

**مقاربة في:**  
**أيهما أحق بأسبقية الدلالة: العقل أم النقل**  
**في ضوء جدلية العلاقة بين الوحي وواقع المسلمين؟**

**د. حسين صبري**  
أستاذ الفلسفة الإسلامية المشارك  
جامعة زايد – دولة الإمارات العربية المتحدة



## تمهيد:

إن الوعي بأي قضية لا يتحقق إلا بإنفاذ طاقات العقل وملكاتة لمعرفة أبعادها وجزئياتها، فإعمال العقل وسيلته لاستنباط المعاني المتضمنة في النصوص المتعلقة بالقضية، وفي الوقائع الدالة عليها، وهو سبيله للفهم، والتحكّم، والتغيير، رغم ما قد يواجه من التشابك والتعقيد المتضمن فيها.

لقد حدّد الوحي القرآني بوضوح هذه الحقيقة، فأياته فضلاً عن أنها وحيّ الله تعالى الصادق، ومنهج شامل للمؤمنين، وإخبار بالماضي والآتي، وإعجاز لغويّ وبياني وعلمي، ونورٌ وهدى ورحمة للعالمين، وعقيدة وشريعة<sup>(١)</sup>، فضلاً عن ذلك كلّها؛ فإنّ فيها ما يحفز العقل لأن يتعرّف ويتعلم، وطلب العلم من جهة الإنسان غالباً لا يتعلّق بمعلوم إلا إذا كان بغرض الإضافة إليه، وإنما يتّجه نحو ما يجهل، أو يصعب فهمه، أو يغمض، أو يقع في الظن أنّ له فيه منفعة وخيراً، أو فيما يوصل إلى كشف جديد. هذا الطلب هو اجتهاد دعت إليه شريعة الإسلام، لأن فيه "بذل الجهد في طلب المقصود من جهة الاستدلال"<sup>(٢)</sup>.

وحيث إن طريق العلم فيه العلوم الضرورية التي تقع من الحواس والعلم المبتدأ في النفس، أي البديهيات، فإنّ كل ما عدا هذه العلوم إنما هي علم استدلال لا يحصل إلا عن تفكير بالنظر والعقل"<sup>(٣)</sup>، والنصّ القرآني يدلّ الإنسان على أنّ جهده العقلي إنما يكون استدلالاً واجتهاداً لإظهار العلم، ورغم أن النصّ القرآني لا يُعدّ كتاب علم طبيعي، وإن حملت عديد من آياته حقائق وإشارات تتصل بمسائل جغرافية وجيولوجية وفيزيائية وطبيّة وبيولوجية وفلكية، كما لا يعدّ كتاب علم إنساني، وإن لم يقاربه نصّ سماويّ أو نصّ بشري في سبر أغوار الإنسان الفكرية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية واللغوية. وكذا نظمه السياسية والاقتصادية والأخلاقية، فإنه كتاب حياة، فيه خاتم الشرائع المنزلة من السماء، وفيه التوحيد الحق، وصنوف العبادة، وأثر الأخلاق، وأنماط المعاملات، وأصول العلاقات الإنسانية، وفيه أيضاً أبعاداً لا حدود لها لإعمال العقل واستنهاض الطاقات البشرية لتحصيل العلم، ولم يكن كتاباً للذين يؤمنون به وحسب، بل هو للكافة، لقد جاء الوحي القرآني بشواهد عدّة من آياته البيّنات، تدفع إلى الفهم والتحليل والقراءة الفاحصة، مثلما تحثّ على النظر والاعتبار، والتأمّل والعظة، والملاحظة والاستقراء المنظم الدقيق للموجودات وللظواهر،

(١) حسين صبري: مهارة البحث العلمي، دار الضياء، ط ١، أبو ظبي، ٢٠٠٩م، ص: ٢٦

(٢) الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط ١٩٨٥م، ص: ٨

(٣) الباقلائي: الإنصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٣م، ص: ١٤.

والاستنتاج والتفكر والمنهجية، في ضبط المعرفة، وتقنين العلم ثم توظيفه بحقّه لنفع الإنسان، والكائنات، وصلاح الكون وخلوّه من محدثات الفساد.

يتوجّه النصّ القرآني إلى العقل الإنساني بالمقام الأول، فالعقل هو القارئ للنصّ، والمكلّف بفهم دلالاته، واستجلاء معانيه وأغراضه، ثمّ العمل بما فيه، فقد أمّن المسلمون في عهد النبيّ صلى الله عليه وسلّم من صعوبات الفهم والتفسير للآيات، لأنّ فيهم أكرم الخلق محمّد صلى الله عليه وسلّم؛ وعليه أنزلت، وبالرسالة كُلف، وهو الأقدر بطاقاته الإيمانية والمعرفيّة أن يبيّن لهم، واستمرّ الحال قريباً من هذا في العهد الراشدي الذي لم يبعد طويلاً عن فيوضات النبوة، حيث كان النبي قرآناً يمشي بين الناس، فكان العقل الإسلامي مطمئناً، والفكر الاجتهادي مستقراً، رغم ما يثيره النصّ القرآني أحياناً من إشكالات في الفهم والتفسير عند البعض حد الاختلاف لا الخلاف، والإنسان وواقعه وجهان متكاملان، يعبران عن التغيير، وما كان مطمئناً في زمن، تملل واضطراب في زمن آخر، وما كان مستقراً ترحح.

ظلّ المسلمون يتوجهون إلى القرآن الكريم لقراءته وتدبره، حيث إنه "من هذا التدبّر وهذا التفكّر في أعماق النصّ الإلهي، بدأ الفكر الإسلامي"<sup>(١)</sup>، الذي كان مساره آنذاك ينطلق من النصّ الإلهي وصولاً إلى الواقع، لكن ما أصاب هذا الواقع من أحداث جسام كانت قويّة، وكان لها من الأثر ما جعل الفكر يُبدّل مساره الذي كان عليه لينطلق من الواقع ارتداداً إلى النصّ، ولعلّ هذا يبسط أمام وعينا قضية هي في الأساس مجموعة من الأسئلة، تظل في حاجة إلى الدرس والتحليل، وتشكل مشكلة هذه الدراسة، وهي كالتالي:

- أيكون المسار الصحيح للفكر في الاسلام: أنّ ينطلق من النصّ القرآني وصولاً إلى الواقع الإسلامي بكل أبعاده ومكوناته، فيحركه الحركة التاريخية والحضارية الواجبة؟
- أم ينطلق هذا المسار بدءاً من الواقع ليرتد إلى النصّ، فيعيد تشكيل الوعي الإسلامي تشكيلاً إثر تشكيل، لإصلاح الواقع وترقيته إلى الأفضل؟
- أم أن المسألة لا يجب أن توطّر على هذا النحو، حيث ينبغي أن يُبنى مسار الفكر وفق علاقة جدلية دائبة، لها من الحيوية والقوة ما لا يسمح بأن ينفصم طرفاها: نصوص الوحي والواقع الحياتي للمسلمين.
- وهل تلك الجدلية - لو افترضنا قبولها - هي ما سيحدد طريقتنا في الاستدلال على قضايانا الشرعية؟

(١) النشار: مقدّمة تحقيق كتاب شامل للجويني، تحقيق: النشار وآخرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط ١٩٦٩م، ص: ١٧.

- فإذا تم ذلك؛ أيكون الاستدلال بالعقل هو أولى بالأسبقية، أم الاستدلال بالسمع (النقل)؟

أسئلة كبرى لعلها تمثل قطبي الرحي ليس فقط في بناء الإسلام، وإنما أيضا في تشكيل مسارات الحياة الإسلامية، وتلزمنا بمنهجية تحليلية نقدية تاريخية؛ لتفحص طبيعة العلاقات بين نصوص الوحي ووقائع الأحداث في حياة المسلمين، من خلال سبر أغوار التفاصيل التاريخية، بما تحمل من معطيات دينية وسياسية وأحيانا نفسية وفكرية، فقد جاءت آيات الوحي الذي نزل به جبريل الأمين من رب العالمين على النبي صلى الله عليه وسلم "على إثر حادثة تحدث، أو سؤال يسأل، أو مقالة تُقال، أو شكاية تُرفع"<sup>(١)</sup>، فالنصّ القرآني إذن في حاجة إلى واقع يشهد له ويؤيده، وفي حاجة إلى علم يدلّ عليه، مثلما يظلّ الواقع في حاجة ماسة إلى النصوص الربّانية التي تعينه وتصلحه، هما عاملان جوهريان في بناء الفكر: النصّ والواقع، لكنهما يظلان مرتبطين أشد الارتباط، بما يضيف على الواقع آثار فهم النصّ، نعني التفكير في النصّ؛ إذ "ليس التفكير في الإسلام عوضاً عن النصّ أو ما يشبه النص في الأحكام، بل هو فريضة منصوص عليها مطلوبة لذاتها"<sup>(٢)</sup>.

استشعر المسلمون منذ اللحظة الأولى للوحي ضرورة وجوب هذا التفكير في النصّ القرآني لتغيير واقعهم العقلي والنفسي والإيماني والاجتماعي، فواقع المسلمين في حركة لا تتقطع، وهذا الواقع الذي كان محدوداً بالمكان في مكة ثم المدينة وما حولهما، كان محدوداً أيضاً في سنواته الأولى التي شغلت قريباً من نصف قرن مذ بدأت دولة الاسلام الأولى في يثرب، إلى أن أضحي متهيئاً لأحداث عظيمة وتغييرات جسام، فهل سيظلّ الواقع الإسلامي على حاله؟ وهل سيبقى - كما هو - ما استقرّ في الوعي من مدلولات النصّ الإلهي؟

تولّى زعامة الأمة أبو بكر رضي، ونهض المرتدون وضعاف النفوس وأصحاب العصبية البغيضة، وكلّ من خالط قلبه الحقد، لا هدف لهم إلا أن ينتهي أمر هذا الدين في أهله، وفي وعي المؤمنين، والواقع يصطرح بمتغيراته، قُتل عثمان رضي الله عنه، ونشبت الفتنة التي أدت لمقتله، والتي أعقبته، وكانت أشد من أن يحتملها واقع تجاوب مع نصوص الوحي تجاوباً يسيراً، وتوالت أحداث جلل، وأفرز الواقع الخوارج والشيعية، وتلاههما فرق ومذاهب وجماعات، واضطرب الوعي الذي ظلّ مكيناً واقياً للوشائج الفكرية والنفسية بين النصّ القرآني وواقع المسلمين، فأكفرت الفرقُ بعضها بعضاً، حتى قيل إنّ تكفير الآخر

(١) خالد المزيني: المحرر في أسباب النزول، دار ابن الجوزي، ج ١، ط ١، الدمام، ١٤٢٧هـ، ص: ٣٨  
(٢) العقاد: التفكير فريضة إسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٦، ٢٠٠٧م، ص: ١٠.

"لازم لفرق الأمة أجمعين"<sup>(١)</sup>، وقد جاءت هذه الموجة من التكفير لاحقةً على لحظة النشأة الأولى للجماعات والفرق، وما أسستها من مذاهب اعتقادية، ولا مرأى أن العامل السياسي كان نقطة البدء في ظهورها وإن تعلل بسحنة دينية، واحتدم الصراع، وقيل إنه "صراع فكري قد سار جنباً إلى جنب مع الصراع السياسي"<sup>(٢)</sup>، والحق أنه صراع سياسي أدى فيما بعد إلى تشتت، حيث كان للواقع اليد الطولى في تغيير الفكر، فقد "غلا الخوارج فكفروا من عداهم"<sup>(٣)</sup>، في إشارة إلى أول من رمى غيره من المسلمين بالكفر، فهل كان دمج أحدهم للآخر بالكفر صادراً عن أمر سياسي، أم كان مبنياً على عقيدة إيمانية؟

اختلف المؤرخون وقال البعض: إن الخلاف السياسي يكشف في مسيرته الزمنية الطويلة عن "خلافات عقائدية مستحكمة"<sup>(٤)</sup>، لكن يبدو أن الخلافات العقائدية ما كانت بالأصل سبباً في النزاع بين فرق المسلمين بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وإنما مغنم السلطة، وهذا يدفعنا إلى الادعاء بأن النزوع الإيماني لم يكن سبباً جوهرياً في ظهور الخوارج والشيعية، أو بمعنى آخر لم يكن مبتداً ظهورهما إلا نزوع سياسي صرف، واقع التاريخ ومنطق الأحداث التي جرت بعدها يؤيد هذا؛ فلم تكن غاية أحدهما خادمة لأصل من صميم الدين - وإن نهض أي منهما في دعوته باسم الدين - وإنما كان لمصلحة دنيوية وسلطة حاكمة، ولا يحدث اختلال في انسجام الوعي بالدين إلا في اللحظة التي يجأر فيه صاحب دعوى سياسية بأنه من الدين وللدين، هو يستطيع أن يغير الواقع، لكنه أبداً لا يستطيع أن يضمن لنفسه نصيباً أصيلاً من بناء الفكر في الإسلام.

يقول الغزالي عن الرافضة، وهي أشد فرق الشيعة تطرفاً، في كتابه "فضائح الباطنية" إن مقصدهم "الملك والاستيلاء والتبسط في أموال المسلمين وحریمهم، والانتقام منهم فيما اعتقدوه"<sup>(٥)</sup>، هم إذن طلاب دنيا، امتطوا الدين لبلوغ مآربهم من السلطة، فليس لهم ولأمثالهم شيء من الحظ لا في بناء الفكر ولا في بناء الوعي، وإن نشأت لهم فرق، وتأسست مذاهب، وسادوا دولاً، لأن التشيع كان في بدء أمره لا يعني أكثر من معتقد بأحقية علي للخلافة ثم تنامي وتلون، والتحق بالشيعة كل من يريد هدم الإسلام"<sup>(٦)</sup>، واعتبر البعض التشيع "موقفاً في الإسلام"، لكنه يرى أن هذا الموقف "نشأ مع نشوء مسألة الخلافة فور موت صاحب

(١) الخياط، الانتصار، تحقيق ينج، دار العربية للكتاب، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٣م.  
(٢) حسين مروة: النزاعات المادية، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ج ١، ط ٥، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ٥٣١.  
(٣) محمد عبده: رسالة التوحيد، ط ١٩٦٩م، ص: ١٣.  
(٤) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الإلام، دار النهضة العربية، ط ٢، بيروت، ١٩٧٣م، ص: ١٢٥.  
(٥) الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ص: ٢٠.  
(٦) محمد أبراهيم الفيومي: علم الكلام، دار الفكر العربي، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص: ١٩.

الدعوة"، ونتيجة لتفاعل الأحداث في الواقع، ونضح هذا الموقف في رأيه فقد "نشأت وتفرعت عنه مواقف سياسية وفكرية"<sup>(١)</sup>، وهذه محاولة يشوبها الغموض والتعصب أن يثبت وجودا للتشيع منذ وفاة النبي الخاتم، وحتى هذه الفرضية تؤكد وجود التشيع وجذوره الأولى التي نبت منها بقوة؛ أعني الطمع في السلطة والحكم الذي يبني على أمر سياسي خالص وليس على أمر ديني، فقد طغت على معتقد الشيعة - وظهرت فيهم فرق شتى - قضية الإمامة، فتصدّرت مذاهبهم على اختلافها، وهي مطلبٌ سياسي، وأثارت فيما بينهم ومع غيرهم من الفرق الكثير من الجدل، واعتبرت "أول مسألة في قضايا الجدل التي تكونت حولها الفرق الإسلامية"<sup>(٢)</sup>، أوصلت واقع الاختلاف بين المسلمين الى صراع ودم، اعتبره الأقدمون والمحدثون أنه "أعظم خلاف بين الأمة"<sup>(٣)</sup>، وتقديرنا أن "الإمامة" أو لنقل "السلطة" لم تكن وحدها في مبناها الديني سبباً في الخلاف أول الأمر بين المسلمين، حتى يصرح الشهرستاني أنه "ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة"<sup>(٤)</sup>، فقد ذهب إلى غير ما أراد؛ فالحقيقة أنّ الإمامة بريئة من سبب القتال الذي أراق الدماء وحفز الضغائن بين المسلمين، فقد اختلف في الإمامة عقب وفاة، وأصابت المسألة خلافاً، وتباعداً في الرأي لفترة وجيزة، لكنها لم تُصب دماءً، لأن جوهر الخلاف كان دينياً صرفاً، غايته مصلحة الأمة وتمكين الدين، فلما صار الخلط قوياً بين السياسي والديني؛ لهوى في النفس وطمع في النفوذ، هزّ الخلاف ساحة الوعي، وعطلّ الفكر، وفنّت الواقع، وأصاب شرخاً حاداً في بناء الصف الإسلامي، وموه العلاقة بين النص والواقع.

إن من تعصّب لقضية الإمامة مسلمون ولا ريب، وبالأخصّ الذين لم يغالوا في تشيعهم، وليس لأحد الحق في أن يخلع عنهم إسلامهم، لهم مذاهبهم الفقهية، وأصولهم في الاعتقاد، وإن تقارب بعضهم أو التقوا أو تعارضوا مع فرق أخرى من المسلمين، في معتقد أو أكثر، هم يشكّلون نصيباً من البناء الديموجرافي للأمة، ويعبرون عن وجه ثقافي له معالمه في البناء التاريخي للمسلمين مثل غيرهم من الذين دخلوا أفواجا في الإسلام، من عرب الجزيرة، والفرس، والترك، والهنود، والأكراد، والبربر، هم أصحاب نفوذ سياسي بالدرجة الأولى، فهل يصحّ أن يصيروا مكوّناً في البناء الفكري للإسلام؟، فلا هم أنشأوا منعطفاً يعوّل عليه في هذا البناء، ولا هم مهدوا لمرحلة لاحقة من تطور الفكر، ولا أقاموا منهجية تضيف إليه، أو إليهم، تدور كافة مذاهبهم وتبني سائر أحكامهم حول قضية لا تمثل أصلاً من

(١) حسين مروة: النزعات المادية، ج ١، ص ٤٩٣.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٦.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ص: ١٣، وأحمد أمين: فجر الإسلام، ص: ٢٥٢.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ٣١.

أصول الإسلام الاعتقادية، وإنما تتبني على مسألة فرعية تمثل مصلحة سياسية تخصّهم وتحقق غايتهم وحدهم، وإلى مثل هذا ذهب ابن خلدون حين يقرر أنّ "قصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحة إجماعية ولا تلحق بالعقائد"<sup>(١)</sup>، رغم ما يكتنف لفظة "إجماعية" من غموض لا يستقيم وسياق القول ومقتضى المعنى، إلا إذا كان مقصده "إجماعية" بين فئة محددة ممن يعلنون أنهم مسلمون، أو كان قصده من اللفظ أنها "اجتماعية".

### إرهاصات أولى:

إن النفوس البشرية في سعيها الدنيوي ليست سواء؛ فمنها ما يصلح، ومنها ما يفسد، وارتكاب المفسدة معصية، والمعاصي في الإسلام ذنوب، وأشدّها الكبائر، أورد البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "اجتنبوا السبع الموبقات" قالوا: يا رسول الله وما هنّ؟ قال: "الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"<sup>(٢)</sup>، فما الذي دعا المسلمين عامتهم وخاصتهم إلى أن تكون كبيرة القتل دون غيرها من الكبائر هي ما استأثر باهتمامهم، واستتهض تساؤلاتهم، وأرجعهم إلى قراءة للنص القرآني مغايرة، لم يكن ذلك إلا لواقع أدى بهم إلى هذا الرجوع، إذ بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وما جرى في "الجمل" و "صفين" و "النهران" وما تلاها من تعقيدات سياسية واجتماعية كان له أول الأثر، وكان شديداً.

وكلّ قراءة للنصّ الإلهي هو موقف فكري، وكلّ فكر ينشأ هو استجابة لواقع أو لواقعة، فإذا ما تحوّل الفكر إلى تيار عام، والتيارات الفكرية العامة تأتي معبّرة عن واقعها، وإلا ما كانت لها ضرورة ولا إسهام في بناء وعي المسلمين، بشرط أن يمدّ التيار الفكري العام نظره إلى ما هو أبعد من هذا الواقع، فلم يقفز شيوع "القتل" إلى واجهة الفكر مجرداً عن واقعه السياسي، فقد تشابكت مسائل عدّة، وتداخلت قضايا معقّدة استطاعت مجتمعة في النصف الثاني من القرن الهجري الأول أن تطرح عديداً من التساؤلات، مذشاعت مظالم الأمويين، التي يصف الجاحظ عصورهم بأنّ فيها "فرقة وقهر وجبرية وغلبة"<sup>(٣)</sup>، ويحكي المسعودي أن ليزيد بن معاوية أخباراً عجيبة في "سفك الدماء والفسق، والفجور"، وأنّ عبد

(١) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، ج: ١، بيروت، ٢٠٠١م، ص: ٥٨٩.  
(٢) البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب وآخرون، المطبعة السلفية، ج ٢، كتاب الوصايا، حديث رقم: ٢٧٦٦، القاهرة، ص: ٢٩٥.  
(٣) الجاحظ: رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق: علي بو ملحم، منشورات دار الهلال، ط ٣، بيروت، ١٩٩٥م، ص: ٤١.

الملك بن مروان "كان له إقدام على الدماء، وكان عماله على مثل مذهبه.... وكان الحجاج من أظلمهم وأسفكهم للدماء"<sup>(١)</sup>.

ما حدث من نزاع واقتتال، وما جرى من إراقة للدماء، وما خلفه من مظالم، كان كافياً لحركة في العقل واجبة، والظلم - رغم قبحه وشرّيته وأثره - يدفع أحياناً كثيرة إلى إبداعات فكرية وإضافات لم تكن موجودة، لتكون هذه الإضافات مسببةً لحركات أخرى مضادة؛ في الفكر وفي الواقع معاً، فقد فرض الواقع السؤال حول مرتكب الكبيرة، وازدهر السؤال قبل نهاية القرن الهجري الأول، وكثر "إقدام الناس على ارتكاب الكبائر"<sup>(٢)</sup>، فلم يكن القتل الذي شاع إلا مسوّغاً لإتيان كبائر أخرى، ووقع الاختلاف بين أهل الصلاة في أسماء مرتكبي الكبائر<sup>(٣)</sup>.

فهل استطاع العقل الإسلامي آنذاك أن يحدث توازناً - كانت الأمة في أشدّ الحاجة إليه - بين ما تناولته نصوص الوحي بشأن الكبائر وواقع انتشارها بين المسلمين؛ بمعنى:

- هل هناك معايير يمكن أن تضبط الأداء الفكري في ربط الواقع بالنصّ، أو ضبط النصّ على الواقع؟، وإلا كيف نتج الخلاف؟

تمثل قضية مرتكب الكبيرة مأزقاً إيمانياً وأخلاقياً وربما - بلغة عصرنا اليوم - قانونياً في الفكر الإسلامي، لم يكن هذا المأزق بعيداً عن الأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت، وأدّت هذه الأوضاع إلى **نوعين من الخلاف:**

**فالخلاف الأول:** ما عبّر عنه ابن خلدون أنه خلاف في تفاصيل العقائد الإيمانية، وكان أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك عنده إلى "الخصام، والتناظر، والاستدلال بالعقل"<sup>(٤)</sup>، إنه يحصر بدقة مُحدثات الخلاف في سبب موضوعي هو الآيات المتشابهات، وسبب ذاتي كان مردّه إلى مناهج أصحاب العقول التي تتصدى لفهم هذه الآيات، والنتيجة: الخصام، هذا يؤكد أن كلّ حركة فكرية سادت في الزمن الأول للإسلام لم يكن لها من موجد لحظة ظهورها إلا واقع المسلمين، وليس شيئاً آخر خارجاً عن هذا الواقع.

(١) المسعودي: مروج الذهب، المكتبة العصرية، ط ١، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ٦٥، و ص: ٨٠.

(٢) زهدي جار الله: المعتزلة، دار الينابيع، ط ٥، بيروت، ١٩٨٧م، ص: ٢٢.

(٣) ابن النديم: الفهرست، ج ١، ص: ٢٠١.

(٤) ابن خلدون: المقدمة ج ١، ص: ٥٨٦.

**والخلاف الثاني:** ما عبّر عنه ابن منده أنها من المسائل العقديّة، ويعني مسألة "الإيمان" فهل هو تصديق القلب فقط، أو اللسان فقط، أو هما معاً، أو تُضاف إليهما الجوارح<sup>(١)</sup>.

اعتمل الخلافان في دائرة وعي المسلمين، واصطرعا، وكان لابد لهما من نتاج وأثر؛ فكان القول **بالقدر**، إذ هو "أول ما خاض فيه المسلمون وتجادلوا من مسائل الاعتقاد"<sup>(٢)</sup>، ظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، واعتُبر لذلك أن "ما أتى به القديرون معبد الجهني وغيلان الدمشقي من القول بالقدر هو اختلاف في الأصول"<sup>(٣)</sup>، على لك قيل إنّ مشكلة القدر في طليعة القضايا التي يمكن القول إنها حين بدأ الفكر العربي ينشغل بها بدأ يتجه نحو النظر العقلي، وتمّ تعليل ذلك بأنه يمثل ارتباطاً بموقف سياسي في جوهره وديني في مظهره<sup>(٤)</sup>، مما شكّل صعوبة بالغة في فصل السياسي في قضايا العقيدة عن الديني، تقوم هذه الصعوبة على فرضية مؤثرة - حلها أمر في غاية من الصعوبة - أعني إدراك النوايا الحقيقية لأصحاب الدعاوى الفكرية التي ساهمت في نسج بدايات المذاهب الكلامية، حيث تتشابك خيوط السياسة بالدين، حتى يرى البعض أنّ في كلّ مصادرة فكرية أو دينية هناك سببان:

**أحدهما مُعلن، والآخر مُضمر**، وقليلاً ما كان السبب الظاهر هو السبب الصحيح، وكثيراً ما كان السبب الآخر يدور على بواعث شخصية أو سياسية<sup>(٥)</sup>، رأى القديرون أنّ الإنسان له إرادة تامة فيما يصدر عنه من أفعال، وقد راج هذا المعتقد، وقيل إنّ لعمر بن عبد العزيز رسالة بليغة في الرد على القدرية، وقيل إنها مبنية على رسالة للحسن البصري في ذمّ القدرية<sup>(٦)</sup>، فلعلّ القول بالقدر كان محاولة غير مباشرة لردّ الأفعال - خاصة الكبائر والمظالم - إلى أصحابها في النظام الأموي، الغريب أن المواجهة الفكرية لم تضعها هذا الموضوع وحده، وإنما رأى البعض أنها تصطدم بنصوص قرآنية من المتشابهات حيث تضع الإنسان وأفعاله ضد إرادة الخالق سبحانه، هكذا أصبح مستقرّاً في وعي المسلمين أن أول ما أثير من أسئلة كان منصباً على حرية الإرادة، لهذا لم تتوقف ردة الفعل الفكرية بين المسلمين

(١) علي بن محمد بن ناصر الفقيهي: ضمن تحقيق كتاب "الإيمان" لابن منده، الكتاب الأول، مؤسسة الرسالة، ص: ٦.

(٢) مصطفى عبد الرزاق: التمهيد، ص: ٢٨٦.

(٣) الاسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، ط ١، القاهرة، ١٩٤٠م، ص: ١٣.

(٤) ابن النديم: الفهرست، ص: ١ - ٢، والشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ٤٠، وابن منده: كتاب الإيمان، ج ١، ص: ١١٧.

(٥) حسن مروة: النزاعات المادية، ج ١، ص: ٥٥ - ٥٦.

(٦) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، ط ٤، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ٢١٤.

عند هذا الحد، إذ سرعان ما ظهر "معتقد الجبر"، يقول الدارمي: إنَّ أوَّل ما أظهر منه شيئاً بعد كفار قريش "الجعد بن درهم بالبصرة، وجهم بخراسان"<sup>(١)</sup>، واعتبرت "بدعة"<sup>(٢)</sup>، والعجب أن تلك البدعة ظهرت أيام الأمويين، ومقتضاها أن أفعال المرء جميعاً مقدرة عليه، ليس لإرادته فيها دخل، هي فكرة تخدم أغراض الأمويين السياسية، إذ روجوا أن حكمهم قدر محتوم، فلعلَّ القول بالجبر - كالقول بالقدر - موقف فكري صنعه السياسة، إن صحَّ هذا فإنه لا يتفق وما أورده المؤرِّخون من أن قتل الجعد وجهم وقعا بتدبير الأمويين، رغم ما تردَّد من أن قتلهم كان لقولهم بنفي الصفات، ويبدو أن هذا التبرير جاء من المتأخرين، وربما كان القول بالجبر يمثل نوعاً من الهروب الفكري والاعتراب عن مواجهة واقع اشتدَّت وطأته، كمن يبني طريقاً ضيقاً في فهم الآيات المتشابهات المتصلة بحريَّة الإرادة بعين واحدة، تنظر من زاوية ضيقة إلى آيات يصرِّح ظاهرها بأنَّ كلَّ أفعالنا ليس لإرادتنا فيها مدخل، دون النظر إلى بقية الآيات التي تعارضها. الغريب أن القائلين بالقدر لا قوا المصير نفسه؛ فقد ذبح غيلان وعمرو القصوص اللذين حملا لواء القول بالحريَّة.

لعلَّ ما دفع إلى ظهور هذين التيارين "القدرية" و "الجبرية" في مسار وعي المسلمين؛ هو ما أوجب نهاية كلِّ منهما، أقصد فعل السياسة، وربما مكائد المتربصين بالدين من غير المسلمين، فأمثال هذه المكائد لا تتوقف، تطلُّ برأسها في كلِّ حين - متى سنحت فرصة لأن ينهض الفكر في الإسلام بوعي جديد - ربما لهذا السبب نفسه ظهر المرجئة الذين يقولون بالإرجاء في الإيمان؛ لأنهم يؤخِّرون العمل عن الإيمان على معنى أنهم يقولون "لا تضرَّ المعصية مع الإيمان، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر"<sup>(٣)</sup>، ودُكر أن ظهورهم كان محاولة للتوفيق بين الشيعة والخوارج<sup>(٤)</sup>، وفي هذا تضيق لفكرة الإرجاء، إنما يتصل الإرجاء اتصالاً وثيقاً في أصل ظهوره بفريق من المسلمين مالوا إلى التوسط بين مذاهب المختلفين في شأن مرتكب الكبيرة، ودليل ذلك ما حكاه الأشعري عن المرجئة من "أنَّ منهم من وافق الجبرية، ومنهم من وافق القدرية، ومنهم من وافق النجارية، ومنهم من وافق الكرامية"<sup>(٥)</sup>، يعني في مسائل أخرى، ومثلما فعل سابقوهم من القدريين والجبريين، لم يتخلَّ المرجئة عن تأكيد ما اعتقدوا أنه يساندهم من النصِّ القرآني، فاستدلوا بالسمع في قوله تعالى: ﴿وَأخرون مُرْجَوْنَ

(١) الدارمي: الرد على الجهمية، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية، ط ١، الكويت، ١٩٨٥م، ص: ١٧.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ٤٤.

(٣) الإسفرايين: التبصير في الدين، ص: ٦٠.

(٤) حمود غرابة: الأشعري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص: ٣٦.

(٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، القاهرة، القاهرة، ١٩٥٠م، ج ١، ص: ١٩٧، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص: ١٣٩، والإسفرايين: التبصير في الدين، ص: ٥٩.

لأمر الله إِمَّا يَعِدُّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ {التوبة، ١٠٦}، فإلى أي مدى يمكن الحكم على صحّة الاستدلال الذي اعتمده كلّ مذهب؟ وهل كان هذا الاستدلال كافياً لأن يؤسّس لعلم؟

لم تتفصل عن بعضها المسائل التي شغلت وعي المسلمين، إذ قبل أن ينتهي القرن الهجري الأول، خلقت هذه المسائل توجّهات وريّما نزعات عقائديّة، وأوجدت ألواناً متباينة من الفكر، تجسّدت بداياتها الأولى في شخوص أصحاب هذه النزعات، لكنها سرعان ما نضجت وأصبحت تمثل قضايا، فيما يشبه التمهيد لظهور الفرق الكبرى التي سوف تكون المكوّن الرئيس لعلم الكلام، والذي ستكون دعامة الأولى للاستدلال، أقوى ما سيعبر فيما بعد عن تميز الفكر في الإسلام، ظلّت القضايا في حال اتصال وتلازم مع الفرق التي خاضت غمارها، ورأى البعض أنّ "ظهور الحسن البصري هو الذي أدى إلى استقلال القضايا عن الفرق، وكانت البداية قضية "مرتكب الكبيرة"<sup>(١)</sup>، تلك القضية التي لم تكن في انعزال عما أثارته من قضايا أخرى من مثل: "حرية الإرادة"، و "الإيمان"، و "الآي المتشابهة"، اتصلت القضايا ببعضها، وتمازجت في الوعي، وهي ترصد الواقع بعين، وبالعين الأخرى تعيد قراءة النصّ القرآني، فأدى إلى ظهور نزعتين متميزتين في الفكر الإسلامي، هما:

- نزعة التمسك بظاهر النصّ.

- ونزعة الاحتكام إلى العقل<sup>(٢)</sup>.

أصحاب هذا التحليل أضافوا إليهما ما اعتبراه "مصدراً ثالثاً" خلّف آثاراً فكرية عند المسلمين هو "اللجوء إلى أهل الكتاب"<sup>(٣)</sup>، إذ من الثابت تاريخياً قيام نوع من الجدل بين المسلمين من جهة، ونفر من اليهود والنصارى من جهة ثانية، ومن المستساغ أن يكون لهذا الجدل أثره في فكر المسلمين، وفي كتبهم، وآثارهم، في التفسير، والحديث.

ومع تسليمنا بوقوع ذلك، فإنه لم يبلغ درجة أن يصير مصدراً رئيساً للفكر في الإسلام، لأن الأمر لم يتوقّف عند حدّ الجدل مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى، بل تعدّاه إلى الجدل مع طوائف وملل أخرى، اكتظت بها جنبات الدولة الإسلامية بعد الفتوحات، إذ واجه المسلمون في إثرها داخل البلاد التي عنت لهم "أقواماً يدينون بديانات شتى؛ ففي سوريا ومصر عمت المسيحية واليهودية، وفي العراق وفارس غلبت المجوسية بفرقها المتعددة والصابئة والسمنية، عاشوا بينهم، واتصلوا بهم، وتأثروا بأفكارهم"، وما نتج عن ذلك أن

(١) محمود إبراهيم الفيومي: علم الكلام، ص: ٢٢

(٢) غردية وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ص: ٤٦.

(٣) المرجع نفسه.

"تسرّبت إلى الإسلام عقائدهم"<sup>(١)</sup>، حركة للفكر يبدو حدوثها متوقّعا، هذا هو منطق الأمور وطبيعة التلاقح الفكري بين الأمم، ومسار العقل الانساني أن يؤثر، ولكن في خضمّ تأثيره، فإنه حتماً سيتأثر، يصف ابن النديم في الفنّ الأول من المقالة التاسعة في الفهرست أصنافاً عدّة من المذاهب التي انتشرت في بلاد الإسلام بعد الفتوحات، منها مذاهب الحرانيين المعروفين بالصابئة، ومذاهب المنانية من الثنوية التي ترى أنّ مبدأ العالم كونين أحدهما نور والآخر ظلمة، والديسانية، والمرقيونية، والماهانية، والخرمية، والمزدكية، والمجوسية، والمسلمية، والسمنية، ولكل كتبٍ واعتقاداتٍ وفرقٍ وطوائفٍ وأسماءٍ وأعيادٍ ورسلاً ورؤساءً<sup>(٢)</sup>، فلم يقتصر التأثير المتبادل بين المسلمين وغيرهم على أمر الاعتقادات، بل امتدّ ليمسّ أثره في جنبات الحياة الاجتماعية والفكرية أخذاً وعطاءً، ولعلّ من أسباب هذا؛ هو ما جنته السياسة على الفكر، فإنّ "سقوط دولة بني أمية أسقط العرب كسادة - لعصبيّتها الشديدة للجنس العربي دون غيره - فاندفعت الثنوية والسمنية واليهود والنصارى والدهرية تعمل على زلزلة العقيدة في نفوس المسلمين"<sup>(٣)</sup>، ولم يكن النقاء الفكر الإسلامي مع كل هذا الخليط المعقد من الأجناس وما كان لهم من عقائد راسخة ومحددة، مما يسهل تحديد كنهه ونواياه، إذ كان هناك الصابئة "وهم الذين لا يثبتون على دين وينتقلون من ملّة إلى ملّة، ولا كتاب لهم"<sup>(٤)</sup>، كما لم يكن كثير من أصحاب هذه الأديان ليتركوا المسلمين وشأنهم مع الدين، إذ جاهدت كتبهم ومناظراتهم وخصوماتهم مع المسلمين "في تثبيت الإلحاد، وإبطال التوحيد، وجدد الرسالة، وشتم النبيين عليهم السلام"<sup>(٥)</sup>، لا شك هي هجمة مضادة للإسلام وللقرآن كان هدفها جوهر العقيدة، ثارت أمثال هذه الهجمة منذ اللحظة الأولى لولادة الإسلام، وهي مستمرة، ولن تهدأ.

أكبر الخطر أنه عندما امتزج العرب بغيرهم من الأمم، تأثروا بهم، فلم تخل العقيدة التي استقرّت في نفوس المسلمين من هذا الأثر، وهذا يفرض سؤالاً:

- هل تتمحي من نفوسهم عقائد الذين دخلوا في الإسلام والتي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم قروناً؟<sup>(٦)</sup>، قطعاً الإجابة بالنفي، فقد كان تأثر المسلمين نتيجة اتصالهم بهذه الأجناس من البشر، كما أنّ الزمن الذي نشأ فيه هذا الاتصال كان سريعاً

(١) زهدي جار الله: المعتزلة، ص: ٢٩.  
(٢) ابن النديم: الفهرست، ص: ٣٨٣ وما بعدها.  
(٣) حمودة غرابية: الأشعري، ص: ٤١.  
(٤) الإسكافي: درة التنزيل، تحقيق: محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، ج ١، ط ١، السعودية، ٢٠٠١م، ص: ٢٥٢.  
(٥) الخياط: الانتصار، تحقيق: بدير، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٣م، ص: ٢.  
(٦) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص: ٩٤.

ومباغناً، فلم تكن هناك فرصة كافية لوعي المسلمين أن يراجع، ويصقّي، وينتقي، ويستقبل، ويواجه ما انهمر عليه من أفكار ومعتقدات، لهذا كان عبثاً أن اضطر أتباع الإسلام ردهاً من الزمن إلى "مواجهة الرواسب الدينية والعصبية في المنطقة"<sup>(١)</sup>، ولم ينج المسلمون من أن تتبدّل قناعات ومعتقدات عدد غير قليل منهم، فقد عُرفت أقوال الرافضة، وقيل إن قليلها "يُربي على عظيم كفر الدهرية والثنوية"<sup>(٢)</sup>، هذا الأثر الذي كانت له بصماته الغائرة في حركة الفكر الإسلامي سلباً وتعطيلاً، فما كان ليحدث هذا الأثر لولا ما أصاب كيان المجتمع من ضعف وتفتّت، فقد قيل "إن المجامع اليهودية من ناحية والغنوصية من ناحية أخرى وجدت في انقسام المسلمين إبان ذلك الوقت فرصة لا تعوّض لإلقاء بذور الفتنة بينهم"<sup>(٣)</sup>، وكان للمذاهب الشيعية المتطرفة دورها الأكبر في هذا الانقسام.

وكان طبيعياً وهذه الرياح العنيفة من التغيرات الفكرية والاجتماعية تعصف في جبهات عدّة من المناطق التي فتحها المسلمون، أن يكون للوعي الجمعي دفاعه وردة فعله، خاصة وأن ما يؤيده أنّ دعوة الإسلام تتميز "بمنطق عقلي"<sup>(٤)</sup>، لحق هذا المنطق العقلي أثر من أقوال الخصوم من اللاهوت المسيحي، ومما اطلعوا عليه من "الفلسفة اليونانية"<sup>(٥)</sup>؛ ما أدى إلى تمكين فريق من المسلمين أن يكونوا لأنفسهم توجهاً فكرياً جديداً، له موضوع متمايز، وله منهجه.

### منهجية الاستدلال:

لم يبق الفكر بمعزل عن هذا الواقع، وهذا ما يعطي الخصوصية التي صنعها الإسلام في وعي المؤمنين به، لذا كان من الطبيعي أن ينهض للمواجهة من يقدر على تبعاتها، حيث كانت البصرة آنذاك ساحة للتواصل الفكري، والاجتماعي، والديني، والسياسي أيضاً، وكان للحسن البصري أثره، حتى وُصف بأنه "نقطة تحوّل"<sup>(٦)</sup>، فمن بين طلابه كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذان أُعتبروا الوجه الذي تجلت فيه الحركة المتصاعدة والمتسارعة للفكر وللواقع معاً.

(١) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، ط ٢، بيروت، ص: ١١٨.  
(٢) الخياط: الانتصار، ص: ٦.  
(٣) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ٢، ص: ٣٩.  
(٤) عبد الحلیم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ص: ٤٠.  
(٥) غردية وفنواطي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر، ص: ٧٥.  
(٦) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ص: ٢١٨.

أسس الاعتزال، يحكي ابن النديم في سبب ذلك هو ميلهم للابتعاد عما اختلفت فيه فرق المسلمين، وتمسكهم بما اتفقوا عليه، إذ يقول: "إنَّ الاختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة، فقالت الخوارج: هم كفار مشركون، وهم مع ذلك فساق، وقالت المرجئة: هم مؤمنون مسلمون، ولكنهم فساق، وقالت الزيدية والإباضية: هم كفار نعمة، وليسوا بمشركين ولا مؤمنين، وهم مع ذلك فساق، وقال أصحاب الحسن: هم منافقون وهم فساق؛ فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء وقالوا: نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالفسق، وندع ما اختلفوا فيه من تسميتهم بالكفر والإيمان والنفاق والشرك"<sup>(١)</sup>، ويقول الشهرستاني: "اعتزل واصل عنهم وعن أستاذه بالقول بالمنزلة بين المنزلتين"<sup>(٢)</sup>، ويعلل البغدادي أن "واصل كان من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة (من الخوارج) وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق"<sup>(٣)</sup>، هكذا تدور أغلب روايات المؤرخين القدامى حول هذه الواقعة، بينما اعتبر البعض قول واصل امتداداً "للقدرية"<sup>(٤)</sup>. والمعتزلة يرجعون سند مذهبهم إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويُعدّون الخلفاء الأربعة من الطبقة الأولى للاعتزال، ويرون أن سند مذهبهم "أصحّ أسانيد أهل القبلة"<sup>(٥)</sup>، بينما قيل إنّ واصل بن عطاء ظنّ "أنّ في مقدوره أن يجيء بحكم خير من الأحكام السابقة في مرتكب الكبيرة"<sup>(٦)</sup>، كما قيل إن موقف المعتزلة هو "موقف انسحابي مناصري مختلف الحلول لمسألة منزلة مرتكب الكبيرة"<sup>(٧)</sup>، وليس معقولاً أن تكون الأولى لبزوغ هذا التيار في الفكر الإسلامي قد انبثقت بهذه الكيفية الساذجة التي أراد البعض أن يصورها، فليس التوسط بين الأقوال السائدة في مسألة عقديّة غاية يكون السعي إليها، وليس تجنب ما كان معروفاً من مذاهب المسلمين هدفاً بذاته، ولا يتصور أن المسألة هي مجرد الرغبة في الاختلاف، أو الميل إلى الظهور وإثبات الذات، إن قول واصل في مرتكب الكبيرة يمثل منعطفاً جباراً في مسار الوعي بالإسلام، يصعب النظر إليه في إطاره المذهبي ثم التوقف، إذ إن له أبعاداً اجتماعية وسياسية ودينية، كما يصعب الحكم عليه - في بدايته - على أنه وليد خاطرة غير متوقعة في الفكر عنّت لصاحبها في جلسة من جلسات الحسن البصري، البدهاة تقنضي أن يكون لهذه الفكرة جذوراً وأصولاً، وبدايات تفكر في المسألة، وإلا

- (١) ابن النديم: الفهرست، ج ٥، ص: ٢٠١، والخياط: الانتصار، ص: ١٦٥
- (٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ٤١.
- (٣) البغدادي: الفرق بين الفرق: ص: ١١٧.
- (٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ٤١
- (٥) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ويفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: ٧
- (٦) زهدي جار الله، المعتزلة، ص: ٢٥
- (٧) دومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: رندة بعث، مكتبة الشرفية، ط ١، بيروت، ٢٠١٠م، ص: ٢٠٧

ما المبرر لانتشارها؟ وبم نفسر كثرة مؤيديها، وحبكة المنهج الذي اختاره رجال الاعتزال طريقاً للبحث في قضايا الدين؟ وما الذي يمدّ هذا المنهج بالقوة التي استطاع بها أن يسود لقرون حتى صار المذهب الرسمي للأمة في العقيدة؟، وكيف تجاوز عتبة كونها نزعة فكرية إلى أن يصير مذهباً متكاملًا يحرك سكون الفكر وركود الواقع بين المسلمين؟

إن الفكر في الإسلام يسير جنباً إلى جنب مع الواقع، لا ينفصل عنه، مثلما يسير مع النصوص القرآنية والنبوية يستدلّ بها، هذا ما قدّر له أن يكون بداية لظهور علم جديد من إبداعات الوعي في الإسلام، هو علم الكلام، ما اعتبره الفارابي "ملكة" يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها من أقاويل"<sup>(١)</sup>، ويضيف ابن خلدون أنه "يتضمن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية" ويحدد وظيفة العلم في الرد على "المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"<sup>(٢)</sup>، فذهب بعيداً عن الموضوعية التي تلزمه كمؤرخ في تحديد المبتدعة والمنحرفين، فهل قصد التابعين للإسلام؟، أو قصد المخالفين له؟، أو قصد فقط المخالفين لمذاهب السلف وأهل السنة، أي كل ما خلا الأشاعرة، حيث يُعد واحداً منهم؟

لهذا وسّع البعض من دائرة المستهدفين من الخطاب الكلامي ليشمل أصحاب الديانات الأخرى وأصناف الغلاة والمتطرفين في مذاهب المسلمين، بل والمعتدلين منهم؛ لأن من مقاصد الكلام "تقديم فهم عقلي إنساني للمؤمن بهذه العقائد، ومحاولة تقريبها إلى الأفهام"<sup>(٣)</sup>، الأفهام"<sup>(٣)</sup>، في حين يرفض ابن رشد هذا التوسع في المستهدفين من الخطاب الكلامي، ويرفض أن تكون مسائل العلم متاحة للجميع، إذ يجب أن يبقى ظاهر النص للجمهور، وينحصر التأويل - الذي يلجأ إليه المتكلمون - فرضاً للعلماء"<sup>(٤)</sup>، وهذا القول أيضاً فيه دعوة إلى إبقاء من على حاله من الفهم الضئيل على حاله؛ لأن من غايات العلم أن تكون للعلماء طرقهم في جعل العلم ميسوراً ومعقولاً في أذهان العامة، رفعة لهم وصوناً للدين.

أما منهج المتكلمين فإن مصطفى عبد الرازق يقرر بعد تحليل مفصّل لتعريفات العلم عند نخبة من الأقدمين "أنّ المتكلمين متفقون على أنّ علم الكلام يعتمد على النظر العقلي في العقائد الدينية"، ويضيف أنهم اختلفوا "في أنّ الكلام يثبت العقائد الدينية بالبراهين العقلية

(١) الفارابي: كتاب الملة، ص: ٧٥.  
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص: ٥٨٠.  
(٣) منى أبو زيد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٧٧م، ص: ٣٣.  
(٤) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، ص: ١٣٣.

كما يدافع عنها" أو بتعبيره "إنما يدفع الشبه عن العقائد الإيمانية الثابتة بالكتاب والسنة"، إنه يشير إلى دقة اختيار المتكلمين لمنهجهم في الاستدلال، ويتساءل:

- هل العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع، وإنما يفهمها العقل عن الشرع؟ أو هي ثابتة بالعقل؟<sup>(١)</sup>.

عند هذه النقطة تحديداً يثب الإبداع في منهجية المتكلمين؛ لأن الاعتماد على الاستدلال - وهو فعل إنساني - يصطبغ في طريقتهم بصبغة إسلامية فريدة هي تثبيت أصول الدين، واستنهاض العقل للدفاع عنها، لهذا اعتمد واضعو العلم وهم المعتزلة "الاستدلال العقلي" طريقاً معرفياً، ونسقاً علمياً له أصوله وقواعده، هم فهموا اشتقاقات المفردات القرآنية للفظ "دل" ومنها "دليلاً"<sup>(٢)</sup>، فضلاً عما تتضمنه آيات القرآن من أفعال "اقرأ" و "يعقلون" و "يتفكرون" و "يستنبطونه" مما يحفز العقل على الاستدلال الذي لا يكون في نظرهم إلا بالدلالة، حيث "يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"<sup>(٣)</sup>، لم يُرد المعتزلة أن يقيموا أصولاً من عندهم للعقيدة، وإنما "وضعوا منهجاً للتعامل معها، وقدموا فهماً خاصاً لتلك الأصول"<sup>(٤)</sup>؛ لهذا ربما وصف ظهور الكلام على أيديهم بأنه "مرحلة ضرورية"<sup>(٥)</sup>، فقد وجدوا أن "أصل ما يعرف به الدين وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل"<sup>(٦)</sup>، وكانت دلالة السمع هي الغالبة، فلما طالعوا الواقع الإسلامي وما أفرزه من خلافات حادة، ونزاعات، وفرق وأحزاب، وما أعقبه من تكالب أصحاب الملل المخالفة على الإسلام والمسلمين، قرروا قاعدة أولى لمنهجهم الكلامي مخالفة ما كان سائداً، لأنه لم يوصل إلى اتفاق المذاهب، ولهذا كان اختيار المعتزلة أنها "قامت بدورها العقلي"<sup>(٧)</sup>، وفي هذا التحول ربما يكمن المظهر الأول الدال على عبقرية الاعتزال، ولأنّ لكلّ جديد في الفكر رافضيه ومعارضيه - إذ طُبعت الناس على التقليد والاتباع، مثلما جُبلت على مقاومة التغيير وإن كان مستساغاً - بدأت مقاومة المذاهب الأخرى للمعتزلة.

جاء في محكم التنزيل قوله تعالى: {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأنّ جهنم من الجنة والناس

- (١) مصطفى عبد الرازق: التمهيد، ص: ٢٦٤.
- (٢) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ج ١، ص: ٢٦١.
- (٣) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، ج ١، مكتبة لبنان، ط ١، بيروت، ١٩٩٦م، ص: ٧٨٧.
- (٤) فيصل بدير عون: مقدمة شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص: ١٨.
- (٥) غردية وقنواتي، فلسفة الفكر الديني في الإسلام، ج ١، ص: ١١.
- (٦) الماتريدي: التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ص ٤.
- (٧) النشار: مقدمة تحقيق كتاب الشامل للجويني، ص: ٩٠.

أجمعين" {هود، ١١٨: ١١٩}، فاجتمع أغلب المفسرين في أن "لا يزالون مختلفين" بأنه في الرزق، والمغفرة، والرحمة، وفي الديانات، والأهواء، والملل، والتنازع بين الخير والنشر، والعدل والظلم، والفضيلة والرزيلة، وأضاف البعض أن مقصود الاختلاف في "الألوان، والألسنة، والأرزاق، والأعمال" وقيل إن دلالة "ولذلك خلقهم" أي للاختلاف، أو للرحمة، وللعذاب، أو بأنّ منهم المؤمن والكافر، أو بأنّ منهم أهل الحق ومنهم أهل الباطل<sup>(١)</sup>، هذا ما استقرّ عليه الجهد العقلي للمفسرين، غير أن الزمخشري كان له في هذه الآيات فهم آخر معبراً عن المعتزلة في دلالة "ولا يزالون مختلفين" و "لذلك خلقهم" هو نفي الاضطراب، وأنه تعالى لم يضطرهم إلى الاتفاق على دين الحق، ولكنه مكنهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف<sup>(٢)</sup>، فالنصّ هو النصّ، بينما اختلف الفهم، وما أدى إلى الاختلاف هو طريقة النظر إلى النصّ القرآني، أي المنهج المعتمد في تفسير النصّ وما انتهى إليه من مذهب، حيث لا يكون المذهب إلا نتاجاً للمنهج؛ فالبرهنة بالمذهب على صحة المنهج كوضع العربية أمام الحصان، فتتعدم الحركة الفكرية الصحيحة، ويبطل الاستدلال، لأن المنهج هو الذي يؤسس للمذهب ويقدم له، وليس العكس، هذا ما أرادته المعتزلة بعد أن أقاموا صرحهم المعرفي على "حجة العقل، والكتاب والسنة، والإجماع"<sup>(٣)</sup>. وأصل احتجاجهم "أنّ المعارف كلها معقولة بالعقل قبل ورود السمع"<sup>(٤)</sup>.

اعتبر المعتزلة العقل قوّة مستقلة قادرة بذاتها على المعرفة، ووجدوا بين العقل والعلم - غير مسبوقين في ذلك- وربطوا يقينهم في الأفكار بمعيار ذاتي من أنفسهم ومعيار موضوعي مستمد من الواقع؛ فتحقق لهم أول مراتب اليقين، وهو إثبات العقل، فاكتملت لهم نظرية في المعرفة<sup>(٥)</sup>، هذا الربط بين العقل والعلم وُجد عندهم للدلالة على أنهم لا عائقاً يمكنه أن يعيق العقل عن الوصول إلى المعرفة، وأولها "معرفة الله" لأنه "متى لم نعرفه وأنه صادق، لم نعلم صحة الكتاب، والسنة والإجماع"<sup>(٦)</sup>، هذا التحوّل الفكري الذي يُعدّ منهجاً مخالفاً كانت له وجاهته بين أصحابه، لكنه لم يُرَق لمخالفهم، كما هي التحولات الفكرية الكبرى في تاريخ الشعوب، كثر خصوم المعتزلة، واشتدّت العداوات بهم، في حين لم تقتصر

(١) الرازي: التفسير الكبير، دار الفكر، ج ١٨، ط ١، بيروت، ١٩٨١م، ص: ٧٨ وما بعدها، والقرطبي: جامع الأحكام، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت، ٢٠٠٦م، ط ١١، ص: ٢٣٥: ٢٣٧، والألويسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، ج ٢، بيروت، ص: ١٦٤، وأبو زهرة: زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، ص: ٣٧٧٤، ٣٧٧٥.

(٢) الزمخشري: الكشاف، ج ٣، ص: ٢٤٧: ٢٤٨.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ١، القاهرة، ١٩٩٦م، ص: ٨٨.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٥٦.

(٥) حسين صيري: رواد الشك المنهجي، دار الضياء، ط ١، ٢٠١١م، أبو ظبي، ص: ١٢٨.

(٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: ٦٦.

جدة المعتزلة على رصيدهم الفكري، ولا على منهجيتهم في الاستدلال، إنما أيضاً في إصرارهم على مذهبهم، وتميمته وإتمامه، في إضافة مبتكرة إلى ساحة الوعي بالإسلام، يقول القاضي عبد الجبار: "أصول الدين - وليس أصول المعتزلة - خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر"<sup>(١)</sup>، ويصرح الخياط معبراً عن مذهبهم "لا يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"<sup>(٢)</sup>، فهل تناقض المعتزلة في اعتبارية أصولها أصول للدين؟، ظني أن لا تناقض، إذ إن إضافة الأصول للمعتزلة فيه دلالة على تحديد أولويات الفكر المعتزلي، وتمييز مذهبهم في الاعتقاد عن المذاهب الأخرى، وفيه دلالة على كثرة ما شاع في هذا الوقت من فرق وأحزاب وطوائف، وفهم البعض من تصريح الخياط أن من لم يلتزم بالأصول الخمسة، لا يستحق اسم الاعتزال، أن هذه الأصول تسبق النصوص المنزلة أهمية في استدلالهم، حيث يعبر القاضي عبد الجبار عن هذا الموقف بأن كل مخالف للمعتزلة من الأمة لا يخرج عن مخالفته أحد أصولهم، حيث إن "خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمسببة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"<sup>(٣)</sup>، إنه يورد تضميناً في عبارته أن أصولهم التي اعتقدوها إنما هي أصول للدين، وأنهم ما خالفوا فرقة ممن ينتسبون للأمة إلا لأنها عطلت أصلاً من هذه الأصول، فقناعة الاعتزال مبنية على الأصول الخمسة مجتمعة، فلا يتم الدين في مذهبهم إلا بتمامها، هذه القناعة فيها طريقتهم التي تقف على المسافة نفسها من النص القرآني ومن الواقع الإسلامي.

هذه الطريقة تطلعنا على منهج غير مسبوق في تاريخ الوعي الإنساني هي طريقة "الشك المنهجي" الذي شرحوا عبر مراحل حقيقة "الشك المطلق" بكافة صورته ومذاهبه، كما أثبتوا بطلان حججه وتهافتها، وتيقنوا أن هذا الحال من الشك تعمد كل دلالة على الفكر والنظر، وتدل عن فراغ عقلي كبير، كما أنكروا مفاهيم الظن والريب والوهم والتقليد والوقوف عند الحسيات، والانغلاق أمام ظواهر الأشياء المادية، والتحجر عند ظاهر النص دون الانغماس العقلي فيما وراء الظواهر لاستنباط مدلولاتها ومعانيها<sup>(٤)</sup>، فقد أدرك المعتزلة أن

(١) المصدر نفسه، ص: ٦٧.  
(٢) الخياط: الانتصار، ص: ١٢٦.  
(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: ١٢٤.  
(٤) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، ص: ٢٥٣.

الشكّ "مهارة" في دلالة على أنها تُكتسب، يقول الجاحظ: "وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً"<sup>(١)</sup>، وفي هذا القول إشارة إلى أنّ للشك درجاته من الضعف إلى القوة فيما لا يكون لليقين إلا موقفاً واحداً .

قادت منهجية الشك المعتزلة إلى رد أصولهم الخمسة إلى أصليين: التوحيد، والعدل، واعتبروا الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلة في العدل<sup>(٢)</sup>، هذا يفسّر لماذا ذهبت أعظم جهود الاعتزال إلى أصلي التوحيد والعدل.

كان المُعَبَّر عن جهود المعتزلة كتبهم وأفعالهم ومناظراتهم مع خصوم الإسلام، ولعلمهم في القرنين الأولين لظهورهم قد صاروا مركزاً لدائرة الوعي بين المسلمين، مما جعل أعداءهم يزدون عدداً، ويتعاضمون قوّة "سواء أكانوا من المجوس والثنوية وأهل الأهواء والانحراف، أم كانوا من أهل الفقه والحديث، أم من الأشاعرة والماتريدية"<sup>(٣)</sup>، ربما كان السبب الأول لذلك أنّ المعتزلة جعلوا "الدليل العقلي أصلاً، والدليل الشرعي فرعاً على الدليل العقلي"<sup>(٤)</sup>، هذا يفسّر لماذا كان شغلهم الشاغل هو تأسيس دائرة لليقين في مذهبهم، اعتبروا فيها الشك شكاً مرحلياً - وهذا لا يناقض منهجيته - حيث تلازم الشك واليقين وارتبطا ارتباطاً سببياً في كافة مراحل المنهج الاعتزالي، بدءاً من إثبات العقل، مروراً بـتنزيه الله المطلق، فإثبات الحرية الإنسانية، فحدوث العالم، فهو شك منطقي الترابط والإحكام<sup>(٥)</sup>.

أما فيما يتصل بالأصل الأول وهو التوحيد، فقد كانت منطلقات المعتزلة الفكرية قويّة دافعة لرجالهم في المضيّ قدماً باستدلّالهم العقلي لإثبات التوحيد، لأن الله تعالى لا يُعرف عندهم ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكّر، والنظر، لأنه لو كان العلم به ضرورياً، لوجب في مذهبهم:

- أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات.
- كما لا يمكن نفيه عن النفس بشكّ أو شبهة<sup>(٦)</sup>.

ومن ضرورات التوحيد في مذهبهم ، إثبات التنزيه له سبحانه، لمواجهة القائلين بالتشبيه وهم: كلّ الفرق المسيحية تقريباً واليهود، وكلّ الديانات والمذاهب التي عاشت في إطار الثقافة الهيلينية وتأثّرت بعقائد المسيحية، وعدد كبير من الفرق الإسلامية التي

(١) الجاحظ: الحيوان، ج ٦، ص: ٣٥.  
(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: ١٢٢: ١٢٣.  
(٣) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص: ١٣١.  
(٤) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص: ٥٩.  
(٥) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، ص: ٢٥٦.  
(٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: ٥٤: ٥٥.

استنشقت هذا الكفر وتبيّنت تصوّراته<sup>(١)</sup>، فقد "بالغ السلف في إثبات الصفات إلى حدّ التشبيه بصفات المحدثات"<sup>(٢)</sup>، لهذا ربما يبدو توجه المعتزلة إلى التنزيه المطلق لله تعالى توجهاً اضطرارياً، لم تُمله منهجيتهم في الاستدلال العقلي وحسب، وإنما شيوخ أفكار التشبيه والتثليث والتجسيم التي انتشرت انتشاراً واسعاً وشغلت المسلمين.

أدى قول المعتزلة في التوحيد إلى إيمانهم بأن "العالم محدثاً قديماً قادراً حياً لا لمعان، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، عيناً واحداً"<sup>(٣)</sup>، إنهم يوحّدون بين الذات والصفات، ويثبتون الأسماء وينفون الصفات، لكن من جهة إنّ إثبات الصفات يعني قدمها، فلو وصف بها لتعدّد القدماء<sup>(٤)</sup>، إن من هاجمهم لم يفرق بين رغبتهم العارمة في التنزيه بتوحيدهم بين الذات والصفات وبين مسألة نفي الصفات، فإنهم لم ينكروا الصفات "والقرآن يقول بها صراحة"<sup>(٥)</sup>، وخصومهم لم ينصفوهم، أو على الأقل لم يقدّروا السبب الذي دعاهم إلى التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها<sup>(٦)</sup>، لأن من ينسلخ عن ظرفيّة الحدث وتفصيله وحيويّة النفس الإيمانية في التجاوب معه، يفقد كثيراً من الإحساس بالحدث، مثلما يفقد الإحساس بنتائجه، وربما كان هذا سبب لكثير من ادعاءات خصوم الاعتزال، خاصة فيما يتصل بالتوحيد وما لحق به من القول في الذات والصفات والأسماء والتنزيه، فقد أجمع رجال المعتزلة على "أنّ الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"<sup>(٧)</sup>، وأنه "عالم قادر حي"<sup>(٨)</sup>، فكيف جاء وصفهم بالنفاة، أو بالمعطّلة، أو بالسلوب، وهو قول خصمهم الأول الأشعري، إنه يذكر في مقالاته لفظهم صريحاً في إثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه من صفات العلم والقدرة والحياة، كما يثبت لهم إصرارهم على عدم المماثلة أو المشابهة مع المحدثات والمخلوقات، مما يعزز أن خصوم الاعتزال قد أصدروا كثيراً من أحكامهم بناء على ما نشأ من البحث الكلامي المعتزلي في الفروع والدقائق والتفاصيل، وما جرّم إليه خصومهم في الكلام عن جزئيات قضية التوحيد، وانتقلت هذه الأحكام لتنتال من مذاهب المعتزلة في الجزئيات والكلّيات معاً، وقد شعر المعتزلة بانجرارهم قصداً إلى الفروع، ما جلب عليهم عداوات الفرق الأخرى من المسلمين، ويلتمس لهم القاضي عبد الجبار عذراً في أنهم

- (١) محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط ٢، القاهرة، ص: ٣٦
- (٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ١٠٤
- (٣) القاضي عبد الجبار: المنية والأجل، تحقيق عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م، ص: ١٣
- (٤) عبد الله محمد شاکر الجنيدى: من مقدمة تحقيق رسالة أهل الثغر للأشعري، مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، المدينة المنورة، ٢٠٠٢م، ص: ١٤٦
- (٥) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص: ١٤٦
- (٦) محمود قاسم: مقدمة تحقيق كتاب مناهج الأدلة لابن رشد، ص: ٣٩
- (٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: ٢١٦
- (٨) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

اضطروا لذلك؛ لأنّ بيان الأصول لا يتمّ إلا ببيان الفروع، وبيان الفروع لا يكون إلا "لتصحيح دليل، أو لدفع سؤال، أو لإبطال شبهة"<sup>(١)</sup>، لكن أثر تناول المعتزلة لفروع العقيدة، أوصلهم إلى إنكار رؤيته تعالى في اليوم الآخر عياناً، وإلى القول بأن كلام الله محدث، وأنّ الصفات الجسمية التي صرّح بها ظاهر النصّ في الآيات المتشابهات مثل: اليد والوجه والقبضة والساق، واللقاء والمجيء والاستواء، والعلو والإتيان، لا بد فيها من اللجوء إلى التأويل، فهم "أول فرقة ظهرت في الإسلام بمذهب التأويل"<sup>(٢)</sup> على غير ما صرّحت الآيات في قوله تعالى: {وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم} {آل عمران، ٧}، وأباحوا التأويل لعامّتهم، فضلاً عن استخدامه لإثبات ما يؤيد معتقدهم، بينما يشير اللفظ "تأويله" إلى معانٍ أكثر من مثل: العلم والفهم والتفسير، وهو نوع من الاجتهاد حسبوه لمقتضى مذهبهم، فهي إذن محاولة جريئة تجاوزت أطر الوعي السائدة، ولم تضع في حساباتها ما يزرع به واقع المسلمين من خصوم وعداوات، وما يمكن أن يأتي عبر باب التأويل من تناقضات كبرى في فهم النصوص إذا ما فُتح أمام الجميع دونما ضابط.

وفي العدل؛ اتفق المعتزلة على "أنّ أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأنّ الله عزّ وجلّ أقدّهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم"<sup>(٣)</sup>، هم يميزون بين الخالق سبحانه والمخلوق، ويفصلون بين إرادتين، فلا يجدون مفراً - وفق منهجهم الاستدلالي العقلي - من أن يحملوا كلامهم في العدل إلى دائرة التنزيه، هم لا يتصوِّرون أن شيئاً ما يمكن أن يطعن في معتقدهم بالعدل الإلهي المطلق، فالتكليف عندهم "إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة"<sup>(٤)</sup>، فالعبد حرّ مختار مرید لأفعاله، مسئول عنها، وإلا ما استقام استقام في عقيدتهم استحقاق الثواب والعقاب في اليوم الآخر، جرهم كلامهم - مثلما حدث في التوحيد - إلى فرعيّات ودقائق وتفصيل قضية العدل الإلهي، فتكلّموا في المتولدات من الأفعال، وفرقوا بين الحركات الاضطرارية والحركات الاختيارية، وبين الحركة والسكون، وأسّسوا نظريتهم في الحسن والقبح العقليين، لأنه لا مجال عندهم لتمييز الحسن والقبح في الأعمال إلا "باستدلال وتأمّل بأن ننظر فنعرّف"<sup>(٥)</sup>، إنهم يحصرون العدل في "أنّ أفعال الله تعالى كلّها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره،

(١) الخياط: الانتصار، ص: ٧. والقاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، المجلد الأول، ص: ٣٥.  
(٢) جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت، ١٩٩٧م، ص: ٥٩.  
(٣) القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ج ٨ "المخلوق"، القاهرة، ص: ٣.  
(٤) المرجع نفسه، ج ١١ "المخلوق"، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، ص: ٢٩٣.  
(٥) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص: ١٧٨.

ولا يجوز في حكمه.... ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون<sup>(١)</sup>، فأوصلهم فهمهم لهذا العلم إلى معتقدتهم الذي كان سبباً مباشراً في نشوء مذهبهم، وهو "المنزلة بين المنزلتين"، فإن صاحب الكبيرة لا يسمّى مؤمناً، ولا كافراً، ولا منافقاً، بل يسمّى فاسقاً، وكما لا يسمّى باسم هؤلاء، فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل إن له إسماً بين الاسميين، وحكماً بين الحكميين<sup>(٢)</sup>، فلم يقبل الوعي المعتزلي أن يتساوى الكافر والفاسق والمنافق والمؤمن في المنزلة، وربما كان خلافهم في هذه المسألة راجعاً لمعتقدهم في مقادير العقاب، والذي يعتبرونه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها "إذا كان الثواب أكثر من العقاب، فإن العقاب مكفر في جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً في جنب ذلك العقاب"<sup>(٣)</sup>، لكنه اضطروا وهم يخوضون هذه المعارك الكلامية في فروع قضية العدل أن يأتوا بأفكار ونظريات زادت من أعداد خصومهم، فلما أرادوا مهادنة هؤلاء الخصوم من الفرق الإسلامية، فلجأوا إلى القول بـ "المعاني"، و "الأحوال"، و "ما يجب على الله تعالى"، و "اللطيف"، و "الصلاح"، و "الأصلح"، وبالغوا في تأويل الآيات المتصلة بالعدل الإلهي، فأدى بهم إلى إنكار خبر الآحاد، وردّ كثير من الأحاديث المروية؛ بأدلة من الجرح والتعديل على طريقتهم، وتمادوا في قياس الغائب بالشاهد في بابي العدل والتوحيد، وانطلقوا غير آبهين إلى تفاصيل من دقائق القضايا الكبرى في العقيدة، أخذت بهم إلى مناطق نائية من ساحة الفكر ما تصوّروا أن يرُدُّوها، وجعلوا الصّدارة في استدلالهم للعقل غير مدركين أن له حدوداً، وكانت سقطتهم العظمى لما خالفوا مذهبهم - الذي أعلى شأنهم - في العدل حين فرضوا عنوةً على مخالفيهم مقولة "خلق القرآن"، فجلبوا عداوات أهل الحديث فوق ما كان لهم من عداوات، وكان للسياسة فعلها، فما بناه المأمون نسف بناءه المتوكّل، والواقع الإسلامي يتغيّر، والوعي الجمعي يراقب، وما كان للعقل الإسلامي والذي لا زال يتلو نصوص الوحي، ويتفاعل مع الواقع، إلا أن يثب وتكن له انتفاضة أخرى يعبر بها عن موجة جديدة من الوعي الصحيح بالدين.

### الاستدلال بالسمع:

إن موجات الوعي في تاريخنا الفكري، إمّا أن تكون أفعالاً أو ردوداً لأفعال، وربما تساوت، وربما اختلفت في درجة إبداعيتها - بقدر ما تنجح في صنعها، ومن ثمّ في تحليلها وتوصيفها وتقييمها، والاستفادة منها - وفي بعض الأحيان يتجاوز الأثر الذي توجده ردّة الفعل قوّة الفعل نفسه، هذا يكون في الإنسانيّات مثلما يكون في الشرعيات، على عكس ما

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: ١٣٣.  
(٢) المصدر نفسه، ص: ١٣٩: ١٤٠.  
(٣) المصدر نفسه، ص: ١٣٨.

يُقرّ العلم الطبيعي من أن ردّ الفعل مساوٍ في المقدار لفعله، من هذه الزاوية فهم البعض دعاوى المبكرة لنشأة الفرق والمذاهب في الاسلام من مثل: القدرية، والجبرية، والمرجئة، غير أن اختزال الدوافع التي أدت إلى ظهور أي منها على أنها مجرد ردّ فعل لما سبقها من أحداث وتغييرات في الواقع، لا يضعها موضعها الصحيح في بناء الفكر الإسلامي، كما لا يجوز حصرها في البعد السياسي وحده، إذ كان لطريقة الفهم التي قرأ بها المسلمون نصوص الوحي؛ دورٌ في تتابع موجات الوعي بالدين، ربّما بهذه الطريقة بدأ ظهور مؤسسي الكلام، أي رجال الاعتزال، والذين يستحقون وصف "أهل التنزيه" بلا منازع، وربما كان إصرارهم على التنزيه سبباً في انحسارهم، فقيل: إنهم المعطلّة، والنّفأة، والجهميّة، والزنادقة، والخارجين عن الملة، وأتباع النصاري، وأذئاب الفلاسفة اليونان، في أوصاف عدّة تذهب في مداها بعيداً عن الموضوعية، وتتأى عن المسلك العقلي والعلمي الذي يلتزم الحيادية.

من المؤكّد أن المعتزلة أرادوا التوسّط بشكل ما في مسألة مرتكب الكبيرة، غير أن تقديمهم لحجّية الاستدلال بالعقل على حجّية النصّ الإلهي، يظل العمود الفقري الذي استند إليه مذهبهم، لكنه أغراهم، فجنح بهم سلطان العقل إلى آفاق تجاوزت الوعي الذي ساد، فبعدوا عن التوسّط الذي بدأوا به، وكان لزاماً أن يثب الوعي ليناصب هذا التجاوز العداء، وكان ردّ الفعل حتمياً ليعيد للدلالة السمعية النقلية صدارة المشهد الكلامي، بعد أن نزعتها العقل المعتزلي عنه لقرنين وأكثر، وكان ضرورياً أن تتولّد ردّة فعل الوعي لتلجم العقل النصّ الشرعي، ولتعيد للمسار الفكري بين المسلمين اعتداله وتوازنه، وليرجع لمقام النصّ اعتبره، ولل فكر العقدي وسطيته، لعلّ هذه الوسطية هي الملجأ الذي يأوي إليه الوعي الجمعي عند المسلمين كلما تعاضمت متغيّرات الواقع، واشتدّ الخلاف حولها، وصعب عليه الاستجابة لتحدياتها وتحديات فهم النصوص التي تتصل بها.

هي مسألة ولا شكّ في حاجة إلى درس وتحليل، مثلما هي في حاجة إلى ضبط الأطر التي يمكنها أن تساعدنا في تعيين آفاق هذا الوسط المنشود.

فمن قلب الحدث المعتزلي؛ انبثقت ردّة الفعل، مهّدت لها إرهاصات كلامية أولى، تمثّلت في جماعة كانوا من السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وهم "الكلابي والقلانسي والمحاسبي"<sup>(١)</sup>، انحاز إليهم فيما بعد أبو الحسن الأشعري، الذي وقف موقفاً وسطاً بين موقف السلف وتطرّف من خالفهم، وسُمّي رأيه بمذهب "أهل

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ١٠٥، ١٠٦.

السنة والجماعة"<sup>(١)</sup>، فيما ادّعى البعض أنّ الأشعريّ قد تحوّل إلى موقف "أهل السنة والجماعة"<sup>(٢)</sup> في إشارة إلى ظهور هذا المسمّى قبل الأشعري، حيث لم يكن الأشعريّ وحده هو من أنيط به حمل أمانة المواجهة وردّة الفعل للفكر المعتزلي في تجاوزه وشططه، فقد كان بيان "عقيدة أهل السنة" قد تشكّل بفعل ثلاثة من العلماء:

**الأول:** ما حمله الماتريدي، ورواها من كتب أبي حنيفة في أصول العقائد، لكنها أخذت شكلاً آخر على يديه.

**والثاني:** ما أصدره الطحاوي في مصر بعنوان: "بيان السنة والجماعة".

**والثالث:** ما أصدره الأشعري في "الإبانة"<sup>(٣)</sup>.

هذا التصوّر يبيّن أنّ مؤشّر القوّة الدافعة للوعي في أمة الإسلام يجنح في الأغلب إلى أن ينحو منحىً وسطياً لمواجهة المتغيّرات الحادّة التي تنشأ وتتعدّد وتهدّد ثوابت العقيدة، كما أنّه يستجيب بشكل يبدو تلقائياً لمواجهة ما يصيب الوعي من اعتلال، اتخذت الاستجابة صوراً متقاربة في المذهب، متطابقة في المنهج، غايتها النهوض بالفكر لإعادة الاستواء إلى مساره في مضمار الأمة الإيماني، بعد الهزّة التي أوقعها فيه الاعتزال.

لسنا بصدد تحليل الأسباب التي مكّنت للأشعريّة في ساحة الفكر الكلامي بما لم تمكّن للماتريديّة وللطحاوية، فقد قيل هو البعد الجغرافي من بغداد دار الخلافة<sup>(٤)</sup>، وقيل هو فعل السياسة<sup>(٥)</sup>، وقيل همّة الأتباع في الانتصار للمذهب، وربما كانت كل هذه الأسباب مجتمعة.

إنّ الملمح الأكبر في عبقرية الأشعري يتجسّد في قدرته الفائقة على قراءة معطيات الواقع، والربط بين عناصرها، وتحليل المسار الفكري والتاريخي للأحداث، والتنبؤ الدقيق الذي أوصله إلى فناعة بأن لا بد من التدخّل للتغيير، لقد كان إحساسه بالخطر أكبر من غيره حين أدرك ببصيرته ما يمكن أن يلحق بالعقيدة "جزءاً غلّو المعتزلة في آرائهم، وتزيديهم في تغليب العقل على النّقل"<sup>(٦)</sup>، ويعود إحساسه هذا إلى **مؤثريّن اثنين:**

- (١) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص: ١٨.
- (٢) النشار: مقدّمة تحقيق كتاب الجويني "الشامل"، ص: ٢٢، ودومينيك أوفوا: تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص: ٣٠٦.
- (٣) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج: ١، ص: ٢٣٤. وإبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص: ٤٧. وفتح الله خليف: من مقدّمة تحقيق كتاب "التوحيد" للماتريدي، ص ٤م: ٥م.
- (٤) فتح الله خليف: مقدّمة تحقيق كتاب "التوحيد" للماتريدي، ص م ١٠.
- (٥) غزديه وفتواتي: فلسفة الفكر الديني، ج ١، ص: ١٩٥. ودومينيك أوفوا: تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ص: ٣١٥.
- (٦) أبو ريّان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٩٥.

**الأول:** مؤثر ذاتي؛ تجلّى في كونه واحداً من الأمة قد أيقن بما تلقّاه من علم، وما عاينه من تجاوزات الاعتزال الذي ترتى على أصوله لأربعين سنة - ما يدلّ على أثر العقلية الفردية، والوعي الفردي - حيث أيقن أنّ له دوراً يجب أن يُنفذ.

**والثاني:** مؤثر جمعي؛ هو ذلك الإحساس الذي سرى في مفاصل الأمة ليني قناعة أنّ التغيير ضرورة؛ لئلا يتمادى من عظم العقل فوق ما ينبغي.

هكذا التأم المؤثران، ومن المرجح أن التئامهما هو ما وطّد للأشعرية مذهبها، ليصير في وقت وجيز هو المذهب الذي تدين به أغلبية المسلمين.

### التوسط:

ممّا يدلّ على جنوح الأشاعرة للوقوف بين المتناقضات في مذاهب المتكلمين، أنّ أغلب الباحثين يُقرّون لمعتقدهم بالوسطية، لكنه مختلفون حول دلالتها؛ فإمّا هي موقف بين السنة والاعتزال، لأنّ الأشعري "كان يمارس مواجهات فكرية تقوم على معانٍ ذهنية دينية، تحدّدت لديه بإعطاء مكان الصدارة للنصّ المنزّل"<sup>(١)</sup>، أو هي "الحدّ الأوسط بين التقليد المتمسك بالحرف تمسكاً أعمى والتأويل الذي يريد أن يخضع النصّ لمقتضيات العقل"<sup>(٢)</sup>، أو هي مذهب اعتقادي قد انتهى إلى "موقف سنّي يحتفظ بالمنهج العقلي"<sup>(٣)</sup>، أو هي توجه للتوسط غايته انتزاع مكانة كلامية بين ما فعل الحنابلة الذين ساروا في طريق النصّ إلى نهايته من غير تفويض ولا تنزيه؛ ممّا جعلهم هم والمشبهة سواء"<sup>(٤)</sup>، فالأشعري حين خلع رداء الاعتزال لم يستطع أن يتخلّص نهائياً ولأبد من أثره، فلم يكن له أن يعود إلى مذهب أهل السنة دون أن يحمل إلى هذا المذهب حاصل العملية التاريخية التي وجّهت الفكر العربي بجملته توجيهاً عقلياً كان للمعتزلة فضل قيادته منذ القرن الأول الهجري"<sup>(٥)</sup>، لهذا فإنّ التمكّن الذي صار للأشعرية يتركز في قدرته الفائقة على استبصار:

- **الواقع السياسي:** زمن العباسيين الثاني، الأخذ بدولة الإسلام إلى الضعف والانحسار.

- **الواقع الكلامي:** الذي كان علامته الأبرز هو ذلك الصراع الحادّ بين العقليين والحرفيين المتمسكين بظاهر النصّ.

(١) فوقية حسين: من مقدّمة تحقيق كتاب الإبانة للأشعري، ص: ١٠٥: ١٠٦.  
(٢) حنا الفاخوري و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص: ١٦٧.  
(٣) أبو ريّان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ٢١١.  
(٤) حمودة غرابة: الأشعري، ص: ٥٨: ٥٩.  
(٥) حسين مروّة: النزعات المادية، ج ١، ص: ٨٦٣.

- **الواقع النفسي:** لعامة المسلمين الذين أنهكتهم خصومات المتكلمين وأطماع أهل السياسة.

- **الواقع العقلي:** الذي ظلّ يفتقد المعايير المنضبطة التي تمكنه من الفهم المتزن للنصّ القرآني.

استطاع الأشعري أن يقف على مسافة واحدة من كلّ زاوية تمثل ركناً من أركان الواقع الإسلامي، ففي تعبير واضح عن وسطيته يحدّد أصول مذهبه في التمسك بكتاب الله عزّ وجلّ، وسنة النبيّ صلى الله عليه وسلّم، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، وهي "الإقرار بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، وأنّ الجنّة والنار حقّ" في استقطاب واضح لنفوس المسلمين الذين أجهدهم شطط العقليين، وفي مواجهة المشبهة يرى "أنّ الله استوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي رآه، وأنّ له سبحانه وجهاً بلا كيف، ويدين بلا كيف، وعينين بلا كيف"، وفي توكيد على التزام نهج المتكلمين في تصدير مباحثهم بمسألتي التوحيد والعدل يرى "أنّ من زعم أنّ أسماء الله غيره كان ضالاً، وأنّ الله علماً"، إنه "يثبت الله السمع والبصر، ويثبت الله قوّة، وأنّ كلام الله غير مخلوق، وأنّ الأشياء تكون بمشيئة الله عزّ وجلّ، وأنه لا خالق إلا الله، وأنّ أعمال العباد مخلوقة لله مقدّرة، وبأنّ الله يُرى في الآخرة بالأبصار"<sup>(١)</sup> فالأشعريّ هكذا يريد أن يثبت لمذهبه وهو منتبه في اللحظة ذاتها إلى دحض مذهب الخصم الأول له وهم المعتزلة، فهل استطاع أن يؤسس توسّطه بين المتناقضات الفكرية والكلامية والسياسية؟ وهل يصمد مذهب الأشاعرة برمته في وجه تغيير الفهم وتغيير الواقع الذي سيصيب وعي المسلمين بالوهن في الزمن اللاحق؟

ليس بعيداً ما يحدث الآن في جنبات الأمة من تضاربات حادة في فهم وتفسير النصوص، وفي الاستنثار بالحديث عن الإسلام، وفي ارتكاب القتل وجز الرؤوس، وأحاديث السبي والنخاسة، وتصنيف الناس إلى مؤمن وكافر، وفهم الردة وتوصيفها وتقنين الحكم على المرتدين.

يصرّح أبو زهرة أنه "لا يصعب على المتقصّي أن يثبت التوسّط في كلّ فكرة من أفكار الأشعري"<sup>(٢)</sup>، فيما يرى مدكور أن "نقطة الوسط الحقيقي ليست واضحة ولا محدّدة دائماً، بل يرى في الأشاعرة امتداداً للمعتزلة"<sup>(٣)</sup>، فعملّ التحوّل الحقيقي هو ما جاء به الأشعريّ في ترتيب المقدمات التي انبنى عليها معتقده، ورفضه أن تتقدّم دلالة العقل على

(١) الأشعري: الإبانة، ص ٢٠ وما بعدها.

(٢) أبو زهرة: الإبانة، ص: ٢٠ وما بعدها.

(٣) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص: ٤٤ : ٤٦.

دلالة النصّ الشرعي، والملاحظ أنّ هذا هو ما أكدّه كلّ من الماتريدي والطحاوي؛ ما يُعزّز قدرة الوعي الجمعي الإسلامي في مواجهة التغيرات الحادّة على مستوى واقع المسلمين، وعلى مستوى فهم النصّ المُنزّل.

أراد الأشاعرة أن يطرقوا أبواب الكلام المعهودة باباً باباً، دون أن يدعوا فرصة لخصومهم أن يوصلوهم إلى المآلات التي أخذوا إليها المعتزلة من الكلام في الفروع والجزئيات التي لا تنتهي إلا بنزاعات وجدال، كان ميلهم للاستدلال بالكليات أقوى ممّا كان للمنهج التحليلي الذي يجنح إلى الفروع، ففي التوحيد يقولون إن "الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات"، وعلة ذلك أنّه "لو أشبهها، لكان حكمه في الحدث حكمها"<sup>(١)</sup>، فالتوحيد إثبات ومعرفة "إثبات حقيقة ذات الرّب تعالي وصفاته وأفعاله وأسمائه، ليس كمثل شيء في ذلك كلّه، كما أخبر عن نفسه"<sup>(٢)</sup>، إنهم يقصدون التنزيه، لكنهم يتعوّذون من "تنزيه يوجب النفي والتعطيل"<sup>(٣)</sup>، لقد جرى الأشاعرة على منهج السلف المتقدّمين عليهم في قولهم: "تؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرّض للتأويل"<sup>(٤)</sup>، فمذهبهم "إيراد أدلّة الصّفات على ظاهرها دون تحريف لها، ولا تأويل متعسّف لشيء منها، ولا جبر، ولا تشبيه"<sup>(٥)</sup>، لذلك وصفوا بالصفاتية، أو كما قيل إنهم "ردّ فعل للمعتزلة في تعطيلهم للصفات"<sup>(٦)</sup>، فمعتقدهم أنّ "الصفات السبعة وهي: القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات"، على عكس ما صرّح به المعتزلة من أنّ "القديم ذات واحدة قديمة، ولا يجوز إثبات ذات قديمة متعدّدة"<sup>(٧)</sup>، فهل استطاع الأشاعرة أن يوجدوا تقارباً - يمكن للوعي بالإسلام - بين المتكلّمين وطوائف المحدثين؟

يورد الأشعريّ متحدّثاً عن إجماع السلف ضرورة "وصف الله تعالي بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيّه من غير اعتراض ولا تكليف له، وأن الإيمان به واجب وترك التكليف له لازم"<sup>(٨)</sup>، في هذا الإجماع يكاد الأشعري أن لا يتزحزح عن مذهب السلف الذين يأخذون بالمأثور، ويؤثرون الرواية على الدراية، والنقل على العقل"<sup>(٩)</sup>، لعلّ غايته أن يدافع

- (١) الأشعري: اللمع، تحقيق: حمودة غرابية، ص: ١٩، والشهرستاني: نهاية الإقدام، ص: ١٠٣.
- (٢) ابن أبي العزّ: شرح العقيدة الطحاوية، ص: ٢٩.
- (٣) الأشعري: الإبانة، ص: ١١٧.
- (٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١١٨.
- (٥) الشوكاني: التحف، تحقيق: سيد عاصم علي، دار الصحابة للتراث، ط ١، القاهرة، ١٩٨٩م، ص: ١٩.
- (٦) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص: ٢٦٥.
- (٧) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط ذ، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ١٥٥.
- (٨) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ص: ٢٣٦.
- (٩) ابراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص: ٣٠.

عن مذاهب السلف الذي يستند إلى النقل في الدرجة الأولى<sup>(١)</sup>، ربّما لهذا "آمن الجمهور الأعظم من المسلمين بعقائد الأشعري وأتباعه، سواء في صورتها الفلسفية أم في صورتها العقائدية"<sup>(٢)</sup>، فهل يتفق هذا مع من قال: إنّ أتباع الأشعري سلكوا منهجاً آخر يخالف منهج أساتذهم، وتعرّضوا لآيات الصفات، فلم يثبتوا منها إلا ما أثبتته العقل فقط، أما ما لا مجال للعقل فيه فتعرّضوا له بالتأويل، ثم نسبوا ذلك كلّه للأشعريّ؟ يرى صاحب هذا الرأى فجوة كبيرة بين الأشعري والأشاعرة من بعده، أحدثها المنتسبون إليه بخروجهم عن عقيدته<sup>(٣)</sup>، في استطاعة أحد أن يفصل بين مذهب الأشعري ومذاهب تابعيه، كما فعل الأشاعرة بخصوصهم من رجال الاعتزال؟

هي مسألة تستوجب المزيد من الدقة العلمية والتاريخية، مع هذا فالموقف الأشعري يتميز ويكمن في بداية وفتهم الكلامية، أو عند انطلاقتها، ويتمثل في:

- أيهما يعطى مكان الصدارة: النصّ المنزّل أو ما يُعبر عنه بـ "النقل"، وهذا هو الوضع عند السلف، أم "العقل" وهو ما كانت عليه المعتزلة؟<sup>(٤)</sup>.

أثبت الأشعري أنّ "الله علماً" ويقول: "ثبت لله السمع والبصر" و"ثبت أن الله قوّة"<sup>(٥)</sup>، لم يحيد الأشعريّ عن "بداية الوقفة"، وهو الاعتصام بمنطوق النصّ المنزّل، كأساس أول للاستدلال، يتضح ذلك في كافة أركان مذهبه الكلامي الذي حصر البعض تياره في مشكلات ثلاث رئيسة، كانت موضع الجدل آنذاك، هي:

- مشكلة خلق القرآن.

- ونفي إمكان رؤية الله في الآخرة.

- ومسألة حرية الإرادة الإنسانية أي الاختيار<sup>(٦)</sup>.

وتتصل المسألتان: الأولى والثانية بقضية "التوحيد" وما تثيره مسألة "الصفات" في مذهبهم، فيما تتصل المسألة الأخيرة بقضية "العدل" وما تثيره من مسائل تدور حول حقيقة الإيمان، ومرتكب الكبيرة، والمسئولية، والجزاء.

(١) عمر فروخ: عقريّة العرب، ص: ٦٥.

(٢) النشار: من مقدّمة تحقيق كتاب "الشامل" للجويني، ص: ٥.

(٣) عبد الله شاكر محمد الجنيدى: من مقدّمة تحقيق رسالة إلى أهل النجر للأشعري، ص: ٧٣ وما بعدها.

(٤) فوقية حسين: من مقدّمة تحقيق الإبانة للأشعري، ص: ٩٣.

(٥) الأشعري: الإبانة، ص: ٢٢: ٢٣.

(٦) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٩٦.

يروى الشهرستاني عن الأشعري قوله إنّ الصفات "أزليّة قائمة بذات الله تعالى، لا يُقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا لا غيره"<sup>(١)</sup>؛ لأنّ الله تعالى "واجب الوجود لذاته واحد من كلّ وجه"؛ لذا فإنّ "وُصِفَ بصفة، فليس يقتضي ذلك معنى غير ذاته"<sup>(٢)</sup>، يوضح ذلك الإيجي من "أنّ له صفات زائدة، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مرید بإرادة"<sup>(٣)</sup>، لم يبتعد الأشعري في ذلك عما ذكره ابن كلاب من "أنّ أسماء الله وصفاته لذاته، لا هي الله ولا هي غيره، وأنها قائمة بالله"<sup>(٤)</sup>، وقد أجمل الغزالي هذا المعتقد عند أهل السنة في علاقة الصفات بالذات أنها "ليست هو الذات - كما اعتقد المعتزلة - بل هي زائدة على الذات"<sup>(٥)</sup>؛ لأنّ "إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفي، وذلك محال"<sup>(٦)</sup>، فكيف أدى الاستدلال عند الفريقين "أهل السنة والجماعة" و"المعتزلة" إلى نتيجتين مغايرتين؟

هل يمكننا أن نحصر المسألة فيما له حقّ السبق في الدلالة بين فرق المتكلمين: أهو النصّ المنزّل أم العقل؟ أم أن المسألة تتعلق بأيّهما أحقّ بالسبق في بناء المذهب الكلامي: المذهب أم المنهج؟ وهل ما استخلصه المعتزلة من التوحيد بين الذات والصفات منعاً للتعدّد وتنزيهاً لله تعالى عن مخالفه من المحدثات تستوجب تكفيرهم؟، وهل ما استخلصه أهل السنة والجماعة من الأشاعرة ومعهم طوائف المحدثين والفقهاء من إقرار الصفات على النحو الذي آمنوا به هو ما يستوجب مخالفتهم؟، وهل الخلاف في هذه المسألة هو خلاف "لفظي" أم "منهجي" أم "عقائدي"؟، وهل توقّف الاستدلال بين مفكّري الأمة عند هذين الأساسين من الوعي بمسألة الصفات؟

أسئلة لا شك هي المحقّزة للوعي لأنّ ينهض، ويتشكّل من جديد، ويجتهد، ربّما استطاع أن يُقنّن من المعايير ما يضبط إيقاع الاستدلال العقلي في فهم مرادات النصّ المنزّل.

كان لتقديم الاستدلال بالسمع على غيرها من الدلالات أولويّة كبرى عند الأشاعرة من غير أن يفارقوا دلالة العقل؛ لأنّ الاستدلال "تقرير الدليل لإثبات المدلول"<sup>(٧)</sup>، وشرط الدلالة

- (١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ١٠٨.
- (٢) الشهرستان: نهاية الإقدام، ص: ١٢٧.
- (٣) الأيجي: المواقف، ص: ٢٧٩.
- (٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص: ٢٢٩.
- (٥) الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، ص: ١٥٥.
- (٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ١٠٧: ١٠٨.
- (٧) الجرجاني: التعريفات، ص: ٢٧.

"فهم المراد لا فهم المعنى مطلقاً"<sup>(١)</sup>، هم إذن يرتبون للعقل ميزانه، لكن تحت إمرة النصّ المنزّل، هم يتورّعون من أن يصيبهم ما أصاب المعتزلة من خطورة معتقدهم في الصفات، ما يفسّر ظهور قول معمر بن عبّاد في نظرية "المعاني"، وقول أبو هاشم الجبائي في نظرية "الأحوال"<sup>(٢)</sup>، فإن كان ذلك صحيحاً؛ فكيف نفسّر توجّه الباقلاني من الأشاعرة حين أثبت "الصفات معانٍ قائمة به"<sup>(٣)</sup>، نستطيع إذن أن نقول: إنّ معتقد الأشاعرة في الصفات ومعتقد المعتزلة فيها، هما على المسافة نفسها من الفهم الوسطي المتكامل لمسألة الصفات، أو بعبارة أخرى، لم يوفق أحد الطرفين في أن يقمّ نظرية في الصفات مستقرّة راسخة تستعصي على النقد، وإلا ما كانت محاولة معمر بن عبّاد وأبي هاشم الجبائي من المعتزلة، والباقلاني من الأشاعرة، للتخفيف من ضعف استقرار نظرية الصفات لدى كلّ فريق منهما، ولعلّ هذا كان من الأسباب التي دفعت الغزالي - وهو الأشعري المذهب - من أن يحتمي في أخريات أيامه بحمي التصوّف، ويهجر الكلام وأهله، ويعلن في "المنقذ" أنّ نهاية تصانيفه في الكلام غير وافية بمقصوده، إذ "لم يحصل منه ما يحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق"<sup>(٤)</sup>.

أما عن قضية "كلام الله تعالى" والتي نشأ عن الخلاف بشأنها ما عُرف بمحنة "خلق القرآن"، فالأشعري يرفض مبدأ التوقّف عند مناقشة أي قضية اعتقادية، إنه يميل إلى إثباتها أو نفيها، ويروى عن ابن حنبل قوله: "الذي أعتقد وأذهب إليه، ولا شك فيه أنّ القرآن غير مخلوق"<sup>(٥)</sup>، ولما كان المعتزلة يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كلّ ما ينافي هذه الوجدانيّة، أو يهدمها، وجدوا في هذا القول ما يتعارض مع وحدانيّة تعالى، لأنّ الشيء إذا كان غير مخلوق أصبح قديماً أزلياً، "والقدم والأزليّة من صفات الله وحده"<sup>(٦)</sup>، لهذا حاول الأشاعرة أن يفلتوا من هذا المأزق الفكري، فكان معتقدهم "نحن لا نثبت في حقّ الله تعالى إلا كلام النفس"<sup>(٧)</sup>، هم ينكرون كون كلام الله هو أصوات وحروف يخلقها الله في غيره، وهو وهو حادث، لهذا فهم يثبتون أمراً وراء ذلك: "المعنى القائم بالنفس"<sup>(٨)</sup>، استعان منهج الاعتزال الديني بقوة السياسة، فاضطرهم ذلك إلى أن يعصفوا بقاعدة كبرى أفزوها في معتقدهم وهو حرّيّة الإنسان المطلقة في الاختيار وفي الفعل، ثم فرضوا قولتهم عنوة بسند

(١) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص: ٧٩٢.

(٢) زهدى جار الله: المعتزلة، ص: ٧٦: ٧٧.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ١٠٧: ١٠٨.

(٤) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص: ٢٧: ٢٨.

(٥) الأشعري: الإبانة، ص: ٨٧.

(٦) زهدى جار الله: المعتزلة، ص: ٨٦.

(٧) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: ١٤١: ١٤٣.

(٨) الأيجي: المواقف، ص: ٢٩٣: ٢٩٤.

سياسي، فكانت لهم الحالقة، لأن الوعي الجمعي الإسلامي في عقول الخاصة من مفكري الأمة وفي ضمائر العامة ليس له أن يتوقف، أو يُهادن، أو يرحم من يمتطي السياسة ليفرض مذهبه على الناس عنوة باسم الدين.

وفيما يخص "رؤيته تعالى" فإنّ مذهب الأشاعرة لم يتخلّ عن سند النصّ، فاستناداً إلى حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فإنهم يؤمنون أنه عزّ وجلّ "يُرى في الآخرة بالأبصار كما يُرى القمر ليلة البدر"<sup>(١)</sup>، وفي قوله تعالى: {وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة} {القيامة، ٢٢: ٢٣} ما يبني معتقدتهم في الرؤية، لأنّ "النظر" عندهم لا يخلو من وجوه:

- نظر الاعتبار، كقوله تعالى: {أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت}
- أو نظر الانتظار، كقوله تعالى: {ما ينظرون إلا صيحة واحدة}
- أو نظر التعطف، كقوله تعالى: {ولا ينظر إليهم يوم القيامة}
- أو نظر الرؤية.

يرفض الأشعري أن يكون النظر هو نظر التفكير والاعتبار، لأنّ الآخرة ليست بدار اعتبار، ولا يكون نظر الانتظار، لأنّ النظر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، ولا يكون نظر التعطف؛ لأنّ الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم، ثم ينتهي إلى أنّ يقول: "إذا فسدت الأقسام الثلاثة صحّ القسم الرابع من أقسام النظر، وهو أنّ معنى قوله: {إلى ربّها ناظرة} أنها رائية ترى ربّها عزّ وجلّ"<sup>(٢)</sup>، فالرؤية عنده "إذا أُطلقت ومُثّلت برؤية العيان، لم يكن معناها إلا رؤية العيان"<sup>(٣)</sup>، إذ إنّ المصحّح للرؤية "إنما هو الوجود"<sup>(٤)</sup>، والذي يلفت الانتباه أنّ فرق المتكلمين والفلاسفة والمتصوّفة المسلمين قد تباعدت مذاهبهم في الرؤية، والعجيب أن يستخدم كلّ فريق الآيات والأحاديث نفسها للتدليل على صحّة معتقده في الرؤية، فبينما يصرّ أهل السنّة والجماعة على إثبات الرؤية العيانّة، يدحض المعتزلة هذا الرأي، ويؤمنون أنّ الرؤية قلبية - وهم أهل العقل، وفي هذا التوجّه تناقض منهجي غريب - فيما يختص الفلاسفة بالرؤية العقلية، ويتمسك المتصوّفة بالرؤية الذوقية، واعتقادي أنّ فرق المسلمين الأربعة، ومن سار في فلك كلّ فريق منهم قد وقف على المسافة نفسها من البعد عن جوهر القضية، وكأنّ إثبات الاختلاف عن غيره هو عند كلّ فريق أولى

(١) الأشعري: الإبانة، ص: ٤٧.  
(٢) المصدر نفسه، ص: ٣٥: ٣٧.  
(٣) المصدر نفسه، ص: ٤٩.  
(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١١٣.

من إثبات الرؤية نفسها، وكان دحض أقوال الخصوم هو أولى من صحة الاستدلال على حقيقة الرؤية.

مع ذلك يبقى استحقاق الفضل لأصحابه بين المعتزلة وأهل السنة على حدّ سواء لأنهما - وإن تناقضت نتائجهما في مسألة الرؤية - قد استدللّ كلّ منهما على صحة معتقده، وأنكر كلّ منهما التشبيه والتجسيم، وأرادا التنزيه، ولكن كلّ وفق منهجه الذي ارتآه في الاستدلال، فلعلّ درجة الوعي بين مفكري الفريقين كانت دون الحد الذي يبلغه تمام العلم في الرؤية، ودون المستوى الأخلاقي الذي يرقى بهم جميعاً فوق هذا الاختلاف العقدي.

أما مسألة "الاختيار" وإن اتصلت مباشرة بأصل "العدل"، فإنها تلتقي بقضية "التوحيد" من جهة الكلام عن إرادته عزّ وجلّ، فالمعتزلة وهم يؤسسون الكلام علماً، فإنهم يحددون قضاياها، وأبوابه، ويرتبون موضوعاته أهمية في وعي المسلمين الفكري والواقعي، فلا نجد من خصومهم - خاصة الأشاعرة- إلا اتباعاً لترتيبهم، رغم حرصهم الأقوى على نقض مذاهب الاعتزال، لدرجة قيل معها "إنّ الأشاعرة مرحلة اعتزالية متطورة"<sup>(١)</sup>، إذ فاقت رغبتهم في إبطال معتقدات المعتزلة رغبتهم في بناء مذاهبهم الكلامية التي تعبّر عنهم، ولهذا السبب ظلّت هناك عديد من الأسئلة التي حيرت الوعي الإسلاميّ، وشغلت عقول الناس في كلّ زمان، ولا زالت، على رأسها:

- أفعال الإنسان: أين هي من بُعدَي التسيير والتخيير، والقدرة والعجز، والمسئولية والجزاء؟ وقد قادت المسلمين إلى هذه الحيرة أسباب ثلاثة:

- سبب عقلي: تتمثل في التعارض الظاهري بين الآيات التي تقرّر للمراء إرادته المستقلة والآيات التي تربط الفعل الإنساني بتقدير مسبق من الخالق عزّ وجلّ.
- سبب سياسي: فيما أشاعه حكم الأمويين من مظالم، وسفك دماء، وعصبية.
- سبب نفسي وأخلاقي: في التجرؤ على فعل الكبائر، وبالأخص القتل، والتجرؤ على تكفير المخالفين.

فلم يستقم في العقل المعتزلي إلا الإقرار بإرادة حرّة للإنسان في فعله، لتتسجم في مذهبهم مع مشروعية التكليف، ولتتسجم مع أصل عريض من أصولهم وهو "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وربّما حدث منهم ذلك النزوع الفكري كصورة عقلية لمواجهة نظام الحكم، وربّما دفاعاً عن الإسلام من أن يوصف بأنه يدعو إلى الخضوع المطلق، والتجرؤ من المسئولية الأخلاقية عن الفعل، فلقد كانت دعوى "الحرية" على يد المعتزلة في

(١) محمد إبراهيم الفيومي؛ علم الكلام، ص: ٣.

بداية عهدها دعوة إصلاحية، أرادت تنقية النفوس من جرأتها على المعصية، فلما تحوّلت إلى مسلك عقلي، وصارت معتقداً أساسياً وإلزامياً على عامّة المسلمين، نهض الوعي في الأمة لمجابهة هذا المعتقد، كان ذلك فيما أعلنته مذاهب أهل السنّة والجماعة بأنّ الله تعالى وحده هو الخالق، ولا يجوز أن يكون هناك خالق سواه، وبناء عليه فإن "الواحد منّا إذا سُمّي فاعلاً، فإنما يسمى فاعلاً بمعنى أنه مكتسب"<sup>(١)</sup>، وكانت حجّة الأشاعرة في هذا القول "الكتاب والسنّة وإجماع الأمة وأدلة العقل"<sup>(٢)</sup>، هكذا يرتّبون الاستدلال، لأنّ "الفعل الحاصل إذا أَرادَه العبد وتجرّد له، يسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته". وهذا "أثر القدرة الحادثة" التي أقرّ الأشاعرة وجودها، حيث إن "نفي هذه القدرة والاستطاعة، مما يباه العقل" مثلما أن "إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً"<sup>(٣)</sup>. إنهم يقسمون الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه:

- إتقان الفعل وإحكامه.
- القدرة على التنفيذ، أي الاستطاعة.
- الإرادة التي تختار واحداً من الممكنات.

ويرون أن الله تعالى إتقان الفعل ثم الاستطاعة، أما الإرادة التي يخصص بها الفعل - أي التي تختار واحداً من عدّة ممكنات - فهي للعبد<sup>(٤)</sup>، لم تكن فكرة الاستطاعة أثراً أشعرياً صرفاً، إذ قال بها ابن كُلاب الذي يرى أنّ "استطاعة الإنسان تُمنح له في زمن الفعل نفسه"<sup>(٥)</sup>، لكن أهل السنة لم يضعوا فواصل دقيقة بين المفاهيم التي يعبرون بها عن مذهبهم في الكسب، إذ لا فروق يستطيع الوعي الإنساني أن يحددها ويستوعبها بين: القدرة، والإرادة، والاستطاعة، وفعل الكسب نفسه، لعلمهم أرادوا لمسار التجديد الفكري أن لا يتوقّف في دفاعه عن عقائد المسلمين، لكنهم لم يضيفوا إلى الوعي آفاقاً إيمانية أكثر جدة يمكن أن يُعوّل عليها في تقدير مسئوليّة الإنسان عن فعله، ناهيك عن الحيرة واللبس اللذين أتيا من تداخل المفاهيم المعبّرة عن الكسب، كما أنّهم لم يتمكّنوا من تقنين المعايير التي بها يمكن ضبط المفهوم علمياً، مثلما لم يتمكّنوا من تحرير الطاقات العلمية الواعية الكامنة في الأمة بالقدر نفسه الذي استطاع أن يوجد معتقد الحرية، لولا مغالاة أصحابه من المعتزلة، فلا مجال لأحد أن ينكر آثار فرض معتقد الحرية بالقوة، ولا أحد يمكنه أن ينكر الجمود التدريجي الذي

(١) الباقلائي: الإنصاف، ص: ١٣٧: ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ١١٠: ١١٢.

(٤) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ٢٠٢.

(٥) دومينيك أوفوا: تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ص: ٢٣١.

أصاب الوعي الإسلامي من القول بالجبر المطلق، ومن القول بالكسب معاً، فكلاهما ينتزع القدرات الإبداعية في نفس الانسان من مكانها، ويطغى جذوتها في الابتكار والإضافة، ولا يضيف فكراً واعياً يمكّنه من مواجهة موجات الانحراف النفسي والعقلي التي تظهر بين فترة وأخرى في تاريخ المسلمين، حيث سفك الدماء والتكفير بتقويض مزعوم من الدين، بل ربّما أشاعا التواكل والرّضا بمرارة الواقع، وأبقيا على الحيرة التي تصاحب السؤال الأبدي الذي يلقيه الإنسان دوماً إلى نفسه: هل أنا مُسيّر أم مُخيّر؟

حصر الأشاعرة قضية "الاختيار" في بُعدها اللفظي وحده، وتوقّفوا عند المفاهيم الدالة عليه، دون أن يخضعوها لمسلك علمي ومنطقي يرتضيه الشرع، ويقبله العقل، فإنهم حيث أرادوا إعلاء البعد الإيماني، فإنهم قد ابتعدوا عن العقلانية التي أضفاها الدين على هذه القضية، قصارى معتقدتهم أنهم يقولون في المسألة "لا يجري في العالم إلا ما يريد الله تعالى، وإنه لا يؤمن مؤمن ولا يكفر كافر إلا بإرادة الله تعالى، ولا يخرج مراد عن مراده، كما لا يخرج مقدور عن قدره"<sup>(١)</sup>، فتداخل كلامهم عن الإرادة في المستوى الإلهي مع كلامهم عن الإرادة في المستوى الإنساني، والسلف عامة قد أجمعوا على أنه تعالى قسم خلقه فرقتين: فرقة خلقهم للجنة، وكتبهم بأسمائهم، وأسماء آبائهم، وفرقة خلقهم للسعير، وذكرهم بأسمائهم وأسماء آبائهم<sup>(٢)</sup>، وهذا لم يكن كافياً هو وأشباهه من القول حتى يرضي العقل المعتزلي في بيان صحّة ووجوب مشروعيّة التكليف الإلهي، وإثبات عدله المطلق تعالى، إذ لا يستقيم عندهم مبدأ الثواب والعقاب الأخروي مع نفي قدرة ممكنة للعبد في الدنيا تمكنه من الفعل أو الترك، ربما أراد المعتزلة توكيد حرص الدين على تمكين الوعي بين المسلمين فيما يخص العلم، والتمييز، والتروي، والاختيار، والسعي، والشعور بالإرادة الحرّة المختارة والمسئولة عن الفعل، هم أصحاب ريادة في تأصيل أبعاد الوعي الأخلاقي للإرادة الإنسانية في الفكر الإسلامي؛ لأنهم ربطوا بإحكام بين "المعرفة" و "العدل" ، لأنه بقدر الممكنات والخيارات التي تتيحها حرية الإنسان للإنسان، يكون سندهم في إقرار العدل الإلهي أكثر قوّة<sup>(٣)</sup>.

يبدو أن الغلبة في قضية "العدل" لم تكن إلى جانب القول بالكسب، وهذا يفسر قلّة شيوع هذا القول في مذاهب المسلمين الأولى في القدر، لأنه ليس موقفاً دالاً على الجبر، وليس موقفاً دالاً على الاختيار، إنه "موقف الاستسلام لله"<sup>(٤)</sup>، وربما كان هذا سبباً في جرأة البعض في عصورنا الراهنة، أن يمنح نفسه أحقية الكلام عن الإسلام، وأحقية الحكم على

(١) الباقلائي: الإنصاف، ص: ١٥١.  
(٢) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ص: ٢٤٩.  
(٣) الباقلائي: الإنصاف، ص ١٥١.  
(٤) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، ص ٢٤٩

من يخالف، بأن هذا مؤمن، وهذا كافر، وهذا ضالّ، وهذا فاسق، وهذا مستباح دمه، ما أدى إلى شيوع المذاهب والفرق والجماعات التي تنتسب للإسلام زوراً، وهي تعبت في مصالح الناس وأرزاقهم، وتحكم عليهم بالكفر، وتستبيح دماءهم، تحت ذريعة فهم واحد للنص القرآني، لا يملكون معه وله دليلاً واحداً على صحته.

## الخاتمة:

توصلت دراستنا إلى مجموعة من النتائج، لعل من أبرزها ما يلي:

- إن هناك رابطة وثيقة بين نصوص الوحي ووقائع المسلمين، دلالة ذلك نزول الآيات القرآنية، مواكبة، ومرتبطة، ودالة على هذه الوقائع وأحوال الناس وتفصيلات حياتهم.
- إن نصوص الوحي الإلهي؛ لتظل هي المحفز الأول لإعمال المسلمين عقولهم في فهم النصوص، بما يمكنهم من تغيير وإصلاح الواقع لإسعاد الإنسان.
- إن النص القرآني يظل مستودعاً لأسرار العلم والمعرفة والوعي، وبظل العقل مدفوعاً لاستجلاء أسراره لخيرية الناس كافة.
- إن في الاستطاعة تحديد الأطر والمعايير التي يمكن بها ضبط المسافات بين فهم النص وتغيير الواقع.
- إن في الاستطاعة ضبط أولوية الدلالة في قضايا الأصول في الدين وفروعها، وتقنين عملية الاستدلال ما بين العقل والنقل، فمن غير المعقول ولا المقبول أن تكون قضية الأسبقية معبراً للتطاحن والقتال بين المسلمين.
- إن الخلاف الذي وقع بين المتكلمين في عملية الاستدلال؛ ما كان أغلبه يقع إلا لأغراض سياسية، وما كان دينياً منه لا يعد مسوغاً لأحد كائناً من كان ليكفر من يخالفه، إذ أغلب الاختلاف الحاصل واقعاً أصلاً فيما يبيح فيه الشرع الاختلاف.

## مراجع الدراسة:

١. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، المكتب المصري للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١٩٨٣م.
٢. ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ويفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
٣. ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط ٢٠٠١م.
٤. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٤م.
٥. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، ط ٢، بيروت، ١٩٧٣م.
٦. الاسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، ط ١، القاهرة، ١٩٤٠م.
٧. الإسكافي: درة التنزيل، تحقيق: محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، ط ١، السعودية، ٢٠٠١م.
٨. الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، القاهرة، ١٩٥٠م.
٩. الألويسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
١٠. الباقلاني: الإنصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، ط ٣، القاهرة، ١٩٩٣م.
١١. البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب وآخرون، المطبعة السلفية، القاهرة، د. ت.
١٢. البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٨م.
١٣. التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، ط ١، بيروت، ١٩٩٦م.
١٤. الجاحظ: رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق: علي بو ملح، منشورات دار الهلال، ط ٣، بيروت، ١٩٩٥م.
١٥. الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط ١٩٨٥م.
١٦. جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت، ١٩٩٧م.
١٧. حسين صبري: رواد الشك المنهجي، دار الضياء، ط ١، أبو ظبي، ٢٠١١م.
١٨. حسين صبري: مهارة البحث العلمي، دار الضياء، ط ١، أبو ظبي، ٢٠٠٩م.
١٩. حسين مروة: النزاعات المادية، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ط ٥، بيروت، ١٩٨٥م.
٢٠. حمود غراية: الأشعري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٣م.
٢١. حنّا الفاخوري و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، ط ٢، بيروت، ١٩٨٢م.

٢٢. خالد المزيني: المحرر في أسباب النزول، دار ابن الجوزي، ط ١، الدمام، ١٤٢٧هـ.
٢٣. الخياط: الانتصار، تحقيق: ينبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٣م.
٢٤. الدارمي: الرد على الجهمية، تحقيق: بدر البدر، دار السلفية، ط ١، الكويت، ١٩٨٥م.
٢٥. دومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: رندة بعث، مكتبة الشرقية، ط ١، بيروت، ٢٠١٠م.
٢٦. الرازي: التفسير الكبير، دار الفكر، ط ١، بيروت، ١٩٨١م.
٢٧. زهدي جار الله: المعتزلة، دار الينابيع، ط ٥، بيروت، ١٩٨٧م.
٢٨. الشهرستاني: الملل والنحل، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت، ١٩٩٢م.
٢٩. الشوكاني: التحف، تحقيق: سيد عاصم علي، دار الصحابة للتراث، ط ١، القاهرة، ١٩٨٩م.
٣٠. عبد الحلیم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
٣١. عبد الله محمد شاکر الجنیدي: من مقدمة تحقيق رسالة أهل الشعر للأشعري، مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، المدينة المنورة، ٢٠٠٢م.
٣٢. العقاد: التفكير فريضة إسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٦، ٢٠٠٧م.
٣٣. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي: ضمن تحقيق كتاب "الإيمان" لابن منده، الكتاب الأول، مؤسسة الرسالة.
٣٤. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، ط ٤، بيروت، ١٩٨٣م.
٣٥. عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العصرية، ط ٥، بيروت، ١٩٨٩م.
٣٦. غردية وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، د. ت.
٣٧. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣م.
٣٨. الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، د. ت.
٣٩. فتح الله خليف: من مقدمة تحقيق كتاب "التوحيد" للماتريدي.
٤٠. فوقية حسين: من مقدمة تحقيق كتاب الإبانة للأشعري.
٤١. فيصل بدير عون: مقدمة شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار.
٤٢. القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ج ٨ "المخلوق"، القاهرة، د. ت.
٤٣. القاضي عبد الجبار: المنية والأجل، تحقيق عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط ١٩٨٥م.

٤٤. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ١، القاهرة، ١٩٩٦م.
٤٥. القرطبي: جامع الأحكام، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت، ٢٠٠٦م.
٤٦. الماتريدي: التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، د. ت.
٤٧. محمد ابراهيم الفيومي: علم الكلام، دار الفكر العربي، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٢م.
٤٨. محمد أبو زهرة: زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، د. ت.
٤٩. محمد عبده: رسالة التوحيد، ط ١٩٦٩م.
٥٠. محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط ٢، القاهرة، د. ت.
٥١. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د. ت.
٥٢. المسعودي: مروج الذهب، المكتبة العصرية، ط ١، بيروت، ٢٠٠٥م.
٥٣. منى أبو زيد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، بيروت، ١٩٧٧م.
٥٤. النشر: مقدّمة تحقيق كتاب شامل للجويني، تحقيق: النشار وآخرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط ١٩٦٩م.
٥٥. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، د. ت.