا صوفية الأمر الذي استمر في المرحلة التالية أيضا (٣) ، غير أن طابع المزج بين الكلام و التصوف و الفلسفة جميعا قد غلب على إنتاج المفكرين الفرس بوجه خاص ، و ذلك على أيدي الداماد و صدرالدين الشيرازي المعروف بـ « صدر » و تلاميذهما (٤) من رجال هذه الفترة . و لكن التصوف الذي كان رائجا في العالم الإسلامي حينذاك سواء على مستوى الفكر أو مستوى العمل ، لم يكن إلا عاملا من عوامل الخمول و التقوقع للأسف الشديد .

٤ - شهدت المدرسة الماتريدية قدرا من الحركة و النشاط بحكم

(١) انظر عبد اللطيف نصير الدين ٤٩٧ و ما بعدها .

(٢) السابق ، و غازي : الدين الأكبر ، ص ٢٠ و ما بعدها .

(٣) انظر شرح الشيخ عليش على المنظومة ٢٨٣ و ما بعدها .

(٤) انظر الشيرازي : الأستار الأربعة ٤٧١ ، و عبد اللطيف : في الفلسفة ٢٠٩ .

و محمد إقبال : تطور الفكر الديني في إيران ، ص ١٥٠ و ما بعدها (ط أولى في القاهرة .

(١٩٨٩)

عناية الخلفاء الأتراك بهذا المذهب ، و إن كان من الملحوظ أنهم لم ينشؤا مدارس خاصة لتدريس العقيدة الماتريديّة كما فعل غيرهم من الحكام في مصر و الشرق بالنسبة للمذهب الأشعري ، و برزت في هذه الفترة أسماء الكفوي و الكليني و القسطلاني و ملا علي القاري و كثير غيرهم .

٥ - هياً الخمول السياسي و الاقتصادي الذي خيم على مصر و العالم العربي بعد السيطرة التركيّة ، و وصول الأوربيين إلى الشرق عن طريق رأس الرجاء الصالح ، و احتلال مناطق الأطراف من العالم الإسلامي - لشيوع ضرب من الخمول في الحياة الفكرية أيضاً . كما أن التحدي الثقافي الذي مثلته الثقافة الغربية بما جاء في ركابها من منهج وضعي في التفكير ، و نظرة علمانية إلى شئون المجتمع و الدولة ، و تبشير بالدين المسيحي ، و مزاحمة للتعليم الديني التقليدي بأخر مدني غربي النزعة إلى غير ذلك من التطورات ، هذا التحدي الثقافي والديني لم تتضح صورته في الواقع الإسلامي و لا في الوعي الإسلامي حينئذ . و لم تبدر أية بادرة من رد الفعل إزاءه بالسلب أو الإيجاب إلا في المرحلة التالية، التي تعتبر هذه القضية أحد محاورها الرئيسية (١)، و ربما كانت أحد عواملها الرئيسية كذلك .

٣ المرحلة الأخيرة :

يبدأ الفكر الحديث ، بوجه عام ، مع مطلع القرن السادس عشر أو السابع عشر الميلاديين، لكنه في حالتنا يتأخر إلى منتصف الثامن عشر أي الثاني عشر الهجري ، و ذلك بسبب ما ران على العقل الإسلامي و الحياة الإسلامية من جمود و خمول و تقوقع ، بينما كان الفكر و الحياة الغربيان يتطوران بإيقاع شديد متسارع منذ عصر النهضة مما هياً للقوم أن ينتزعوا زمام القيادة العالمية بعد أن بقي في يد المسلمين قروناً عديدة ، بل أن يحكموا الحصار على العالم الإسلامي نفسه ، و يحتلوا معظم أجزائه

(١) انظر البهي : الفكر الإسلامي الحديث و صلة بالاستعمار الغربي - المقدمة .

و الندوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية و الفكرة الغربية ، ص ١٠٠ و ما بعدها .

عسكريا ، و يفرضوا عليه - بأساليب متنوعة - فكرهم و أنظمتهم المختلفة كما ألمحنا في نهاية الفقرة السابقة .

و لكن الهجمة الغربية لم تكن هي العامل الوحيد لتحريك الأوضاع الثقافية و الفكرية الغافية ؛ فقد قامت حركات النهضة الحديثة بعوامل ذاتية دفعت العقل المسلم أن يتامل من واقعه البائس العقيم ، ويستوحى ماضيه العظيم ، كما نجده لدى محمد بن عبد الوهاب و دعوته الإصلاحية في قلب الجزيرة العربية (و في منتصف القرن الثاني عشر) معتمدا على تراث ابن تيمية و ابن حنبل ، مناديا بعودة جديدة صادقة إلى الكتاب و السنة ، فتلقف ذلك دعاة كثيرون في الهند و إفريقيا و العالم العربي مشرقه و مغربه كالسنوسي و المهدي و الشوكاني و القاسمي و ابن باديس و ولي الله الدهلوي و الأفغاني و محمد عبده و غيرهم من الدعاة و المفكرين المعاصرين . و لقد سبقت هذه الحركة هواجس فكرية و مواقف عملية كانت إرهابا و تبشيرا بهذا الفكر الحديث ، أكثر منها بداية حقيقية له على يد الشيخ أحمد السرهندي في الهند ، و صدر الدين الشيرازي في فارس ، و الشيخ أحمد الدردير في مصر .. و كلهم كان يستوحى تراث الفكر الإسلامي في الكلام و الفلسفة و التصرف دون صلة واضحة بالفكر الغربي الوافد ، أو احتكاك عملي مع الغزاة الجديد . فلما تمكن الغربيون بنفوذهم العملي و الثقافي من بلاد القلب الإسلامي أخذ الفكر الإسلامي وضعاً جديداً ، و أعطاه عامل التحدي الخارجي قوة مضافة ، و بدأت الاستجابة لهذا التحدي تؤتي ثمارها المتنوعة في الفكر الحديث و المعاصر (١) . و سنحاول فيما يلي رصد الظواهر البارزة في هذه المرحلة :

١ - ازدهر الفكر الحنبلي و الاتجاه السلفي و خاصة بعد قيام الدولة السعودية على تراث الشيخ ابن عبد الوهاب ، و عاد فكر ابن تيمية يمارس دورا لعله لم يتهيأ له من قبل في العالم الإسلامي ؛ حتى ليقول الشيخ

(١) انظر قاسم : الإسلام بين أمس و غده ، ط الإنجلو بمصر ، ص ٦١ و ما بعدها .

مصطفى عبد الرازق في ختام تمهيده : « أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية و مذهب ابن تيمية .. » (١) وامتدت أصداء ذلك إلى أنحاء العالم العربي و خارجه ، ولا يعدم المرء آثارا ظاهرة لدعوة الشيخ ابن عبد الوهاب لدى الصنعاني والشوكاني باليمن ، و الشيخ ولي الله الدهلوي في الهند ، والسنوسي والمهدي و ابن باديس في إفريقيا ، و القاسم المشترك بينهم هو المناداة بالعودة إلى الكتاب و السنة مع اختلاف موارثهم الفكرية بين زيدية وحنفية و شافعية و مالكية و حنبلية و صوفية .

٢ - استمر الاستقطاب المذهبي بين الإثنا عشرية التي سيطرت على فارس ، و المذاهب السنية التي تقاسمت المناطق السنية من العالم الإسلامي: و أولها الأشعرية التي حافظت على نفوذها بفضل جهود الأزهرين ، و الماتريدية التي أفادت من نفوذ العثمانيين و بجهود العلماء في شبه القارة الهندية ، ثم النزعة السلفية الفتية التي انبثقت من التراث الحنبلي ، هذا مع بقاء طوائف الإباضية و الزيدية و الإسماعيلية في معاقلهم من أطراف الجزيرة و ثغور الهند و جبال المغرب العربي .

٣ - أدى التفاعل الثقافي الجديد ، و النفوذ الغربي ، و الموارث الباطنية لغلاة الشيعة و متطرفي الإسماعيلية و صوفية وحدة الوجود إلى ظهور أديان جديدة منشقة عن الإسلام في جناحه الشيعي كالبابية و البهائية في فارس ، و في جناحه السنّي كالكاديانية في الهند ، و من قبلها الديانة "الأكبرية" التي قضت عليها جهود الشيخ السرهندي .. وأحدث ذلك هزة شديدة في الفكر و المجتمع الإسلاميين لا تزال آثارها باقية حتى اليوم (٢) .

٤ - أدى الصراع الفكري الذي نشأ خلال هذه الفترة بفعل الثقافة

(١) عبد الرازق : تمهيد ، ص ٢٩٥ .

(٢) انظر إقبال : تطور الفكر الديني في إيران ، ص ١٥٠ وما بعدها ، و محمد البهي :

الفكر الإسلامي الحديث : ص ١٢٠ .

الغربية الغازية أو الوافدة ، و ما جاء في ركايبها من منهج وضعي في التفكير ، و نظرة علمانية إلى شئون الدولة و المجتمع ، و تبشير بالدين المسيحي بين المسلمين ، و مزاحمة التعليم الإسلامي التقليدي بأخر مدني غربي النزعة و الروح ، إلى غير ذلك من المؤثرات التي كان أشدها ماثلته الكشوف العلمية المادية من ضغط شديد على عقول الشبيبة المسلمة ، أدى كل أولئك إلى ظهور ردود فعل متنوعة تتراوح بين الخضوع النسبي لتلك المؤثرات و محاولة عرض الموارث الإسلامية بأسلوب دفاعي انهزامي ، و الرفض المطلق و التجنب الحذر من الأوساط المحافظة ، و محاولة استيعاب العناصر الصالحة من الفكر الوافد و رفض الفاسد منها في نظرة نقدية تحاول أن تتحرر من الموقفين السابقين . و قد انضم إلى تلك المؤثرات الوافدة منذ العقود الأولى للقرن الحالي ما سببته الثورة الروسية من مجادلات فكرية و صراعات عملية حول النظم الاقتصادية و الأفكار الأيدولوجية المادية المرتبطة بالماركسية ، و قد حاول كثير من المفكرين مواجهة ذلك من أمثال الأفغاني الذي واجه اللوثة المادية في الشرق بكتابه "الرد على الدهرية" ، و محمد عبده الذي كتب في الرد على بعض المستشرقين كتابه "الإسلام و النصرانية أمام العلم و المدنية" و السيد أحمد خان الذي حاول تفسير القرآن بما يوافق الأفكار الوضعية الجديدة ، و محمد إقبال الذي حاول تجديد الفكر الديني في الإسلام و لم يسلم كغيره من التأثر بالقيم الجديدة الناجمة عن "نظرية التطور" و غيرها . و لا يزال هذا الصراع هو القضية الأولى للحياة الإسلامية فكريا و عمليا حتى الوقت الحاضر ، كما يقرره أكثر المفكرين المسلمين .

٥ - مال بعض المفكرين إلى نزعة عقلية اعتزالية في مواجهة تلك القضايا و الصراعات المحتدمة ، و لو أسست العودة إلى الكتاب و السنة على أسس راسخة لكفكفت من هذه النزعة التي لم تخدم الفكر الكلامي في الماضي و لعلها عاجزة عن إحيائه في الحاضر ، و يمكن أن يذكر في

(١) انظر السابق ، و الندوي : الصراع ص ١٠ .

هذا الصدد الأفغاني و الشيخ عبده و مدرستهما ، كما يعترف أنصارهما قبل الخصوم (١) . و ربما كان أقوى رد كلامي يتبعث من المنطلقات التقليدية السنية مع تفتح على الفكر المعاصر ضد هذه النزعة ، هو ما قدمه الشيخ مصطفى صبري العالم التركي في كتابه الكبير الذي يُعد من أهم الأعمال الكلامية المعاصرة : « موقف العقل و العلم و العالم من الله رب العالمين » ، و هو يجمع بين مؤثرات ماتريديية و أخرى أشعرية مع تملك لخاصية علم الكلام .

٦ - لم تكن التطورات الجديدة خالية من الخير ؛ فإن قيام الجامعات المدنية بأقسامها العلمية ، و مناهجها المتطورة أدى إلى حركة تجديد و إحياء للتراث الإسلامي ، و كشف عن الحلقات المفقودة من تاريخنا الفكري، و قد كان للمدرستي دارالعلوم والقضاء الشرعي وكليات الآداب في الجامعات المختلفة بمصر ومثيلاتها في المناطق الأخرى دور مشكور في هذا الصدد، ولعل ما تحظى به الحياة الإسلامية المعاصرة من حيوية و نهضة يرجع إلى التأثير الرشيد لهذه المؤسسات ، بجانب معقل الفكر الإسلامي الأصيل وهو الأزهر الشريف ، و دوره في النهضة الحاضرة لعلم الكلام أساسي و رائد كما تعكسه الفصول السابقة .

٧ - بقي الفكر الماتريدي في الساحة و قد مثله العالم التركي المتشبه بهذا المذهب مع تمكن في العلوم الشرعية أعني الشيخ محمد زاهد الكوثري ، و بعض علماء شبه القارة الهندية من أمثال الشيخ شبلي أننعماني الذي يعد امتدادا معاصرا للشيخ ولي الله الدهلوي و يجمع في شخصه ، مثل الشيخ مصطفى صبري ، مؤثرات ماتريديية و أخرى أشعرية في الوقت نفسه .

٨ - ظهرت نزعة "خروج" جديدة يخشى أن تتحول إلى فكر عقائدي ينحرف عن مذهب أهل السنة و الجماعة (٢) ، بل إن بوادر ذلك قد ظهرت

(١) انظر قاسم : الإسلام بين أمس و غده ٦٤ - ٦٦ .

(٢) انظر الحلبي : دراسات في الفرق الإسلامية ، ص ٧٠ و ما بعدها .

بالفعل، وعسى أن يعمل التيار الأصيل للفكر الإسلامي السنني القائم على الكتاب و السنة على استيعاب تلك النزعة و ترشيدها ، من خلال حوار علمي مخلص و جاد ، و يجري على التقاليد العريقة لعلماء السلف منذ ابن عباس رضي الله عنهما و من بعده من الأعلام في العصور الزاهرة من حضارة المسلمين .

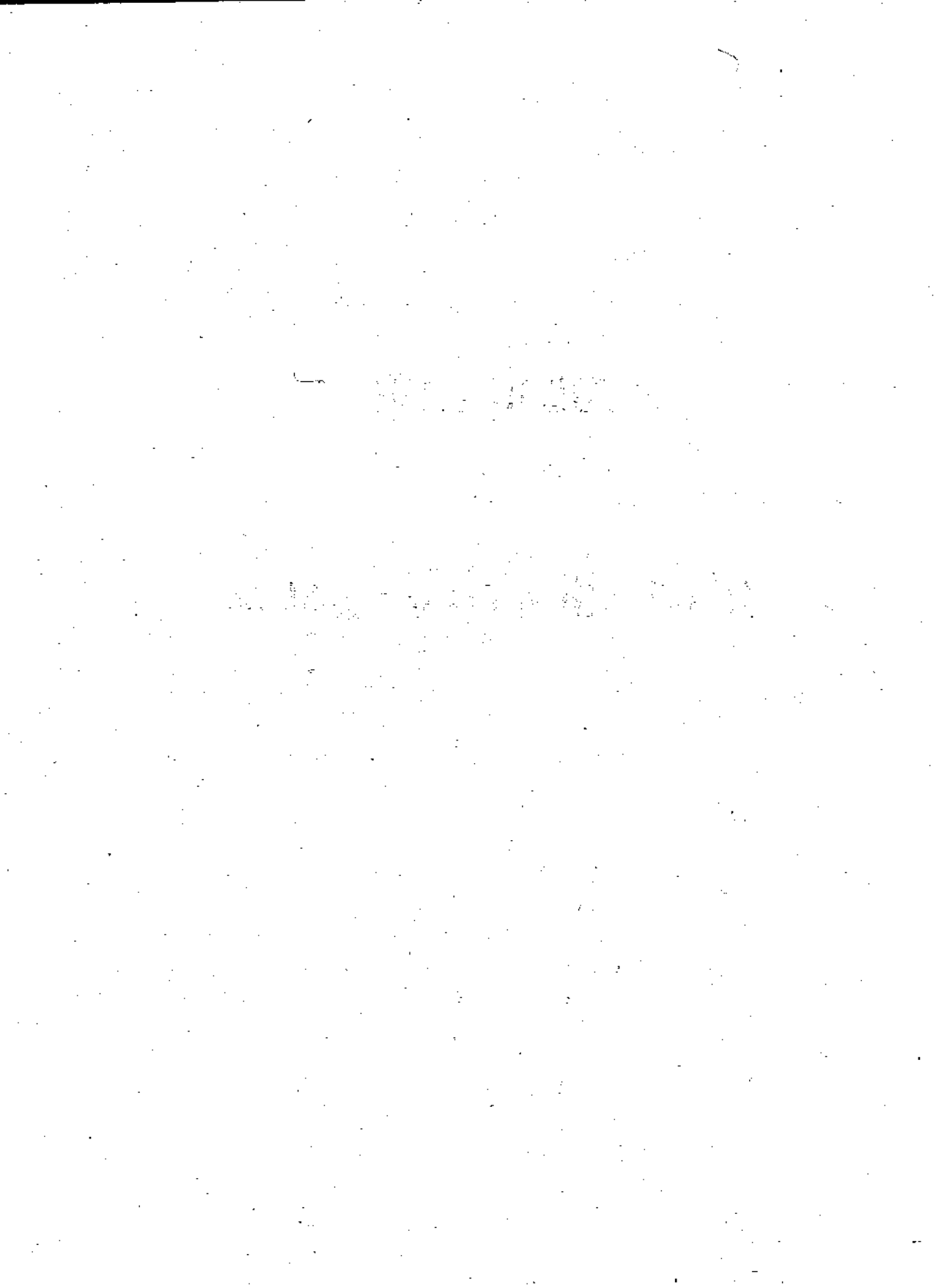
٩ - تدل التطورات على احتمال قيام احتكاك فكري و صراع مذهبي بين الشيعة الإثنا عشرية و الدوائر السننية ، و قد تنفخ فيه القوى المعادية للإسلام من صليبية و صهيونية و باطنية و غيرها ، و لو بقي في دائرة فكرية هادئة ، و تهيأ له علماء أهل السنة بما يستحقه ، فنرجو ألا يجلب شرا على المسلمين في ظروفهم الدقيقة التي يجتازونها الآن .

١٠ - كما تتجه الدراسات الثيولوجية لدى الآخرين إلى شئون تتعلق بتنظيم المجتمع ، و فلسفة الحكم ، و إثراء الشخصية الإنسانية في أزمتها المعاصرة بمعطيات الوحي و هدى النبوة ، و لم يكن للقوم عهد بذلك من قبل ، فينبغي للمفكرين المسلمين و المتكلمين الجدد أن يتناولوا مثل هذه القضايا لتوجيه الحياة الإسلامية في بلاد المسلمين (١) و التبشير بنظام عالمي جديد تنعم فيه الإنسانية ببركات الإسلام الذي أنزله الله - تعالى - رحمة للعالمين . و الله ولي كل توفيق و مصدر كل نعمة .

(١) تدعو إلى ذلك مع النصح بأن يكون المنطلق هو الكتاب و السنة ، و أن يستهدي المفكر بقواعد علم أصول الفقه في فهمه و تفسيره لهما ، و ألا يغفل الإفادة من تراث الأئمة في العصور المختلفة ، و أن يختار لغة الخطاب التي يمكن أن تحرك الجماهير المسلمة ، و أن يجتهد إحياء الفرق القديمة أو إنشاء الفرق الجديدة ، و من هذه المظلمات لا نظن أن ما قدمه الدكتور حسن حنفي أخيراً في استحياء الفكر الكلامي هو الإجابة الصحيحة على الأسئلة المطروحة ، و لعلنا نتسكن من المناقشة التفصيلية لمحتوى هذه الأعمال عما قريب إن شاء الله .

الباب الثالث

مناهج البحث و الاستدلال



الباب الثالث

مناهج البحث و الاستدلال

تمهيد :

تتمايز العلوم باختلاف موضوعاتها كما تتمايز باستقلال مناهجها ، فالمنهج جزء من شخصية العلم و أساس من أسس استقلاله و تفرده عن غيره من العلوم . ولئن اشتركت بعض العلوم أو تقاربت في موضوع البحث أو أسس المنهج المتبع فيه ، فإنها لا بد أن تتمايز بوجه ما في كل من هذين الجانبين . فالعلوم اللغوية و العلوم الطبية و العلوم النفسية و سائر الدراسات الإنسانية تشترك في أن موضوع بحثها هو الإنسان بوجه عام ، ولكن لكل منها - كما هو معلوم - زاوية من الاهتمام و لونا من التخصص في تناول هذا الموضوع المشترك ، وهو ما كان يعبر عنه أسلافنا بالاختلاف في "الحيثية" و إن اتحد الموضوع (١) . و قد تتقارب العلوم أو تشترك كلياً أو جزئياً في المناهج المستخدمة فيها أوفي الأسس الفكرية

(١) انظر مثلاً قطب الدين الرازي : شرح الرسالة الكاتبية ، ص ٣ .

و المنطقية التي تقوم عليها تلك المناهج ، و لكنها بحكم اختلاف الموضوع أو زاوية النظر إليه ، و بحكم تطور البحث و أدواته و متطلباته الخاصة في إطار كل علم ، تتميز عن بعضها البعض منهجياً ، و تصطنع أساليبها الملائمة و تطور آلياتها الخاصة ، و هو بعض ما كان يقصده ابن خلدون في رصده لتطور العلوم عند العرب و صيرورة كل منها "صناعة" خاصة (١) .

ومن الملحوظ أيضاً أن البحوث و الدراسات الرياضية و الطبيعية والاجتماعية - و إن تميز بعضها عن البعض موضوعياً و بالتالي منهجياً - قد تتقارب بل و تتعارض الأدوات المنهجية و الأساليب البحثية في كثير من الأحيان ، و يعرف المحققون ما صارت إليه الطبيعيات الحديثة مثلا من استخدام الرياضيات و معادلاتها و أساليبها المختلفة حتى صارت - من حيث طريقة العرض على الأقل - لغة رمزية خالصة ، و إن كانت في طرق الاختبار و أساليب الكشف و التحقق متميزة تماما . بل إن البحوث الإنسانية و الاجتماعية - برغم خصوصية الظواهر التي تدرسها - أخذت بدورها تصطنع أساليب الإحصاء و الاستقراء و تستخدم صوراً من التجربة والملاحظة ، أي أنها تستفيد منهجياً من العلوم الرياضية والطبيعية . وهذه الحقيقة لا ينبغي أن تنسينا أن كل علم من العلوم المتخصصة المتفرعة من المجالات الثلاثة السابقة له أساليبه و أدواته البحثية و المنهجية ، و إن استفاد بغيره أو اشترك معه في الأسس المنطقية العامة التي تقوم عليها تلك المناهج و الأدوات .

و لما كان علم الكلام واحداً من العلوم الشرعية الإسلامية فإنه من الطبيعي أن يشترك معها أو يتقارب من الناحية المنهجية سواء في مصادر استمداد الأحكام و الأفكار أو في كيفية صياغتها ، و من الطبيعي أيضاً أن يتميز عنها - بوجه ما - في كيفية تطوير أساليبه الخاصة و أدواته الملائمة لوظيفته و موضوع بحثه ، و هذا ما تشهد له الوقائع المتاحة ، و الدراسات المتخصصة . غير أن لهذا العلم مزيد اتصال - بحكم

(١) انظر المقدمة من : ٢٥٠ .

طبيعته وموضوع بحثه - بالفلسفة والدراسات العقلية ، وقد خاض رجاله حربا مستمرة ضد الاتجاهات الفكرية والعقائدية المخالفة للإسلام ، واحتكموا بأبناء الملل والثقافات الأخرى في مختلف العصور ، فكان من الطبيعي أن ينعكس أثر ذلك على مناهجهم وأساليبهم سواء بالرفض والمقاومة أو التبني والاقتراض (١) .

وسنحاول في الفصول التالية أن نصف المعالم البارزة للتطورات المنهجية في علم الكلام حتى يزداد الراغبون في دراسة هذا العلم إدراكا لطبيعته ، وبصرا بمحتوياته ومشاكله . وقد لا نكتفي بالوصف المجرد ونتجاوز ذلك إلى النقد والمناقشة لبعض الأفكار المنهجية أحيانا ؛ استشرافا لمستقبل أكثر خصوبة وأصالة للدراسات الكلامية .

ولما كان علم الكلام قد بدأ - كغيره من العلوم الإسلامية - معتمدا على كل من العقل والنقل جميعا في توازن وسماحة ، ثم هبت عليه رياح التطور وعوامل التأثير المتباينة فأخذ يتراوح بين هذين القطبين ، وبتفاوت مدى اعتماده على كل منهما بحسب طبيعة كل مدرسة من المدارس الكلامية وظروف تطورها ، حتى غلبت عليه النزعة العقلية لدى "متأخري المتكلمين" وتقلص دور الدليل النقلي إلى حد كبير - فسنعرض أولا للدليل العقلي ومدى الاعتماد عليه لدى المتكلمين ، ثم للدليل النقلي وحجيته ، وإنما أحرنا الكلام عن الدليل النقلي مع أنه منبع الأحكام الاعتقادية لحاجتنا إلى مناقشة العلاقة بينه وبين الدليل العقلي ، وتحرير البحوث الكلامية من الآثار السيئة لفكرة "الدور" الاعتزالية ، التي كادت تقضي على «حجية» الدليل النقلي في الدراسات الكلامية . ثم نعرض أخيرا لمجموعة من الأساليب والصيغ وصور الاستدلال التي استخدمها المتكلمون في بحوثهم بصرف النظر عن المواد والأفكار التي قد تتضمنها عقلية كانت أو نقلية .

(١) انظر من المصادر القديمة : الجرجاني : شرح المواقف ٢٥/١ وما بعدها ، و الأملد : أبحار ٢/١ ، وما بعدها ، و الماتريدي : كتاب التوحيد ٤ - ١١ و الجزء الثاني عشر من كتاب القاضي عبد الجبار : (المفتي في أبواب التوحيد والعدل) . و من الدراسات الحديثة : النشار : مناهج البحث ، و رسالتي الدكتوران المخطوطان مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة : مناهج البحث في العقيدة للدكتور عماد خفاجي ، و أصول علم الكلام للدكتور يحيى قرغل .

الفصل الأول

الدليل العقلي و مكانته في البحوث الكلامية

إذا كانت وظيفة علم الكلام دراسة الأحكام الاعتقادية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية باعتبارها هي الأصول التي تقوم عليها سائر الأحكام الفقهية فلا بد أن يعتمد على الأدلة المنقولة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قرآنية كانت أو نبوية ، باعتباره مبلغا لتلك الشريعة الإسلامية . و لكن ذلك لا يعني الإعراض عن الأدلة العقلية التي تكشف عن الحق الموافق لما يتضمنه النقل ، مادام الوحي أو الشرع قد أمر باستخدام العقل و حث على النظر و الاعتبار . و هكذا بدأت البحوث الكلامية معتمدة على العقل و النقل معا ، و إن كانت نتائج الاستدلال العقلي لا تعتمد أحكاما نهائية إلا إذا صدق عليها الشرع .

و يعتمد كل من يتعرض لتاريخ علم الكلام و أسلوب البحث فيه إلى تقرير هذه الحقيقة بصفة عامة و قد يقارن بين موقف الفلاسفة و موقف المتكلمين بهذا الصدد ، كالأستاذ أحمد أمين الذي يقول : « إن المتكلمين اعتقدوا قواعد الإيمان ، و أقرروا بصحتها و آمنوا بها ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها .. أما الفلاسفة فهم يبحثون المسائل بحثا مجردا و يفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات و من اعتقادات ثم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان » (١) ثم يؤكد ذلك بكلام ابن خلدون : « إن نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق و ما يقتضيه

(١) ضمن الإسلام ١٨/٣ .

لذاته ، و نظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد ، و بالجملة
فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة
من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية « (١) . و الواقع
أن الدراسة المتأنية لتطور علم الكلام تؤكد هذه الحقيقة أيضا ، إذ تتراوح
المدارس الكلامية في الجملة بين قطبي العقل و النقل ، و تتفاوت في مدى
الاعتماد على كل منهما أو عليهما معا حسب طبيعة كل مدرسة و ظروف
تطورها كما قلنا . غير أننا نود هنا أن ننقل من هذا التعميم إلى شيء
من التخصيص و التحديد ، فنحاول أن نلقي بعض الضوء - دون إغراق في
التفاصيل الخاصة بكل فرقة - على مكانة كل من العقل و النقل في
المناهج الكلامية ، و طبيعة العلاقة بينهما لدى أهم المدارس الكلامية ،
وأن نناقش الأسس المنهجية التي في ضوئها تحددت هذه العلاقة بين النقل
و العقل باعتبارهما مصدرين للاستدلال في علم الكلام ، و خاصة لدى
متأخري المتكلمين ، و أن نستشرف بذلك عهدا جديدا للفكر الكلامي يقوم
على أسس منهجية جديدة تخالف ما انتهى إليه المتأخرون ، و إن كانت
أدنى في الحقيقة إلى منطلقاته الأولى .

(أ) النظر العقلي طريق للمعارف الاعتقادية :

يقرر أكثر المتكلمين - من متقدمين و متأخرين - و خاصة الأشاعرة و
الماتريدية و المعتزلة أن الدليل العقلي مقبول في مسائل العقيدة إلى جانب
الدليل السمعي ، و أن المعارف الكلامية تستمد من العقل و من النقل
جميعا .. و ربما بالغ البعض منهم في الاعتماد على الدليل العقلي
و التهوين من قيمة الدليل النقلى أو تحديد مجاله في المباحث الكلامية ،
كما هو الشأن لدى أكثر المعتزلة و المتأخرين من الأشاعرة و الماتريدية و
الإثنا عشرية . و سنورد الآن ما يدل على اعتداد المتكلمين بالدليل العقلي
لنتبعه بموقفهم من الدليل النقلى ، و لكن حقيقة المسألة سوف تتضح على

(١) السابق ، و قارن بالمقدمة ٤٦٦ .

نحو أكثر عند ما نعرض للعلاقة بين كل من الدليلين العقلي والنقلي بعد ذلك ، و نناقش الأسس التي قامت عليها هذه العلاقة لدى أبرز المدارس الكلامية .

١ - فالمعتزلة على لسان شيخهم وأصل بن عطاء الذي أسس المذهب يقولون إن : « الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، و خبر مجمع عليه ، و حجة عقل ، أو إجماع من الأمة (١) » : كما يقرر أحد رجالهم في القرن الرابع أن الدلائل أربعة : حجة العقل ، و الكتاب ، و السنة ، و الإجماع (٢) : بل يعد البعض منهم إلى المباهاة بأن شيخهم الأول هو الذي وضع أصل الاحتجاج بالإجماع و العقل زيادة على الاحتجاج بالكتاب و السنة (٣) .

٢ - أما الأشاعرة فهم منذ شيخهم الأول أبي الحسن يقررون : « أن جملة الطرق التي تدرك بها العلوم تنحصر في خمسة : العقل و الكتاب و السنة و الإجماع و القياس » (٤) ، و يقسم الأمدي - و هو أحد متأخريهم - العلوم إلى بديهية ضرورية و إلى نظرية كسبية ، و يقول إن الثانية إنما تستمد من الأولى بواسطة النظر العقلي الذي قد يبدأ بالشك لينتهي إلى العلم أو المعرفة الجازمة القطعية إذا روعيت فيه القواعد السليمة للنظر (٥) .

٣ - و يقرر الماتريدي في "كتاب التوحيد" : « أن أصل ما يعرف به الدين .. وجهان : أحدهما السمع و الآخر العقل » (٦) و يعلل ذلك بقوله : « الأصل في لزوم القول بعلم النظر وجوه : أحدها الاضطرار إليه في علم الحس و الخبر ، و ذلك فيما يبعد من الحواس أو يلطف .. و في

(١) النشر : نشأة ٣/١ - ٤ .

(٢) عبد الجبار : شرح الأصول ، ٨٨ .

(٣) انظر ابن المرتضى : طبقات ٣٧ ، و الغرابي : تاريخ الفرق ٨٦ .

(٤) الزركشي : البحر ٣١/١ .

(٥) انظر الأمدي : أبكار ٣/١ ، أ - ب .

(٦) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص ٨ .

تعرف الآيات بما يتأمل فيها من قوى البشر و أحوال الآتي بها ليظهر الحق بنوره و الباطل بظلمته ، و على ذلك دل الله بالذي قلت بالأدلة المعجزة إنه منه .. مع الأمر به بقوله « سترهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم » ... و غير ذلك مما رغب في النظر و ألزم الاعتبار ، وأمر بالتفكر و التدبر و أخبر أن ذلك يعرفهم على الحق و يبين لهم الطريق .. « (١) » .

(ب) وجوب النظر العقلي :

و لا يكتفى المعتزلة و الأشاعرة - و معهم أكثر المتكلمين - بالاعتداد بالدليل العقلي و الاعتراف بصحة ما يدل عليه في المسائل الاعتقادية ، بل يرون وجوب النظر و الاستدلال العقلي على أصول العقيدة و عدم الاكتفاء بالتقليد فيها .. يقول الأمدي : « أجمع أكابر أصحابنا و المعتزلة و كثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله - تعالى - واجب ، غير أن مدرك (أى طريق إدراك) وجوبه عندنا الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم : إن مدرك وجوب العقل دون الشرع » (٢) .

و الخلاف حول طريق وجوب النظر : أعقلي هو أم شرعي يرجع إلى الخلاف المبدئي بين الفريقين حول التحسين و التقييح العقليين : فقال المعتزلة بالوجوب العقلي. أما الأشاعرة فذهبوا - لأنكارهم التحسين و التقييح العقليين - إلى أن وجوب النظر العقلي مستفاد من الشرع ، و استدلوا على ذلك :

١ - بالعديد من النصوص نحو قوله - تعالى - « قل انظروا ماذا في السماوات و الأرض » (٣) و قوله - سبحانه - « إن في خلق السماوات و الأرض و اختلاف الليل و النهار لآيات لأولى الأبصار » (٤)

(١) السابق ، ص ٩ - ١٠ .

(٢) الأمدي : أبحاث ٤/١ أ - ب .

(٣) يونس / ١٠١ .

(٤) آل عمران / ١٩٠ .

كما يدل ظاهره على وجوب النظر طلبا للمعرفة الاعتقادية .

٢ - بالإجماع و يشرح ذلك أحد الأشاعرة بقوله : أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله - تعالى - و معرفة الله لا تتم إلا بالنظر ؛ إذ هي أمر غير بديهي ، و ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (١) .

و قد تشدد بعض المتكلمين في إيجاب النظر العقلي في أمور العقيدة على كل مكلف (٢) مما قد يبدو لونا من التعسف مع كثير من العوام غير القادرين على النظر العقلي و لكنهم موقنون بأصول الدين ، مما دعا بعضا آخر إلى إنكار هذا الوجوب قائلين : « إنا لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله - تعالى - إلا النظر و الاستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر : إما بأن يخلق الله - تعالى - للمكلف العلم بذلك من غير واسطة ، و إما بأن يخبره من لا يشك في صدقه كالمؤيد بالمعجزات القاطعة ، و إما بطريق السلوك و الرياضة و تصفية النفس و تكميل جوهرها ، من غير احتياج إلى دليل و لا تعليم .. » (٣) . و يتخذ فريق ثالث موقفا وسطا أقرب إلى التسامح إذ يقول : « نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله - تعالى - بغير النظر ، و إلا فمن حصلت له المعرفة به من غير نظر فالنظر في حقه غير واجب » (٤) .

و يتساءل المتكلمون القائلون بوجوب المعرفة الاستدلالية النظرية عن (أول واجب على المكلف) أهو المعرفة نفسها ، أم النظر الموصل إليها ، أو أول أجزاء النظر ، أم الشك الباعث على النظر ؟ و المقصود بالشك هنا الشك الإرادي المنهجي أي القلق الداعي إلى الشروع في البحث للتحقق من جلية الأمر و إزالة الشك في أمور العقيدة ، و إذن فلا محل لقول ابن حزم « و الله ما سمع سامع قط بأدخل في الكفر من قول من

(١) الأمدى / أبحاث ١٢٥/١ - ب .

(٢) انظر ابن حزم : الفصل ٣٥/٤ ، الأمدى : أبحاث ٢٧/١ ب - ٢٨ أ .

(٣) الأبحاث ١٢٦/١ .

(٤) السابق .

أوجب الشك في الله تعالى وفي صحة النبوة فرضا على كل متعلم « (١) .
وعلى أى حال فإن هؤلاء المتكلمين يجيبون عن هذا التساؤل بأن المقصود
بالذات هو المعرفة بالله تعالى ، فإن لم تتم إلا بالنظر فقد يكون من
الواجب على المكلف إرادة النظر لتحصيل ذلك ، فإن مضى عليه وقت
يمكنه النظر و التوصل إلى المعرفة في مثله من غير عذر فهو كافر ، وإلا
فهو معذور كمن مات صبيا (٢) و قد أثار القول بصحة النظر
العقلي و وجوبه على المكلفين اعتراضات أخرى ناقشها المتكلمون
نعرض فيما يلي لبعضها :

(ج) - اعتراضات ضد النظر العقلي :

١ - يأتي بعض هذه الاعتراضات من خارج البيئة الإسلامية ، و هو
قول طائفة هندية يسميها المتكلمون « السمنية » زعموا أنه لا يعلم شيء
إلا من طريق الحواس الخمس ، و أبطلوا العلوم النظرية جميعا (٣) .
٢ - و اعتراض آخر من الخارج أيضا ينسبه المتكلمون إلى
السوفسطائية ، وهم فئات ثلاث « فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء و يزعم
أنها أوهام و خيالات باطلة و هم العنادية ، و منهم من ينكر ثبوتها و
يزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر أو
عرضا فعرض . وهم العتدية ، و منهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوت
و يزعم أنه شاك و شاك في أنه شاك و هلم جرا و هم اللأدرية « (٤) ،
وسواء كان السوفسطائية فرقا أو فرقة واحدة تقول بمجموع هذه الآراء كما
يرى بعض المتكلمين (٥) ؛ فالمهم أنهم يجمعون على رفض السفسطة و ما
تثيره من شبه ضد النظر العقلي .

(١) السابق .

(٢) الجويني : الشامل ١/٨-٢ .

(٣) البغدادي : أصول ١٠ - ١١ ، الأمدى : غاية المرام طبع القاهرة ١٩٧١ م ص ١٣ .

(٤) التفتازاني : شرح التنقيح ٨٨ - ٩٢ .

(٥) كالطوسي في « شرح المحصل ش ص ٢٥ .

٣ - و هناك اعتراضات عديدة أخرى لطوائف من المسلمين كالحشوية و غيرهم ؛ أهمها أن في كل عصر عوام لا يستطيعون النظر وقد قضى النبي - صلى الله عليه وسلم - بصحة إيمان أمثال هؤلاء دون مطالبتهم بالنظر أو الدليل ، و لم ينقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - و أصحابه الخوض في النظر في مسائل الاعتقاد و لو حدث لنقل إلينا كمسائل الفقه ، بل لقد أنكر النبي - صلى الله عليه وسلم - البحث في مثل هذه المسائل مما يوجب الكف عن النظر و الجدل فيها (١) .

و يجيب البغدادي عن الاعتراض الأول بقوله : « .. يلزمهم على هذا القول إبطال مذهبهم ؛ لأن القول بإبطال المذاهب مذهب » (ثم يضيف :) و قلنا لهم : بماذا عرفتم صحة مذهبكم ؟ فإن قالوا : بالنظر و الاستدلال لزمهم إثبات النظر و الاستدلال طريقا إلى العلم بصحة شيء ما و هذا خلاف قولهم ، و إن قالوا : بالحس ، قيل لهم : إن العلم بالحس يشترك في معرفته أهل الحواس السليمة فما بالنا لا نعرف صحة قولكم بحواسنا فإن قالوا : إنكم قد عرفتم صحة قولنا بالحس ... لم ينفصلوا عن عكس عليهم هذه الدعوى .. و إذا تعارض القولان بطلا ، و صح أن الطريق إلى العلم بصحة الأشياء إنما هو النظر و الاستدلال .. « (٢) . و من قبل قال الماتريدي : « ليس لمن ينكر النظر دليل علي دفعه سوى النظر ، فدل ذلك على لزوم النظر بما به دفعه » (٣) .

أما الاعتراض الثاني و هو يشكك في الحسيات و العقليات جميعا فيتصدى له التفتازاني قائلا : « إنما نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان ، و بعضها بالبيان (أي الدليل العقلي ، ثم يضيف :) إنه لو لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت ، و إن تحقق (و النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم) فقد ثبت شيء من الحقائق ، فلم يصح

(١) الأمدي : أبحار ٢٧/١ ب .

(٢) البغدادي : أصول ١١ .

(٣) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص ١٠ .

نفيها على الإطلاق « (١) .

أما الأفكار التي يتضمنها الاعتراض الثالث فيرد عليها الأمدي الأشعري بما خلاصته :

(أ) إن المعرفة الاستدلالية إجمالية و تفصيلية : فمن المتكلمين من قال بأن الإجمالية واجبة على العوام و هي لا تشق عليهم ، أما التفصيلية فهي فريضة العلماء . و منهم من قال إن المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف و لكن إن كان الاعتقاد صحيحا من غير دليل فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب . و منهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الصحيح و إن لم يكن عن دليل و سماه علما (٢) . و من هذا يتبين أن الأشاعرة يقولون بإيمان المقلد ما دام صحيحا جازما و أن الحملة التي يشنها عليهم البعض - كابن حزم مثلا (٣) - لأنهم يوجبون على الناس الاستدلال و يرفضون إيمان العوام مخالفين بذلك طريقة النبي - صلى الله عليه و سلم - هي حملة لا مبرر لها ، و لا ينبغي أن توجه إلا إلى طائفة من المعتزلة ذهبوا - كما يقول الأمدي - « إلى أن من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر وأصحابنا مجمعون على خلافه » (٤) . و قد كان ابن تيمية أكثر دقة وإنصافا إذ قال عن الأشاعرة : « إنهم مع إيجابهم النظر يقولون بإيمان العامة » (٥) .

(ب) أما عدم النقل عن النبي و صحبه فيرجع - في نظر الأمدي - إلى أنه لم يكن في زمانهم ما يدعو إلى تحرير الأدلة و تدارسها على النحو المعروف « .. كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبها في التفسير و الحديث و الجرح و التعديل و الناسخ و المنسوخ و الأحكام الفقهية مع

(١) التفتازاني : شرح النسبية ٩٢ - ٩٣ .

(٢) الأبيكار ٢٧ / ١ ب .

(٣) انظر الفصل ٤ / ٣٥ / ٤ - ١١٢ - ١١٣ .

(٤) الأبيكار ٢٧ / ١ ب و لارن بالجام العوام للقراني ص ٢١٧ .

(٥) الرافعة : درء تعارض ل ١٧٦ أ .

الترتيب الخاص .. من أنهم أعلم الناس بأصولها و فروعها و إليهم مرجعها و هم ينبوعها .. أما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل بمعرفة الله - تعالى - و صفاته مع صفاء أذهانهم ... و الكتاب و السنة مشحونان بأدلتهما مع معرفة الأحاد منا لذلك - فهو بعيد لا يعتقده من له أدي تحصيل» (١) . و هذا قريب مما يقرره ابن رشد من قبل : « القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر و الاعتبار و تنبيه على طرق النظر .. » (٢) و ابن تيمية - من بعد - في أكثر كتبه و خاصة في رسالته (معارج الوصول في أن أصول الدين و فروعه بينها الرسول) و كتابه (نقض المنطق) (٣) ، و كتاب (درء التعارض) الذي نقلنا بعض نصوصه المتصلة بذلك في الفصل الأخير من الباب الأول .

(ج) - أما الزعم بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنكر نلى النظر العقلي فيرفضه الآمدي بشدة ، لما ثبت من وجوب النظر بالنص و الإجماع ، أما الآيات و الأحاديث الواردة في النهي عن المجادلة في الدين فهي خاصة بما كان الدافع إليه الهوى أو حب الغلبة أو التشكيك في الحق ، و هذا التخصيص ضروري - في نظره - حتى تتسق تلك النصوص مع النصوص الأخرى التي تحث على النظر و تشن على أهله (٤) . و هذه التفرقة بين المباح و المحرم من النظر و المجادلة في الدين نجدها عند النسقي الماتريدي من قبل (٥) و عند ابن تيمية من بعد (٦) ، و قد مرّ بنا طرف من بيان ذلك فيما سبق .

(د) - الاعتداد بالعقل طابع عام للفكر الكلامي الإسلامي :

والذي نود أن نؤكد في ختام هذه الفقرة أن الاعتداد بالعقل و

(١) الأبيكار ٢٧/٨ . ب ٢٨ ب .

(٢) مناهج الأدلة ١٤٩ .

(٣) انظر ابن تيمية : معارج ٣ - ١٠ . نقض المنطق ص ٢٥ - ٤١ .

(٤) الأبيكار ٢٩/٨ أ .

(٥) النسقي : بحر الكلام ٤ .

(٦) انظر الهراس : ابن تيمية ٥٦ .

القبول بأحكامه في هذا المجال هو سمة المدارس الكلامية جميعا - عدا طوائف الحشوية من أدياء السلفية والنصية ، و ما هم من السلفية و الالتزام الحقيقي بالنصوص في شيء - و ليس أمرا قاصرا على المعتزلة و الأشاعرة فحسب :

١ - فالماتريدية ربما كانوا أكثر اعتدادا بالنظر العقلي من الأشاعرة ، و هم يباهون بذلك الموقف ، حتى ليكادون يقتربون من موقف المعتزلة في التحسين و التقييح ، و هم في هذا يجرون على سنن شيخهم الماتريدي و إمامهم الأعظم قبله ، يقول النسفي الماتريدي : « كل عاقل بالغ يجب عليه - بالعقل - أن يستدل بأن للعالم صنعا كما استدل عليه إبراهيم - صلوات الله عليه - و أصحاب الكهف - رضي الله عنهم ... و من لم يبلغه الوحي لا يكون معذورا بخلاف ما قالت المتقشفة و الأشعرية » (١) و هو يقصد بالمتقشفة الحنابلة كما صرح به في موضع آخر (٢) أما ذكره للأشاعرة معهم فيؤكد ما أسلفنا الإشارة إليه . و قد لاحظ عدة من الباحثين وضح الطابع العقلي في المدرسة الماتريدية (٣) . و لا غرر فهي ريبية الفكر الحنفي في الأصول و الفروع .

٢ - أما السلف و من له مزيد ارتباط بهم كالمحدثين و الحنابلة و الظاهرية فقد يظن بهم البعد عن استخدام العقل في مسائل العقيدة ، و الحق أنهم يعتمدون عليه و إن كانت وظيفته عندهم قد تختلف عنها عند غيرهم من المتكلمين ، فهم يعتمدون عليه في اتخاذ المعجزة دليلا على صحة الرسالة ، و قد مر بنا طرف من كلام الأئمة - و أبي حنيفة خاصة - و يروي السيوطي عن السمعاني في كتابه (الانتصار لأهل

(١) بحر الكلام ٦٠٥ .

(٢) السابق ١٤ .

(٣) انظر محمود قاسم : مقدمته لمناجح الأدلة ١٢ - ١٢٦ ، و جولد تسيهر : العقيدة

و الشريعة ١١١ ، و العقيدة الماتريدية - رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم (مخطوط) .

الحديث) : « لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب و السنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين و ثلج الصدر و سكون القلب » (١) . و يقول ابن الجوزي الحنبلي : « إن أعظم النعم على الإنسان النقل : لأنه الآلة في معرفة الإله ، و السبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل » (٢) . و قد أشرنا آنفا إلى موقف ابن تيمية من أدعياء السلفية الذين يحتجون فقط بالقرآن من حيث إخباره بالعقائد لا من جهة إباته لها بالبراهين العقلية مع احتوائه على كل ذلك . و هو قريب مما قرره من قبل أبو يعلى ، و الشاطبي (٣) ، و ابن حزم (٤) .

٣ . أما في المجال الشيعي فإن الإسماعيلية (د) - برغم نظريتهم في التعليم الباطني - لم ينكروا نظريا أن للعقل دورا ما ، و أطلقوا عمليا عنان الفكر لفلاسفتهم و دعواتهم حتى انتهى بهم الأمر إلى التحرر من كل قيود النص الديني و نسيخه تماما كما سبقت الإشارة . و كان للزيدية من نشأتهم مزيد ارتباط بالاعتزال، أما الاثناعشرية فقد انتهوا أيضا إلى تبني منهج المعتزلة في التفكير الكلامي و إن خالفوهم في بعض النتائج أو المواقف كما يقرر ذلك الطوسي و هو أعظم متكلميهم المتأخرين في التجريد و غيره من كتبه (٦) .

٤ . كما أن من شارك في البحث الكلامي من الصوفية - أصحاب منهج الكشف و الرياضة الروحية - كالخزالي و القشيري و المحاسبي (٧) - قد أعاروا من قيمة النقل و معارفه ، و للأخير من هؤلاء دور بارز في هذا الصدد (٨) ، على أن موقف

(١) السيرطي : صون المنطق ١٧١

(٢) أبو يعلى : المعتد ٢٥ ، ٤١ .

(٣) الاعتصام : ٣٧/١ .

(٤) الفصل ١٠٩/٥ .

(٥) انظر الطوسي : تلخيص المحصل ٢٥ - ٢٦ ، الخزالي : تفساس : ٦١ - ٨٠ .

(٦) انظر التجريد : ١٠ ب و قواعد العقائد ١١ و ما بعدها .

(٧) انظر قاسم : دراسات ١٦٣ .

(٨) انظر السلمي : طبقات ٤١/٢ - ٤٢ .

الصوفية بعامة من العقل قد بدأ يأخذ وضعاً جديداً في الدراسات الحديثة (١) . أما الكشف أو الإلهام فهو عند المتكلمين (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) كما يعبر النسفي ، و يعلل التفتازاني ذلك بطبيعة البحث الكلامي (الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ، و يصلح للإلزام على الغير . و إلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم) (٢) .

و هكذا يتبين أن الأخذ بأدلة العقل أمر تلتقي عليه المدارس الكلامية جميعاً و لم يكذب يخرج على هذا الإجماع إلا "الحشوية" الذين يرد عليهم الأمدني الأشعري بقوله : « أما قول الحشوية : أنه لا طريق إلى العلم و استدراك مطلوب من المطلوبات إلا بالكتاب و السنة ففي غاية البطلان : فإننا لو قدرنا عدم ورود السمع و الأدلة لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى و حدوث العالم و ما يتعلق بأحكام الجواهر و الأعراض و غير ذلك من المسائل العقلية ، و ليس مدرك ذلك كله غير الأدلة العقلية . و أيضاً فيقال لهم : فكيف عرفتم أن هذا كتاب الله و سنة رسوله ؟ فإن قالوا : عرفناه به كان ذوراً ، و إن قالوا : عرفناه بغيره فهو المطلوب » (٣) . و هذا يشبه إلى حد كبير رد ابن رشد عليهم في مناهج الأدلة (٤) ، و قد سبق للقاضي عبد الجبار و أن رد عليهم بقريب من ذلك في المغني (٥) و غيره (٦) .

بيد أن الفكر الكلامي لا يقوم على العقل وحده . و إنما هو دائماً يتردد بين قطبي العقل و النقل ، و إن تفاوت اقتراباً وبعداً من كل منهما ، فماذا عن الدليل السمعي أو النقل في مناهج التفكير الكلامي ؟ هذا ما سنجيب عليه في الفقرة التالية .

(١) انظر مثلاً الشراوي : (موقف الصوفية من العقل) رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة .

(٢) التفتازاني : شرح المعانيد النسفية ، ص ٢٢ .

(٣) الأبيكار ٢١٧/٢ ب .

(٤) مناهج الأدلة ١٣٤ - ١٣٥ .

(٥) المغني ٥٠٦/١١ .

(٦) انظر شرح الأصول الخمسة ، ٦ - ٧٥ .

الفصل الثاني

الدليل النقلى - حجيته و علاقته بالدليل العقلى

(أ) - موقف المعتزلة الأوائل من الدليل النقلى :

لم يكن المعتزلة هم أول المشتغلين بمسائل العقيدة فى البيئـة الإسلامـية و لا كانوا منفردين بعد ذلك بالنظر فيها ، فقد سبقهم و عاصـرهم العديـد من أئمة السلف كالحسن البصرى و جعفر الصادق و أبى حنيفة و الثورى و غيرهم ، و قد استند هؤلاء الأئمة فى بيان الأحكام الاعتقادية على الكتاب و السنة أولا ثم على العقل و الرأى بعد ذلك أى على كل من الدليل النقلى و الدليل العقلى معا ، مع الاعتداد أساسا بالأول منهما ، و قد أوردنا فيما مضى طائفة صالحة من نصوصهم الدالة على ذلك .

و لما جاء المعتزلة رفعوا من مكانة العقل و كادوا يسوون بينه و بين النص تماما كما يستفاد من كلام شيخهم واصل (١) ، و ما زالت هذه النزعة العقلية لديهم تنمو و تتزايد حتى جعلوا للدليل العقلى فى ميدان الكلام منزلة قد تعلو على منزلة الدليل السمعى ، و إن ظلوا يعتمدون عليهما معا مع تحديد المجال الذى يقبل فيه كل منهما .

(١) راجع ما سبق فى الفصل الأول من هذا الباب

و يشمل الدليل السمعي عند المعتزلة ثلاثة أمور : القرآن ، والإجماع ، والخبر المجمع عليه أى المتواتر أو المشهور كما قد يفهم من كلام واصل بن عطاء (١) :

١ - فأما القرآن فإنهم جميعا يعتمدون عليه بطبيعة الحال ، و لكن إسرائفهم في استخدام سلاح « التأويل » يدعوهم إلى مخالفة ظواهر النصوص القرآنية غالبا بحجة التنزيه ، و من نماذج ذلك إنكارهم « الرؤية » و سائر الصفات الخبرية كاليد و الاستواء و نحوها و صرفهم إياها إلى معان أخرى .

٢ - و أما الإجماع فقد شكك النظام في وقوعه و في حجيته ، و جوز إجماع الأمة على الباطل (٢) ، و تابعه في ذلك فريق من المعتزلة (٣) .

٣ - و أما الأحاديث فيبدو أن واصل لم يقبل إلا المتواتر أو المشهور من الأخبار ، ثم جاء عمرو بن عبيد فشكك في الرواية و الرواة (٤) حتى خالف شيخه ، و مال أبو الهذيل إلى أن المتواتر حجة أما المشهور و خبر الواحد فلا يفيدان العلم (٥) ، و ينسب إلى النظام أنه رفض حجة المتواتر أيضا (٦) .

و لكن من الإنصاف أن نشير هنا إلى أن هذه النزعة الاعتزالية إزاء الدليل السمعي و خاصة « الأحاديث » و التي بلغت أوجها فيما يبدو على يد النظام (٧) ، قد مالت إلى الاعتدال بعد ذلك - و لو من الناحية النظرية - و خاصة على يد القاضي عبد الجبار و تلاميذه الذين حاولوا

(١) انظر عماد خفاجي : مناهج البحث ٢٥ و ما بعدها .

(٢) البغدادي : الفرق ١٢٩ ، أبو ريدة : النظام ١٩ .

(٣) انظر النشار : نشأة ٤٣٩/١ .

(٤) البغدادي : الفرق ١٠٩ - ١١٠ .

(٥) الفرق ١٢٥ ، خفاجي : مناهج ٢٦ .

(٦) انظر ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ٢٤ و ما بعدها ، أحمد أمين : فجر ١٢٦/٣ .

(٧) انظر عبد الجبار : شرح الأصول ٨٨ .

العودة إلى الاعتداد بالدلائل الأربعة التي قبلها شيخهم الأول
« حجة العقل » و الكتاب، و السنة ، و الإجماع (١) . غير أن الفكرة
التي انتهى إليها التفكير المنهجي عند المعتزلة و التي يمكن أن نسميها
"فكرة الدور" قد قضت من الناحية العملية على هذا التوازن الطارئ بين
العقل و النقل عند المعتزلة .

(ب) - فكرة الدور و آثارها المنهجية :

هذه الفكرة تقوم على أن العقل أصل للشرع ؛ إذ به عرفت صحة
الشرع ، من ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أية مسألة من
المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله تعالى و صفاته و كل ما تتوقف عليه
صحة النبوة ، و إلا صار الأصل فرعاً و ذلك دور باطل و متناقض .
و النتيجة اللازمة لذلك ألا يقبل الدليل السمعي في أمهات مسائل
« العدل و التوحيد » ، و أن يقتصر مجاله على السمعيات التي لا مجال
للعقل فيها ، و على المسائل التي لا يتوقف عليها ثبوت
صحة النبوة (٢) .

و بيان ذلك - في منطق المعتزلة - أن قمة الدليل السمعي و هو
القرآن الكريم لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد
معرفة أن قائله صادق في أخباره ، و أنه تعالى لا يُجري المعجزة على
أيدي الكذابين ، و ذلك متوقف على معرفة كونه عدلاً حكيماً لا يفعل
القبيح . و ذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالماً بقبح القبائح و أنه
مستغف عنهما (٣) ، فلو استدللنا على هذه الأصول الاعتقادية بالنص الذي
يتوقف إثباته و كونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دوراً ، لتوقف كل منهما
على الآخر .. و لهذا السبب نفسه فإنه لا يجوز الاستدلال بالسنة
و الإجماع على مسائل العدل و التوحيد (٤) .. يقول القاضي عبد الجبار :

(١) انظر عبد الجبار : المغني ٢٦/١٥ - ٢٩ - ١٢٨ - ١٣٢ .

(٢) انظر عبد الجبار : المغني ٢٦/١٥ - ٢٩ - ١٢٨ - ١٣٢ .

(٣) عبد الجبار : متشابه القرآن ٣٠/١ - ٣١ .

(٤) السابق ص ٣٢ ، و شرح الأصول ٨٨ ، ١٩٤ .

«... قد بينا من قبل أنه (أى الدليل السمعي) لا يدل على ما لو لا العلم به لما علم كونه دلالة ، لأن ذلك يوجب كون الفرع دالا على أصله ، و ذلك يتناقض : ... فهذه العلة لا يجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل و مقدماتهما لأننا لا نعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك » (١) .
و هكذا قسم المعتزلة مسائل علم الكلام ثلاثة أقسام :

١ - المسائل الأساسية التي تتوقف عليها صحة النبوة - من أصول النظر و الألوهية أى مسائل العدل و التوحيد - فهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده .

٢ - مسائل السمعيات التي لا مجال للعقل فيها كمقدار الثواب و العقاب و أحوالهما ، و لا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده .

٣ - ما خرج عن الأمرين السابقين كبعض الكمالات الإلهية التي لا تتوقف عليها صحة النبوة - فيقبل فيها الدليلان معا (٢) .

و قد سادت فكرة الدور أوساط الفكر الاعتزالي ، و يرى بعض الباحثين أنها كانت مرعية بينهم حتى قبل أن تصاغ على هذا النحو المحدد (٣) . و لكن الأغرب من ذلك أنها تسربت إلى أكثر المدارس الكلامية الأخرى ، و منها المدرسة الأشعرية فيما بعد ، و كان هذا التسرب معاصرا تقريبا لاختفاء المعتزلة كفرقة كلامية من المجتمع الإسلامي ، أما آراؤهم فقد تسربت إلى كثير من الفرق ، و خاصة الزيدية و الإثناعشرية (٤) .

(١) عبد الجبار : المفني ٩٣/١٧ - ٩٤ .

(٢) انظر أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ٨٨٦/٢ - ٨٨٧ .

(٣) عماد خفاجي : مناهج ٣٢ .

(٤) انظر الجلي : دراسة عن الفرق ، ص ١٦٤ ، ١٨٤ .

(ج) - موقف الأشاعرة من الدليل النقلى و تطوره :

يعرف الأشاعرة الدليل السمعى بما يقرب من كلام المعتزلة : « الدليل السمعى فى العرف : هو الدليل اللفظى المسموع ، و فى عرف الفقهاء : هو الدليل الشرعى ، و هو عندهم منقسم إلى الكتاب و السنة و إجماع الأمة و القياس و الاستدلال . و أما فى عرف المتكلمين فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعى فلا يريدون به غير الكتاب و السنة و إجماع الأمة » (١) .

أما موقفهم من هذا الدليل فقد مرّ بمراحل مختلفة : إذ بدأوا أول الأمر محتفظين بضرب من التوازن بين العقل و النقل أيام الأشعرى و الباقلانى ، ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل حين تسربت فكرة "الدور" منذ الجوينى و من جاءوا بعده ، إلى أن بلغ هذا الاتجاه ذروته على يد الرازى فزاد على ما قرره المعتزلة من الدور فكرة "المعارض العقلى" و حاول الأمدى بعد ذلك تحقيق نوع من التوازن - كما فعل عبد الجبار فى المدرسة الاعتزالية - و لكن الفكرة كانت قد تمكنت ، و فيما يلى تفصيل ذلك :

أشرت من قبل ، إلى أن المذهب الأشعرى قام منذ البداية على دعامين من العقل و النقل و لا غرو فقد ظل الشيخ أبو الحسن الأشعرى معتزليا نصف عمره ، ثم تحول إلى مذهب أهل السنة و الجماعة ، و لكنه اختار - أو هكذا قضت طبيعة الأمور - أقرب مدارسهم إلى المنهج العقلى و هى مدرسة ابن كلاب التى ترى استحسان الخوض فى علم الكلام ، و تأييد ما كان عليه النبى - صلى الله عليه وسلم - و أصحابه بالأدلة العقلية (٢) و لقد وقف مؤرخو الفكر يتساءلون إزاء كتابى "الإبانة" ،

(١) الأمدى : الأبتكار ٢/٢١٥ ب - ٢١٦ أ .

(٢) انظر بغية المرئاد لابن تيمية ص ١٠٧ و نشأة الفكر د . النشار ١/٣٠٣ و ما بعدها .

و النلمع للأشعري ، فالأول نقلي إلى حد كبير و الآخر عقلي أكثر منه نقليا (١١) ، و يبدو لي أن الرجل كان همه في الكتاب الأول موجهها إلى تحديد مواقفه الجديدة إزاء خصوم اليوم و أصحاب الأمس أي المعتزلة ، بينما كان يهدف في الكتاب الثاني إلى تأييد مواقفه تلك بما انقذ له من أدلة ، و من ثم غلب عليه الطابع العقلي ، و أياها كان الأمر فالمهم هو امتزاج النزعة العقلية و العملية في التفكير الأشعري منذ بدايته ، و هو ما يؤكد الأشاعرة فيما بعد كابن عساكر (٢) ، و العزالي (٣) ، و الجويني الذي يدافع عن شيخه الأشعري في استناده إلى أدلة الشرع و العقل معا في مسائل الكلام كلها كمسألة وجود الله و غيرها (٤) كما يؤكد غير الأشاعرة كابن تيمية (٥) و ابن القيم (٦) .

و يبدو أن هذا المزيح المتعادل من النقل و العقل كان سائدا حتى الباقلائي ، و قد رد الباقلائي في كتابه "إعجاز القرآن" على من زعم أن إثبات وحدانية الله تعالى مما لا سبيل إليه إلا من جهة العقل لأن القرآن كلام الله عز و جل و لا يضح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولا (٧) : « بأنه إذا ثبت إعجاز القرآن و أنه لا يقدر علي مثله إلا الله - تعالى - ثبت صدق الرسول و عندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صدقا واجب الاتباع . . (٨) و معنى ذلك أن الباقلائي رفض الأساس الذي قامت عليه فكرة الدور .

(١) انظر في ذلك مقدمة كتاب النلمع لمحقق د . غرابية

(٢) انظر تبين كذب المفترى ٣٩٧ - ٤٠٠

(٣) انظر فاتحة كتاب الانتصاف ص ٢ ، ٣

(٤) انظر الشامل ١/١٦٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩

(٥) انظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧ و بغية المراد ص ١٠٧ و فتاوى

ابن تيمية ٢٤٦/٥

(٦) انظر اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٤٦ ، ١٤٧

(٧) إعجاز القرآن للباقلاني ج ١ ص ٢٢

(٨) نفس المصدر و الصفحة

و يقول ابن تيمية - بعد أن يشير إلى طريقة متأخري الأشاعرة في إثبات بعض الصفات بالعقل و بعضها الآخر بالسمع : « و أما من قبل هؤلاء فيثبتون جميع هذه الصفات بالعقل كما كان يسلكه القاضي أبو بكر و من قبله كأبي الحسن الأشعري و أبي العباس القلانسي و من قبلهم كأبي محمد بن كلاب و الحارث المحاسبي و غيرهما ، و هكذا السلف و الأئمة كالإمام أحمد بن حنبل و أمثاله يشبتون هذه الصفات بالعقل كما ثبتت بالسمع ، و هذه الطريقة أعلي و أشرف من طريقة هؤلاء المتأخرين » (١) . و لعل هذا الموقف المنهجي هو الذي يفسر لنا عدم استخدام هؤلاء المتقدمين لسلاح التأويل إلا في حدود ضيقه كما سنرى فيما بعد .

ثم ظهرت بوادر التطور المنهجي بالميل المتزايد نحو العقل على يد عبد القاهر البغدادي و ربما نجد بادرة من ذلك قبله عند الأستاذ أبي بكر ؛ فورك في كتابه (مشتبه الحديث و بيانه) الذي نلاحظ أنه يؤول سائر النصوص المتعلقة (بالصفات الخبرية) خلافا لما كان عليه شيوخه المتقدمون ، يقول البغدادي: « و إنما أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر لأن صحة الشريعة مبنية علي صحة النبوة ، و صحة النبوة معلومة عن طريق النظر و الاستدلال ، و لو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهية لما اختلف فيها أهل الحواس و البديهية » (٢) . و في هذا ميل إلى أن العقل أصل للشرع ، و هي الفكرة التي كانت أساساً لمبدأ (الدور) الذي ساد عند متأخري الأشاعرة منذ الجويني و من جاءوا بعده .

فلما جاء الجويني صرح بأن ظواهر السمع لا يسوغ الاستدلال بها في العقلليات : (الظواهر التي هي عرضة التأويل لا يسوغ الاستدلال بها في العقلليات) (٣) بل نجده يأخذ عن المعتزلة تقسيمهم الثلاثي للمسائل

(١) شرح للعقيدة الأصفهانية ص ٨٠٧ .

(٢) أصول الدين ١٤ ، ١٥ و انظر أيضا الصفحات ٢٤ ، ٢٥ و ستجد فيما بعد أن في

الأشاعرة و غيرهم من يقول إن صحة النبوة لا تتوقف علي النظر و الاستدلال .

(٣) الشامل ٣١/١ ، و انظر ص ١٦٦ أيضا و الجويني إمام الحرمين ص ٦٤ .

الكلامية ، ما يدرك بالعقل وحده و ما يدرك بالسمع وحده و ما يدرك بهما معا ، و يرتب على ذلك "أن وجود الباري و حياته و أن له كلاما لا يشبهه سمع . فأما من أحاط بكلام صدق و نظر بعده في جواز الرؤية وفي خلق الأفعال و أحكام القدرة مما يقع في هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات فلا يمنع اشتراك العقل فيه (١) . و هذه هي نظرية الدور كما نجدها عند المعتزلة تماما .

و كان الغزالي مع نزوعه إلى السلفية و عزوفه عن الكلام (٢) امتدادا لشيخه الجويني إذ يقول : « أمر الظواهر هيّن ؛ فإن تأويلها ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر بل يسלט على تأويل الظواهر ، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى » (٣) كما نجد عنده نفس التقسيم الثلاثي المشار إليه و فكرة الدور أيضا ، يقول في "الاقتصاد" : « إن ما لا يعلم بالضرورة يتقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع و ما يعلم بالشرع دون العقل و إلى ما علم بهما ، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم و وجود المحدث و قدرته و علمه و إرادته ، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع ، إذ الشرع يبني على الكلام فما لم يثبت الكلام النفسي لم يثبت الشرع ... » (٤) .

و من بعد الغزالي نجد أن المنهج العقلي قد غلب على الكلام كله ، كما يلاحظ ذلك بعض الباحثين المحدثين و يمثل له بقول الشهرستاني (ت ٥٤٨) : « كل ما هو معقول و يتوصل إليه بالنظر و الاستدلال فهو من الأصول ، و كل ما هو مظنون و يتوصل إليه بالقياس و الاجتهاد فهو من الفروع » (٥) الذي يقول قبل ذلك « و الأصول موضوع علم الكلام

(١) الجويني إمام الحرمين ص ٤٤٤ .

(٢) انظر الغزالي إجماع العوام ص ٥ و دراسات في الفللفة الإسلامية لقاسم ص

١٧٢ و ما بعدها ..

(٣) الغزالي : معارج القدس ٩٢ ، و يؤكد نفس المعنى في إجماع العوام - ضمن التصور

العوالي ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٤) الاقتصاد ص ١٢١ .

(٥) نشأة الفكر للدكتور النشار ٤٦٢/١ و انظر الملل و النحل - بهامش الفصل ٥١/١ .

والفروع موضوع علم الفقه « ، والشهرستاني في هذا قريب مما قرره الأشعري نفسه في "استحسان الخوض في علم الكلام" (١) .

فلما جاء الرازي قرر نفس الأفكار بالإضافة إلى مزيد من التشكيك في الدليل السمعي من نواح عشر أجزائها فكرة « المعارض العقلي المحتمل » التي اخترعها (٢) ، و نورد هنا نص « المحصل » : (الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة ، عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ ، وإعرابها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك والمجاز ، والنقل ، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الإضمار ، والتأخير والتقديم ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه ؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه ، وإذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة ؟ » (٣) ثم يقول : « التقلبات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل والالزم الدور ، أما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خيرا بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا . . . والخارج عن القسمين يمكن إثباته بهما معا » (٤) . وقد تابع الآمدي (ت ٦٣١) الرازي فيما ذكر ، إلا أنه يقرر أن الدليل السمعي قد يفيد القطع إذا ما صاحبه قرائن تحدد معناه وتقطع بصحة روايته (٥) . هذا هو ما غلب على متأخري الأشاعرة بعد ذلك ، رغم محاولة الآمدي تخفيف الغلو الذي انتهى إليه الرازي ، إذ ناقش قضية الدليل السمعي ، ومدى حججه في الأمور الاعتقادية ، وما مال إلى أنه قد يفيد القطع مخالفا للرازي في ذلك ، ولكنه قبل التقسيم الثلاثي الاعتزالي للمسائل الكلامية .

(١) انظر الأشعري : استحسان ص ١٥ .

(٢) انظر فخر الدين الرازي وآؤه ص ٢٢٣ و ٢٢٤ .

(٣) المحصل ص ٣١ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) انظر الآمدي : أبقار ، ٢١٧ ب .

فقد تحدث الأمدي عن هذا الدليل من حيث سنده ، و من حيث متنه ، فذكر أنه ينقسم بالاعتبار الأول - إلى ما هو قطعي الثبوت ، و ما هو ظني الثبوت ، و بالاعتبار الثاني إلى ما هو ظني الدلالة و ما هو قطعيها (١)

و يخلص من ذلك إلى بيان دور هذا الدليل في المباحث الكلامية ، فيقول : « و أما أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين أم لا ؟ فذهب الحشوية إلى أنه مفيد لليقين ، حتى بالغوا و قالوا : "لا يعلم شيء بغير الكتاب و السنة" .

و ذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين ، لأنه موقوف على أمور ظنية (٢) ، و يذكر الأمدي حجة هؤلاء و هي تتلخص في أن الدليل السمعي من حيث نقله عن النبي - صلى الله عليه و سلم - و من حيث دلالاته على معناه تنطرق إليه احتمالات عديدة تجعله ظنيا غير يقيني فلا ينبغي الاعتماد عليه في الأمور القطعية ، فمن ذلك أن نقله ، في الغالب ، يكون بطريق الآحاد و حتى لو كان متواترا ، فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهة ، و مع سائر النصوص الشرعية من جهة أخرى ، إذ قد ينسخ بأحدها أو يخصص . و بعد هذا كله فإن دلالاته على معناه احتمالية ، و سبب ذلك أن نقل معاني ألفاظ اللغة عن أصحابها آحادى في الأكثر ، على أن اللفظ الواحد و العبارة الواحدة تحتل أكثر من معنى بسبب الاشتراك و التجوز و الحذف و الإضمار ، و التقديم و التأخير ، و نحوها مما يجعل الدلالة غير قطعية .

ثم ينتقد الأمدي الرأيين السابقين ، أما رأى الحشوية فلأن النبوة نفسها لا تثبت بغير العقل كما سبق . و أما رأى الآخر فإن دعواهم "أن الدليل السمعي مطلقا لا يفيد إلا الظن" إنما تصح أن لو لم تقتزن به قرائن تفيد القطع . و إلا فبتقدير أن تقتزن به قرائن مفيدة للقطع فلا . و لا

(١) الأبيكار ٢١٧/٢ ، أ . ب .

(٢) الأبيكار ٢١٧/٢ ، ب .

يخفى أن ذلك ممكن (١) . و لكن الأمدي - للأسف - يحدد رأيه الخاص بما لا يختلف عمليا عما انتهى إليه الرازي : « وإذا عرفت هذا فاعلم أن الدليل إما أن يكون عقليا محضا كأدلة حدوث العالم و وجود الصانع قبل ورود السمع ، و منه ما لا يعرف بغير الدليل السمعي كالأحكام الشرعية من وجوب الصلاة و تحريم الخمر و نجوه ، و منه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقتين كخلق الأفعال و رؤية الله - تعالى - » (٢) .

و هكذا نجد أن الفكر الأشعري قد انتهى في تطوره من الناحية المنهجية إلى القبول بفكرة الدور الاعتزالية التي تقسم المسائل الكلامية أقساما ثلاثة ، كما سلف بيانه ، و ذلك للأسباب التالية :

١ - أن العقل أصل للشرع و من ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله و صفاته و كل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي و إلا صار الأصل فرعاً و هو دور متناقض . كما هو الأمر عند المعتزلة تماما .

٢ - أن دلالة النصوص الشرعية على معانيها ظنية في الغالب بحكم طبيعة اللغة ، كما أن كثيرا من هذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية منقولة بطريق ظني أيضا و من ثم فهي لا تقوي على معارضة الدلالة العقلية القطعية ، و لذا يجب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه ، و عدم الاعتماد على أحاديث الأحاد في أمور العقيدة .

(د) - أثر فكرة الدور خارج نطاق الأشاعرة :

إن الاختلاط و الاتفاق بين الكلام الزيدي و الكلام الاعتزالي لا يكاد يحتاج إلى دليل . أما المتأخرون من الشيعة الإثنا عشرية فإنهم عندما تبنا منهج المعتزلة و الكثير من مواقفهم التي لا تتعارض مع أصولهم الإمامية

(١) انظر الأبيكار ٢١٧/٢ أ .

(٢) الأبيكار ٢١٧/٢ أ . ب .

- أخذوا عنهم هذا المبدأ المنهجي الأساسي أيضا ، يقول الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) في « تجريد الاعتقاد » : « و ملزوم العلم دليل ، و الظن أمارة . و بسائطه عقلية و مركبة لاستحالة الدور . و قد يفيد اللفظي القطع . و يجب تأويله عند التعارض » (١) .

و رأيه هذا قريب من رأى الآمدي الذي ذكرناه آنفا ، و قد أكد الطوسي رأيه في العلاقة بين الدليلين السمعي و العقلي ، و أخذه بالتقسيم الثلاثي لمسائل علم الكلام في تلخيصه للمحصل (٢) .

و لكن الشيء الغريب حقا أن نجد هذه الفكرة « فكرة الدور » تتسرب إلى واحدة من أكثر المدارس الكلامية محافظة ؛ و أعنى بها المدرسة الختيلية ، فنجد متكلمنا بارزا من متكلميهم و هو أبو يعلى يقرر هذه الفكرة بما يترتب عليها من تقسيم ثلاثي للمسائل الكلامية ، و إن كان من الإنصاف أن نقول : إنه عمليا لم يتأثر كثيرا بهذا المبدأ الاعتزالي (٣) .

و نظرا لخطورة هذه الفكرة ، و أثرها البالغ على التفكير المنهجي لدى المتكلمين نظريا و عمليا ، و لما عساه يكون لها من نفوذ حتى الوقت الحاضر في الأوساط التقليدية يكون من المناسب أن نناقشها في هدوء ، معتمدين إلى حد كبير على فكر الإمام ابن تيمية و على أفكار بعض من تأثر به من المتكلمين أنفسهم و على ما قد يعن لنا من ملاحظات .

٢ - نقد هذا الموقف المنهجي لتأخرى المتكلمين :

نجد من العرض السابق أن التوازن الدقيق ، الذي كان المتكلمون الأوائل يفخرون بإقامته بين العقل و النقل قد أصابه الاهتزاز ، و رجحت كفة العقل في المسائل الكلامية - و خاصة لدى الرازي و الآمدي - إلى حد كبير حتى كادت تعصف بالدليل النقلي تماما . و لقد كان هذا مفهوما في نطاق المذهب الاعتزالي الذي يقول بالتحسين و التقييح ، و يرى وجوب

(١) الطوسي : تجريد ١٣١ .

(٢) الطوسي : تلخيص المحصل ٣٢ .

(٣) أبو يعلى : المعتد ٢٥ ، ٤١ ، ٤٢ .

النظر بالعقل و لو لم يرد شرع ، اما عند الأشاعرة الذين يرفضون التحسين و التقييح العقليين و يرون أن النظر غير واجب لولا الشرع فإنه يبدو غير مفهوم ، و لذا نجد ابن تيمية يقول في مناقشه أشعري متأخر : « .. فأى اتباع للسمع و الشرع إذا لم يثبت شيء من صفات الله بالشرع بل وجوده كعدمه فيما أثبتوه و نفوه من الصفات ؟ فأنتهم كانوا يشتون الصفات بالسمع و بالعقل أو بالسمع و يجعلون العقل مؤكدا في الفهم .. فأين اتباعهم للسمع و الشرع ، و قد عزلوه عن الحكم و الاحتجاج به والاستدلال به ؟ » (١) .. و هذا التطور المنهجي هو الذي دعاه ابن تيمية إلى تأليف كتابه (الموافقة) أو (درء تعارض العقل و النقل) لنقد طريقة الرازي و الأمدي و من تبعهما في تقديم العقل على النقل (٢) ، و سأشير فيما يلي إلى بعض ما ورد في هذا الكتاب ، و يمكن تلخيص الأسس التي بني عليها هؤلاء الأشاعرة موقفهم من الدليل السمعي في أربعة أمور هي :

- ١ - كون الأدلة السمعية - أو بعضها - ظنية الثبوت فلا يستدل بها على القطعيات .
- ٢ - كونها ظنية الدلالة لعدة أسباب ترجع في الجملة إلى طبيعة اللغة العربية .
- ٣ - فكرة الدور التي ترى في الاستدلال بها على أصول العقائد ضربا من التناقض ، حيث لم تثبت صحة النبوة بعد .
- ٤ - أن في قبول الدلالة السمعية عند تعارضها مع العقل تقديم الفرع على أصله ، إذ العقل أصل الشرع ، و لا ينبغي تقديم الفرع على أصله .

و سنناقشها جميعا فيما يلي :

(١) فتاوى ابن تيمية ٢٤٦/٥ .
(٢) انظر الموافقة ٨/١ و ما بعدها .

١ - مسألة ظنية الثبوت :

مرَبنا أن الدليل السمعى عند المتكلمين هو الكتاب و السنة و الإجماع .

(أ) فأما بالنسبة للكتاب فتواتره ثابت جملة و تفصيلا ، إلا ما شذ من وجوه القراءات ، و هذا مجمع عليه من المسلمين ، كما أوضح ذلك الأمدي في "الأحكام" (١) ، و أكثر المسائل الكلامية و دلالتها فيه كما سبق نقله عن أغزالي و ابن رشد و ابن تيمية فماذا يمنع من الاستناد إلى آياته من هذه الناحية - و كلها قطعية الثبوت ؟

(ب) و أما الحديث فقد رفض الأمدي استدلال الأصحاب به في مسألة "الكلام" و وصفه بأنه غير مرتفع عن مرتبة الظنون ، مع أنه يقرر بنفسه - في الأحكام - أن منه المتواتر الذي « اتفق الكل على أنه مفيد للعلم .. و أن العلم الحاصل عنه ضروري (٢) » . و كذا خبر الواحد إذا احتفت به القرائن « (٣) ، و نجد قريبا من هذه الفكرة عند الطوسي الإثناعشري (٤) ، و هذه نظرة علمية دقيقة فإن من الأخبار التي لم تبلغ درجة التواتر ما ينقدح في ذهن النقاد من العلماء صحتها على وجه يقرب من اليقين (٥) ، و كان أخرى بالأمدي أن يلتزم بها بدلا من أن يرد الأحاديث التي تثبت كلام الله ، و يصفها جملة بأنها لا تفيد إلا الظن و التخمين ، و أين هذا مما يقوله الأشعري في الإبانة : « و جملة قولنا أنا نقر بالله و ملائكته و كتبه و رسله و بما جاء و آ به من عند الله ، و ما رواه الثقات عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا نرد من ذلك شيئا ؟ (٦) » . و إن كان من الواجب أن نذكر هنا أن الأمدي يعتمد على

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام ١٤٧/١ - ١٥٢ .

(٢) المصدر السابق ١٨/٢ .

(٣) الأبيكار ٢١٧.٢ أ .

(٤) انظر الطوسي : التجريد ١٦٦ ، ٢٠١ ، ٢١٠ .

(٥) انظر الباعث اغشيث إلى مصطلح الحديث ص ٣٠ .

(٦) الإبانة ص ٨ .

الأحاديث في باب السمعيات متي صحت و لو لم تبلغ درجة التواتر ، كما فعل في (غاية المرام) في مسألة الشفاعة و الصراط و عذاب القبر و نحوها (١) .

(ج) أما الإجماع فإن بعض أنصار فكرة الدور كالأمدي يصرح باعتباره حجة في مسائل العقيدة : « و أما التوحيد فلا نسلم أن الإجماع فيه ليس بحجة ... (٢) » و هو يدافع عن الإجماع و إمكان وقوعه و لو لم يكن له مستند من النص (٣) و قد قال الحنابلة و الظاهرية و أهل الحديث بكون الإجماع دليلا في مسائل العقيدة (٤) ، و مع ندرة وقوع الإجماع فإنه عند تحققه قلما يخفى بل يتوافر الكثيرون على نقله ، مما قد يبلغ به درجة التواتر ، أو الاستفاضة التي تطمئن لها نفوس العلماء - كما سبق - و إذن فلا يمكن المجازفة بوصف الأدلة السمعية جميعا بكونها ظنية الثبوت أو الإعراض عنها بسبب هذه الشبهة .

٢ - مسألة ظنية الدلالة :

و أما كونها ظنية الدلالة بسبب نقل معاني مفرداتها و صيغها بطريق أحادي و بسبب مرونة النحو و التصريف و النظم البياني تقديما و تأخيرا ، و مجازا ، حذفا ، و نحو ذلك فسأناقش أهم تلك الأفكار :

(أ) أما ما قيل بشأن نقل مفردات اللغة ومعانيها وأنه أحادي فغير

(١) انظر غاية المرام ص ٢٨٢ - ٢٨٩ .

(٢) الأحكام ١/٣٠٢ .

(٣) الأحكام ١/٣٧٥ .

(٤) انظر الموافقة لابن تيمية ٢/١٨٠ و الواسطية له أيضا ص ١٦ .

مسلم على إطلاقه ، و قد قال الآمدي في "الأحكام" بشأن نقل اللغات :
 « و أما طرق معرفتها لنا فاعلم أن ما كان منها معلوما بحيث لا يتشكك
 فيه فنعلم أن مدرك ذلك هو التواتر القاطع ، و ما لم يكن معلوما لنا ،
 و لا تواتر فيه فطريق تحصيل الظن به إنما هو أخبار الآحاد . و لعل الأكثر
 إنما هو الأول (١) . و قد نقل السيوطي في "المزهر" هذا الرأي و نسبه إلى
 الرازي و الآمدي : « قال الإمام فخر الدين الرازي و الآمدي : و أن
 اللفظ القرآني من الأول أى المتواتر (٢) . و إذن فلا يحق لهم وصف
 الأدلة انשמعية بكونها ظنية - لأن نقلها أحادي هكذا على وجه
 الإجمال .

(ب) أما المجاز و نحوه من ضروب التصرفات اللغوية فهي وسائل
 للإبانة عن الغرض و المدلول و قد عرض الآمدي في "الأحكام" أيضا
 لمسألة المجاز و ردّ على تفاة وقوعه في القرآن من الظاهرية و الشيعة
 لتوهمهم أنه كذب و أنه من ركيك الكلام - بأن المجاز ليس كذبا ، لأن
 القرينة تدل على أن المراد المعنى المجازي لا الحقيقي ، و أنه ليس من
 ركيك الكلام ، بل ربما كان المجاز أفصح و أقرب إلى تحصيل مقاصد
 المتكلم البليغ من الحقيقة (٣) . و يمكن أن نقيس على ذلك سائر الوجوه
 الأخرى التي ذكرها . على أن القرآن - و هو منبع العقائد الدينية - قد
 احتسوى على نوعين من الآيات : المحكمات و المتشابهات ، و أوجب
 ردّ الثانية إلى الأولى ، فقولته تعالى « و السماء بيناها بأيدي و إنا
 لموسعون » (٤) لا يفهم إلا في ضوء الآية الأخرى « ليس كمثله شيء

(١) الأحكام ١ / ٧٥ .

(٢) المزهر ١ / ٥٧ ، و انظر أيضا ص ٤٢ ، ٣٧ .

(٣) انظر الأحكام ١ / ٤٤ ، ٧٤ .

(٤) الآية ٤٧ من سورة الذاريات .

وهو السميع البصير» (١) و هذا ما بينه الأمدي نفسه في الأحكام (٢) . و القرآن لا يفسر بالمدلولات اللغوية وحدها بل الأحاديث الثابتة و أفهام السلف من الصحابة و التابعين الذين هم أقدر على فهم المراد بما نقله علماء التفسير و حملة الآثار (٣) . و لذا لم يسع الجويني - و هو أحد المتأثرين بتلك الفكرة - إلا أن يقول في "الشامل" : و الظواهر التي هي عرضة التأويل لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات ... و لكن لو استدلت بها و قرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هي محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال ، على هذا الوجه ، بظواهر الكتاب (٤) . و قد ذكر ابن تيمية أنه ألف كتابا خاصا لردّ فكرة "ظنية الدلالة" - كما ألف "الموافقة" للردّ على فكرة الدور و المعارض العقلي - يقول : « ... و قد وفينا القول على ظنية نقل اللغة و النحو التصريف و نفي المجاز و الإضمار و التخصيص و الاشتراك و النقل و المعارض العقلي للسمع ، و قد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة و قد ذكرنا طرفا من بيان فساد في الكلام على المحصل ، فذاك كلام في تقرير الأدلة السمعية و بيان أنها تفيد اليقين و القطع وفي هذا الكتاب (يقصد الموافقة) كلام في بيان انتقاد المعارض العقلي و إبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقا (٥) :

مسألة الدور :

و أساسها أنه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يشبث وجود الله

(١) الآية ٦١ من سورة الشورى .

(٢) انظر الأحكام ١٥٣/١ .

(٣) انظر تفسير ابن كثير ٣/١ - ٦ .

(٤) الشامل ٣١/١ .

(٥) الموافقة ١٠٠٩/١ .

وكلماته و أفعاله التي منها إرسال الرسل و تأييدهم بالمعجزات ، فإذا ما ثبت صدق الرسول أمكن أن نأخذ عنه ما بقي من أمور العقيدة و هي السمعيات كما سبق و لكن في هذا كله نظر من وجوه عدة :

(أ) أنه من الممكن أن ننظر إلى آيات القرآن كنصوص مقدسة أو أوامر ملزمة و عندئذ فقد تبدو هذه الفكرة وحيية . و لكن من الممكن أيضا أن ننظر إليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية ، فإذا طرحنا هذه القضايا في علم الكلام للمناقشة الموضوعية فما يمنعنا أن نستند إلى هذه البراهين العقلية الواردة في القرآن الكريم ؟ إنه لا يمكن أن يكون المانع أنها أرقى ، من الوجهة المنطقية ، من أدلة المتكلمين التقليدية (١) ، بالإضافة إلى كونها أقرب إلى قلوب البشر ، و أقل ذهابا في شعاب الجدل منها ، كما يقرر بعض المتكلمين (٢) ، أن ابن رشد و هو فيلسوف قبل أن يكون فقيها قد اختبر هذه الأدلة و قارنها بأدلة المتكلمين فوجدها خيرا من هذه الأخيرة للعلماء و للعامة على حد سواء (٣) ، كما فطن ابن تيمية إلى أن الدين مسائل و دلائل و كلاهما في الكتاب و السنة ، غير أن بعض المنسوبين إلى السنة أخذوا بالأولى و أهملوا الثانية ، و نجد هذا المعنى لدى بعض المتأثرين به (٤) و قد نجد هذا المعنى لدى بعض المتكلمين أيضا كالإمام الغزالي (٥) ، و شيخه الجويني الذي رد على من قال : « إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية و نفاة الصانع لا يتحقق » بقوله : « إن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، و إنما استدل عليهم بمعناها ، وهي تنطوي على وجه الحجاج .. » (٦) ، و لكن غلب عليهم منهجهم الخاص .

- (١) انظر المقدمة مناهج الأدلة ٨ - ١٠ - ١٣٥٠ ، و ما بعدها .
 (٢) انظر المأخذ ٢٩ ب . ٣٠ .
 (٣) انظر مناهج الأدلة ص ١٤٨ .
 (٤) انظر معارج الوصول لابن تيمية ص ٨٠٧ ، و الموافقة ١٣/١ و ما بعدها و منهاج السنة - بولات - ٢١/٣ - ٢٢ و انظر أيضا اجتماع الجيوش الإسلامية ٢٢ - ٢٣ و شرح الطحاوية لابن أبي العز ١٣٧ و إشار الحق لابن الوزير ١٢٣ .
 (٥) انظر التسطاس المستقيم ص ٧٩ .
 (٦) الشامل الجويني ١٦٦/١ .

على أن ما زعمه المتكلمون أدلة عقلية لا نقلية هو ، في غالبه أفكار و أقوال منقولة من كتب شيوخهم أو مروية عن فلاسفة قدماء فما الذي سوغ الاعتماد عليها و الإعراض عن أدلة الكتاب و السنة بحجة أنها نقلية أو لفظية أو سمعية فهي لهذا ظنية لا تصلح للقطعيات ؟ وكما يقول ابن الوزير : « ... إن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد فكذلك من نظر في القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد » (١) .

(ب) كما أنه من الممكن للناس في أمور الدين أن يبدأ بإثبات النبوة أولا ، فإذا تبين له صدق الرسول ، بالعقل ، تبعه في كل ما جاء به ، سواء في الإلهيات التي اعتبروها ، أو أكثرها عقليات محضة ، أم في غيرها من السمعيات و الأحكام العملية التي قبلوا فيها الدليل الشرعي ، و لعل هذا هو طريق السلف كما يقول ابن الوزير : « إن الدين قد جاء به الرسول صلى الله عليه و سلم و فرغ منه ، و لم يبق بعد تصديقه بدلالة المعجزات الباهرات إلا اتباع الدين المعلوم الذي جاء به ، لا استنباطه بتدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة - و على هذا درج السلف ، وكذلك قال مالك لمن جادله : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا لجدله ما أنزل علي محمد - صلى الله عليه وسلم - (٢) و عندئذ فلا محل للدور المزعوم ولقد ارتضى هذا الطريق عالم معاصر تمس بالفلسفة والكلام والتصوف ثم اختار هذا الموقف : نحن مع العقل حتى تثبت الرسالة فإذا تحقق الوحي الإلهي الصادق كان من العيب و المناقضة للعقل نفسه وللأسف الحقة و لمنهج السلف الصالح أن نعدل به غيره (٣) .

(١) ترجيح أساليب القرآن ص ١٧ .

(٢) إنباء الحق لابن الوزير ص ١١٥ .

(٣) هو أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود : انظر كتابه (الإسلام و العقل) ص ١٠٤ و ما

بعدها

(ج) هذا لو سلّمنا لهم بكون العقل و النظر أصلا و الشرع فرعا عنه ، فكيف و هناك من يقول بأن صحة الشريعة لا تتوقف على النظر العقلي ، و إن دلالة المعجزة على صدق الرسول ضرورية « و إن المنكر لما تدل عليه بعد تحقق أركانها مكابر جاحد للضرورة » و من هؤلاء الأمدي نفسه (١) ، و الجويني أيضا أول الآخذين بفكرة الدور من الأشاعرة (٢) . بل إن الأمدي لا يكتفي بتقرير هذه الحقيقة بل يستخدمها في الرد على من اعترض من الخصوم على استدلال الأشاعرة لصفة الكلام بالإجماع ، و زعم أن في ذلك دورا من حيث أن الإجماع يستند إلى قول الرسول : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » و صحة الرسالة مبنية على ثبوت صفة الكلام - فيقول : « قولهم : هذا تمسك بالإجماع فيما يقضي إلى الدور ، ليس كذلك ، فإننا لا نسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله - تعالى - و لا على وجوده ، من حيث أن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة ، و بعد أن يثبت صدقه بالمعجزة فإذا أخبر عن وجود الله - تعالى - و صفاته و كلامه ثبت بإخباره عن غير دور (٣) . و مع أن هذه الفكرة يمكن أن تنقض مبدأ الدور من أساسه إلا أن الأمدي - فيما يبدو - كان يوردها على سبيل الجدل العابر ، و إلا فهو يقرر في نفس الكتاب مبدأ الدور كما سلف و يري بسببه أن الدليل السمعي مما ظن أنه مفيد لليقين و ليس كذلك ، و يرفض ، من الناحية التطبيقية ، الاستناد إلى الدليل السمعي - و خاصة في كتاب (غاية المرام) في كافة المسائل الكلامية اللهم إلا في السمعيات .

(١) انظر الأبيكار ١/٢٦ . أ .
(٢) انظر الجويني إمام الحرمين ص ١٣٥ ، ١٣٦ .
(٣) الأبيكار ١/٩٤ ب .

٤ - تقديمهم العقل على السمع عند التعارض :

و تأتي إلى هذه الفكرة الأخيرة ولعلها من نتائج فكرة الدور ، إلا أن فكرة الدور يمكن أن تحول تماما دون الاستناد إلى النصوص الشرعية في أمهات العقائد فقط كوجود الله تعالى و صفاته التي تتوقف عليها صحة الرسالة . أما هذه فتضعف الاعتماد على هذه النصوص في الأمهات و في سائر المسائل الأخرى جميعا ، متى بدت معارضة العقل و قد صور ذلك ابن تيمية في مفتتح كتابه (الموافقة) إذ قال : « إذا تعارضت الأدلة السمعية و العقلية .. فأما أن يجمع بينهما ، و هو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، و إما أن يردا جميعا ، و إما أن يقدم السمع و هو محال لأن العقل أصل النقل . فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل ، فكان تقديم النقل قدحا في النقل و العقل جميعا . فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يتأول ، و إما أن يفرض (٢) » و سماه قانون الرازي و أتباعه، و إن أشار بعد إلى أن الغزالي أيضا يقول به، و يبدو من كتاب المآخذ أن الآمدي يتابع الرازي في أن دلالة السمع ظنية لاحتمال وجود المعارض العقلي و أنها لا تعتبر يقينية إلا بعد الاستدلال على عدمه (٣) ، و هي الفكرة التي توفر ابن تيمية على نقدها في كتابه المذكور . و هي في نظري ضعيفة للوجه التالية :

(أ) أنه من الممكن معارضة القانون السابق بنقيضه ، دون الإحساس بأية أزمة عقلية ، يقول ابن أبي العز الحنفي في ذلك : فيقال إذا تعارض العقل و النقل و جب تقديم النقل لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين و رفعهما رفع النقيضين ، و تقديم العقل ممنوع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع و وجوب قبول ما أخبر به ، (فلو أبطلنا النقل

(١) موافقة صحيح المنقول ١/١ .

(٢) انظر الموافقة ٢/١ .

(٣) انظر المآخذ . ج ١٣ .

لكننا قد أبطلنا دلالة العقل ، و لو أبطلنا العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل و هذا واضح (١) ... ولكن هذه المعارضة جدلية و قد تضعف من الفكرة المقابلة ولكنها لا تحل المشكلة ، فلنتقل إلى الوجه التالي .

(ب) أن النقل و العقل لا يمكن أن يتعارضا حقيقة ، و إن بدا ذلك لبعض الأنفهام ممكنا ، فكلاهما حق ، و الحق لا يتناقض . و هذه فكرة كان لها مقامها الكبير عند جميع المفكرين و الفلاسفة المسلمين ، و دورهم في التوفيق معروف (٢) و السلفيون أيضا يؤمنون بهذه الفكرة و هذا ابن تيمية يفردها كتابا هو (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) و بين هذين : الفقهاء و المحدثون و الأصوليون يرون كذلك و جوب رفع التناقض الموهوم يقول ابن الوزير :

« تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض ... و هذه من قواعد المتكلمين قلنا : قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلم يستحيل تعارضها في العقل و السمع . فتقدير تعارضها محال .. و ممن ذكر ذلك ابن تيمية و ابن دقيق العيد و الزركشي في (شرح جمع الجوامع) (٣) .. و لا شك أن الجمع بين الأدلة عمل جاد و بناء ، أما إسقاط إحد الدليلين المتعارضين فهو رفع للمشكلة بالهروب منها .

(ج) أن من أكثر صور هذه الفكرة تطرفا ما زعمه الرازي من أن دلالة السمع لا تتم أو تصل إلى مرتبة اليقين إلا بإسقاط المعارض العقلي المحتمل و إلا فمع احتمال وجوده لا تزيد الدلالة السمعية عن كونها ظنية ، و قد اعتبر ابن تيمية هذه الفكرة صدا عن سبيل الله (٤) «إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي ناقضه» . (٥) و إذا كان الآمدي في المأخذ يذكر هذه الفكرة و لا يعقب

(١) ابن أبي المعز : شرح الطحاوية ص ١٣٧

(٢) انظر قاسم ابن رشد و فلسفته الدينية ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٥ ، ٧٠ .

(٣) ابن الوزير إنبار الحق ص ١٢٣

(٤) انظر الموافقة لابن تيمية ٨/١

(٥) السابق .

عليها بالنقد فإنه في (الأبيكار) يرد عليها بقوله : « و أما ما قيل في بيان أن الدليل السمعي ظني فإنما يصح أن لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع و إلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع ، فلا ، و لا يخفى أن ذلك ممكن » .

و هذا الرأي سبق نقله عن الجويني فيما قبل و يبدو الآمدي غير مقتنع بهذه الفكرة الراجية و هو يوردها في (الأبيكار) على لسان الغير و يعقب بما يدل على رفضه لها . أما سكوته عنها في (المأخذ) فلا يكفي دليلا على اقتناعه بها ، بخلاف فكرة الدور التي يقررها ويؤكدها ، و إن كان هناك نوع اضطراب في موقفه إزاءها كما أشرت من قبل ، فهو من الناحية النظرية ينتقد هذا الموقف المنهجي ، و لكنه في الوقت نفسه يقع أسيرا له من الناحية العملية .

٦ - ونود في النهاية أن ننوه بصفة خاصة بنقد الإمام الغزالي ، و هو مفكر صوفي ، و ابن رشد ، و هو فيلسوف عقلي ، و ابن تيمية ، و هو شيخ سلفي لهذا الموقف المنهجي المتطرف ، و دعوتهم للعودة إلى التوازن التقليدي في علم الكلام بين النقل و العقل ، و إثارة جميعا ، على اختلاف نزعاتهم ، للأدلة القرآنية - التي تتفوق بالفعالية و الإقناع العقلي إلى جانب الحجية الشرعية على الأدلة الكلامية الرسمية التي قد تنبأها بصيغتها الفنية المعقدة و لكنها كثيرا ما تسفر - خارج الدوائر الكلامية التقليدية - عن خواء و عقم باتسين .

فهل من عودة إلى القرآن الكريم ، لا لكي نلتزم بنصوصه بمجرد التسليم و القبول التقليدي ، بل لنسلم العقل لهدياته تلفته آيات الله المنبثة في النفوس و الآفاق ، فنخرج من أسار الأدلة الشكلية ، و التعقيدات الجدلية إلى أفق جديد يؤذن بازدهار حقيقي للدراسات الكلامية ؟ .

الفصل الثالث

صور الاستدلال الكلامي

تمهيد :

كما سبق يتضح أن مصادر استنباط الأحكام الاعتقادية و الاستدلال عليها تتمثل في النص الديني الصحيح و العقل البشري السليم . نعم قد تذكر، في هذا الصدد، مصادر ثلاثة : كقول شارح "العقائد النسفية" : « أسباب العلم للخلق ثلاثة : الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، و العقل » (١) ، لكن الحواس مردها في النهاية إلى العقل ، و لعل هذا هو السبب في اقتصار الآخرين على مصدرين اثنين : العقل ، و النقل (٢) .

لكن المتكلم في أثناء بحثه و استدلاله يستخدم صيغا معينة ، أو صورا للاستدلال يصوغ فيها معارفه و أفكاره التي أخذها من طريق النقل أو طريق العقل ؛ كي يثبت بها دعواه ، أو يدفع بها هجوم خصمه ، أو يبين اللوازم الفاسدة المترتبة على مقالة هذا الخصم ، أو نحو ذلك من الأغراض . و قد لا تكتمل الصورة العامة التي نحاول تقديمها في هذا

(١) التفاتزاني : شرح العقائد النسفية ص ١١ .

(٢) انظر مثلا ابن تيمية : دره تعارض العقل والنقل ، و الماتريدي : كتاب التوحيد - ٤ .

الباب لمناهج البحث في علم الكلام ما لم نعرض بعض هذه الصيغ ، التي استخدمها قدماء المتكلمين و متأخروهم في بحوثهم و مناقشاتهم .

و سيلاحظ القارئ ، لدى استعراضه لهذه الصيغ أو النماذج ، ارتباط "الكلام" - في هذه الناحية المنهجية - بعلمي الفقه و أصوله ، في بداية الأمر ؛ بحيث يعتمد المتكلمون علي الفقهاء و الأصوليين ، ويستعيرون منهم - في غالب الأحيان - صيغ الاستدلال و أسانيبه ، و طرق الجدل و آدابه ، و إن كان المتكلمون يعتبرون علمهم رئيس العلوم الشرعية ، أو العلم الأعلى بينها ، الذي تستمد منه سائر العلوم أسسها و مسلماتها ، و تحيل إليه عقدها و مشكلاتها ، و تلك ناحية قد نتعرض لمناقشتها فيما بعد . كما سيلاحظ القارئ أيضا أنه عندما توثقت صلة الكلام بالفلسفة لدى المتأخرين ، و أخذ المنطق بصفة خاصة يكتسب قدرا من القبول في الأوساط الشرعية بعد طول ممانعة و اعتراض (١) ، بدأ المتكلمون يستخدمون صيغ هذا المنطق الصوري و أقيسته و أدواته المختلفة ، و إن لم يعرضوا تماما عن الصيغ القديمة و الأساليب التقليدية .

و هذا التحول له مغزاه ، و البعض قد يحمله مسئولية الجمود و التعقيد الذي اتسمت به أكثر الكتابات الكلامية المتأخرة ، (٢) و نحسب أن عوامل كثيرة أخرى قد أسهمت في ذلك ؛ و منها تراجع الموجة الحضارية الصاعدة ، أو الطاقة الإبداعية الشاملة ، التي كانت في الصدر الأول ، و بلغت أوجها في القرنين الثالث و الرابع ، ثم أخذت تضعف شيئا فشيئا إلا من أفاذ بارزين ، و عباقره أفراد ، كالغزالي و ابن رشد في الدراسات العقلية ، و ابن تيمية و الشاطبي في أصول الفقه و أصول الدين ، و الطوسي و ابن النفيس في الرياضيات و العلوم ، و القرطبي

(١) انظر : عبد اللطيف نصير الدين الطوسي - مخطوط بمكتبة جامعة لندن ، ص ١٢٠ و ما

بعدها .

(٢) انظر قاسم : مقدمة لمناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٠ ، و دراسات في الفلسفة

الإسلامية له .

و ابن حجر في التفسير و الحديث ، و ابن هشام و ابن منظور في علوم اللغة ، و ابن خلدون و المقرزي في التاريخ و الاجتماع . و منها النكبات التاريخية القاسية التي أصابت شرق البلاد الإسلامية و قلبها و غربها ، و نالت من هيبة الخلافة و سلطتها، و كادت تستنفد ، في مدافعة الموجات المغولية الشرقية ، و الموجات الصليبية الغربية ، قوى الأمة العربية و الإسلامية ، لولا ظهور القوة التركية الفتية التي لم يتهبأ لها - للأسف - إبداع فكري و حضاري يوازي طاقاتها العملية .. و ربما كان للظاهرة أسباب أخرى علي كل حال ، غير أن استعارة المنطق الصوري لا يزيد - فيما نعتقد - عن كونه أحد أسبابها أو لعله ، بالأحرى ، أحد مظاهرها .

و سنورد فيما يلي أربع صيغ من صور الاستدلال التي استعارها المتكلمون من المجال الفقهي ، و كيف بدأوا يتشككون في سلامتها المنهجية ، أو مناسبتها لموضوع البحث في علم الكلام ، و مالوا في النهاية ، أو أكثرهم ، إلى استخدام المنطق الأرسطي و أقبسته ، بجانب بعض هذه الصيغ التقليدية .

(١) - قياس الغائب على الشاهد :

يعرف القياس ، بمعناه العام ، بأنه « إعطاء حكم شيء لشيء آخر ؛ لاشتراكهما في علته » (١) ، و هو بهذا المعنى مفهوم أصولي فقهي جرى عليه العمل لدى كافة الأئمة المجتهدين - عدا أهل الظاهر - طريقاً لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من مصادرها المعتبرة . لكنه انتقل إلى ميدان علم الكلام ليكون طريقاً لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله - تعالى - و صفاته و أفعاله ، بناءً على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد ، و هذا هو معنى قياس الغائب على الشاهد .

وصرح المتكلمو أنفسهم بأنهم قد استعاروا هذه الصيغة من صيغ الاستدلال من إخوانهم الفقهاء (٢) ، و لكنهم أدخلوا عليها تحويراً بدأ لهم

(١) الأمدى :- الإحكام ١٦٧/٣

(٢) انظر الأمدى : أبحاث ٣٩/١ ب . و الجرجاني : شرح المواقف ٢٨/٢ .

أنه يقربها إلى طبيعة البحوث الكلامية ؛ و هو أن يتوفر بين الشاهد والغائب جامع مشترك من حيث الحقائق أو الأدلة أو الشروط أو العلل كما سيتضح فيما يلي ، و إن كان بعضهم قد أجرى القياس بين الغائب والشاهد دون تخر لجامع بينهما على الإطلاق .

و لكن القياس الفقهي قد يكون مشروعاً ومبرراً تماماً ؛ مادام الأصل والفرع مشتركين في العلة أي الوصف المؤثر في استحقاق الحكم ، و لدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما ، من خلال ما يعرف (بمسالك العلة) . أما بالنسبة للمسائل الإلهية فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب و الشاهد في وصف ما أو في حكم يترتب على ذلك ؟ وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله - تعالى - وما يتصل بها من صفات أو أفعال ؟ تلك هي أزمة هذا القياس الكلامي ، ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعاروه من (أصول الفقه) ، و غاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع الذي يطبق فيه ، و شتان بين بحث موضوعه الوقائع المادية أو أفعال المكلفين وآخر موضوعه ذات الله الذي ليس كمثلته شيء . يقول الجرجاني : " و إنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله - سبحانه - فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهيّاً و يطلقون اسم الغائب عليه - تعالى - (١) .

و قد شاع استخدامه لدى مختلف المدارس الكلامية ؛ فالحشوية القائلون بأن الله جسم يعتمدون على أن كل موجود في الشاهد فهو كذلك (٢) . و المعتزلة المشهورون بالتنزيه أخذوا به فيما يتعلق بأفعال الله تعالى ، دون صفاته في الجملة ؛ فحكموا بحدوثها (٣) ، و أوجبوا عليه طبقاً لقواعد التحسين و التقبيح الإنسانية (٤) ، و قياساً على

(١) شرح المواقيف ٣٨/٣ .

(٢) الأمدى ؛ الأبيكار ٣٩/١ ، والرازي ؛ أساس التقديس ١٤ و ابن رشد ؛ مناهج الأدلة

١٧٨ و مقدمته ٣٧ .

(٣) انظر مقدمة مناهج الأدلة ص ٤٨ - ٥٠ .

(٤) انظر عبد الجبار ؛ المغني ١١/٦١ - ٧٧ ، ٢٢/١٤ - ٢٢ .

حال الإنسان (١١) ، و نفوا خلقه للشرور لنفس هذا السبب (٢) ، بل ربما استخدموها في مسائل الصفات أيضا ، و نحن نجد القاضي عبد الجبار المعتزلي يستدل على كونه - تعالى - قادرا بقوله : « و أما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا فهو أنا نرى في الشاهد جملتين : إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا ، و الأخرى تعذر عليه الفعل كالمرضى المدنف . فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، و ليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة و هي كونه قادرا ، وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى : لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا و غائبا (٣) » . و واضح أنه يستخدم قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل . و قد استخدمه أيضا في إثبات كونه تعالى عالما (٤) . ولم يكتف بذلك بل رد علي من اعترض عليه في استخدامه إياه (٥) . كما استخدمه أيضا في إثبات صفة الحياة (٦) .

و مع ذلك فمن الإنصاف أن نقول : إنهم لا يسرفون في استخدامه في مجال الصفات إسراف الأشاعرة الذين يعترف بعضهم بذلك : (٧) فالآمدي مثلا يحكي (اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد) (٨) و لكنهم بدورهم يقللون من استخدامه بالنسبة لأفعال الله - تعالى - بعكس المعتزلة (٩) تماما .

أما الآمدي و هو الأصولي الذي يدافع عن القياس في مجال الأحكام العملية (١٠) ، فإنه يرى عدم الاعتماد عليه في المباحث الكلامية و هو

- (١) انظر المغني ٥٥/١٤ .
- (٢) انظر هريدي : تاريخ فلسفة الإسلام ٢٩٩/١ و ابن حزم : الفصل ٩٨/٣ .
- (٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ ، ١٥٢ .
- (٤) نفس المصدر ص ١٥٧ .
- (٥) نفس المصدر ص ١٥٨ .
- (٦) شرح الأصول الخمسة ص ١٦١ .
- (٧) انظر الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ١٨٢ و ما بعدها .
- (٨) انظر الأبهكار ٣٩/١ ب .
- (٩) انظر مناهج الأدلة - المقدمة ص ٤٩ ، و ص ١٨٤ من القسم الثاني و ما بعدها .
- (١٠) انظر الأحكام ٥/٤ و ما بعدها (ط مؤسسة الحلبي) .

يشرحه في صورته الفقهية المعروفة بقياس التمثيل ، و يرى أنه يمكن أن يفيد الظن بالحكم و ذلك إذا أمكن معرفة الجامع بين الواقعتين و الظن كاف في الأحكام العملية . أما إذا تعذر معرفة الجامع - كما هي الحال فيما بين الغائب و الشاهد - « فالجمع تحكم محض ، و دعوى لا دليل عليها . و يلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأن جميع الآدميين سودان ؛ إذ لم يشاهد إلا الزوج ، و أن جميعهم لا يموتون ؛ إذ لم يشاهد ميتا و لا سمع به و لا يخفى ما معه من الجهالة » (١) .

لكن الأشاعرة بوجه عام ، حين قاسوا الغائب على الشاهد في مجال الصفات ، حاولوا أن يلتمسوا لذلك جامعا فقالوا : إن الحقائق أو التعريفات ، و الأدلة ، و الشروط و العلل يجب أن تطرد شاهدا و غائبا و أن توجب في الغائب ما توجبه في الشاهد من الأحكام ، و الأمدى يحكى اتفاقهم على ذلك - كم أسلفنا - و يضرب له أمثلة توضيحية (٢) ، و يشير إلى ما ذهب إليه الإسفراييني الأشعري من أن (كل أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد لزم أن يتلازما غائبا ، و لم يعتبر في ذلك جامعا) (٣) . ثم يتحول إلى نقدهم قائلا : "أما الجمع بالحد فإن ثبت أن حد العالم من قام به العلم ، و ثبت أن مسمى العالم متحد في الغائب و الشاهد فلا حاجة إلى القياس على الشاهد و الاعتبار به .. و إن لم يثبت الحد أو ثبت و لكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم فالإلحاق متعذر . و علي هذا يكون الكلام في العلة و الشرط ، و يزيد في العلة و الشرط إشكال آخر ، و هو احتمال كون العالم في الشاهد معللا بالعلم أو مشروطا به لكونه جائزا ، و هذا المعنى غير موجود في الغائب فلا يلزم التعدية ، أو بمعنى آخر لم يُطلع عليه ، و لا يلزم من عدم العلم به و بدليله العلم بعدمه » (٤) .

(١) الأبيكار ٣٩/١ ب .

(٢) انظر الأبيكار ٣٩/١ ب ، ٤٠ أ .

(٣) الأبيكار ٤٠/١ أ .

(٤) الأبيكار ٤٠/١ أ ، ب .

و أما الجمع بالدليل فيمكن الطعن فيه بمثل ما سبق ، فهم يستدلون به على أن القابل للحوادث لا يمكن أن يتعري عنها ولكن ما يدرينا أن هذا خاص بالجائزات التي نراها في الشاهد ، أو مشروط بشرط آخر غير الجواز لا يتحقق في الغائب ؟ على أنه من الصعب إثبات أن الغائب قابل للحوادث ، و لو صح ذلك لما احتجنا إلى قياسه على الشاهد أصلا (١) .

وهكذا يشكك الآمدي في قيمة هذا القياس أيا كان الجامع المزعوم بين الشاهد و الغائب . أما طريقة الإسفرائيني في قياس الغائب على الشاهد بمجرد التلازم أو التشابه في الحصول و لو لم يتحقق جامع (فيلزمه عليها أن يكون الباري - تعالى - جوهر ضرورة كونه قائما بنفسه لضرورة التلازم بينهما في الشاهد ، فإن كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر قائم بنفسه و لا محيص له عنه (٢) .) و لكن هذا ظاهر البطلان (٣) .

ب - نقد المتكلمين لهذا القياس :

برغم تغلغل هذا الضرب من الاستدلال في المدارس الكلامية المختلفة ، فقد تعرض لألوان من النقد من مصادر متعددة ، قبل الآمدي ، مما يدل على إحساسهم بضعفه ؛ لعدم مناسبته لموضوع البحث في علم الكلام :-

أ - فابن حزم الظاهري يندد بكل من الأشاعرة و المعتزلة لخضوعهم لهذا القياس الغريب ، هؤلاء في مجال الأفعال و أولئك في الصفات الإلهية ؛ يقول : " و هذا (أي إيجاب شيء على الله) مذهب يلزم كل من قال : " لما كان الحي في الشاهد لا يكون إلا بحياة و جب أن يكون الباري - تعالى - حيا بحياة ، و ليس بين القولين فرق و كلاهما لازم لمن التزم بأحدهما ، و كلاهما ضلال و خطأ ... و أما إجراؤهم الحكم على الباري

(١) انظر الابكار / ١ / ٤٠ ب .

(٢) الابكار / ١ / ٤٠ أ ، ب .

(٣) انظر نقد هذا المنهج عند النشار : "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" ص ١٣١ - ١٣٢ .

يشل ما نحكم به بعضنا على بعض فضلال بين» (١) و هكذا يكشف الرجل فساد الأصل الذي يقوم عليه هذا القياس سواء طبق فيما يتصل بأفعال الله أو بصفاته ؛ ألا و هو تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الله سبحانه .

ب - كما نجد ابن رشد الفقيه الفيلسوف يحدد موقفه في حسم من هذا القياس ، و يتخذ من رفضه له أساسا لمحاولته التوفيق بين العقل و الدين متمسكا دائما بقول الله عز و جل (ليس كمثله شيء و هو السميع البصير) (٢) .

ج - و أما في الوسط الكلامي التقليدي فيبدو أن القوم أخذوا يشعرون بضعفه و يضيقون به ذرعا ، و لكنهم لم يرفضوه تماما كصيغة الاستدلال بل ظلوا يترددون بين إنكاره و العمل به . فمن المعتزلة نجد القاضي عبد الجبار يعتمد عليه أحيانا كما سبق من الأمثلة ، و لكنه ينكر على المعتزلة البغداديين استخدامهم أمثلة من الشاهد في القول بالأصلح (٣) ، و قد لاحظ الجويني أن معتزلة البصرة ، لا يلتزمون دائما بقياس الغائب على الشاهد ؛ "فإنهم قد نقضوا هذه الدلالة في قواعد من العقائد" (٤) .

أما الأشاعرة فقد لاحظ الأمدي أنهم أيضا لا يطردون هذه الدلالة في مذهبهم (٥) ، و هم قد تراوحوا فعلا بين قبولها أحيانا و إغفالها أحيانا أخرى ، ثم تزايد نقدهم لها و هجومهم عليها حتى انتهى الأمر إلى الأمدي فرفضها تماما ، و لم يحاول الاعتماد عليها في أي من المسائل الكلامية الرئيسية ، و لتفصيل هذا الإجمال نقول :

(١) الفصل ٩٨/٣ .

(٢) انظر قاسم : ابن رشد و فلسفته الدينية ص ٥٨ - ٦٠ و نظرية المعرفة عند

ابن رشد ص ١٤٣ ، ١٥٠ ، ١٥٦ ، ١٦٣ ، ١٧٨ .

(٣) انظر المغني ٥٥/١٤ ، ٥٦ ، ٧٠ ، ٧٤ .

(٤) الجويني : الإرشاد ٦٦ .

(٥) انظر الأبكار ٥٥/١ ب .

١ - إن الأشعري في "اللمع" يعتمد على هذه الدلالة في إثبات صفة العلم مستندا إلى أن كل عالم فهو ذو علم و في هذا قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة (١) ، ولكنه يرفضها في أفعال الله تعالى ؛ إذ يرد على المعتزلة قولهم : (إن فاعل السفه سفهه) (٢) .

٢ - و أما الباقلاني فيشبهه تماما ؛ إذ يعتمد على هذه الدلالة وخاصة إذا كان الجامع بين الشاهد و الغائب العلة أو الدليل (٣) ، ولكنه يقول في رده على المجسمة الذين يقولون لا نجد في الشاهد فاعلا إلا جسا : "فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم - سبحانه - مؤلفا محدثا مصورا ذا حيز و قبول للأعراض ؛ لأنكم لم تجدوا في الشاهد و تعقلوا فاعلا إلا كذلك ، فإن أصروا علي ذلك تركوا قولهم و فارقوا التوحيد ، و إن أبوه نقضوا استدلالهم" (٤) و لكن هذا الإلزام القوي يمكن أن ينقلب علي الأشاعرة أنفسهم ، و كل من يأخذ بهذا القياس من المتكلمين .

٣ - و أما عبد القاهر البغدادي فإنه يعتمد طريقا لإثبات الصفات (٥) ، و يرفض اعتماد المعتزلة عليه في الحكمة و التعليل و المشيئة (٦) الإلهية ، أي في أفعاله - سبحانه - .

٤ - فلما جاء الجويني أنكر بناء الغائب على الشاهد و قال إنه لا أصل له (٧) ، و لكنني وجدته - من الناحية التطبيقية - يعتمد عليه في مسألة حلول الحوادث ، إذ يقول : "إنه لو قبل الحوادث لم يخل منها ؛

-
- (١) انظر اللمع ٢٦ - ٣٠ .
(٢) اللمع ٥٦ .
(٣) انظر الباقلاني : التمهيد ص ٢٨ و مقدمة المحققين ص ٢٢ .
(٤) التمهيد ١٥٢ .
(٥) انظر أصول الدين ٧٨ ، ٧٩ .
(٦) انظر أصول الدين ١٤٦ - ١٥٢ .
(٧) انظر فوقية حسين : الجويني إمام الحرمين ص ١٤٠ - ١٤٢ و انظر أيضا النشار مناهج البحث د / النشار ص ١٣١ ، ١٣٢ .

لما سبق تقريره في الجواهر.. و ما لم يخل من الحوادث لم يسبقها" (١) ، و في هذا قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل ، و قد مر بنا نقد الآمدي لهذه الصورة وغيرها ، كما نجده يرفض اعتماد المعتزلة عليه فيما يتعلق بالتحسين و التقبيح العقليين و ما يترتب عليهما من تجوير و تعديل (٢) .

٥ - أما الغزالي فقد أفاض في نقده في (معيار العلم) إذ ذكر قياس التمثيل و قال إنه هو الذي يسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، و يقول إنه يقوم على تحقق جامع بينهما و هذا مع صعوبته يعني عن ذلك القياس : (فإذا لا خير في رد الغائب إلى الشاهد إلا بشرط (٣) متى تحقق سقط أثر الشاهد المعين) (٤) و هذه فكرة نجدها عند الآمدي كما مر آنفاً ، و يقول الغزالي أيضا : « أعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية فلذلك يجب إطراح الشاهد المعين » (٥) ، و هي فكرة نجدها عند الآمدي أيضا في نقده السابق لهذا الدليل مما يوحي بتأثره بالغزالي في هذا الصدد ، و بعد أن يفيض الغزالي في بيان وجوه النقد التي يأخذها على هذا القياس يقول : " هذا كله في إبطال التمثيل في العقلية ، فأما في الفقهيات فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئي آخر باشتراكهما في وصف ... إذا دل عليه دليل ... " (٦) .

٦ - و قد انتقد ابن تومرت أيضا هذا القياس بجميع صورته لدى الأشاعرة و المعتزلة على السواء ، و حرص على التفرقة الدائمة بين عالم الغيب و عالم الشهادة" (٧) ، و لعله تأثر في ذلك بالغزالي .

(١) الإرشاد ص ٤٥ /

(٢) انظر الإرشاد ٢٦٣ - ٢٦٧ ، ٢٧٢ ، ٢٨٢ ، و ما بعدها .

(٣) هذا الشرط هو استواء طبيعة كل من الشاهد و الغائب و إمكان التحقق من ذلك .

(٤) معيار العلم ص ٩٤ و انظر أيضا القسطاس المستقيم ص ٧٢ .

(٥) معيار العلم ص ٩٥ .

(٦) معيار العلم ص ٩٦ و انظر أيضا دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٥٣ .

(٧) انظر تاريخ فلسفة الإسلام ١/٢٦٩ ، ٢٧٢ .

٧ - ثم جاء الشهرستاني فذكر أن الأشاعرة و سائر الصفاتية ، يأخذون بهذا الاستدلال و لم يحدد له موقفا خاصا و إن كانت عبارته تدل على عدم رضاه عنه (١) .

٨ - و أما الرازي فنجده في "أساس التقديس" يرفض هذا القياس في وضوح ، و يقرر : "أن معرفة الله - تعالى - و صفاته على خلاف حكم الحسي" (٢) . و لكنه لم يفصل القول في نقده كما فعل الأمدي بعده .

و من هذا يتضح أن الاتجاه قد استمر في التزايد نحو التخلص من هذه الصيغة الاستدلالية التي لا تناسب موضوع الدراسة في البحوث الكلامية . و ربما كانت أكبر حملة عليها هي تلك التي شنها ابن تيمية في العديد من كتبه حيث اقترح الاعتماد - بدلا منها - على ما أسماه "قياس الأولى" لا "قياس التمثيل" الذي هو القياس الفقهي ، و لا "قياس الشمول" الذي هو في نظره قياس الغائب على الشاهد (٣) .

٢ - الاستقراء :

و هو يرتبط بالطريق السابق ، و ربما كوننا معا دليلا واحدا في بعض المسائل الكلامية

و قد تحدث الأمدي الأشعري في "غاية المرام" عن نقط الضعف في هذا الاستدلال و عدم صلاحيته في المباحث العقلية ، فيبدأ بتعريفه بأنه (البحث و النظر في جزئيات كلي ما عن مطلوب) (٤) ثم نسبته لجزئيات أخرى لم تدخل في نطاق البحث ، مما يجعل نتيجته ظنية ، و هو ما عرض

(١) انظر نهاية الإقليم ص ١٨٢ و ما بعدها

(٢) أساس التقديس ، ص ١٤ .

(٣) انظر ابن تيمية : إيضاح الدلالة ص ١٠ و مجريد التصيحة (في صون المنطق للسيوطي

٢٢٣ - ٢٢٣ .

(٤) الأمدي : غاية المرام ٤٥ .

له الغزالي من قبل بوضوح أكثر (١) حيث ذكر أنه ، حتى مع تقدير كونه تاما ، لا يصلح في المباحث الإلهية ؛ نظرا لاختلاف طبيعة كل من الغائب والشاهد : (فلا يخفى أن ما حكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر ، لجواز أن يكون من خصائص ما حكم به عليه ، دون الآخر . و ذلك كما إذا حكمنا على الإنسان بأنه ضاحك مثلا أخذاً من استقراء جزئيات نوع الإنسان فإنه لا يلزم مثله في الفرس المخالف له في حقيقته) (٢) .

على أن مثل هذا الاستقراء التام غير ممكن في مجال الإلهيات ؛ إذ كيف يتناول البحث و النظر هذا "الغائب" المتعالي على وسائل الإدراك العادية ؟ و حين يقدر لنا إدراك حقيقته فما أغنانا عندئذ عن تتبع أية جزئيات أخرى في الواقع أو (الشاهد) . أى أن الأمدي يريد أن يقول : إن هذا المنهج فيما يتصل بالمباحث الإلهية غير ممكن ، و غير مفيد أيضا حتى لو كان ممكنا : "ولو قدر أن ذلك غير محال فالاستقراء إما أن يتناول الغائب أو ليس ، فإن تناوله فهو محل النزاع و لا حاجة إلى استقراء غيره ، و إن لم يتناوله ، بل وقع لغيره من الجزئيات ، فهو - لا محالة - استقراء ناقص و ليس بصادق كما بيناه . و هذا لا محيص عنه" (٣) و قد كرر الأمدي هذه الوجوه من النقد في مواضع عديدة من كتابه "الأبكار" و "غاية المرام" (٤) .

و بعد هذا النقد الدقيق يتوجه الأمدي إلى أصحابه الأشاعرة الذين ترددوا بشأن هذا القياس بين الاستدلال به في مسألة الصفات ، و رفضهم الأخذ به في مسألة الأفعال ، و كان أحري بهم ألا يعملوا به فيهما جميعا ، : " ... ثم إن من قاس الغائب على الشاهد ههنا (أى مسألة

(١) انظر معيار العلم ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) غاية المرام ١٩ أ .

(٣) غاية المرام ١٩ ب .

(٤) انظر بالإضافة لما سبق غاية المرام ل ٥٣ ب ٤٥ أ و الإبكار ٢٨/١ أ .

الصفات) فهو معترف بأنه ليس في الشاهد فاعل موجود على الحقيقة ، بل الموجود ليس إلا الاكتساب ، بخلاف ما في الغائب . فإذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب و ما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد ، فأني يصح القياس ... " (١) .

و إذا كان الاستقراء هو المنهج العلمي الصحيح في المجال التجريبي ، وهو أساس التقدم العلمي المعاصر ، و هو أيضا جانب هام مما قدمته الثقافة الإسلامية للحضارة الإنسانية (٢) ، إلا أن هذا لا يستلزم قبوله طريقا إلى المعارف الإلهية ، فإن استخدامه فيها غير مشروع و غير ممكن و غير مفيد كما بينه الأمدى .

٣ - انتفاء المدلول لانتفاء دليله :

و هذا منهج آخر من مناهج المتكلمين تشكك فيه و انتقده العديد من المتكلمين ، ثم جساء الأمدى وغيره من المتأخرين فرفضوا الأخذ به في مباحثهم الكلامية . أما من الناحية المنهجية فقد حدد موقفه منه في موضعين من كتابه (الأبيكار) :

أولهما : عندما تعرض للدليل العقلي و شروطه ، فذكر أنه يجب (أن يكون مطردا بالاتفاق ، و ليس من شرطه أن يكون منعكسا ؛ أي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول ، خلافا لبعض الفقهاء ؛ فإن حدوث الحوادث دليل وجود الصانع ، و لو قدرنا عدم حدوث الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع في نفسه ، و إن لم يعلم وجوده لعدم الدليل الدال عليه . و لأنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد ، و لو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها لما لزم من باقي الأدلة وجود المدلول و خرجت من كونها أدلة ، لعدم اطرادها و هو خلاف الفرض » (٣) .

(١) غاية المرام ١٩ ب . ٢ . أ .

(٢) أنظر (بحث الخيال عند ابن عربي) لأستاذنا الدكتور قاسم و مناهج البحث د / النداء

ص ١٠٣ و ما بعدها و نشأة الفكر له أيضا ٥/١ - ٩ .

(٣) الأبيكار ٢٧/١ ب .

ثم يشير الأمدي إلى أخذ المعتزلة بهذا الضرب من الاستدلال في بعض المسائل (١) . وهذا نص هام إذ هو مع بيانه لوجهة نظر الأمدي في هذا المنهج وأسباب بطلانه - يوضح لنا أيضا أن فكرته الأساسية - وهي وجوب انعكاس الأدلة - فقهية في الأصل ، ولعله يقصد بالفقهاء علماء أصول الفقه ، فقد ذكر الأمدي نفسه في (الإحكام) خلاف الأصوليين حول هذه المسألة حين عرض لقواعد (الترجيح بين الأدلة) (٢) . كما أنه يدلنا أيضا على تأثير المعتزلة بهذه الدلالة إذ التزم بعضهم أن الدليل على كون الواحد منا عالما بعلم هو جواز ذلك في حقتنا ، وأن ذلك منفي عن الله - تعالى - لعدم جواز ذلك في حقه ، ومعنى ذلك القول بانتفاء المدلول بانتفاء دليله .

و ثانيهما : حينما أفرد لهذا الدليل فقرة خاصة ضمن (ما ظن أنه مفيد للميقين وليس كذلك) ، وهو يكرر فيه نفس الأفكار السابقة غير أنه يجيب على سؤالين يوردهما على نفسه ، وهما :

أ - إذا لم يكن هناك تلازم بين الدليل والمدلول بحيث يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ومن انتفائه انتفاؤه فعلى أي أساس نطمئن إلى انشاء الغلط عنا عندما نستخلص النتائج من مقدماتها ؟

ب - وعلى أي أساس نقطع بعدم وجود الجبال الشامخة بين أيدينا - إلا بحتمل أن تكون موجودة ونحن لا ندركها ؟ (٣) .

و يرد الأمدي على السؤال الأول بأنه قد قام الدليل فصلا على انتفاء الغلط من استدلالنا ما دمنا نستند فيها أصلا إلى السبدييات أو ما يشول إليها ، والاطمئنان إلى ذلك ليس مرده إلى عدم دليل الغلط بل إلى وجود دليل

(١) انظر الأبيكار ٣٢/١ ب و قارن بما في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص

١٨٥ . ٢٢ .

(٢) انظر الإحكام ٢٤٢/٤ .

(٣) انظر الأبيكار ٣٨/١ ب و انظر المواقف ٢٢/٢ - ٢٤ .

و أما العلم بعدم وجود الجبال الشامخة إذا لم تكن بين أيدينا فبديهي و ليس مستندا إلى العلم بانتفاء دليل الوجود و إلا كان نظريا (٢) . و السؤال الأخير كثيرا ما يعرض للأشاعرة بسبب موقفهم من العلية و من تفسير الإدراك الحسي ، علي النحو الذي عرضه الغزالي في كتاب "التهافت" .

أما عن تاريخ ظهور هذا الدليل في الوسط الكلامي و موقف المتكلمين منه : فقد ذكر ابن خلدون أنه من وضع القاضي أبي بكر الباقلاني (٣) ، و لكن كلام الأمدي ، الذي نقلناه آنفا ، يدل علي أن الفكرة في الأصل فقهية فلعله يقصد أنه أول من نقلها إلى علم الكلام أو إلى الكلام الأشعري خاصة ، و هذا الاحتمال الأخير هو الأشبه ؛ و ذلك لأن القاضي عبد الجبار - و هو معاصر للباقلاني - ينتقد هؤلاء الذين يستدلون على وحدانية الله تعالى بانتفاء الدليل على وجود إله ثان . متمسكا بأن (ما لا دليل على إثباته لا يجب نفيه .. و إنما يجب نفيه بحصول الدليل على نفيه) (٤) و قد بين عبد الجبار في كتابه (شرح الأصول الخمسة) أن من هؤلاء الذين سلكوا هذا الطريق أبا القاسم البلخي (٥) ، أي أن الفكرة موجودة في الوسط الكلامي بصفة عامة قبل الباقلاني بنحو مائة عام (٦) .

و قد نسب الأمدي إلى القاضي الباقلاني و إمام الحرمين الجويني

(١) انظر الأبيكار ٣٨/١ ب

(٢) الأبيكار ل ٢٨/١ ب

(٣) انظر المقدمة ٤٦٦ و انظر أيضا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٨٣ . ٢٨٤ و رسالة

التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٨ ، ٢٩ و مناهج البحث لدى مفكري الإسلام ص ١٣٧ . ١٣٨

(٤) المغني ٣٤٢،٤

(٥) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٠٠

(٦) انظر الملل و النحل ٩٧/١ و شرح الأصول الخمسة هامش ص ٢٥ بشأن الكعبي البلخي

و تاريخ و فاته .

الاعتماد علي هذا الدليل في محاولتهما إثبات جواز الرؤية بأنه لا دليل علي استحالتها ، و يرفض هو تلك المحاولة قائلاً إنه "يجوز أن يكون المدلول متحققاً ، و إن لم يخلق الله تعالى دليلاً عليه" (١) أما أن القاضي الجاقلاني أوجب الاعتقاد بأدلة الأشاعرة تبعاً لما تدل عليه من العقائد ، كما يقول ابن خلدون ، فلم أجد في كتبه (التمهيد ، و البيان ، و إعجاز القرآن) ما يدل عليه ، و إن كان هذا يصدق علي أشاعرة آخرين مثل عبد القاهر البغدادي الذي اعتبر أن مخالفة نظرية الجوهر الفرد "مخالفة لقواعد دين الإسلام" (٢) ، ولذا فإن الحملة التي شنّها ابن حزم (٣) و ابن رشد (٤) و ابن تيمية (٥) ضد الأشاعرة لهذا السبب لا تصدق علي المتسامحين منهم من هؤلاء الذين أعرضوا عن بعض المقدمات التي كادت تعتبر جزءاً من العقائد ؛ كدليل الجوهر الفرد مثلاً ، و إن كانت تصدق علي موقف البغدادي و أمثاله ، كما تصدق علي بعض المعتزلة أيضاً من أمثال جعفر بن حرب الذي كفر النظام لإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ (٦) .

هذا و قد تعرض هذا الاستدلال قبل الأمدي لألوان من النقد منها ما يشير إليه ابن خلدون من نقد الجويني و الغزالي له (٧) ، و قد مرّ بنا أن الجويني اعتمد عليه في بعض الأمور ، فلعل موقفه منه قد تغير ، و هو في هذا شبيهه بالقاضي عبد الجبار الذي نقده في أكثر من موضع في كتبه (٨) ، و لكنه كما أشار الأمدي فيما سبق لم يتخلص منه تماماً ، و نفس الموقف نجده عند الإمام الرازي (٩) .

-
- (١) الأبيكار ١٣٢/١ ب
 - (٢) أصول الدين ص ٢٣١
 - (٣) انظر الفصل ٩٢/٥ و ما بعدها
 - (٤) انظر مناهج الأدلة ص ١٣٥ ، ١٥٣ ، ١٥٩
 - (٥) انظر معارج الوصول ص ٣٣
 - (٦) انظر الفرق بين الفرق ١١٥
 - (٧) انظر المقدمة ص ٤٦٦
 - (٨) انظر بالإضافة لما سبق المغني ١٨٦/٤
 - (٩) انظر الرازي و آراؤه ص ٢٩٩ ، ٣١٠ و المواقف ٢٥/٢

و لا شك أن الأمدي قد أفادَ من سبقوه فيما قدمه من نقد لهذا
الدليل ، وإن كان يمتاز بحرصه ، من الناحية التطبيقية - علي التزام موقفه
المنهجي بشأن هذا الضرب من الاستدلال ، ومن هذه النماذج التطبيقية :

أ - إنكاره على الأشاعرة الاستدلال به علي نفي صفة زائدة على
السبعة بينما يري هو أن الواجب هو التوقف في ذلك ، لأنه "لا يلزم من
انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه ، وإن انتفى العلم بوجوده" (١) .

ب - رده علي النصارى في قولهم بإلهية المسيح لما صدر عنه من
خوارق ، و إلزامه إياهم بتجويز إلهية كافة الناس "فإن الخوارق غايتها
أنها دليل الوقوع ، و لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في
نفسه" (٢) .

و قد اهتم ابن تيمية بنقد هذا النوع من الاستدلال ، و تخطئة من
اعتمد عليه من المتكلمين (٣) ، و كذا شارح المواقف الذي يكاد يردد ما
ذكرناه عن الأمدي (٤) .

٤ - أساليب الجدل :

لقد وفق المتكلمون في رفضهم للأدلة الثلاثة السابقة ، فإن آخرها
و هو انتفاء المدلول لانتفاء دليله باطل من أساسه و يقوم على الخلط بين
علاقة العلة و المعلول ، و علاقة الدليل و المدلول . و أما الدليلان
السابقان عليه فيقومان على أسس من الملاحظة و الاعتبار قد تكون ممكنة
بالنسبة للوقائع المادية ، و لكنها غير ممكنة في المباحث الإلهية
و الكلامية ، و من الواجب أن يتناسب منهج البحث دائما مع طبيعة
الموضوع الذي يعالجه .

(١) غاية المرام ، ٢٠ . أ .

(٢) الأبهكار ١٦٢/١ ، ب .

(٣) انظر معارج الوصول ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٤) انظر المواقف ٢١/٢ - ٢٨ و انظر أيضا منهاج البحث عند مفكري الإسلام

للنشار ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

أما بالنسبة لأساليب الجدل فإنهم - برغم إحساسهم بعيوبها - لم يستطيعوا التخلص منها ، فقد غلبت على الدراسات الكلامية بحكم أنها فن دفاعي قبل كل شيء ، لا يهدف إلى الكشف عن الجديد بقدر ما يهدف إلى الدفاع عن عقيدة قائمة بالفعل يري أن من واجبه الدفاع عنها (١) فكان من العسير ، إن لم يكن من المتعذر ، التخلص من تلك الأساليب التي كانت تستخدم في المناظرات الكلامية و الفقهية و غيرها و توزع فيها المسؤوليات بين المعترض و المستدل من أجل التوصل إلى نصره مذهب علي مذهب أو رأي علي رأي ، لا من أجل كشف حقيقة جديدة أو اتفاق الطرفين على حقيقة قديمة .

و لأسلوب الجدل الكلامي سمات معينة ، من حيث مادته ، و أسلوبه و غايته ، نلمسها بوضوح في ثنايا المؤلفات الكلامية .

أ - فأما مادته فهي مسلمات الخصوم ، و القضايا التي قد تلقي القبول عندهم بصرف النظر عن قيمتها الذاتية .

ب - و أما أسلوبه فيتمس بالتشويق و تعديد الاحتمالات ، و كثرة الفروض و الحجج المتوالية ، و قد تغني عنها حجة واحدة حاسمة .

ج - و أما غايته فهي التغلب على الخصم و غالبا ما يكون ذلك بإثبات الدعوى عن طريق إفساد الحجة المعارضة لها بدلا من إثباتها بطريق مباشر .

و الناحية الأولى كثيرا ما تذكر في تعريف الاستدلال الجدلي لدى المناطق (٢) ، و أما الناحية الثانية فتتمثل في أسلوب القسمة الذي يسود هذه المناقشات الجدلية في العادة ، و أما الناحية الأخيرة فمن أبرز معالمها

(١) انظر الغزالي المتكلم ١٣٢ - ١٣٧ و الفتاواني شرح النسفية ٣٩ - ٥٣ و مقدمة مناهج الأدلة لقاسم ٨ - ١٠ ، وله أيضا (ابن رشد و فلسفته ٥٦٩ ، ٧٩ و مناقب الإسلام للعاسمي ص ١٨١)
(٢) انظر المبلين ل ٨ ب و كشف التصويبات ل ٥ ب و تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي ص ١٨٧ .

شروع طريقة الخلف في مثل هذه المناقشات . وللأمدي نص دقيق في شرحه على "الإشارات و التنبهات" لابن سينا يتضمن هذه النواحي الثلاث التي يتميز بها الجدل ، فهو يقول : « و أما الأقيسة الجدلية فلإقناع المتعلمين في مبادئ العلوم ، و لأجل تقرير القضايا المشهورة التي تتم بها المشاركة الإنسانية ، و لأجل غلبة المعاند . و لأجل التردد في الأقيسة المشهورة و ترجيح بعضها علي بعض حتى ربما يتخلص منها إلى الحق .. و مبادئ الجدل هي المشهورات و المسلمات" (١) .

أ - الاعتماد على مسلمات الخصوم :

كان الغزالي - و هو خير يعلم الكلام - صريحا في وصفه للأدلة الكلامية بأنها "تبنى علي أمور مسلمة نصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء و شناعة إنكارها و نفرة النفوس عن إبداء المراء فيها" (٢) بل لقد كان صريحا و أمينا أيضا إذ يصف منهجه هو كمتكلم يناقش المتكلمين : "و معنى المجادلة بالأحسن أى أخذ الأصول التي يسلمها الجدلي و استنتج منها الحق بالميزان المحقق على الوجه الذي أوردته في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) (٣) ، و قد نص الغزالي في مقدمة هذا الكتاب على اعتماده فعلا - مع ما يعتمد عليه مواد أخرى - على مسلمات الخصم ، "فإنه و إن لم يقم عليه دليل أو لم يكن حسيا و لا عقليا ، انتفعنا باتخاذها إياه أصلا في قياسنا ، و امتنع عليه الإنكار" (٤) ويحاول الغزالي بعد ذلك أن يثبت أن القرآن يستخدم هذه الطريقة أحيانا وكذلك تجرى بعض أدلة القرآن فلا ينبغي أن تنكر أدلة القرآن إذا أمكنك التشكيك في أصولها ، لأنها أوردت على طوائف كانوا معترفين بما فيها" (٥) .

(١) كشف الترهبات ل . أ . ب .

(٢) إجماع العوام - ضمن القصور العوالي - ص ٢٩٤ .

(٣) القسطاس المستقيم ص ٦٧ . ٦٨ . و انظر أيضا الصفحات ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٨ .

(٤) الاقتصاد ص ١٥ .

(٥) القسطاس المستقيم ص ٥٥ .

و لكننا نجد في الجانب الآخر ثلاثة من كبار المفكرين ينتقدون هذا الأسلوب وهم ابن حزم و ابن رشد و ابن تيمية على ما بينهم ، من اختلاف ، و ينص آخرهم على مخالفته لطريق القرآن الكريم ، فابن حزم يرى ذلك من سمات الضعف : "إن تعلق المرء بما يقوله خصمه ضعف ، و إنما يلزم المرء أن يخلص قوله مجردا و لا أسوة له في تناقض خصمه ، بل لعل خصمه لا يقول ذلك ... " (١) أما ابن رشد فأنكر على الغزالي التشبث بأقوال الخصم و إلزامه بما تفضي إليه من تناقضات ، و نصح بأن نعمل دائما على كشف الحقيقة و تهديد طريقها للجميع (٢) . ثم كان ابن تيمية أكثر وضوحا و تحديدا إذ يقول : "و القرآن لا يحتج في مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصوم بها كما هي الطريقة الجدلية من أهل المنطق و غيرهم ، بل بالقضايا و المقدمات التي تسلمها الناس و هي برهانية . و إن كان بعضهم يسلمها و بعضهم ينازع فيها ذكر الدليل على صحتها" (٣) . ثم يذكر شواهد لذلك من القرآن الكريم .

أما الأمدي فإنه لم يستطع التخلص من آثار الطريقة الجدلية و منها استخدام الأقوال التي يسلم بها الخصم لإلزامه بما يريد أو لإفساد قوله بصرف النظر عن قيمة هذه المسلمات في نفسها ، و من النماذج لذلك :

١ - استخدامه قول الفلاسفة ، و هو يقصد المتأثرين بالفيض ، بصدور الكثرة عن المغلول الأول بسبب اختلاف جهاته أو نسبه مع قولهم بوحدته في نفس الوقت - لإلزامهم بإثبات الصفات للبارئ تعالى دون أن يخرج ذلك عن وحدته (٤) .

٢ - استخدامه قول بعض المعتزلة بإحالة المعاصي على الرسل قبل النبوة وبعدها و من ذلك الكذب ، في إلزامهم بعكس ذلك استنادا إلى

(١) الفصل ٢/٨١ .

(٢) انظر ابن رشد و فلسفته الدينية ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٣) معارج الوصول ص ١٣ .

(٤) انظر غاية المرام ل ١٧ ب ، ١٨ أ .

بعض الآيات التي تنسب إليهم بعض المعاصي (١) .

٣ - إلزامه لمن قال بتجدد العلم الإلهي بتجدد المعلومات ، و قال مع ذلك إنه يسبقها بقليل من الوقت - بعكس قوله ، فإن تسليمه بالأسبقية يعني عدم الارتباط بين العلم و المعلوم و هذا يستوي فيه الوقت القليل و الكثير و الذي لا نهاية له ، فعلى كل حال هو سابق على المعلومات و لا يتأثر بحدوثها و من ثم كان واحدا و قديما (٢) .

ب - طريقة القسمة و التشقيق الجدلي ؛

قلنا إن الأسلوب الجدلي يتسم بالتعقيد و إن هذه السمة تبدو بوضوح في طريقة القسمة الجدلية . و هي تتمثل في أن يضع المرء عدة فروض ، اثنين فصاعدا ثم يعمد إلى بيان فسادها جميعا ليبطل الأساس الذي قامت عليه ، أو إلى إفسادها ماعدا واحدا منها ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول ، و عندما يكون التقسيم منحصرًا بين أمرين اثنين متقابلين من كل وجه فإن فساد أحدهما يعني ثبوت نقيضه ، كما هو الشأن في طريقة الخلف التي سنتحدث عنها في الفقرة التالية و كل هذه الصور الثلاث ترتبط بالقياس الشرطي المنفصل كما لاحظ ذلك الإمام الغزالي و ابن رشد من قبل (٣) ، و هو القياس الذي ينبه بعض الباحثين على عقمه و طابعه الجدلي و عجزه عن الإفضاء إلى الحقيقة ، بينما يعتبر القياس الشرطي المتصل هو القياس العلمي بمعنى الكلمة ؛ إذ يقوم على الأساس الفرضي الاستنتاجي الذي يمكن أن يكشف عن الحقائق الجديدة و يضيف إلى العلم إضافات قيمة (٤) .

و أيما كان الأمر فقد شاعت طريقة القسمة لدى المتكلمين و هو ما لا يحتاج إلى إثبات فلا يكاد يخلو دليل من أدلتهم من أقسام متعددة ،

(١) انظر الأبهار ١٧٤/١ أ .

(٢) انظر ص ٧٢ ، ٧٣ من غاية المرام .

(٣) انظر معيار العلم ص ٨٩ و مقدمة مناهج الأدلة لقاسم ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٤) انظر قاسم مناهج الأدلة ٣٦ و ابن رشد و فلسفته ١١٥ ، ١١٦ .

و احتمالات متوالية : لو صح ما قلتموه فإما كذا و إما كذا ، و إن كان الأول فلا يخلو الأمر إما أن يكون كذا أو كذا .. إلى آخر هذه الدروب الجدلية الملتوية ، التي تضلل العقل و تبدد قواه ، و تفتح عليه من أبواب الشكوك و الفتنة أكثر مما تعطيه من روح الطمأنينة و اليقين ، حتى ليسخر منهم بعض ناقدتهم في تساؤله : "ومن يدري فعلل هؤلاء كانوا يعتقدون أن أفضل البراهين ما كان متشعبا كثيرا الاحتمالات" ؟ (١) و من قبل قال الغزالي : "وما أخذ به المتكلمون .. من تنقيح و سؤال و توجيه إشكال ثم اشتغال بحله فهو بدعة ، و ضرره في حق أكثر الخلق ظاهر" (٢) .

و قد انتقد الغزالي طريقة القسمة بدقة و تفصيل في كتابه (القسطاس المستقيم) و نبه على عيوبها و أبرزها أمران : قيامها على أساس من السير لتحديد الأقسام المحتملة ، و اعتبارها أن فساد سائر الأقسام إلا واحدا يكفي لبيان أنه الحقيقة الثابتة ، ثم يوجه النظر إلى الأخطار التي تكتنف المبدأ الأول و ترجع إلى صعوبة حصر الأقسام على جهة الاستقصاء ، فضلا عن أن ذلك مما لا يهتم به المتكلمون و الفقهاء (٣) . ثم ينتقد الأساس الآخر بأنه لا يلزم من إبطال ثلاثة ثبوت رابع بل التركيب الذي يحصل من أربعة يزيد على عشرة و عشرين كما أن الأحكام تتوقف على وجود أسباب و شروط كثيرة (٤) و هكذا يصل الغزالي من نقده لهذه الطريقة الجدلية إلى فكرة علمية توصل إليها المناطقة المحدثون و هي أن السبب "مجموعة من الشروط أو الظروف و ليس أمرا أحاديا" (٥) . و يبدو أن الغزالي قد حرص - بسبب إدراكه لعيوب القسمة المنتشرة - على أن يقتصر في كتابه (الاقتصاد) على القسمة المنحصرة

-
- (١) انظر قاسم : ابن رشد و فلسفته ص ١١٤ .
(٢) إجماع العوام - ضمن القصور العوالي - ص ٢٦٦ .
(٣) القسطاس المستقيم ٧٦ .
(٤) نفس المرجع ، و الصفحة .
(٥) انظر قاسم : المنطق الحديث و مناهج البحث ص ١٧٦ .

بين النفي والإثبات فقط (١) .

و قد سبقه شيخه الجويني في نقد القسمة المنتشرة و قبول المنحصرة (٢) ، و من قبلهما القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي انتقد طريقة القسمة المنتشرة ؛ "لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفي و الإثبات احتملت الزيادة و كان للخصم أن يشغب فيها" (٣) .

ثم جاء الشهرستاني فكرر أفكار الغزالي السابقة (٤) و إن كان يلجأ إلى طريقة القسمة أحيانا (٥) ، و موقف الأمدي قريب منه ، فقد انتقد طريقة السبر و التقسيم بمثل ما سبق عن الغزالي ، و نبه مثله أيضا على أن السبب قد يكون مجموع الأقسام أو بعضها منها ؛ "و إن سلم الحصر فلا بد من إبطال التعليل بكل واحد من الأوصاف المحذوفة و إبطال كل رتبة تحصل من اجتماعها" (٦) . و مع هذا فقد استخدم طريقة القسمة في كتابيه (الأبيكار - و غاية المرام) (٧) ، شأن غيره من الأشاعرة الذين تابعوا شيخهم الأول الذي يقول في (اللمع) رداً على منكري الرؤية : "و إذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع ، و فسد منها ثلاثة أوجه ، صح الرابع" (٨) .

على أن القسمة العقلية ليست هي المظهر الوحيد للتعقيد ، و التشقيق الاحتمالي ، الذي يتسم به الجدل بل هناك أيضا أسلوب (التسليم الجدلي) ترقيا في المجادلة أو تنزلا من موقف إلى موقف ، و إلحاقا لحجة غير حاسمة بأخرى تبدو في نظر المجادل أكثر حسمًا ، و هو أسلوب يزخر بالمداورات و القفزات العقلية المتوالية و يبدو هذا واضحا في

(١) انظر الاقتصاد ص ١١ .

(٢) انظر الجويني إمام الحرمين ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٩٨ و هو يكرر نفس المعنى في ص ٦٢٢ .

(٤) انظر نهاية الإقدام ص ٣٦ .

(٥) انظر نهاية الإقدام ص ١١٧ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

(٦) الأبيكار ٣٩/١ ب و انظر أيضا غاية المرام ل ٦٦ ب .

(٧) انظر الأبيكار ٢٦٦/٢ و غاية المرام ل ٢٥ ب .

(٨) اللمع ص ٦٤ و انظر مثله في الإبانة ص ١٣ ، ١٤ .

كتب الكلام المتأخرة و نجده عند الأمدي أيضا . و من أبرز أمثلته التي تلفت النظر و هي كثيرة مناقشته حول الآية الكريمة : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » إذ يشرحها بقوله : " و وجه الاحتجاج به أنه أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الآلهة ، و لا فساد ، و يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم » (١) و هو تفسير جيد قريب من فهم ابن رشد لها (٢) ، و لكنه للأسف يشين هذا الفهم السديد بقوله بعد ذلك (فإن قيل سلمنا أن الله - تعالى - كلاما ، لكن لا نسلم أن خيره يجب أن يكون صادقا و لا سيما على أصلكم ؛ حيث سلمتم أن الكذب غير قبيح لعينه ، سلمنا أن كلام الله تعالى النفساني يجب أن يكون صادقا و لكن .. الخ" و يستمر الأمدي في توقع هذه الاعتراضات من خصمه المهوم ، بحيث تتكرر كلمة "سلمنا" أكثر من عشر مرات في إلزام يستغرق صفتين كاملتين (٣) ، و في بعض هذه المرات العشر تتعدد التقسيمات و الاحتمالات أيضا بحيث لا يقوي على استيعابها العقل ، و لكن الأمدي يعود بعد عرض هذه الإشكالات ، و دون أن يترك لنا فرصة لالتقاط الأنفاس ليجيب عنها واحدا بعد الآخر في نحو ثلاث صفحات أخرى (٤) ، و هو نموذج للمناقشات الجدلية التي قد تنجح في إنهاك الخصم و إرباكه بدلا من الأخذ بيده و مساعدته على اكتشاف الحقيقة بنفسه كما هي روح الحجاج القرآني البسيط و الحاسم .

ج - طريقة الخلف :

و هو استدلال غير مباشر شاع في الدراسات الكلامية ، و يعتمد على أسلوب القسمة بأن يردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما - في نظر المستدل - فإذا بطل أحدهما وهو ما يدعيه الخصم ثبتت دعواه هو بدون دليل

(١) الأفكار ١٧٢/٢ أ .

(٢) انظر قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ، ص ٢٠ .

(٣) الأفكار ١٧٢/٢ أ - ١٧٣ أ .

(٤) الأفكار ٢ .

آخر ، بناء على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان . يقول الأمدي في الميّن : "أما قياس الخلف فعبارة عن قول قياسي يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه" (١) .

وقد اعتمد عليه المعتزلة (٧) و الأشاعرة (٣) و الماتريدية (٤) ، و يرى الدكتور أبو ريدة و الأستاذ الحضري في مقدمتهما لكتاب (التمهيد) للباقلاني أن المعتزلة هم الذين أسسوا هذه الطريقة (٥) و يردها أستاذنا الدكتور محمود قاسم هي و طريقة القسمة التي ترتبط بها إلى أفلاطون و جدله (٦) . و لكن بعض مؤرخي الفكر الفقهي يقطع بأنها نشأت أولاً في الوسط الفقهي ثم انتقلت بعد ذلك إلى الدوائر الكلامية (٧) .

و الأمدي يجري على هذا التقليد الكلامي في مواطن عدة من كتابيه "الأبكار" و "غاية المرام" (٨) و إن كان ينيه في أكثر من مناسبة على أن التقابل قد لا يكون تاماً بين الأمرين الذين يراد الاستدلال ببطلان أحدهما على صدق الآخر ، أي إن المتكلمين كثيراً ما يخلطون بين النقيضين والضدين ، و هذا يفسد الاستدلال من أساسه ؛ لأن صحة أحد القولين عندئذ أو فساده لا يعني شيئاً بالنسبة للقول الآخر (٩) . و هو في هذا كالإمام الغزالي الذي تنبه إلى عيوب طريقة القسمة و أخطارها ، و اعتمد مع ذلك على دليل الخلف كما صرح في مقدمات كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) (١٠) .

-
- (١) الميّن ل ٧ ب - ٨ أ .
(٢) انظر مثلاً عبد الجبار المغني ٢٣٤/٤ و ما بعدها ، و نادر فلسفة المعتزلة ٦٧/٢ .
(٣) انظر اللمع للأشعري ١٩ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٤٠ ، و الإبانة ١٣ ، ١٤ و الأشعري أبو الحسن ص ٩١ .
(٤) انظر بحر الكلام ١٦ - ١٨ .
(٥) انظر التمهيد المقدمة ص ٢٥ .
(٦) انظر المنطق الحديث و منابع البحث لقاسم ص ٧ - ٩ .
(٧) انظر الحضري : تاريخ التشريع الإسلامي . ١٥ .
(٨) انظر مثلاً الأبكار ١٤٨/٩ أ ، ب ، و غاية المرام ٢١ ب .
(٩) انظر مثلاً غاية المرام ل ٢١ ب - ٢٢ ب .
(١٠) انظر الاقتصاد ص ١٢ .

و يبدو أن طريقة الخلف حين استقرت في الوسط الكلامي اتسع مفهومها ليشمل أكثر مما ذكرناه قبل ، أي أنها لم تعد تعني بإثبات الشيء عن طريق إبطال نقيضه ، بل أصبحت لا تعني بإثبات شيء أصلاً وإنما هي تعني بالهدم دون أن تتجه إلى البناء ، و ذلك بأن يحاول المتكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأي الخصم من لوازم فاسدة (١) ، حتى ليرمى البعض منهم خصومه بالكفر أو ما هو قريب منه بسبب ما يلزم عن أقواله من نتائج لم يقصد إليها ، و ربما لم يخطر بباله الالتزام بها ، و هو ما نجد له نماذج في كافة المدارس الكلامية (٢) . ولعل هذا ما دعا بعض العلماء إلى تحذير العلماء و المتكلمين من هذه الآفة التي لا تجلب إلا الإثم على صاحبها و الفرقة و الاختلاف على الأمة بأسرها (٣) . و لعل هذا هو السر في تحذير النبي - صلى الله عليه وسلم - من قبل ، من هذا الترامي بالكفر في صورة مشددة : "إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد بء بها أحدهما" (٤) . و إنه من المؤسف أن يظل علم الكلام متأثراً بهذه الأساليب الجدلية إلى حد كبير برغم إدراكه لعيوبها و قلة جدواها كما سبق بيانه ، و مخالفتها للطريقة القرآنية في الإقناع و الاحتجاج ، على أن متأخري المتكلمين عند ما تبين لهم ضعف وسائلهم في الحجج و الاستدلال لجأوا ، فيما يبدو ، إلى حل من خارج العلوم الشرعية تماماً ألا و هو المنطق الأرسطي .

ه - موقفهم من المنطق الأرسطي

وضع متأخرو المتكلمين ثقتهم في النظر العقلي ، و اعتبروه الأساس الذي تقوم عليه أدلة المسائل الكلامية أو أكثرها ، و انتقدوا المناهج الكلامية التقليدية و كشفوا عن عيوبها ، و تشككوا في قيمة الجدل

- (١) التصهد للباقلاني - مقدمة المحققين ص ٢٥ .
(٢) انظر عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ و النسفي بحر الكلام ص ٢٦ ، ٢٧ ، و البغدادي : أصول الدين ٣١٥ ، ٣١٦ و الفصل لابن حزم ٢/٤ ، ٣ .
(٣) انظر إِبْشار الحق على الخلق لابن الوزير اليماني ص ٤١٥ ، و ما بعدها .
(٤) حنق عليه من حديث ابن عمر - انظر رياض الصالحين ص ٣٠٦ .

و أساليبه - رغم استخدامهم له - واعترفوا بعجزه عن إفادة اليقين ،
ولكن ما المنهج الذي ارتضوه سبيلا إلى المعرفة العقلية اليقينية ؟

لقد اختاروا جميعا المنطق الأرسطي منهجا و طريقا و إن مزجوه
ببعض العناصر الأخرى ، و من أبرزهم في ذلك الأمدي الذي يقرر في
أوائل (غاية المرام) : "إن من حصلت عنده المواد الصادقة المقترنة
بالصور الحقة التي يتولى بيانها المنطقي لم يجد في نفسه جحدا ما يلزم
عنها... (١) .

و هو يعرض في (كشف التمويهات) (٢) قواعد هذا المنطق متابعا
لابن سينا و مؤكدا أن الغرض من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية
تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره (٣) ، و في "الأبكار" حيث يشرح
منهجه الكلامي يذكر الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية (٤) ، فيتحدث
عن المعلومات (٥) و انقسامها إلى تصورات و تصديقات و أن كلا منهما
بديهي و نظري ، و أن الثاني إنما يكتسب من الأول : فطريق اكتساب
التصورات النظرية هو (الحد) و طريق اكتساب التصديقات النظرية
هو (الدليل) ثم يفرد لكل منهما بابا : الأول في (الحد) و يقسمه
إلى أربعة فصول :

١ - يتحدث في أولها عن الحد : هل يرجع إلى قول الحاد أو إلى
حقيقة المحدود، و بعد أن يعرض (خلاف أئمتنا) حول هذين الرأيين
يختار أن الحد (لا يكون بنفس الحقيقة بل بما هو خارج عنها و هو
دليل عليها... (٦) .

٢ - و في الثاني يتحدث عن تعريف الحد و يحيل إلى أنه

(١) غاية المرام ل ٨ ب .

(٢) انظر ه ل ٣ ب و ما بعدها .

(٣) كشف التمويهات ل ٣ ب .

(٤) انظر الأبكار / ١ ل ٣ ب إلى ٤ ب .

(٥) الأبكار / ١ ب ٣ .

(٦) الأبكار / ١ ب ٣١ أ .

(ما يعرف المطلوب و يميزه عما سواه) (١) ثم يقسمه على النحو الذي نجده في كتب المنطق (٢) .

٣ ، ٤ - و في الثالث يتحدث عن شروط الحد و أهمها أن يكون مطردا منعكسا (٣) ، و في الأخير يذكر (ما يجب التحرز منه في الحدود) (٤) و يعدد العيوب التي تلحق التعريفات من نواحي لغوية أو منطقية .

أما الباب الثاني فيخصه بأبحاث (الدليل) و تقع في سبعة فصول :

١ - يبدأها بتعريفه : " ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي " (٥) ثم يقسمه إلى عقلي و سمعي .

٢ - ثم يتحدث عن تركيب العقلي من مقدمتين معروفتين سلفا ومناسبتين للمطلوب و مرتبتين على نحو خاص ، « فالعاني السابقة المناسبة للمطلوب كالمادة للدليل ، و التأليف الخاص كالصورة ، و هو مركب منهما ، و لا يصح إلا بصحتهما ، و فساده يكون بفسادهما أو فساد أحدهما » (٦) .

٣ ، ٤ - ثم يتحدث عن القضية و أقسامها في الفصل الثالث بما لا يخرج عما يرد في كتب المنطق القديم (٧) ، و في الرابع عن انقسام مقدمات الدليل إلى قطعية هي الأوليات و النظريات و المشاهدات والمجربات و الحدسيات و المتواترات و الوهميات و يذكر أنها هي (التي يجب انتهاء الدليل إليها قطعاً للتسلسل ، و الدليل المنتهي إليها - إن

(١) نفس المصدر و الصفحة .

(٢) الأبحاث ٣١/٨ أ . ب .

(٣) الأبحاث ٣٢/٨ أ .

(٤) الأبحاث ٣٢/٨ أ . ب .

(٥) الأبحاث ٣٢/٨ ب . ٣٣ أ .

(٦) الأبحاث ٣٣/٨ ب .

(٧) انظر الأبحاث ٣٣/٨ ب . ٣٤ أ .

كانت صورته صحيحة - يكون قطعيا (١١) : و إلى ظنية و هي المسلمات
والمشهورات و المقبولات و تلك التي تشهد بها قرائن الأحوال . و إلى
مخيلات و قضايا كاذبة .

٥ - أما الخامس فيتحدث فيه عن (صور الدليل) (٢) . فيقسمه
إلى اقتراني و استثنائي و يتحدث عن أشكال الاقتراني الأربعة و يسميها
(أنواعا) (٣) : شروطها و أضرها و أدلة انتاجها ثم عن الاستثنائي
متصلا و منفصلا إلى أن يقول : " فهذه جملة صور الأدلة أوردناها على
غاية الإيجاز و من لم يقنع باليسير فعليه بمراجعة كتبنا المخصوصة
بهذا الفن " (٤) .

٦ ، ٧ - و في السادس يتكلم عن شروط الدليل و وجوب إطاره
و الخلاف حول انعكاسه كما ذكرته من قبل ، و في الفصل الأخير يتكلم
عما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين و ليس كذلك ، و فيه ينتقد صيغ
الاستدلال الكلامي كما سلف بيانه (٥) .

و من هذا كله يظهر أن البرهنة العقلية في نظره يجب أن تسلك طريق
المنطق الأرسطي الذي يمكن أن يحفظ صورة الفكر من الخطأ أو الاضطراب ،
فإذا كانت المقدمات و المواد أيضا صحيحة أمكن الوصول إلى الحق ،
و الأمدى يستخدم قواعد هذا المنطق عمليا ، و في كتبه و كتب المتأخرين
كالمواقف و المقاصد و غيرها ما يعرفه كل من نظر فيها بحيث لا يحوج
الأمر إلى إيراد أمثلة أو نماذج منها .

و إذا كانت النصوص ، المشار إليها فيما سبق ، تدل على قبوله
للمنطق الأرسطي و أخذه به من الناحية العملية أيضا فمن الممكن أن نلاحظ

-
- (١) الأبيكار ١٣٤/١ أ
(٢) الأبيكار ٣٤/١ ب ، ٣٥ أ
(٣) انظر الأبيكار ٣٥/١ أ - ٣٧ ب
(٤) الأبيكار ٣٥/١ أ
(٥) انظر الأبيكار ٣٧/١ ب

فيها محاولة لتعديل بعض جوانب هذا المنطق أو الإضافة إليه :

أ - فنلاحظ أولاً - أنه بالنسبة إلى موضوع (الحد) يركز كما سبق على فكرة التمييز و يبين أن الهدف من التعريفات هو تمييز الحقائق الجزئية و تصورها على وجه ما سواء كان ذلك بالذاتيات أم بالعرضيات أم باللفظ اللغوي الأكثر وضوحاً .

و فكرة التمييز هذه و التعريف بالخواص و الصفات ، تقابل فكرة الكنه و الجوهر و تعريف الحقيقة نفسها عند أرسطو كما نيه على ذلك الدكتور النشار (١) الذي نوه أيضاً بدور ابن تيمية المفكر السلفي في توضيح هذه الفكرة التي أخذ بها المناطقة المحدثون و لم يفته أن يشير إلى مصادر فكرة الحد التيمية إذ يقول : « و أهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامي و يقترب فكر ابن تيمية في الحد من فكر المتكلمين كثيراً » (٢) . فلعل الأمدي - وهو أحد من قرأهم ابن تيمية بعناية - واحدٌ من هؤلاء .

على أن الأمدي يعرض أيضاً لفكرة (الكليات) التي يقوم عليها الحد الأرسطي بالنقد (٣) ، و يقول عن فكرة (المقولات) و هي الأجناس العليا للموجودات في المنطق القديم إنها ضعيفة ، و يقول عن التقسيم المعروف لهذه المقولات إلى عشرة أجناس : "إن هذه القسمة و إن أوما إليها أفضل متأخري الفلاسفة (يقصد ابن سينا) فهي مدخولة" (٤) .

كما أن تمسكه بأن الماهية عين الموجود يجري أيضاً في هذا الاتجاه الحسي الواقعي المخالف لوجهة أرسطو و الذي يلاحظ أستاذنا الدكتور النشار أنه يضم أكثر المتكلمين المسلمين (٥) ، و يعتبر متفقاً - إلى حد

(١) نشأة الفكر النشار ١١/١ - ١٩ و المنطق الصوري منذ أرسطو له أيضاً ص ١٨٩ .

(٢) النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٢١٢ و انظر ص ٢٠٨ .

(٣) انظر الأبهكار ٢٩٩/١ ب - ٣٠٢ أ .

(٤) الأبهكار ٢٩٩/١ ب .

(٥) مناهج البحث النشار ٣١ - ٤٣ .

كبير - مع فكرة التمييز بالخواص المشار إليها بينما نجد ابن سينا يفتقد هذا التناسق لنزوعه إلى فكرة التمييز بالخواص (١) مع تمسكه ، في نفس الوقت ، بالترفة بين الماهية والوجود كما سبق .

ب - و أما بالنسبة للدليل فإنه في نظره أوسع نطاقا من القياس الأرسطي كما يبدو من تعريفه له . و هو يرى أن دور المنطق فيه هو الترتيب و التأليف أو الصورة فقط ، أما المواد التي يتركب منها فلها مصادرها الأخرى من حس و تجربة و تواتر . و هو في هذا شبيه بالإمام الغزالي الذي يقول في القسطاس : "فهذه الموازين صحيحة الصورة فاسدة المادة ... بل المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر كل أصل معلوم قطعاً إما بالحس و إما بالتجربة و إما بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة" (٢) . و الأمدى كالغزالي يعطي للملاحظات الحسية مكانا ملحوظا في مصادر المعرفة و يعتبرها أول طريق يسلكه الإنسان لمعرفة ما حوله . (٣) ، كما يعتد بالتواتر طريقا إلى العلم ، و هو يرى أن أقوال النبي - صلى الله عليه و سلم - لمن يسمعها منه و الأخبار التي تروى عنه إذا احتفظت بالقرائن تفيد العلم و تصلح للاحتجاج على أمور العقيدة و إن كان يرى أن لها نطاقها الخاص لتأثره بفكرة (الدور) كما سبق . و هذا كله معارض للوجهة الصورية الغالبة في المنطق القديم (٤) .

هذا إلى أننا نجد الأمدى يستخدم في بحوثه الكلامية بعض مناهج أصول الفقه فهو يستدل بالإجماع أحيانا (٥) ، و يستند إلى قواعد الترجيح بين النصوص كما نجد في مسألة الرؤية مثلاً (٦) . و قواعد

(١) انظر ابن سينا للأهواني ص ٤٣ - ٤٥ .

(٢) القسطاس المستقيم ص ٥٤ و يلاحظ أن الأمدى يستخدم نفس الأمثلة الحسية التي

يستعملها في هذا الكتاب ... انظر غاية المرام ل ٨ ب ، و القسطاس المستقيم ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) انظر كشف التمويهات ل ٢ ب و أفكار الأفكار ٣٤/١ أ و المين ل ٩ أ .

(٤) انظر مناهج البحث النشار ص ٢٢ و تجديد بناء الفكر الديني لإقبال ص ١٤٧ .

(٥) انظر الأمدى : أفكار ١٤١/١ ب .

(٦) انظر الأفكار ١٤١/١ ب ، ١٤٢ أ .

العموم والخصوص والإطلاق والتقييد (١) وهي قواعد أصولية .

و من ثم فمن الممكن أن نقول إن المنهج الكلامي صار ملتقى
مؤثرات عدة : من المنطق الأرسطي ، و المنهج الجدلي ، و قواعد أصول
الفقه ، و المنهج النقدي التاريخي و كلها مناهج عرفت في عصر الآمدي
وقبل عصره (٢) و لم يكن له بد من أن يتأثر بها ، و إن القياس الأرسطي
قد احتل مكانة خاصة بين هذه الروافد جميعا (٣) .

على أن الآمدي لم يكن - على كل حال - أول متكلم يأخذ بالمنطق
الأرسطي في بحوثه الكلامية فمن قبله الإمام الغزالي (٤) ، بل إن الجويني
نفسه لا يخلو من تأثر بهذا المنطق كما يلاحظ بعض الباحثين (٥) ، و قد
سبق لابن خلدون أن ربط بين نقد المتكلمين لمناهجهم القديمة - كبطلان
المدلول لبطلان دليله - و دراستهم للمنطق و أخذهم به كمعيار تعتبر
به الأدلة المختلفة ، و ذكر اسم إمام الحرمين الجويني في هذا
الصدء (٦) أيضا .

و لكن يبدو أن المعتزلة كانوا أسبق من الأشاعرة في التأثر بهذا
المنطق و قبول أجزاء منه ، تدل على ذلك شواهد :

أ - منها ما يذكره البعض كالشهرستاني من تأثر أبي هاشم
و مدرسته بالمنطق اليوناني تأثرا غير حميد في نظره (٧) .

ب - و قيام بعض المعتزلة بوضع مقدمات كلامية حول العلم
و المعرفة و النظر لكتبهم في أصول الفقه (٨) و هي ظاهرة يرى بعض

(١) كما في غاية المرام ل ٧١ أ و الأبحاث ١٧٣/١ ب ، و كما في الأبحاث ١٦٥/٢ أ .

(٢) انظر نشأة الفكر ٩/١ - ١٨ .

(٣) انظر عبد اللطيف : غاية المرام : تحقيق و دراسة ، ص ١٣٧ .

(٤) انظر مجريد النصيحة ص ٢٣٢ و مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٥) مناهج البحث للنشار ص ٧٥ - ٧٧ .

(٦) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٦ .

(٧) نهاية الإقدام ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٨) انظر المعتمد لابن الحسين البصري ص ٧ ج ١ .

الباحثين ارتباطها يتسرب المنطق اليوناني إلى علم الأصول (١) .

ج - واستخدام بعض المعتزلة فعلا ، وهو القاضي عبد الجبار ، لبعض قواعد المنطق الصوري كقاعدة التناقض ذي الوحدات الثمانية وهو ما يسمى بالتقابل التام ، وذلك في رده على أحد نفاة النبوة من البراهمة فيقول القاضي : "... إن هذا القول منهم قد دل على أنهم لا يميزون بين ما يخالف وما يتناقض .. فإنما يتناقض ذلك والوقت واحد والعين واحدة ، والمضاف إليه واحد ، فإذا افتقرت هذه الوجوه فلا تناقض" (٢) .

فلعل المعتزلة حين أخذوا يحسون بضعف بعض مناهجهم الكلامية عمدوا إلى تقويتها بأجزاء من هذا المنطق الأرسطي الذي تعرفه البيئة الإسلامية منذ عهد بعيد وبخاصة أننا نجد تجربة ماثلة ومعاصرة تقريبا لدى عالم محافظ لابن حزم الذي يهاجم أعداء هذا المنطق ، ويحاول تقريبه إلى الناس معتقدا أن قواعده (سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم) (٣) .

أما الأشاعرة فيبدو أنهم في أول عهدهم عارضوا المنطق اليوناني فألف الشيخ الأشعري في نقضه (٤) والباقلاني أيضا (٥) ، ولكنهم مالوا بعد ذلك إلى قبوله منذ الجويني شأن المعتزلة من قبل . ولم يتركوا مناهجهم الخاصة بل حاولوا مزجها بما قبلوه من هذا المنهج الجديد كما أشرت إليه فيما سبق .

ولعل مما حدا بهم إلى ذلك اتجاههم إلى نقد مناهجهم التقليدية أيضا ، وتصديهم للرد على الفلاسفة وغيرهم ممن يستخدمون هذا المنهج

(١) انظر مناهج البحث د / النشار ص ٣٧ .

(٢) المغني ١١٠/١٥ . وانظر أيضا تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي ص ١٣١ والمنطق الصوري للنشار ٣١٢ - ٣١٤ .

(٣) الفصل ٩٥/٢ و انظر مقدمة التريب تحقيق إحسان عباس ص ب . ج وانظر أيضا مناهج البحث للنشار ص ٨٢ .

(٤) (مؤلفات الأشعري) بحث للدكتور سحد شلبي ص ٢٩ ، مخطوط بدار العلوم .

(٥) انظر ابن تيمية نقض المنطق ١٥٨ و مناهج البحث للنشار ص ٨١ .

الأرسطي و يُدلون به (١) ، و ما أثاره أصحاب مذهب (التعليم) من تشكيك في قيمة المعرفة العقلية (٢) و ما غلب عليهم من الاعتقاد بأن القرآن يدعو إلى استخدام هذه الموازين العقلية (٣) بل يتضمنها أيضا (٤) ، و قد يضاف إلى هذا الحملة التي قادها ابن عربي و تلاميذه ضد العقل و موازينه ، و التشكيك في كل ما يصدر عنه (٥) .

على أن هؤلاء الذين أنكروا على هذا المنطق و ظلوا يحاربونه كابن تيمية مثلاً لم ينكروا أنه من حيث الصورة - صيغة صالحة للاستدلال متى كانت المادة صحيحة ، يقول : "إن قياس التمثيل و قياس الشمول سواء ، و إنما يختلفان بالمادة المعينة .. و حقيقة أحدهما هي حقيقة الآخر" (٦) إن كل ما ينكره هو ادعاء أنه الطريق الوحيد للاستدلال أو أن اليقين لا يحصل بغيره (٧) ، كما يحذر أيضا من ارتباط هذا المنطق اليوناني بـ "الميتافيزيقيا" اليونانية (٨) . و يرى أن ذلك كان من أهم الأسباب التي ضللت الفلاسفة الإسلاميين . لكن إذا احترز المرء من ذلك فلا بأس باستخدام قواعد هذا المنطق كما فعل هو نفسه (٩) إن العبرة في الاستدلال هي بمصادر الحقائق المستخدمة فيه و إمكان التوثق منها لا بالصيغ أو الأساليب الصورية التي تقدم من خلالها و تلك هي طريقة المتكلمين المتأخرين برغم تبنّيهم للمنطق الأرسطي .

-
- (١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام / ٣٥٦/١ - ٣٥٨ .
(٢) انظر الفزالي : القسطاس المستقيم ٩ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٦ .
(٣) انظر القسطاس المستقيم ص ١٠ - ١٣ ، ٦٩ ، و كشف التمهيدات للأمدى ل ٥ ب .
(٤) انظر القسطاس المستقيم ١٨ و مناهج الأدلة و ابن رشد ١٤٩ .
(٥) انظر بحث أستاذنا قاسم عن (موقف ابن عربي من العقل و المعرفة الصوفية) - ألقى بجامعة أم درمان الإسلامية سنة ١٩٦٩م ص ٨ و ما بعدها .
(٦) انظر له مجريد النصيحة ص ٢٣ ، ٢٣١ و انظر هذا المعنى في نقض المنطق أيضا ص ٢٠٨ و إيضاح الدلالة ص ١٠ .
(٧) نقض المنطق ص ١١٣ ، ٢٠٧ - ٢٠٩ .
(٨) السابق ١١٣ ، ١٥٨ .
(٩) السابق ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٧ .

الباب الرابع

فصول تكهيلية



الباب الرابع

فصول تكميلية

تمهيد :

حاولنا في الأبواب السابقة أن نقدم تعريفا عاما بعلم الكلام من زوايا متعددة ؛ من حيث تعريفه أو تحديد ماهيته لدى المشتغلين به و غيرهم من أهل العلم ، و ما عرف به من أسماء ، و ما ثار حول الاشتغال به من مناقشات . و من حيث أطواره التاريخية و مدارسه الشهيرة ، و سيرته المتصلة ضمن تراث الفكر الإسلامي منذ مولده حتى النهضة الحديثة . و من حيث مناهجه و أساليب البحث فيه ، و الصور التي تصاغ فيها أفكاره و قضاياها .

و قد بدأ لنا أن نكمل هذا التعريف العام أو المبدئي بالفصول التكميلية التي يتضمنها هذا الباب ، بغية مزيد من التعريف بالعلم في علاقاته بالعلوم الأخرى ، و في مصطلحه العلمي ؛ حتى تتحدد شخصية العلم و وظيفته لدى الراغبين في دراسته ، و يتزودوا بالأدوات اللازمة لتلك الدراسة . كما بدأ لنا أن من مكملات هذا التعريف أن يلّم الدارس بطرف من تاريخ البحوث المناظرة لهذا العلم لدى أهل الملل الأخرى و خاص الكتابية ، مع الإلمام بمدى إفادة القوم من علم الكلام ، بحكم الاتص

الثقافي و مجالات التأثير و التأثر ، و هو بحث مهم في ذاته ، و قد تزداد أهميته بالنسبة لبعض الدارسين الذين لم تنهياً لهم فرصة الإلمام بمثل هذه البحوث خارج البيئة الإسلامية ، و نحسب أن القارئ للفصل الأخير من هذا الباب سيلاحظ مدى تجاوب العقيدة الإسلامية مع الفطرة ، و توافقها مع العقل ، و تأثيرها على الآخرين .

و سيلي هذا الباب - بإذن الله - باب أخير ؛ يتضمن نماذج مختارة من النصوص الكلامية ، حتى يتهيأ قارئ هذا المدخل ، بعد تذوقها و معاناة ما قد تتضمنه من صعوبات ، للشروع في دراسة علم الكلام على هدى و بصيرة ، مزوداً بالنظرة النقدية الفاحصة ، و الأدوات الضرورية اللازمة ، و الأمل في تحقيق الهدف المأمول بتوفيق الله .

الفصل الأول

علاقات العلم بالعلوم الأخرى

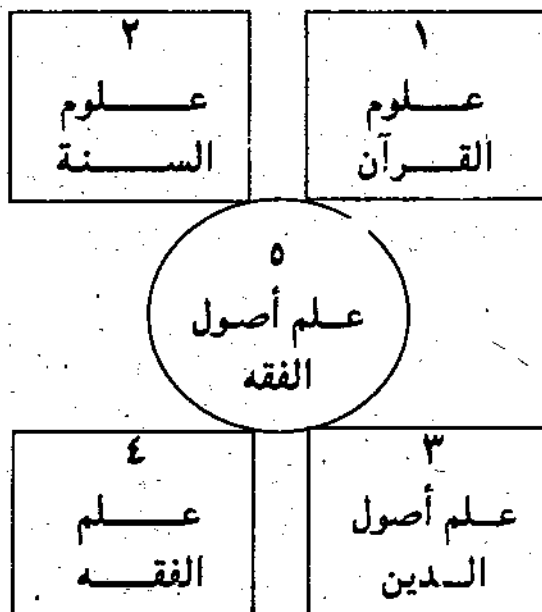
سنحاول في هذا الفصل بيان علاقة علم الكلام بالعلوم الشرعية باعتبارها أحد العلوم الإسلامية ، بل هو أصلها و أساسها في نظر أصحابها ، و تلك ناحية عرضنا لها على نحو عابر في ختام الفصل الأول من الباب الأول ، و نود أن نزيدها هنا إيضاحاً ، و نقيمها على أساس علمي منحد . ثم نعرض بعد ذلك لعلاقة العلم بالعلوم الأخرى خارج الدائرة الشرعية .

أولاً - علاقة العلم بالعلوم الشرعية الإسلامية :

لكي نتحدد مكانة علم الكلام بسائر العلوم الشرعية ، نرى أن نقدم هذه العلوم المسماة بالشرعية في تصنيف جامع ، و تقسيم واضح ، يقوم على أساس منطقي معين ، و هذا الأساس هو مفهوم "الحكم الشرعي" أو الخطاب الإلهي للمكلفين من العباد ، فالعلوم التي تدرس تلك "الأحكام الشرعية" سواء من جهة وصولها إلينا ، أو من ناحية دلالتها و مضمونها هي الجديرة بوصف الشرعية . و هي بذلك تتميز عن علوم أخرى توصف بأنها إسلامية بالإطلاق العام ؛ من حيث إنها تعين على فهم الشريعة و إن كانت لا تدرس الأحكام الشرعية من الجهتين السابقتين ؛ و ذلك كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها لفهم النصوص الدينية ، لكن مسائلها

و موضوعات دراستها ليست أحكاما شرعية ، و كعلم التاريخ - و التاريخ الإسلامي بوجه خاص - فهو لا شك يعين على فهم الشريعة و تطبيقها على نحو سليم يتجنب أخطاء الماضي و يفيد من تجاربه . لكنه ليس علما شرعيا بالمعنى الذي حددناه آنفا كما تتميز عن سائر العلوم الأخرى التي قد توصف - بإطلاق أعم - بأنها إسلامية بمعنى أنها نمت و ازدهرت في ظل الحضارة الإسلامية كعلوم انطب و العمارة و الفلك و نحوها .

و سنشهد لهذا التصنيف أو التقسيم لمجموعة "العلوم الإسلامية الشرعية" ببيان بعض المصطلحات ، و نعقب عليه ببعض الإيضاحات ، ثم ننتقل من ذلك إلى بيان صلة هذا العلم بالعلوم الأخرى .



١ - مصطلحات ثلاث :

من المعروف أن التقسيمات أو التصنيفات المختلفة للعلوم إنما يقصد بها عادة تنظيم المعارف وتبويبها ، أو تيسير دراستها و استيعابها ، أو أمر يتصل بهذين الاعتبارين و قد تعدد التقسيمات و تتنوع - و المادة المقسمة واحدة - بحسب الاعتبار الغالب أو المقصد الأساسي . و

الأمر المهم أن يكون للتقسيم أساس منطقي يمكن تصوره ، و أن يخدم الغرض المقصود من إجراءاته .

و نود قبل عرض هذا التقسيم المقترح أن نقدم بعض الإيضاحات لمصطلحات علمية ثلاث سوف تتردد في كلامنا ، دون إغراق في التحديدات الفنية الدقيقة التي قد لا توجبها ضرورة ملحة وربما ثقلت على المبتدئين .

١ - مصطلح "العلوم الإسلامية" يطلق أحيانا بمعنى واسع جدا ، فيراد به كل العلوم التي عاشت و ازدهرت في ظل الحضارة الإسلامية وقام على ترقيتها و تطويرها بعض أبناء الملة الإسلامية : سواء كانت هذه العلوم دينية شرعية كالفقه و الحديث ، أو عقلية نظرية كالمنطق و الفلسفة ، أو علمية تجريبية كالطب و العمارة ، أو لغوية لسانية كالنحو و البلاغة ، أو مزيجا من هذه جميعا أو أكثرها كعلوم الأدب .. و هذا الاستعمال الواسع المطلق ليس هو مقصودنا هنا .

و يستعمل هذا المصطلح لعنى آخر هو أكثر تحديدا أو شهرة من سابقه ؛ فيراد به كل العلوم التي يحتاج إليها في فهم "الشرعة الإسلامية" و العمل بها ، و هذا المعنى الثاني يشمل مجموعتين من العلوم :

(أ) أولاهما : العلوم التي لا تدرس أجزاء من الشرعة نفسها ولكنها لازمة - بشكل أو بآخر - لدارسي الشرعة لتعينهم على حسن فهمها و تطبيقها ، و من ثم كان يطلق عليها قديما "علوم الوسائل أو الأدوات" ، و هي تدخل في مدلول كلمة "العلوم الإسلامية" و خاصة إذا لم تقيد بقيد خاص كـ "الشرعية" و "الدينية" أو نحوه ؛ و ذلك كعلوم اللغة العربية من نحو و صرف و بلاغة و غيرها ، و دراسات التاريخ و الحضارة الإسلامية ، و بعض المعارف العلمية التي تلزم لمعرفة الأحكام الشرعية أو تنفيذها .. و لكن هذا المعنى ليس بمقصودنا أيضا .

(ب) - و الأخرى هي مجموعة العلوم التي تدرس أجزاء من الشريعة الإسلامية نفسها ، بغرض المحافظة عليها و نقلها ، أو بيانها و شرحها : و هي علوم القرآن ، و علوم الحديث ، و علم التوحيد ، و علم الفقه ، و علم أصول الفقه . و قد كانت تسمى "علوم المقاصد أو علوم الغايات" باعتبار أنها هي المقصد الأساسي و الغاية النهائية من الدراسات الإسلامية . و نبادر فنقول : إن هذه المجموعة هي وحدها موضوع كلامنا هنا و هي مورد التقسيم الذي نحاوله .

٢ - المصطلح الثاني الذي نود الإشارة إلى مدلوله هو كلمة "شريعة إسلامية" نفسها ، التي منها اشتقنا الوصف بالشرعية ، أو إليها نسبنا في قولنا "العلوم الشرعية" أو قولنا "الحكم الشرعي" و نحو ذلك ؛ فإن البعض يخلط بين مدلول هذه الكلمة و كلمة "الفقه" أو يسوى بينهما و هما ليسا بمترادفين : فانشريعة كل ما شرعه الله تعالى لعباده - في كتابه أو على لسان رسوله من أحكام تفصيلية كإيجاب الزكاة و تحريم الربا و إباحة البيع ، أو مبادئ كلية كإيجاب العدل في كل شيء و تحريم الضرر و الضرار ، و إباحة ما لا دليل على طلبه أو منعه من التصرفات . أما "الفقه" فهو العلم الذي يدرس الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة الشرعية التفصيلية ، أي أنه لا يدرس الأحكام الاعتقادية التي هي "أصول الدين" مع أنها جزء من الشريعة بل قاعدتها الأساسية ، و هو قد يتجدد في بعض أحكامه بتغيير البيئات و العصور و الشريعة ثابتة لا تتغير ، و هو قد يتنوع مذاهب و مدارس و الشريعة واحدة ، و الشارع أو الحاكم أو المخاطب للعباد هو الله تعالى وحده لا يوصف بذلك غيره ، و النبي صلى الله عليه و سلم إنما هو مبلغ للشرع معصوم في تبليغه ، أما الفقيه المجتهد فهو يستنبط الحكم العملي من دليله حسب ما يترجع عنده أو يغلب على ظنه ، و الفقيه غير المجتهد يكتفى بمعرفة ذلك و الإلمام به . و لعل الفرق بينهما قد استبان ، و نحن لا نقصد بذلك التهوين من شأن الفقه و لكن بيان حقيقته العلمية فحسب ، و التمهيد لما نحن

(ب) - و الأخرى هي مجموعة العلوم التي تدرس أجزاء من الشريعة الإسلامية نفسها ، بفرض المحافظة عليها و نقلها ، أو بيانها و شرحها : و هي علوم القرآن ، و علوم الحديث ، و علم التوحيد ، و علم الفقه ، و علم أصول الفقه . و قد كانت تسمى "علوم المقاصد أو علوم الغايات" باعتبار أنها هي المقصد الأساسي و الغاية النهائية من الدراسات الإسلامية . و نبادر فنقول : إن هذه المجموعة هي وحدها موضوع كلامنا هنا و هي مورد التقسيم الذي نحاوله .

٢ - المصطلح الثاني الذي نود الإشارة إلى مدلوله هو كلمة "شريعة إسلامية" نفسها ، التي منها اشتققنا الوصف بالشرعية ، أو إليها نسبنا في قولنا "العلوم الشرعية" أو قولنا "الحكم الشرعي" و نحو ذلك ؛ فإن البعض يخلط بين مدلول هذه الكلمة و كلمة "الفقه" أو يسوى بينهما و هما ليسا بمترادفين : فالتشريعة كل ما شرعه الله تعالى لعباده - في كتابه أو على لسان رسوله من أحكام تفصيلية كإيجاب الزكاة و تحريم الربا و إباحة البيع ، أو مبادئ كلية كإيجاب العدل في كل شيء و تحريم الضرر و الضرار ، و إباحة ما لا دليل على طلبه أو منعه من التصرفات . أما "الفقه" فهو العلم الذي يدرس الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة الشرعية التفصيلية ، أي أنه لا يدرس الأحكام الاعتقادية التي هي "أصول الدين" مع أنها جزء من الشريعة بل قاعدتها الأساسية ، و هو قد يتجدد في بعض أحكامه بتغيير البيئات و العصور و الشريعة ثابتة لا تتغير ، و هو قد يتنوع مذاهب و مدارس و الشريعة واحدة ، و الشارع أو الحاكم أو المخاطب للعباد هو الله تعالى وحده لا يوصف بذلك غيره ، و النبي صلى الله عليه و سلم إنما هو مبلغ للشرع معصوم في تبليغه ، أما الفقيه المجتهد فهو يستنبط الحكم العملي من دليله حسب ما يترجع عنده أو يغلب على ظنه ، و الفقيه غير المجتهد يكتفى بمعرفة ذلك و الإمام به . و لعل الفرق بينهما قد استبان ، و نحن لا نقصد بذلك التهوين من شأن الفقه و لكن بيان حقيقته العلمية فحسب ، و التمهيد لما نحن

٣ - و آخر ما نعرض له من مصطلحات هو عبارة "الحكم الشرعي"؛ إذ هي المنطلق أو الأساس الذي سيقوم عليه تقسيمنا ؛ و يعرف - لدى الأصوليين - بأنه "خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين" ، و لدقة هذا الكلام فسنورد بعض الأمثلة للتوضيح :

(أ) يقول الله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » و يقول - سبحانه - « و كلم الله موسى تكليما » ، و يقول النبي - صلى الله عليه و سلم - : « و قد سئل عن الإيمان - : « أن تؤمن بالله و ملائكته و كتابه و لقائه و رسله و تؤمن بالبعث و تؤمن بالقدر كله » .

(ب) و يقول - عز من قائل - : « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » و يقول أيضا : « و لكم نصف ما ترك أزواجكم » و يقول النبي - صلى الله عليه و سلم - : « لا تقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » .

فهذه كلها خطابات شرعية ، موجهة من الله عز و جل إلى المخاطبين بالشرعية من عباده المكلفين ، سواء كانت صادرة من الله عز و جل بطريق مباشر كآيات القرآن الكريم في المجموعتين ، أو بطريق غير مباشر كالحديثين الشريفين ؛ إذ أن النبي - صلى الله عليه و سلم - في الأمور الشرعية ليس إلا مبلغا عن ربه تعالى المنفرد بالحكم و الخطاب .

ولكن القارئ الكريم يستطيع أن يلاحظ أيضا أن المجموعة الأولى من الأمثلة لا تكلف المخاطب بعمل مادي معين و لا تبين له كيفية ذلك العمل بل هي تتضمن أحكاما ثلاثة هي : أن الله تعالى واحد ، و أن الكلام ثابت له ، و أن الإيمان بالقدر واجب .. و كل ما هو مطلوب من المكلف هو قبول هذه الأحكام و اعتناقها قلبيا ، و الإيمان و الإقرار بصحتها بناء على إخبار الشارع بها و الأدلة المتظاهرة على حقيقتها ، فهي أحكام اعتقادية تخاطب الضمير و ليست أمورا عملية تستخدم فيها

الجوارح ، أما المجموعة الثانية من الأحكام فهي توجب عملا محددًا على المكلف أو تحدد له طريقة أداء عمل معين : في توثيق الدين ، وفي توزيع تركة الزوجة ، وفي استكمال الطهارة قبل الدخول في صلاة ، وكلها أعمال مادية تستخدم فيها الجوارح الظاهرية ولا تتم الاستجابة للخطاب الشرعي إلا بتنفيذها عمليا لا مجرد الاعتقاد بصحتها أو الإيمان بحقيقتها.

(ب) - تقسيم خماسي :

قلنا : إن العلوم الإسلامية الشرعية خمسة هي : علوم القرآن ، و علوم الحديث ، و علم التوحيد أو أصول الدين ، و علم الفقه ، و علم أصول الفقه ، و الأساس الذي يقوم عليه هذا التقسيم - فيما يبدو لنا - ويمكن في الوقت نفسه أن يوضح العلاقات القائمة فيما بين هذه العلوم الخمسة ، و تميز كل منها عن الآخر ، و تكاملها جميعا في منظومة واحدة متسقة - هو فكرة "الحكم الشرعي" : فهي علوم شرعية لأنها تدرس الأحكام الشرعية. و الخطابات الإلهية الموجهة إلى المكلفين من العباد ، أو هي كما قلنا تدرس أجزاء من الشريعة و ليست مجرد أداة أو وسيلة لتلك الدراسة .

و ذلك أن البحث الديني في "الأحكام الشرعية" يمكن أن يتناولها من ناحيتين أو باعتبارين مختلفين : ناحية المصدر و طريقة ورود الحكم إلى المكلفين ، و ناحية المحتوى أو طبيعة الحكم و نوعيته كما ألمحنا في المجموعتين السابق إيرادهما من الأمثلة .

(أ) فإن كان البحث في الأحكام الشرعية هو من ناحية مصدرها وطريق ورودها ، و الاعتبار الأول فيه هو الاعتداد بكون مصدر الحكم إلهيا مباشرا أي أنه جزء من كلام الله تعالى المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه أي "القرآن الكريم" ، أو بكون مصدر الحكم و طريقه نبويا ، أي أنه جزء من سنة النبي - صلى الله عليه و سلم - في قوله أو

فعله أو تقريره ، وهو "الحديث النبوي" ، وقد بينا أن مستنده في النهاية هو البيان الإلهي و لكن بطريق غير مباشر - هذا البحث الذي يتناول الأحكام باعتبار مصدرها يتم في نطاق علمين من العلوم الإسلامية الشرعية . و لو أن كلا منهم يتضمن أفرعا ومستويات من البحث عديدة ، هما :

علوم القرآن ، و علوم الحديث :

و كل منهما يتناول النصوص الدينية و الخطابات الشرعية بالدراسة على مستويين : المستوى اللفظي ، و المستوى المعنوي .

ففي علوم القرآن : نجد فروعاً مثل الرسم و النقط و العدد و التجويد و القراءات تهدف إلى المحافظة على النص القرآني و روايته على نحو دقيق بالكتابة و التلاوة كما بلغه النبي - صلى الله عليه و سلم - لأصحابه . و نجد فروعاً أخرى تدرس معاني القرآن و دلالاته كعلوم التفسير و أسباب النزول و الناسخ و المنسوخ و نحوها .. و هي تهدف إلى بيان المقصود أو المعنى المحتمل لآيات القرآن بوجه عام ، أي بصرف النظر عن استنباط الأحكام .

وفي علوم الحديث : نجد مستوى "الرواية" الذي يتمثل في المجموعات و الكتب الحديثية التي تروي النصوص النبوية مع بيان طرقها و أسانيدھا غالباً قصد المحافظة عليها دون نقص أو زيادة أو اضطراب ، و نجد مستوى "الدراية" الذي يعني بشرح هذه الأحاديث و بيان معانيها و مدى قوتها أو ضعفها و اتفاقها أو تعارضها إلى غير ذلك من المباحث الغنية لدى أصحاب هذا الشأن ، دون قصد إلى استنباط الأحكام منها بالقصد الأول .

(ب) - أما إذا كان البحث في النصوص الدينية و الخطابات الإلهية لا ينظر في المقام الأول إلى طريق ورودها أو مصدرها و إنما ينظر إلى طبيعتها و نوعية الأحكام التي تتضمنها - كما سلفت الإشارة -

يتم في نطاق علمين آخرين من العلوم الشرعية هما :

علم التوحيد ، و علم الفقه :

فإن كان الحكم اعتقاديا - أي أن المطلوب أساسا هو اعتناقه و الاعتقاد بصحته و الإذعان له - فإنه يدون و يدرس عادة في علم التوحيد الذي يسمى أيضا علم العقائد أو علم أصول الدين أو علم الكلام أو علم الفقه الأكبر .

أما إذا كان عمليا ، أي أن المطلوب هو تنفيذه فعلا و بواسطة الجوارح الظاهرة و تطبيقه في حياة الفرد أو الجماعة فإنه يدون و يدرس في "علم الفقه" .

أما العلم الخامس والأخير في منظومة العلوم الشرعية الإسلامية فهو "علم أصول الفقه" ، و هو همزة الوصل بين العلمين الأولين اللذين يدرسان الأحكام الشرعية في مصادرها (نعني مصدرها الأساسي الكتاب و السنة فإن ما سواهما من المصادر إنما ينبنى عليهما و يعتمد على الاجتهاد الفردي أو الجماعي كما يوضحه علم أصول الفقه نفسه) . والعلمين اللذين يدرسان الأحكام الشرعية بحسب نوعها اعتقادية كانت أو عملية ؛ إذ هو يتضمن القواعد التي تستنبط بها الأحكام الشرعية بنوعها من مصادرها ، و مجالاته الرئيسية هي : البحث في الأدلة أو مصادر الأحكام ، و في طرق الاستنباط و قواعده اللغوية و الشرعية ، و في الأحكام التي تستنبط بواسطة هذه القواعد من تلك الأدلة ، ثم في صفات من يقوم بذلك الاستنباط . و بدأ تتكامل منظومة العلوم الشرعية متناسقة متضافرة ، لكل منها وظيفته المحددة في العلم الشرعي ، و علاقته الواضحة بمجالات البحث الشرعية الأخرى ، كما لعله يزداد وضوحا من الشكل المرفق :

ج - إيضاحات :

و الآن يجمل بنا أن نورد عدة تعقيبات سريعة نختم بها هذه المحاولة

التصنيفية بغية مزيد من الإيضاح :

١ - إن الفكرة الأساسية في هذا التقسيم ، أو التوزيع ، لمجالات البحث الشرعي بين العلوم الخمسة قد استمدت أصلاً من كلام ينسب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت (١٥٠هـ) صاحب المذهب الفقهي المعروف - فيما يرويه عنه بعض أتباعه و لكن مع شيء من التصرف والإضافة كي يكتمل التقسيم ، و لم تكن محارفتي هي الأولى التي استوحت فكرة هذا الإمام فيما يبدو لي ؛ فإننا نجد روحها عند بيليجرافي قديم من أتباع هذا الإمام هو الباحث التركي طاش كبرى زاده ، و عند بيليجرافي معاصر هو الباحث المصري الدكتور / عبد الرهاب أبو النور .

٢ - إنه تقسيم اعتباري كما سبق أن قلنا ، أو هو مجرد محاولة في هذا الاتجاه ، فهو لا يصادر على أية محاولة أخرى بالضرورة ، فقد يبدو للبعض أن يقسم الأحكام الشرعية بحسب نوعيتها أقساماً ثلاثة : اعتقادية و أخلاقية و عملية . و هذا مع إمكانه لا يعدو أن يكون نوعاً من تفصيل المجمال ، و قد يبدو للبعض أن يضيف بعض العلوم التي ظهرت في تاريخ الفكر الإسلامي مرتبطة بالمجال الديني ، و هو أمر وارد و لكن إذا اعتبرنا المقياس الذي بدأنا به و هو أن يكون موضوع العلم جزءاً من الشريعة ، و مدار البحث فيه هو مصدر الحكم أو طبيعته النوعية ، واستحضرنا ما قاله الإمام الشاطبي عن "صلب العلم" و "ملح العلم" فقد لا نجد ضرورة لتلك الإضافة . و الأمر في ذلك واسع على كل حال ، والهدف هو تنظيم المعارف الدينية و تيسيرها على الدارسين بهذا الطريق أو بغيره .

٣ - إن علم أصول الفقه ، في المصطلح المتألف بين أهله و كما يبدو من اسمه ، يبين قواعد استنباط الأحكام "العملية" من أئمتها . و قد يبدو من كلامنا أنه قواعد لاستنباط الأحكام بنوعيتها الاعتقادية والعملية .. و هذا أمر لم ننفرد به على كل حال - و قد أثرناه على الرأي

الآخر قصدا إلى أن يلتزم العلماء و الكاتبون في كل مجال ديني بالقواعد التي استقر عليها علماء أصول الفقه في الاستنباط علاجا لفوضى الاقتحام من غير ذوي الأهلية في البحث ، و فوضى التأويل من بعض ذوي الأهلية و لكن الأهواء المذهبية و غيرها قد تغلبهم كما يظهر لكل من يدرس علم الكلام ، على أن ارتباط الأصول بالفقه وحده لدى من قالوا بذلك إنما يرجع إلى كون العقيدة ليست مجالا للاجتهاد و أن المسائل المتجددة و النوازل إنما تكون عادة أو أكثرها في الميدان العملي ؛ و لكن هذا لا يمنع فيما أظن أن يستهدي من أراد التفكير أو البحث أو الكتابة في المجال الاعتقادي بقواعد الاستنباط في علم الأصول : فلا يستند إلا إلى مصدر معتبر شرعا و لا يسلك في الاستدلال و الاستنباط إلا طريقا مأنوسا لدى علماء الشرع ، و لا يحمل على الدين ما لا بينة عليه من دليل خاص أو مبدأ عام ، حتى نأمن العثار فيما تحاوله من إحياء هذه العلوم الشرعية ، و تجديد البحث فيها بطريقة بناءة مثمرة .. و هذا ما ندعو إلى الالتزام به في البحث بإذن الله على أن النوازل الجديدة منها شبه تتعلق بالعقيدة و قد يحتاج دفعها إلى نظر و استنباط من الأدلة الشرعية المعتبرة .

٤ - إن علم التوحيد ، أو "الفقه الأكبر" ، في صورته التقليدية يتناول الإلهيات أو المسائل المتعلقة بالله عز و جل ، و النبوات أو المباحث المتعلقة بالنبوة و الوحي و الرسالة ، و السمعيات و هي العقائد الغيبية التي أخبر بها النبي صلى الله عليه و سلم اعتمادا على الوحي الإلهي من بعث و حشر و حساب و جنة و نار و نحوها . و قد يبدو لبعض الباحثين أن يقسم موضوعات هذا العلم على نحو آخر ؛ يقصد بيان التصور الإسلامي الأساسي ، منتبرا من مسائل هذا العلم ما يشرح النظرة الإسلامية إلى حقيقة الكون ، و الحياة ، و الإنسان ، مما يعد أساسا "أيدولوجيا" لكل الأنظمة و الأحكام ، فمن المعروف أن الموقف العقائدي أو المذهبي ينعكس بالضرورة على النظم السائدة في أية جماعة إنسانية ،

بل إن النظم هي في غالب الأمر تجسيد و تعبير عن ذلك الموقف في إطار ظروف موضوعية معينة ، و لا مشاحة في الاصطلاح - كما يقولونذ . على أن هذه النظرة إلى علم الكلام باعتباره يتضمن الأصول التي تقوم عليها سائر الأنظمة الشرعية الجديرة بأن توصف بكونها "إسلامية" أمر مهم ، وقد يفيدنا في بيان علاقة هذا العلم ببعض العلوم الإنسانية الأخرى . أما ما نقصده هنا - في المحل الأول - فهو تحديد مكانة "الكلام" بين العلوم الشرعية ، مع بيان تمايز هذه العلوم فيما بينها ، و تكاملها وتضافرها على بيان "الشرعية" في الوقت نفسه ، و لعله قد استبان من العرض السابق .

٥ - من التقسيم السابق يظهر أن علم الكلام يختص بدراسة "الأحكام الشرعية" أو الخطابات الإلهية المتعلقة بالاعتقاد ، فمنطلقه الأساسي هو النص الديني أو "الوحي" ، سواء كان مباشرا كما هو الحال في آيات القرآن ، أو غير مباشر كأحاديث النبي - عليه الصلاة و السلام . كما أنه يستعين على إثبات هذه الأحكام الاعتقادية بالبراهين العقلية التي نيه عليها الشارع نفسه ، أو يهتدي إليها العقل الإنساني بفطرته و تجاربه . و من ثم يتبين أنه يستمد مادته الأساسية من مصدرين هما الوحي و العقل فكيف يصح قول المتكلمين : إن علمهم هذا هو العلم الأعلى أو رئيس العلوم الشرعية ؟

فنقول أولا : إن من المتكلمين - قدامي و محدثين (١) - من شكك في هذا القول ، وعده ضريا من المبالغة أو التهويل ، في تعظيم العلم من جانب المشتغلين به كما جرت العادة لدى أكثر المتخصصين .

و ثانيا : إن مراد هؤلاء القائلين بأنه العلم الأعلى أو الرئيس أن ما قد يؤخذ مسلما في بعض العلوم الشرعية الأخرى من أحكام و مبادئ إنما يدرس و يتم إثباته في هذا العلم ، و ليس العكس بصحيح ، و الأمر مقصور على العلوم الشرعية على كل حال . أما استمداده من القرآن و السنة

(١) انظر : الفزالي : الاقتصاد ص ١٢ ، حسين والي : كتاب التوحيد ، ص ٧٠ .

فلا ينافي ذلك ، فليس الكتاب و السنة علمين من العلوم ، و إنما هما مصدران كافة العلوم الشرعية . بيد أن بيان ذلك قد يحتاج إلى تفصيل :

١ - إن علوم الدراية من العلوم الشرعية و هي الفقه و أصوله تحتاج إلى علم الكلام ؛ فإن من مسلماتها وجود الحاكم سبحانه ، و صحة التكليف ، و ثبوت الجزاء على الأعمال ، و ما يتصل بذلك من مباحث العدل ، و التحسين و التقيح ، و الصلاح و الأصلاح ، و الحكمة و التعليل، و الإرادة و الأمر ، و الفعل و الكسب ، و الحرية و الجبر ، و الفطرة و حقيقة الإنسان ... (١) و نحو ذلك من المباحث التي يختص بها علم الكلام ، و يأخذها الفقيه ، الأصولي المسلم عن زميله المتكلم مسلمة ، كما هو حال القانوني و الفقيه غير المسلم الذي يرد ذلك إلى علم وراء القانون نفسه هو "علم أصول القانون" (Jurisprudence) ثم إلى علم آخر أعلى و هو "فلسفة القانون" (Legal Philosophy) .

٢ - أما علوم الرواية أعني علوم القرآن و الحديث فمبناها على ثبوت حجبية الأخبار ، متواترة و آحادية ، و على كونها تفيد العلم أو الظن الغالب ، و الشروط الواجب توافرها في ذلك ، و متى يشترط العلم الجازم ، و متى يكفي الظن الغالب في إثبات الأحكام الشرعية ؟ وما قد يظن أنه مصدر للاستدلال و ليس كذلك كالرؤيا و الإلهامات و أقوال المعظمين من الناس (٢) . و نحو ذلك من المباحث التي جرت عادة قدماء المتكلمين أن يبدأوا بها مباحثهم و كتبهم الكلامية ، فيما عرف بمباحث العلم و النظر . و من شأن الباحث في علوم القرآن و علوم الحديث أن يأخذ هذه الأمور كمبادئ مسلمة من الباحثين في علمي أصول الفقه و أصول الدين .

(١) انظر مثلا : باب التكليف من "أصول الدين" للبهنودي ، كتاب التكليف من "المغني"

للغاضي عبد الجبار ، و "نظرية التكليف" للدكتور عبد الكريم العثمان .

(٢) انظر التفاتاني : شرح العقائد النسفية ص ٧ ، و الفراهي : النبراس ، ص ٥٠ .

فهذا ما قصده القوم بقولهم : إن علم الكلام هو العلم الأعلى بين العلوم الشرعية . و أغلب الظن أنهم قارنوا بين العلوم الشرعية ، والعلوم الفلسفية التي تأخذ بعض مسلماتها من المنطق ، الذي يحيل - بدوره - مشكلاته إلى علم أعلى هو الميتافيزيقا الذي فيه يتم إثبات العقل وأنواعه ، وقدرته على النظر ، و من أين تأتيه المعارف ، و ما حقيقة الصلة بين المقدمات و النتائج في القياس ، و ما هو مبدأ العلة على وجه العموم ، إلى غير ذلك من المباحث الميتافيزيقية . فلما كانت الميتافيزيقا هي أكثر فروع الفلسفة قربا من علم الكلام من حيث طبيعة المسائل ، والموضوعات جعل المتكلمون علمهم هو العلم الرئيس أو العلم الأعلى في منظومة العلوم الشرعية (١) ، و الله - تعالى - أعلم .

و بما سبق تبين أيضا صلة "الكلام" بالعلوم الإسلامية غير الشرعية التي أشرنا إليها فيما سبق ، كالعربية و التاريخ ؛ و هي علاقة التباين التام من حيث الموضوع و المسائل ، و إن كانا يتكاملان و يتعاونان من حيث الغاية ؛ و هي فهم الشريعة و تطبيقها طلبا لسعادة الدنيا و الآخرة .

ثانيا - صلته بالعلوم الأخرى :

سنحاول في هذه الفقرة أن نبين صلة هذا العلم بالعلوم الأخرى غير الإسلامية ، و سنقسمها إلى مجموعات ثلاث : العلوم الفلسفية و تعني بها المنطق ، و الميتافيزيقا ، و الأخلاق ، و السياسة ، و إن كان الأخيران أدخل - حسب الاصطلاح المعاصر - في العلوم الاجتماعية . و العلوم الرياضية و الطبيعية ، و هي الجديرة باسم العلم حسب مفهومه المعاصر . ثم العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ، و هي ما تزال في مرحلة وسط بين العلم و الفلسفة لم تخلص تماما بجانب منهما ، و لا ينكر أشد المتحمسين لعلميتها أنها تتأثر بالمنطلقات المذهبية و الثقافية للمجتمع الذي تنمو فيه و الباحث الذي ينهض بها ، و إن كانت بعض آلياتها و مناهجها ، و ربما

(١) السابق .

بعض أحكامها و نتائجها قد تمتعت بقدر كبير من الموضوعية .

أ - فأما بالنسبة للفلسفة فهي أحكام عقلية خالصة ، و قضايا علم الكلام تتضمن أحكاما شرعية اعتقادية مستمدة أساسا من الوحي ؛ فهي قد تتوافق مع العقل أو تستند إليه ، و لكن لا يعتمد بها حتى بعد ثبوتها عقليا إلا بشاهد من الوحي كى تصيرا جزءا من الدين أو الشرع ، فهذه ناحية فرق ، كما أن موضوع الكلام لدى قدماء المتكلمين هو "ذات الله تعالى" و ما يتعلق بها من صفاته و أفعاله سبحانه ، أما موضوع البحث في الفلسفة فهو "الموجود" بإطلاق و ذلك فرق آخر ... و قد لا يعدم المرء لدى التأمل - أن يضيف فروقا أخرى كثيرة و لكن للمسألة وجها آخر أو وجوها أخرى أيضا :

١ - فعند ما تطور علم الكلام - كما رأينا في مرحلته الثالثة - واقترب من الفلسفة صار موضوعه "الموجود بإطلاق ممكنا كان أو واجبا" وتطلع المتكلمون - كما يلاحظ الغزالي - إلى تكوين نظرة أو بناء تصور شامل للكون و الوجود أسوة بالفلاسفة ، هذا من ناحية . و يعترف أكثر المتكلمين من ناحية أخرى أن "كلام المتأخرين" ، و خاصة بعد تبينهم لفكرة "الدور" الاعتزلية ، لا يكاد يتميز عن البحوث الفلسفية الخالصة ، إلا في بعض مسائله ، تلك المتعلقة بالسمعيات أو نحوها مما لا يتوقف عليه إثبات صحة النبوة ؛ حيث يظهر فيها فقط الدليل السمعي . أما غير هذه المسائل فتكاد تكون المباحث الكلامية ميتافيزيقا خالصة . و لكننا نظلم القوم إن لم نقرر فوراً أنهم حتى في بحوثهم التي لا تؤخذ إلا من العقل - كما زعموا أو زعم البعض منهم - إنما كانوا يحاولون إثبات قضايا و أحكام أخذت أساسا من الشرع ، و لكنهم في مجال إثباتها يعزلون هذا المصدر عن وعي كامل ، و يصطنعون "موضوعية عقلية منهجية" إن صح هذا التعبير على الطريقة القرآنية التي تخاطب الخصوم : « و إنا أو إياكم لعلی هدی أو فی ضلال مبین » (١) ؛ و الشرع دائما هناك ... و لا يكاد يخرج على ذلك إلا غلاة الشيعة ، و الإسماعيلية ، فيما نعلم .

(١) سورة سبأ : الآية : ٢٤ .

٢ - كما أن القوم باعترافهم قد اتخذوا المنطق الصوري صيغة للاستدلال و عرض الأفكار ، و هو جزء من الفلسفة . و لكنه ينبغي التفريق هنا بين الوسائل المنهجية و المواقف المبدئية . على أن استخدام المنطق لم ينف تماما استخدام الادوات المنهجية التقليدية المستمدة من المجال الفقهي . و الأزمة التي سببها هذا التطور المنهجي في مجال الكلام و أصول الفقه معروفة للدارسين ، و قد استمرت مشتتة حتى القرن العاشر الهجري .

٣ - و اهتمام كل من الكلام و الفلسفة بالسياسة و الأخلاق و جه آخر من وجوه الاتفاق ؛ فقد اهتم المتكلمون بالبحث عن جوهر الإنسان ، ومدى حريته في أفعاله ، و قضايا المسئولية و الجزاء و نحوها . و هي من صميم مسائل الفلسفة الخلقية قديما و حديثا (١) . أما مباحث الإمامة فهي و إن كانت - كما يتحفظ متكلمو أهل السنة عادة - أدنى إلى مسائل الفقه منها إلى مسائل الكلام ، و لولا أن الخصوم (يقصدون الشيعة و ربما الخوارج) قد رفعوها إلى مرتبة الأصول لما درست في كتب الكلام .. لكنها - برغم ذلك قد نالت عناية فائقة من الطرفين ... و نود أن نشير هنا إلى أن ما يتشابه فيه الفكران الكلامي و الفلسفي - و لو من حيث الموضوع فقط ؛ فالمتكلمون مرتبطون دائما بمنطلقاتهم الدينية و المذهبية - إنما هو مجال الفلسفة السياسية و الخلقية ، و ليست البحوث التجريبية القياسية التي تحاول أن تستخدم لغة العلم الحديث و مناهجه . و في ختام هذه الفقرة لا يفوتنا أن نشير إلى الصلة الواضحة بين علم الكلام ، و إن كان هو - كما عرضناه - العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية ، و بين البحوث المعروفة باسم "الفلسفة الإسلامية" بل هو واحد من أكثر مجالاتها أصالة و حيوية ، كما يقرر المختصون فيها من مسلمين و غير مسلمين (٢) .

ب - و أما العلوم الخالصة ، من رياضية صورية و مادية طبيعية ،

(١) انظر صبحي : الفلسفة الخلقية بين العقليين و النصيين المقدمة ، دراز : دستور الأخلاق في القرآن ص ٥٠ و ما بعدها .
(٢) انظر التفاتزاني : علم الكلام و بعض مشكلاته - المقدمة ، عبد الرازق قهيد

فلا نظن أن بين الفكر الكلامي و بينها علاقة واضحة .. اللهم إلا من جهتين :

١ - أن المتكلمين ، كغيرهم من الفلاسفة قديما و حديثا - و قد اتخذوا الموجود موضوعا لهم و ربما و قبل ذلك أيضا ، قد أفاضوا ، في باب "الأمر العامة" من كتب الكلام في مباحث طبيعية تتعلق بالجواهر والأعراض ، و أقسام كل منهما و أنواعه ، و هي بحوث و مسائل طبيعية ربما استعاروا بعضها من الفلسفة الطبيعية و ربما يرجع البعض الآخر إلى ملاحظاتهم الذاتية .. و تلك أمور لم يعد لها سوى قيمة تاريخية في سياق العلم الحديث على كل حال ، و هدف المتكلمين من عرضها هو التوصل إلى إثبات العقائد الدينية ، وليس الكشف عن قوانين الظواهر الطبيعية . ولئن كانت هذه البحوث خارجة عن صميم البحث الكلامي ، فإنه لمن الخير أن تستمر الصلة بين العلم و مقرراته و نتائجه و بين البحوث الدينية والعقلية ، و لكن في إطار معتدل ، يمكن كلا الطرفين أن يفيدا مما عند الآخر .. ولكن ليس إلى الحد الذي يذهب إليه بعض الباحثين الذين ينادون بعلم كلام جديد يقوم على مقررات العلم الحديث و نتائجه (١) .

٢ - الجانب الآخر الذي يمكن أن يقيم صلة أوثق بين الكلام و العلم هو الجانب المنهجي المتصل بفلسفة العلوم ، و نحن هنا لا نتكلم عن الماضي فقط بل ننظر أيضا إلى الإمكانيات المستقبلية ، فما حقيقة القوانين الطبيعية ، و ما جوهر العلية ، و ما غاية الكشف عن الحقائق العلمية ، و ما مركز الإنسان في هذا الكون الطبيعي الرحب المتنامي ...؟ هذه أسئلة نظن أن المتكلمين القدماء و أن الباحثين المعاصرين في مجال علم الكلام قد قدموا - و يمكن أن يقدموا - شيئا ذا قيمة للعلم عن حقيقة " السنة الكونية" ، و عن الأحكام الإلهية "التكوينية" و الأحكام الدينية "التشريعية" ، و عن طبيعة العلية و مجالاتها الكونية و الأخلاقية

(١) انظر وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ، دار الصورة القاهرة ، ص ٤٥ .

و المنطقية ، و عن ارتباط العلم بالعمل في فطرة الإنسان (١) إلى غير ذلك من الأفكار و النظريات التي يمكن أن تثري العلم ، و تقيمه على قاعدة منهجية أكثر ثباتا و رسوخا ، وترسي له في البيئة الإسلامية مقاما مكيئا . و عندئذ يتبين أن الصلة بين العلم و الكلام ليست مسارا ذا اتجاه واحد ، بل هو طريق مزدوج يقوم على الأخذ و العطاء البناء في وقت معا و قد حاول المرحوم الدكتور النشار (٢) أن يقدم جانبا من ذلك ، و لكنه ركز على الجوانب الآلية المنهجية ، دون الجوانب المتصلة بفلسفة العلم و إن ألم ببعضها ، و هذه الأخيرة ما تزال ذات قيمة متجددة ، لا أظن أن المنطق العلمي الحديث برغم تقدمه المتسارع يغني عنها بأي حال .

ح - و أما مجموعة العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، فهي بحكم طبيعتها أدنى من غيرها إلى بحوث العقيدة ، التي هي - كما ظهرت في مجال الكلام - إلهية من حيث مصدرها ، و لكنها من حيث واقعها تعيش في وعي الإنسان و ضمير المجتمع . . فهي إنسانية اجتماعية أيضا بهذا الاعتبار ، و يمكن أن نلتبس الصلة بين الجانبين في المجالات التالية :

١ - فيما سبق أن قررناه عن أصول القانون و فلسفته ، و ما يقابل ذلك في الفكر الكلامي حسب المفهوم الإسلامي للشرعة و التكليف ، مجال خصب للتواصل بين القانون و العلوم الإدارية و بين علم الكلام ، ولا أذكر هنا الدراسات المقارنة بين الشرعة و القانون - على أهميتها البالغة - لما أنها أدخلت في المجال الفقهي ، و نحن نبحث هنا عن الفقه الأكبر و علاقته بغيره .

٢ - و ما سبق أن ذكرناه عن ميدان الفكر السياسي و الأخلاقي مجال آخر لهذه الصلة القديمة المتجددة بين الجانبين .

(١) انظر : محمد الشرقاوي : نظرية العلية . محضرات عزام : فكرة التطور عند مفكري الإسلام - مخطوطتان بمكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة ، ابن تيمية : دره تعارض ١٨٩/٦ وما بعدها ، محمد إقبال : تجديد الفكر الديني ٩٥ .
(٢) انظر كتابه : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام .

٣ - و نود أن نضيف هنا مجالا آخر للتواصل العلمي بين الكلام والعلوم الاجتماعية ؛ ونعني بذلك علمي الاجتماع و الاقتصاد ، و هما برغم مناهجهما التي تتجه إلى الموضوعية مازالا يرتبطان بالأصول والمنطلقات المذهبية للباحث و المجتمع الذي ينتمي إليه ، و نعتقد أن علم الكلام - باعتباره العلم الأعلى بين العلوم الإسلامية - يمكن أن يسهم في تحديد المقصود بالظاهرة الاجتماعية و بالعوامل المؤثرة فيها من وجهة النظر الإسلامية ، و أن يعرض طبيعة الاجتماع الإنساني و مقوماته كما يبدو في القرآن الكريم و أما في علم الاقتصاد فإننا إذا تركنا النظرية الاقتصادية و معادلاتها و آلياتها المنهجية جانبا ، فسوف نجد مجالا رحبا للفكر الإسلامي - و خاصة الكلامي - لإثراء البحوث الاقتصادية ، في مجال الفلسفة الاقتصادية ، و النظم الاقتصادية ؛ فهذان الجانبان يقومان على نظرة معينة إلى طبيعة الإنسان ، و يعتمدان الظروف الموضوعية لمجتمع معين ، و الأوليات التي يتخذها هدفا لجهده الاجتماعي ، و في ذلك الصدد تلعب العقيدة و المزاج الثقافي الخاص بكل مجتمع دورا واضحا . و قد كتب كثير من الباحثين المسلمين في هذا الصدد ، و منهم الباحث العراقي باقر الصدر (١) ، و السوري محمد مبارك (٢) ، و المصري محمد كمال وصفي (٣) و غيرهم كثير . و كان لكاتب هذه السطور جهد متواضع في استكشاف ما يمكن أن يقدمه علم الكلام لهذا الجانب من البحوث الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية (٤) . أما مجال الدراسات النفسية فنعتقد أن "التصوف الإسلامي" أكثر اتصالا به و قد لا تكون الجدوى من إحياء هذه الصلة و دعمها أقل مما دعونا إليه فيما سبق من تواصل بين علم الكلام و الدراسات الاجتماعية الأخرى .

(١) انظر كتابه : فلسفتنا و اقتصادنا .

(٢) انظر كتابه «نظام الإسلام الاقتصادي» .

(٣) انظر كتابه مصنفة النظم الإسلامية .

(٤) انظر الموسوعة العلمية و العملية - نشر اتحاد البنوك الإسلامية بالقاهرة ١٩٨٢

هذا و من الحق أن نقرر أن على علم الكلام إذا أراد لنفسه حياة جديدة ألا يقتصر على المهمة الدفاعية السلبية ، و أن يعمل على إيضاح العقيدة و دعمها ببراهين الشرع و العقل إيجابيا و يحاول أن يرتفع بالمسلمين أنفسهم من مقامات الإسلام إلى درجات الإيمان ثم إلى ذرى الإحسان . و لتحقيق ذلك ينبغي أن يحاول الانتفاع ببعض مقررات هذه العلوم الاجتماعية و الإنسانية و نتائجها ، و خاصة علم النفس الفردي والاجتماعي ، و علم الاجتماع و خاصة علم الاجتماع الديني ، و كذا علم التصوف لدى شيوخ العلم و الإيمان من الأعلام الأوائل - بدلا من تلك الصلة التقليدية مع الفلسفة القديمة . كما أن عليه في المجال السلبي أن يواجه أهواء العصر الحاضر و أيديولوجياته المنافية للعقيدة الإسلامية مهملات تلك العداوات التاريخية التي لم يعد لأكثرها وجود واقعي ، وهذا معناه أن يتعمق دارسو الكلام و شيوخه - بجانب بحوثهم التقليدية - تلك المذاهب المعاصرة قبل الحكم عليها كما فعل أسلافهم من قبل ، و تلك ناحية جديدة من الصلة - و إن كانت نقدية سلبية - بين الكلام و العلوم الاجتماعية المعاصرة - ينبغي أن تقوم ، أو لعلها قد قامت بالفعل .

كما أن على علم الكلام في جانبيه الإيجابي و السلبي معا أن يكفكف قليلا أو كثيرا من أساليبه الجدلية التقليدية ، و أن يعود مرة أخرى عودة حقيقية إلى الكتاب و السنة ليكتسب حياة جديدة ، و أن يصطنع "منهج القرآن" في الدعوة ، إذ يجمع بين الحديث عن كتاب الله المتلو ؛ و هو هذا القرآن ، و بين كتاب الكون المفتوح ، و يجعل الكون بجملته مصدر إحياء للكينونة البشرية بما فيه من دلائل شاهدة بسلطان الله و تقديره و تدبيره ... ثم يضيف إلى صفحات الكتاب الكوني صفحات التاريخ الإنساني و يعرض آثار القدرة و السلطان و الهيمنة ، و القهر و التقدير و التدبير في حياة الإنسان « (١) و إن الله لهادي الذين آمنوا إلى صراط مستقيم .

(١) سيد قطب : في ظلال القرآن ، ٩٥/١٣ - ٩٧ .

الفصل الثاني

المصطلحات الكلامية

من الأدوات الأساسية اللازمة للشروع في دراسة أي علم من العلوم معرفة القدر الضروري من مصطلحاته ؛ ذلك أن المصطلح العلمي يمثل اللغة الفنية الخاصة بكل علم من العلوم ، التي يستخدمها أصحابه في التعبير عن قضاياهم و أفكارهم ، و ربما استغلقت علي غيرهم ، و لكن ضرورات البحث العلمي المتخصص و مقتضياته استوجبت نشوء هذه اللغة القائمة علي العرف الخاص و الاتفاق و المواضعة بين أصحاب كل فن أو علم في مجال تخصصهم .

و لأسلافنا العرب - أيام ازدهار الثقافة الإسلامية - عناية خاصة بعلم المصطلحات (Terminology) ، و يعترف الباحثون ، الشرقيون والغربيون ، بأنهم مؤسسوه : « و قد كان من أثر التوسع في العلوم وكثرة الألفاظ المشتركة بينها ... أفراد هذا النوع من البحث بالتصنيف . وكان ما قام به ايبيلارد و ألبرتس الكبير و غيرهما من المدرسين لا يعدو أن يكون - كما قال اسبرنجر في مقدمة طبعة الهند من هذا الكتاب - أصداء باهتة لصنيع العرب في هذا الصدد . (١) » . و قد كان حظ المصطلحات الكلامية من هذه العناية طيبا ، فظهرت مؤلفات تعني بالمصطلحات الكلامية ضمن المصطلحات المتعلقة بمجالات ذات ارتباط

(١) عبد البديع في مقدمة تحقيقه . لكتاب " كشاف اصطلاحات العلوم و الفنون " للتهانوي ٤/١ و انظر أيضا ما سيبينون : " تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية " ، ص ٦ .

بعلم الكلام ، وأفردت مؤلفات أخرى للمصطلحات الكلامية خاصة .
وسنورد فيما يلي تعريفاً بجملةصالحة من هذه المؤلفات بنوعيتها .

غير أنا نود أن نسجل هنا ملاحظة لا تخفى على القارئ لدى استعراض المؤلفات التالية ؛ و هي أن المصطلحات الكلامية كانت تذكر ضمن مصطلحات العلوم الشرعية ، و كانت تربط في بداية الأمر بمصطلحات أصول الفقه خاصة ، و هذا أمر له مغزاه كما سلفت الإشارة في مفتتح الباب السابق ؛ إذ يبدو أن الارتباط بين الكلام و الفقه من الناحية المنهجية أدى إلى تقارض المصطلحات فيما بين هذين العلمين ، فلما زادت صلة الكلام بالمنطق و الفلسفة تغير الحال ، و دخلت المصطلحات المنطقية و الفلسفية في المباحث الكلامية لدى متأخري المتكلمين ، فعكست المؤلفات في مجال المصطلحات هذه الظاهرة كما سيتبين فيما يلي :

أولاً : المؤلفات العامة :

١ - من أقدم المؤلفات في هذا الباب كتاب أبي عيد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي المتوفى عام ٣٨٧هـ « مفاتيح العلوم » ، و قد ضمنه هذا العالم اللغوي الأديب الذي يخاطب به أبناء عصره من الأدباء و الكتاب - ضمنه مقالتيين : خصص الأولى لعلوم الشريعة و اللغة العربية ، و الأخرى لعلوم الحكمة المنقولة عن الأمم الأخرى .

فأما المقالة الأولى فتتضمن ستة أبواب : الأول في الفقه و أصوله ، و الثاني في الكلام ، و الثالث في النحو ، و الرابع في المصطلحات المتعلقة بصناعة الكتابة و الإدارة ، و الخامس في الشعر و العروض ، و السادس في الأخبار .. و يلاحظ أنه أورد المصطلحات الكلامية ضمن مصطلحات العلوم الشرعية لما أن وظيفة الكلام هي بيان الأحكام الشرعية الاعتقادية ، و فصل عنها مصطلحات الحكمة التي ترد في المقالة الثانية باعتبارها علوماً منقولة، و تتضمن هذه الأخيرة تسعة أبواب : الفلسفة ،

والمنطق ، و الطب ، و العدد ، و الهندسة ، و النجوم ، و الموسيقى ،
والحيل ، و أخيرا الكيمياء (١) كما أنه أورد مصطلحات عن النظم
الإدارية في الصدر الأول من تاريخنا قل أن توجد في غيره ، و هو إلى
جانب توفره على المصطلحات يمكن أن يعد محاولة لتقسيم العلوم وتصنيفها
في عصره ، و أخيرا فإن الكتاب علي رجاوته يعد من أكثر كتب
المصطلحات شمولا (٢) . و ينبغي أن ينهض بتحقيقه طائفة من
المتخصصين .

٢ - و قد ظهر بعد ذلك العديد من المؤلفات الموسوعية التي
تتضمن في ثناياها الكثير من التعريفات في علوم منها الكلام لكنها لم
تؤلف لهذا الغرض و لم تفرد له ، و أول ما نعرفه من كتب التعريفات
العامة بعد « مفاتيح العلوم » هو كتاب « التعريفات » لأبي الحسن
علي بن محمد علي الحسيني الجرجاني الحنفي المشهور بالشريف الجرجاني
المولود ٧٤٤هـ و المتوفى عام ٨١٦ هـ و الكتاب يشمل المصطلحات
اللغوية نحوية و بلاغية و غيرها ، و المصطلحات الكلامية و الفلسفية
بما فيها المنطقية و الرياضية و الطبيعية و مصطلحات العلوم الشرعية من
حديث و فقه و أصول إلى جانب المصطلحات الصرفية و مصطلحات الجدل
و المناظرة كما يعرض أحيانا للتعريف بالفرق و الجماعات و المذاهب و
الطوائف .

و يلاحظ أنه يمتاز على سابقه بالترتيب الهجائي كما وعد في مقدمته
(... فهذه تعريفات جمعتها ... و رتبها علي حروف الهجاء من الألف
و الباء إلى الياء تسهيلا لتناولها للطلالين » (٣) ، و إلى جانب هذه
الناحية التطورية فإن له عناية خاصة بالمصطلحات الفقهية و لكن بنزعة

(١) الخوارزمي : مفاتيح ٦ - ٧ .
(٢) طبع الكتاب بمصر أكثر من مرة بدون تحقيق علمي . منها طبعة مطبعة المعرفة بمصر

١٤٠١ هـ .

(٣) التعريفات ص ٢ .

حنفية ، وبالمصطلحات الصوفية و لكن بمشرب يميل إلى استعمال صاحب «الفتوحات» . و هو و إن كان أقل شمولاً لفروع العلوم المختلفة بالقياس إلى سابقه يضم عدداً أكبر من التعريفات و يمتاز بالدقة و التحديد ، كما يعكس العلاقة المستجدة بين الكلام و الفلسفة لدى متأخري المتكلمين ، يعكس الكتاب السابق الذي كتب خلال القرن الرابع سابقاً هذا التطور .

و قد نشر الكتاب بمصر و غيرها نشرًا تجارياً ، نشرته حديثاً إحدى دور النشر بتونس مع عناية قليلة .

هذا ، و يوجد في المتحف البريطاني بلندن مخطوط بعنوان « مقاليد العلوم في الحدود و الرسوم » تحت رقم Or 3143 ينسب للسيوطي ، ويحتمل أنه للشريف الجرجاني ؛ فالكتاب مهدي إلى السلطان جلال الدين أبي الفوارس شجاع المتوفى ٧٦٠ أو ٨٧٦ هـ .

٣ - و يوجد ضمن المخطوطات المحفوظة بمكتبة جامعة طهران بإيران كتاب لا يعرف مؤلفه بعنوان « تحفة الخلد الودود في معرفة الضوابط و الحدود » كتبت نسخته عام ٨٨٣ هـ . كما نبه على ذلك الباحث الشهير حسين علي محفوظ في مقال له عن « نفايس المخطوطات العربية في إيران » بمجلة معهد المخطوطات بالجامعة العربية - المجلد الثالث - عدد مايو سنة ١٩٥٧م - ص ٨ . و فيه اصطلاحات النحو و الصرف و المعاني و البيان و البديع و الحديث و المنطق و أصول الفقه و أصول الدين و الجدل و الخلاف و المناظرة .

و الكتاب قاصر - كما يدل هذا الوصف - على مصطلحات العلوم الإسلامية لغوية و شرعية بالإضافة إلى المنطق ، و ما أجدره - لقيمته التاريخية على الأقل - بالتحقيق و النشر .

٤ - و يلي ذلك من الناحية الزمنية كتاب « الكليات » لأبي إسحاق الحسن بن الكفوي الحنفي المتوفى عام ١٠٩٤ هـ (١) ، الذي قال

(١) طبعة مطبعة بولاق بمصر عام ١٢٨١ هـ بتصحيح الشيخ محمد الصباح ، و طبع بعد ذلك مرة أخرى سنة ١٢٨٧ ، و قد صدرت منه أخيراً نسخة محققة - نوعاً ما - في دمشق ، عن -

في مقدمته : « ... جمعت فيه ما في تصانيف الأسلاف من القواعد ،
فتسارعت لضبط ما فيها من القوائد ، منقوله بأقصر عبارة و أدقها ...
وترجمت هذا المجموع المنقول في المسموع و المعقول ، و رتبها على
ترتيب كتب اللغات ، و سميتها بالكليات .. » .

و قد رتبه - كما أشار على حروف الهجاء ، جاعلا لكل حرف فصلا
مع مزيد تفصيل في حرف الألف ، و ختمه بفصل في المتفرقات يتبعه فصل
بعنوان « طوبى لمن صدق رسول الله - صلى الله عليه و سلم » .

و هو يعرف ، مع شرحه للقواعد العامة و الضوابط ، بالمصطلحات
الأساسية في اللغة و الفقه و أصوله و علم الكلام مع إلمام بالمعاني
الفلسفية أيضا ، و هو يعرض في المصطلح الواحد كل هذه الجوانب
المختلفة بشيء من الإفاضة و التفصيل (١) . و الكتاب من أنفع الكتب
في بابته ، و عليه - لما يحويه من الفوائد المتنوعة - اعتماد الكثير من
الباحثين المحدثين .

٥ - ثم كتاب « كشف اصطلاحات العلوم و الفنون » (٢) للشيخ
محمد بن علي بن أنقاضي محمد حامد بن صابر الفاروقي الحنفي الهندي
التهانوي ، الذي فرغ من تأليفه عام ١١٥٨ هـ ، و هو يحتل مكانة
مرموقة بين كتب التعريفات العامة لكونه من أكثرها شمولاً و استيعاباً مع
الدقة و الترتيب ، و هو أشهرها و أكثرها نفعا للباحثين المحدثين دون
منازع ؛ يقول محققه بحق ، بعد أن تعرض للمؤلفات الأخرى في بابته ، إنه
« يقع منها موقعا حسنا فقد استقصى فيه التهانوي بحث المواضع

= و لجنة إحياء التراث العربي « بوزارة الثقافة و الإرشاد القومي - العدد رقم ٢٦ سنة ١٩٧٤ م .
(١) انظر مثلا تعريفه للإبداع ص ١٣ (من ط بولاق) لغويا و بلاغيا و كلاميا و فلسفيا
كذا التكليف - ص ٢١٩ .

(٢) طبع في كلكتا سنة ١٨٦٢ م بمعرفة طائفة من العلماء المسلمين و بعض المستشرقين ثم
نشر في مصر ما بين عامي ٦٣ - ١٩٧٧ م بتحقيق الدكتور لطفي عبد البديع و مراجعة الأستاذ أمين
الجولي و ترجم نصره الفارسية الدكتور عبد التعميم حسين و أشرفت عليه وزارة الثقافة بمصر .

العلمية متدرجا من الدلالات اللغوية إلى غيرها من الدلالات في شتى العلوم من نقلية و عقلية .. بحيث أضحى الكتاب معلمة للثقافة الإسلامية .. « (١) و من الملاحظ أن هذا الكتاب كان فاتحة لعدد لا بأس به من المؤلفات المشابهة كتبها باحثون من مسلمي شبه القارة الهندية في القرون الثلاثة الأخيرة تهتم بحصر المصطلحات و تفسيرها في مختلف العلوم اللغوية و الشرعية و العقلية .

٦ - ومنها : « جامع العلوم - في اصطلاحات الفنون » الملقب بـ « دستور العلماء » (٢) لمؤلفه القاضي الفاضل عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري الهندي ، و هو يقع وسطا بين كشاف التهانوي و كليات أبي البقاء ، إذ يضم إلى جانب التعريفات العامة بعض القواعد والمسائل الهامة في مختلف العلوم ، كما وصفه المؤلف نفسه : « .. دستور العلماء ، جامع العلوم العقلية ، حاوي الفروع و الأصول النقلية .. في تحقيقات اصطلاحات العلوم المتناولة ، و تدقيقات لغات الكتب المتداولة ، و توضيحات مقدمات مستمرة مشكلة على المعلمين ، وتلويحات مسائل مبهمّة مستسرة على المتعلمين .. » (٣) كما يشبه « كشف الظنون » في عنايته ببيان وجوه تسمية العلوم و الفنون .

و الكتاب من حيث الاستيعاب يشبه كشاف التهانوي إذ يضم مصطلحات فقهية و أصولية و كلامية و فلسفية و رياضية و صوفية بالإضافة إلى مصطلحات العلوم اللغوية و علوم القرآن الكريم ؛ فهو كما قالت « دائرة المعارف النظامية » في تبريرها إيثاره بالطبع « و حملنا على انتخابه كونه بسيطا في مهمات المعقول و المنقول » و المقصود البسط لا البساطة ، و هو يضم نصوصا فارسية جيدا لو نقلت إلى العربية كما حدث

(١) التهانوي : كشاف - مقدمة الدكتور لطفي عبد البديع - ١ / ص د
(٢) نشرته في أربع مجلدات "دائرة المعارف النظامية" بعيذر آباد الدكن سنة ١٣٢٩هـ بتحقيق
قطب الدين بن غياث الدين علي حيدر آبادي
(٣) السابق ١ / ٢ - ٣ ، وانظر ٢١٩ - ٢٢١ / ٢ ، ٢٧١ - ٢٧٣ / ٣ ، ٢٤ - ٢٤ / ٤ .

في النشرة المحققة من كشاف التهانوي ، و المؤلف علي قرب عهده لا يدري تاريخ مولده أو وفاته و لكنه في الجملة معاصر للتهانوي (١) .

٧ - و يمكن أن يعد منها أيضا كتاب « التحفة النظامية في الفروق الاصطلاحية » للشيخ علي أكبر بن السيد محمود ، الذي جمع فيه الألفاظ المترادفة و أظهر الفرق بينها ، و شرح بعض الاصطلاحات المختلفة ، و قد نشرته أيضا دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد في مجلد صغير .

و نود أن نذكر هنا حقيقة قد لا تغيب عن فطنة القراء ، هي أن الباحث عن المصطلحات الكلامية لا ينبغي أن يغفل الكتب الموسوعية و البيولوجرافية و نحوها التي لم تؤلف لهذا الغرض أو لم تقتصر عليه ، ولكنها بالغة الأهمية في الكشف عن بعض المصطلحات التي ربما لا نجد لها في الكتب المتخصصة في التعريفات عامة كانت أو خاصة ، و من تلك الكتب مثلا :

(١) « المفردات في غريب القرآن » لأبي القاسم حسين بن محمد الفضل المعروف بالراغب الأصفهاني المعاصر للإمام الغزالي ؛ فهو يقصد إلى شرح الألفاظ القرآنية الغريبة و لكنه كما قال مؤلفه : « ليس نافعا في علوم القرآن فقط بل نافع في كل علم من علوم الشرع ؛ فالألفاظ القرآن هي لب كلام العرب و زبدته ... و عليها اعتماد الفقهاء و الحكماء في أحكامهم و حكمهم .. » (٢) . و العبارة الأخيرة ذات مغزى واضح و هام ، فكثير من المصطلحات الفنية في مختلف جوانب الثقافة الإسلامية - إن لم يكن أكثرها - ألفاظ قرآنية في الأصل ، ولكن مدلولها وسع أو ضيق ، عند الاصطلاح على استخدامه في علم من العلوم ، عما كان عليه زمن الوحي . و الراغب - كغيره من علماء المشكل و الغريب من أمثال ابن قتيبة و ابن فورك و ابن الأثير - لا يغفل أحيانا المعنى الذي تطورت إليه

(١) انظر التهانوي : كشاف - مقدمة المحقق - ص ٥ ح .

(٢) الاصفهاني : مفردات - ص ٣ (ط الميمنية بمصر) .

الكلمة فيمدنا بمدلولات اصطلاحية في غاية من الأهمية ، انظر
مثلا بيانه لكلمات : أيد ، جسم ، شبه ، وجب (١) ؛ لترى مصداق ما
نقول .

(ب) و الكتب الموسوعية وكتب المنوعات و المسامرات فلسفية
كانت أو أدبية كرسائل إخوان الصفا و كامل المبرد و كشكول العملي
و صبح الأعشى للقلقشندي و كتاب "الألف با" لأبي الحجاج يوسف
بن محمد البلوي ؛ فهي وإن لم تعند إلي بيان المصطلحات تكون بالغة النفع
أحيانا للباحث المتفحص ، مثلها في ذلك مثل بواشر المعارف الحديثة
كدائرة المعارف الإسلامية وغيرها .

(ج) و كذا كتب المذاهب و الفرق و الطبقات و التراجم ، و من
أنفعها كما تبين لي : « مقالات الإسلاميين » للأشعري و « طبقات
الشافعية » للسبكي .

(د) و كذا بعض الكتب « البيولوجرافية » و كتب تقسيم العلوم ،
التي تقصد إلي هدف آخر - كما سلفت الإشارة أنفا - و لكنها لا تخلو
في الحقيقة من بيان بعض المصطلحات العلمية سواء كانت مصطلحات
عامية في علم ما أو خاصة بمؤلف معين في إطار هذا العلم ، و من أبرزها
« مفتاح السعادة » لأحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده (٢) ،
و « كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون » لمصطفى بن عبد الله
المعروف بحاجي خليفة ، و قريب منها "احصاء العلوم" للفارابي .

(هـ) و منها أيضا كتب الدخيل و المعرب التي تعنى ببيان أصول
الكلمات المنقولة إلي العربية من اللغات الأخرى فهي قد تسعف الباحث بما
لا يجده في غيرها كـ "المعرب" للجواليقي ، و « تفسير الألفاظ الدخيلة »

(١) السابق ٣ ، ٩٢ ، ٢٥٤ ، ٥٢٢ .

(٢) انظر مثلا ما أورده في ط حيدر آباد ٢ / ٣٢٤ - ٣٥١ عن « بدائع القرآن » و في

٢ / ١٢٧ - ١٢٨ عن مصطلحات صاحب الهداية .

لطوبيا الحلبي ، وكذا المعاجم اللغوية العامة ، و المتخصصة و لنكتف بهذا القدر لنخلص إلى ما هو أسس بموضوعنا .

ثانيا : المصطلحات الكلامية و الفلسفية :

عرضنا فيما سبق لكتب المصطلحات العامة ، و هي تتضمن في العادة فصولا تتعلق بمصطلحات الكلام و الفلسفة ، و سوف نعرض هنا للأعمال المتخصصة في هذا الضرب من الاصطلاحات ؛ بما يكشف لنا عن اضطراد الجهود العلمية في هذا المجال ، و عن تطور التأليف فيه ، و يظهر لنا أيضا أن النهضة التي نشهدها اليوم لم تنطلق من فراغ ، و أنها بحاجة كى تبلغ هدفها - و هو الإحياء الحقيقي للتراث و الاستيعاب الرشيد للفكر المعاصر و استنهاؤهما في تطوير الحاضر و المستقبل - بحاجة أن تزاد تمثلا لماضيها و وعيها بواقعها و تفتحها على ما حولها ... و تلك عبرة التاريخ بوجه عام و تاريخنا الفكري بوجه خاص .

و لا بد أن نعترف بادئ ذي بدء أن الجهود الأولى في هذا المجال لا تزال على أهميتها البالغة - مجهولة لنا ، فلقد بدأت الدوائر الكلامية نشاطها في أواخر القرن الهجري الأول ، و اشتد عودها خلال القرن الثاني ، و بلغت أوجها في القرنين الثالث و الرابع ، و مع ذلك فإن أقدم الآثار التي أمكن العثور عليها حتى الآن في المصطلح الكلامي تنتمي إلى القرن الرابع ... و لقد ذكرنا من قبل أنه يمكننا أن نتعرف إلى محاولات أسلافنا الأوائل في صياغة لغتهم العلمية و صك مصطلحاتهم الفنية في مصادر غير تقليدية ؛ أعني أنها لم تؤلف لجمع المصطلحات أو شرحها ، و منها بصفة خاصة أعمال قدماء المتكلمين كالأشعري و الباقلاني و الخياط و أمثالهم ، و أضيف هنا أن علم الفقه و علم الجدل و الخلاف و مناقشات الفقهاء الأوائل و آثارهم في مجال العقيدة ، كأبي حنيفة و الشافعي و ابن حنبل ، هي أيضا مجال طيب للتعرف على البوادر الأولى في هذا الصدد ، و الواقع أن ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كتب المصطلحات تؤكد وثاقة الصلة في الصدر الأول بين الكلام و أصول الفقه

بينما أخذت هذه الصلة تضعف - وإن لم تنته تماما - و تحل محلها صلة جديدة بين الكلام والفلسفة فيما بعد القرن الرابع . على أن البحث في نشوء المصطلح الكلامي و تطوره باب من العلم شائق و هام لم يحظ من باحثينا بما هو جدير به من العناية و الاهتمام ، و هو يرتبط بلون آخر من البحث ربما كان أسعد حقا و لكنه لا يزال في مراحل الأولى ، و هو البحث في المناهج الكلامية و تطورها .

و يبدو أن الموقف بالنسبة للمصطلح الفلسفي أفضل إلى حد كبير ، فلدينا بحمد الله رسائل و كتب ، مخصصة لشرح المصطلحات الفلسفية ، ودراسة الصعوبات التي واجهها المشتغلون بالبحث الفلسفي في صياغة لغتهم الخاصة و في نقل الأفكار و المفاهيم الإغريقية إلى اللغة العربية ، ينتمي بعضها إلى النصف الأول من القرن الهجري الثالث ؛ و لكن جوانب كثيرة من جهود الفلاسفة في عصر الكندي و قبله لا تزال - و إن عني البعض بتتبعها (١) - مجهولة غامضة .. و هي بدورها « موضوع شيق جدير بالدراسة » (٢) . كما يقول أحد المعنيين بهذه الفترة من تاريخنا العقلي .

لقد بدأ التأليف في المصطلح الفلسفي - كما ذكرنا سابقا - منفصلا عن التأليف في المصطلح الكلامي أول الأمر ، ثم صارت تجمعهما مؤلفات واحدة فيما بعد ، و يبدو أن صلة التأثر و التأثير بينهما في مجال المصطلح كانت تبادلية ، أعني أن الفلسفة كانت تحاول في البداية التعبير عن قضاياها باصطناع لغة المتكلمين بينما عمد المتكلمون المتأخرون إلى لغة الفلسفة و اصطلاحاتها فمزجوها بلغتهم .. و تلك قضية تحتاج إلى مزيد من الأدلة و الشواهد ربما قدمتها كشوف لاحقة بإذن الله .. و يمثل

(١) انظر أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية ٩٩ / ١

(٢) السابق .

« المين » لسيف الدين الأمدى ظاهرة الترابط المستحدث بين الكلام والفلسفة في مجال المصطلح الفني .. ترابطا لم يحل دون استمرار العلاقة القديمة بين الكلام و أصول الفقه في المجال نفسه ، و نكتفي الآن بهذا التمهيد المجلل لننتقل إلى عرض مجموعة من الأصول التي تشمل فترات زمنية و مراحل تطورية مختلفة في تاريخ المصطلح الفني للكلام و الفلسفة ، و أولها :

١ رسالة الكندي « في حدود الأشياء و رسومها » : (١)

يعد الكندي (ت ٢٥٢ هـ) أول الفلاسفة الحقيقيين بين المسلمين ، وحتوي رسالته هذه علي مائة تعريف لحقائق منطقية و رياضية و طبيعية و ميتافيزيقية و خلقية و غيرها . و هي - كما يقول أستاذنا أبو ريذة - : « على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب » (٢) ، تمتاز تلك التعريفات بالدقة و التحديد و الاختصار و لا تخلو من تأثير ببعض المفاهيم الكلامية (٣) .

و قد استطاع الكندي - كما يلاحظ الدكتور أبو ريذة (٤) - أن يحدد لنفسه موقفا من بعض القضايا التي واجهت المصطلح الفلسفي العربي ؛ فاتخذ موقفا وسطا بين الترجمة الكاملة لكل شيء ، و استبقاء بعض الألفاظ اليونانية بعد تعريبها كالغنطاسيا و الأسطقس ، و أن يتخفف قليلا من قواعد اللغة العربية كاللاتناهي ، و التهوي و الهوية أخذا من ضمير الغائب « هو » ، كما أنه عمد إلى بعض الألفاظ المماتة في العربية كلفظي (الأيس) أي الوجود و (أليس) (٥) أي العدم فأحياء و استخرج

(١) نشرها د . أبو ريذة ضمن الجزء الأول من « رسائل الكندي الفلسفية » ١٦٢

و ما بعدها .

(٢) السابق ١ / ١٩ .

(٣) انظر تعريفه للعلم و المعرفة و الفهم و اليقين . السابق ١٦٩ - ١٧١ .

(٤) أبو ريذة : الكندي و فلسفته ١٩ - ٢٠ .

(٥) انظر عبد الحسي دياب : « حسن توثيق العدل » مقال بالعدد رقم ٨٨ من مجلة

« المجلة » ، ص ١٠٧ .

منها مشتقاتها بالإيجاد عنده هو « تأسيس الأيسات عن ليس » .
وسنجد أن هذه القضايا ظلت موضع أخذ و ردّ بعد الكندي (١) ، وأن
الحلول التي انتهى إليها قد أخذ ببعضها و أهمل البعض الآخر (٣) .

٢ - كتاب « الحروف » للفارابي :

لا نعرف للفارابي كتابا متخصصا في المصطلحات ، وإن كانت بعض
رسائله الموجزة مثل « عيون المسائل » لا تعدو أن تكون تعريفات مشروحة
لبعض المصطلحات الفلسفية ، كما أن كتابه « إحصاء العلوم » و « كتاب
الألفاظ المستعملة في المنطق » و رسالته « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم
الفلسفة » لا تخلو من تحديدات لبعض المصطلحات الفلسفية .

غير أن أبرز عمل له في هذا الصدد ربما كان هو « كتاب
الحروف » (٢) الذي يدرس فيه مشكلات اللغة الفلسفية و كيفية صوغ
المصطلح الفني بعامة و الفلسفي بخاصة ، و أهم فصوله الفصل الخامس
و المشرون بعنوان (اختراع الأسماء و نقلها) (٤) الذي يناقش فيه
المشكلات التي واجهت الكندي من قبل . أما الباب الأخير فيشرح استعمال
حروف السؤال : « ما » و « كيف » و « هل » .. الخ في العلوم المختلفة ،
و يقدم في خلال ذلك كله آراءه في أصول المصطلح و كيفية دلالة
« الحروف » على المعاني (٥) و يعرف بعض المصطلحات أيضا على نحو
يشعر بتأثره الواضح بالثقافة العربية ، فهو يعرف لفظ « النسبة » مثلا
لدى أهل الهندسة و الحساب و النحو و المنطق (٦) و يشرح لفظ « الجواهر »

(١) انظر الفارابي : كتاب الحروف ١٥٧ - ١٥٩ .

(٢) أبو ريدة : رسائل الكندي ١ / ٢١ ، و الفارابي : كتاب الحروف ، ص ١١٤ .

(٣) حققه و نشره بيبيروت الدكتور محسن مهدي مع مقدمة ضافية ، عن دار الشرق

سنة ١٩٧٠ .

(٤) السابق ١٥٧ - ١٦١ .

(٥) السابق ١٣١ و ما بعدها .

(٦) السابق ٨٢ - ٨٥ .

لدى اللغويين ، و المتكلمين - و إن لم يصرح باسمهم - و لدى الفلاسفة أيضا (١) ، و يعرف الكلام و الفقه على النحو الذي نجده أكثر تفصيلا في كتابه « إحصاء العلوم » (٢) و لا نجده لدى غيره من الفلاسفة .

٣ - رسالة الحدود و الرسوم - لإخوان الصفا (٣) :

و في وقت معاصر تقريبا للفارابي (ت . ٩٥٠ م) أصدر إخوان الصفا رسائلهم التي تعبر عن المذهب الإسماعيلي ، مزوجا بالفلسفة الإغريقية وغيرها من العناصر الفكرية ، و تتضمن الرسالة الواحدة و الأربعين عن « الحدود و الرسوم » .

وهي التي تضم قرابة مائتين و خمسين حداً أكثرها فلسفي ، و لا تخلو من قليل من التعاريف الكلامية (٤) فهي من هذا الباب تعد أول مؤلف يجمع بين التعاريف الكلامية و الفلسفية ، و في تفسيرهم للوجود و العدم بالآيس و الليس يبدو التأثير بمصطلحات الكندي (٥) ، كما أن نزعتهم المذهبية الباطنية ، التي حاولوا إخفاءها فيما يبدو ، تطل من بعض التعريفات (٦) ، و قد جروا على عادتهم في العناية بالأعداد رياضيا و رمزيا فأفردوها بفصل خاص ، و لم ترتب التعريفات هجائيا ، أو تصنف موضوعيا بدقة ، و لكنها عرضت في خمسة فصول متعاقبة حسب تصنيف موضوعي غير دقيق ، و تمتاز الرسالة بأسلوبها الموجز القريب من الكندي

(١) السابق ١٠٤ .

(٢) السابق ١٣١ - ١٣٢ ، إحصاء العلوم ص ١٣١ - ١٣٨ .

(٣) نشرت مرارا بمصر و غيرها ضمن رسائلهم ، و أفردها بالنشر الزميل الفاضل الدكتور عبد اللطيف العبد ضمن كتابه « الحدود في ثلاث رسائل » عن « دار النهضة العربية » بالقاهرة ١٣٩٨ م / ١٩٧٨ م .

(٤) انظر السابق ص ٣٢ - ٣٣ تعاريف : الشيء ، الموجود ، المعدوم ، المحدث ، القادر ، القدرة ، و الإيمان و الإسلام ص ٤٤ و المعروف و المنكر ٤٥ .

(٥) السابق ٣٢ .

(٦) انظر تعريفات البارئ ٣٣ ، و العنقل ص ٣٤ ، و الملائكة و الشياطين ٣٨ ، الدين ٤٤ ، و المعاد ٤٥ ، و الجنة و النار و الدنيا و الآخرة ٥٣ ، و القيامة و المحشر ص ٥٤ ، و هذان المفهومان الأخيران إسماعيليان تماما .

في ذلك و إن لم تتسم بدقته . و اعتقد أن تحليلا أعمق لها قد يكشف جانباً من تطور المصطلح الفلسفي و الفكر الإسماعيلي في وقت معا .

٤ - رسالة الحدود لابن سينا (١) :

و في أوائل القرن الخامس نجد أثراً آخر للشيخ الرئيس في الحدود الفلسفية يضم قرابة خمسة و سبعين حداً ، يبدوه بالحديث عن صعوبة التحديد ، و وجوه التقصير التي يقع فيها من يتعرض لذلك ، معترفاً بأنه غير قادر « على توفية الحدود الحقيقية حقها إلا في النادر من الأمر » (٢) و يميل ابن سينا إلى المفهوم الأرسطي للحد مهملاً فكرته عن « الخصائص » التي تقترب من مفهوم الأصوليين له (٣) . و يؤثر في تعريفاته أسلوباً أكثر بسطاً و تفصيلاً معرضاً عن الإيجاز الذي التزمه الكندي و من تابعه حتى ليستغرق في بيان حقيقة واحدة عدة صفحات كما صنع في تعريفه للنفس و العقل (٤) ، و هو وإن اقتصر على المفاهيم الفلسفية لم يخل من إشارة إلى رأي الأطباء ، و المتكلمين أحياناً و إن لم يصرح بذلك (٥) . و يحتفظ كما فعل أسلافه باللفظ الأجنبي للمصطلح متى شاع و انتشر كالهيلولي و الأسطقس (٦) . و يورد مصطلحاته - وهي قليلة العدد - دون ترتيب هجائي أو موضوعي ، و يبدو الأمدى في

(١) نشرت بيطمة الجوانب بالقسطنطينية ضمن « تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات » لابن سينا سنة ١٢٩٨ هـ . و أعادت نشرها الأنسة جواشون - التي عنت بالمصطلح السنوي الفلسفي - عن المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م . و نشرها زميلنا الدكتور العبد أخيراً في المجموع المشار إليه سابقاً .

(٢) رسالة الحدود - ضمن تسع رسائل ص ٥٢ .

(٣) السابق ٥٥ و انظر الأهواني : ابن سينا ص ٤٠ .

(٤) السابق ٥٥ - ٥٧ .

(٥) السابق : انظر تعريفه للجوهر و العرض ٧٥ - ٧٦ و الطبيعة ٧٤ . و الإبداع

٨٥ . و القدم ٨٦ .

(٦) السابق ٧٢ - ٧٣ .

« المبين » أكثر تأثرا بأسلوب ابن سينا و طريقته فيما يتعلق بالمصطلحات الفلسفية .

ه - كتاب الزينة لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (١) (ت ٣٢٢هـ) أثرتنا أن نعرض للكتب الأربعة السابقة متتابعة دون فصل : لأنها جميعا تختص بالمصطلح الفلسفي - إلا ما أشرنا إليه بشأن رسالة إخوان الصفا - فربما أتاح هذا للقارئ فرصة أفضل لمتابعة التأليف ، في هذا الباب من المصطلح العلمي ، منذ بدأ على يد الكندي و استقر على يد الشيخ الرئيس .

و نعود هنا إلي أوائل القرن الرابع مرة أخرى لنعرض لأول مؤلف وصل إلينا في المصطلحات الكلامية ، و هو كتاب « الزينة » الذي كتبه الداعية الإسماعيلي أبو حاتم الرازي و الذي يعد أقدم كتاب في المصطلح العلمي بوجه عام بعد كتاب الكندي . ثم نتبعه - إن شاء الله - بطائفة من المؤلفات المتخصصة في المصطلحات الكلامية ليعين ذلك القارئ على متابعة تطور التأليف في هذا الفرع خاصة ، قبل أن تظهر المؤلفات التي تجمع بينهما على سواء في صعيد واحد و أولها فيما نعلم كتاب « المبين » للآمدي .

و قد عرض محقق كتاب « الزينة » و المصدر له - نظرا لاهتماماتهما اللغوية - الكتاب باعتباره وثيقة قديمة في علم المعنى (السيمانتيك) قليلة النظير في تراثنا العربي (٢) ، و لكننا نقدم الكتاب للباحثين باعتباره أقدم نص وصل إلينا في المصطلحات الكلامية ، و لئن كان مؤلفه إسماعيليا -

(١) نشره في القاهرة ٥٧ / ١٩٥٨ م عن دار الكتاب العربي و « مطبعة الرسالة »
للدكتور حسين بن فضل الله الهمداني أسعاه الفارسية بدار العلم مع مقدمة لعميدها
الدكتور إبراهيم أنيس .

(٢) السابق ١ / ٥ - ١٢٠ .

كما يعترف بذلك المحقق و هو بدوره إسماعيلي كذلك (١) - فإنه فحوى الحياذ و الموضوعية إلى حد كبير في عرض المفهومات الكلامية لما أورده من مصطلحات ، و إن لم يخل عرضه - بطبيعة الحال - من تأثير مذهبي لا تخطئه عين الفاحص الخبير في مواضع قليلة (٢) ، و نعود فنؤكد أن الكتاب يتوفر - في الجانب الأكبر منه - على شرح المصطلحات الكلامية ، و ذلك بعد أن يعرض في مفتتحه لطائفة من الكلمات التي وردت في الشعر و النثر و يشرحها شرحاً لغوياً منبهاً علي ما لحقها من تطور في المعنى ، و هذا ما يصرح به المؤلف في خطبته : « ... ثم ذكرنا بعد ذلك معاني أسماء تذكر باللغة العربية مما هي في العالم ، و مما جاءت في الشريعة : مثل الأمر ، و الخلق ، و القدر ، و القضاء ، و الدنيا و الآخرة ، و اللوح ، و القلم ، و العرش ، و الكرسي ، و الملائكة ، و مالها من الأسماء و الصفات ... » (٣) و كلها مصطلحات دينية كلامية كما يلاحظ الدكتور أنيس في تصديره : « ... فألفاظ الكتاب عبارة عن مصطلحات دينية وردت في القرآن الكريم ، وبعضها ورد في الأحاديث الشريفة ، و بعضها يتردد على ألسنة الفقهاء من رجال الدين ، و كلها مما يحتاج إلى الشرح و البيان ... » (٤) . و من ثم فإن الكتاب بحاجة إلى نظرة جديدة من الزاوية التي نبهنا إليها ، و بالله التوفيق .

٦ - كتاب الحدود في الأصول لابن فورك (ت ٦٤٠ هـ) :

لم يتفرد الشيعة - إسماعيلية و اثنا عشرية - بالعناية بالمصطلحات الكلامية ، فهذا عمل مبكر لأحد متكلمي أهل السنة من الأشاعرة

(١) السابق ٢٣ / ١ . انظر كتاب « الرياض » نشر تاجر ببيروت - المقدمة .

(٢) انظر السابق ٤٦ / ٢ - ٥١ / ٢ ، ١٤٧ - ١٥٤ .

(٣) السابق ٣٠ / ١ .

(٤) السابق ٩ / ١ .

يخصه للمصطلحات الكلامية ، و إن كان يضم إليها مصطلحات أصول
الفقه ؛ لما كان بين العلمين في ذلك العهد من استمداد متبادل و تضافر في
المنهج و المصطلح ، و هو مسبوق في هذا الباب بعناية شيخه أبي الحسن
بمصطلحات الكلام في كتابه « مقالات الإسلاميين » و لكن أهميته
التاريخية تتمثل في أنه أول كتاب في المصطلح الكلامي لمؤلف سني ؛ هو
محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي الذي خلف في
الأصول و الفقه و الكلام نجوا من مائة كتاب (١) . و توجد نسخة لكتابه
الحدود « في المتحف البريطاني كتبت بيد « محمد بن علي » المبتلى
بالقضاء في ديار اليمن عام ٩٨٨ ، لدي - بحمد الله - صورة منها ،
و أمل أن يتيسر إخراجها للناس قريبا .

و قد قال المؤلف في خطبة كتابه بعد الحمد و الصلاة : « سألتموني -
أدام الله توفيقكم - أن أملي عليكم حدودا و مواضعات ، و معاني
عبارات ، دائرة بين العلماء بأصول الدين و فروعه ، مما ارتضاها شيوخنا
و قام الدليل عندي بصحتها ، وأجزها ليقرب تناولها و يسهل حفظها ،
فأجبتكم إلى ذلك .. » (٢) و هو يلخص مزايا الكتاب : من إيجاز و دقة ،
و تعبير عن مفاهيم أهل السنة ، و ارتباط بالفقه بدلا من الفلسفة .

٧ - الحدود و الحقائق للشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) (٣) :

لعلماء الإثنا عشرية اهتمام خاص بالمصطلح الكلامي ، و هذه واحدة
من عدة رسائل نشرت لهم أخيرا ، و تمتاز بأنها متقدمة نسبيا من الناحية
الزمنية ، و قاصرة على المصطلحات الكلامية ، يتسم أسلوبها بالدقة

(١) انظر الزركلي : أعلام ٦ / ٣١٣ ، و قد نشر له بمصر و غيرها « مشكل
الحديث و بيانه »

(٢) ابن فورك : الحدود - لوحة البسطة

(٣) نشرت ضمن المجلد الثاني من كتاب (الذكرى الألفية للشيخ الطوسي الذي نشرته جامعة

طهران سنة ١٣٩٢ هـ . بتحقيق الأستاذ محمد تقي دانش بزره

و الإيجاز ، و هي و إن كانت قاصرة على المصطلحات الكلامية تدل على نزوع هذا العلم للاقتراب من الفلسفة (١) .

٨ - المقدمة - للألفاظ المتداولة بين المتكلمين" للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) :

و قد عنى بها الأستاذ بزوه (٢) ، و الأستاذ عبد العزيز الطباطبائي النجفي لمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الطوسي (٣) . و صاحبها من كبار متكلمي الإثناعشرية و علمائهم حتى يلقب بالشيخ مطلقا أو شيخ الطائفة ، و لا يخفى ما تمثله من الأهمية .

٩ - "الحدود و الحقائق" في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلمين من الإمامية للآبي :

و هي لعالم إثناعشري آخر من رجال القرن الخامس الهجري لاحق للشيخ الطوسي هو القاضي أشرف صاعد البريدي الآبي ، قصرها على مصطلحات المتكلمين من الإثناعشرية ، و قد حققها الدكتور حسين علي محفوظ و نشرها في بغداد عام ١٩٧٠م ، تمتاز بإيجاز و دقة بالفتن ، و البعد عن المفاهيم الفلسفية ، و لا يكاد يلمس المرء النزعة المذهبية فيها إلا نادرا ؛ كإدخاله معرفة الأئمة في « الإيمان » (٤) ، و تحفظه من بعض المفاهيم الاعتزالية التي لا يرتضيها أصحابه الإمامية (٥) كما أنه يورد

(١) السابق ١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٧١ ، ١٨٠ .

(٢) السابق ١٧٠ .

(٣) انظر تقديم الدكتور حسين محفوظ لرسالة (الحدود و الحقائق) للآبي - ط المعارف

بغداد ١٩٧٠م ، ص ٣ .

(٤) السابق ١٤ .

(٥) انظر تعريفه « للإحباط » ص ١٥ ، و الشئ و المعلوم ص ٢١ ، و الفناء ٢٤ .

و الموازنة ص ٢٧ .

عدة مصطلحات تتصل بعلم المناظرة و الجدل (١) ، و ذلك يشهد لما أشرنا إليه سلفا من الارتباط بين الكلام و الفقه منهجيا و بالتالي من حيث المصطلح ، و ذلك قبل توثق صلة الكلام بالفلسفة .

١٠ - "كتاب الحدود" للإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)

و هو باب من كتاب « معيار العلم » (٢) عرض فيه الغزالي للمنطق كتكملة لكتابه « تهافت الفلاسفة » ، و قد قسمه إلى قسمين : الأول فيما يجري من الحدود مجرى القوانين الكلية (٣) ، و الثاني في الحدود المفصلة ؛ و قد أورد فيه طائفة من المصطلحات الفلسفية فقط كما نبه في فاتحته « ...أوردنا حدودا مفصلة لفائدتين : إحداهما أن تحصل الدرية بكيفية تحرير الحد و تأليفه .. و الثاني أن يقع الأطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة ، و قد أوردناها في كتاب (تهافت الفلاسفة) ... » (٤) ، و قد صنف تلك الحدود موضوعيا فقسمها إلى ثلاثة أقسام الأول : مصطلحاتهم الإلهية ، و الثاني مصطلحاتهم الطبيعية ، و الأخير مصطلحاتهم الرياضية (٥) ، و مع أن غرضه شرح الأسماء التي أطلقها الفلاسفة فقد عرض أحيانا لما تواضع عليه المتكلمون : من دلالة بالنسبة لبعضها (٦) . و تمتاز التعريفات بما عرف عن الغزالي من خصائص الوضوح و الدقة و التوسط بين الإيجاز و الإطناب .

(١) السابق ص ١٦ (الاستدلال - الاعتراض - الاجترار - الانقطاع - الانتقال)

ص ٢٧ المناظرة

(٢) نشره الدكتور سابان دنيا عن دار المعارف، بمرسنة ١٩٦٠ م

(٣) السابق ٢٦٥ - ٢٨٣

(٤) السابق ٢٨٤

(٥) السابق ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٣٠٧

(٦) السابق ٢٨٧ ، ٢٩٤

١١ - رسالة في الحدود المستعملة في علم الكلام و أصول
الفقه و المنطق :

و هي مخطوطة مجهولة المؤلف ، لكنها نسخت عام ٦٣١ هـ ،
محفوطة بمكتبة الأزهر ضمن مجموعة برقم (٥٠٧ مجاميع) و ٢٣١٥٠
عام ، و تقع في ١٧ ورقة ، توجد منها صورة « فوتوجرافية » بمعهد
المخطوطات بالجامعة العربية بالقاهرة برقم (١١٥) تدل على بقاء الصلة بين
الكلام و الفقه حتى بعد أن بدأت الصلة تتوثق بينه و بين الفلسفة
و المنطق .

١٢ - "المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء و المتكلمين"
للأمدي .

و قد كتب في تاريخ معاصر لسابقه أو لاحق له ، و يمتاز بأنه أول
كتاب لتكلم سني يضم المصطلحات الكلامية و الفلسفية - لا المنطقية فقط
- بدلا من مصطلحات أصول الفقه . فهو يعبر عن مصطلحات الكلام
الجديد أو كلام المتأخرين ، بينما كان كتاب ابن فورك السابق ذكره معبرا
عن مصطلحات كلام المتقدمين الذي كان أكثر ارتباطا بالفقه و أصوله .
و الكتاب وسط بين الإيجاز و الإطناب و ينه فيه مؤلفه على التفاوت بين
المدلولات الكلامية و الفلسفية للمصطلح الواحد ، و فيما يتعلق
بالمصطلحات الفلسفية يقترب الأمدي في تعريفها من الشيخ الرئيس في
رسالة الحدود السابق ذكرها . و قد قام كاتب هذه السطور بتحقيق
« المبين » و نشره في القاهرة عام ١٤٠٣ هـ الموافق ١٩٨٣ م .

١٣ - رسالة في الحدود و الرسوم للخونجي المتوفى ٦٤٦ هـ :

هو محمد بن نامور بن عبد الملك أحد مشاهير المشتغلين بالكلام
والفلسفة ، تولى قضاء القضاة بمصر في آخر حياته ، وله مؤلفات كثيرة
(١) منها هذه الرسالة ، و لعلها تلك المحفوظة ضمن مجموعة
برقم (٢٣٩٩ و) بدار الكتب المصرية - من الورقة ١٠٧
إلى الورقة ١١٦ .

١٤ - "حدود الألفاظ المتداولة في أصول الفقه و الدين"
للأنصاري (ت ٩٢٦) :

هو أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري الخزرجي الشافعي المعروف
بشيخ الإسلام ، و قد أشار بروكلمان لهذه الرسالة ١١٨ / ٢ ، و قد نص
فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة للكتب و الوثائق
بالرباط - بالمغرب (القسم الثالث - الجزء الأول ص ١٤٠) على وجودها
تحت رقم ٣١٧٢ في أصول الفقه ، و هي تدل على استمرار الصلة
التقليدية في مجال المصطلح بين أصول الفقه و أصول الدين حتى بعد أن
توثقت صلة هذا العلم الأخير بالفلسفة .

١٥ - "رسالة في معاني الحدود" للأستاذ الأمدي :

ليس هو الأمدي صاحب المبين بل هو أمدي متأخر عاش في العراق
تحت الحكم التركي منذ قرابة قرنين (٢) ، و الرسالة كتبت بيد محمد بن وفا
الشافعي عام (١٢٨٢ هـ) على ورق مصقول جيد في اثنتي عشرة صفحة

(١) انظر ربحانة الأدب ١ / ١٥٨ ط طهران

(٢) انظر غايمة المرام - رسالة ماجستير من دار العلوم محفوظة بمكتبة جامعة

القاهرة ص ٤١ .

(٦ ورقات) . و تحوي طائفة من مصطلحات الفقه و أصوله و لكنها لا تخلو أحيانا من ذكر المدلولات الكلامية ككلامه عن العلة ، و الحركة و السكون و الافتراق ، و الجوهر ، و العرض ، و الجسم ، و الحيز ، و العالم (١) . كما تحوي أيضا بعض اصطلاحات علم آداب البحث و المناظرة كالنقض و القلب و المعارضة (٢) . بل و بعض المصطلحات الصوفية كخد الهوى و الهيام و المعرفة (٣) .

و هذه الرسالة لا تخلو من مغزى بالنسبة لتطور الاصطلاح في علم الكلام و علاقته بالفقه و أصوله و بعلم آداب البحث و المناظرة ، و الرسالة محفوظة بمكتبة الأزهر ضمن مجموع برقم ٢٦١ مجاميع خاص / ٧٦٦٥ ع .

١٦ - "رسالة الحقائق" للسنوسي :

هي للمتكلم الشهير محمد بن يوسف السنوسي في المصطلحات الكلامية ، و توجد منها نسخة ، لم يتيسر لي الاطلاع عليها ، في مخطوطات دار الكتب المصرية برقم ١٨ م ، ٢٥٣ مجاميع / ٦٦٩ .

١٧ - مختصر في الحدود :

لمؤلف مجهول ، و لكنه فيما يبدو من المحدثين بناء على أسلوب هذا المختصر الذي يقع في لوحين ضمن مجموع محفوظ بمخطوطات دار الكتب المصرية برقم ٢١٦.٦ ب ، و لدي نسخة منه ، و هو يمتاز بالدقة و الإيجاز الشديد ، و يقتصر على المصطلحات الكلامية الخالصة غير أنه

(١) المخطوطة بمكتبة الأزهر ، ل ٥ أ - ٥ ب .

(٢) السابق ل ٥ أ .

(٣) السابق ل ٥ ب ، ١٦ أ .

يضم تعريف المقولات العشر . و يشغل من المجموع اللوحتين ٧ أ ، ٧ ب .

١٨ - وهناك رسالة بدارالكتب المصرية بعنوان « في الحدود » :

لا يعلم مؤلفها ، الذي شرح فيها طائفة من الحدود على اصطلاح الأصوليين من الفقهاء و المتكلمين من أهل السنة ، و تقع في ١٨ ورقة ، لم يتيسر لي الاطلاع عليها ، برقم ٤٢٧٩ ج .

١٩ - و من أحدث ما وقع لنا من ذلك قبل ثمار النهضة الحديثة كتاب « الرسائل الحكمية » للعلامة الشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي مفتي مصر :

و قد طبع بمصر للمرة الأولى عام ١٣٣٤ هـ بمطبعة الجاهلية . و يقع في ٥٤ صحيفة ، و قد أهدى نجل المؤلف الشيخ حسنين مخلوف مفتي مصر الأسبق - مد الله في عمره - نسخة منه إلى مكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة في ٩ / ٢ / ١٩١٨ م و يضم الكتاب رسالتين أولاهما بعنوان « الإفاضة القدسية في بيان بعض الاصطلاحات الحكمية » و هي شرح لمنظومة من تسعة أبيات ألفها الشيخ أحمد الشرقاوي قبل عام ١٣٠٦ هـ ، و شرحها المؤلف . أما الرسالة الثانية فشرح موجز للمقولات على هيئة سؤال و جواب معونة للطلاب .

و هي تدل علي استمرار العناية بهذا الضرب من البحث إلى أوائل القرن الحالي ، و في رحاب الأزهر ، و على يد رجال من ذوي المكانة الدينية الرفيعة في مصر .

لعله من المناسب أن نختم هذا العرض لتسلسل التأليف في المصطلح الكلامي و الفلسفي بكلمة موجز عما أسفرت عنه النهضة الحديثة بمصر و العالم العربي من ثمار طبية في هذا المجال ، نتيجة الاتصال الوثيق بالثقافة الغربية و ما جلبه من مصطلحات و تصورات جديدة ، بل و تيارات فكرية كاملة تكاد تحصر مهمة الفلسفة في تحديد المفاهيم و إيضاح معاني الكلمات المتداولة في الحياة الثقافية العامة للأمة (١) ، فضلا عن النظر إلى التراث برؤية جديدة و اهتمام عميق منذ جهود الشيخ محمد عبده في « الإحياء » ، و ما قام من مؤسسات رسمية و ثقافية كالجوامع الحديثة و دور الكتب و الجامعات العلمية المختلفة ، و اكتفي بأن أشير هنا إلى :

(١) « المعجم الفلسفي » الذي أنجزه حديثا مجمع اللغة العربية بالقاهرة بإشراف أستاذنا الدكتور إبراهيم بيومي مشكور ، الذي رعى هذا العمل أمينا للمجمع و رئيسا له أكثر من عشرين عاما ، و بدأ بإصداره في فصول متعاقبة و حدد إطاره منذ البداية بأنه « عنى بالمنطق و علم الجمال و الأخلاق و الاجتماع و الميتافيزيقي ، و لم يعرض إلا لقدر من مصطلحات علم النفس و لم يفغل بعض مصطلحات العلوم الرياضية و الطبيعية ... و ضم إلى الفلسفة الغربية مصطلحات بعض الفلسفات الشرقية ... و أخذ بمبدأين أساسيين هما إحياء المصطلح القديم ما أمكن .. و ثانيهما تسجيل ما استقر من المصطلحات العربية الجديدة ... و يحرض على ذكر المقابل الفرنسي و الإنجليزي و اليوناني و اللاتيني أحيانا ... » (٢) و هو عمل جليل ستكون له آثاره الطيبة في

(١) انظر زكي نجيب محمود - الفكر الفلسفي في مصر - مقال بمجلة « المجلة » عدد

٧٩ يوليو سنة ١٩٦٢ م ص ٣٣ .

(٢) المعجم الفلسفي - النصلة الأولى طبعت بالمطابع الأميرية بالقاهرة

١٣٨٣ / ١٩٦٣ م .

مجال الدراسات الفلسفية والكلامية .

(ب) و المعجم الموجز الذي أصدره « المجلس الأعلى لرعاية الفنون و الآداب بمصر » منذ قرابة عشرين عاما ، كنواة لمعجم كبير بعنوان « مصطلحات الفلسفة » ، و اقتصر على وضع المقابل العربي لما ورد في معجم « لاند » الشهير ، و روعي عند اختيار المقابل الإفادة من المصطلحات القديمة في الفلسفة العربية سواء لدى من ترجموا الفلسفة اليونانية و من ألفوا في الفلسفة الإسلامية و هو جهد طيب علي كل حال .

(ج) و مثل هذه الأعمال و غيرها كثير قام به أفراد أو مجموعات من الأساتذة المشتغلين بالدراسات الفلسفية في مصر و العالم العربي مما نعتقد أنه ثمرة التوجيه القوي لأساتذة رواد في هذا الميدان يأتي في مقدمتهم الأستاذ ماسينيون بجهوده المتعددة و جهود تلاميذه في دراسة المصطلح الفلسفي لدى العرب و المسلمين و خاصة كتابه الهام :

« تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية »

و أصله المخطوط بمكتبة المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة تحت رقم (٥٢٩٦) ، و هو عبارة عن مجموع المحاضرات التي ألقاها في الجامعة المصرية من ٢٥ تشرين الثاني سنة ١٩١٢ إلى نيسان سنة ١٩١٣ م ، كما هو مدون بخط المؤلف في صفحة ١١٢ من المخطوط .

و عدد المحاضرات أربعون تقع في ١١٠ صفحات تليها فهارس في ١٣ صفحة أخرى ، تتضمن دراسة عن المصطلح العربي و تطوره في مجالات عديدة كالمنطق ، و الرياضيات ، الطبيعيات ، و علم الحياة ، و علم النفس ، و علم الاجتماع ، و الإلهيات ، على امتداد ٣ محاضرة ، تليها عشر أخرى عن اللغة العربية و علاقتها بالفكر الفلسفي ، و متطلبات إحياء الفكر الفلسفي العربي ، يختتمها بوصية منه لطلابه حول

الشروط اللازمة لدراسة المصطلحات .

و قد درس ماسينيون خلال هذه الجولات ٥٨٥ مصطلحا فلسفيا و قارن أكثرها بما يقابلها في الفكر الغربي و اللغات الأوربية ، و كان يذكر المقابل اللاتيني أحيانا ، و في بعض اللغات الشرقية كالسنسكريتية و التركية ، و قد حدد المؤلف منهجه في دراسة المصطلح الفلسفي العربي و المذاهب الأساسية في مجال الفلسفة العربية بأنه :

(١) يبدأ ببيان المعنى اللغوي الأصلي .

(٢) ثم يقارنه بالأصل اليوناني إن كان منقولاً عن تلك اللغة .

(ج) و قد يستعين في ذلك بالألفاظ اللاتينية المقابلة التي اختارها المترجمون عن اللغة العربية في العصور الوسطى .

(د) و يعني بصفة خاصة بالحدود التي وضعها الفلاسفة العرب بعد استقرار اللغة الفلسفية .

(هـ) مع اعتبار المعنى الحالي للمصطلح ، و خاصة ما كان جديداً في العربية .

(و) و أخيراً مراجعة المترادفات .

ثم مضى الرجل في إنجاز عمله الكبير على هدى من تلك المبادئ الأساسية و على الرغم من جلالته عمله و أصالته فقد يلاحظ المرء أنه باعتباره أصول محاضرات شفهية بحاجة إلى مزيد مراجعة و ضبط نظراً لتداخل الهوامش و تعدد المراجعات و الإضافات . كما أن المؤلف يهمل بعض المصادر الأساسية للمصطلح الفلسفي عند العرب كـ "رسالة الحدود" لابن سينا و "الكليات" للكفوي ، و لا يكاد يرجع إلى مؤلفات الفارابي رغم تنويهه بها ، ناهيك بالمخطوطات العديدة التي أوردناها فيما سبق فلم يكن من السهل وصوله إليها و قد ركز الرجل على "رسائل إخوان

أ - الثيولوجيا لفظاً ومعنى :

الثيولوجيا كلمة مركبة من كلمتين يونانيتين : هما "ثيوس" وتعنى "الإله" و "لوجوس" وتعنى "الكلمة" أو "المعرفة" (١) فالثيولوجيا لغةً تعنى "معرفة تتعلق بالإله" (٢) أو "حديث أو كلام حول الإله" (٣) .

و نظراً لهذا المعنى اللغوي عرفها بعض الباحثين بأنها : (بحث مدعوم بالأدلة العقلية حول الإله ، و ماهيته ، و علاقته بالإنسان والعالم ، والطريقة التي يبلغ بها الإله رسالته إلى الناس والثيولوجيا تشتمل أيضاً على الموضوعات الأخرى المتصلة بذلك مثل العناية الإلهية ، والمعجزات ، و الصلاة ، و العبادة ، و الاستطاعة أو الإرادة الحرة ، والذنب ، و التوبة ، و مشكلة الشر ، و الخلود ، و الملائكة) (٤) و يعرفها العالم الغربي رتشرده هوكر بأنها "علم الأشياء الإلهية أو السماوية" (٥) .

فالثيولوجيا علم يحيط بكل الموضوعات الدينية و يمكن إحصاء هذه الموضوعات كلها تحت عناوين أساسية فيقال : إن الثيولوجيا تدرس العقائد المتصلة "بالله" - تعالى - و الإنسان و العالم و الخلاص بما فيه الأمور الأخروية (أى البعث و الحساب) (٦) .

و هذا الاصطلاح "ثيولوجيا" ظهر أول ما ظهر عند اليونان ، و ذلك عندما أرادوا أن يوضحوا أعمال الشعراء مثل "هوميروس" و "هيزيود"

(١) الموسوعة اليهودية ج ١٥ ، ص ١١٠٣ .

(٢) Eny. of Religion and Ethics, Theology v. 5, p.293.

(٣) Merci Elfade, Enyc. of Religion, Theology p. 455.

(٤) الموسوعة اليهودية ج ١٥ ، ص ١١٠٣ .

(٥) نفسه .

(٦) Britanica, Theology, p. 274 .

التي تكلموا فيها عن آلهة اليونان ، و كذلك استخدم الاصطلاح عند الفلاسفة مثل أفلاطون و أرسطو عندما تكلموا عن "الحقيقة العليا" أو الأساس النهائي لكل الكائنات الحية" (١). و لعل أفلاطون هو أول من استخدم هذا الاصطلاح و لكنه انتقده و طعن فيه لأنه في رأيه قريب في معناه من الميثولوجيا ، (٢) ، و لكن الشعراء مثل "هوميروس" و غيره استخدموا هذا الاصطلاح كاصطلاح ديني محترم .

و هذا الاصطلاح اليوناني بما يعنيه من (الحديث أو المعرفة المتصلة بالله) اشتهر فيما بعد عند المسيحيين . و المسيحية استوردته في الحقيقة من اليونان ، و طورته إلى حد أن الاصطلاح صار ملصقا بالمسيحية (٣) ، مع أنه في الأصل ليس كذلك .

ب - التطورات التاريخية للثيولوجيا

أولا : في اليهودية : تدور الديانة اليهودية حول الكتاب المقدس و هو أساس و محور ديانتهم ، و لقد اعتقد اليهود عبر تاريخهم أن الكتاب المقدس هو منزل من الله و وحي منه ، و لذا لم يتفلسفوا بل ركزوا على كتابهم المقدس ، و رجعوا إليه كلما أشكل عليهم أمر و هم قد وجدوا الكتاب المقدس يتكلم عن الله و وجوده ، و ماهيته أو صفاته ، و الأنبياء ، و القانون أو الفقه ، فاكتفوا بالكتاب المقدس و لم يحاولوا في بداية الأمر النظر في الأمور الواردة في الكتاب المقدس عقليا ، و لذا لا نجد عندهم "ثيولوجيا" في العهد الأول كما تعترف بذلك الموسوعة اليهودية : "اليهودية ليس لديها ثيولوجيا" (٤) . و تذكر الأسباب لذلك من وجود الكتاب المقدس ، و طبيعته العملية ، ثم التلمسود و تركيزه على

(١) موسوعة الدين و الأخلاق مادة Theology ص ٢٩٣ و انظر برتانيكا .

(٢) انظر برتانيكا مادة Theology ص ٢٧٤ .

(٣) نفسه .

(٤) الموسوعة اليهودية ج ١٥ ، ص ١١٠٣ .

القانون كأساس للدين اليهودي ، و عدم وجود العقائد المعقدة مثل التثليث التي تستدعى الأدلة و التبرير العقلي و كذا انتشار اليهود في مجتمعات مختلفة ، لها أفكارها و ثقافتها (١) و ما إلى ذلك من الأمور التي دعتهم إلى الإيمان المطلق القوي و أبعدهم عن الثيولوجيا و النظر العقلي ، و لذلك يقال إن "كل المحاولات الثيولوجية أو الكلامية هي غير يهودية " (٢) وبالرغم من هذا الاعتراف فإنه بالنظر إلى أن اليهود يؤمنون بالله : يعبدونه و يوحدونه حسب عقيدتهم ، فلا بد أن لديهم ثيولوجيا ، و إن أطلقوا عليها اسما آخر (٣) . و ربما يتضح الأمر للقارئ باستعراض المراحل التالية :

١ - المرحلة الأولى :

لقد اضطر اليهود إلى النظر و البحث في الذات الإلهية و العقيدة الإلهية عندما "لجأ كثيرون منهم إلى الأسكندرية و كونوا جالية غنية هناك ، ازدهرت تجاريا أعظم الازدهار ، و أقبل اليهود على الثقافة اليونانية يتذوقونها ... فتأثروا بها أشد التأثر" (٤) ، و بالإضافة إلى ذلك أمر بطليموس فيلادلف - ملك مصر - بترجمة التوراة إلى اليونانية و هي الترجمة السبعينية التي تمت في سنتي ٢٨٢ ، ٢٨٣ قبل الميلاد ، على يد اثنين و سبعين فقيها من يهود مصر" (٥) . فنسي معظم اليهود العبرية و بدأوا يتكلمون و يكتبون اليونانية ، و هذا التطور دفعهم إلى الخوض في التأملات الفلسفية لكي "يرفعوا من قدر دينهم في عيون اليونان" (٦) و خاصة بعدما أصبح نص التوراة في أيدي اليونان" ... و فيها التشبيهات المادية الغليظة و العبارات

(١) نفسه .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه ص ١١٠٣ - ١١٠٤ .

(٤) أنشار ، الفكر اليهودي و تأثيره بالفلسفة الإسلامية ص ٧ .

(٥) د . وافي ، اليهودية ص ١٩ و شلتزر ، ص ٢٠٠ .

(٦) الموسوعة اليهودية ج ١٢ ، ص ٤٢٤ - ٤٢٥ .

الحشوية ... كل هذا جعل اليونان بمنأى عنها" (١) . فاضطر بعض اليهود إلى شرح التوراة شرحاً رمزياً ، فبدأوا في ذلك منذ القرن الثالث ق . م . و أول من عكف على هذا العمل هو "أرستيبولس" الذي سمي بـ "أول متفلسف يهودي" (٢) و قد أول التوراة للتوفيق بينها وبين الفلسفة اليونانية فأول مثلاً "يد الله" و قال المراد منها "قدرة الله" ، (٣) ، و نحو ذلك .

و قد شهد القرن الأول ق . م . كتاباً يهودياً باسم "حكمة سليمان" نجد فيه "آثار الحكمة اليونانية الممتزجة بالعقائد الشرقية" (٤) . و صاحب هذا الكتاب استعار فكرة "اللوجوس" من الرواقية (٥) و أدخلها في اليهودية .

و أكبر ممثل للثيولوجيا اليهودية في هذه المرحلة هو في الحقيقة "فيلون الإسكندري" المولود في ٢٠ ق . م . الذي "تعلم اللغة اليونانية والشعر و التاريخ و الفلسفة اليونانية" أو الأخرى الهلينستية (٦) و كانت فلسفة تمتاز فيها أفكار "الرواقية" و "الأفلاطونية" و "الفيثاغورية" الجديدة (٧) . فتأثر بفكرة "عالم المثل المقابل للعالم السفلي المادي" و ذهب إلى أن الله تعالى هو الحقيقة المحضة و لا يكون إلا في العالم الروحاني ، و لا علاقة له بالعالم المادي ، و أنه خلق العالم المادي "بالقوى الوسيطة" (٨) أو "اللوجوس" ، و أنه "هو الكمال المطلق" ، و لا يمكن إدراكه بإدراك عقلي أو بمعنى أدق أنه لا يدخل في نطاق

(١) النشار ، الفكر اليهودي ص ٨ .

(٢) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤٢٥ و انظر شلتزر ص ٣٠٢ .

(٣) نفسه .

(٤) Margrete Smith, Introduction to the History of Mysticism, Oxford

Press, New Youk, 1977, p. 21.

(٥) نفسه .

(٦) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤٠١ ، و شلتزر ص ٢٠٧ .

(٧) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤١١ ، و مارجریت السابق .

(٨) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤٢٦٦ و ماركریت المصدر السابق ص ٢٢ .

العقل الإنساني (١) .

واضطرب فيلون إلى شرح التوراة شرحاً رمزياً ، لأن التوراة تتحدث عن الله بلغة بشرية و تشبیه بالإنسان ، و ذهب فيلون إلى أن للتوراة "ظاهراً و باطناً و المعاني الظاهرة تخاطب العوام و لكن المعاني الباطنة لا يعرفها إلا الفلاسفة" (٢) . فأول التوراة و نصوصها تأويلاً بالغاً بحيث انقطعت صلتها بمعانيها الظاهرة (٣) ، و صرح بأن الأوصاف البشرية المذكورة في التوراة (أى للإله) هي في الحقيقة أوصاف القوى الوسيطة . و بهذا التأويل أو "العمل الثيولوجي" أعطى أهمية جديدة و معاني جديدة للدين اليهودي بصفة عامة" (٤) .

و توفي فيلون في عام ٥٠ الميلادي و لكن فلسفته هذه انعكست في فلسفة أفلاطون و مدرسة الإسكندرية من ناحية ، و في المسيحية من ناحية أخرى و قد أخذت الأفلاطونية المحدثة جوهر أقوال هذه الفلسفة الفيلونية ، و بخاصة نظرتها الوجودية ، أى القول بوحدة الوجود كما أخذت المسيحية بنظرتها الحلولية أى القول بحلول اللاهوت في الناسوت ، و بقولها باللوجوس، و صبغت كل من الأفلاطونية المحدثة و المسيحية المذهب الفيلوني بنظره كل من وجهة نظره الخاصة" (٥) .

٢ - المرحلة الثانية :

تتمثل هذه المرحلة في اليهودية الربانية

و قد غلبت على أذهان اليهود من القرن الأول إلى القرن السابع الميلادي ، و تمثل الدين اليهودي في هذه المرحلة . و يقول العالم الأمريكي

(١) النشار ، ص ٩ .

(٢) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤٢٦ .

(٣) الموسوعة نفسها والنشار ص ٩ ، و شتلزر ص ٢١٣ .

(٤) السابق .

(٥) النشار : الفكر اليهودي ص ١٠ .

المعاصر (جي . ف . مور) : "إن اليهودية في القرون التي نحن
بصددها الآن ، لم تكن لديها مجموعة عقائد متسقة مترابطة كالتي نفهمها
اليوم من اصطلاح "الشيولوجيا" ، لقد أراد فيلون أن يوفق بين دينه الموروث
وبين الفلسفة اليونانية ، و لكن الشيولوجيا الناتجة عن هذا التوفيق لم تؤثر
كثيرا على التيار السائد في اليهودية" (١) .

إن الريانيين ركزوا على "القانون" ، و ألفوا "التلمود" و هو المصدر
الثاني للدين اليهودي ، و لم يتعرضوا كثيرا "للشيولوجيا" مثل آباؤهم في
المرحلة الأولى إلا عند اشتداد الحاجة إليها ، لقد استشهدوا بنصوص
التوراة عند الضرورة ، و لكنهم لم يتعللوا هذه النصوص كما فعل فيلون ،
و من ثم يصرح العالم اليهودي الأمريكي و شلتزر إن "اليهودية الربانية لم
تكن لديها "شيولوجيا" (٢) بمعناها الحقيقي ، و لكنها تعرضت للعقائد
المذكورة في التوراة ، و أوضحتها بالاستشهاد من نصوص التوراة
نفسها ، و ليس من خارجها سواء من الفلسفة اليونانية أو غيرها . و
من هذا المنطلق يمكن القول: إن الريانيين "باشروا ضريبا من الشيولوجيا"
(٣) أو أنهم اهتموا "بالموضوعات الشيولوجية" و لكن المرء لا يجد
"معالجة متسقة منظمة لهذه الموضوعات (الشيولوجية) في الكتابات
الربانية" (٥) .

لقد آمن القوم بأن التوراة منزلة من الله - تعالى - و موحى بها منه
باللفظ و المعنى ، و أن الله - تعالى - يراعى محتوياتها في كل الأمور
(٦) ، و أن أوصاف اله الواردة في التوراة هي الأوصاف الحقيقية التي
يتصف بها (٧) الله (سبحانه و تعالى) في واقع الأمر ، و أن

G. F. Moore, Judaism, Vol. I. p.357 (1927) (١)

(٢) شلتزر ، المصدر السابق ص ٢٨١ .

(٣) نفسه .

(٤) الموسوعة اليهودية ج ١٥ ، ص ١١٠٦ .

(٥) نفسه .

(٦) شلتزر ص ٢٨٣ .

(٧) انظر شلتزر ص ٢٩٠ و الموسوعة ج ١٥ ص ١١٠٥ .

التوراة تستخدم لغة البشر . ولكنهم بدأوا يضيفون شيئا إلى هذه الأوصاف التوراتية و النصوص الموهمة للتشبيبه ، و ذلك قولهم : "كما لو كان As it were (١) أى أن الوصف تقريبي لا محدد و استمروا يتبعون آراء هم السابقة التي ورثوها عن آبائهم ، من أن الإنسان مركب من نزعتي "الخير و الشر" ، و أن الخير هو الذي يرفع الإنسان إلى الأعلى و الشر يهوي به إلى الدرك الأسفل" (٢) و أن اليهود "هم شعب الله المختار و أفضل خلق الله في العالم" (٣) .

و قد طور الريانيون فكرة "أسماء الله" إلى حد أبعد قليلا ، و قالوا بأن "هذه الأسماء استعارات (مجازية) لنفس الإله الذي يعمل أعمالا مختلفة في أحوال مختلفة (٤) . و في هذه المرحلة أو قرب انتهائها ظهر الإسلام الخفيف .

تأثير الفكر الإسلامي على أفكار اليهود :

و عندما ظهر الإسلام و استقر المسلمون في البلاد المفتوحة ، أحس اليهود لأول مرة في تاريخهم بالأمن و الطمأنينة" و يعتبر (فيدا) و هو عالم يهودي معاصر أن موقف المسلمين المتسامح تجاه اتباع الكتب المقدسة بلغ غاية التسامح (٥) ، كما شعر اليهود أيضا أن الكتاب المقدس و الكتب المتداولة في أيديهم تعبر عن عقائدهم بطريقة ساذجة ، غير

(١) شلتزر ص ٢٠٩ .

(٢) الموسوعة ج ١٥ ، ص ١١٠٥ ، و شلتزر ٢٩١ وما بعدها .

(٣) الموسوعة نفسها .

(٤) شلتزر ص ٢٩٠ .

(٥) نشار ، الفكر اليهودي ص ١٤ .

مستقيمة مع متطلبات العقول في عصرهم . فمثلا انكتاب المشهور المتداول في أيدي اليهود (في زمن الرسول - صلى الله عليه و سلم -) كان الكتاب المسمى باسم "شي أركوما" الذي معناه "تقدير أو تخمين طول القامة" أي قامة الإله - سبحانه - . يصور الكتاب المذكور الإله في صورة "مخلوق ضخم هائل بشكل إنساني" (١) . و عندما حدث الاحتكاك بالمسلمين ، لجأ اليهود ، مرة ثانية إلى الدفاع عن عقائدهم ، فبدأوا يلجأون إلى التأويل مرة ثانية ، أو ربما لأول مرة حيث لم يأخذوا بأفكار فيلون من قبل .

و كان القراءون أول من فعل ذلك ، و ند ظهر رئيسهم عنان بن داود في بغداد في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي ، أي في عام "٧٦٠ أو بعدها بضع سنوات" (٢) . يقول النشار عن هذا التطور : "ولكن الفكر المعتزلي الإسلامي ما لبث أن نفذ إلى رجال هذه المدرسة و ظهر أحد علماء اليهود في عهد أبي جعفر المنصور ، يبشر بحركة عقلية جديدة ، و هو عنان بن داود ، و ينشئ فريقا جديداً مقابلاً للربانيين ، و هو فريق القرائين ، و قد أعلن عنان الثورة على الربانيين و على سلطاتهم الدينية و تنقض القوانين التقيدية ، كما دعا إلى استخدام العقل و مبدأ البحث الحر" (٣) . و يقول شلتز إن من خصائص القرائين "رفض سلطة الربانيين ، و التأويل الفردي لنصوص التوراة ، و الاهتمام الكبير بالنقد العقلي لليهودية الربانية ، و الدفاع العملي عن الديانة اليهودية" (٤) . فكان القرائون أول من ألقوا في اليهودية بأول مذهب لاهوتي منسق ، و عقلي يؤيده

(١) انظر موسوعة الدين و الأخلاق مادة "Theology" ص ٢٦٦

(٢) شلتز ص ٣٣٩ .

(٣) الفكر اليهودي ص ١٧ .

(٤) شلتز ص ٣٤١ .

النظر الفلسفي" (١١) و كانوا - كما قيل - أثرا - من آثار المعتزلة" (٢) .
 كنتيجة لهذا الاحتكاك اعتنق عدد كبير من اليهود (الإسلام) فرأى
 الكنييس و الربانييون أن يدافعوا عن دينهم بطريق الجدل العقلي . و كان
 سعديا بن يوسف من أوائل "الذين أقبلوا علي استخدام العقل و البرهان
 لأقامة فلسفة يهودية أو لاهوت يهودي يستند على الكتاب و العقل
 معا" (٣) . و سعديا (٤) (٨٨٢ - ٩٤٢ م) فسر التوراة تفسيراً رمزياً ،
 وابتعد في تفسيره عن كل الكلمات التشخيصية . و كان محرّكة في هذا
 الاتجاه هو "الدين الإسلامي" (٥) . و ألف كتابه باسم "الأمانات و
 الاعتقادات" الذي ليس إلا انعكاساً لأفكار المعتزلة ، و لذلك تعترف
 الموسوعة اليهودية بأن "سعديا ينتسب إلى المذهب الاعتزالي" (٦) و لقد
 حاول سعديا التوفيق بين الدين و العقل ، و استعار من المعتزلة
 أفكارهم ، و صبغ العقائد اليهودية بالصيغة الاعتزالية .

و كذلك ظهر داؤد بن مروان المقمص (٧) الذي كان "تابعاً لعلماء
 الكلام في أساس مذهبه ، و مع ذلك تأثر إلى حد كبير بالفلسفة
 الأرسطاطالية ذات الصيغة الأفلاطونية الشائعة عند العرب ، شأنه في
 ذلك شأن سعديا ، فهو يشترك مع هذا الأخير و مع المتكلمين في تعاليمه
 عن الحساب في العالم الآخر ، و أخذ من سعديا التقسيم الأرسطاطاليسي
 للعلوم ، و الفضائل الأولية لأفلاطون" (٨) . و ذهب داؤد بن مروان - مثل
 سعديا - إلى ما ذهب إليه المعتزلة في مشكلة الصفات (٩) .

(١) نشار ص ٨ و أيضاً شلتزر ص ٣٤١ .

(٢) نشار ١٧ ، و شلتزر ص ٣٧٦ .

(٣) نشار ص ٢١ .

(٤) انظر الموسوعة اليهودية ج ١٤ ص ٥٤٧ ، و ما بعدها و شلتزر ص ٣٧٧ و ما

بعدها .

(٥) Nuesner, Understanding Rabbanic Judaism p. 147 .

(٦) الموسوعة اليهودية ج ١٤ ، ص ٥٤٩ .

(٧) انظر نشار ص ١١٤ .

(٨) نشار الفكر اليهودي ص ١١٤ .

(٩) انظر نشار الفكر اليهودي ص ١١٥ .

٣ - المرحلة الثالثة :

و تعاصر هذه المرحلة تلك الفترة التي صار فيها الكلام و الفلسفة أكثر تداولاً بين المسلمين ، و استخدم المسلمون المناهج و الأدلة العقلية في إثبات عقائدهم و إبطال عقائد اليهودية ، فاضطر اليهود إلى أن يبحثوا "الأدوات العقلية غير الموروثة" أي "غير التوراة و التلمود" (١) ليدافعوا عن دينهم و عقائدهم ، نظراً لأن كثيراً من اليهود تركوا دينهم و اعتنقوا الإسلام (٢) . و من هنا ظهرت "الشيولوجيا اليهودية" و الفلسفة اليهودية" (٣) أيضاً . و لكن معظم اليهود تأثروا بالمعتزلة (٤) و علم الكلام الإسلامي (٥) . غير أن الشيولوجيا اليهودية ، حاولت أن تستقل عن الكلام الإسلامي و استمدت أكثر أفكارها من الفلسفة الأرسطاطالية بعد القرن الحادي عشر (٦) تقول الموسوعة اليهودية : "تحت تأثير الفلسفة الأرسطاطالية و الأفلاطونية المحدثة و الكلام العربي ، أنجز مفكرو اليهود بحثاً متسقة مهمة في الشيولوجيا اليهودية ، و الشيولوجيا اليهودية ولدت في هذا الزمن" (٧) ، فالمحاولات التي سبقت كانت بوادر ساذجة ، أما الشيولوجيا اليهودية الحقيقية فقد كتبت في هذه المرحلة .

و تؤكد الشيولوجيا اليهودية المكتوبة في العصور الوسطى علي تنزيه الله - تعالى - و تنكر التشبيه و التجسيم الوارد في التوراة و التلمود (٨) ، و معظم علماء اليهود في هذا الزمن ذهبوا إلى نفي الصفات بل ذهب البعض إلى حد القول بأن الله سبحانه لا يمكن وصفه بصفات الإثبات بل بالسلب" (٩) .

(١) انظر شلتزر ص ٢٧٥ .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه .

(٤) نفسه ص ٢٧٦ .

(٥) نفسه .

(٦) نفسه ص ٢٨٢ .

(٧) الموسوعة اليهودية .

(٨) شلتزر ص ٣٩٠ .

(٩) الموسوعة اليهودية ج ١٥ ، ص ١١٠٧ .

والمثل للاتجاه الأول هو "بهيه بن جوزيف بن باقودا" (١) و المثل للاتجاه الثاني هو موسى بن ميمون الذي كتب "دلالة الحائرين" ، و ذهب إلى أن "الإيمان صورة من المعرفة ، وموضوعات الإيمان لا يمكن إدراكها مباشرة إلا بواسطة العلم الفلسفي الذي تكون درجاته هي درجات البقين الديني ، فالفلسفة هي الطريق الذي يقودنا إلى الله ، و إنها عنصر أساسي للدين" (٢) و لذا حاول ابن ميمون "التوفيق بين الدين و الفلسفة (٣) ، وفي محاولته هذه اعتمد مباشرة على فلاسفة المسلمين الأرسطاطاليين مثل الفارابي و ابن سينا" (٤) .

فبينما أثبت سعديا الفيومي لله تعالى صفات ثلاثا و هي : "الحياة والعلم و القدرة" (٥) ، أنكر ابن ميمون أن تكون لله أي من هذه الصفات ، بل ذهب إلى أبعد حد في النفي لكي "يوفق بين تصور المحرك الأول (عند أرسطو) و فكرة الإله الموجودة في الدين" (٦) . وقد قسم ابن ميمون صفات الله إلى قسمين (٧) : الصفات السلبية ، و صفات الأفعال (٨) .

و لكن ابن ميمون خالف الفلاسفة الأرسطاطاليسيين في قولهم بقدوم العالم ، و لذا قيل إنه "عندما يصل إلى مسألة الخلق لا يستطيع إلا إظهار المعارضة القوية بين الفكر الفلسفي و الفكر الديني (٩) . و انتهى إلى أن العالم حادث و هو نتيجة "فعل حر لله نابع من مشيئته السامية و التي تخضع لها دائما الغائية الطبيعية للنظام المجاشي للعالم (١٠) .

-
- (١) نشار : الفكر اليهودي ص ١٤٢ - ١٤٣ .
(٢) الفكر اليهودي ص ٢٠٦ .
(٣) شلتزر ص ٣٩٨ .
(٤) المصدر السابق ص ٣٩٣ .
(٥) شلتزر ص ٣٩٨ .
(٦) نفسه .
(٧) نفسه و نشار ص ٢٠٩ و ما بعدها .
(٨) نشار ص ٢١٣ ، و انظر شلتزر ص ٣٩٩ و ما بعدها .
(٩) نشار ص ٢١٦ - ٢١٧ .
(١٠) نفسه .

كما خالف ابن ميمون الفلاسفة في إثبات إمكان المعجزات (١) ، و علم الله بالجزئيات (٢) ، و لكنه " يخضع الجزء الأعظم من معجزات الكتاب المقدس - مع ذلك - في "الدلالة" لتفسير مجازي أو أمر يكون راجعا إلى تجربة داخلية لتحيلة النبي" (٣) .

هكذا تكلم علماء اليهود في العصور الوسطى حول الموضوعات الثيولوجية المذكورة آنفا ، وبالإضافة إلى هذه الموضوعات تكلموا أيضا في موضوعات أخرى مثل الوحي و النبوة و تساءلوا : هل يمكن إثبات نبي بعد نزول الكتاب المقدس ، و هل النبوة كسببية أو بالاجتباء من الله ؟ كيف يختلف الله عن النبي ؟ و ليس لله تعالى أعضاء فكيف تكلم مع الأنبياء المذكورين في التوراة ؟ ما الفرق بين نبوة موسى و نبوة الأنبياء الآخرين ؟ ما الحكمة وراء أوامر الله تعالى ؟ (٤) .

و قد بحث (القبلا) في الموضوعات المتعلقة بالثيولوجيا أيضا ، و لكنهم ما سمحوا للعقل أن يستخدم في الأمور المتعلقة بالسماء ، بل امتنعوا عن استعمال العقل الإنساني في هذه الأمور (٥) ، و لذا فإن معالجتهم لهذه الموضوعات تدخل في نطاق "الشيوصوفيا" و ليست في "الثيولوجيا" (٦) . و إن كانت بعض الأسئلة مثل " كيف حدث العالم المتناهي المتنوع من اللامتناهي الواحد (٧) وهي أسئلة ثيولوجية من حيث طبيعتها ، و قد أجاب عنها "Zohar" بأن هذا حدث عن طريق "الصدور أو الفيض" (٨) .

(١) نشار ص ٢١٧ .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه .

(٤) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ١١٠٧ ، نشار ص ٢٩٣ - ٢٩٤ .

(٥) نفسه .

(٦) نفسه .

(٧) نفسه .

(٨) نفسه و نشار ص ٢٩١ .

٤ - المرحلة الرابعة :

هذه المرحلة تبدأ من القرن السادس عشر وتمتد إلى الآن . و قد اكتسبت الشيولوجيا اليهودية مفهومها الكامل (كما نجد لدى المسيحيين) و عولجت الموضوعات الشيولوجية من التوحيد و سائر العقائد ، والعلاقة بين اليهودية و المسيحية ، و بين الدين و الثقافة ، و معنى الوحي ، و هل الكتاب المقدس وحي من الله أو لا ؟ لقد كتب "ميتدولسون" في هذه الموضوعات جميعا و عن خلود الروح أيضا (١) .

و في القرن التاسع عشر نجد أن معظم الشيولوجين اليهود في ألمانيا قد تأثروا بفلسفة " كانت و هيغل " و بشيولوجيا شلير ماخر وأفكار رسل ، و نذكر هنا علي سبيل المثال الأسماء التالية : إبراهيم ، فرينكل ، ليبولد ، زنتر ، ناجمان ، سمسون رافيل و هدرمن الذين أسهموا مع كثيرين في الشيولوجيا (٢) اليهودية .

و في القرن العشرين نجد كوك يشتهر في اليهود بمعالجته لمشكلة الصهيونية ، و تحديات العلوم الجديدة و التكنولوجيا للدين . و كذلك نجد الرباني "بلوخ" ودي سلر و غيرها يتكلمون "في طبيعة المعجزة ، والقضاء و القدر، و العلم الإلهي و علاقة الوقت البشري بأزلية الله (٣) ، كما نجد معظم اليهود في هذا القرن يصرحون بأن العقل لا يستطيع أن يثبت وجود الله كما حاول ابن ميمون و غيره من قبل ، و لكن على الإنسان أن يقبل وجوده تعالى بالحدس أو بالتقليد (٤) ، و يهتم اليهود بالوجودية ، فقد أثرت الوجودية على أفكار "ماكس بابر" و "ليوبايك" و غيرها (٥) .

(١) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ١١٠٨ ، و شلتز Jewish People ص ٥٥٧ .

(٢) انظر : شلتز ص ٥٩٨ ، ما بعدها .

(٣) الموسوعة ص ١١٠٩ .

(٤) نفسه .

(٥) و شلتز ٧٣٦ .

و لكن الموضوعات الأساسية في الشيولوجيا اليهودية أو البحوث الدينية اليهودية المعاصرة هي : اضطهاد اليهود في ألمانيا (١) (في عهد هتلر) ، و ظهور مملكة إسرائيل ، و هل أساس هذه المملكة هو الله ؟ فإن كان الله في عون اليهود الآن فأين كان (قبل عدة أعوام) عندما ذبح هتلر ثلث اليهود ؟ و هل التوراة هي كلمة الله ؟ و من أية ناحية ؟ و كيف نؤمن بأن اليهود شعب الله المختار ؟ هل اليهودية هي الدين الصحيح وحدها ؟ و هل اليهودية تعتقد بوجهة نظر سياسية خاصة ؟ و ما إلى ذلك الموضوعات التي تتعلق بمتطلبات الزمن المعاصر (٢) . و لعل في هذا العرض الموجز ما قد يعين طالب الكلام الإسلامي علي الإمام بمجال من البحث غير بعيد من مجال تخصصه ، و خاصة إذا رغب في لون من الدراسة المقارنة .

ب - في المسيحية :

• ورثت المسيحية الحالية الكتاب المقدس في عهده القديم أو التوراة من اليهود و أضافت عدة من الكتب الأخرى و الرسائل فصار الكتاب المقدس في أيدي المسيحية يشتمل علي العهدين القديم والجديد .

و قد رأينا فيما سبق أن عدم التناسق في العهد القديم أدى باليهود (مثل فيلون و غيره) إلي محاولة التفلسف و العمل علي تعقيل النص الديني و تفسيره تفسيراً رمزياً للتوفيق بينه و بين ما يقبله العقل السليم ، و قد عانت المسيحية نفس الشيء ، إذ أضافوا إلي الكتاب المقدس

(١) انظر شلتزر ص ٦٦٥ .

(٢) انظر الموسوعة ج ١٣ ، ص ١١١ و شلتزر ص ٧٥٧ و ما بعدها

مجموعات أخرى ألفت و جمعت خلال قرن كامل أو أكثر بعد المسيح عليه السلام ، و بجانب عدم التناسق (١) و الانسجام في الكتاب المقدس و أجهت المسيحية منذ ظهورها مجموعة العقائد المعقدة مثل التثليث و الذنب و الكفارة و ما إلى ذلك من العقائد المعضلة التي لا يستوعبها العقل و لا يفهمها بسهولة ، و التي ما كانت موجودة في اليهودية أيضا . و بما أن هذه العقائد المعضلة كانت مأخوذة من فلسفة "الرواقية و الوثنية الرومانية و الأفلاطونية الحديثة" (٢) فلم يكن للمسيحية مناص من أن ترجع إلى الفلسفة لتوضيح هذه العقائد . و لقد لجأت المسيحية بالفعل إلى "الرواقية" (٣) في بداية أمرها . و بدأ التفلسف أو إنشاء الثيولوجيا في الديانة المسيحية بأسرع مما حدث في اليهودية . و ذلك عندما خالف كثير من المسيحيين أنفسهم العقائد المعقدة مثل التثليث التي وافق عليها مجمع نيقية (٣٢٥ م) فقاموا ضدها . و من هنا قام علماء المسيحية في وجه هؤلاء المعارضين ، و وضحو العقائد بالأدلة العقلية و وضعوا مبادئ الثيولوجيا المسيحية الحقيقية .

الثيولوجيا بمعناها المعروف :

و قد ظهر في المسيحية اصطلاح "الثيولوجيا" أول ما ظهر (٤) في كتابات "أورجين" (٢٥٤٠م) ثم اشتهر بين المسيحيين فظهر في مؤلفات "أوزيبوس" الذي فرق بين الثيولوجيا أي "الكلام حول الحياة الداخلية

(١) انظر أبو زهرة . محاضرات في التصراية ص ٢٢ إلى ٣٥ . كراتشي ١٩٨٧م و قناتي : فلسفة فكر الدين ج ١ ، ص ٢١٨ ، انظر أيضا موسوعة الدين مادة الثيولوجيا ص ٤٥٦ ، و للتفصيل انظر : M. Wiles, What is Yheology p. 14 to 49 .

(٢) موسوعة الدين مادة Christian Theology ص ٤٥٦ .

(٣) نفسه .

(٤) Ency. of religion, Theology, p. 455. (٤)

للإله" (١) و بين "Economy" الذي يعني ، في رأيه ، "أفعال الله التي يقوم بها الله لنجاتنا و يشمل المسيح ، و الكنيسة و القرايين المقدسة والأخويات" (٢) . و يمكن أن تقسم تاريخ الشيولوجيا المسيحية إلى مراحل ثلاث علي النحو التالي :

١ - المرحلة الأولى - مرحلة الآباء : و قد بدت بوادرها في الإسكندرية حيث ظهرت مدرستان كبيرتان هما مدرسة Didaswealion و Catechetical يرأسهما كل من كلمنت (CLEMENT) و أوريجين Origen الذي يمكن أن يقال إنه في كتابه " On First Principles " : يقدم أول بيان ثيولوجي كامل ذي صلة بالثقافة الفلسفية" (٣) و كذلك كل من (Antioch) و (Enphraem) باشرا الشيولوجيا .

و قد أخذت حركة الآباء The Fathers تزدهر في الشرق و الغرب معا في النصف الأخير من القرن الرابع . و نذكر على سبيل المثال هنا أسماء (Athanasius) المتوفى ٣٧٣ و (Basil) المتوفى (٣٧٩) و (Gre-gory) ٣٩١ ، في الشرق ، و من الغرب أسماء (Hilary) ٣٦٧ و (Ambrose) ٣٩٧ ، (Jérôme) ٤٢٠ و كذلك الأب (Augustine) ٤٣٠ .

و قد دافع هؤلاء الآباء عن العقائد المسيحية بالأدلة العقلية و شرحوا لكتاب المقدس شرحا عقليا و إن كانوا اعتمدوا كثيرا على "السر المسيحي" و الأسرار الرمزية للكتاب المقدس (٤) . و ذهب بعضهم مثل أوريجين إلى أن الأسرار الرمزية للكتاب المقدس (Typology) هي الأساس أو الغالب فلا بد من تأويله . كما استنبط بعض من الآباء "أفكاراً كثيرة من

(٥) نفسه .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه ص ٤٥٦ .

(٤) نفسه .

(٥) نفسه ص ٤٥٧ .

من الأفلاطونية" (٥) ليؤيدوا بها عقائدهم الدينية .

لقد ذهب أوغسطين إلى أن "العقل و الدين يقوي كل منهما الآخر (١) غير أنه يعود فيقول : افهم لكي تؤمن ، و آمن لكي تفهم (٢) ، وما لم تؤمن فلن تفهم الحقائق الدينية (٣) . وهذا معناه أن الفهم إنما يتلو القبول و التسليم ، و تلك مشكلة ثيولوجية عويصة .

و عنده أن الوحي و العقل أو الإيمان و الفهم يؤيد كل منهما الآخر؛ لأن الوحي حق و العقل حق و "الحق واحد" (٤) و هذا يتمثل في الثالث الذي يقبله المرء تسليماً ثم يتفهم العقل حكمة الله التي تجسدت في شخصية المسيح . و العقل قد يستعين بقياس الغائب على الشاهد و من خلال الطبيعة يصل إلى الحق الذي أظهره المسيح و إلى الإيمان (faith) (٥) . و قياس الغائب على الشاهد لا يعني أن الغائب مثل الشاهد تماما و لكن المقارنة و القياس يشير إلى اشتراك الغائب في بعض أحكام الشاهد ، مع ملاحظة أن الفرق بين صفات الغائب و الشاهد شاسع جدا ، و إنما يستخدم هذا المنهج لسهولة و وضوحه (٦) .

و قد هيمنت أفكار الآباء المذكورة على الثيولوجيا المسيحية، و كانت "الثيولوجيا" في هذا الوقت المبكر اسما آخر لآراء الآباء (٧) ، و أعرض المسيحيون عن آراء الفلاسفة و عكفوا على آراء الآباء و حذروا من تقليد الفلاسفة (٨) كما أكدوا ضرورة تقليد الآباء فقط ، و اعتقدوا أن التفلسف الحاد أو بدعة و مالت بعض الكنائس إلى رفض الشقافة الهلينية .

(١) موسوعة الدين ، مادة ثيولوجي ص ٤٥٧ .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه .

(٤) نفسه .

(٥) موريس ويلز : ما الثيولوجيا .

(٦) موسوعة الدين - مادة ثيولوجيا ٤٥٦ .

(٧) نفسه .

(٨) نفسه .

و حين ظهر الإسلام و ازدهرت ثقافته في القرنين السابع و الثامن الميلاديين حدث الاحتكاك بين المسلمين و المسيحيين في بلاد الشام حيث كانت الكنيسة المسيحية الكاثوليكية "حاضرة" ... في أقطار الشرق الأوسط و الأدنى بمظهرها الملكي ، تستخدم اللغة اليونانية أولا ، ثم اللغة العربية بعد ذلك ، للتعبير عن شعائرها الدينية ، بل إنها كانت ممثلة قمثيلا بارزا في شخص القديس يوحنا الدمشقي ، فهو آخر المفكرين الكبار بين آباء الكنيسة ... و قد كان على اتصال وثيق بالعالم الإسلامي (١) إذ ولد في دمشق نحو ٦٧٥م (٢) و تربى في البيئة الإسلامية (٣) ، و قدم إنتاجا علميا ضخما (٤) ، إلا أن "العمل اللاهوتي المحض له هو الأعظم شأنًا ، و قد وضع معظمه في الدفاع و الجدل ردا علي محطمي الأيقونات ، و النساطرة و اليعاقبة ، و القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح ، و المسلمين ، و المانويين و خرافات العوام" (٥) ، و من مؤلفاته : كتابه المشهور "معين المعرفة" و كذا "حوار بين مسيحي و مسلم" و "الإبانة عن الإيمان و شرحه" ، و لذا يقول بعض المؤرخين : "ربما كان يوحنا الدمشقي ، بين الآباء اليونانيين ، هو الوحيد الذي ترك لنا أثرا من نوع "المجموع" اللاهوتي ، و يسعنا أن نتصوره كتابا مدرسيا كاملا ... إنا لا نجد في هذا الأثر شيئا يشبه التلخيص لما نقل عن الآباء اليونانيين" (٦) .

لقد ناقش يوحنا الدمشقي الموضوعات الثيولوجية التالية في كتابه "معين المعرفة" : التوحيد و التثليث ، و الخلق ، و الملائكة و الشياطين ، و الطبيعة المنظورة ، و النعيم ، و الإنسان و ملكاته ، و العناية و سر التجسد و توابعه . و الأمور المتعلقة بالمسيح ، مثل الإيمان و المعمودية و عبادة

(١) فلسفة الفكر الديني ج ٢ ، ص ٣٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٣ .

(٣) انظر فلسفة الفكر الديني ص ٣٥ .

(٤) نفس المصدر ص ٣٦ .

(٥) نفسه .

(٦) نفسه .

الصليب . و العلم المتعلق بمريم و إكرام الأولياء و الصورة ، و مجموعة الكتب المقدسة القانونية ، و اصطلاحات الكتاب المقدس ، و أقنوم المسيح ، و الرد على المانوية ، و حكم الله و حكم الخطيئة و السبت ، و التبتل و الاختتان و المسيح الدجال ، و القيامة (١) ، و ما إلى ذلك من الموضوعات المهمة في اللاهوت .

٢ - المرحلة الثانية - المرحلة المدرسية (١٠٠٠ - ١٦٥٠) :

تبدأ المرحلة الثانية أي المرحلة المدرسية في الثيولوجيا المسيحية ببطرس اللومباردي يقول أحد الباحثين "لا شك أنا ، مع بطرس اللومباردي ، ندخل في ميدان الفكر المدرسي في القرون الوسطى" (٢) ، و قد ألف بطرس كتابا باسم "كتب الأحكام الأربعة" ثم جمعه نحو ١١٥٠م (٣) . و تكلم فيه حول الموضوعات التالية : سرّ الثالث ، و الاستناد إلى نصوص الكتاب المقدس ، و الله الآب ، الله الابن ، الروح القدس ، و التساوي بين الأقانيم ، و الأسماء و الصفات ، و المقارنة بين الذات و الصفات و الأقانيم ، مشكلة الخلق ، و الملائكة و الإنسان ، و الخطيئة الأصلية ، الخطيئة الفعلية ، و التجسد و الفداء ، و الفضائل الروحية ، و الفضائل الأخلاقية ، كما كتب في المعاملات مثل المعمودية و التوبة و درجة الكهنوت و سر الزواج ثم الأخويات (٤) .

و من الممكن تقسيم المرحلة المدرسية بدورها إلى فترات ثلاث و هي :
الفترة الأولى و تبدأ ببطرس اللومباردي و تنتهي بظهور حركة الإصلاح

(١) انظر : فلسفة الفكر ج ١ ، ص ٣١٩ و ٣٢٠ .

(٢) نفسه ص ٣٢٠ .

(٣) نفسه .

(٤) انظر : فلسفة الفكر الديني ج ١ ، ص ٣٢٢ - ٣٢٤ .

في القرن الثالث عشر . و الثانية : و تتمثل في القديس توماس الأكويني نفسه ، الثالثة: و هي تجديد المدرسة التومستية من بداية ١٨٥٠ إلى المجلس الفاتيكاني الثاني أو ليون التومسي" (١) . و يمكن القول أيضا إن المدرسة المسيحية "بلغت قممها في القرن الثالث عشر" (٢) و ذلك بظهور القديس توماس الأكويني الذي ولد في ١٢٢٥ م في إيطاليا و كان أكبر عالم لاهوتي مدرسي في الغرب على الإطلاق .

إن النزعة المعروفة بالنزعة الأغسطينية (و هي أن الإيمان و العقيدة المقدسة لا تثبت و تتطور إلا على "ضوء" الحكمة الملقاة في الباطن ... في تأمل عظيم يغتذى من الكتاب المقدس و يحركه القلب (٣) ، أي مشكلة العلاقة بين العقل و الإيمان ، كانت مستمرة حتى زمن توماس الأكويني . ثم جاء توماس و أخذ على عاتقه مهمة "استقلال العقل" (٤) و لكن في مجال الطبيعية و العالم المادي . كما أكد سيادة الوحي أي الإيمان في الأمور المتصلة بالذات العليا . و حاول التوفيق بين العقل و الوحي أي بين الإيمان و الأدلة العقلية ، لأن العقل لا يعارض الإيمان مطلقا بل يؤيده ، لما-أنهما يرشدان إلى حقيقة واحدة (٥) . و التعلل أو التفلسف "علم و حكمة" (٦) . و الدين أيضا حكمة ، و لذلك حاول الأكويني الجمع "بين الفلسفة و علم اللاهوت" (٧) و ذهب إلى "أن لكل منهما حقله الخاص وضوءه الخاص ، لكن الفلسفة تخدم علم

(١) انظر : موسوعة الدين ، مادة *

(٢) نفس المصدر ص ١١٦ .

(٣) فلسفة الفكر الديني ج ٢ ، ص ٢٠٧ .

(٤) موسوعة الدين و الأخلاق مادة *

(٥) نفسه .

(٦) فلسفة الفكر الديني ج ، ص ٢٢٥ .

(٧) نفسه .

علم اللاهوت ثم لا تتخلى عن ذاتها"

و هذه النظرة إلى الفلسفة هي التي قادت الأكويني إلى أخذ الفلسفة من "أرسطو" و إدخالها في علم اللاهوت المسيحي فهو الذي أدخل، مع أستاذه ، " البييرت " فلسفة أرسطو في الفلسفة المسيحية و علم اللاهوت المسيحي (١) . و يروى أن الأستاذ البييرت كان قد أوصى تلميذه العظيم في كولونيا بأن يتبع أغسطينوس في اللاهوت و أرسطو في الفلسفة" (٢) و تلك هي شخصية الأكويني ، و إن كان بعض دارسيه العرب يرد ذلك إلى تأثير ابن رشد (٣) . و أيما كان الأمر فإن الأكويني بدأ دراسته بالمنطق الأرسطي ثم فلسفة الطبيعة و درس العلوم الطبيعية و علم النفس والسياسة المكتوبة باللاتينية أو المنقولة من العربية إلى اللغة الرومانية و من الرومانية إلى اللغة اللاتينية (٤) . و كذلك درس كتب الفلاسفة الإسلاميين مثل الفارابي و ابن سينا و خاصة ابن رشد التي كانت قد ترجمت أعماله من العربية إلى اللاتينية عن طريق ابن داود و غرند يسالفي (٥) . كما يصرح باحثان مسيحيان معاصران بأن الأكويني "لا يتردد في أخذ الكثير من عناصر أدواته الصناعية عن ابن سينا و عن ابن رشد خاصة" (٦) وكذلك يقولان : "لقد طلب الأكويني في معالجته للأمور البشرية والإلهية من أرسطو و ابن سينا أدواته العلمية ، و تلقى من أوغسطينوس و سائر الآباء ، و من الكتاب المقدس خلاصة حكمته" (٧) .

لقد ذهب بعض علماء الغرب إلى أن الأكويني لم يطلع على كتب

(١) موسوعة الدين و الأخلاق ص ٣٢٠ .

(٢) فلسفة الفكر نفس الصفحة .

(٣) انظر قاسم : نظرية المعرفة الفصل الأول .

(٤) انظر للتفصيل فلسفة الفكر ج ٢ ، ص ١٤٢ ، و ما بعدها .

(٥) نفسه .

(٦) فلسفة الفكر ج ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٧) فلسفة الفكر ص ٢٢٥ - ٢٢٥ .

الفلاسفة الإسلاميين و لا سيما كتب ابن رشد ، و منهم "ميغيل آسين" الذي ألف كتابا بعنوان "رشدية القديس توما الأكويني" و ذهب إلى أن فلسفة توما تختلف عن فلسفة ابن رشد . و كفيينا هنا أن ننقل من كتاب مسيحي يصرح بأن ابن رشد قد سبق بالآراء التي قال بها الأكويني فيما بعد فيقول : بأن مواقف توما المتعلقة بالعقل و الإيمان و الوحي و الفلسفة .. هي المواقف التي تقابلها عند ابن رشد بالذات ، فتكون الأولى مأخوذة كلها عن الثانية" (١) .

و لقد اطلع الأكويني علي كتب علم الكلام ، و يحدد الباحثون طريق وصولها إليه "فربما اطلع عليه القديس توما من خلال ريمون مرتينوس ، و لكنه عرفها . لا محالة ، من خلال ابن ميمون في بيان الرجل عنه و رد عليه" (٢) لأن الأكويني يصرح بنفسه بمعرفته لمباشرة لموسى بن ميمون (٣) . فحاول التوفيق بين الفلسفة و الدين كما حاول متكلمو المسلمين من قبل ، و وصل إلى النتيجة القائلة بأق الذي يكشف عنه الوحي هو نقطة البداية حقا" . (٤) و لكن للعالم اللاهوتي أن يعتمد على العقل كما هو معروف في مدرسة أرسطو . و في النهاية يمكننا أن نقول "إن العلم اللاهوتي قد اكتمل إنشاؤه مع القديس توما" (٥) وقد "تأثر علم اللاهوت في الكنيسة اليونانية المشقة عن روما تأثرا بعيد الغور بالقديس توما" (٦) . و كان ذلك بعد ١٢٧٨ لأن الأكويني في حياته واجه المقاومة العنيفة من قبل علماء اللاهوت المسيحي (٧) و ذلك بسبب استخدامه لفلسفة أرسطو ولكن "استمرت التومستية باقية بفضل شارحيها العظام بل

(١) نفسه ص ٢٢٨

(٢) نفسه ص ٢٣٠

(٣) انظر السابق . هامس الصفحة ٢٣١

(٤) موسوعة الدين مادة : ص ٤٥٨ .

(٥) فلسفة الفكر ج ٢ . ص ٢٤٧

(٦) نفسه .

(٧) فلسفة الفكر ج ٢ . ص ٢٤٧ - ٢٤٨

(٨) نفسه ص ٢٥٦

قد أثرت أثرا مرموقا علي الصعيد النظري" (٨)، و هو ما عرف بالتومستية الجديدة حتي أعلن ثلاثة باباوات عظام هم ليونطوس الثالث عشر ، و بيوس العاشر و بيوس الحادي عشر" القديس توما إماما "مشتركا" في الكنسية كلها ، كما انهم طالبوا بأن تلقى الدروس اللاهوتية و الدروس الفلسفية الممهدة لها مقيدة بالأصول ، و والأساليب و بالمسالك المذهبية الكبرى التومستية ، في آن واحد" (١) . و نجد نتائج هذا التأثير القوي التومسي في علم اللاهوت المسيحي حتى إلى القرن السادس عشر ، أي إلى مجمع ترينت ١٥٤٥ - ١٥٦٣ . و ما زالت الكنيسية المسيحية تحرض العلماء علي أن يقلدوا الاكوييني في أفكاره اللاهوتية كما هو واضح من كلام البابا بولس السادس الذي ألقاه في ١٩٧٤م الذي يقول بأن "توما أسوة لعلماء اللاهوت" (٢) .

٣ - المرحلة الثالثة - التجديد :

ظهرت حركة الإصلاح في المسيحية بظهور مارتين لوثر في القرن السادس عشر ، و دعا لوثر إلى إصلاح العقيدة المسيحية و بالتالي إلى إصلاح علم اللاهوت المسحى كرد فعل للتبار لسائد في علم اللاهوت المسيحي (أي لتيار التومستي الأرسطي) و حمل علي استخدام الفلسفة (٣) الأرسطية و علي المدرسية كلها و بالتالي علي الكنسية وسلطتها . و عبر عن العقيدة المسيحية و الفلاح و الخلاص بعبارات الكتاب المقدس و استخدم اصطلاحات الكتاب المقدس بدلاً من المصطلحات الفلسفية المدرسية .

(١) نفسه ص ٢٤٧ - ٢٥٨ .

(٢) انظر : موسوعة الدين ص ٤٩ .

(٣) موسوعة الدين مادة ص ٤٥٨ .

إن محور علم اللاهوت عند لوثر هو "الإنسان بطبيعته أما أو خاطئا و الله بطبيعته مخلصا للإنسان أى علم اللاهوت الصليبي و ليس علم اللاهوت المتعلق بذات الله الداخلية (١) و الذي لا يستمد من الفلسفة بل من الإيمان و الكتاب المقدس مباشرة . وبالرغم من أن لوثر لم يقدّم بعمل لاهوتي منسق و لكن تلامذته مثل "كالون و جبرهارد و هتر و غيرهم طوروا أفكاره اللاهوتية و سميت هذه الأفكار فيما بعد باسم "علم اللاهوت البروتستانتي" . إن هؤلاء البروتستانتين حاولوا العودة إلى "الأباء و إلى العقائد القديمة و إلى المجامع الأربعة الأولى" (٢) . و لكن ما لبث أن تسربت إلى البروتستانتية أفكار فلسفية أرسطية حتى إنها في القرن السابع عشر الميلادي صارت تشبه المدرسة الكاثوليكية (٣) .

أما القرن الثامن عشر الميلادي فقد شهد اتجاهين مختلفين في علم اللاهوت المسيحي و هما العقلانية و التقوى الدينية . و اتجه التيار الأول العقلاني إلى شرح الذات الإلهية و الدين من منطلق الإنسان و ليس من منطلق الله و الإيمان ، و من هنا أعطوا كل السلطة (٤) للعقل ، فبدأ الفلاسفة مثل هيجل و شيلنج حياتهم الأكاديمية كشيولوجين ثم انتهوا أخيراً إلى الفلسفة و عاجلوا الدين كجزء من فلسفتهم .

و شلير ماخر يمثل التيار الثاني ألا و هو التقوى الدينية ، و قد ذهب الرجل إلى أن الدين و العقيدة لا تبني على "ما وراء الطبيعة" و لا على "علم الأخلاق" ، و كذلك لا تقوم أساساً على "التفكير" أو "العمل" بل تقوم على "الإشراق و الحدس الروحي" الذي يتمثل في شخصية المسيح و الذي به نشأ المجتمع المسيحي المؤمن بما جاء به المسيح من عقائد

(١) نفسه .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه .

(٤) نفسه .

(٥) نفسه ص ٤٥٩ .

وحقائق . فالعقل لا يكفي في الأمور الدينية ، و بالتالي في علم اللاهوت، بل تجربة الإنسان الروحية الشخصية ، و الإيمان القوي و العاطفة الدينية هما أساس الدين و اللاهوت (٥) .

و الفرق بين علم اللاهوت الكاثوليكي و علم اللاهوت البروتستانتي هو أن الكاثوليك يعتمدون على الكتاب المقدس ، و على أعمال أسلافهم أي أعمال الكنسية ، أما اللاهوت البروتستانتي فلا يعتمد إلا على ما ورد في الكتاب المقدس نفسه (١) . و قد اجتمع هذان التياران مع النزعة النقدية العقلية في علم اللاهوت الإنجليكاني (٢) ، حتى لتقول موسوعة الدين بأن "التيولوجيا الإنجليكانية هي التيولوجيا المتوازنة" (٣) .

و هكذا نجد أن كل عقيدة دينية تقريبا ، بما في ذلك الأديان الكتابية، تحملها الدواعي المختلفة ، من داخلها أحيانا و من ظروفها الخارجية أحيانا أخرى ، إلى أن تتخذ شكلا كلاميا أو "تيولوجيا" كى تواجه احتياجات حقيقية للمؤمنين بها في أنفسهم أو في الظروف المتجددة التي يواجهونها . و كل ما في الأمر أن بعض هذه العقائد هو أكثر اتفاقا أو تجاوزا مع العقل الإنساني، و بالتالي فهو أكثر مرونة من حيث الصياغة الكلامية ، أعني العرض المتسق للعقيدة ، و الاحتجاج لها ، والدفاع عنها بمقاييس عقلية . و في هذه الناحية يلمس الدارس لعلم الكلام مدى التوافق و الانسجام بين العقل و النقل أو الحكمة و الشريعة في المجال الإسلامي ، و مدى الصعوبات التي واجهتها المحاولات الكلامية خارج الوسط الإسلامي ، أعني في اليهودية و المسيحية ، كما يبدو و لو جزئيا من العرض السابق ، و إن تفاوتت هذه الصعوبات من حالة الأخرى كما هو الحال فيما بين اليهودية و المسيحية بحسب زيادة الأمور المعجزة للعقل أو التي تسمى "الأسرار" في واحدة عنها في الأخرى .

(١) نفسه .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه .

و جانب آخر ، و هو أن تلك المحاولات الكلامية تنبثق عادة من داخل الفكر الديني المعين و أعماقه الذاتية ، و لكنها ، في الوقت نفسه ، بحكم استجابتها أو محاولتها الاستجابة لظروف متجددة ، قد تستخدم أدوات فكرية أو تستعين على تحقيق غاياتها بتراث عقلي ، من خارج البيئة الدينية التي تبنت تلك العقيدة ، و قد يكون هذا التراث أو تلك الأدوات غير ملائمة في طبيعتها أو لما يرتبط بها من تصورات للعقيدة الدينية التي استعارتها ، و في هذا الصدد قد يلاحظ الدارس لهذا الجانب المقارن من أطوار الفكر الديني أن المسيحية قد عانت من الفكر الغنوصي و التراث الوثني في الهلينستية و البيثة الرومانية الإغريقية و كذا في البيئات الشرقية ، بل وجدت مشاكل واضحة في التجاوب مع التراث العقلي المشائي الخالص لدى أرسطو و شراحه و خاصة ابن رشد ، و لولا توما الأكويني و ما أفاده من "الشارح الأكبر" لما بنيت الثيولوجيا المسيحية ، علي نحو يسهل قبوله عقليا و إن ظلت فيها حتى بعد ذلك "أسرار كثيرة" لا تؤخذ إلا على سبيل التسليم و التقليد ، بل إن الصعوبات التي نشأت في الفكر الإسلامي و الكلامي خاصة بسبب المنطق اليوناني و بعض الأفكار الفلسفية الإغريقية و الهلينستية لا تخفي علي أحد من المتخصصين .

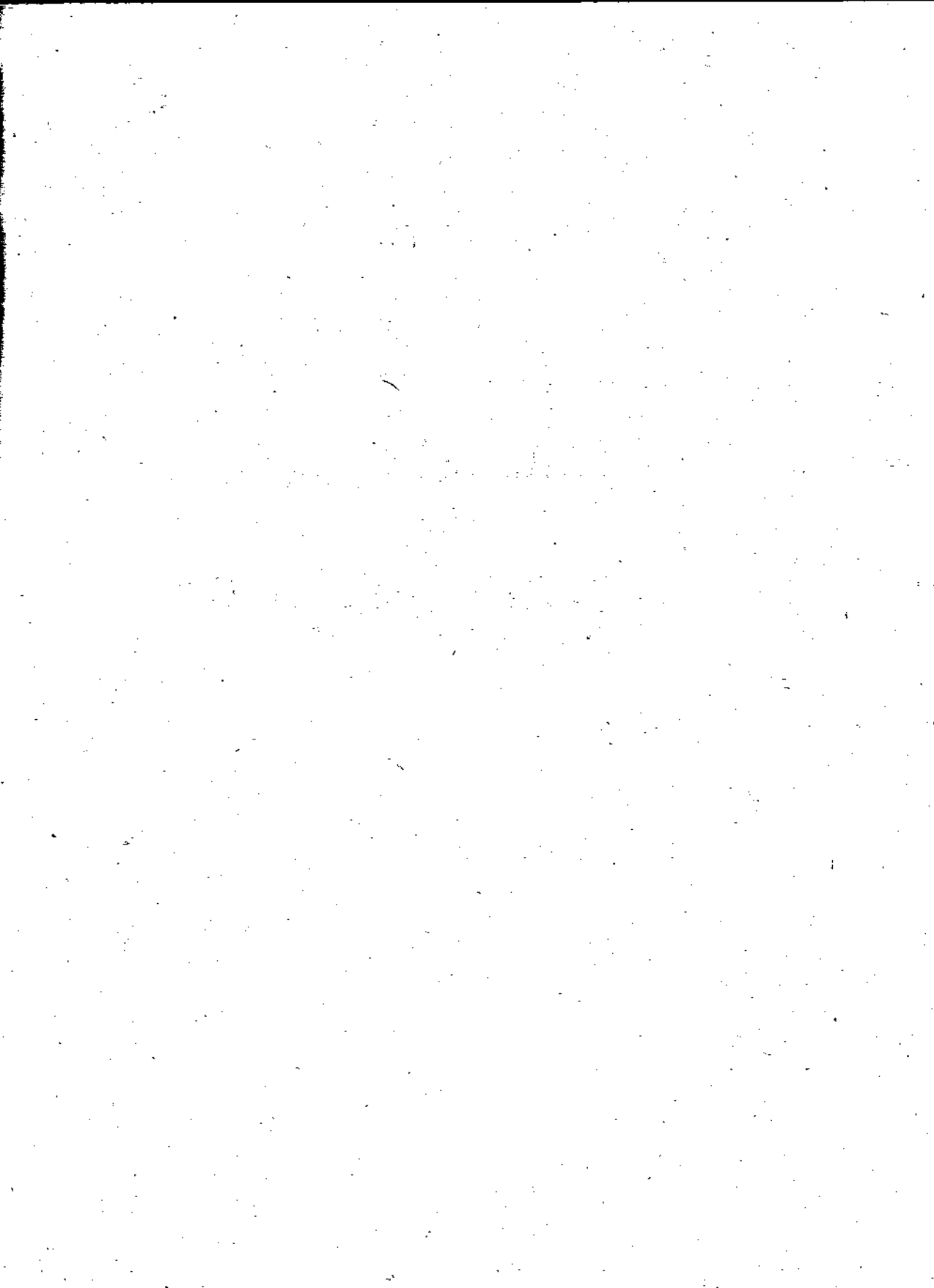
و ربما أسلمتنا هذه الناحية الآتفة الذكر إلى نقطة أخيرة تختتم بها هذه الملاحظات ، و هي مدى تأثير الفكر الإسلامي الكلامي في الفكر الثيولوجي اليهودي و المسيحي ، و هو أمر غدا واضحا من حيث الثبوت التاريخي ، بحيث لا يتردد الباحثون من أبناء هاتين الديانتين في الاعتراف به ، بما لا يحوجنا إلى مزيد كلام حوله ، كما لا يحتاج المشتغل بالدراسات المقارنة . سواء في مجال الفكر الديني أو غيره - إلى التنبيه على تلك الحقيقة الأساسية أعني الإثبات التاريخي للصلات والظروف التي حدثت من

خلالها التآثر و التأثير بين ثقافتين مختلفتين ، و أن مجرد المشابهات العابرة بينهما لا تكفي ؛ إذ قد يكون مرد ذلك إلى طبيعة العقل البشري نفسه ، أو تشابه الظروف التي وصفنا طرفا منها في نشوء البحوث الكلامية أو الشيولوجيات المختلفة .

و نكتفي الآن بهذا القدر من الملاحظات ، مع رجاء إلى دارس علم الكلام - إذا ما تطلع إلى الدراسة المقارنة - أن يخوض هذا الميدان بالحذر العلمي الواجب ، و الروح النقدية اللازمة في كافة البحوث العلمية .

الباب الخامس

نصوص كلامية



الباب الخامس

نصوص كلامية

تمهيد :

في هذا الباب نماذج مختارة من النصوص الكلامية ، تعبر عن أهم اتجاهات الفرق الإسلامية التي تناولناها - فيما سبق - بالبحث و الدراسة . و قد راعينا في اختيارها أن تغطي - ما أمكن - كل هذه الفرق أو جلها ، و في الوقت نفسه حاولنا أن تشتمل هذه النصوص على أكبر قدر ممكن من جزئيات علم الكلام ، و حرصنا أن تكون هذه النصوص بأقلام أصحابها حرصا على نقل آرائهم المباشرة .

و لعل الطالب لعلم الكلام يجد فيها ألوانا متنوعة من الفكر ، وأساليب متفاوتة من الحجاج ، و حرصا على نصرة العقيدة - و لو من وجهة نظر أصحابها - بإثباتها من ناحية و رد ما يعارضها أو يخالفها من ناحية أخرى ، و هما المهمتان المتكاملتان لهذا العلم .

شورما يلاحظ القارئ قسوة في العبارة (كما هو الحال في نص ابن
حزم مثلا) أو تعقيدا و إغراقا في التقسيم و التشقيق الجدلي (كنص
الكرماني الإسماعيلي) أو هجوما على صحابة رسول الله صلى الله عليه
وسلم و استبقاءً لخلافات قديمة أكثرها موهوم أو مختلق (كما هو الحال في
نص الطوسي مثلا) ، و لكن علينا أن نعرف الحال على ماهي عليه في
الواقع ... ثم نتجه إلى بناء الحاضر في ضوء تجاربنا التاريخية و على
هدي من الكتاب و السنة .

هذا ، و قد حاولنا في العنوان الرئيسي أن نحدد الفكرة المحورية
التي يدور حولها كل نص ، كما أضفنا بعض العناوين الجانبية لإيضاح
الأفكار التفصيلية التي يتضمنها . و الله ولي التوفيق .

النص الأول : موقف السلف

نص لعمر بن عبد العزيز في الرد على القدرية

الأوائل (١)

١ - إنكار القدر وخطره :

« أما بعد ، فإنكم كتيبتم إليّ بما كنتم تستترون (٢) منه قبل اليوم في رد علم الله ، و الخروج منه إلى ما كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يتخوف على أمته من التكذيب بالقدر . وقد علمتم أن أهل السنة كانوا يقولون : الاعتصام بالسنة نجاة ، و سيقبض العلم قبضاً سريعاً ، و قول عمر بن الخطاب ، و هو يعظ الناس : إنه لا عذر لأحد عند الله بعد اليقظة بضلالة ركبها حسبها هدى ، و لا في هدى تركه حسبه ضلالة . قد تبينت الأمور ، و ثبتت الحجة ، و انقطع العذر ، فمن رغب عن أنبياء النبوة ، و ما جاء به الكتاب ، تقطعت من يديه أسباب الهدى ، ولم يجد له عصمةً ينجو بها من الردى . و إنكم ذكرتُم أنه بلغكم أنني أقول : إن الله قد علم ما العباد عاملون ، و إلى ما هم صائرون ، فأنكرتم ذلك على .

(١) نص مأخوذ من "حلية الأولياء" لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني : ٢٤٦/٥ .

٣٥٣ طبع دار الكتاب العربي ببيروت ١٩٦٧م .

(٢) في الأصل كسترون ، استظهرنا صحة ما أثبتناه .

٢ - ردهم احتجاج عمر للعلم القديم :

و قلتُم : إنه ليس يكون ذلك من الله في علم حتى يكون ذلك من الخلق عملاً ، فكيف ذلك كما قلتُم ؟ و الله تعالى يقول : « إنا كاشفوا العذاب قليلاً إنكم عائدون » ، (١) يعني عائدون في الكفر . وقال تعالى : « ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون » (٢) .

٣ - مشيئة العبد لا تخرج عن مشيئة الله :

فزعتم بجهلكم في قول الله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٣) أن المشيئة في أي ذلك أحببتم فعلتم ، من ضلالة أو هدى ، و الله تعالى يقول : « وما تشاعون إلا أن يشاء الله رب العالمين » (٤) . فبمشيئة الله شاءوا ، و لو لم يشأ لم ينالوا بمشيئتهم من طاعته شيئاً ، قولاً و لا عملاً ، لأن الله تعالى لم يملك العباد ما بيده ، و لم يفوض إليهم ما يمنعه من رسله ، فقد حرصت الرسل على هدى الناس جميعاً ، فما اهتدى منهم إلا من هداه الله ، و لقد حرص إبليس على ضلالتهم جميعاً ، فما ضل إلا من كان في علم الله ضالاً .

٤ - هل تقع الأمور على غير ما سبق في العلم ؟

و زعتم بجهلكم أن الله تعالى ليس بالذي يضطر العباد إلى ما عملوا من معصيته ، و لا بالذي صدهم عما تركوه من طاعته ، و لكنه بزعمكم كما علم الله أنهم سيعملون بمعصيته ، كذلك علم أنهم سيستطيعون تركها . فجعلتم علم الله لغواً ، تقولون : لو شاء العبد لعمل بطاعة الله ، و إن كان في علم الله أنه غير عامل بها ، و إن شاء ترك معصيته ، و إن كان في علم الله أنه غير تارك لها ، فأنتم إذا شئتم

(١) الدخان : الآية (١٥) .

(٢) الأنعام : الآية (٢٨) .

(٣) الكهف : الآية (٢٩) .

(٤) التكوير : الآية (٢٩) .

أصبتموه و كان علماً ، و إذا شئتم رد دقوه و كان جهلاً ، و إن شئتم
أحدثتم من أنفسكم علماً ليس في علم الله ، و قطعتم به علم الله عنكم .
و هذا ما كان ابن عباس يعدّه للتوحيد نقضاً ، و كان يقول : إن الله لم
يجعل فضله و رحمته هملاً بغير قسم منه و لا اختيار ، و لم يبعث رسله
بإبطال ما كان في سابق علمه . فأنتم تقرون في العلم بأمره ، و تنقضونه
في آخره ، و الله تعالى يقول : « يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا
يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » (١) . فالخلق صائرون إلى علم
الله تعالى ، و نازلون عليه ، و ليس بينه وبين شيء هو كائن حجاب
يحجبه عنه و لا يحول دونه ، إنه عليم حكيم .

٥ - هل تقع الأمور على غير ما أخبر به الوحي ؟

و قلت : لو شاء الله لم يفرض العمل بغير ما أخبر الله في كتابه عن
قوم ، « ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون » (٢) ، و أنه قال :
« سئمتهم قليلاً ثم يمسه من عذاب أليم » (٣) فأخبر أنهم عاملون قبل
أن يعملوا ، و أخبر أنه معذبهم قبل أن يخلقوا . و تقولون أنتم : إنهم
لو شاءوا خرجوا من علم الله في عذابه إلى ما لم يعلم من رحمته لهم ،
و من زعم ذلك فقد عادى كتاب الله برداً . و لقد سمى الله تعالى رجالاً من
الرسل بأسمائهم و أعمالهم في سابق علمه ، فما استطاع آباؤهم لتلك
الأسماء تغييراً ، و ما استطاع إبليس بما سبق في علمه من الفصل تبديلاً ،
فقال : « و اذكر عبادتنا إبراهيم و إسحاق و يعقوب أولى الأيادي
والأبصار . إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار » (٤) فالله أعز في قدرته
و أمتع من أن يملك أحداً إبطال علمه في شيء من ذلك ، فهو مسم لهم
بوحيه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ، أو أن يشرك في

(١) انقرة : الآية (٥٥)

(٢) المؤمنون : الآية ٦٣

(٣) هود : الآية (٤٨)

(٤) ص : الآيات ٤٥ و ٤٦

خاقه أحدا ، أو يُدخل في رحمته مَنْ قد أخرجه منها ، أو أن يخرج منها من قد أدخله فيها . و لقد أعظم بالله الجهل من زعم أن العلم كان بعد الخلق ، بل لم يزل الله وحده بكل شيء عليما ، و على كل شيء شهيدا ، قبل أن يخلق شيئا . و بعدما خلق ، لم ينقض علمه في بدنهم ، و لم يزد بعد أعمالهم ، و لا بجوائحه (١) التي قطع بها دابر ظلمهم ، و لا يملك إبليس هدى نفسه ، و لا ضلالة غيره .

٦ - نتائج دعوى القدرية :

و قد أردتم بقذف مقالتيكم إبطال علم الله في خلقه ، و إهمال عبادته ، و كتاب الله قائم ينقض بدعتكم و إفراط قذفكم . و لقد علمتم أن الله بعث رسوله و الناس يومئذ - أهل شرك ، فمن أراد الله له الهدى لم تحمل ضلالتة التي هو فيها دون إرادة الله له ، و من لم يرد الله له الهدى ، تركه في الكفر ضالاً ، فكانت ضلالتة أولى من هداه . فزعمتم أن الله أثبت في قلوبكم الطاعة و المعصية ، فعملتم بقدرتكم بطاعته ، و تركتم بقدرتكم معصيته ، و أن الله خلّو من أن يكون يختص أحدا برحمته ، أو يحجز أحدا عن معصيته .

٧ - تفریق القدرية بين أعمال العباد و الأحداث الكونية الأخرى :

و زعمتم أن الشيء الذي بقدر إتما هو عندكم اليسرُ و الرخاءُ و النعمة ، و أخرجتم منه الأعمال ، و أنكرتم أن يكون سيق لأحد من الله ضلالة أو هدى ، و أنكم الذين هديتم أنفسكم من دون الله ، و أنكم الذين حجزتموها عن المعصية بغير قوة من الله و إذن منه . فمن زعم ذلك فقد غلا في القول ، لأنه لو كان شيء لم يسبق في علم الله و قدره ، لكان لله في ملكه شريك ينفذ مشيئته في الخلق من دون الله .

(١) الجائحة : هي الشدة التي محتاج المال من سنة أو فتنه ... و أجابه : أي أهلكه بالجائحة .

٨ - الهداية و الإضلال :

و الله سبحانه و تعالى يقول : « حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ » (١) و هم له قبل ذلك كارهون « وَكَرِهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ » (٢) ، و هم له قبل ذلك محبون ، و ما كانوا على شيء من ذلك لأنفسهم بقادرين . ثم أخبر بما سبق لمحمد - صلى الله عليه و سلم - من الصلاة عليه و المغفرة له و لأصحابه ، فقال تعالى : « أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَاءُ بَيْنَهُمْ » (٣) ، و قال تعالى : « لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ » (٤) . فلولا علمه ما غفرها الله له قبل أن يعملها ، فضلاً سبق لهم من الله قبل أن يخلقوا ، و رضوانا عنهم قبل أن يؤمنوا . ثم أخبر بما هم عاملون آملون قبل أن يعملوا ، و قال : « تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانًا » (٥) . فتقولون أنتم إنهم قد كانوا ملكوا رد ما أخبر الله عنهم أنهم عاملون ، و أن إليهم أن يقيموا على كفرهم مع قوله ، فيكون الذي أرادوا لأنفسهم من الكفر مفعولاً ، و لا يكون لوحي الله فيما اختاره تصديقا ، بل لله الحجة البالغة ، و في قوله تعالى : « لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبِقَ لِمَسْكُمُ فِيهَا أُخِذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » (٦) ، فسبق لهم العفو من الله فيما أخذوا قبل أن يؤذن لهم ، و قلتم : لو شاءوا خرجوا من علم الله في عفوهم عنهم إلى ما لم يعلم من تركهم لما أخذوا ، فمن زعم ذلك فقد غلا و كذب .

٩ - نماذج من إخبار الوحي بما سيكون :

و لقد ذكر الله بشرا كثيرا و هم يومئذ في أصلاب الرجال و أرحام النساء ، فقال : « وَ أُخْرِجُ مِنْهُمْ لِمَا يَلْحَقُوا

(١) الحجرات : الآية (٧)

(٢) الحجرات : الآية (٧)

(٣) النج : الآية (٢٩)

(٤) النج : الآية (٢)

(٥) النج : الآية (٢٩)

(٦) الأنفال : الآية (٦٨)

بهم « (١) ، و قال : « و الذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا
و لإخواننا الذين سبقونا بالإيمان » (٢) ، فسبقت لهم الرحمة من الله قبل
أن يخلقوا ، و الدعاء لهم بالمغفرة ، ممن سبقهم بالإيمان من قبل أن
يدعو لهم . و لقد علم العالمون بالله أن الله لا يشاء أمراً ، فتحول مشيئة
غيره دون بلاغ ما شاء . و لقد شاء لقوم الهدى فلم يضمنهم أحد ، و
إبليس لقوم الضلالة فاهتدوا ، و قال لموسى و هارون : « إذهبوا إلى فرعون
إنه طغي فقولا له قولاً بيناً لعله يتذكر أو يخشى » (٣) ، و موسى في سابق
علمه أنه يكون لفرعون عدوا و حزنا ، فقال تعالى : « و نرى فرعون
و هامان و جنودهما منهم ما كانوا يحذرون » (٤) ، فتقولون أنتم : لو شاء
فرعون كان لموسى ولياً و ناصراً ، و الله تعالى يقول : « ليكون لهم عدوا
و حزناً » (٥) .

و قلت : لو شاء فرعون لامتنع من الغرق ، و الله تعالى يقول :
« إنهم جند مغرقون » (٦) ، مثبت ذلك عنده في وحيه في ذكر الأولين ،
كما قال في سابق علمه لآدم قبل أن يخلقه : « إني جاعل في الأرض
خليفة » (٧) ، فصار إلى ذلك بالعصية التي ابتلي بها ، و كما كان إبليس
في سابق علمه أنه سيكون مذموما مدحوراً ، و صار ذلك بما ابتلي به من
السجود لآدم فأبى ، فتلقى آدم التوبة فرحماً ، و تلقى إبليس اللعنة فغوى ،
ثم أهبط آدم إلى ما خلق له من الأرض مرحوما متوباً عليه ، و أهبط
إبليس بنظرته مدحوراً مذموما مسخوطاً عليه .

و قلت أنتم : إن إبليس ، و أولياءه من الجن قد كانوا ملكوا رد علم
الله و الخروج من قسمه الذي أقسم به إذ قال : « فالحق و الحق أقول .

(١) الجمعة : الآية (٣) .

(٢) الحشر : الآية (١٠) .

(٣) طه : الآيات (٤٣) ، (٤٤) .

(٤) القصص : الآية (٦) .

(٥) القصص : الآية (٦) .

(٦) الدخان : الآية (٢٤) .

(٧) البقرة : الآية (٣) .

لأملأن جهنم منك و ممن تبعك منهم أجمعين « (١) حتى لا ينفذ له علم إلا بعد مشيئتهم .

١٠ - الفرق بين العلم الإلهي و البشري :

فماذا تريدون بهلكة أنفسكم في رد علم الله ؟ فإن الله عز و جل لم يشهدكم خلق أنفسكم ، فكيف يحيط جهلكم بعلمه ، و علم الله ليس بمَقْصَرٍ عن شيء هو كائن ، و لا يسبق علمه في شيء ، فيقدر أحد على رده ؟ فلو كنتم تنتقلون في كل ساعة من شيء إلى شيء هو كائن ، لكانت مواقعكم عنده . و لقد علمت الملائكة قبل خلق آدم ما هو كائن من العباد في الأرض من الفساد و سفك الدماء فيها ، و ما كان لهم في الغيب من علم ، فكان في علم الله الفساد و سفك الدماء . و ما قالوا تخرصا إلا بتعليم العليم الحكيم لهم . فظن ذلك منهم ، و قد أنطقهم به

(١) ص : الأيتان (٨٤ ، ٨٥) .

النص الثاني : الظاهرية

نص لابن حزم الظاهري في الرد على الحشوية

والمجسمة (١)

(الكلام في التوحيد ونفي التشبيه)

١ - حجج المجسمة عقلية ونقلية :

قال أبو محمد : ذهبت طائفة إلى القول بأن الله تعالى جسم ، وحتتهم في ذلك أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض ، فلما بطل أن يكون - تعالى - عرضاً ثبت أنه جسم . وقالوا : إن الفعل لا يصح إلا من جسم ، والباري - تعالى - فاعل ، فوجب أنه جسم . واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والأيدي والعين والوجه والجنب ، وبقوله تعالى : « وجاء ربك » (٢) ، « يأتيتهم الله في ظلل من الغمام والملائكة » (٣) و تجليه تعالى للجبل وبأحاديث فيها ذكر القدم واليمين والرجل والأصابع والتنزل .

(١) نص مأخوذ من كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري : ١١٧/٢ - ١٢٦ ، نشر مكتبة المنى ببغداد ، بدون تاريخ .

(٢) الفجر : ٢٢ .

(٣) البقرة : ٢١ .

٢ - المبادرة بإنكار فهمهم للنصوص :

قال أبو محمد : و لجميع هذه النصوص و جوه ظاهرة بينة ، و خارجة على خلاف ما ظنوه و تألوه .

٣ - نقض أدلتهم العقلية :

قال أبو محمد : و هذان الاستدلالاتان فاسدان ، أما قولهم : إنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض فإنها قسمة ناقصة ، و إنما الصواب أنه لا يوجد في العالم إلا جسم أو عرض ، و كلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له ، فيالضرورة تعلم أنه لو كان محدثها جسما أو عرضا لكان يقتضي فاعلاً فعله و لا بد ، فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم و العرض ليس جسما و لا عرضا .

١ - برهان التفرقة بين عالم الغيب و عالم الشهادة

و هذا برهان يضطر إليه كل ذي حس بضرورة العقل و لا بد . و أيضا فلو كان الباري - تعالى عن إلحادهم - جسما لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان و مكان هما غيره ، و هذا يبطل التوحيد و إيجاب الشرك معه - تعالى - لسببين سواء ، و إيجاب أشياء معه غير مخلوقة و هذا كفر . و قد تقدم إفسادنا لهذا القول .

ب - برهان الغني و المركب محتاج :

و أيضا فإنه لا يعقل البتة جسم إلا مؤلف طويل عريض عميق ، و نظارهم لا يقولون بهذا ، فإن قالوه لزمهم أن له مؤلفا جامعا مخترعا فاعلاً ، فإن منعوا من ذلك لزمهم أن لا يوجبوا لما في العالم من التأليف لا مؤلفا و لا جامعا ، إذ المؤلف كله كيفما وجد يقتضي مؤلفا ضرورة .

٤ - التفرقة بين الشئئية و الجسمية :

فإن قالوا : هو جسم غير مؤلف قيل لهم هذا هو الذي لا يعقل حقا ،

و لا يتشكل في النفس البتة . فإن قالوا : لا فرق بين قولنا شيء و بين قولنا جسم ، قيل لهم : هذه دعوى كاذبة على اللغة التي بها يتكلمون ، و أيضا فهو باطل لأن الحقيقة أنه لو كان الشيء و الجسم بمعنى واحد لكان العرض جسما لأنه شيء و هذا باطل بيقين ، و الحقيقة هي أنه لا فرق بين قولنا شيء و قولنا موجود و حق و حقيقة و مثبت ، فهذه كلها أسماء مترادفة على معنى واحد لا يختلف ، و ليس منها اسم يقتضي صفة أكثر من أن المسمى بذلك حق و لا مزيد . و أما لفظة جسم فإنها في اللغة عبارة عن الطويل العريض العميق المحتمل للقسمة ذي الجهات الست التي هي فوق و تحت و وراء و أمام و يمين و شمال ، و ربما عدم واحدة منها و هي الفوق . و إذا حكم هذه الأسماء في اللغة ، التي هذه الأسماء منها . فمن أراد أن يوقع شيئا منها على غير موضوعها في اللغة فهو مجنون و قاح ، و هو كمن أراد أن يسمى الحق باطلاً و الباطل حقا ، و أراد أن يسمى الذهب خشبا وهذا غاية الجهل و السخف ، إلا أن يأتي نص ينقل اسم منها عن موضوعه إلي معنى آخر فيوقف عنده و إلا فلا . و إنما يلزم كل مناظر يريد معرفة الحقائق أو التعريف بها أن يحقق المعاني التي يقع عليها الاسم ثم يخبر بعدد بها أو عنها بالواجب ، و أما مزج الأشياء و قلبها عن موضوعاتها في اللغة فهذا فعل السوفسطائية الوقحاء الجهال الغابنين لعقولهم و أنفسهم .

٥ - مقولتهم : جسم لا كالأجسام و ردها :

فإن قالوا لنا إنكم تقولون : إن الله عز و جل حيٌ لا كالأحياء ، و عليم لا كالعلماء ، و قادر لا كالتقادرين ، و شيء لا كالأشياء ، فلم منعتم القول بأنه جسم لا كالأجسام ؟ قيل لهم - و بالله تعالى التوفيق : لولا النص الوارد بتسميته تعالى بأنه حي و قدير و عليم ما سفيناه بشيء من ذلك ، لكن الوقوف عند النص فرض ، و لم يأت نص بتسميته تعالى جسما ، و لا قام البرهان بتسميته جسما ، بل البرهان مانع من تسميته بذلك - تعالى . و لو أتانا نص بتسميته - تعالى - جسما لوجب علينا القول

بذلك ، و كنا حينئذ نقول إنه لا كالأجسام كما قلنا في عليم و قدير و حي
و لا فرق . و أما لفظة شيء فالنص أيضا جاء بها و البرهان أوجبها على
ما نذكر بعد هذا إن شاء الله تعالى .

٦ - وصفه - تعالى - بأنه نور ، ومعناه :

و قالت طائفة منهم إنه تعالى نور و احتجوا بقوله تعالى : « الله نور
السموات و الأرض » (١) .

قال أبو محمد : و لا يخلو النور من أحد وجهين إما أن يكون
جسما و إما أن يكون عرضا ، و أيهما كان فقد قام البرهان أنه -
تعالى - ليس جسما و لا عرضا . و أما قوله تعالى : « الله نور
السموات و الأرض » (١) فإنما معناه هدى الله بتنوير النفوس إلى نور الله
- تعالى - في السموات و الأرض . و برهان ذلك أن الله - عز و جل -
أدخل الأرض في جملة ما أخبر انه نور له ، فلو كان الأمر علي أنه النور
المضيئ المعهود لما خبا الضياء ساعة من ليل أو نهار البتة . فلما رأينا
الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه بخلاف ما ظنوه .

٧ - نفى لوازم الجسمية من الحركة والصورة والزمان ونحوها :

قال أبو محمد و يبطل قول من وصف الله - تعالى - بأنه جسم ،
وقول من وصفه بحركة - تعالى الله عن ذلك - أن الضرورة توجب أن كل
متحرك نذو حركة ، و أن الحركة لمتحرك بها ، وهذا من باب الإضافة
والصورة في المتصور لمتصور ، و هذا أيضا من باب الإضافة ، فلو كان
كل مصور متصورا و كل محرك متحركا لوجب وجود أفعال لا أوائل
لها ، و هذا قد أبطلناه فيما خلا من كتابنا - بعون الله تعالى لنا و تأييده
إيانا - فوجب ضرورة وجود محرك ليس متحركا، و مصور ليس متصورا

(١) النور : الآية ٢٥ .

ضرورة و لا بد ، و هو الباري تعالى ، محرك المتحركات و مصور
المصورات لا إله إلا هو . و كل جسم فهو ذو صورة و كل ذي حركة فهو
ذو عرض محمول فيه ، فصَحَّ أنه - تعالى - ليس جسماً و لا متحركاً وبالله
تعالى التوفيق . و أيضاً فقد قدمنا أن الحركة و السكون مدة ، و المدة زمان
، و قد بينا فيما خلا من كتابنا أن الزمان محدث فالحركة محدثة ، و كذلك
السكون ، و الباري - تعالى - لا يلحقه الحدث ، إذ لو لحقه لكان محدثاً
يقتضي محدثاً فالباري - تعالى - غير متحرك و لا ساكن .

و أيضاً فإن الجسم إنما يفعل آثاراً في الجسم فقط ، و لا يفعل
الأجسام ، فالباري إذن - تعالى - علي قول المجسمة إنما هو فاعل آثارا
في الأجسام فقط ، لا فاعل أجسام العالم - تعالى الله عن ذلك علواً
كبيراً .

٨ - وصفه بالفاعلية لا تشبيه فيها كالجسمية :

فإن قالوا : فإنكم تسمونه فاعلاً و تسمون أنفسكم فاعلين وهذا
تشبيه . قلنا لهم - و بالله تعالى التوفيق - : لا يوجب ذلك تشبيهاً ؛ لأن
التشبيه إنما يكون بالمعنى الموجود في كلا المشتبهين لا بالأسماء ، و هذه
التسمية إما هي اشتراك في العبارة فقط ؛ لأن الفاعل من متحرك باختيار
أو باضطرار أو عارف أو شاك أو مرید أو كان باختيار أو ضمير أو
اضطرار كذلك ، فكل فاعل منا فمتحرك و ذو ضمير ، و كل متحرك فذو
حركة تحركه ، و أعراض الضمائر انفعالات ، فكل متحرك فهو منفعل ،
و كل منفعل فلفاعل ضرورة ، و أما الباري - تعالى - ففاعل باختيار
واختراع لا بحركة و لا بضمير ، فهذا اختلاف لا اشتباه و بالله تعالى
التوفيق .

٩ - عوى : جسم لا كالأجسام :

و كذلك العرض ليس جسماً ، و الجسم ليس عرضاً ، و الباري

- تعالى - ليس جسماً و لا عرضاً ، فهذان الحكمان لا يوجبان اشتباهاً
أصلاً بل هذا عين الاختلاف ، لكن الاشتباه إنما يكون بإثبات معنى في
المشبهين به اشتباهاً . و لو أوجب ما ذكرنا اشتباهاً لوجب أن يكون أشبه
الجسم في الجسمية لأنه ليس عرضاً ، و أن يكون أشبه العرض في
العرضية لأنه ليس جسماً فكان يكون جسماً لا جسماً ، عرضاً لا عرضاً
معاً . وهذا محال . فصح أن بالنفي لا يجب الاشتباه أصلاً ، و بالله تعالى
التوفيق .

قال أبو محمد : و من قال : إن الله تعالى جسم لا كالأجسام فليس
مشتبهاً لكنه أُلحِد في أسماء الله تعالى ؛ إذ سماه عز و جل بما لم يسم به
نفسه . و أما من قال : إنه تعالى كالأجسام فهو ملحد في أسمائه تعالى
و مشبه مع ذلك .

x x x

النص الثالث : الخدابة

نص لابن تيمية يوضح نظرية الفطرة و حقيقة

الإنسان (١)

١ - معنى الفطرة :

و المقصود هنا أن القاضي أبا يعلى ونحوه ممن كان يقول أولاً : إن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر في هذه الطريقة ، (و هو أول الواجبات) : لما ذكروا قوله صلى الله عليه و سلم : « كل مولود يولد على الفطرة » ، قالوا : - و اللفظ للقاضي - في الفطرة : « ما الفطرة هنا ؟ على روايتين عن أحمد :

١ - التفسير الأول :

إحدهما : الإقرار بمعرفة الله تعالى ؛ و هي العهد الذي أخذه عليهم في أصلاب آبائهم ، حين مسح ظهر آدم ، فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة مثال الذر ، و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى ، فليس أحد إلا و هو يقر بأن له صناعا و مديرا ، و إن سماه بغير اسمه . قال تعالى : « و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » (سورة الزخرف : ٨٧) ، فكل مولود يولد على ذلك الإقرار : لأول .

(١) نص مأخوذ من كتاب « دره تعارض العقل و النقل » لأبي دبباس تقي الدين أحمد - يد

الحليم بن تيمية ، بتحقيق الدكتور : محمد زشاه سالم ، الجزء الثامن ، ص (٣٥٨ - ٣٦٤) ، ١٤٦٦ هـ - ١٣٦٨ ط الرياض :

ب - تفسير آخر :

قال : « و ليس الفطرة هنا الإسلام ، لأمرين :

أحدهما : أن معنى الفطرة : ابتداء الخلقة ، و منه قوله تعالى : « فاطر السماوات و الأرض » (سورة فاطر : ١) ، أي مبتدئهما . و إذا كانت الفطرة هنا الابتداء ، و جب أن تكون تلك هي التي وقعت لأول الخلق ، و جرت في فطرة المعقول ؛ و هو استخراجهم ذريةً ، لأن تلك حالة ابتدائهم ، و لأنها لو كانت الفطرة هنا الإسلام لوجب إذا ولد من بين أبوين كافرين ألا يرثهما و لا يرثانه ، مادام طفلاً ، لأنه مسلم ، و اختلاف الدين يمنع الإرث ، و لوجب ألا يصح استرقاقه ، و لا يصح إسلامه بإسلام أبيه ، لأنه مسلم .. »

قال : « و هذا تأويل ابن قتيبة ، ذكره في « إصلاح الغلط على أبي عبيد » ، و ذكره أبو عبد الله بن بطّة في « الإبانة » .

قال : و ليس كل من ثبتت له المعرفة حكم بإسلامه ، كالبالغين من الكفار (فإن) المعرفة حاصلة لهم و ليسوا بمسلمين »

قال : « و قد أوماً أحمد إلى هذا التأويل في رواية الميموني ، فقال : الفطرة الأولى التي فطر الله الناس عليها . فقال له الميموني : الفطرة الدين ؟ قال : نعم »

قال القاضي : « و أراد أحمد بالدين : المعرفة التي ذكرناها »

قال : « و الرواية الثانية : الفطرة هنا : ابتداء خلقه في بطن أمه » .

قال : « لأن حملة على العهد الذي أخذه عليهم ، و هو الإقرار بمعرفة الله تعالى ، حملٌ للفطرة على الإسلام ، لأن الإقرار بالمعرفة إقرار بالإيمان و المؤمن مسلم » .

قال : « و لو كانت الفطرة الإسلام لوجب إذا ولد بين أبوين كافرين ألا يرثهما و لا يرثانه ، و لأن ذلك يمنع أن يكون الكفر خلقاً لله ، و قد

ثبت من أصولنا أن أزال العباد خلق لله من طاعة و معصية .
قال : « و قد أوما أحمد إلى هذا في رواية علي بن سعيد ، و قد
سأله عن كل مولود يولد على الفطرة ، فقال : على الشقاوة و السعادة .
وكذلك نقل محمد بن يحيى الكحال ، أنه سأله عن كل مولود يولد
على الفطرة ، قال : هي التي فطر الناس عليها : شقي أو سعيد .
و كذلك نقل حنبل عنه ، قال : الفطرة التي فطر الله العباد من
الشقاء و السعادة » .

قال : « و هذا كله يدل من كلامه على أن المراد بالفطرة ههنا : ابتداء
خلقه في بطن أمه » .

٢. تعليق ابن تيمية و ترجيحه التفسير الأول و رجوع الثاني إليه :

قلت : أحمد لم يذكر العهد الأول ، و إنما قال : الفطرة الأولى التي
فطر الناس عليها ، و هي الدين . و قد قال في غير موضع : إن الكافر
إذا مات أبواه أو أحدهما ، حكم بإسلامه . و استدلل بهذا الحديث : « كل
مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه » فدل على
أنه فسر الحديث : بأنه يولد على فطرة الإسلام ، كما جاء ذلك مصرحا به
في الحديث . و لو لم يكن كذلك لما صح استدلاله بالحديث .

و قوله في موضع آخر : يولد على ما فطر عليه من شقاوة و سعادة
لا ينافي ذلك ، فإن الله تعالى قدر الشقاوة و السعادة و كتبها ، و قدر
أنها تكون بالأسباب التي تحصل بها ، كفعل الأبوين . فتهود الأبوين
و تنصيرهما و تمجيسهما هو بما قدره الله تعالى .

٣ - نصوص ترجح ما ذهب إليه ابن تيمية :

و المولود ولد على الفطرة سليما ، و ولد على أن هذه الفطرة السليمة
يغيرها الأبوان ، كما قدر الله تعالى ذلك و كتبه . كما مثل النبي صلى
الله عليه و سلم ذلك بقوله : « كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل
تحسون فيها من جدعاء » ، فبين أن البهيمة تولد سليمة ، ثم يجدها

الناس ، و ذلك بقضاء الله وقدره ، فكذلك المولود يولد على الفطرة سليما ،
ثم يفسده أبواه و ذلك أيضا بقضاء الله وقدره .

و إنما قال الأئمة : وُلد علي ما فُطر عليه من شقاء و سعادة ، لأن
القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر و المعاصي ليس بقدر
الله ، بل بما فعله الناس ، لأن كل مولود يولد خلقه الله على النطرة ،
وكفره بعد ذلك من الناس .

و لهذا قالوا لمالك بن أنس : إن القدرية يحتجون علينا بأول الحديث ،
فقال : احتجوا عليهم بآخره . و هو قوله : الله أعلم بما كانوا عاملين .

فبين الأئمة أنه لا حجة فيه للقدرية ، فإنهم لا يقولون إن نفس
الأبوين خلقا تهودّه و تنصره ، بل هو تهودّ و تنصر باختياره ، لكن كانا
سببا في ذلك بالتعليم و التلقين . فإذا أضيف إليهما بهذا الاعتبار ، فلأن
يضاف إلى الله الذي هو خالق كل شيء بطريق الأولى ؛ لأن الله ، و إن
خلقه مولودا على الفطرة سليما ، فقد قدر عليه ما سيكون بعد ذلك من
تغيير و علم ذلك .

٤ - تفسير حديث الطبع :

كما في الحديث الصحيح : « إن الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم
طُبع كافرا ، و لو بلغ لأرهب أبويه طغيانا و كفرا » (١) .

فقوله : طبع ، أي طبع في الكتاب ، أي قدر و قضى ، لا أنه كان
كفرا موجودا قبل أن يولد ، فهو مولود على الفطرة السليمة ، و على أنه
بعد ذلك يتغير فيكفر ، كما طبع كتابه يوم طبع .

و من ظن أن المراد به الطبع على قلبه ، و هو الطبع المذكور على

(١) الحديث عن أبي بن كعب رضي الله عنه في البخاري ٩١/٦ - ٩٣ (تفسير سورة
الكهف ، باب فلما جاززا قال لفتاه) ؛ مسلم ٢٠٥/٤ . (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود
يولد على الفطرة و حكم موت أطفال الكفار و أطفال المسلمين) ؛ و سنن الترمذي (ط المدينة المنورة)
٣٧٤/٤ (كتاب التفسير ، باب تفسير سورة الكهف) ؛ المستدرك (ط . الحلبي) ١٢١/٥ .

قلوب الكفار ، فهو غالط . فإن ذلك لا يقال فيه : طبع يوم طبع ، إذ كان الطبع على قلبه إنما يوجد بعد كفره .

٥ - مرجحات هذا التفسير :

وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره (عن عياض بن حمار) عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تعالى أنه قال : « خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا » . وهذا صريح في أنه خلقهم على الخنيفية ، وأن الشياطين اجتالتهم بعد ذلك .

وكذلك في حديث الأسود بن سريع الذي رواه أحمد وغيره ، قال : بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية ، فأفضى بهم القتل إلى الذرية ، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : « ما حملكم على قتل الذرية ؟ قالوا : يا رسول الله : أليسوا أولاد المشركين ؟ قال : أو ليس خياركم أولاد المشركين » . (١) . ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيباً فقال : « ألا إن كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه » (٢) .

(١) الحديث بألفاظ مقاربة عن الأسود بن سريع رضي الله عنه في : سنن الدارمي ٢٢٣/٢ (كتاب السير ، باب النهي عن قتل النساء والصبيان) ، المستد (ط . الحلبي) ٤٣٥/٣ . ٢٤/٤

(٢) الحديث بألفاظ مقاربة عن جابر بن عبد الله والأسود بن سريع رضي الله عنهما في المستد (ط . الحلبي) ٣٥٣/٣ ، ٤٣٥ ، ٢٤ / ٤ .

النص الرابع - الأشاعرة

نص لأبي حامد الغزالي في نقد موقف الفلاسفة من
العلم الإلهي (١)

مسألة

في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره
و يعلم الأنواع و الأجناس بنوع كلي
عجزهم عن إثبات علمه بغيره و لو على نحو كلي

١ - نظرية الخلق الإسلامية تستلزم العلم الإلهي

فنقول : أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود : في حادث و قديم ،
و لم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه و صفاته ، و كان ما عداه حادثا من
جهته بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه ، فإن المراد
- بالضرورة - لا بد أن يكون معلوما للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم
له ، لأن الكل مراد له ، و حادث بإرادته ، فلا كائن إلا و هو حادث

(١) نص مأخوذ من تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي ، بتحقيق الدكتور سليمان دنيا ، طبع
دار المعارف (من : ١٨٤ - ١٨٨)

يارادته ، و لم يبق إلا ذاته . و مهما ثبت أنه مرید عالم بما أراده فهو حي بالضرورة ، و كل حي يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى ، و عرفوه (١) بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه مرید لإحداث العالم .

فأما أنتم ، إذا زعمتم : أن العالم قديم ، لم يحدث بإرادته ، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته ؟ فلا بد من الدليل عليه .

٢ - أدلة الفلاسفة لإثبات العلم :

و حاصل ما ذكره "ابن سينا" في تحقيق ذلك ، في أدراج (٢) كلامه ، يرجع إلى فنين .

أ - دليل التجرد :

الفن الأول : أن الأول موجود لا في مادة ، و كل موجود لا في مادة فهو عقل محض و كل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فإن المانع عن إدراك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاشتغال بها ، و نفس الآدمي مشغولة بتدبير المادة - أي البدن - ، فإذا انقطع شغله بالموت ، و لم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، و الصفات الردية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق المعقولات كلها ، و لذلك قضي بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، و لا يشذ عنهم شيء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة لا في مادة .

نقض دليل التجرد :

فنقول : قولكم : إن الأول موجود لا في مادة ، إن كان المعني به ، أنه ليس بجسم و لا منقطع في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز ،

(١) يعني "العلم"

(٢) يقال "أنفذته في درج كتابي" . يسكون الراء أي في طيه

١ - بأنه إما مصادرة على المطلوب :

فيبقى قولكم : و ما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فماذا يُعنى بالعقل ؟ ، إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ؛ فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب ؟ ، وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فرمما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ؛ ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره ؛ فيقال : و لم ادعيت هذا ؟ ، ليس ذلك بضروري ؛ و قد انفرد به "ابن سينا" عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضروريا ؟ ، و إن كان نظريا ، فما البرهان عليه ؟ .

٢ - و إما مخالفة لقواعد القياس الشرطي الاستثنائي :

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء ، المادة ، و لا مادة . فنقول: نسلم أنها مانع ، و لا نسلم أنها المانع فقط ، و ينتظم قياسهم ، على شكل "القياس الشرطي" و هو أن يقال : إن كان هذا في مادة ، فهو لا يعقل الأشياء ، و لكنه ليس في المادة ، فإذاً يعقل الأشياء ؛ فهذا استثناء "تقيض المقدم" و استثناء "تقيض المقدم" غير منتج بالاتفاق ، و هو كقول القائل : إن كان هذا إنسانا ، فهو حيوان ، لكنه ليس بإنسان ، فإذاً ليس بحيوان ؛ و هذا لا يلزم ، إذ ربما لا يكون إنسانا ، و يكون فرسا ، فيكون حيوانا ، نعم استثناء "تقيض المقدم" ، ينتج "تقيض التالي" ، على ما ذكر في المنطق ، بشرط ، و هو ثبوت انعكاس "التالي على المقدم" وذلك بالحصر ، و هو كقولهم : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، لكن الشمس ليست بطالعة ، فالنهار غير موجود ، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكسا على الآخر .

و بيان هذه الأوضاع و الألفاظ ، يفهم في كتاب "معيار العلم" الذي
صنفتهاه مضموما إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : نحن ندعى التعاكس ، و هو أن المانع محصور في المادة
فلا مانع سواها

قلنا : هذا تحكّم ، فما الدليل عليه ؟ !

ب - الدليل الثاني : دليل الفعل :

الفن الثاني : قوله : إنا و إن لم نقل : إن الأول مرید للإحداث ، ولا
إن الكل حادث حدوثاً زمانياً ، فإننا نقول : إنه فعله ، و قد وجد منه ، إلا
أنه لم يزل بصفة الفاعلين ، فلم يزل فاعلاً : و لا تفارق غيرنا إلا في هذا
القسم ، و أما في أصل الفعل فلا ؛ و إذا وجب كون الفاعل عالماً
- بالاتفاق - بفعله فالكل عندنا من فعله .

نقض دليل الفعل :

و الجواب من وجهين :

أحدهما ، أن الفعل قسمان :

(أ) إرادي ، كفعل الحيوان و الإنسان ،

(ب) و طبيعي ، كفعل الشمس في الإضاءة و النار في التسخين ،
و الماء في التبريد .

و إنما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادي ، كما في الصناعات
البشرية ، و أما في الفعل الطبيعي فلا .

و عندكم أن سبحانه و تعالى ، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته ،
بالطبع و الاضطرار ، لا بطريق الإرادة و الاختيار ، بل لزم الكل ذاته ،
كما يلزم النور الشمس ؛ و كما لا قدرة للشمس علي كف النور ، و لا

لنار علي كَفِّ التسخين فلا قدرة للأول ، على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علوا كبيرا ، و هذا النمط ، و إن تُجَوِّزَ بتسميته فعلا ، فلا يقتضي علما للفاعل أصلا .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، و هو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فتمثل النظام الكلي ، هو سبب فيضان الكل ، و لا سبب له سوى العلم بالكل ، و العلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : و في هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته تعالى ذات ، يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع و الاضطرار ، لا من حيث إنه عالم به ، فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفي الإرادة ؟ ! وكما لم يشترط علم الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ، فليقدر ذلك في الأول و لا مانع منه .

ب - لو سلم أن الفعل يستلزم العلم فنظريتك في الفيض توجب ألا يعلم إلا بالعقل الأول :

الوجه الثاني : هو أنه إن سلم لهم أن صدور الشيء من الفاعل ، يقتضي العلم أيضا بالصادر ، فعندهم فعل الله تعالى واحد ، و هو المعلول الأول ، الذي هو عقل بسيط ، فينبغي ألا يكون عالما إلا به ، و المعلول الأول يكون عالما أيضا ، بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة ، بل بالواسطة و التولد و اللزوم ، و الذي يصدر عن مصدر منه ، لم ينبغي أن يكون معلوما له ؟ ! ، و لم يصدر منه إلا شيء واحد ؟ بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادي ، فيكف في الطبيعي ؟ ! ، فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد تكون بتحريك إرادي ، يوجب العلم بأصل

الحركة ، و لا يوجب العلم بما يتولد منها بوساطتها ، من مصادمته ،
وكسره غيره ، فهذا أيضا لا جواب لهم عنه .

٣ - لوازم موقفهم التي لا مخلص منها :

فإن قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية
الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه ، و يعرفه ، و يعرف غيره ، فيكون في
الشرف فوقه ، و كيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟ .

قلنا : هذه الشناعة لازمة ، من مقالة الفلاسفة في نفي الإرادة ،
ونفي حدوث العالم ، فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة . أو لا
بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

ثم يقال : بما تنكرون على من يقول من الفلاسفة : إن ذلك ليس بزيادة
شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد به كاملا ، فإنه في ذاته
ناقص ، و الإنسان شرف بالمعقولات ، إما ليطلع على مصالحه في
العواقب، في الدنيا و الآخرة ، و إما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة ، و كذا
سائر المخلوقات .

و أما ذات الله سبحانه و تعالى ، فمستغنية عن التكميل ، بل لو
قدر له علم يكمل به ، لكانت ذاته ، من حيث ذاته ، ناقصة .

و هذا كما قلت في السمع و البصر ، و في العلم بالجزئيات الداخلية
تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة ، على أن الله تعالى منزه عنه ،
و أن المتغيرات الداخلة في الزمان ، المنقسمة إلى ما "كان" و "سيكون" لا
يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيرا في ذاته ، و تأثيرا ؛ و لم يكن في
سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، و إنما النقصان في الحواس و الحاجة
إليها ، و لولا نقصان الآدمي ، لما احتاج إلى حواس ، لتحرسه عما
يتعرض للتضرر به .

و كذا العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان ، فإذا كنا نعرف
الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، و الأول لا يعرف شيئا من
الجزئيات ، و لا يدرك شيئا من المحسوسات ، و لا يكون ذلك نقصانا ،
فالعلم بالكليات العقلية أيضا ، يجوز أن يثبت لغيره ، و لا يثبت له ، و
لا يكون فيه نقصان أيضا ، و هذا لا مخرج منه .

النص الخامس : الماتريديّة

نص لأبي منصور الماتريدي لتوضيح موقفهم بين
العقل والنقل (١)

(إبطال التقليد ووجوب معرفة الدين بالدليل)

١ - طريقان للمعارف الاعتقادية :

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : أما بعد : فإننا وجدنا الناس
مختلفي المذاهب في النحل في الدين ، متفقين على اختلافهم في الدين
على كلمة واحدة : أن الذي هو عليه حق ، والذي عليه غيره باطل ، على
اتفاق جملتهم من أن كلا منهم له سلف يقلد ، فثبت أن التقليد ليس مما
يُعذر صاحبه لإصابة مثله ضده ، على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد ،
اللهم إلا أن يكون لأحد من ينتهي القول إليه حجة عقل يعلم (بها) صدقه
فيما يدعي ، و برهان يقهر المتصفين على إصابته الحق ، فمن إليه مرجعه
في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق ، و على كل واحد منهم معرفة
الحق فيما يدعي هو به ، كأن الذي دان به هو - مع أدلة صدقه وشهادة الحق
له - قد حصرهم ؛ إذ منتهى حجج كل منهم ما يضطر الخصم إلى التسليم
له لو ظفر بها ، وقد ظهرت لمن ذكرت ، ولا يجوز ظهور مثله لضده في
الدين ؛ لما يتناقض حجج الغالب مع ما غلبت حججه ، وأظهر تمويه أسباب

نص منقول من كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي ، طبعة دار الجامعات المصرية ،

لأبي خليف ، ص : ٣ - ١١ ، بدون تاريخ .

الشبه في غيره ، ولا قوة إلا بالله العظيم .

٢ - السمع والعقل هما أصل ما يعرف به الدين

١ - حجية السمع :

ثم أصل ما يعرف به الدين - إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه و أصل يلزمهم الفزع إليه - وجهان : أحدهما السمع والآخر العقل .

أما السمع فما لا يخلو بشر من انتحاله / مذهبا يعتمد عليه و يدعو غيره إليه ، حتى شاركهم في ذلك أصحاب الشكوك و التجاهل فضلا عن الذي يقر بوجود الأشياء و تحقيقها . على ذلك جرت سياسة ملوك الأرض من سيرة كل منهم ما راموا تسوية أمورهم عليه و تأليف ما بين قلوب رعيتهم به ، و كذلك أمر الذين ادعوا الرسالة و الحكمة و من قام بتدبير أنواع الصناعة ؛ و بالله المعونة و النجاة .

ب - حجية العقل :

و أما العقل فهو أن كون هذا العالم للفناء خاصة ليس بحكمة ، و خروج كل ذي عقل - في فعله - عن طريق الحكمة قبيح عنه ، فلا يحتمل أن يكون العالم - الذي العقل منه جزء - مؤسسا على غير الحكمة أو مجعولا عبثا . و إذا ثبت ذلك دل أن إنشاء العالم للبقاء لا للفناء .

ثم كان العالم بأصله مبنيا على طبائع مختلفة و وجوه متضادة ، وبخاصة الذي هو مقصود من حيث العقل الذي يجمع بين المجتمع ؛ و يفرق بين الذي حقه التفريق ، و هو الذي سمته الحكماء "العالم الصغير" ، فهو على أهواء مختلفة و طبائع متشعبة ، شهوات ركبت فيهم غالبية ، لو تركوا و ما عليه جبلوا لتنازعوا في تجاذب المنافع و أنواع العز و الشرف و الملك و السلطان ، فيعقب ذلك التباغض ثم التقابل ، و في ذلك التقاضي

والفساد الذي لو^١ لم يثبت (١) . أمر كون العلم له لبطلت الحكمة في كونه . مع ما جعل البشر و جميع الحيوان غير محتمل للبقاء إلا الأغذية وما به قوام أبدانهم إلى المدد التي جعلت لهم . فلو لم يرد بتكوينهم سوى فنائهم لم يحتمل إنشاء ما به بقاؤهم . و إذا ثبت ذا لا بد من أصل يؤلف بينهم ويكفهم عن التنازع و التباين الذي لديه الهلاك و الفناء .

فلزم طلب أصل يجمعهم عليه لغاية ما احتمل وسعهم الوقوف عليه . على أن الأحق في ذلك - إذ علم بحاجة كل ممن يشاهد و ضرورة كل من المعانين - أن لهم مدبراً عالماً بأحوالهم و بم عليه بقاؤهم ، و أنه جليلهم على الحاجات ، لا يدعهم و ما هم عليه من الجهل و غلبة الأهواء - مع ما لهم من الحاجة في معرفة ما به يد من أن يجعل له دليلاً و برهاناً يعلمون خصوصه بالذي خصه به من الإمامة لهم و أوجههم إليه فيما عليه أمرهم ، فيكون في ذلك ما بيننا من صدق من ينتهي قوله إلى قول دل عليه العالم بأمر العالم أنه هو الذي جعله المفرع لهم و المعتمد - لا قوة إلا بالله .

٣ - هل للعقل أن يحسن أو يقبح ؟

قال أبو منصور رحمه الله : ثم اختلف في الأسباب التي بها يعلم المصالح و الحق و المحاسن من أضرارها ، فمنهم من يقول : هو ما يقع في قلب كل منهم حسنة لزمه التمسك به ، و منهم من يقول : يعجز البشر عن الإحاطة بالسبب و لكن يتمسك بما ألهم ، لما يكون ذلك ممن له تدبير العالم .

قال الشيخ رحمه الله : و هما بعيدان من أن يكونا من أسباب المعرفة ؛ لأن وجوه التضاد و التناقض في الأديان بين ، ثم عند كل واحد منهم أنه الحق ، و محال أن يكون سبب الحق يعمل هذا العمل ، لما تصور الباطل بنفس صورة الحق ، فمحال الثقة بمن ظهر كذبه كل هذا

(١) مكذا في الأصل ، و يبدو أن هنا سقطاً و قد حاولنا ربط العبارة بما اقتضاه من الزيادة

الظهور مع ما كان معتقدا المذهب باعتقاد الحق بما ذكرت عند ضده ، وفي إلهامه أنه مبطل ، ولم يكن لواحد منهما دليل غير الذي لآخر في خطابه ، وذلك نوع ما لا يدفع الاختلاف والتضاد للذين بهما التفاني . وعلى ذلك يبطل إعلام القرعة فيما يعجز عنه ذو العقل ، ولم يجعل في الحكم الجبر على الرضا إذ هي تخرج مختلفا ، وكذلك أمر القائف ، فلم يجوز أن يكونا هيبتي الحق . ولا قوة إلا بالله .

٤ - السبيل الموصلة إلى العلم هي العيان والأخبار والنظر العيان أو الإدراك الحسي :

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان والأخبار والنظر . فالعيان ما يقع عليه الحواس ، وهو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضد له من الجهل . فمن قال بضده من الجهل فهو الذي يسمى منكراً . وكل سامع مكابراً تأبى طبيعة البهائم أن يكون ذلك رتبها ؛ إذ كل منها يعلم ما به بقاؤها وفناؤها وما يتلذذ به ويتألم ، وصاحب هذا ينكر ذلك . وأجمع أن لا يناظر مع من كان ذلك قوله ؛ إذ لا يثبت إنكاره ولا حضوره بنفسه . والمناظرة في مائة الشيء أو هستيته (١) . وهو لهما ، وللدفع جميعا دافع ، ولكنه يمازج فيقال له : تعلم بأنك تنفى ، فإن قال : لا ، بطل نفيه ، وإن قال : نعم ، أثبت نفيه ، فيصير بما يدفع دافعا لدفعه . ويؤلم بالألم الشديد من قطع الجوارح ليدع تعنته ، إذ نحن نعلم أنه يعلم العيان ؛ إذ هو علم الضرورة ، ولكنه بقوله متعنتا ، وحق مثله ما ذكرت ليجزع ويضجر فيقابل بتعنت مثله ، فينهتك لديه ستره ، ولا قوة إلا بالله .

قال الشيخ رحمه الله : والأخبار نوعان ، من أنكروا جملته لحق بالفريق الأول ؛ لأنه أنكروا إنكاره ؛ إذ إنكاره خير ، فيصير منكرا - عند إنكاره - إنكاره ، مع ما فيه من جهل نسبه واسمه ومائيته واسم جوهره واسم كل شيء ، فيجب به جهل محسوس وعجزه عن أن يخبر عن شيء ، عاينه إذا خبر به ، فيكف يبلغ هو إلى العلم بما يبلغه مما غاب عنه ، أو

(١) المقصود وجوده .

متي يعلم ما به معاشه ، و غذاؤه ، و كل ذلك يصل إليه بالخبر ، مع ما فيه من الكفران بعظيم نعم الله عليه و بأصل ما حمد هو به ، و بما فضل به على البهائم من النطق (١) [وثبت] بالسمع ، و ذلك نهاية المكابرة .

قال أبو منصور رحمه الله : ثم لا يوصل بهما إلى إدراك المحاسن والمساوى التي لا يعمل العقول على الإحاطة [بها] إلا باستعمال الألسن بالتكلم بها و إدناء السمع إليها . و حق مناظرة هذا - و إن كانت مناظرته سفها - فيمازج أيضا ، فنقول له عند إنكاره الخير : ما تقول ؟ فإن عاد إليه فاعلم أنه قبل خبرك حيث عاد إلى قوله و هو استعادتك الخير ، و إن لم يعد إليه كفيت شره و حمدت الله و ضحكت منه .

٥ - الرد على منكري الإدراك الحسي :

و مثله لمن ينكر العيان ، تقول له : ما تقول ؟ فإن عاد إليه ظهر لك أنه يعلمه ، و لكنه يتعنت ، و إن لم يعد إليه ، كُفيت شره ، و شكرت الله تعالى على ما ألهمك ، أو تضربه و تؤلم ، فإنه لا يقدر أن يضجر أو يقابلك بالعتاب لما لا يحتمل ذلك إلا بتسمية فعلك ، و ذلك يعرف بالخبر ، و قد أنكره ، و لا قوة إلا بالله .

(١) سقط آخر .

النص السادس : الزيدية

نص للقاسم بن محمد الزيدي في العدل الإلهي (١)

كتاب العدل

١ - معنى العدل لغةً واصطلاحاً :

هو لغةً : الإنصاف - واصطلاحاً : قال الوصي (٢) ، صلوات الله عليه ، : "والعدل ألا تتهمه".

٢ - معنى الحسن والقبح اصطلاحاً :

فصل : الحسن ما لا عقاب عليه ، والقبح ضده .

١- عند الزيدية :

أئمتنا عليهم السلام ، و موافقوهم : لا يقبح الفعل إلا لوقوعه على وجه من الظلم ونحوه ، إذ الأصل في مطلق الأفعال الإباحة .

عند بعض من المعتزلة والإمامية والماتريدية :

ب - البغدادية و بعض الإمامية والفقهاء (٣) : بل لعينه ، لأن في

(١) نص مأخوذ من كتاب "الأماس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين و عدله في المخلوقين و ما يفصل بذلك من أصول الدين" للقاسم بن محمد بن علي الزيدي العلوي ، نقلاً عن : نصوص فلسفية بإشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين ، ص : ١٨٢ - ١٨٩ ، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م .

(٢) يقصد به علي بن أبي طالب .

(٣) لعله يقصد الماتريدية .

مطلقها الحظر .

قلنا : يذم العقلاء من تناول شربة (من الماء) ، ولا يصوب من عاقبه قبل معرفة الشرع .

عند الأشاعرة :

ج - الأشعرية وبعض الشافعية : بل للنهي ، إذ لا يعلم حسن الفعل وقبحه . لنا : ذم العقلاء الظالم والكذاب وتصويبهم من عاقبهما ، عدم ذينك فيمن تناول شربة من ماء غير مجاز .

د - آراء أخرى :

الأخشيديّة : بل للإرادة .

قلنا: العقل يقضي باستقباح الأضرار ولو صدرت من غير المريد ضرورة .

بعض المجبرة : بل لأن الفاعل مريب .

قلت : يلزم أن يفعل الله نحو الكذب لأنه غير مريب ، فلا يوثق بخيره ، وذلك كفر شرعا لرده ما علم من الدين ضرورة .

أئمتنا ، عليهم السلام ، و موافقوهم و المجبرة : بل لإباحة الشرع في حق العبد .

الأشعرية : و لانتفاء النهي في حق الله تعالى .

بعض المجبرة : بل لكونه ربا ، في حق الله تعالى .

المجبرة جميعا : يفعل الله تعالى نحو الكذب لعدم النهي عند الأشعرية و لكونه ربا عند غيرهم .

قلنا : لا يفعل الله ذلك إذ هو صفة نقص ، تعالى الله عنها ، و يلزم أن لا يوثق بخيره تعالى . ذلك تكذيب لله تعالى حيث يقول : " لا ريب فيه " (٢/٢) ، و قوله تعالى : " لا يأتيه الباطل من بين يديه

ولامن خلفه". (٤٢/٤١) .

٣ - أفعال العباد :

١ - عند العترة و الشيعة و المعتزلة

٣٨ - فصل : العترة عليهم السلام ، و صفوة الشيعة و القطعية و المعتزلة : و للعبد فعل يحدثه على حسب إرادته .

ب - الجبرية :

المجبرة جميعا : لا فعل له .

ج - الصوفية و الجهمية :

الصوفية و الجهمية : يخلقه الله فيه .

د - الأشاعرة و موافقيهم :

النجارية و الكلابية و الأشعرية و الضرارية و حفص : الله يخلقه كذلك و للعبد منه كسب .

هـ - الرد على نظرية الكسب و نفاة الفعل عامة :

قلنا : حصوله منا بحسب دواعينا و إرادتنا معلوم ضرورة عكس نحو الطراد و القصر ، و قوله تعالى "اعملوا ما شئتم" (١) و نحوها .

ص ٣٩ و يلزم أن تجعلوا الله ، تبارك (و تعالى) علوا كبيرا ، كافرا لفعله الكفر ، كأذبا لفعله الكذب و نحو ذلك ، (و) الكافر و الكاذب أبرياء من ذلك . لعنوا بما قالوا . و يلزم بطلان الأوامر و النواهي و إرسال الرسل ، لأنه لا فعل للمأمور ، و الكل كفر .

قالوا : قال الله تعالى : "و الله خلقكم و ما تعملون" (٩٥/٣٧) .

(١) سورة : الآية :

قلنا : معناه خلقكم و الحجارة التي تعملونها أصناما لكم ، بدليل أول الكلام و هو قوله تعالى : « تعبدون ما تنحتون » (٩٥/٣٧) .

و - مقالة الجاحظ و النظام :

الجاحظ : لا فعل للعبد إلا الإرادة ، و ما عداها متولد بطبع المحل .

ز - النظام : ما خرج عن محل القدرة ففعل الله جعله طبعاً للمحل ، تمامه - (على) ما ذكره النظام - حدث لا يحدث له .

قلنا : لو كان كذلك ما جاز القصاص رأساً ، و لا العقاب إلا على الفعل الذي هو الإرادة أو المبتدأ فقط و إن سلم ، و إلا استوى عقاب من قتل زيدا و عقاب من أراد قتل عمرو ، و الاقتصاص منهما . و كذلك من قتل بالمتولد ، و من فعل فعلاً غير متولد و لم يقتل به . و ذلك باطل .

ح - رأي ابن الولهان :

ابن الولهان : فعل المعصية ليس من العبد بل من الشيطان يدخله في العبد فيقلبه على جوارحه و يتصرف بها .

قلنا : لو كان كذلك لم يجز العقاب عليها ، لأن ذلك ظلم ، و الله يقول : « لا تزر وازرة وزر أخرى » (١٦٤/٦) .

٤ - أفعال الله - تعالى :

أ - فصل : و أفعال الله تعالى أفعال قدرة لا غير ، و هي نفس المفعول ، عرضاً كان أو جسماً أو فناء .

ب - البصرية و البرذعي و ابن شبيب : بل يحدث الجسم أو يفنيه بعرض .

ج - البصرية : و لا محل له .

د - ابن شبيب : بل يحل في العالم عند فئانه . و يذهب أبو
الهديل : بل بقوله "كن" . (١١٧/٢) .

قلنا : يستلزم الحاجة إليه لإحداث الأجسام ، و إن سلم فلا يعقل
عرض لا محل له ، و القول عبارة عن إنشائه تعالى للمخلوق ، و أفعال
العباد أفعال خارجة ، و أفعال قلب هي إرادة فقط .

هـ - الجمهور : و الأفعال كلها مبتدأ و متولد .

و - أبو علي : لا متولد في أفعال الله لاستلزامه الحاجة إلى
(الغير) حيث كان لا يقدر عليه إلا به ، و الله تعالى يقدر عليه ابتداء ،
فهو فاعل مختار . و قوله تعالى : « و الله الذي يرسل الرياح فتثير
سحابا » (٤٨/٣٠) .

النص السابع : الخوارج

نصوص لنافع بن الأزرق و فجة بن عامر تلقي
الضوء على فكر الخوارج الأوائل (١)

١ - رسالة فجة إلى نافع يلومه على تشدده :

كتب فجة إلى نافع :

(بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد : فإن عهدي بك و أنت لليتيم
كالأب الرحيم و للضعيف كالأخ البر ، لا تأخذك في الله لومة لائم ، و لا
ترى معونة ظالم . كذلك كنت أنت و أصحابك ، أما تذكر قولك ؟ : لو
لا أنني أعلم أن للإمام العادل مثل أجر جميع رعيتيه ما توليت أمر رجلين
من المسلمين ، فلما شربت نفسك في طاعة ربك ابتغاء رضوانه ، و أصبت
من الحق فصد ، و ركبت مره ، تجرد لك الشيطان ، و لم يكن
أحد أثقل عليه و طأة منك و من أصحابك ، فاستمالك و استهواك
و استغواك و أغواك فغويت فأكفرت الذين عذرهم الله في كتابه ،
ممن قعد... فقال : جل ثناؤه ، و قوله الحق ، و وعده الصدق : « ليس
على الضعفاء و لا على المرضى و لا على الذين لا يجدون ما

(١) نص مأخوذ من كتاب "الكامل في اللغة و الأدب" لأبي العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد
التحزي ، نشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، الجزء الثاني ، ص : ١٧٦ - ١٧٩ .

يشفقون حرج إذا نصحووا الله ورسوله» (١١) ثم سماهم أحسن الأسماء ، فقال : « ما على المحسنين من سبيل » (١٢) . ثم استحللت قتل الأطفال ، و قد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتلهم ، و قال الله عز ذكره : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » (١٣) و قال في القعد خير أو فضل الله من جاهد عليهم ، و لا يدفع منزلة أكثر الناس عملاً منزلة من هو دونه ، أو ما سمعت قوله عز و جل « لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر » (١٤) . فجعلهم الله من المؤمنين ، و فضل عليهم المجاهدين بأعمالهم ، و رأيت ألا تؤدي الأمانة إلى من خالفك ، و الله يأمر أن تؤدي الأمانات إلى أهلها ، فاتق الله ، و انظر لنفسك ، واتق يوماً لا يجتزي و الدن عن ولده ، و لا مولود هو جاز عن والده شيئاً ، فإن الله عز ذكره - بالمرصاد ، و حكمه العدل ، و قوله الفصل والسلام .

٢ - جواب نافع من الرسالة السابقة

فكتب إليه نافع :

(بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد : فقد أتاني كتابك تعظني فيه ، و تذكرني و تنصح لي ، و تزجرني ، و تصف ما كنت عليه من الحق ، و ما كنت أوثره من الصواب ، و أنا أسأل الله - جل و عز - أن يجعلني من الذين يستمعون القول فيتعيبون أحسنه ، و عبت على ما ذنت به من إكفار القعد ، و قتل الأطفال ، و استحلال الأمانة ، فسأفسر لك لم ذلك إن شاء الله .

١ - تمسكه بإكفار القعدة و استدلاله لذلك :

أما عزلاء القعد فليسوا كمن ذكرت ممن كان بعهد رسول الله صلى

(١١) التوبة : الآية ٩١ .

(١٢) التوبة : الآية ٩١ .

(١٣) الأثام : الآية ١٦٤ .

(١٤) النساء : الآية ٩٥ .

الله عليه وسلم ، لأنهم كانوا بمكة مقهورين ، محصورين ، لا يجدون إلى الهرب سبيلا ، ولا إلى الاتصال بالمسلمين طريقا ، وهؤلاء قد فقهاوا في الدين ، و قرؤا القرآن ، والطريق لهم نهج واضح ، وقد عرفت ما قال - الله عز وجل - فيمن كان مثلهم إذ قالوا كنا مستضعفين في الأرض فقبل لهم : « ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها » (١) وقال : فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله (٢) وقال : « وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم » (٣) . فخير بتعذيرهم ، وأنهم كذبوا الله ورسوله ، وقال : « سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم » (٤) فانظر إلى أسمائهم وسماتهم ، وأما أمر الأطفال ، فإن نبي الله نوحا عليه السلام كان أعلم بالله يا نوحه مني ومنك فقال : « رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » (٥) . فسماهم بالكفر وهم أطفال ، وقبل أن يولدوا فكيف كان ذلك في قوم نوح ؟ ولا نكون نقوله في قومنا ؟ والله يقول : « أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر » (٦) وهؤلاء كمشركي العرب لا تقبل منهم جزية ، وليس بيننا وبينهم إلا السيف أو الإسلام .

ب - استحلال أمانات الخصوم

و أما استحلال أمانات من خالفنا ، فإن الله - عز وجل - أحل لنا أموالهم ، كما أحل دمائهم ، فدمائهم حلال طلق ، وأموالهم فيء للمسلمين ، فاتق الله وراجع نفسك ، فإنه لا عذر لك إلا بالتوبة ، ولن يسعك خذلاننا والقعود عنا ، وترك ما نهجناه لك من طريقتنا ومقاتلتنا ، والسلام على من أقر بالحق وعمل به)

(١) النساء : الآية : ٩٧ .

(٢) التوبة : ٨١ .

(٣) التوبة : الآية : ٩٠ .

(٤) التوبة : الآية : ٩٠ .

(٥) نوح : الآيتان : ٤٦ ، ٤٧ .

(٦) القمر : الآية : ٤٣ .

٣ - وكتب نافع إلى عبد الله بن الزبير يدعوه إلى أمره :

أ - تذكيره إياه باليوم الآخر :

أما بعد : فإني أحذرك من الله ، « يوم تجرد كل نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه » (١) فاتق الله ربك ، و لا تتول الظالمين ، فإن الله يقول : لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء ، « (٢) .

ب - دفاعه عن قتلة عثمان

و قد حضرت عثمان يوم قتل ، فلعمري لئن كان قتل مظلوما ، لقد كفر قاتلوه و خاذلوه ، و لئن كان قاتلوه مهتدين ، و إنهم لمهتدون ، لقد كفر من يتولاه و ينصره و يعضده - و لقد علمت أن أباك و طلحة و عليا كانوا أشد الناس عليه ، و كانوا في أمره من بين قاتل و خاذل ، و أنت تتولى أباك و طلحة و عثمان .

ج - نقده ابن الزبير لمولاته عثمان

و كيف ولاية قاتل متعمد و مقتول في دين واحد ، و لقد ملك علي بعده ، فنفى الشبهات ، و أقام الحدود ، و أجرى الأحكام مجاريها ، و أعطى الأمور حقائقها ، فيما عليه و له ، فبايعه أبوك و طلحة ثم خلعاه ظالمين له ، و إن القول فيك و فيهما لكما قال ابن عباس : إن يكن علي في وقت معصيتكم و محاربتكم له كان مؤمنا أما لقد كفرتم بقتال المؤمنين و أئمة العدل ، و لئن كان كافرا كما زعمتم و في الحكم جائرا لقد يؤتم بغضب من الله ، لفراركم من الزحف ، و لقد كنت له عدوا ، و لسيرته عاثبا فكيف توليته بعد موته ، فاتق الله فإنه يقول : « ومن يتولهم منكم فإنه

(١) آل عمران الآية ٣٠

(٢) آل عمران الآية ٢٨

٤ - تكفيره البصريين و دعوته للخروج

و كتب نافع إلى من بالبصرة من المحكمة :

(بنسب الله الرحمن الرحيم) أما بعد : فإن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا و أنتم مسلمون ، و الله إنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة ، و الدين واحد ففيم المقام بين أظهر الكفار ، ترون الظلم ليلا و نهارا ، و قد ندبكم الله إلى الجهاد فقال : « و قاتلوا المشركين كافة » (٢) .

الخروج و الجهاد فرض عين

و لم يجعل لكم في التخلف عذرا في حال من الحال ، فقال : « انفروا خفافا و ثقالا » (٣) و إنما عذر الضعفاء و المرضى و الذين لا يجدون ما ينفقون ، و من كانت إقامته لعله ، ثم فضل عليهم مع ذلك المجاهدين فقال : « لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر و المجاهدون في سبيل الله » (٤) .

ذم الدنيا و فتنتها

فلا تغتروا و لا تطمئنوا إلى الدنيا ، فإنها غرارة و مكاراة ، لذتها نافذة نعمتها بائدة ، حفت بالشهوات اغترارا ، و أظهرت حيرة و أضمرت عبوة ، فليس أكل منها أكلة تسره ، و لا شارب شرية تؤنقه إلا ذنا بها درجة إلى أجله ، و تباعد بها مسافة من أمله ، و إنما جعلها الله دارا لمن تزود منها إلى النعيم المقيم ، و العيش السليم ، فإن يرضى بها حازم دارا ، و لا حلیم بها قرارا ، فاتقوا الله ، و تزودوا فإن خير الزاد التقوى ، و السلام على من اتبع الهدى .

(١) المائدة : الآية : ٥٦ .

(٢) التوبة : الآية : ٣٦ .

(٣) التوبة : الآية : ٤١ .

(٤) النساء : الآية : ٩٠ .

النص الثامن : المعتزلة

نص للقاضي عبد الجبار بن أحمد في

مسألة خلق أفعال العباد (١)

فصل في خلق الأفعال :

و الغرض به ، الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم و أنهم المحدثون لها .

١ - طوائف المخالفين :

و الخلاف في ذلك مع المجبرة :

أ - الجهمية المجبرة :

فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينسا
لا تعلق لها بنا أصلا ، لا اكتسابا و لا إحداثا ، إنما نحن كالظروف لها
و هم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان .

ب - القائلون بالكسب :

و منهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقا من جهة الكسب و إن كانت

(١) نص مأخوذ من كتاب "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبار بن أحمد و تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، بتحقيق الدكتور : عبد الكريم عثمان ، طبع مكتبة وهبة - الطبعة الأولى : ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م و ص : ٣٢٣ - ٣٢٧ ، ٣٦٨ - ٣٦٩ .

مخلوقة فينا من جهة الله تعالى .

ج - القائلون بالتولد :

ثم اختلفوا ! فمنهم من سوى في هذه القضية بين المباشر والمتولد وهو ضرار بن عمرو ، ومنهم من قال : إن المباشر خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث السب ، وأما المتولد فإن الله تعالى منفرد بخلقه .

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة الفعل

٢ - حقيقة الفعل :

فالفعل على ما ذكره في الكتاب ، هو ما يحصل من قادر من الحوادث . وهذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادرا حال وقوع الفعل لا محالة . وليس كذلك : فإن الرامي ربما يرمى ويموت قبل الإصابة . فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل : هو ما وجد و كان الغير قادرا عليه . فلا يتوجه عليه الاعتراض الذي وجهناه على الأول .

ثم إن بين المحدث وبين الفعل فرقا ، وهو أن المحدث يُعلم محدثا وإن لم يُعلم أن له محدثا ، وليس كذلك الفعل : فإنه إذا علم فعلا علم أن له فاعلا ما ، وإن لم يعلمه بعينه .

ولهذا عاب قاضي القضاة (١) علي الأشعري في « نقض اللمع » (٢) استدلاله على أن للعالم صناعا بقوله : قد ثبت أن العالم صنع فلا بد له من صانع ، فقال : إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صناعا فكيف يصح هذا الاستدلال ؟

فحصل من هذه الجملة ، أنه إذا علم الفعل فعلا يعلم أن له فاعلا ما على الجملة ، وإنما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل

(١) يقصد عبد الجبار بن أحمد المعتزلي .

(٢) كتاب له برد فيه على "اللمع" للأشعري .

٣ - كيف يعرف الفاعل ؟ :

و إذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه ، فلك فيه طريقان : أحدهما ، أن تختبر حاله ، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده و دواعيه ، و ينتفي بحسب كراهته و صارفه ، حكمت بأنه فعل له على الخصوص ، و الطريقة الثانية ، هو أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدورا للقادر بالقدرة ، فيجب أن يكون مقدورا للقادر لذاته و هو الله تعالى .

ثم إنه رحمه الله تعالى لما ذكر حقيقة الفاعل القادر ، سأل نفسه على ذلك فقال : كيف يصح ذلك و في الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع المحل ، أو بقوة له غالبية ، على ما ذكر عن الأوائيل من المتفلسفين ؟

و الجواب عن ذلك أن الطبع غير معقول ، و قد تقدم ذلك . ثم يقال لهم : ما تريدون بالطبع ؟ فإن أردتم به الفاعل المختار ، فهو الذي تقوله ، ولكن العبارة فاسدة ، لأن العزب لا تسمى الفاعل المختار طبعاً . و إن أردتم به أمراً موجبا ، فإننا قد ذكرنا أن الفعل إنما يصدر عن الجملة ، فالمؤثر فيه لا بد من أن يكون راجعا إلى الجملة .

ثم إنه رحمه الله لما ذكر حقيقة الفعل ، و رأى أن الأفعال فيها ما يستحق عليه المدح و الثواب ، و فيها ما يستحق عليه الذم و العقاب . و فيها ما لا يستحق عليه واحد منهما ، تكلم في أقسام الأفعال .

٤ - أقسام الأفعال :

و جملة الكلام في ذلك أن الفعل ينقسم إلى : ما له صفة زائدة على حدوثه و صفة جنسه ، و إلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك . ما لا صفة له زائدة على حدوثه و صفة جنسه ، فهو كالحركة البسيرة و الكلام اليسير ، و ذلك إنما يقع من الساهي و لا مدح فيه . و ما له صفة زائدة على حدوثه و صفة جنسه ، فهو فعل العالم بما يفعله .

٥ - نقده للكسب :

ثم إنه رحمه الله ، تكلم في الكسب ، وما يتصل بذلك .

فقد علم عقلا و سمعا فساد ما تقوله المجبرة المدبرة الذين ينسبون
أفعال العباد إلى الله تعالى .

أ - أصناف المجبرة :

و جملة القول في ذلك ، أن تصرفاتنا محتاجة إلينا و متعلقة بنا
لحدوثها .

و زعم جهم بن صفوان أنها لا تتعلق بنا ، و يقول إنما نحن كالظروف
لها حتى إن خلق فينا كان ، و إن لم يخلق لم يكن .

و عند ضرار بن عمرو أنها متعلقة بنا و محتاجة إلينا ، و لكن جهة
الحاجة إنما هو الكسب ؛ و قد شارك جهما في المذهب ، و زاد عليه في
الإحالة ؛ لأن ما ذكره جهم على فساد معقول ، و ما ذكره هو غير
معقول أصلا .

فأما المتخلفون من المجبرة ، فقد قسموا التصرفات قسمين : فجعلوا
أحد القسمين متعلقا بنا و هو المباشر ، و القسم الآخر غير متعلق بنا و هو
المتولد . فشاركوا الأولين في المذهب ، و زادوا عليهم في الإحالة ، حيث
فصلوا بين المباشر و المتولد ، مع أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما .

و نحن قبل الاشتغال بإفساد هذا المذهب نبين حقيقة الكسب .

ب - حقيقة الكسب لغةً و اصطلاحاً :

اعلم ، أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع ، أو يستدفع به
ضرر . يدلك على ذلك ، أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يستجلب
به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسبا ، و لهذا سمو هذه الحرف مكاسب .

والتحرف بها كاسبا ، والجوارح من الطير كواسب .

و متى قيل إن هذه حقيقة الكسب من طريق العربية ، و ليس الكلام إلا في الكسب الاصطلاحي ، قلنا : الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن ، لأن الشيء يعقل معناه أولاً ، ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة يصطلح عليه ؛ فأما و المعنى لم يثبت بعد و لم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه . و أيضا فلا بد من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع ، و ما يقوله مخالفونا لا شبهة له بأصل الوضع . إذا ثبت هذا ، عدنا إلى الكلام على إفساد هذه المذاهب .

فأما مذهب جهنم ، فقد دخل فسادُه تحت ما تقدم .

و أما الكلام على القائلين بالكسب ، فالأصل فيه أن تعلم أن فساد المذهب قد يكون بأحد طريقين :

ج - فساد الكسب بطريقي الدلالة و الإحالة :

أحدهما : بأن تبين فسادَه بالدلالة .

و الثاني : بأن تبين أنه غير معقول في نفسه . و إذا ثبت أنه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مثونة الكلام عليه ، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن . و هذه الطريقة هي التي سلكناها في فساد القول بالطبع و القول بالثلاثية . فقلنا للطبيعيين : إن مذهبكم في الطبع غير معقول ، و قلنا للنصارى : إن اعتقاد واحد ثلاثة مما لا يمكن ، و مذهبكم في ذلك مما لا يعقل ، و الكلام عليه مما لا وجه له ، و بهذه الطريقة يفسد القول بالكسب ، فإن ذلك غير معقول كما عددناه من المذاهب .

و الذي يبين لك صحة ما نقوله ، أنه لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك ، من الزيدية ، و المعتزلة ، و الخوارج ، و الإمامية ، و المعلوم أنهم لا يعقلونه . فلولا أنه غير معقول في نفسه ، و إلا كان يجب أن يعقله هؤلاء ، فإن دواعيهم متوفرة ، و حرصهم شديد

في البحث عن هذا المعنى ، فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم ، و تنانئ ديارهم ، و تباعد أوطانهم ، و طول مجادلتهم في هذه المسألة من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه ، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده و الإخبار عنه البتة .

فلو قالوا : إنهم عقلوا هذا المعنى و اعتقدوه ، غير أنهم لعجزهم عن الكلام عليه و إبطاله كتموه و جحدوه و ادعوا أننا لا نهتدي إليه ولا نعقله .

قلنا : إن هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ ، فأما على العدد الكثير و الجم الغفير ، فإن ذلك مما لا يتصور خاصة ببعض هؤلاء المخبرين من الشرق ، و البعض من الغرب .

و أحد ما يدل على أن الكسب غير معقول ، هو أنه لو كان معقولا لوجب كما عقله أهل اللغة و عبروا عنه ، أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات و أن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه ، لأنه لا يجوز في معنى عقلوه أن يخلوه عن لفظة تنبئ عنه ، فلما لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة ، دل على أنه غير معقول .

النص التاسع : الإثنا عشرية

نص لتوضير الدين الطوسي في مسألة الإمامة (١)

المقصد الخامس في الإمامة

١ - وجوب نصب الإمام على الله تعالى و أدلة ذلك :

١ - الإمام لطف فيجب نصبه على الله - تعالى - تحصيلاً للغرض ،
و المفسد معلومة الانتفاء ، و انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ، و
وجوده لطف و تصرفه لطف آخر ، وعدمه منا .

ب - صفات الإمام

(١) العصمة - و امتناع التسلسل بوجوب عصمته ، ولأنه حافظ
للشرع ، لوجوب الإنكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة و
يفوت الغرض من نصبه ، و لانحطاط درجته عن أقل العوام ، ولاتنافي
العصمة القدرة .

٢ - الأفضلية - و قبح تقديم المفضول معلوم ، و لا ترجيح في
المساوي .

٣ النص - و العصمة تقتضي النص ، و سيرته - صلى الله
عليه و آله .

ج - أدلة النص على أمير المؤمنين: وهما مختصان بعلي - عليه

(١) نص مأخوذ من كتاب « تجريد الاعتقاد » لتوضير الدين الطوسي ، بتحقيق : د . حسن
محمود عبد اللطيف ، و هو رسالة للدكتوراه - مخطوطة بمكتبة جامعة لندن . ص : ٦٠٨ - ٦١٢ .

السلام - و للنص الجلي في قوله - صلى الله عليه و آله - : « سلموا عليه بإمرة المؤمنين ، و « أنت الخليفة من بعدي » . و غيرهما ، و لقوله - تعالى - : « إنما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم راكعون » (١) و إنما اجتمعت هذه الأصناف في علي - عليه السلام - . و حديث الغدير المتواتر . و لحديث المنزلة المتواتر ، و لاستخلافه على المدينة فيعم للإجماع ، و لقوله - صلى الله عليه و آله - : " أنت أخي و وصيي و خليفتي من بعدي وقاضي ديني "

د - استحقاقه الخلافة دون غيره و إثبات معجزاته

٦ - و لأنه أفضل ، و إمامة المفضول قبيحة عقلا . و لظهور المعجزة على يده : كقلع باب خيبر ؛ و مخاطبة الثعبان ؛ و دفع الصخرة العظيمة عن القليب ؛ و محاربة الجن ؛ و رد الشمس ؛ و غير ذلك . و ادعى الإمامة ، فيكون صادقا . و لسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامة ، فيتعين هو - عليه السلام .

٧ - و لقوله - تعالى - : " و كونوا مع الصادقين " (٢) ، و لقوله - تعالى - : " و أولى الأمر منكم " (٣)

ه - عدم صلاحية الثلاثة قبله

٨ - و لأن الجماعة ؛ غير علي - عليه السلام ، غير صالح للإمامة لظلمهم بتقدم كفرهم .

و - عدم صلاحية أبي بكر

٩ - و خالف أبو بكر كتاب الله في منع إرث رسول الله - صلى الله عليه و آله - بخبر رواه ، و منع فاطمة فدكا ، مع ادعاء النحلة لها

(١) سورة المائدة الآية : ٥٥ .

(٢) سورة التوبة : الآية : ١١٩ .

(٣) سورة النساء : الآية : ٥٩ .

رشهد علي - عليه السلام - وأمّ أيمن . وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة
لهن ، و لهذا ردها عمر بن عبد العزيز ، و أوصت ألا يصلّى عليها أبو بكر
فدفنت ليلاً

ز - عدم صلاحية عمر

١٠ - و أمر عمر برجم امرأة حامل و أخرى مجنونة فنهاه علي -
عليه السلام - فقال : "لولا علي لهلك عمر" ، و تشكك في موت النبي -
صلى الله عليه و آله - حتى تلا عليه أبو بكر : "إنك ميت و إنهم ميتون"
(١) فقال : "كأنني لم أسمع هذه الآية " . و قال : " كل الناس أفقه من
عمر حتى المخدرات " (٢) لما منع من المغالاة في الصداق ، و أعطى أزواج
النبي - صلى الله عليه و آله - و أقرض ؛ و منع فاطمة و أهل البيت -
عليهم السلام - من خمسهم . و قضى في الحد بمائة قضيب . و فضل في
القسمة و منع المتعتين . و حكم في الشورى بصد الصواب ، و حرّق كتاب
فاطمة - عليها السلام .

ح - عدم صلاحية عثمان

١١ - و ولّى عثمان من ظهر فسقه ، حتى أحدثوا في أمر المسلمين
ما أحدثوا . و آثر أهله بالأموال . و حمى لنفسه . و وقع منه أشياء
منكرة في حق الصحابة : فضرب ابن مسعود حتى مات ، و أحرق
مصحفه ؛ و ضرب عماراً حتى أصابه فتق ؛ و ضرب أبازر و نفاه إلى
الريذة ، و أسقط القود عن ابن عمر و الحد عن الوليد مع وجوههما عليهما .
و خذلته الصحابة حتى قتل ، و قال أمير المؤمنين - عليه السلام - : "الله
قتله" ، و لم يدفن إلا بعد ثلاث . و عابوا غيبته عن بدر و أحد
و البيعة .

(١) الزمر : الآية : ٢٠ .

(٢) الحدّ : بمعنى الستر . و جازته (مخدرة) إذا لزم الحدّ .

ط - أفضلية عليّ على سائر الصحابة

١٢ - و علي أفضل الصحابة : لكثرة جهاده و عظم بلائه في وقائع النبي - صلى الله عليه و آله - بأجمعها ، و لم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر و أحد و يوم الأحزاب و خيبر و حنين و غيرها ؛ و لأنه أعلم لقوة حدسه و شدة ملازمته للرسول - صلى الله عليه و آله ، و رجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد علطهم ، و قال النبي : "أقضاكم عليّ" ، و استند الفضلاء في جميع العلوم إليه و أخبروه - عليه السلام - بذلك ؛ و لقوله - تعالى - : "و أنفسنا" (١) ؛ و لكثرة سخائه على غيره ؛ و كان أزهّد الناس بعد النبي - صلى الله عليه و آله ؛ و أعبدهم ؛ و أحلمهم و أشرفهم خلقاً ؛ و أقدمهم إيماناً ؛ و أفصحهم ؛ و أسدّهم رأياً ؛ و أكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله - تعالى - ؛ و أحفظهم للكتاب العزيز ؛ و لإخباره بالغيب ؛ و استجابة دعائه ؛ و ظهور المعجزات عنه ؛ و اختصاصه بالقرابة و الأخوة ، و وجوب المحبة و النصرة ، و مساواة الأنبياء ؛ و خير الطائر ؛ و المنزلة ؛ و الغدير و غيرها ، و لانتفاء سبق كفره ؛ و لكثرة الانتفاع به ؛ و تميزه بالكمالات النفسانية و البدنية و الخارجية .

ي - إثبات إمامة الأحد عشر

١٣ - و النقل المتواتر دل على الأحد عشر ، و لوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ، و وجود الكمالات فيهم .

١٤ - و محاربو عليّ كفرّة و مخالفوه فسقة .

(٣) من آية المباهلة في سورة آل عمران ٦١ .

النص العاشر : الإسماعيلية

نص للداعي حميد الدين الكرمانى يبين جانباً
من نظرية التوحيد الإسماعيلية (١)

المشروع الأول

« في الله الذي لا إله إلا هو و بطلان كونه ليسا » (٢)

١ - قانون الترابط بين العلة و المعلول :

نقول : إن من القوانين أنه لا وجود لمعلول إلا بما يوجب وجوده من علته التي وجوده بها يتعلق ، و إليها في وجوده يستند ، و لولاها لما وجد ، كالحرارة مثلا التي لا وجود لها إلا بما يوجب وجودها من علتها التي وجودها بها يتعلق ، و إليها في وجودها تستند ، و هي الحركة التي لولاها لما وجدت ، و كالحركة التي لا وجود لها إلا بما يوجب وجودها من علتها التي بها يتعلق وجودها و إليها في الوجود تستند ، و هي المحرك

(١) نص مأخوذ من كتاب « راحة العقل » للداعي - د. الدين الكرمانى ، بتحقيق كل من د. محمد كامل حسين ، د. مصطفى حلمي ، ط الأولى - القاهرة ، دار الفكر العربي ، عام ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م ، ص : ٣٧ - ٤٤ .
(٢) الأيس الوجود ، و الليس العدم .

الذي لولاه لما وجدت ، و كالمركبات من الجسمانيات من المواليد التي لا وجود لها إلا بوجود الاستقصات التي بها يتعلق وجودها و إليها تستند في وجودها ، و لولاها لما وجدت ، و كالأستقصات التي لولا وجود ما تستند إليه في وجودها من المادة و الصورة اللتين لولاها لما كانت و لا وجدت ، و كالمادة (و الصورة) (١) اللتين لولا وجود ما تستندان إليه في وجودهما من الأسباب التي من شأنها أن يوجد عنها ذلك من الأجسام (العالية) (٢) السماوية و الصور المتعالية الخارجة لما وجدت .

٢ - لا يصدر الموجود عن عدم :

و لما كانت الموجودات بعضها في وجوده مستند إلى بعض ، و كان لو كان ذلك البعض الذي يستند هذا البعض في وجوده إليه و به يتعلق وجوده غير ثابت في الوجود ، و لا موجودا ، لكان وجود هذا البعض محالا (فلم ثبت أنه لا وجود لهذا إلا بذلك) كان منه العلم بأن الذي تنتهي إليه الموجودات التي به توجد و إليه تستند و عنه توجد هو الله الذي لا إله إلا هو محال (ليستة) (٣) باطل لاهوته ، إذ لو كان ليسا لكانت الموجودات أيضا ليسا ، فلما كانت الموجودات موجودة كانت (ليستة) باطلة .

٣ - لا تجتمع الأضداد في الوجود إلا بجامع و حافظ :

ثم لما كان من شأن الأضداد أن لا يكون لها وجود إلا يفقد أضعافها ، و كانت الموجودات متضادة و أعيانها مختلفة متنافرة ، و هي على ما هي عليه من تضادها موجودة لا يفقد شيء منها بوجود ضده ، و كنهها تحت الوجود محفوظة ، كان من ذلك العلم بأن الذي به بطلت طبيعة

(١) المادة و الصورة و الفاضل و الغاية هي العلل الأربع لكل موجود معلول عند أرسطو . أخذ

بها إسماعيلية .

(٢) في المشائية الإسلامية أن الأجسام الفلكية ، و خاصة فلك القمر هي مصدر فيضان

الصور على الأجسام الأرضية .

(٣) أي عدمه ، مثلها اللاهوتية .

الضد في الخروج من حيز الوجود بوجود ضده ، و انحفظ الضد عن ضده ، الذي هو الله الذي لا إله إلا هو الذي (ليستة) محال ، إذ لو كان ليسا لكان وجود المتضادات ليسا ، و لما كانت المتضادات موجودة أعيانها كانت ليستة باستناد وجودها إلى سياسته باطلة ، فسبحان الذي به انحفظ وجود الأشياء على تضاد أعيانها ، و اختلاف صورها به ، و لا إله إلا الله إله خرس الألسن عند نهوض الأنفس لتناوله بصفة عن النطق ، فوقفت متيقنة بالعجز متحيرة ، و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم .

المشعر الثاني

في بطلان كونه تعالى أيسا (١)

١ - لو كان موجودا لاحتاج إلى علة و هو الغني :

لما كان الأيس في كونه أيسا محتاجا إلى ما يستند إليه في الوجود على ما سبق الكلام عليه ، و كان هو - عن كبرائه - متعاليا عن الحاجة فيما هو إلى غير به يتعلق ما به هو هو ، كان من ذلك الحكم بأنه تعالى خارج عن أن يكون أيسا لتعلق كون الأيس أيسا بالذي يتأول عليه الذي جعله أيسا ، و استحالة الأمر في أن يكون هو تعالى أيسا ، و لا هو يحتاج فيما هو إلى غير به هو هو فيستند إليه ، تكبر عن ذلك و تعزز و تعالى علوا كبيرا . و إذا كان هو عز و علا غير محتاج فيما هو إلى غير به يتعلق ما به هو هو فمحال كونه أيسا .

(١) سبق تفسير الأيس ، و الكرمانى يستخدم في المشعر السابق عدة أفكار فلسفية - إغريقية و إسلامية لنفي العدم عن الله - تعالى - و هو هنا يستخدم أنكارا كلامية لنفي الوجود عن الله - تعالى - فالتوحيد ، بمفهونه الإسماعيلي ، يعنى تعالیه - سبحانه - عن كل من صفتي الوجود و العدم ، اللتين يرمز لهما باليسية و الأيسية ، و هو مفهوم أقرب ما يكون إلى تصور الأفلاطونية المحدثة - راجع ما سبق في الفصل الثاني من الباب الثاني

٢ - صفة الغني تحيل كونه أيضا لأن الأيس إما جوهر و إما عرض:

أ - بطلان كونه جوهرًا مركبًا أي جسمًا أو جوهرًا فردًا سواء كان قائمًا بالقوة أو قائمًا بالفعل

ثم أن الله تعالى إن كان أيضا فلا يخلو أن يكون إما جوهرًا و إما عرضًا ؛ فإن كان جوهرًا فلا يخلو أن يكون إما جسمًا أو لا جسمًا ، فإن كان جسمًا فانقسام ذاته إلى ما به وجودها يقتضي وجود ما يتقدم عليه يكون كل متكثر مسبقًا متأولًا عليه ، و هو يتعالى بسبب حاجته عن أن يتأول عليه غيره . و إن كان لا جسمًا فلا يخلو أن يكون إما قائمًا بالقوة مثل الأنفس ، أو قائمًا بالفعل مثل العقول ؛ فإن كان قائمًا بالقوة فحاجته إلى ما به يخرج إلى الفعل تقتضي ما يتقدم عليه ، و هو يتعالى عن ذلك ، و إن كان قائمًا بالفعل فلا يخلو من أن يكون إما فاعلًا في ذاته من غير حاجة إلى غير به يتم فعله أو فاعلًا في غير به يتم فعله ، فإن كان فاعلًا في غير به يتم فعله فلنقصانه في فعله ، و حاجته إلى ما يتم به فعله تقتضي ما يتأول عليه ، و هو يتعالى عن ذلك . و إن كان فاعلًا في ذاته من غير حاجة إلى غير به يتم فعله فلا ستيعاب ذاته النسب المختلفة بكثرة المعاني المتغايرة بكونه في ذاته فاعلًا و مفعولًا بذاته يقتضي ما عنه وجوده الذي لا تكون فيه كثرة و لا قلة بهذه النسب ، و هو يتعالى عن ذلك ، و كان إذا كان جوهرًا لا يخلو من هذه الأقسام ، و برئت ساحته من أنحاء الحاجة و التكثر اللازمة للجوهر ، فقد بطل أن يكون جوهرًا .

ب - بطلان كونه عرضًا :

و إن كان عرضًا و كان وجود العرض مستندًا إلى وجود ما يتقدم عليه من الجوهر الذي به وجوده و هو يتعالى و يتكبر عن أن تتعلق هويته بما يتأول عليه بطل أن يكون عرضًا . و إذا كان لا يخلو الأيس من أن يكون إما جوهرًا أو عرضًا ، و بطل كونه تعالى جوهرًا و عرضًا ، بطل ببطلان كونه جوهرًا أو عرضًا أن يكون أيضًا ، فبباطل إذن كونه أيضًا .

٣ - الوحدة المطلقة تستلزم عدم تكثر الهوية :

ثم لا يجوز أن يكون من الأيس ما هو لا جوهر ولا عرض ، فيكون ذلك الأيس هو تعالى ، فإنه يجب بذلك مما يتأول عليه تعالى ما وجوده محال ، وذلك أنه إن كان من الأيس ما هو لا جوهر ولا عرض ، كما كان الجوهر أيسا ، وهو لا عرض . والعرض أيسا وهو لا جوهر ، وهو هو لا جوهر ولا عرض فإنه نوع من أنواع جنس الأيس ، واقع تحته ، ويستحق كل من الجوهر ، وهو يتعالى ، والعرض منه أعني الأيس ما يستحقه الآخر ، ويكون مباينا عن الجوهر والعرض بما يختص به كباينة الجوهر العرض والعرض الجوهر بما اختص به كل واحد منهما ، ومشاركا لهما فيما تشاركا فيه ، كمشاركة الجوهر العرض والعرض الجوهر فيما تشاركا فيه ، فتكون ذاته بما باينت به غيرها و شاركت فيه غيرها جزاين بهما وجودهما ، وما يكون بهذه المثابة من انقسام ذاته إلى ما به وجودها فهو كتكثر و له ما يتقدم عليه و يستند في وجوده إليه ، فإن من جهة تكثره يفترض تقدم ما لا يكون متكثرا يكون الذي ليس بتكثر متقدما على المتكثر ، و من جهة كونه نوعا من أنواع الأيس الذي إذا رفع في الوهم بطل وعود الأنواع يقتضي ما به هو هو ، وهو تعالى متكبر عن المتكثر الموجب ما يتقدم عليه ، متعال عن النوعية الموجبة ما به هويته هو ، وإذا كان متعاليا عن ذلك فباطل كونه أيسا .

ثم إنه تعالى إن كان أيسا فلا يخلو أن يكون إما هو أيس ذاته أو غيره أيسه ، و باطل أن يكون هو مؤسسا لذاته إذ يقتضي ذلك أنه لم يكن أيسا و ذلك آية الاستحالة و الحدث بأنه لم يكن فكان ، هذا على امتناع الأمر في هذه القضية ، فإن ما لا عين له في الوجود على قسميه ممنوع أن يصير ذا وجود و لما يكن وراءه فاعل يرتبط به وجوده . و باطل أن يكون غيره أيسه فتأول عليه ، و إذا بطل الوجهان ، فباطل كونه أيسا و مفترضة هويته وراء الأيسات المتعلقة وجودها باختراعه إياها .

فسبحان من يعقب النهوض لإدراكه بصفة تستحقها مخترعاته حيرةً ،
ولا إله إلا هو ولا حول ولا قوة إلا بالله ، واستغفر الله وأفوض أمري
إلى الله إنه بصير بالعباد .

الفهارس

- ١ - فهرس الآيات الكريمة
- ٢ - فهرس الأحاديث الشريفة
- ٣ - فهرس الأعلام
- ٤ - فهرس الديانات و الفرق و المذاهب
- ٥ - فهرس المصادر و المراجع
- ٦ - فهرس الموضوعات



١ - فهرس الآيات القرآنية

(مرتبة حسب ترتيب ورودها في الكتاب)

الآية الكريمة	رقمها	السورة	الصفحة
« فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الآية .	١٢٢	التوبة	٢١
« هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » الآية .	٧	آل عمران	٣٣
« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول » الآية .	٥٩	النساء	٣٣
« و جادلهم بالتى هي أحسن »	١٢٥	النحل	٤٢، ٣٥
« و لو ردوه إلى الرسول و إلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم »	٨٣	النساء	٣٩
« قالوا يا نوح قد جادتنا فأكثرت جدالنا »	٣٢	هود	٤٢
« و تلك حججتنا آياتها إبراهيم على قومه »	٨٣	الأنعام	٤٢
« ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه »	٢٥٨	البقرة	٤٢
« يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم »	٢٢ ٢١	البقرة	٤٩
« و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا »	٥٦	الشورى	٥٠
« قل يحييها الذي أنشأها أول مرة و هو بكل خلق عليم ... »	٨٠ ٧٩	يس	٥٠
« إنكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون »	٩٨	الأنبياء	٥١
« و من يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم »	٢٩	الأنبياء	٥١
« إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون »	١٠١	الأنبياء	٥١
« إن الحكم إلا لله »	٥٧	الأنعام	٥٥
« يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد و أنتم حرم ... »	٩٥	المائدة	٥٥
« و إن خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله و حكما من أهلها .. »	٣٥	النساء	٥٦
« الرحمن على العرش استوى »	٥	طه	٧٧
« قل انظروا ماذا في السماوات و الأرض »	١٠١	يونس	١٢٩

الآية الكريمة

الصفحة	رقمها	السورة	الآية الكريمة
١٢٩	١٩٠	آل عمران	« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبصار »
١٥٣	٤٧	الذاريات	« والسماء بينناها بأيدٍ وإنا لموسعون »
١٦٨. ١٥٤. ١٥٣	١١	الشورى	« ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »
١٨٤	٢٢	الأنبياء	« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »
٢. ٢	١٢	النساء	« ولكم نصف ما ترك أزواجكم »
٢. ٢	٢٨٢	البقرة	« إذا تدايتمت بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه »
٢. ٢	١٦٤	النساء	« وكلم الله موسى تكليماً »
٢. ٢	١٩	محمد	« فاعلم أنه لا إله إلا الله »
٢١١	٢٤	سبا	« وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين »
٢٧٦	٢٩	التكوير	« وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين »
٢٧٦	٢٩	الكهف	« فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »
٢٧٦	٢٨	الأنعام	« ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون »
٢٧٦	١٥	الدخان	« إنا كاشفوا العذاب قليلاً إنكم عائدون »
٢٧٧			« يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء »
٢٧٧	٥٥	البقرة	
٢٧٧	٦٣	المؤمنون	« ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون »
٢٧٧	٤٨	هود	« سننتعهم ثم يمسخ منا عذاب ألیم »
٢٧٧	٤٥ - ٤٦	ص	« واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب... »
٢٧٩	٧	الحجرات	« حبيب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم »
٢٧٩	٧	الحجرات	« وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان »
٢٧٩	٢	الفتح	« ليشقر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر »
٢٧٩	٢٩	الفتح	« أشداء على الكفار رحماء بينهم »
٢٧٩	٢٩	الفتح	« تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً »
٢٧٩	٦٨	الأنفال	« لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم »
٢٨٠	٣	الجمعة	« وأخبرين منهم لما يلحقوا بهم »
٢٨٠	١٥	الحشر	« والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا... »
٢٨٠	٤٣ - ٤٤	طه	« إذهبنا إلى قبرصين إند طفى فقلنا نه قولنا لينا... »

الصفحة	رقمها	السورة	الآية الكريمة
٢٨.	٦	القصص	« و نرى قمرعون و هامان و جنودهما منهم ما كانوا يحذرون » .
٢٨.	٢٤	الدخان	« إنهم جند مغرقون. »
٢٨.	٣٠	البقرة	« إني جاعل في الأرض خليفة » .
٢٨١	٨٥ - ٨٤	ص	« فالحق و الحق أقول لأملأن جهنم منك و ممن تبعك منهم أجمعين » .
٢٨٢	٢٢	الفجر	« و جاء ربك »
٢٨٢	٢١٠	البقرة	« يأتيهم الله في ظلل من الغمام و الملائكة »
٢٨٥	٣٥	النور	« الله نور السماوات و الأرض »
٢٨٨	٨٧	الزخرف	« و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله »
٢٨٩	١	فاطر	« فاطر السماوات و الأرض »
٣.٦	٢	البقرة	« لا ريب فيه »
٣.٧	٤٢	فصلت	« لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه »
٣.٨	٩٥	الصافات	« أتعيذون ما تنحتون »
٣.٧	٤٠	فصلت	« اعملوا ما شئتم »
٣.٧	٩٦	الصافات	« و الله خلقكم و ما تعملون »
٣.٨	١٦٤	الأنعام	« لا تزر وازرة و زر أخرى »
٣.٩	٤٨	الروم	« الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا »
٣١١	٩١	التوبة	« ليس على الضعفاء و لا على المرضى و لا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج »
٣١١	٩١	التوبة	« ما على المحسنين من سبيل »
٣١١	١٦٤	الأنعام	« و لا تزر وازرة و زر أخرى »
٣١٤. ٣١١	٩٥	النساء	« لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر .. »
٣١٢	٩٠	التوبة	« و جاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم »
٣١٢	٨١	التوبة	« فرح المخلوقون بمقعدهم خلاف رسول الله »
٣١٢	٩٠	التوبة	« سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم »
٣١٢	٤٧ - ٤٦	نوح	« رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا .. »
٣١٢	٤٣	القمر	« أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر »
٣١٢	٩٧	النساء	« ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها »

<u>الصفحة</u>	<u>السورة</u>	<u>رقمها</u>	<u>الآية الكريمة</u>
٣١٣	آل عمران	٢٨	« لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء... »
٣١٣	آل عمران	٣٠	« يوم تجذ كل نفس ما عملت .. »
٣١٤	المائدة	٥١	« و من يتولهم منكم فإنه منهم »
٣١٤	التوبة	٣٦	« و قاتلوا المشركين كافة »
٣١٤	التوبة	٤١	« انفروا خفافا و ثقالا »
٣٢٢	التوبة	١١٩	« و كونوا مع الصادقين »
٣٢٢	المائدة	٥٥	« إنما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا... »
٣٢٢	النساء	٥٩	« و أولى الأمر منكم »
٣٢٣	الزمر	٢٠	« إنك ميت و إنهم ميتون »

٢ - فهرس الأحاديث الشريفة
(مرتبة حسب ترتيب ورودها في الكتاب)

<u>الصفحة</u>	<u>الحديث</u>
٣٣	« ذروا المرء لقلته خيره »
٣٣	« خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أصحابه وهم يختصمون في القدر .. » الحديث
٣٣	« تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا »
١٥٧	« ولا تجتمع أمتي على ضلالة »
٢٠٢	« لا تقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ »
٢٠٢	« قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن الإيمان « أن تؤمن بالله وملائكته » الحديث
٢٨٨	« كل مولود يولد على الفطرة » الحديث
٢٩١	« إن الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافراً » الحديث
٢٩٢	« خلقت عبادي حنفاء فاحتالتهم الشياطين » الحديث
٢٩٢	« ما حملكم على قتل الذرية »
٣٢١	« سلموا عليه بإمرة المؤمنين »
٣٢٢	« أنت الخليفة من بعدي »
٣٢٢	« أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي »
٣٢٣	« أقضاكم علي »

٣ - فهرس الأعلام
(مراعى فيها إغفال أب وابن و الألف و اللام)

- أ -

. ٢٨٨ . ٢٨ .	آدم (عليه السلام) :
. ١٢٩ . ١٢٨ . ١١ . ١٠٩ . ١٠٨	الأمدي (سيف الدين أبو الحسين على) :
. ١٤٦ . ١٤٢ . ١٣٧ . ١٣٤ . ١٣٣	
. ١٥١ . ١٥٠ . ١٤٩ . ١٤٨ . ١٤٧	
. ١٥٧ . ١٥٥ . ١٥٤ . ١٥٣ . ١٥٢	
. ١٦٦ . ١٦٥ . ١٦٤ . ١٥٩ . ١٥٨	
. ١٧٢ . ١٧١ . ١٧٠ . ١٦٨ . ١٦٧	
. ١٧٧ . ١٧٦ . ١٧٥ . ١٧٤ . ١٧٣	
. ١٨٥ . ١٨٤ . ١٨٣ . ١٨٢ . ١٨١	
. ١٩٢ . ١٩١ . ١٩٠ . ١٨٩ . ١٨٨	
. ٢٣٦ . ٢٣١ . ٢٢٧	
. ٢٥٧	إبراهيم :
. ١٣٥ . ٤٢	إبراهيم (عليه السلام) :
. ٢٣١	إبراهيم أنيس (الدكتور) :
. ٢٤ .	إبراهيم بيومي مذکور (الدكتور) :
. ٢٨ . ٢٧٦	إبليس :
. ٢١٧	أبيلاورد :
. ٢٦ .	أثناسيوس :
. ٢٢٣	ابن الأثير :
. ١٩٣	إحسان عباس :
. ١٤٦	أحمد أمين :
. ٤١ . ٣٧ . ٣٦ . ٣٤ . ٣١ . ٢٢	أحمد بن حنبل (الإمام) :
. ١١٧ . ٨٠ . ٧٤ . ٧٣ . ٧٢ . ٤٢	
. ٢٢٥ . ١٤٤	
. ١١٩	أحمد خان (السيد) :
. ٢٣٩	أحمد الشراوي :
. ٢٤٨	أرستيو بولس :
. ٢٦٦ . ٢٥٥ . ٢٥٣ . ٢٤٦ . ١٩ .	أرسطر :
. ٢٧ .	

. ٢١٧
 . ١٦٧ . ١٦٦ . ١١٤
 . ٨٧ . ٨٦ . ٨٥ . ٨٤
 . ٢٩٢
 . ٨٧
 . ١٢ . ١١٧
 . ٢٥٣ . ٢٤٩ . ٢٤٦ . ١٨٥
 . ٢٣٤
 . ٥٨
 . ١١٢
 . ٢٦٥
 . ٢١٧
 . ٣٢٢
 . ٢٦
 . ٢٢١
 . ٢٦
 . ٢٣٧
 . ٢٦
 . ٢٥٩
 . ٢٦
 . ٢٦ . ٢٥٩
 . ٢٦٥ . ٢٦١ . ٢٦
 . ١١٣ . ١١٠ . ١٠٩ . ٢٥ . ٢٣ . ١٧ . ١٥

اسبرنجر
 الإسفراييني (عصام الدين) :
 إسماعيل بن جعفر الصادق :
 الأسود بن سريع :
 آغاخان :
 الأفغاني جمال الدين :
 أفلاطون :
 أشرف صاعد البريدي الأبى :
 أصغ :
 الأصفهاني :
 البيرت :
 البريس :
 أم أين :
 أمبروز :
 أمين الخولي :
 أنشوس :
 الأنصاري (أبو يحيى زكريا بن محمد) :
 إفرهم :
 أوجين :
 أوريجين :
 أوزيموس :
 أوغستين :
 الإيجي (عضد الدين) :

- ب -

. ١٠٠
 . ٢٦
 . ١٦
 . ١١٨ . ١١٧
 . ١٧٥ . ١٦٩ . ١٤٤ . ١٤٣ . ١٤٢ . ٨١
 . ٢٢٥ . ١٩٣ . ١٨٦ . ١٨٥
 . ٨٥ . ٦٣ . ٦٢ . ٦١
 . ١٨٦

ابن باويه القمي (الشيخ الصدوق)
 بارل
 الباجوري (الشيخ إبراهيم)
 ابن باديس (عبد الحميد)
 الباقلائي (أبويكر محمد بن الطيب)
 الباقر (محمد بن علي زين العابدين)
 باقر الصدر :

. ١١٤	: البدخشي
. ١١.	: ابن بدران
. ٢٣٧	: بروكلمان
. ٣.٨	: البرذعي
. ٨٦	: بزرگ أمير
. ٩٤	: بشر بن المعتمر
. ٢٦٣	: بطرس اللومباردي
. ٢٤٧	: بطليموس فيلادلف
. ١٧٦ . ١٦٩ . ١٤٤ . ١٣٢ . ٢٥	: البغدادي (عبد القاهر بن طاهر)
. ٢.٩ . ١٨٦	
. ٣٢٢ . ١.٣ . ٧٩ . ٧٨ . ٥٩ . ٥٨	: أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)
. ٣٢٣	
. ١٧٥	: البلخي (أبو القاسم)
. ٢٥٧	: بلوخ
. ٢٥٥	: بهية بن جوزيف بن باقورا
. ٨٤ . ٣٥ . ٣٣ . ٣٢ . ٣١ . ١١ . ١.	: البياضي
. ٦١	: بيان بن سمعان (شيخ البيانية)
. ٢٥	: البيروني (أبو الريحان)
. ١١ . ١٥	: البيضاوي (عبد الله بن عمر)
. ٤١	: البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين)
. ٢٦٧	: بيوس العاشر
. ٢٦٧	: بيوس الحادي عشر

- ت -

. ٢٥ . ٢٤ . ٢٣ . ٢٢ . ١٩ . ١٨ . ١١	: التفتازاني (سعد الدين)
. ١٣٧ . ١٣٢ . ١١٣ . ١١ . ٤٨ . ٢٧	
. ٢١٣ . ٢.٩ . ١٦.	
. ٥	: التفتازاني (د. أبو الوفاء القيني)
. ٢٢٣ . ٢٢٢ . ١٢١ . ١٧ . ١٧ . ١٦	: التهاوني (محمد بن علي)
. ٢٦٤	: توماس الإكويني
. ١٧ . ١١ . ٣٩	: ابن تومرت (محمد بن عبد الله)

٢٥ . ٢٠ . ٢٤ . ٢٧ . ٢٨ . ٢٩ .
 ٤ . ٤١ . ٧٣ . ٧٤ . ٨٢ . ١٠٨ .
 ١٠٩ . ١١١ . ١١٢ . ١١٧ . ١١٨ .
 ١٣٣ . ١٣٤ . ١٣٦ . ١٤٢ . ١٤٤ .
 ١٤٩ . ١٥٠ . ١٥١ . ١٥٤ . ١٥٩ .
 ١٥٨ . ١٦٠ . ١٦٢ . ١٦٦ . ١٧٦ .
 ١٧٧ . ١٨ . ١٩ . ١٩٣ . ١٩٤ .
 ٢١٤ . ٢٨٨ . ٢٩٠ .

ابن تيمية (الإمام أحمد بن عبد الحليم)

- ث -

الشوري (أبو عبد الله سفيان) : ١٣٨

- ج -

٢٩٢ : جابر بن عبد الله
 ٩٤ . ١٠٤ . ١٠٨ . ٣٠٨ : الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)
 ١٠٥ : أبو الجارود (زياد بن المنذر)
 ٢٢٠ : جلال الدين أبو الفوارس شجاع
 ١٥ . ١٦ . ١٨ . ٢١ . ١١ . ١٦٤ : الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد)
 ٢١٩ . ٢٢٠ . ٢٣٣ . ٢٤٣
 ٢٦٠ : جريجوري
 ١٧٦ : جعفر بن حرب
 ٢١ . ٦١ . ٦٢ . ٦٣ . ٨٥ . ٨٦ : جعفر الصادق (الإمام بن محمد الباقر)
 ٩٥ . ٩٩ . ١٣٨
 ٥٧ . ٣١٨ . ٣١٩ : جهم بن صفوان
 ٢٢٤ : الجواليقي
 ٧٢ . ١٣٦ : ابن الجوزي
 ٨٩ : جرند تميمي
 ٢١ . ٤١ . ٨١ . ١٠٨ . ١٤٢ . ١٤٣ : الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك
 ١٤٤ . ١٤٥ . ١٥٠ . ١٥٧ . ١٦٠ : ابن عبد الله)
 ١٦٨ . ١٦٩ . ١٧٥ . ١٧٦ . ١٨٣
 ١٩٢ . ١٩٣

٢٦٨

جيرهارد :

٢٦.

جيروم :

-ج-

٢٢٤

حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله)

٩.

الحاكم بأمر الله

١٦٣

ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)

٣١

ابن حجر الهيتمي (أحمد)

١١.

ابن أبي الحديد

١٣. ١.٨. ٧٩. ٧٨. ٧٦. ٧٥. ٧٤

ابن حزم (علي بن أحمد (الظاهري)

١٨. ١٧٦. ١٦٧. ١٣٦. ١٣٣

٢٨٧. ٢٨٣. ٢٨٢. ٢٧٤. ١٩٣

٣٥. ٣٤. ٣٣. ٣٢. ٣١. ٢٥. ٢٢

أبو الحسن الأشعري

١٤٢. ١٢٨. ٨٢. ٨١. ٨. ٧٨. ٣٦

١٧٥. ١٦٩. ١٥١. ١٤٦. ١٤٤

٢٣٣. ٢٢٥. ٢٢٤. ١٩٣. ١٨٥

٣١٦

١٣٨. ٩٤. ٩٣. ٧٩. ٧١. ٥٩. ٥٨

الحسن البصري

٢٢٧

حسن توفيق

١١١. ٨٦

الحسن الثاني (أحد خلفاء الحسن بن

الصباح)

١٢١

حسن حنفي (الدكتور)

١١١. ٨٦

الحسن بن الصباح

٩٥

الحسن العسكري

١٧٥. ٨٥. ٥٨

الحسين بن علي (رضي الله عنه)

١٩٢

ابن الحسين البصري

٨٥. ٦.

الحسين بن علي (رضي الله عنه)

٢٣٤. ٢٢.

حسين علي محفوظ

٣١. ٢٦. ٥.

حسين والي (الشيخ)

٨٤

الحصني

٣٦

حفص الفرد (أبو عمرو)

١١٢. ١.٨

الحلبي (الحسن بن يوسف)

٣١
٣٧ ، ٣٤
١ ، ١١ ، ١٩ ، ٢١ ، ٣١ ، ٣٤
٣٦ ، ٣٩ ، ٥٩ ، ٧٤ ، ٨٢ ، ٨٤
١٣٥ ، ١٣٨ ، ٢٠٦ ، ٢٢٥
١٣ ، ٨٧

الحليمي
حماد بن أبي حنيفة
أبو حنيفة (الإمام النعمان بن ثابت)
أبو حيان التوحيدي (علي بن محمد)

- خ -

٨٤
١١٤ ، ١٨٥
٦٢
٣
١٣ ، ١٦ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٩٢ ، ١٢٤
١٢٦ ، ١٦٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٩٢
٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٣٧
٩٤ ، ٢٢٥
١١٤

خضربك
الخضري
ابن الخطاب (زعيم فرقة الخطابية)
الخطابي
ابن خلدون (عبد الرحمن)
الخوارزمي
الخطيب (المعتزلي)
الخيالي

- د -

٢٩٢
١١٥
٢٦٥
٧٤ ، ٧٥
٢٥٣
١١ ، ١١٣
٢١٢
١١٧
١١٤
١٥٩
٢٥٧

الدارمي
الداماد
ابن داود
داود بن علي الظاهري
داود بن مروان
الدواني (جلال الدين)
دراز (د . محمد عبد الله)
الدردير (أحمد)
الدشتكي
ابن دقيق العيد
دي سطر

- ذ -

أبو ذر الغفاري (رضي الله عنه)
ذو القرنين
الذهبي

. ٣٣٣
. ٥١
. ١.٨

- ر -

الرازي (أبو حاتم)
الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)

. ٢٣١
. ١٤٢ . ١١ . ١.٩ . ١.٨ . ٣٤
. ١٥٣ . ١٥ . ١٤٩ . ١٤٨ . ١٤٦
. ١٧٨ . ١٧٦ . ١٧١ . ١٥٩ . ١٥٨
. ١٩٣
. ٢٢٣
. ٢٥٧
١٣٧ . ١٣٤ . ١.٩ . ٧٦ . ٦٩ . ٦٨
. ١٦٨ . ١٦٢ . ١٦ . ١٥٥ . ١٥١
. ١٨٢ . ١٨١ . ١٨ . ١٧٨ . ١٧٦
. ٢٧ . ٢٦٦ . ٢٦٥ . ١٨٤
. ٢٢٨ . ٢٣٧ . ٢٢٦ . ١٨٥
٢٦٦

الراغب الأصفهاني
رسل
ابن رشد

أبو ريدة (د . محمد عبد الهادي)
ريمون مرتينوس

- ز -

ابن الزاغوني (الحنبلي)
الزركشي
الزركلي
زكي نجيب محمود
زنتر
زيد بن علي زين العابدين

. ٧٤
. ١٥٩
. ٢٣٣
. ٢٤.
. ٢٥٧
. ١.٥ . ١.٤ . ١.٣ . ٩٣ . ٨٥ . ٦٣

- السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي) .
السرهندي (أحمد) .
سعد شلبي (الدكتور) .
سعديا بن يوسف .
أبو سفيان بن حرب .
السلمي (أبو عبد الرحمن) .
سليم الأول (السلطان) .
سليمان دنيا (الشيخ) .
سمسون راقيل .
السمعاني .
السنوسي (محمد بن علي) .
السنوسي (محمد بن يوسف الحسيني)
السهروودي البغدادي (شهاب الدين عمر بن محمد) .
سهيل بن عمرو .
السيالكوتي (عبد الحكيم) .
السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر) .
السيد (إمام نجران) .
السيد قطب .
ابن سينا (الشيخ الرئيس علي) .
- ٢٢٤ . ٣٤
١١٨ . ١١٧ . ١١٥
١٩٣
٢٥٤ . ٢٥٣
٥٦
٤
١١٣
٢٩٣ . ٢٣٥
٢٥٧
١٣٥
١١٨ . ١١٧
٣٩ . ١٦
٣٤
٥٦
١١٤
٢٢ . ١٣٥ . ١ . ٩ . ٣ . ٢٤
٥٢
٢١٦
٢٣ . ١٩١ . ١٩ . ١٨٧ . ١٧٩
٢٩٤ . ٢٦٥ . ٢٥٥ . ٢٤٢ . ٢٣١
٢٩٥

- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى) .
الشافعي (الإمام محمد بن إدريس) .
شاه ولي الله الدهلوي .
شلبي النعماني .
أبو شبيب .
- ٢ . ٦ . ١٦٢ . ١٣٦
٤ . ٣٧ . ٣٦ . ٣٤ . ٣١ . ٢١
٢٢٥ . ٧٤
١٢ . ١١٨ . ١١٧ . ١١٥
١٢
٣ . ٩ . ٣ . ٨

. ١١٤
. ١٠١ . ١٠٠
. ٢٥٢ . ٢٥٠
. ٢٦٨ . ٢٥٧
١٤٩ . ١٤٥ . ١٠٥ . ١٠٤ . ٨٧ . ٨١
. ١٩٢ . ١٨٣ . ١٧١
. ١١٨ . ١١٧
. ١١٣
. ١١٧ . ١١٥
. ٢٦٨

. الششتري
. الشريف المرتضى
. شلترز
. شلير ماخر
. الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبيد
الكريم)
. الشوكاني
. الشيرازي (قطب الدين)
. الشيرازي (ملا صدر الدين محمد)
. شيلنج

- ص -

. ١١٠ . ٨٦
. ١١٨

. صلاح الدين الأيوبي
. الصنعاني

- ض -

. ٣١٨ . ٣١٦

. ضرار بن عمرو

- ط -

. ٢٢٤ . ٢٠٦ . ٨٤ . ٢٥
. ٢٥
. ٣١٣
. ٢٢٥
. ١٠٩ . ١٠٨ . ١٠١ . ٣٤ . ٢٥
. ١٦٢ . ١٥١ . ١٤٩ . ١٣٦ . ١١٢
. ٢٣٤ . ٢٣١ . ٢٣٣ . ٢٧٤
٣١

. طاشن كبرى زاده
. الطحاوي (أحمد بن الأزدي)
. طلحة بن عبيد الله
. طربيا الحلبي
. الطوسي (نصير الدين محمد)
الطبيبي

- عائشة (أم المؤمنين رضي الله عنها) . ٥٦
العاقب (أمير مجران) . ٥٢
العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف) . ١٧٨ ، ٣٢
العاملي (بهاء الدين) . ٢٢٤ ، ١١٥
ابن عباس (عيد الله رضي الله عنهما) . ٢٧٧ ، ١٢١ ، ١١٣ ، ٥٦ ، ٥٥
عيد الخليم محسود (الدكتور الشيخ) . ١٥٦ ، ٣ ،
عيد الحلي دياب . ٢٢٧
عيد العزيز الطباطبائي . ٢٣٤
عيد القاهر البغدادي . ١٧٦
عيد الكريم العثمان . ٢ ، ٩
عيد اللطيف العيد (الدكتور) . ٢٣ ، ٢٢٩ ، ١٩٢
عيد الله بن إياض (شيخ الإباضية) . ٥٥
عيد الله بن الزبيري . ٥١
عيد الله بن الزبير . ٣١٣
عيد الله بن بطة . ٢٨٩
عيد الله بن مسعود . ٣٢٣
عيد النبي بن عيد الرسول الهندي . ٢٢٢
عيد النعيم حسين . ٢٢١
عيد الوهاب أبو النور (الدكتور) . ٢ ، ٦
عبيد الله المهدي . ٨٧ ، ٨٦
عثمان الطويل . ٩٤
عثمان بن عفان (رضي الله عنه) . ٣٢٣ ، ٣٢٣ ، ٥٩
ابن عربي . ١٧٢ ، ١٧٤
ابن أبي العز الحنفي . ١٥٨
العز بن عبد السلام . ٣٩
عزيز (أحد أبناء بني إسرائيل) . ٥١
ابن عساكر . ١٤٢ ، ٣٢ ، ٣١
ابن عقيل (شيخ حنابلة بغداد) . ٧٢ ، ٧٢
العكيري (أبو البقاء) . ٤١
علي أكبر بن السيد محمود . ٢٢٣
علي الرضا . ٩٥

٢٨٩
 ٩٥
 ٧٩ . ٦٢ . ٥٨ . ٥٦ . ٥٥ . ٥٣ . ٣٨
 ٣٢٢ . ٣١٣ . ٣١٢ . ١ . ٣ . ٩٦ . ٨٥
 ٣٢٤ . ٣٢٣
 ٢٨٩
 ٢٦ . ٥
 ٨٥ . ٦٣ . ٦٢ . ٦ .
 ١
 ٢٢٣ . ١٨٦ . ٥٨
 ٣٢٢ . ٢٧٥ . ٥٩
 ٣٢٢ . ٢٧٦ . ٢٧٥
 ٣٣
 ١٣٩ . ٩٤
 ٣٢٣
 ٢٥٢
 ٢٩٢
 ٢٦٢ . ٢٦١ . ٢٦ . ٢٥٩ . ٥٢ . ٥١
 ٢٦٣

علي أبو عبيد .
 علي الهادي .
 علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) .
 علي بن سعيد .
 علي حسب الله .
 علي زين العابدين (ابن الحسين رضي
 الله عنه) .
 علي عبد المنعم عبد الحميد الدكتور) .
 ابن عمر (عبد الله رضي الله عنهما) .
 عمر بن الخطاب (رضي الله عنهما) .
 عمر بن عبد العزيز .
 عمرو بن شعيب .
 عمرو بن عبيد .
 عمار بن ياسر .
 عثمان بن داود .
 عياش بن حمار .
 عيسى المسيح (عليه السلام) .

- غ -

٣١ . ٣ . ٢٥ . ١٨ . ٦ . ١٥ . ١٤ . ١٣
 ٨٨ . ٨١ . ٨٦ . ٤١ . ٤ . ٣٩ . ٣٨ . ٣٢
 ١٥١ . ١٤٥ . ١٤٢ . ١٣٦ . ١ . ٨
 ١٧ . ١٦٢ . ١٦ . ١٥٨ . ١٥٥
 ١٧٩ . ١٧٨ . ١٧٦ . ١٧٥ . ١٧٢
 ١٨٥ . ١٨٣ . ١٨٢ . ١٨١ . ١٨ .
 ٢٣٥ . ٢٢٣ . ٢١٢ . ١٩٢ . ١٩١
 ٢٩٣
 ٢٦٥

الغزالي (أبو حامد محمد) .

شوند يسالفي .

- ف -

- الفارابي (أبو نصر محمد) .
 ١١ . ١٢ . ١٣ . ٢٢٤ . ٢٢٨ . ٢٢٩ .
 ٢٤٢ . ٢٥٥ . ٢٦٥ .
 فاطمة (بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم) .
 ٣٢٢ . ٣٢٣ .
 فتح الله خليف .
 فرعون .
 الفرماوي .
 فوينكل .
 ابن فورك الأصفهاني (أبو بكر) .
 ٨١ . ٩٠ . ١٠٩ . ٢٢٣ . ٢٢٢ . ٢٢٣ .
 ٢٣٦ .
 ٢٥١ .
 فيلون الاسكندري .
 ٢٤٨ . ٢٤٩ . ٢٥٠ . ٢٥٨ .

- ق -

- القاسم بن محمد الزبيدي .
 ٣٠٥ .
 ٢٦ . ١١٧ .
 القاضي عبد الجبار .
 ٢٢ . ٩٤ . ١٠١ . ١٢٨ . ١٣٧ . ١٣٩ .
 ١٤٢ . ١٦٨ . ١٧٤ . ١٧٥ . ١٧٦ .
 ١٨٣ . ١٩٣ . ٢٠٩ . ٢١٥ .
 ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) .
 ابن قدامة (موفق الدين عبد الله) .
 القرطبي .
 القسطلاني .
 القشيري (أبو القاسم) .
 قطب الدين بن غياث الدين .
 القلاسي .
 القلقشندي .
 القوشجي .
 ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر) .
 ٣ . ٢٨٩ . ٢٢٣ .
 ٧٢ . ٧٤ .
 ١٦٢ .
 ١١٦ .
 ٣٥ . ١٣٦ .
 ٢٢٢ .
 ١٤٤ .
 ٢٢٤ .
 ١١٢ .
 ٥ . ١٤٢ .

- ك -

. ٢٦٨	كالون .
. ٢٥٧	كانت (إيمان نويل) .
. ٥١	ابن كثير .
. ٣٢٥ . ٢٧٤	الكرماني (حميد الدين) .
. ٨٧	كريم خان .
. ١٧٥	الکعبی البلیخی .
. ٢٤٢ . ٢٢٢ . ٢٢ . ١١٦	الکفوي .
. ١٤٤ . ١٤٢ . ٢٢	ابن کلاب (أبو محمد) .
. ٢٦ .	کلمنت .
. ١١٦	الکلبوي .
. ١١	الکمال بن الهمام .
. ٢٣١ . ٢٢٨ . ٢٢٧ . ٢٢٦	الکندی .
. ١٢ . ٨٤ . ٧ .	الکوثري (الشيخ محمد زاهد) .
. ٢٥٧	کوک .

- ل -

. ٢٥	الللكاني .
. ٢٤١	لالاند .
. ٢٥٧	ليبولد .
. ٢٥٧	ليويابك .
. ٢٦٧	ليو نطسي الثالث عشر .
. ٢٦٤	ليونن التومسي .

- م -

. ٣٠٠ . ١٣٥ . ١٣٢ . ١٢٨ . ٨٤ . ٨٢	الماتريدي (أبو منصور) .
. ٣٠٤ . ٣٠٣	مارتن لوثر .
. ٢٦٧	ماسنيون .
. ٢٤٢ . ٢٤١ . ٢١٧	ماكس يابر .
. ٢٥٧	مالك بن أنس (الإمام) .
. ٢٩١ . ١٥٦ . ٥٩ . ٣٤ . ٢٣ . ٢١	

٢٢٤ . ٣١ .	المبرد النحوي (أبو العباس محمد بن يزيد) .
٤٢ .	المتوكل (الخليفة - جعفر بن محمد المعتصم) .
١٣٦ . ١٤٤ .	المحاسبي (الحارث بن أسد) .
٢٢٧ .	محمد مهدي .
٢١٤ .	محفوظ عزام (الدكتور) .
٣١ .	المحلي (جلال الدين محمد) .
١١٩ . ١٩١ . ٢١٤ .	محمد إقبال .
٩٥ .	محمد الجواد .
١١٣ .	محمد الفاتح .
٩٥ .	محمد بن الحسن العسكري .
٢١٤ .	محمد الشرقاوي (الدكتور) .
٢٢ .	محمد الصباغ .
٨٦ .	محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق .
٧٥ .	محمد بن داود الظاهري .
٣٧ . ٣٩ . ١١٧ . ١١٨ .	محمد بن عبد الوهاب
٢٣٣ .	محمد بن علي
٦ . ٦٢ .	محمد بن علي بن أبي طالب (ابن الحنفية) .
٢٣٧ .	محمد بن وفا الشافعي .
٢٩ .	محمد يحيى الكحال .
٢٣٨ .	محمد بن يوسف السنوسي .
٢٣٣ .	محمد تقي دانش ثروة .
٢٣٩ .	محمد حسنين مخلوف العدوي .
٢٨٨ .	محمد رشاد سالم .
١٦ . ٢٦ . ١١٧ . ١١٩ . ١٢ . ١٧٥ .	محمد عبده (الإمام) .
٢٤ .	محمد كمال وصفي .
٢١٥ .	محمد مبارك .
٢١٥ .	محمد يوسف موسى (الدكتور) .
٢٦ . ٢٧ .	محمود قاسم (الدكتور) .
١٥ . ٣ . ١٧٣ . ١٧٨ . ١٨٢ .	ابن المرتضى .
١ . ٣ .	مريم (عليها السلام) .
٢٦٣ .	المستعلي بالله .
٨٦ . ٩ .	

. ٢٩٢
 . ٨٦
 . ٢٦٣
 . ١٢ . ٨٤
 . ١١٨ . ٢٣ . ١٢
 . ٥٧
 . ٨٦
 . ٦١
 . ١ . ١ . ١ .
 . ٧ .
 . ١٦٣ . ٨٢ . ٢٧
 . ١١٦
 . ١٦٣
 . ٢٥٢
 . ٦١
 . ١١٨ . ١١٧
 . ٢٥ .
 . ٢١١ . ٢٥٦
 . ٩٧ . ٩٥ . ٨٦ . ٨٥
 . ٢٨٩ . ٢٦٦ . ٢٥٧ . ٢٥٦ . ٢٥٥
 . ١١٤
 . ٢٥٧
 . ٢٦٦
 ١٦

مسلم .
 المستنصر بالله .
 المسيح الدجال .
 مصطفى صبري .
 مصطفى عبد الرازق (الشيخ)
 معبد الجهني .
 المعز لدين الله الفاطمي .
 المغيرة بن سعيد (شيخ المعتزلة)
 الشيخ المفيد (ابن النعمان) .
 مقاتل بن سليمان .
 المقرئ (تقي الدين) .
 ملا علي القاري .
 ابن منظور (محمد بن مكرم) .
 المنصور أبو جعفر .
 المنصور العجلي .
 المعدي .
 مور (حجي ، إيف) .
 موسى (عليه السلام) .
 موسى الكاظم (ابن جعفر الصادق) .
 موسى بن ميمون .
 ميرزا خان .
 ميتدولسون .
 ميغيل آسين .
 الميهي .

== ن ==

. ٢٥٧
 . ١ .
 . ٣١٤ . ٣٢ .
 . ٣١ .
 . ٨٦
 . ٨٤

ناجمان .
 الناشئ الأكبر .
 نافع بن الأزرق .
 نجده بن عامر .
 نزار بن المستنصر .
 النسفي (أبو المعين) .

- النسفي (الماتريدي نجم الدين عمر أبو حفص) . ١١ ، ٨٤ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٧ .
 النشار (علي - الدكتور) . ٤٧ ، ١٧٣ ، ١٧٧ ، ١٩ ، ١٩٣ ، ٢١٤ .
 ٢٥٢ .
 النظام (إبراهيم بن سيار) . ٣٤ ، ٧٨ ، ٩٤ ، ١٣٩ ، ١٧٦ ، ٣ ، ٨ .
 أبو نعيم (أحمد بن عبد الله الأصفهاني) . ٢٧٥ .
 ابن النفيس (علي بن أبي الحزم) . ١٦٢ .
 ابن نوبخت . ١٠٠ .
 نوح (عليه السلام) . ٤٢ .
 النروي . ٣١ .

- ه -

- ٢٨ . هارون .
 ١٩٢ . أبو هاشم .
 ٢٦٨ . هتر .
 ٢٥٨ . هتلر .
 ٧ . الهجيمي .
 ٣ ، ٩ ، ١٣٩ ، ٩٤ ، ٧٨ . أبو الهذيل العلاف .
 ٢٨ . هرمان .
 ٤ ، ٣ ، ٢٤ . الهروي (عبد الله بن محمد) .
 ١٦٢ . ابن هشام (جمال الدين عبد الله) .
 ٩٩ ، ٧٧ . هشام بن الحكم .
 ٥١ . ابن هشام (عبد الملك) .
 ٢٣١ . الهمداني (حسين بن فضل الله) .
 ٨٧ . هولانكو .
 ٢٤٦ ، ٢٤٥ . هوميروس .
 ٢٦٨ ، ٢٥٧ . هيغل .
 ٢٤٥ . هيزبود .
 ٢٦ . هيلر .

- و -

- | | |
|-------------------------------------|--|
| . ١٤ . ١٣٩ . ١٣٨ . ١٢٨ . ٩٤ . ٩٣ | . واصل بن عطاء . |
| . ٢١٣ | . وحيد الدين خان . |
| . ١٨٦ . ١٥٩ . ٥٦ . ١ . ٩ . ٣٤ . ٣ . | . ابن الوزير (جمال الدين بن إبراهيم) . |
| . ٢١٣ | |
| . ٣ . ٨ | . ابن البراهان . |
| . ٣٢٣ | . الوليد بن المغيرة . |

- ي -

- | | |
|------------------------|--------------------------------------|
| . ٥٨ | . يحيى بن يعمر . |
| . ١ . ٤ . ٣٢ . ٥ | . يحيى بن قرغل (الدكتور) . |
| . ٢٨٨ . ١٤٩ . ١٣٦ . ٨٢ | . أبو يعلى (الحنبلّي) . |
| . ٢٦٢ | . يوحنا الدمشقي . |
| . ٢٢٤ | . يوسف بن محمد البلوي (أبو الحجاج) . |

٤ - فهرس الديانات والفرق والمذاهب

(مرتبة حسب أحرف الهجاء)

(الألف)

. ١١٨ ، ١١١ ، ١.٣ ، ١.٢ ، ٥٥

. ٩٩ ، ٩٨ ، ٩٧ ، ٩٦ ، ٩٥ ، ٩ ، ٨٥ ، ٨٤ ، ٦٦ ، ٦٥

. ١١ ، ١.٩ ، ١.٥ ، ١.٤ ، ١.٣ ، ١.١ ، ١.١

. ١٣٦ ، ١٢٧ ، ١٢١ ، ١١٨ ، ١١٥ ، ١١٣ ، ١١٢

. ٣١٩ ، ٣.٥ ، ٢٣٤ ، ١٤٨ ، ١٤١

. ١٣٥ ، ١١٨ ، ١١٣ ، ١١ ، ٨٤ ، ١١ ، ٩

. ٣.٦

. ٣١١ ، ٥٥ ، ٥٤

. ٢٦ ، ٢٤ ، ١٩ ، ١٨ ، ١٥ ، ١٢ ، ١١ ، ٩ ، ٥ ، ٣ ، ٢

. ٦٤ ، ٥٤ ، ٥٣ ، ٥٢ ، ٥١ ، ٤٨ ، ٤٧ ، ٣٩ ، ٢٩ ، ٢٧

. ١١٩ ، ١١٦ ، ١١٣ ، ٩٣ ، ٩ ، ٨٩ ، ٨٨ ، ٧٩ ، ٧

. ٢١٦ ، ١٧٦ ، ١٣٢ ، ١٢٦ ، ١٢٥ ، ١٢١ ، ١٢

. ٢٦٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٣ ، ٢٥٢ ، ٢٥١ ، ٢٤٤ ، ٢٤١

. ٢٩٢

. ٨٧ ، ٨٦ ، ٨٥ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٦٧ ، ٦٦ ، ٦٥ ، ٦٢ ، ٦١

. ١.٣ ، ٩٨ ، ٩٧ ، ٩٦ ، ٩٥ ، ٩٢ ، ٩١ ، ٩ ، ٨٩ ، ٨٨

. ٣٢٥ ، ٢٢٩ ، ١٣٦ ، ١١٨ ، ١.٥ ، ١.٤

. ١١١ ، ٩٨ ، ٩٦ ، ٩ ، ٨٧ ، ٨٦

. ٧٩ ، ٧٨ ، ٧٧ ، ٧٥ ، ٧٤ ، ٧٣ ، ٧٢ ، ٦٦ ، ٦٥ ، ٥٧

. ١١١ ، ١١ ، ١.٩ ، ٩٤ ، ٩٢ ، ٩١ ، ٨٣ ، ٨٢ ، ٨

. ١٢ ، ١١٨ ، ١١٦ ، ١١٥ ، ١١٤ ، ١١٣ ، ١١٢

. ١٤١ ، ١٣٥ ، ١٣٣ ، ١٣ ، ١٢٩ ، ١٢٨ ، ١٢٧

. ١٥٧ ، ١٥ ، ١٤٨ ، ١٤٦ ، ١٤٤ ، ١٤٣ ، ١٤٢

. ١٧١ ، ١٧ ، ١٦٩ ، ١٦٨ ، ١٦٧ ، ١٦٦ ، ١٦٥

. ١٩٢ ، ١٨٥ ، ١٧٧ ، ١٧٦ ، ١٧٥ ، ١٧٣ ، ١٧٢

. ٣.٧ ، ٣.٦ ، ٢٩٣ ، ٢٣٣ ، ١٩٣

. ٢٥٩ ، ٢٥٤ ، ٢٤٩

الإباضية :

الإثنا عشرية :

الأحناف :

الأخشيدية :

الأزارقة :

الإسلام : (المسلمون)

الإسماعيلية :

الإسماعيلية الجديدة :

(التزارية)

الأشاعرة :

(الأشعرية)

الأفلاطونية المحدثة :

. ١١٨
. ٧. ٦٨. ٦٦. ٥٩. ٥٤. ٣٩. ٣٧. ١٥. ١٤. ١٣. ١.
. ٩٧. ٩٦. ٩٣. ٩٢. ٩١. ٨٣. ٨٢. ٨. ٧٦. ٧٥. ٧٣
. ١١٤. ١١٣. ١١٢. ١١١. ١. ٥. ١. ٤. ١. ٣. ١. ٢
. ٢٧٥. ٢٣٣. ٢١٢. ١٤٢. ١٢١. ١٢. ١١٨. ١١٥

الأكبرية :
أهل السنة :

(الباء)

. ١١٨. ٩.
. ١. ٤
. ١١٨. ٩.
. ٩. ٨٦
. ٦١

النبائية :
البترية :
البيثائية :
البيهرية :
البيثانية :

(التاء)

. ٦٠

التوكابين :

(الجيم)

. ١. ٥. ١. ٤
. ٩٤
. ٨١. ٥٨. ٥٧
. ٣١٥. ٣. ٧. ٤١. ٣٦

الجارودية :
الجياثية :
الجيرية :
الجهمية :

(الحاء)

. ٧٦. ٧٥. ٧٣. ٧٢. ٧١. ٧. ٦٩. ٦٨. ٦٦. ٦٥
. ٢٨٢. ١٦٤. ١٤٧. ١٣٧. ١٣٢. ١. ١. ٧٧
. ٧.
. ٨٢. ٧٥. ٧٤. ٧٣. ٧٢. ٧. ٦٦. ٦٥. ٤٥. ٤١
. ١٥٢. ١٤٩. ١٣٥. ١١٨. ١١٧. ١١٣. ١١٢. ٨٣

الحشمورية :
الحلمانية :
الحنايكة :

(الخاء)

. ٦٢	: الخطابية
. ٣٦ . ٣٨ . ٤٦ . ٤٧ . ٥٣ . ٥٤ . ٥٥ . ٥٦ . ٥٩ . ٦٥	: الخواج
. ٦٦ . ٧٥ . ١٠١ . ١٠٢ . ١٠٤ . ١١١ . ٣١٤	
. ٣١٩	

(الدال)

. ٤٨	: الدهرية
------	-----------

(الراء)

. ٢٤٩ . ٢٥٠ . ٢٥١ . ٢٥٢ . ٢٥٣	: الريانيون (فرقة من اليهود)
. ٢٥٩	: الرواقية

(الزاء)

. ٦١	: الزرادشتية
. ٦٦ . ٨٤ . ٨٥ . ٩١ . ٩٥ . ٩٦ . ٩٧ . ١٠٣ . ١٠٤	: الزيدية
. ١٠٥ . ١١٠ . ١١١ . ١١٨ . ١٣٦ . ١٤١ . ١٤٨ . ٣١٩	

(السين)

. ٧٢ . ٧٠	: السالمية
. ٥٩ . ٦٠	: السنية
. ٣٠ . ٣٧ . ٣٨ . ٤٠ . ٥٤ . ٥٩ . ٦٦ . ٦٧ . ٧٢ . ٧٦ . ٧٧	: السلفيون
. ٧٩ . ٨١ . ٨٣ . ٩٢ . ١٠٥ . ١١١ . ١١٣ . ١١٧ . ١١٨	
. ١٣٥ . ١٣٦ . ١٤٥ . ١٥٩	
. ٢٠٤	: السليمانية
. ١٣١	: السمنية

(الشين)

. ٣.٦. ١١٨ .٧٤
. ٧٥ .٧٤ .٧٣ .٧ .٧٢ .٦١ .٦ .٥٩ .٥٨
. ١.٢ .١. .٩٦ .٩٤ .٨٥ .٨٤ .٧٩ .٧٨
. ١١٥ .١١٤ .١١٣ .١١٢ .١.٥ .١.٤ .١.٣
. ٣.٧ .١٥٣ .١٣٦ .١١٨

الشافعية :
الشيعة :

(الصاد)

. ٢٥٧ .١٢١
. ٩٩ .٩٨ .٧٥ .٧٤ .٧١ .٧ .٣٨ .٣٢ .٣.
. ٣.٧ .٢١٥ .١٣٧ .١٣٦ .١١٨ .١١١

الصهبونية :
الصوفية :

(الضاد)

. ٣.٧

الضرارية :

(الظاء)

. ٨٢ .٧٩ .٧٨ .٧٧ .٧٦ .٧٥ .٧٤ .٦٦ .٦٥
. ١٦٣ .١٥٣ .١٥٢ .١٣٥

الظاهرية :

(العين)

. ٥٩

العثمانية :

. ١٣١

العنادية :

(القاف)

. ١١٨
. ٢٩١ .٩٢ .٥٧ .٤٧ .٣٦

القاديانية :

القدرية :

القرآءون : (فرقة من

. ٢٥٣ ٢٥٢

اليهود)

(الكاف)

. ٧٢ . ٧ .
. ٣٠٨ . ٧٧
. ٨٥ . ٨٤ . ٦ .

الكرامية :
الكلابية :
الكيسانية :

(اللام)

. ١٣١

اللا أدوية :

(الميم)

. ١٠٩ . ٨٤ . ٨٣ . ٨٢ . ٧٧ . ٧٥ . ٧٤ . ٦٦ . ٦٥
. ١٢ . ١١٨ . ١١٦ . ١١٥ . ١١٣ . ١١١ . ١١ .
. ٣٠٥ . ١٨٥ . ١٣٥ . ١٢٧

الماتردية :

. ١١٩

الماركسية :

. ١١٨

المالكية :

. ٢٦٣ . ٢٦٢

المانوية :

. ٣١٩ . ٣١٨ . ٣١٥ . ٣٠٧ . ٣٠٦

المجبرة :

. ٧ .

المجوس :

. ١٣٥ . ٨٢ . ٧٥ . ٧٤ . ٧ . ٦٨ . ٣٢ . ٣ .

المحدثون : (أهل الحديث)

. ١٥٩ . ١٥٢

المرجئة :

. ٥٤ . ٤٧ . ٣٦

المستعلية :

. ٨٦

المسيحية : (النصرانية)

. ٢٤٤ . ١٧٧ . ١١٩ . ١١٦ . ٧ . ٥١ . ٤٨ . ٤

. ٢٦١ . ٢٦ . ٢٥٩ . ٢٥٨ . ٢٥٧ . ٢٤٩ . ٢٤٦

. ٣١٩ . ٢٧ . ٢٦٧ . ٢٦٥ . ٢٦٤ . ٢٦٣ . ٢٦٢

. ٧٦ . ٧١ . ٣٨

المشبهة :

. ٦٦ . ٦٥ . ٥٧ . ٥٤ . ٣٩ . ٣٨ . ٣٧ . ٢٢ . ١٣

المعتزلة :

. ٨١ . ٨ . ٧٩ . ٧٨ . ٧٧ . ٧٦ . ٧٥ . ٧٣ . ٧٢

. ٩٩ . ٩٦ . ٩٥ . ٩٤ . ٩٣ . ٩٢ . ٩١ . ٨٣ . ٨٢

. ١١ . ١٠٩ . ١٠٥ . ١٠٤ . ١٠٣ . ١٠٢ . ١٠١ . ١٠٠

. ١٢٨ . ١٢٧ . ١٢٥ . ١١٩ . ١١٣ . ١١٢ . ١١١

. ١٤ . ١٣٩ . ١٣٨ . ١٣٦ . ١٣٥ . ١٣٣ . ١٢٩

.١٤٦ .١٤٥ .١٤٤ .١٤٣ .١٤٢ .٤١٤١
 .١٧. .١٦٩ .١٦٨ .١٦٧ .١٦٤ .١٤٩ .١٤٨
 .٢٤٤ .١٩٣ .١٩٢ .١٨٥ .١٨. .١٧٦ .١٧٤
 ٣١٩ .٣١٥ .٣.٧ .٣.٥ .٢٥٤ .٢٥٣ .٢٥٢
 . ٦١
 . ٥٨
 . ٦١

المغيرة :
 المفرضة :
 المنصورية :

(النون)

. ٦١
 . ٣.٧
 انظر "الإسماعيلية الجديدة"
 . ٩٩ ، ٩٨

الناعطية :
 النجارية :
 النزارية :
 النصيرية : (العلوية)

(الواو)

. ٤٨
 . ٢٥٧

الوثنية :
 الوجودية :

(الياء)

.٢٤٧ .٢٤٦ .٢٤٤ .٧. .٥٢ .٥١ .٤٨ .٤
 .٢٥٤ .٢٥٣ .٢٥٢ .٢٥١ .٢٥. .٢٤٩ .٢٤٨
 . ٢٦٩ .٢٥٩ .٢٥٨ .٢٥٧ .٢٥٦

اليهودية : (اليهود)

فهرس المراجع والمصادر

أولا - بالعربية

(مراعى فيها حذف الألف و اللام واين و أبو)

انقضى أشرف الدين صاعد البريدي :
الحدود و الحقائق ، نشرة د حسين محفوظ بمطبعة
المعارف ببغداد . ١٩٧٠ م
محمد الحسين :

أصل الشيعة و أصولها ط ٢ صيدا ١٩٣٦ م

علي بن أبي علي بن محمد بن سالم :

ابكار الأفكار في أصول الدين ، مصورة بمعهد

المخطوطات بالجامعة العربية بالقاهرة رقم ١ ، ٢ توحيد .

الاحكام في أصول الأحكام ، ط القاهرة ١٩٧١ م .

غاية المرام في علم الكلام ، ط القاهرة ١٩٧١ م .

كشف التمويهات - مصورة عن نسخة المتحف

البريطاني بلندن رقم ٢٥٣ شرقي .

الناخذ على الإمام الرازي ، مصورة بمعهد المخطوطات

بالجامعة العربية بالقاهرة تحت رقم ٣ توحيد .

الشيعة و أهل البيت ، ط أولى - لاهور

الشيعة و التشيع لفرق و تاريخ ، ط الأولى لاهور ١٤٠٤ هـ .

طرحى الإسلام ، القاهرة ١٩٤٦ م .

فجر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٨٢ م .

القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الهندي :

جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب "بدستور

العقلاء" ط حيدرآباد الدكن ١٣٢٩ هـ .

الرسالة الجامعة ، بيروت ١٩٥٩ م .

أبو الحسن علي بن إسماعيل :

الإبانة عن أصول الديانة ، ط حيدرآباد الدكن (ب - ن) .

الآبي :

آل كاشف الغطاء

الأمدي :

إحسان إلهي ظهري

أحمد أمين :

الأحمد فكري

إخوان الصفا :

الأشعري :

- استحسان الخوض في علم الكلام . . . نشرة مكارثي
سنة ١٩٥٣ .
- كتاب اللع في الرد على أهل الزيغ و البدع ، الخالجي
بمصر ١٩٥٥ م .
- مقالات الإسلاميين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة
١٩٥٠ م .
- أبو القاسم حسين بن محمد الفضل المعروف بالمرغيب :
المفردات في غريب القرآن ، المطبعة الميمنية بمصر .
محمد حسن :
- تحقيق " الحقائق الخفية للحائقي القاهرة ١٩٧٠ م .
محمد :
- تطور الفكر الديني في إيران ، المكتبة الفنية القاهرة ط
أولى ١٩٨٩ م .
- تجريد التفكير الديني في الإسلام ، القاهرة ١٩٥٥ م .
تصوص فلسفية ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٦ م .
أحمد فؤاد :
- ابن سينا دار المعارف - القاهرة ط أولى
عضد الدين :
- المواقف و شرحه للجرجاني ، طبعة القسطنطينية ١٢٨٦ هـ .
أبو بكر محمد بن الطيب :
- إعجاز القرآن ، على هامش الإتقان للسيوطي ، ط الحلبي
القاهرة سنة ١٩٥١ م .
- التمهيد في الرد على الملاحدة ، القاهرة ١٩٤٧ م .
دار الفكر العربي ١٩٤٧ م .
- أبو الحسين :
- المعتمد في أصول الفقه ، ط الأولى دمشق (بتحقيق
محمد حميد الله و آخرين) .
- عبد القاهر بن طاهر :
- كتاب أصول الدين مطبعة الدولة باستانبول ١٩٢٨ م .
البغدادي :
- أمين - عثمان
الأهواني
الأبيجى
الباقلاني
البصري
البغدادي

- الفرق بين الفرق ، القاهرة ، ١٩١٠ م .
- بل - جوزيف نورمينت : نظرية الحب عند متأخري الحنابلة (بالإنجليزية مطبعة جامعة ولاية نيو يورك ألباني : ١٩٧٩ م .
- الملاحظ = بلع - عبد الحكيم :
- النشر الفني و أثر الملاحظ فيه ط القاهرة سنة ١٩٦٩
- أدب المعتزلة ط القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- محمد :
- البهي :
- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، القاهرة ١٩٤٨ م .
- كمال الدين أحمد :
- إشارات المرام من عبارات الإمام ط الحلبي بالقاهرة ١٩٤٩ م .
- إبراهيم :
- البيجوري :
- حاشية على السنوسية ، القاهرة سنة ١٨٩٨ م .
- حاشية على الجوهرة ، القاهرة ١٩٥٥ م .
- طوابع الأنوار بشرح المرعشي ، ط القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- بينيس - د . مس :
- مذهب الذرة عند المسلمين (ترجمة أبو ريذة) نشر
- النهضة المصرية ١٩٤٦ م .
- أبو بكر أحمد بن الحسين :
- البيهقي :
- الأسماء و الصفات (بتقديم سلامه العزامي و تعليق الكوثري) مطبعة السعادة بمصر بدون تاريخ
- أبو الوفا القنيمي :
- التفتازاني :
- علم الكلام و بعض مشكلاته ، دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٩ م .
- ابن سبعين و فلسفته مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة .
- التفتازاني :
- سعد الدين مسعود بن عمر (٥٧٩٣ هـ) :
- شرح العقائد النسفية ، ط كراتشي ، باكستان ، نشر
- نور محمد ، بدون تاريخ .
- شرح المقاصد ، إستانبول ١٣٧٧ هـ

- التيميمي : النعمان بن حيون المغربي:
أساس التأويل، دار الثقافة ببيروت.
- التهانوي : محمد بن علي بن القاضي محمد الفاروقي:
كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، نشرة
القاهرة ١٩٧٧/٦٣ م.
- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم:
بغية المرتاد (ضمن فتاوى ابن تيمية) مطبعة
كردستان بالقاهرة. ١٣٢٩ هـ.
درء تعارض العقل والنقل. القاهرة
١٩٧٢ م. (بتحقيق محمد رشاد سالم).
كما رجعت في الأجزاء الأخرى الى نشرة
الرياض. ط. أولى.
الرسالة المدنية ط ٣ بالقاهرة، عام ١٣٦٥ هـ
بمطبعة السنة المحمدية.
فتاوى شيخ الإسلام، الرياض، ١٣٨١-١٣٨٣ هـ.
مجموع فتاوى ابن تيمية، مطبعة كردستان
بالقاهرة ١٣٢٩ هـ.
منهاج السنة النبوية، ط بولاق ١٣٢٨ هـ.
موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول،
بتحقيق حامد الفقي - مطبعة السنة المحمدية
بالقاهرة ١٩٥١.
النصيرية، ط الرياض، بدون تاريخ.
أبو عثمان عمرو بن بحر:
البيان والتبيين، بتحقيق السدوي، ط أولى القاهرة.
زوج فنواتي:
- جارديه لويس:
- الجراندايي:
- الجرجاني:
- فلسفة الفكر الدني بين الاسلام والمسيحية،
دار العلم للملايين ببيروت ١٩٦٧ م.
الدرر البهية، ط القاهرة. ١٩٠٠ م.
الكواكب الدرية، ط القاهرة ١٩٢٤ م.
أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الشريف:

- التعريفات . ط الحلبي بالقاهرة ١٩٣٩ م
شرح المواقف . القاهرة ١٣٢٥ هـ
- إجلي - أحمد - محمد :
أجليند :
- دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين ط أولى ١٤٠٦ د
١٩٨٦ م ، الرياض
محمد السيد :
- نظرية المنطق ، ط أولى القاهرة
أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي :
- ابن الجوزي :
تلييس إبليس ، المطبعة المنيرة القاهرة (ب-ت)
دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه بتحقيق الكوثري
القاهرة - المكتبة التوفيقية بدون تاريخ.
- جولد تويهر :
- أجناس :
العقيدة و الشريعة في الإسلام ، دارالكتاب المقدسي
بالقاهرة ١٩٤٩ م (ترجمة يوسف موسى وآخرين) .
- الجويني :
علاء الدين :
- تاريخ جهانكشاي ، جامعة عين شمس ، القاهرة رسالة
ماجستير أجزت من كلية الآداب عام ١٩٦٧ م .
- الجويني :
إمام الحرمين :
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد -
بتحقيق يوسف موسى وآخرين نشر الخانجي بالقاهرة
١٩٥٠ م .
- ابن حزم :
علي بن أحمد الظاهري :
- طوق الحمامة : تحقيق د. طاهر مكي . نشر مديولي
القاهرة .
- كتاب الفصل في الملل و الأهواء و النحل المطبعة
الأدبية بمصر ١٣١٧ هـ .
- حسب الله :
- علي :
- علم التوحيد ، ط أولى القاهرة .
أبو بكر تقي الدين :
- الحصني :
دفع شبه من شبه و تمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد ،

ط الحلبي القاهرة ١٣٥٠هـ

الحلي :

الحسن بن يوسف :

شرح التجريد = كشف المراد بشرح تجريد الاعتقاد ط
القاهرة بدون تاريخ .

كشف الحقائق ، ط ألمانيا ، ١٩٠٢م .

حمزة بن علي :

عبد الحسيب طه :

حميدة :

أدب الشيعة ، القاهرة سنة ١٩٥٦م .

الخالدي :

محمود :

العقيدة و علم الكلام ، مكتبة الرسالة الحديثة ، عمان
ط الأولى ١٩٨٥م .

خفاجي :

عماد :

مناهج البحث في العقيدة ، رسالة دكتوراة ، مخطوطة
بأصول الدين القاهرة .

عبدالرحمن :

المقدمة ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، بدون
تاريخ .

ابن خلدون :

شمس الدين أحمد بن إبراهيم :

وفيات الأعيان ، القاهرة ١٩٤٨م .

ابن خلكان :

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب :

مفاتيح العلوم مطبعة المعرفة بمصر ، القاهرة ١٤٠١هـ .

الخوارزمي :

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد :

كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي بيروت . سنة
١٩٥٧م .

الخياط :

عبد القادر التميمي :

الداري :

الطبقات السنية ، بتحقيق الحلوي ، ط أولى القاهرة .

ديبود -

ت . ج . :

تاريخ الفلسفة في الإسلام ط لجنة التأليف بالقاهرة
١٩٥٧م .

الذهبي -

شيخ الإسلام شمس الدين أبو عبد الله :

- بيان زغل العلم والطلب و بلية النصيحة الذهبية لابن
تيمية ط دمشق ١٩٢٨
الرازي :
- أبو حاتم داعي الدعوة الإسماعيلية :
كتاب الزينة ، نشرة الهدائي بالقاهرة ط دارالكتاب
العربي ١٩٥٧ ، ج ٢
مطبعة الرسالة بالقاهرة ١٩٥٨ م.
- الرازي :
- قطب الدين :
شرح الرسالة الكاتبية المعروف أيضا بتحرير القواعد
المنطقية ، ط الحلبي القاهرة.
- الرازي :
- فخرالدين :
محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين ، ط القاهرة
١٣٢٣ هـ .
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركون ط القاهرة
١٩٣٨ م.
- رشتر و طمان :
أربعة كتب إسماعيلية ، المجمع العلمي ، ثوتينغن .
ابن حزم الأندلس فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة ،
سلسلة أعلام العرب - القاهرة .
- زكريا إبراهيم :
- أبو زهرة / محمد :
محاضرات في النصرانية ، إدارة القرآن ، كراتشي
١٩٨٧ م .
- سالم :
- عبد الرحمن محمد :
التاريخ السياسي لفرقة المعتزلة ط مكتبة الثقافة
بالقاهرة ١٩٨٨ م
- السيكي :
- تاج الدين عبد الوهاب بن علي :
طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ، مطبعة الحسينية
، بدون تاريخ :
- السنهوري :
- محمد أنور :
التشبيه و التنزيه ، رسالة دكتوراة بكلية دارالعلوم
بالقاهرة .
- السنوسي -
السنوسية بشرح البيجوري ط القاهرة ، بدون تاريخ .

- سهير / مختار : التحسيم عند المسلمين . مذهب الكرامية ط القاهرة
١٩٧١ م
- سيل . م . م : علم الكلام ، (بالإنجليزية) لندن ١٩٦٤ م .
ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات . مطبعة هندية
بمصر ١٩٠٨ م .
السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن :
صون المنطق و الكلام عن فني المنطق و الكلام .
القاهرة ١٩٦٢ م
- الشبراوي : القول المفيد شرح رسالة التوحيد للباجوري ، ط القاهرة
- صبيح - بدون التاريخ .
- الشهرستاني : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم :
الملل و النحل ، ط القاهرة ١٣١٧ هـ .
نهاية الأقدام ، بغداد ، المشى بدون تاريخ .
كامل مصطفى : الشيبى :
- الصابوني : الصلة بين التصرف و التشيع ، ط الزهاء ، بغداد
١٩٦٣ هـ .
- صبري : أحمد بن محمود بن أبي بكر (٥٨٠ هـ) :
البداية في أصول الدين ، ط إستانبول ١٣٩٧ هـ /
١٩٧٦ م .
مصطفى :
- الصدر : القول الفصل ، مكتبة النور ، دار السلام ١٩٨٦
القاهرة .
- طاش كبرى راد : تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ، العراق ١٩٥١ م
عصام الدين أحمد بن مصطفى .
مفتاح السعادة و مصباح السيادة ، ط حيدرآباد
١٣٢٥ هـ .
- الطباطبائي : م . م . ح . :
الإسلام الشيعي (باللغة الإنجليزية) ترجمة حميد نصير
لندن ١٩٧٣ م .

- الطوسي : محمد بن الحسن :
- الفهرست - كلكتا، ١٢٧١هـ / ١٨٥٥ م (نصير الدين) :
- الطوسي : شرح المحصل (تلخيص المحصل) القاهرة سنة ١٣٢٣هـ .
- تصورات أو روضة التسليم ، بومباي سنة ١٩٥٠م - كما رجعت إلى الترجمة العربية لها مع مدخل تحليلي بواسطة محمد العزاوي - رسالة ماجستير بكتبة جامعة عين شمس بالقاهرة برقم ٢٧٣ .
- تجريد الاعتقاد ، (بشرح القوشجي) ط حجر ، طهران ١٢٨٥هـ .
- رسالة الإمامة مطبوعات جامعة طهران رقم ٣٠٢ تيسير الوصول إلى علم الأصول ، ط . أولى القاهرة بدون تاريخ .
- القصيدة الشافية ، بيروت ١٩٦٧
- مقدمة كتاب الرياض للكرماني ، نشر بيروت ١٩٦٠م حقيقة إخوان الصفاء و خلان الوفاء المطبعة الكاتوليكية بيروت ط أولى .
- خمس رسائل إسماعيلية ، دارالإنصاف ١٩٥٦م أبو الحسن :
- الإعلام بمناقب الإسلام ، القاهرة ١٩٦٧
- عبد اللطيف :
- الحدود في ثلاث رسائل ، دارالنهضة العربية بالقاهرة ١٩٧٨/١٣٩٨ م
- لطفي :
- عبد البديع :
- مقدمة تحقيق لكتاب (كشاف اصطلاحات العلوم و الفنون للتهانوي) ، القاهرة ١٩٦٣ م .
- جامع بيان العلم و فضله ، ط القاهرة بدون تاريخ .
- شوح الأصول الخمسة ، مكتبة وهبة ، القاهرة
- ابن عبد البر :
- عبد الجبار بن أحمد :

- ١٩٦٥ م :
 المغني في أبواب التوحيد و العدل نشر المؤسسة
 المصرية للتأليف بالقاهرة (ب . ت)
 زين العابدين :
 ط دار الشعب بالقاهرة .
- ١٩٦٦ م .
 مقدمة المنقذ من الضلال - القاهرة ١٩٦٢ م .
 التفكير الفلسفي في الإسلام - الإنجلو بالقاهرة
 ١٩٥٥ م
 مصطفى :
 تهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية القاهرة ١٩٥٩ م
 حسن محمود :
 ١ - تحقيق " غاية المرام في علم الكلام " . القاهرة
 ١٩٧١ م
 ٢ - الطوسي وكتابه تجريد الاعتقاد ، بحث للدكتوراة
 أنجز في ١٩٧٧ م - بمكتبة جامعة لندن .
 ٣ - المين للأمدى - المقدمة ، ط القاهرة ١٩٨٣ م .
 محمد :
 رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٠ م .
 العثمان :
 إيضاح الكلام ، ط القاهرة بدون تاريخ .
 سلامة :
 مقدمة الأسماء و الصفات للبيهقي مطبعة السعادة
 بالقاهرة .
 (علي بن الحسن بن هبة الله) :
 تبين كذب المفتري ط دمشق ١٣٤٢ هـ .
 كتاب الفنون ، بيروت ١٩٧٠ / ١٩٧١ م .
 عبد الكريم :
 ابن عساكر :
 ابن عقيل :
 العثمان :

- نظرية التكليف ، بيروت ١٣٩١ هـ / ١٩٦١ م
عادل : العوا :
- منتخبات إسماعيلية، مطبعة لجانة السورية ١٩٥٨ م
حمودة : غراية :
- اللمع للأشعري - مقدمة ، ط القاهرة الخانجي ١٩٥٥ م
الأشعري أبو الحسن مطبعة الرسالة بالقاهرة ١٩٥٣ م .
حجة الإسلام : الغزالي :
- ١ - إحياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ .
٢ - الاقتصاد في الاعتقاد ، المطبعة المحمودية
التجارية بالقاهرة بدون تاريخ .
٣ - إجماع العوام (ضمن القصور العوالي) القاهرة
مطبعة الجندي ، بدون تاريخ .
٤ - القسطاس المستقيم (ضمن مجموعة القصور
العوالي) مطبعة الجندي بالقاهرة بدون تاريخ .
٥ - المنقذ من الضلال - القاهرة ١٩٦٢ م (بتحقيق
عبد الحلیم محمود)
محمد : غلاب :
- من صحاري المعرفة ط نهضة مصر القاهرة
١٩٥٦ م
أبو نصر : الفارابي :
- إحصاء العلوم ، بتحقيق و تقديم عثمان أمين ط
الإنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٦٨ م .
كتاب الحروف - نشرة محسن مهدي ، بيروت ، دار
المشرق ١٩٧٠ م .
كتاب الملة ، ط بيروت ١٩٦٥ م .
محمد عبد العزيز : الفرهاري :
- النيراس شرح العقائد ، ط المكتبة الإمدادية ، ملتان
(ب . ت) .
يحيى : فرغل :

- أصول علم الكلام ، رسالة دكتوراة ، مخطوطة بمكتبة
كلية أصول الدين القاهرة .
- عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام ج ١ ، ٢
ط القاهرة ، مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٣ هـ
١٩٧٢ م .
- عمر : فروخ :
- الظاهرية - ضمن " تاريخ الفلسفة الإسلامية " نشر
باريس ١٩٦٤ م .
- أحزاب المعارضة في الإسلام ، القاهرة ١٩٥٨ م
محمود : فلهوزون :
قاسم :
- دراسات في الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٣ م .
- ابن رشد و فلسفته الدينية ، القاهرة ١٩٦٩ م .
- مقدمة لمناهج الأدلة في عقائد الملة ، القاهرة ١٩٦٤ م
تأويل مشكل القرآن بتحقيق السيد صقر - القاهرة
ط أولى سنة ١٩٥٤ م
الجماعيلي الخنيلي : ابن قتيبة :
ابن قدامة :
- اللمعة (لمعة الاعتقاد) مكتبة السنة المحمدية
بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- تحریم النظر في كتب أهل الكلام ط لندن ١٩٦٢ م
الحسن بن أبي بكر الخنفي (٨٣٦ هـ) : القدسي :
- غاية المرام شرح بحر الكلام ، شرح لكتاب أبي المعين
النسفي الماتريدي مخطوطة بالتيمورية رقم ٢٢٣ .
جورج شحاته : قنواتي :
- تراث الإسلام (النشرة الثانية) الترجمة العربية ،
نشر الكويت ١٩٧٨ م
ملا علي بن محمد : القوشجي :
- شرح التجريد ، ط حجر بإيران ١٢٨٥ هـ .
شمس الدين محمد بن أبي بكر : ابن القيم :
زاد المعاد ، ط القاهرة .

- ابن كثير : عماد الدين إسماعيل بن عمر :
تفسير القرآن العظيم ، ط القاهرة (ب.ت.)
حميد الدين أحمد بن عبد الله :
راحة العقل ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
كتاب الرياض ، بيروت ١٩٦٠ م
الكفوي : أبو البقاء محمد بن سليمان الحنفي (٥٩٩٠ هـ) :
أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار ،
المشهور بطبقات الكفوي مخطوط ، أسعد أفندي برقم
٥٤٨ .
الكليات ، ط بولاق بمصر ١٢٨١ هـ
المسامرة شرح المسامرة ،
ط حيدر آباد ، الهند
الكندي : رسالة في حدود الأشياء و رسومها ، ضمن رسائل
الكندي الفلسفية - نشرة أبي ريذة ، ط أولى القاهرة .
الكوثري : محمد زاهد :
مقدمة تبين كذب المفتري ، مطبعة التوفيق بدمشق
١٣٤٧ هـ .
الماتريدي : أبو منصور محمد بن محمد بن محمود :
كتاب التوحيد ، ط بيروت ١٩٧٠ م - بتحقيق فتح
الله خليف .
ابن ماجه : محمد بن يزيد :
سنن ابن ماجه ، القاهرة الحلبي ١٩٥٢ م
و :
مادلونج : التشيع ستراسبرغ ١٩٦٨ م ، (بالإنجليزية) .
ماسينيون : لويس :
تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية - مخطوط
بمكتبة المعهد العلمي الفرنسي - بالقاهرة .
الميرد : محمد بن يزيد :
الكامل - مصر المطبعة الأزهرية ١٩٢٠ م

- ابن المرتضى : أحمد بن يحيى :
 كتاب طبقات المعتزلة ، بيروت ١٩٦١ م .
 الصحيح ، ط الحلبي بمصر .
- المسلم بن الحجاج القشري :
 النيسابوري :
 الملطي :
- محمد بن أحمد :
 التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع ، طبعة السيد
 عزت العطار الحسيني بالقاهرة .
 محمد رضا :
 عقائد الإمامية ، القاهرة ١٣٨١ هـ .
 علي :
 الإباضية في التاريخ ، نشر مكتبة وهبة بالقاهرة .
 محمد بن نعمان :
 شرح عقائد الصدوق ، ط تبريز ١٣٧١ هـ .
 أوائل المقالات ، تبريز ١٣٧١ هـ .
 أحمد بن علي :
 المخطط ، ط القاهرة ١٩٦٧ م .
 طاهر أحمد :
 مقدمة طوق الحمامة ، نشر مديبولي بالقاهرة .
 حاشية على منظومة الجوهر الفريد في عقائد التوحيد
 ط القاهرة ، بدون تاريخ .
- المقريزي :
 المقريزي :
 مكي :
 الميهي :
 النسفي :
 أبو البركات عبدالله بن أحمد بن أحمد بن محمود :
 الاعتماد في الاعتقاد ، محفوظ بمكتبة فاتح بتركيا
 تحت رقم ٣٠٨٥ .
- النسفي :
 أبو حفص عمر بن محمد (٥٣٧ هـ) :
 مختصر العقائد (مع شرح التفتازاني) ط صبيح
 بالقاهرة ١٩٣٩ م .
 أبو المعين :
 بحر الكلام ، القاهرة ١٩٢٢ م .
 التمهيد في أصول الدين ، القاهرة بتحقيق د . قابيل

- ط أولى القاهرة ١٩٨٧ م .
 علي سامي والشرييني - عباس أحمد :
 الفكر اليهودي تأثره بالفلسفة الإسلامية ، دارالمعارف
 بالإسكندرية ١٩٧٢ م .
 علي سامي :
 مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، القاهرة ١٩٦٥ م
 المنطق الصوري منذ أرسطو ، الإسكندرية ١٩٦٥ م .
 نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، ط
 الثانية ١٩٦٥ م .
 فرق الشيعة ، مطبعة إستانبول ١٩٤٨ م .
 عبد الملك :
 السيرة النبوية ، داراحياء التراث ، بيروت ١٣٩١ هـ
 كمال الدين :
 المسامرة (مع شرحها لابن أبي شريف) ط حيدر آباد
 ج . س :
 طائفة الحشاشين (بالإنجليزية) هولندا ١٩٥٥ م .
 يحيى :
 تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي ط القاهرة
 سنة ١٩٦٦ م .
 الشيخ حسين :
 كتاب التوحيد ، مطبعة الواعظ ، القاهرة ١٩٠٩ م .
 أبو عبدالله محمد بن إبراهيم :
 إشار الحق على الخلق ، القاهرة ١٣١٨ هـ
 مونتجومري :
 فترة تشكل الفكر الإسلامي ، أدينبرغ ١٩٧٣ م .
 الحنبلي :
 المعتمد في أصول الدين ، بيروت ١٩٧٤ م .
- النشار :
 النشار :
 ابن النوبختي :
 ابن هشام :
 ابن الهمام :
 هود جسون :
 هويدي :
 والي :
 ابن الوزير :
 واط :
 أبو يعلى :

ثانيا - المصادر و المراجع بالإنجليزية

- 1- Encyclopaedia judaica 3rd Ed Jerusalem 1974
- 2- R .M .Seltzer, Jewish people , Jewish Thought,
Macmillan Publishing Co. Inc. New York 1980.
- 3- M.Smith, Introduction to the History of Mysticism,
New York, 1972
- 4- F.G.Moore : Judaism,(1972)
- 5- M.Kaplan , Judaism as a Civilization, 2nd Edition
New York , 1972
- 6- James Hastings , encyclopaedia of Religion and Ethics ,
New York , 1974
- 7- The New Encyclopaedia Britanica ,USA ,1982
- 8- Mircea Eliade,The Encyclopaedia of Religion ,
Macmillan Publishing Company , New York , 1987
- 9- Thomas Gilby, St. Thomas Aquinas, philosophical text, oxford Uni-
versity press, New York.
- 10- J. S. Anawaiti :
Legacy of Islsm . London Second Edition
(قنواتي . تراث الإسلام . النشرة الثانية)
- 11- Abdul Latif ,H .M. : Nasir -ud-din Tusi and his Tajridul I'tiqad edi-
tion and study .
(عبد اللطيف : الطوسي و كتابه تجريد الاعتقاد)
- 12- Farrukh , Umar : Zahirte , in the History of Islamic Philosophy ,
Paris 1964
(فروخ - عمر : الظاهرية ، ضمن "تاريخ الفلسفة الإسلامية ")
- 13- Bil J. N . Love Theory in Later Humbilite Islam,state
University of New York Press ,Al Bani ,1979(بل - ج : نظرية الحب)
- 14- Seale ,M .S. Muslim Theology London 1964
(سيل م- س علم الكلام الإسلامي (بالإنجليزية) لندن ١٩٦٤ م)

- 15- Hodgson , J. S. The order of Assassins (Holland,1955)
(هود جسون : طائفة الحشاشين)
- 16- Watt. M . The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh 1972
(واط : فترة تشكل الفكر الإسلامي ، أدنبرغ ١٩٧٢ م)
- 17- Madelung W . " Imamism and Mutazilite Theology in Le
Shi'ism Imamite, Colloque de Strashourg-1968
مادلونج ، التشيع ستراسبورغ ١٩٦٨ م
- 18- Tabatabai , S. M . H. "Shi'ite Islam , translated by Nasr ,S . H . Lon-
don 1975
الطباطبائي (الإسلام الشيعي) باللغة الإنجليزية (ترجمة حسين نصر لندن ١٩٧٣ م)
- 19- M . Wiles ,what is Theology .

فهرس الموضوعات

<u>الصفحة</u>	<u>الموضوع</u>
١	الإهداء
٦	الباب الأول : علم الكلام و مشروعية البحث فيه .
٧	تمهيد
٩	الفصل الأول : تعريف علم الكلام .
٢٠	الفصل الثاني : مسألة التسمية .
٢١	(١) علم الفقه الأكبر .
٢١	(٢) علم الكلام .
٢٤	(٣) علم أصول الدين .
٢٥	(٤) علم العقائد .
٢٥	(٥) علم التوحيد و الصفات .
٢٦	(٦) علم التوحيد .
٢٧	(٧) علم النظر و الاستدلال .
٢٩	الفصل الثالث : حكم الاشتغال بهذا العلم .
٤٤	الباب الثاني : نظرة إجمالية إلى تاريخ العلم .
٤٤	تمهيد
٤٦	الفصل الأول : المرحلة الأولى مرحلة النشأة .
٤٨	العوامل المؤثرة في هذه المرحلة .
٤٩	أثر الكتاب و السنة .
٥٢	فناج من المشكلات
٥٣	حكم مرتكب الكبيرة
٥٧	الإيمان بين الجبر و الاختيار
٦٠	الإمامة
٦٤	الفصل الثاني : المرحلة الثانية مرحلة التدوين و ظهور المذاهب و الفرق
٦٤	تمهيد : بيان أهم أصول الموقف السلفي

٦٨	(١) الحشوية (أهم عناصر الموقف الحشوي)	
٧٢	(٢) الحنبلة (أهم اتجاهات الحنبلة)	
٧٤	(٣) الظاهرية نشأتها - أهم أصول المذهب الظاهري	
٧٩	(٤) الأشاعرة (نشأتها - العهود التي مرَّ بها المذهب)	
٨٢	(٥) الماتريدية (أهم الخلافات بين الماتريدية و الأشاعرة - العهود التي مرَّ بها المذهب)	
٨٤	(٦) الإسماعيلية (نبذة تاريخية)	
٨٧	الفلسفة الإسماعيلية	
٨٨	نظرية التوحيد الإسماعيلية	
٨٩	نظرية المثل و المشول	
٩١	(٧) المعتزلة	
٩١	١ - العدل	
٩٢	٢ - التوحيد	
٩٣	٣ - الوعد و الوعيد	
٩٣	٤ - المنزلة بين المنزلتين	
٩٣	الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر	
٩٥	(٨) الإثناعشرية	
٩٥	(أ) - آراؤهم	
٩٨	(ب) - التطورات البارزة للكلام الإثناعشري	
١٠١	(٩) الحوار	
١٠٣	(١٠) الزيدية	
١٠٧	علم الكلام في مراحلها المتأخرة	
١٠٧	(١) المرحلة الثالثة - مرحلة التطور و الاختلاط بالفلسفة	الفصل الثالث
١١٤	(٢) المرحلة الرابعة - مرحلة الجمود و التفتت	
١١٦	(٣) المرحلة الأخيرة في الفكر الحديث	
١٢٢	مناهج البحث و الاستدلال	
١٢٣	تهيئة	الباب الثالث :
١٢٦	الدليل العقلي و مكانته في البحوث الكلامية	
١٢٧	(أ) النظر العقل طريق للمعارف الاعتقادية	الفصل الأول :

الصفحة

الموضوع

١٢٩	(ب) وجوب النظر العقلي	
١٣١	(ج) اعتراضات ضد النظر العقلي	
	(د) الاعتداد بالعقل طابع عام للفكر الكلامي الإسلامي	
١٣٤		
١٣٨	الدليلي الثقلي حجيته و علاقته بالدليل العقلي	الفصل الثاني :
١٣٨	(أ) موقف المعتزلة الأرائل من الدليل الثقلي	
١٤٠	(ب) فكرة الدور و آثارها المنهجية	
١٤٢	(ج) موقف الأشاعرة من الدليل الثقلي و تطوره	
١٤٨	(د) أثر فكرة الدور خارج نطاق الأشاعرة	
١٤٩	(هـ) نقد هذا الموقف المنهجي لتأخري المتكلمين :	
	(١) مسألة ظنية الثبوت (٢) مسألة ظنية الدلالة	
	(٣) مسألة الدور (٤) تقديم العقل على السمع	
١٥١	عند التعارض	
١٦١	صور الاستدلال الكلامي	الفصل الثالث :
١٦١	تمهيد	
١٦٣	(١) قياس الغائب على الشاهد	
١٦٧	- نقد المتكلمين لهذا القياس	
١٧١	(٢) الاستقراء	
١٧٣	(٣) انتفاء المدلول لانتهاء دليبه	
١٧٧	(٤) أساليب الجدل	
١٧٩	(أ) الاعتماد على مسلمات الخصوم	
١٨١	(ب) طريقة القسمة و التشقيق الجدلي	
١٨٤	(ج) طريقة الخلف	
١٨٦	موقفهم من المنطق الأرسطي	
١٩٥	فصول تكميلية	الباب الرابع
١٩٦	تمهيد	
١٩٨	علاقات العلم بالعلوم الأخرى	الفصل الأول
١٩٨	أولا : علاقة العلم بالعلوم الشرعية الإسلامية	
٢١٠	ثانيا : صلته بالعلوم الأخرى	
٢١٧	المصطلحات الكلامية	الفصل الثاني :

٢١٨	أولاً : المؤلفات العامة	
٢٢٥	ثانيا : المصطلحات الكلامية و الفلسفية	
٢٤٤	بين علم الكلام و الثيولوجيا اليهودية و المسيحية	الفصل الثالث
٢٤٥	(أ) الثيولوجيا لفظا و معنى	
٢٤٦	(ب) التطورات التاريخية للثيولوجيا	
٢٤٧	١ - المرحلة الأولى	
٢٤٩	٢ - المرحلة الثانية	
٢٥١	تأثير الفكر الإسلامي على أفكار اليهود	
٢٥٤	٣ - المرحلة الثالثة	
٢٥٧	٤ - المرحلة الرابعة	
٢٥٨	(ج) المسيحية	
٢٥٩	(د) الثيولوجيا بمعناها المعروف	
٢٦٠	١ - المرحلة الأولى - مرحلة الآباء	
٢٦٣	٢ - المرحلة الثانية - المرحلة المدرسية	
٢٦٧	٣ - المرحلة الثالثة - التجديد	
٢٧٢	نصوص كلامية	الباب الخامس :
٢٧٣	تمهيد	
٢٧٥	موقف السلف : نص لعمر بن عبد العزيز في الرد على القدرية الأوائل	النص الأول :
٢٨٢	الظاهرية : نص لابن حزم الظاهري في الرد على الحشوية و المجسمة	النص الثاني :
٢٨٨	الحنابلة : نص لابن تيمية يوضح نظرية الفطرة و حقيقة الإنسان	النص الثالث :
٢٩٣	الأشاعرة : نص لأبي حامد الغزالي في نقد موقف الفلاسفة من العلم الإلهي .	النص الرابع :
٣٠٠	الماتريدية : نص لأبي منصور الماتريدي لتوضيح موقفهم بين العقل و النقل .	النص الخامس :
٣٠٥	الزيدية : نص للقاسم بن محمد الزيدي في العدل الإلهي .	النص السادس :
	الخوارج : نصوص لثنايف بن الأزرق و نجدة بن عامر	النص السابع :

الصفحة

الموضوع

- ٣١٠ تلقي الضوء على فكر الخوارج الأوائل .
المعتزلة : نص للقاضي عبد الجبار بن أحمد في مسألة
٣١٥ خلق أفعال العباد .
الإثناعشرية : نص لصبر الدين الطوسي في مسألة
٣٢١ الإمامة .
الإسماعيلية : نص للداعي حميد الدين الكرمانى يبين
٣٢٥ جانباً من نظرية التوحيد الإسماعيلية .

النص الثامن :

النص التاسع :

النص العاشر :

الفهارس :

٣٨٢-٣٣١

المؤلف في سطور

- ولد بمدينة بني سويف بمصر عام ١٩٣٠م .
- حصل على العالمية من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر ، قسم العقيدة و الفلسفة بمرتبة الشرف عام ١٩٦٣م .
- حصل على ليسانس دار العلوم بمرتبة الشرف في العلوم العربية و الإسلامية - جامعة القاهرة في نفس العام (١٩٦٢م) .
- حصل على الماجستير في مادة الفلسفة الإسلامية من كلية دار العلوم عام ١٩٦٩م .
- حصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة لندن عام ١٩٧٧م .
- عمل معيدا ثم مدرسا ثم أستاذا مساعدا بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .
- عمل أستاذا زائرا بجامعة أم درمان بالسودان و أم القرى بمكة المكرمة .
- الآن يعمل نائبا لرئيس الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد - باكستان ، و أستاذا بكلية أصول الدين .
- شارك في الإعداد لعديد من المؤتمرات و المساهمة ببعض أوراق البحث فيها .
- عضو مجلس إدارة الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد ، و عضو باللجنة الشرعية بالمركز العالمي للدراسات الإسلامية بلندن .

○ أهم أعماله العلمية :

- المين في معاني ألفاظ الحكماء و المتكلمين للآمدي (تحقيق)
- عطف الألف المألوف على اللام المعطوف (تحقيق ثم ترجمة إلى الإنجليزية بالاشتراك مع الدكتور جوزيف بيل .
- غاية المراد في علم الكلام للآمدي (تحقيق)
- أساس الاقتباس في المنطق للطوسي (تحقيق بالاشتراك مع الدكتور سعيد جمال الدين) ؛
- تطور الفكر الفلسفي في إيران للدكتور محمد إقبال (ترجمة إلى العربية بالاشتراك مع الدكتور سعيد جمال الدين) .
- في الفلسفة : منهج و تاريخ (بالاشتراك مع الدكتور محمد كمال جعفر) .
- المدخل إلى دراسة علم الكلام .
- بالإضافة إلى مجموعة كبيرة من الدراسات و الاتجاهات في مختلف فروع الثقافة الإسلامية