الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي

معهد العلوم الإسلامية

قسم أصول الدين

محاضرات في علم الكلام

موجهة لطلبة السنة الثالثة

السداسي الخامس

تخصص: عقيدة ومقارنة أديان

إعداد:

الدكتور جمال الأشراف

الموسم الجامعي: 2020/2019م

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأزكى التسليم على سيدنا محمد أشرف المرسلين وعلى إخوانه من الأنبياء والمرسلين وعلى آلهم وأتباعهم بإحسان إلى يوم الدين.

يعتبر علم الكلام من العلوم الشرعية الأصيلة في منظومتنا المعرفية الإسلامية، إذ يمثل جهود علمائنا في تقريب الجانب الاعتقادي من الإسلام، ونصرته بالأدلة النقلية والعقلية، ورد الشبهات التي تثار في وجه الحقائق الدينية الإسلامية من قبل خصومها.

وقد قام المتكلمون من مدارس عدة بجهد مشكور في المنافحة عن حقائق الدين والذود عن حماه، وكان من الطبيعي أن تختلف الاجتهادات لاختلاف المدارك، والأسس المنهجية التي تعتمد في كل مذهب.

لذلك سجل تاريخ الفكر العقدي جدلا واسعا وخلافا كبيرا في موضوعات شتى، بدءا بسؤال المشروعية، ومرورا بما يتعلق بجليل الكلام ودقيقه.

وعملا على تقريب هذا العلم وتعريف طلبتنا الأعزاء به، أعددت هذه المحاضرات التي سبق وأن ألقيتها في مدرجات الجامعة .

وتناولت فيها أهم المباحث التي تقدم في مجموعها أهم ملامح هذا العلم وهي كالآتي:

تعريف علم الكلام وأهم أسمائه، وموضوعه والغاية من دراسته وأهم المؤلفات فيه.

ثم تناولت بالبيان عوامل نشأته الداخلية والخارجية، ثم أشرت إلى علاقته بالعقيدة والفلسفة والتصوف، مرورا بأهم المراحل التي مر بها .

ثم تناولت مواقف العلماء منه قديما وحديثا، وعرجت بعدها على منهج البحث عند المتكلمين، وأهم المدارس الكلامية وأبرز القضايا التي وقع الخلاف حولها، وأخيرا أشرت إلى راهن هذا العلم ومحاولة بعثه وتجديده.

وأخيرا أسأل الله تعالى السداد في القول والعمل، وأن ينفع بهذا العمل طلاب العلم، ويجعله همزة وصل بينهم وبين جانب مهم من تراث الأمة الفكري، بما يفيد في ترقية واقعنا المعاصر إلى آفاق أرحب.

ولا حول ولا قوة إلا بالله وما توفيقي إلا بالله.

1- تعريف علم الكلام:

علم الكلام هو لقب أطلق على الجهود العلمية التي تعنى بالبحث في الأحكام الاعتقادية من الدين الإسلامي، وقد عّرف بتعاريف مختلفة، نحاول استعراض أهمها:

1-1- تعريف الفارابي (260هـ-339هـ):

عرفه بقوله: " وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل "[1]

قسّم الفارابي علم الكلام حسب هذا التعريف إلى قسمين:

يتعلق الأول منهما بالآراء أي الاعتقاديات، كالصفات وعلى رأسها التوحيد والنبوة..إلخ أي كل ما يتعلق بالجانب النظري.

أما الثاني فيتعلق بالأفعال وهي الأحكام العملية لا من جهة تفاصيلها الفقهية ولكن من حيث الاستدلال على أحقيتها، ودعمها بالبراهين ودفع شبهات الخصوم عنها؛ كالانتصار لأحكام تحريم الربا والزنا، والخمر، وبيان المفاسد المختلفة التي تنتج عنها وبيان المقاصد والحكم التي تحققها للمكلفين في معاشهم.

ومما يلاحظ في هذا التعريف هو تمييزه بين وظيفتين لعلم الكلام: وظيفة إيجابية تعنى بإثبات العقائد والأحكام التي دعت إليها الملة بالبراهين المختلفة، ووظيفة سلبية تعنى بإبطال وتزييف ما يناقضها ويخالفها.

وما يمكن أن يلاحظه الدارسون لتعريف الفارابي أيضا هو شموله مذاهب المتكلمين المختلفة شيعة كانوا أم سنة أم معتزلة على عكس تعريفي الغزالي وابن خلدون.

1-2- تعريف الغزالي: (ت 505هـ):

عرّف الغزالي علم الكلام بقوله: "وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة"[2]، وعند التأمل في هذا التعريف نلحظ الآتي:

1- أبو نصر الفارابي، **إحصاء العلوم**، تح، عثمان أمين، ط3، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968 م، ص 131.

2- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الحليم محمود، ط2.بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985م، ص87.

يقصر الغزالي وظيفة علم الكلام على الدفاع عن العقيدة في مواجهة الخصوم الذين يثيرون الشبه في وجه معتقد أهل السنة؛ أما أن يكون له وظيفة تحصيلية فهذا ما لا دخل لعلم الكلام فيه. والواقع أن هذا غير صحيح؛ إذ أن علم الكلام يقوم بوظيفة تحصيلية أيضا.

وما يلاحظ على التعريف ثانيا: أن الغزالي قصر علم الكلام على المدرسة السنية فقط، والحق أن الكلام نشأ على أيدي المعتزلة لشرح وتوضيح العقيدة الإسلامية والدفاع عنها أمام الشبهات التي أثارها اليهود والنصارى وغيرهم من أهل الملل، ولهم مشاركات مهمة، وكذلك الشيعة والخوارج.

1-3- تعريف الإيجي: (ت 756هـ):

عرف الإيجي علم الكلام بقوله: " والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبه "[1].

إن مقصود الإيجي **بالعقائد** هو ما يتحمله المسلم اعتقاداً دون الفروع العملية، و**بالدينية** المنتسبة إلى دين محمد ﷺ لأن الخصم حتى لو أخطأ فهو لا يخرج من زمرة علماء الكلام[2].

وهكذا يشمل البحث في علم الكلام مذاهب الفرق الأخرى حتى لو كانت خاطئة عند التحقيق مادام القائل بها ينسبها إلى الإسلام لشبهة عرضت له.

1-4- تعريف ابن خلدون: (ت808هـ):

يقول ابن خلدون في مقدمته: " علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة "[3].

إن هذا التعريف قريب من تعريف الغزالي في تركيزه على وظيفة هذا العلم الحجاجية وفي كونه علما سنيا، والحق أن الدارس لتاريخ هذا العلم يقف على جهود كثيرة لمدارس عدة كان هدفها المنافحة عن اعتقاداتها التي تؤمن بها، وتراها حقا ولم تكن تقصد حراسة عقيدة أهل السنة.

1- الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ط بيروت: عالم الكتب، (د.ت) ص7.

2- المرجع نفسه.

3- ابن خلدون: **المقدمة**، بيروت: دار الجيل، (د، ت)، ص547.

1-5- تعريف محمد عبده: (ت1325هـ):

عرّف الشيخ محمد عبده علم الكلام بقوله: " علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات، وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم"[1].

إن الملاحظ على تعريف الشيخ محمد عبده لعلم الكلام ما يلي:

- تعريف العلم بموضوعه وأهم مباحثه.
- تعريف غير تام لأنه أهمل الإشارة إلى مباحث رئيسية كالسمعيات.
- كما خلا التعريف من الإشارة إلى الوظيفة السلبية لعلم الكلام، كما في التعاريف السابقة.

جدير بالذكر أن هذا العلم يتميز بالتوسع في مسائله وقضاياه، خلافا للعقيدة ذاتها فهي ثابتة القضايا محدودة المسائل، وفي هذا المعنى يقول الأستاذ النجار: "وأما علم العقيدة فإنه بما هو بحث إنساني في أحكام العقيدة فهما وشرحا واستدلالاً وردا للشبه يتصف بأنه غير محدود في مسائله وقضاياه، بل هو ممتد في ذلك إلى غير نهاية تتزايد فيه الشروح، والأدلة والردود بما يتزايد من مشاركة الباحثين والعلماء عبر الزمن وتتوسع مادته في ذلك بما يتسع من المعرفة الإنسانية التي تصلح أن تتخذ مقدمات للاستدلال على حقائق العقيدة، وبما يتسع من الجبهات التي ترد منها التحديات الموجهة إليها فتستلزم ردوداً عليها[2].

ويتميز من ناحية أخرى بالتطور والتغيير، خلافاً للعقيدة ذاتها، لأن الشروح والاستدلالات والردود تخضع لأحوال الناس وأوضاعهم في الفهم والاقتناع وحسب ثقافتهم.

2- أسماء علم الكلام:

تعددت أسماء هذا العلم حتى أوصلها البيجوري في حاشيته على السنوسية إلى ثمانية أسماء، الأمر الذي لا نعرف له نظيرا في علم آخر، وسنحاول استعراض أهم الأسماء وسبب التسمية.

2-1- الفقه الأكبر: وهو الاسم الذي ارتضاه الإمام أبو حنيفة النعمان (80هـ-150هـ) لهذا العلم في كتابه " الفقه الأكبر" تمييزاً له عن الفقه المتعلق بفروع الأعمال. إذ هو فقه بكبرى قضايا الدين وهي حقائق العقيدة. والفقه الأصغر يعنى بالأحكام العملية أو ما يعبر عنه بالشريعة.

1- محمد عبده: **رسالة التوحيد**، ط1. الجزائر: موفم، 1989م، ص5.

2- عبد المجيد النجار، **الإيمان بالله وأثره في الحياة**، ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي 1997م، ص11.

2-2- علم التوحيد: وهو من باب تسمية الشيء بأشرف أجزائه؛ إذ موضوع التوحيد هو رأس المسائل التي يبحثها هذا العلم ويركز عليها استدلالاً ومنافحة وبياناً لآثاره في النفس والمجتمع.

2-3- علم أصول الدين: لأنه يبحث في أسس الدين وأصوله كوجود الله وأسمائه وصفاته والنبوة والمعاد وهذه أساس الإيمان، والدين لا يقوم إلا بها.

2-4- علم العقيدة: والمقصود به العلم الذي يُعنى بالاعتقادات أي القواعد والأحكام الشرعية الاعتقادية التي يطلب من المكلف الاعتقاد بها أي الإيمان بصحتها، وقد جرت عادة العلماء على استخدام هذه التسمية كما فعل الغزالي في قواعد العقائد وابن تيمية في (العقيدة الواسطية)، والإيجي في (العقائد العضدية) ومن المحدثين (العقائد الإسلامية) لعبد الحميد بن باديس.

2-5- علم الكلام: وهو من أكثر هذه الأسماء شهرة، ظهر في القرن الثاني[1]، ولا يزال مستعملاً حتى اليوم.

وأما عن سبب تسميته بذلك فيرجعها بعض الباحثين إلى ما أشتهر فيه من مبحث يتعلق بكلام الله تعالى هل هو قديم أم حادث؟ وما حف ذلك من خصومات ومضاعفات سياسية في عهد المأمون.

وقيل في سبب التسمية أن مباحثه كانت تبدأ بقولهم: "الكلام في كذا.. "، وقيل: "لأنه يورث القدرة على الكلام وإلزام الخصوم"، ويرى آخرون: "إنه من الكلام المقابل للأفعال أي أنه جهد نظري لا ينبني عليه عمل".

3- موضوعه:

يتضمن علم الكلام موضوعات عديدة هي إجمالاً العقائد الإيمانية الأساسية الثلاث، بالإضافة إلى دراسة طبيعة الشبه الموجهة إلى هذه العقيدة:

3-1- العقائد الإيمانية: ويندرج تحتها: **الإلهيات:** وموضوعها مباحث الوجود الإلهي والأسماء والصفات، والردود على مزاعم الملاحدة والكفار والمشركين.

النبوات: وموضوعها حاجة البشر إلى النبوة، وإمكانها، وصفات الأنبياء ودلائل النبوة والردود على منكريها.

1- الشافعي حسن محمود: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط2. القاهرة: مكتبة وهبة، 1991م، ص26.

السمعيات: وهي حقائق من عالم الغيب لا تعرف إلا بالسمع أي الخبر المعصوم، كالملائكة، والحياة البرزخية واليوم الآخر... وإقامة الأدلة على إمكانها ومحاججة من ينكرها.

وتجدر الإشارة إلى أن من المعاصرين من أعاد طرح موضوعات هذا العلم بترتيب مغاير لترتيب القدماء، استجابة لتحديات معاصرة، كما فعل الأستاذ محمد مبارك في " نظام الإسلام العقيدة والعبادة"، حيث رتب موضوعات هذا العلم ترتيبا يقربها من مبحث الوجود الفلسفي وهو: الله، الإنسان، والعالم.

3-2- دراسة طبيعة الشبه الموجهة إلى العقيدة:

ومن موضوعات هذا العلم أيضا، بحث المقالات التي يثيرها أهل الملل والنحل والمذاهب الفلسفية المختلفة، المخالفة للرؤيا الإسلامية والإلمام بأبعادها وأصولها كخطوة أولية لتزييفها وردها، وقد كان هذا دأب المتكلمين قديما كما فعل الغزالي - رحمه الله — في رده على الفلاسفة والباطنية والنصارى، وكما فعل ابن الحزم (384هـ-456هـ) في الفصل في الملل والأهواء والنحل، والشهرستاني في الملل والنحل.

كما أن من موضوعات هذا العلم التبعية والتي لها حكم الوسيلة، تلك المقدمات النظرية الطويلة التي يفتتح بها المتكلمون مدوناتهم، كمباحث الوجود والماهية والجواهر والأعراض؛ مما ناسب عصورهم، ولعل من المناسب لعصرنا سعة الاطلاع على مخرجات العلوم المعاصرة كالفيزياء والفلك والأحياء وتوظيفها في خدمة العقائد الدينية؛ لأن هذا ما يتلائم مع روح العصر. وإن كان هذا العمل قد يند عن جهود الأفراد مما قد يستدعي تأسيس مراكز بحثية متخصصة تعنى بهذا العمل المثمر بإذن الله.

وكذلك الإلمام بالمنتج الفلسفي الحديث والمعاصر الذي يتخذ وسيلة للهجوم على القرآن والسنة.

4- هدفه:

اختلفت كلمة العلماء والباحثين في تحديد الفائدة من مدارسة علم الكلام، ويمكن تصنيف هذه الآراء إلى مجموعتين رئيسيتين:

- أولهما: توسع مقاصد هذا العلم ولا تقصره على الناحية الدفاعية.
- ثانيهما: تضيق من أهدافه وتقصرها على الدفاع والمنافحة عن العقائد الإسلامية في وجه خصومها وسنحاول بيان كلا الرأيين بإيجاز.

الرأي الأول: وهو رأي جمهور المتكلمين الذين يجعلون له مقاصد متعددةٌ من بينها:

– ترقية الإيمان بالعقيدة الإسلامية من درجة الوراثة والتقليد إلى درجة الاقتناع والإيقان بإيراد البراهين العقلية المثبتة لحقائق المعتقد، ولا شك أن الإيمان المطلوب في الدين هو الإيمان المبني على دليل مقنع، يقول التهانوي: " وفائدته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان"[1].

ويزيد سعد الدين التفتازاني (ت793 هـ) هذا الأمر تأكيداً إذ يقول: (ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية، وغايته تحلية الإيمان بالإيقان، ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد وغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متيقناً محكماً لا تزلزله شبه المبطلين..."[2].

– تصحيح ما قد يحصل من انحراف في بعض المعتقدات، وتوضيح ما قد يحصل من إبهام فيها، ذلك أن إيمان المقلد قد تطرأ عليه شكوك، أو شبهات أو أخطاء في التصور لكونه غير مؤسس على البحث والتمحيص، فمدارسة هذا العلم وأدلته من شأنها أن تصحح هذا الانحراف وتوضح الإبهام.

– إرشاد المسترشدين والتصدي لما قد يطرأ على النفس من الوساوس والظنون التي قد تخطر على النفس من داخلها، أو ترد عليها من خارجها وذلك نتيجة نزغات الشياطين، أو شبهات المشككين، فالوقوف على البراهين والأدلة العقلية والنقلية من شأنه أن يطرد تلك الوساوس والشكوك، وأن يثبت المسلم على العقيدة الصحيحة.

الرأي الثاني: ويمثله الغزالي وابن خلدون وبعض الصوفية، فيرون أن الفائدة من علم الكلام تقتصر على الدفاع عن العقائد الإسلامية ورد الشبهات التي يثيرها الخصوم عن طريق الاستدلال العقلي وهو ما يشتركون فيه مع الرأي الأول.

يقول الغزالي" ومقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق... ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فأنشأ الله تعالى طائفة من المتكلمين وحرَك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله، ولقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه فأحسنوا الذبّ عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة"[3].

ويؤكد هذا المعنى الشيخ محيي الدين بن عربي بقوله: " وعلماء هذا الفن – رضي الله عنهم – ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه ردعاً للخصوم الذين جحدوا الإله،

1- التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون** تح: أحمد بسج، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م، ج1، ص33.

2- التفتازاني، **شرح المقاصد**، تح: عبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت، عالم الكتب 1998م، ج1، ص 175.

3- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: جميل صليبا، ط بيروت: دار الأندلس، 1996م، ص91-92.

أوالصفات، أو الرسالة، أو رسالة محمد ﷺ خاصة، أو حدوث العالم، أو الإعادة إلى الأجسام بعد الموت، أو الحشر والنشر، وما يتعلق بهذا الصنف، وكانوا كافرين بالقرآن مكذبين جاحدين له، فطلب علماء الكلام الأدلة عليهم على الطريقة التي زعموا أنهم أدتهم إلى إبطال ما ادعينا صحته خاصة حتى لا يشوشوا على العوام عقائدهم"[1].

ثم يأتي ابن خلدون ليؤكد هذا المعنى أيضا، وهو اقتصار وظيفة علم الكلام على الحجاج ورد الشبهات التي يثيرها المبتدعة وأهل الإلحاد في قلوب المسلمين، يقول رحمه الله: " والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك – أي الحجاج عن العقائد بالأدلة العقلية– كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية، بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضتهم"[2].

ويقول: " فموضوع علم الكلام عند أهله؛ إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترتفع البدع، وتزول الشكوك والشبهة عن تلك العقائد"[3].

5– أهم المؤلفات في علم الكلام:

إن المكتبة الإسلامية غنية بعدد كبير من المدونات الكلامية، فقد بدأ التدوين في هذا العلم منذ عهد مبكر، وأمتد قرونا عديدة، وفيما يلي عرض سريع لأهم هذه المؤلفات منسوبة إلى أصحابها وسنقتصر على ذكر العلماء الأعلام، وأهم مؤلفاتهم، ونقسمها على أساس مذهبي، مبتدئين بالمعتزلة، ثم الأشاعرة، ثم الماتريدية.

أولا: مصادر المعتزلة:

- الانتصار والرد على ابن الراوندي لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط(ت390هـ)
- المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار بن أحمد (ت417هـ)
- تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار.
- المجموع المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار.
- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار.

1- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ط بيروت: دار صادر، (د.ت)، ج1، ص 35.

2- ابن خلدون، **المقدمة**.(مرجع سابق)، ص516.

3- المرجع نفسه.

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم محمود جار الله الزمخشري (ت538هـ).

ثانيا: مصادر الأشاعرة:

- مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري(ت324هـ).
- الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري.
- استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري.
- كتاب اللمع في الرد أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري.
- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة لأبي محمد بن الطيب الباقلاني (ت403هـ).
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (478هـ)
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني .
- الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني .
- الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي(ت505هـ).
- قانون التأويل لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي.
- قواعد العقائد لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي.
- معالم أصول الدين لفخر الدين الرازي (606هـ).
- مفاتيح الغيب فخر الدين الرازي(ت 606هـ).
- غاية المرام في علم الكلام لعلي بن علي الآمدي (ت631هـ).
- المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي (ت756هـ).
- العقائد العضدية لعضد الدين الإيجي.
- لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار لقطب الدين محمد بن محمد الرازي (ح766هـ).

- أم البراهين لمحمد بن يوسف السنوسي (ح895هـ).

ثالثا: مصادر الماتريدية:

- كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي (ت333هـ).
- تبصرة الأدلة لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ح508هـ).
- العقائد النسفية لنجم الدين أبي حفص النسفي (ت537هـ).
- المقاصد في العقائد لسعد الدين التفتازاني (ت792هـ).
- المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لكمال الدين بن المهام (ت816هـ)[1].

6 – عوامل نشأة علم الكلام:

يمكن إرجاع نشأة علم الكلام إلى أسباب رئيسية ثلاثة:

6-1- القرآن الكريم:

تناول القرآن الكريم مباحث العقيدة من إلهيات ونبوّات وسمعيات وكونيات في عدد كبير من آياته، ما جعل العلماء يخوضون في هذه المسائل بوحي منه، ويتأملون الآيات، ويتكلمون حول دلالتها. فقوله تعالى مثلا: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴾ (نوح، الآيتان: 15-16).، يتضمن إبطال قول الملاحدة القائلين بقدم العالم وأنه أزلي، وقوله سبحانه ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾، (الطور، الآية: 35) فيه دليل على وجود الله وأنه محدث هذا العالم وخالقه.

وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴾ (الحج: الآية 5) دال على خالقية الله ﷻ.

1- للتوسع في معرفة مصادر البحث في علم الكلام ينظر: المرعشلي يوسف عبد الرحمن، **مصادر الدراسات الإسلامية**، ج2.

فخلق الإنسان ومروره بأطوار متعددة دليل على وجود خالق وناقل له من طور إلى طور وفق مبدأ الأثر دال على وجود مؤثر.

وفي موضوع الصفات الإلهية نقرأ مثلا قوله تعالى: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ هُمۡ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء، الآيتان: 21-22). وقوله: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (المؤمنون، الآية: 91).

وغير هذا كثير من الآيات الواردة في الحجاج عن التوحيد وهناك آيات كثيرة تدل على مخالفته سبحانه للحوادث وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه، واستغنائه عن غيره.

وهناك آيات تثبت له الاستواء على العرش والفوقية وأخرى تثبت الوجه واليد...الخ[1].

أما فيما يتعلق بالقدر والفعل الإنساني فنقرأ مثلا قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِۚ إِنَّهُمۡ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـٔٗاۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجۡعَلَ لَهُمۡ حَظّٗا فِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (آل عمران، الآية: 176)، وفيها إثبات الإرادة لله. وقوله: ﴿ وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ﴾ (السجدة، الآية 13)، وفيها إثبات أن المشيئة لله وحده. وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا صُمّٞ وَبُكۡمٞ فِي ٱلظُّلُمَٰتِۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾ (الأنعام، الآية 39)، وهي تصريح بأن الإضلال بفعل الله.

وهناك آيات أخرى تنفي إرادة الله تعالى للشر منها قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾ (البقرة، الآية: 185)، ومنها إثبات المشيئة للعبد، قَالَ تَعَالَى:﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ (الكهف، الآية: 29)، ومنها إسناد الهداية والإضلال لغير الله كقوله تعالى: ﴿ وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ﴾ (الأنعام، الآية: 116). ومنها إضافة الفعل للعبد كقوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡ﴾ (البقرة، الآية: 286)، فهذه الآيات وأمثالها كانت مصدر نقاش طويل بين العلماء في بحث الفعل الإنساني.

وفي موضوع النبوة وإثباتها نقرأ قوله تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ إِذۡ جَآءَهُمُ ٱلۡهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرٗا رَّسُولٗا ﴾ (الإسراء، الآية 94).

1- يحي هاشم فرغلي، **عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام**، ط1. القاهرة: دار الآفاق العربية، 2013 م، ص 36.

ويرد على زعمهم استفادة النبي ﷺ القرآن من بشر بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل، الآية 103).

وفي موضوع البعث نقرأ قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ (يس، الآيتان: 78-79)، وقد كانت هذه الآية ومثيلاتها مصدر إلهام للعلماء في نظم الأدلة على إمكان البعث.

ومن جهة ثانية: فإن تعرض القرآن للحديث عن الأديان والملل التي كانت منتشرة في محيط الجزيرة العربية، وحكايته أقوالهم والرد عليهم بالأدلة المختلفة كان عاملا أساسيا في نشوء علم الكلام وتوسع البحوث فيه، فرد على الدهريين الذين ينكرون الخالق والبعث بآيات كثيرة تسند الإحياء والإماتة والتصرف في الملك لله تعالى، ورد على المشركين الذين ألّهوا الكواكب بمثل قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (الأنعام، الآيات: 76-79).

كما رد على اليهود والنصارى ومشركي العرب في جوانب عديدة، الأمر الذي حفز علماء الكلام على تفهم هذه النصوص وتوسيع مباحثها.

يقول أحمد آمين: كان للمتكلمين في تعرفهم لأقوال المذاهب والفرق المختلفة ومجادلتها قدوة بالقرآن؛ إذ تعرّض هذا الكتاب لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد الرسول ﷺ فرد عليهم ونقض قولهم، فحكى عن قوم أنكروا الأديان والإلهيات والنبوات وقالوا ما يهلكنا إلا الدهر ورد عليهم بمختلف الدلائل وعرض للشرك بمختلف أنواعه[1].

ومن جهة ثالثة: لعل الجانب الدلالي للغة القرآن ومحاولات الفهم لهذا النص كانت سببا إضافيا في نشأة علم الكلام، فوجود المتشابه كما أنه دعوة للإيمان والتسليم، هو دعوة للاجتهاد في الفهم وتنشيط العقل وهو ما حصل عملياً ، ولعل الفرق المختلفة لم تكن بعيدة عن مراد الله تعالى فيما ذهبت إليه من آراء[2].

1- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط10. بيروت: دار الكتاب اللبناني، (د.ت)، ج3، ص1.

2- فرغلي، **عوامل وأهداف نشأة علم الكلام**، (مرجع سابق)، ص 24.

يقول ابن خلدون: " الخلاف في تفاصيل العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر، والاستدلال بالعقل زيادة على النقل، فحدث بذلك علم الكلام"[1].

6-2- تحديات نابعة من المجتمع الإسلامي:

ما وقع من أحداث في المجتمع الإسلامي خُرقت فيها المبادئ والتعاليم الإسلامية بشكل واسع في مجال السلوك الفردي والاجتماعي، وقد كانت تلك الأحداث محلاً للنظر والتقويم والتعليل من قبل بعض المسلمين، ثم انتقل النظر فيها من ذواتها إلى أصولها في العقيدة باعتبار أن قواعد السلوك إنما هي فروع لقواعد العقيدة فمعالجتها تكون بمعالجة أصولها في العقيدة ومن ثم نشأ النظر والبحث في مسائل ذات طبيعة عقدية.

ومن أمثلة ذلك ما وقع في النصف الثاني من القرن الأول من الفسق والمجون كشرب الخمر والزنا واحتجاج مقترفي هذه الأعمال بالقدر المحتوم الذي لا فكاك منه، مما دعا إلى الرد عنهم بأنهم مختارون لأفعالهم، وأنهم مسئولون عنها متحملون لتبعاتها، وانجر البحث من ذلك إلى البحث في القضاء والقدر والفعل الإنساني بين الجبر والاختيار، وهي مسألة ذات طبيعة عقدية.

ومن الأمثلة أيضا أن بعض المنكرين لظواهر الفسق والمجون ذهبوا إلى الحكم على مرتكبي هذه الأعمال بالكفر فقابلهم آخرون بالقول: إنها وإن كانت كبائر إلا أنها لا تنقض الإيمان؛ وإنما تؤدي إلى الفسق، مما اقتضى البحث في حقيقة الإيمان وأركانه ونواقضه والكفر وسبله، وتلك أيضا مسألة عقدية[2].

كما كان للخلافات السياسية التي حدثت بين الصحابة -رضي الله عنهم -حول الخلافة، والفتنة التي وقعت بمقتل عثمان رضي الله عنه، والقتال الذي وقع بين الإمام علي وخصومه في موقعتي الجمل وصفين.

كل ذلك كان له أثر في ظهور الفرق المختلفة وخاصة الخوارج والشيعة التي تبلورت لها آراء عقدية خاصة[3].

6-3- تحديات خارجية:

وهو ما كان من شبه وردت على العقيدة الإسلامية نتيجة التقاء المسلمين بأتباع ديانات ومذاهب مخالفة، خاصة بعد حركة الفتوح لبلاد الشام والعراق وفارس، فهؤلاء منهم من أسلم مخلصاً، ولكن بقيت في

1- ابن خلدون، **المقدمة**، تح: عبدالله محمد الدرويش، ط1 دمشق: دار البلخي، 2004م، ج2، ص210.

2- ينظر: النجار، **الإيمان بالله**، (مرجع سابق)، ص17، 18.

3- الشافعي، **المدخل إلى علم الكلام** (مرجع سابق)، ص 66.

نفسه شوائب من معتقده السابق، فجعل يدخلها في العقيدة الإسلامية مثل بعض معاني التشبيه والتجسيم التي كان عليها اليهود، ومنهم من لم يسلم إلا ظاهرا، وجعل يدس تلك المفاهيم بقصد إفساد المعتقد الإسلامي وتحريفه، مثل معاني الاتحاد والحلول التي كانت عليها أديان فارس والهند ومنهم من بقي على دينه وجعل يدافع عنه بإثارة الشبهات والمطاعن في المعتقد الإسلامي، كما فعل بعض المسيحيين والمجوس.

فلما ظهرت هذه التحديات الحقيقية واستهدفت العقيدة، انبرى علماء المسلمين لإبطالها وردها، ودحض حججها والبرهان على ثبوت العقيدة الإسلامية، ومن ثم نشأ البحث في مسائل العقيدة، ثم تطورت حتى صار علماً مستقلاً [1].

7 – علاقة علم الكلام بالعقيدة والفلسفة التصوف

إن التعاليم الإسلامية التي يكلف المسلم بأن يتحملها، تتنوع من حيث كيفية تحمله إياها إلى نوعين: نوع يكلف بأن يتحمله بالإيمان به، والتصديق بأنه حق، وأن الإذعان له واجب، وذلك مثل حقيقة وجود الله وصفاته، وصدق النبوة، وثبوت البعث والحساب، ووجوب الصلاة والزكاة والصيام. ونوع يكلف بأن يتحمله بالعمل به عملا تطبيقيا في سلوكه، مثل القيام العملي بالصلاة والزكاة، والعمل لتحصيل الرزق، والامتناع عن الربا والزنا وسائر الآثام.

والنوع الأول من التعاليم الإسلامية هو الذي يسمى العقيدة، لأنه يطلب من المسلم أن يعقد عليها قلبه، فيكون مصدقا بها تصديقا جازما لا يدخله الشك بحال، وربما أطلق هذا الاسم على التعاليم الأساسية الكبرى من هذا النوع، وهي الأركان التي إذا انتقض واحد منها بالإنكار أو الشك انتقض الإيمان بالدين كله، وقد جاء في الحديث الشريف تلخيص لهذه الأركان، حيث شرح الإيمان في حديث جبريل بأنه:(أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبالبعث، بعد الموت، وبالحساب، وبالقدر خيره وشره)، رواه مسلم.

وأما النوع الثاني، وهو الذي يتحمله المسلم بالتطبيق العلمي، فيطلق عليه اسم الشريعة، وهي عبادات ومعاملات وأخلاق. وإذا كانت العقيدة هي ما يطلب من المسلم تحمله بالتصديق القلبي، والشريعة ما يطلب منه تحمله بالعمل بالسلوكي فإن الصلة بينهما مكينة مثل الصلة بين الأصل والفرع فليس العمل بالشريعة إلا الوجه الظاهر للإيمان بالعقيدة كما يبدو في كون الصلاة ليست إلا فرعا للإيمان بالله، وكذلك سائر التعاليم الشرعية الأخرى بل إن الحقيقة العقائدية الواحدة تكون معدودة في الشريعة من حيث تحملها بالسلوك ومعدودة في العقيدة من تحملها بالإيمان ومن ثمة فإن تقسيم التعاليم الإسلامية إلى عقيدة وشريعة

1- النجار، **الإيمان بالله**، (مرجع سابق)، ص 19.

هو أقرب إلى التقسيم الإعتباري وإلا فإن كل حقيقة دينية هي عقيدة وشرعية؛ هي عقيدة من حيث الإيمان بأنها حق، وهي شريعة من حيث تطبيقها عملا في الواقع السلوكي.

أما علم الكلام فهو ما نشأ متعلقا بالعقيدة من مباحث تشرح مفرداتها، وتستدل عليها لإثباتها، وتدافع عنها برد المطاعن والشبه الواردة عليها لتحريفها أو تشويهها أو نقضها، فجملة تلك المباحث التي تراكمت عبر الزمن هو ما يطلق عليه اسم علم الكلام .كما أن علم الفقه هو ما يطلق على المباحث التي تتعلق بأحكام الشريعة الضابطة لسلوك الإنسان، وذلك في مقابل أحكام العقيدة الضابطة للتصديقات القلبية. فالعقيدة إذن هي أحكام إلهية، وعلم الكلام هو مباحث وشروح واستدلالات إنسانية[1].

واعتبارا لهذا المعنى في التفرقة بين العقيدة وعلم الكلام فإن كلا منهما يكون مختصا بخصائص ذاتية تنشأ من حقيقته وتميزه عن الآخر فالعقيدة بما هي تعاليم جاء بها الوحي تعاليم محدودة لا نريد ولا تنقص، وليس لأحد أن يتصرف فيها بإضافة إليها أو حذف منها من اجتهاده العقلي، وهي إذا ما أحصيت ألفيت لا تزيد عن بضع صفحات كما جاءت في مؤلفات العديد من العلماء الذين ضبطوها في رسائل صغيرة مثل العقيدة الطحاوية للإمام الطحاوي، وجوهرة التوحيد لإبراهيم اللقاني، **كما تتصف بأنها ثابتة لا يطالها التغيير والتحوير بالاجتهاد، ولا ينالها التطور لملائمة متغيرات الأحوال**، بل تظل باقية على حالها كما جاءت بها نصوص الوحي على مر الزمن، وفي كل الظروف والأوضاع التي تنقلب فيها حياة الإنسان، وذلك خلافا للأحكام الشرعية التي وإن كانت في مبادئها الكلية وفي صيغتها النظرية ثابتة لا تتغير، إلا أنها في صياغتها التطبيقية يمكن أن تتغير الفتوى فيها بتغير الأوضاع والأحوال التي تطرأ على الحياة، ولكن أحكام العقيدة لا تخضع بحال لتغير الفتوى بتغير الزمن.

وأما علم الكلام فإنه بما هو بحث إنساني في أحكام العقيدة فهما وشرحها واستدلالا وردا للشبه، **يتصف بأنه غير محدود في مسائله وقضاياه**، بل هو ممتد في ذلك إلى غير نهاية، تتزايد فيه الشروح والأدلة والردود بما يتزايد من مشاركة الباحثين والعلماء عبر الزمن، وتتوسع مادته في ذلك بما يتسع من المعرفة الإنسانية التي تصلح أن تتخذ مقدمات للاستدلال على حقائق العقيدة، وبما يتسع من الجبهات التي ترد منها التحديات الموجهة إليها فتستلزم ردودا عليها بالتفنيد، ولذلك إذا كانت العقيدة لا تتجاوز في حجمها صفحات قليلة كما ذكرناه، فإن علم الكلام يتسع ليشغل المجلدات الضخام كما هو متمثل في مدونة القاضي عبد الجبار المسماة "بالمغني في أبواب التوحيد والعدل" والتي تجاوزت في حجمها العشرين مجلدا ضخما.

1- عبد المجيد النجار، الإيمان بالله وأثره في الحياة، ص10-11.

وإذا كانت **العقيدة ثابتة لا تتغير عبر الزمن، فإن علم الكلام ينمو ويتطور بما يقتضيه النمو في التطور** مع إمكانية التغير، ذلك أن الشروح والاستدلالات والردود تخضع لما تقتضيه أحوال الناس وأوضاعهم في الفهم والاقتناع، ولما تقضيه التحديات في طبيعتها من الردود الداخلة، فرب شرح أفهم في عصر، ورب دليل أقنع فيه، لكن في عصر آخر لا يكون بهما إفهام أو إقناع، وكذلك رب شبهة واردة على العقيدة تندحض برد عند جيل من الناس، ولكنها لا تندحض بذات الرد عند جيل آخر، وهو ما يحصل بسبب التغير الذي يحدث في عقليات الناس، وثقافاتهم عبر الزمن، ولذلك فإنه يكون من الوارد على علم الكلام بل من الضروري في حقه أن تتغير فيه بعض الشروح والاستدلالات والردود بما يضمن لحقائق العقيدة الوضوح والحصانة من التشغيب[1].

أما **علاقة علم الكلام بالفلسفة** فيمكن القول بأن علم الكلام يتقاطع مع الفلسفة من حيث الموضوع في بعض الجوانب فالفلسفة كما هو معروف تعنى بمبحث الوجود "الله، العالم والإنسان " وعلم الكلام يعنى كذلك بمبحث الوجود وخاصة الوجود الإلهي وقد حدد بعض المتكلمين موضوعه بأنه "الوجود بما هو موجود"[2].

لكن هذا الاشتراك في الموضوع لا يعني المطابقة من جميع الوجوه بل يصاحبه اختلاف زاوية النظر يقول ابن خلدون مبرزا هذا الفارق: "وأعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارئ وصفاته وهو نوع استدلالهم غالبا، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مختلف عن نظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث أنه يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث أنه يدل على الفاعل وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات، إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموحد وبالجملة فموضوع الكلام، عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد"[3].

ومعنى كلام ابن خلدون أن علم العقيدة علم يبحث عن العقائد الإيمانية سواء ما يتعلق منها بالله عز وجل أو الرسول صلى الله عليه وسلم أو بالأمور الغيبية السمعية في دائرة الشرع فهو يستمد العقيدة أولا من النصوص المتضمنة لها ثم يحاول بعد ذلك إثباتها بالبراهين العقلية ودفع الشبه عنها، فالمتكلم يعتقد أولا ثم يستدل ثانيا، ليعضد هذا الحق ببراهين عقلية وحجج منطقية ليتآزر النقل الصحيح مع العقل الصريح

1- ينظر: المرجع نفسه، ص12-13.

2- القنوجي، صديق حسن، أبجد العلوم، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2002، ص 480

3- ابن خلدون، المقدمة، ص485.

حتى إذا ما وصل إلى اليقين بطريق النظر والاستدلال ازداد يقينا وإيمانا، أما الفيلسوف فهو يعتمد في استدلاله على العقل المجرد وحده دون عقائد موروثة، أو آراء مسبقة، ثم يعتقد ما أدى إليه عقله من نتائج وهذا ولا شك خلاف جوهري وأساسي بينه وبين عالم العقيدة .

علم الكلام والتصوف

ثمة تلاق بين علم الكلام والتصوف في وحدة الموضوع المراد معرفته وهو الإلهيات، فكلامها يروم حصول اليقين في القلب، غير أن علم الكلام ينتهج النظر العقلي المجرد أو من خلال التفكر في مخلوقات الله لتهديه آيات الله المبثوثة في كل شيء حوله إلى معرفة الله.

بينما يسلك التصوف مسلك تجلية القلب وتطهيره وتنويره بذكر الله لتشرق فيه أنوار الحق فمسلك التصوف هو مسلك المجاهدة النفسية الذي تروّض فيه النفس بقهر الشهوات المادية ومغالبة الأمراض والرذائل الباطنة مما يثمر فيها درجة من الخلوص فتفيض عليها معرفة الله بصفة تلقائية دون كد بالنظر والاستدلال أو تدبر عقلي"[1].

وهو ما يعرف بالمعرفة الوهبية أو الكشف أو العلم اللدني"[2].

8- مراحل علم الكلام:

مر علم الكلام منذ نشأته إلى الآن بمراحل مختلفة، تراوح فيها بين القوة والضعف، تميزت كل مرحلة منها بمميزات وخصائص، ويمكن تلخيص هذه المسيرة على النحو التالي:

8-1- مرحلة النشأة: واستغرقت زمنيا القرنين الهجريين الأول والثاني[3] تقريبا، وإن كانت المناقشات في مسائل العقيدة حدثت في القرن الأول، إلا أن النشأة الحقيقة لهذا العلم لم تكن إلا في أوائل القرن الثاني على يد واصل بن عطاء (ت 131هـ) وعمرو بن عبيد (ت 144هـ) وهما من المعتزلة، وفي هذه المرحلة وضعت المعالم الأساسية لهذا العلم في قضاياه وفي منهجه، إلا أنه لم تظهر فيه كل القضايا ولا كل الطرائق الاستدلالية التي اكتملت فيما بعد، وكذلك ألفت فيه بعض الرسائل والكتب التي لم يصل منها شيء

1- النجار .عبدالمجيد، **الإيمان بالله**، (مرجع سابق)، ص50.

2- لمعرفة الفرق بين المسلكين من مجرب لهما معا، ينظر: المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي، وللتوسع في هذه المسألة ينظر: علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص114 وما بعدها.

3- الشافعي، **المدخل إلى علم الكلام** (مرجع سابق)، ص53.

يذكر، ولكن هذه التآليف لم تكن إلا بدايات تأسيسية تتصف بالبساطة شأن سائر العلوم في أطوار نشأتها الأولى[1].

أما أهم القضايا التي تم بحثها في هذه المرحلة وافترق حولها الرأي فهي:

- مسألة **حكم مرتكب الكبيرة** هل هو مؤمن أم كافر، فقد نزع الخوارج إلى التشدد والتطرف، وحكموا بكفر مرتكب الكبيرة وبخلوده في النار، وحكموا بكفر أمير المؤمنين علي ﷺ، بعد قبوله التحكيم، وخرجوا عن طاعته واعتزلوا في منطقة **حروراء** فسموا بالخوارج والحرورية.

وفي مقابلهم تطرف المرجئة وقالوا بأنه لا يضر مع الإيمان معصية، ووقف علماء السلف من الصحابة والتابعين الموقف الوسط مبينين أن المسلم لا يخرج من الملة بذنب ولو كان كبيراً، ما لم ينكر أصلا معلوماً من الدين بالضرورة، ولكنه مسلم فاسق وأمره إلى الله إن شاء عفا عنه، أو نالته الشفاعة أو عذبه، لكن دون الخلود في النار.

- مسألة **الإمامة وقيادة الجماعة المسلمة**: اختلف المسلمون في مسألة الخلافة ومن هو أحق بها أهم آل البيت كما يرى الشيعة، أم أن الأمر متروك للأمة وفق نظام الشورى؟

فرأى الشيعة أن الأمام عليا أحق بالخلافة ممن تقدمه وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وأنها ليست قضية مصلحية تناط باختيار الأمة، بل هي ركن من أركان الدين لا يجوز للرسل إغفالها أو إهمالها.

أما الخوارج فيرون أن الإمامة تنعقد لأكثر المسلمين علماً وورعاً وعدلاً سواء كان قرشياً أو غير قرشي.

- مسألة **الفعل الإنساني** بين الجبر والاختيار: تطرف البعض في هذه المسألة وقالوا بنفي العلم القديم، وقالوا: بأن الإنسان يخلق أفعاله بنفسه دون حاجة إلى معونة إلهية وشعارهم **لا قدر والأمر أنف**، وسموا بالقدرية الأوائل، وتجدر الإشارة ألا نخلط بين هؤلاء والمعتزلة المعترفين بالعلم الإلهي السابق، وإن اشتركوا في حرية الإنسان وخلقه لأفعاله.

وفي مقابل هؤلاء نزع آخرون إلى الجبر، ونفوا الفعل عن الإنسان تماما ونسبوه إلى الله تعالى وحده حتى تطرف بعضهم وقال: إن الإنسان كالريشة في الهواء، لا فعل له، ولا قدرة، وقد تصدى علماء الصحابة والتابعين لكلا الفريقين يكشفون عن خطئهم ويشرحون المذهب المعتدل الذي يتماشى مع مجموع النصوص، وإن تباينت آراء أهل السنة إلا أنها متقاربة.

1- النجار، **الإيمان بالله**، (مرجع سابق)، ص 20.

8-2- مرحلة النضج: استغرقت هذه المرحلة زمنيا القرن الثالث والرابع والخامس على وجه التقريب، وفيه توسعت مباحث علم الكلام، فشملت الإلهيات والنبوات والسمعيات، ونضج البحث في كل منها واستوفى عناصرها.

كما أن المنهج المستعمل في الاستدلال هو بدوره توسع أيضا، فشمل المنهج النقلي والعقلي ووقع فيه الاقتباس من مسائل العلوم الطبيعية والمنطقية لتستخدم كمقدمات في الاستدلال وفي هذه المرحلة، كثر العلماء والباحثون من مختلف المدارس الكلامية وتنوعت المؤلفات وازدهرت. وفيها قام هذا العلم بدور الدفاع عن العقيدة توضيحاً وإثباتاً ورداً عن المطاعن والشبهات التي تكاثرت، وكان له فضل كبير في حفظ العقيدة ودحر المخالفين رغم مظاهر الشطط التي وقع فيها بعضهم كالمعتزلة مثلاً في مسألة خلق القرآن[1].ومن أشهر علماء هذه المرحلة وأهم كتبهم نذكر:

من المعتزلة: أبا الهذيل العلاف، (ت 226هـ)، إبراهيم النظام (ت231 هـ)، وأبا عثمان الجاحظ (ت 255هـ)، ومن كتبه: " الرد على النصارى" أبا علي الجبائي (ت303هـ) وابنه أبا هاشم الجبائي (321هـ)، وأبا الحسين الخياط (ت390هـ) ومن كتبه التي وصلتنا كتاب الانتصار، والقاضي عبد الجبار (ت417هـ) ومن كتبه الموسوعة الضخمة " المغني في أبواب التوحيد والعدل".

وإن كان المعتزلة قد فقدوا مكانتهم إلا أن منهجهم وكثيرا من أفكارهم قد تسربت إلى عديد من الفرق.

أما من أشهر علماء أهل السنة في هذه المرحلة، فنذكر من المحدّثين الإمام الدارمي (260هـ) الذي ألف كتابه " الرد على الجهمية"، والإمام محمد بن اسماعيل البخاري (256هـ) ومن كتبه " خلق أفعال العباد "، ومن الأشاعرة نذكر الإمام المؤسس أبا الحسن الأشعري (ت324هـ) ومن كتبه " الإبانة عن أصول الديانة ومقالات الإسلاميين". وأبا بكر الباقلاني (ت 403هـ) ومن كتبه "التمهيد"، وإمام الحرمين الجويني (ت478هـ) ومن كتبه " الشامل" و"الإرشاد"، وأبا حامد الغزالي (ت555هـ) ومن كتبه "إلجام العوام عن علم الكلام" و"الاقتصاد في الاعتقاد".

ومن الماتريدية الإمام أبو منصور الماتريدي (ت333هـ) ومن أهم كتبه "كتاب التوحيد"، " وتأويلات أهل السنة ".

وهناك كثير غير هؤلاء من مختلف الفرق الإسلامية كالظاهرية والشيعة والإثنا عشرية وغيرهم ساهموا كلهم خلال هذه المرحلة في إنضاج علم الكلام وإكمال بنائه سواء ما تعلق بمسائله أو منهجه، وتعتبر هذه

1- النجار، **الايمان بالله**، (مرجع سابق)، ص 20-21.

المرحلة أهم مراحله سواء في ثراء مادته ومنهجه أو في نجاحه في الدور الذي قام به دفاعا عن العقيدة، وكذا المؤلفات العديدة التي دونت فيه حتى اعتبر ما جاء بعده إنما هو عالة عليه[1].

8-3- مرحلة الاستقرار:

امتدت هذه المرحلة زمنياً على وجه التقريب القرون الثلاثة: السادس، والسابع، والثامن، ولم يعرف علم الكلام في هذه المرحلة نمواً ذا قيمة لا موضوعياً ولا منهجياً، ولكن وقع فيه مزيد ترتيب وتنظيم للكم الكبير من البحوث التي أنجزت في المرحلة السابقة حتى غدا هذا العلم على أحسن حال في تحرير المسائل وعرضها، مع إضافات محدودة في الاستدلال؛ إذ اختلطت مباحثه بمباحث الفلسفة في الإلهيات وفي البحوث الطبيعية كما يلاحظ ذلك في كتاب " محصل آراء المتقدمين والمتأخرين" للرازي وغيره، وكان ذلك بغرض الرد على ما تضمنته من آراء مخالفة للعقيدة، ودعم المواقف الكلامية ببعض أفكار هؤلاء الفلاسفة.

ومن أبرز أعلام هذه المرحلة من الأشاعرة فخر الدين الرازي (606هـ) ومن كتبه " معالم أصول الدين" و" التفسير الكبير"، وعلي الآمدي (ت631هـ) ومن كتبه " غاية المرام في علم الكلام"، وعضد الدين الإيجي (ت756هـ) ومن كتبه " المواقف في علم الكلام" الذي شرحه السيد الشريف الجرجاني، ويعد أهم شرح عليه.

أما من الماتريدية فنذكر: سعد الدين التفتازاني (ت793هـ) ومن كتبه: " شرح المقاصد"و" شرح العقائد النسفية"، وكمال الدين بن الهمام (ت861هـ) ومن كتبه " المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة".

ومن أهل السنة السلفية نذكر: ابن تيمية (ت728هـ) ونذكر من كتبه "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" و"درء تعارض العقل والنقل"، و"منهاج السنة النبوية" وتلميذه ابن قيم الجوزية، ومن كتبه " مفتاح السعادة"، " وهداية الحيارى في الرد على النصارى".

كما كان للشيعة والإباضية مساهمات في التأليف في هذا العلم ولكنها لم تخرج في الجملة على خصائص المرحلة.[2]

8-4- مرحلة الجمود والتقليد:

استغرقت هذه المرحلة ما يقارب الخمسة قرون: من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر، وفيه اقتصر العلماء على ما ألفه أسلافهم وعكفوا عليه بالدراسة شرحاً واختصاراً وتحشية، دون إضافة تذكر لا في

1- حسن محمود الشافعي، **المدخل إلى علم الكلام**، (مرجع سابق)، ص 71.

2- ينظر: عبد المجيد النجار، **الإيمان بالله**، (مرجع سابق)، ص 21.

الموضوع ولا في المنهج، وتحول هذا العلم في الأغلب إلى مصطلحات تردد واستدلالات تكرر، دون أن يكون لها صلة بوضع العقيدة في الواقع. ولم يعد هذا العلم يقوم بدوره الدفاعي الذي من أجله نشأ، ولعل ذلك راجع إلى الركود العام في الحياة العلمية الإسلامية؛ إذ لا يخفى أن علم الفقه وعلوم اللغة وغيرها عرفت نفس المآل من الجمود والتقليد غالبا.

ولعل من أهم أعلام هذه المرحلة الإمام السنوسي (ت 895هـ) صاحب العقائد المشهورة: الكبرى، الوسطى والصغرى (أم البراهين)، وصغرى الصغرى، وقد تولى بنفسه شرح كتبه، كما شرحها أعلام آخرون، وعلقوا عليها وكتبوا عليها حواش، بل حواش للحواشي، ولعل هذا المثال يعكس التردي الذي وصلت إليه حالة هذا العلم، حيث غلبت النزعة الاجترارية وعدم الاستجابة لتحديات الواقع.[1]

8-5- مرحلة البعث والتجديد:

بعد فترة طويلة من الجمود، وبفعل الصدمة الحضارية التي عرفتها أمتنا بدأت تدب حياة جديدة في علم الكلام، وذلك أن شدة التحديات التي تعرضت لها العقيدة الإسلامية بظهور الغزو الثقافي الغربي المتسلح بالفلسفة والعلم نبهت العلماء والمفكرين على أن التيارات الوافدة والقضايا المستجدة لا يمكن أن تواجه بالأساليب القديمة، بل لابد من تجديد منهج هذا العلم بما يقنع العقلية المعاصرة، وبما يكافئ في القوة أساليب الخصوم، ومن ثم بدأت تظهر نزعة تجديدية في عرض العقيدة الإسلامية، والاستدلال على مسائلها، ومحاولة تفنيد ما يعارضها.

ونقدم عرضاً موجزا عن هذا العلم المتجدد، نعّرف من خلاله بالرواد، الذين كان لهم شرف التأسيس والمساهمة في هذا الجهد العلمي، كما نحاول بيان مقتضيات هذا التجديد وأهم الدعائم التي يقوم عليها، ومجالات هذا التجديد إلى غير ذلك من المسائل التي من شأنها المساعدة على ضبط مفهومه وتكوين صورة وافية عنه في آخر هذا البحث.

9- المواقف من علم الكلام قديما وحديثا

تباينت الآراء في حكم الاشتغال بعلم الكلام تباينا كبيرا، فهناك فريق يرى عدم مشروعية هذا العلم ويحرم النظر في كتبه أو الالتحاق بمجالسه، ويستندون في موقفهم هذا إلى نصوص نبوية تنهى عن الجدل في الدين، كما يؤيدون موقفهم هذا أيضا ببعض الظواهر السلبية في الدرس الكلامي منها التهوين من الدليل

1- ينظر: المرجع نفسه، ص 22-23.

السمعي والإفراط في إقحام العقل فيما ليس من مجاله، وإدخال المنطق والفلسفة اليونانيين للبحث الكلامي.

و يمثل هذا الاتجاه طائفة معتبرة قديما وحديثا؛ وهناك فريق ثان أيد علم الكلام ودافع عنه ورأى مشروعية الخوض فيه والاشتغال به، بل إن بعضهم يرى وجوبه كفائيا أو عينيا أحيانا.

و يستدل أنصار هذا الاتجاه بحجج مختلفة منها نصوص دينية ومنها مواقف لأئمة متبوعين كأبي حنيفة والشافعي وأحمد [1].

و يمكن التمثيل للفريق الأول بالأئمة الأربعة مؤسسي المذاهب الفقهية، وقد نقل بن تيمية في درئ تعارض العقل والنقل جملة من أقوالهم في علم الكلام وأهله [2].

كما تتبنى هذا الاتجاه عدد من المحدثين وعلماء السلف كالإمام ابن قتيبة (ت 246 هـ) تأويل مختلف الحديث والإمام الخطابي وشيخ الإسلام الهروي في " ذم الكلام " والسيوطي في "صون المنطق".

و لم يقتصر الأمر على هؤلاء فقط بل توالى الأمر في علماء الأمة فهذا الغزالي أبو حامد رغم كونه متكلما يكتب رسالة عنوانها " إلجام العوام عن علم الكلام ".

و هذا ابن الوزير الصنعاني (ي 840هـ) يكتب ردا على علم الكلام وأهله " ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان " ، والسيوطي الذي جمع ما تبدد في: "صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام"

أما من المعارضين المعاصرين فنذكر في سبيل المثال:

الشيخ عبد الحميد بن باديس (ت 1940 م)[3].

الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (ت 1965 م) [4].

الدكتور عبد الحليم محمود (ت 1978 م): كما في كتابه الإسلام والعقل.

الأستاذ محمود قاسم (ت 1973 م): كما في مقدمته على مناهج الأدلة لابن رشد.

1- ينظر: محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 34.

2- ينظر: بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل.

3-ينظر: محمد البشير الإبراهيمي لرسالة العقائد الإسلامية لابن باديس، ص 6.

4- آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ج 1، ص 232.

أما الفريق الثاني وهم المؤيدون لعلم الكلام المدافعون عنه فهم جمهور المتكلمين، ابتداء من الأئمة الرواد كأبي منصور الماتوريدي والإمام أبي الحسن الأشعري الذي ألف رسالته المشهورة في الدفاع عن مشروعية علم الكلام " استحسان الخوض في علم الكلام " والإمام أبا حامد الغزالي والإمام الرازي وغيرهم كثير .

أما من المعاصرين فهناك عدد معتبر ممن يرى مشروعية هذا العلم بل ويدعو إلى تجديد لمواكبة القضايا المعاصرة منهم محمد عبده[1] (ت 1905 م) وبديع الزمان سعيد النورس (ت 1960م)[2]، ووحيد الدين خان والشيخ يحي هاشم فرغل [3] وعبد المجيد النجار [4]و غيرهم.

10- مناهج المتكلمين في البحث:

من المقرر أن مفردات العقيدة هي حقائق جاء بها الوحي، لا دخل للعقل في إنشائها؛ وإنما يقتصر دوره على تفهم هذه الحقائق، والوعي بها أولاً ثم خدمتها بالاستدلال على مسائلها، وصيانتها من كل ما يعكر صفاءها، وما يثار في وجهها من شبهات.

وهذا ما حدا بالمتكلمين قديماً إلى بناء علم الكلام وفق منهج يقنع المخاطبين ويتماشى مع السقف المعرفي لذلك العصر، فكانت هذه المنهجية تتراوح بين الاستدلال النقلي والعقلي وإن غلب عليها في أكثر الأحيان اعتمادها المنطق الصوري، فولدت استدلالات وشروحاً تنزع منزعاً تجريديا نظريا حقق إلى حد كبير دوره في نصرة العقيدة.

والمتأمل في منهج علم الكلام يجده يقوم على المزاملة بين **العقل والنقل** وهو وإن كان يستند إلى الأدلة العقلية وصورها؛ فإن العقل لا يستقل بإثبات القضايا العقدية، بل الوحي هو الذي يقرر تلك القضايا كي تصير جزءا من الدين، ودور العقل يقتصر على تلك العقائد التي جاء بها الوحي والاستدلال لها، وهذه الخاصية التي اتسم بها المنهج في علم العقيدة نابعة من كون العقيدة جاءت عن طريق الوحي لذلك اصطبغ المنهج في علم العقيدة بصبغتين: صبغة دفاعية، وصبغة استدلالية.

10-1- الصبغة الدفاعية: هذا العلم منطلق من حقائق ثابتة تكفل الوحي ببيانها، وللدافع عن العقيدة مسلكين[5]:

1- ينظر: محمد عبده، رسالة التوحيد.

2- ينظر: محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، ص87 – 88.

3- ينظر: يحي هاشم فرغلي، عوامل وأهداف نشأة علم الكلام.

4- عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي.

5- النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ط1.بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م، ص98. وما بعده.

10-1-1- مسلك الإثبات: وبه تظهر صحة، وأحقية تلك الأحكام.

10-1-2- مسلك الرد: وبه تزيف وتبطل العقائد المخالفة والمناوئة.

10-2- الصبغة الاستدلالية: بين الدفاع والاستدلال عموم وخصوص من وجه كما يقول المناطقة، والاستدلال يدخل في الدفاع، وقد نشأ متساوقا في وجوده مع نشأة العلم ذاته، وينقسم إلى قسمين:

10-2-1- الاستدلال النقلي: استخدم المتكلمون الدليل النقلي من نصوص القرآن الكريم، والحديث الشريف شواهد على الآراء العقدية في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية، تأصيلا لهذه الآراء وردا على ما يخالفها، وقد ظل هذا الاستدلال النقلي مواكبا للدرس الكلامي طيلة مسيرته في الحوار الداخلي بين المسلمين، لكن بمجيء إمامي أهل السنة: الأشعري والماتوريدي نشأ ضرب من التوازن بين الدليل النقلي والعقلي، ثم أخذت كفة الدليل العقلي ترجح على حساب النقل عند المتأخرين منذ الجويني ومن جاء بعده.

10-2-2- الاستدلال العقلي: ولما نجمت تحديات أهل الأديان والمذاهب في القرن الثاني الهجري نشأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلي في الاحتجاج، ذلك أن أصحاب هذه التحديات من النصارى والمجوس، كانوا متمرسين بالفلسفة اليونانية ومنطقها الصوري، فاستخدموا آليات هذه الفلسفة للاحتجاج نصرة لمعتقداتهم ونقدا للعقيدة الإسلامية، لذلك بادر المعتزلة باستخدام الحجة العقلية لمواجهة هذه التحديات، وأصبح هذا الأسلوب هو الأسلوب الغالب على الفكر الكلامي[1].

ولما استفحلت الفلسفة اليونانية في الساحة الإسلامية في القرن الثالث الهجري، وانتشرت مقولاتها مختلطا فيها المسائل الميتافيزيقية بالمسائل الطبيعية، طوّر الفكر الكلامي من منهجه، فأدخل في دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية، والطبيعية مثل قضايا العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والجوهر الفرد وأمثالها. واستخدمها مقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية، ورد الشُبه الواردة عليها، وأصبح سنة ماضية في هذا الفكر منذ أبي هذيل العلاف (ت235هـ).

والواقع أن الاستدلال العقلي أدى دورا مهما في الدفاع عن العقيدة، ونصرتها والاستدلال لها لتثبيتها وتقويتها بدلائل قدرة الله المبثوثة في كونه المنظور.

1- المرجع نفسه، ص112.

10-2-3 التأويل:

قد وردت في الشريعة نصوص يوهم ظاهرها التشبيه والمماثلة بين الله وبعض مخلوقاته دفعت العقل المسلم أن يبحث عن حل لها فنشأت فرقتان كبيرتان:

فرقة رأت صرف هذه النصوص عن معانيها الظاهرة، وفوضت علمها إلى الله .

و أخرى لجأت إلى تأويل تلك النصوص محافظة على أصل التنزيه المشار إليه في قوله تعالى: "ليس كمثله شيء" وفق أساليب اللغة التي نزل بها الكتاب، وهما مذهب السلف ومذهب الخلف .

أما مذهب الخلف فهو صرف تلك النصوص عن ظواهرها، وتأويلها بما يتفق مع النصوص الأخرى المحكمة التي تقطع بتنزه الله عن الجهة والمكان والجارحة ففسروا اليد بالقوة أو الكرم والعين بالرعاية والعناية وفسروا الأصبعين في الحديث الشريف بالإرادة والقدرة ...إلخ

و من المهم أن نشير إلى أن المتكلمين التجأوا إلى التأويل بسبب ظهور التشبيه والتجسيم وظهور الزنادقة الذين لا يقنعهم منهج التسليم فأخذوا يثيرون الشبهات ويفسدون على المسلمين دينهم فاضطر علماء الإسلام إلى المنافحة عن عقيدة التوحيد كي تبقى نقية، ولم يكن رائدهم الترف الفكري.

و من الجدير بالذكر أنهم لم يفتحوا باب التأويل على مصراعيه يلجه من شاء من الناس، وإنما وضعوا له ضوابط نذكر أهمها:

1. أن يكون بقدر الضرورة ويجب الكف عن تغيير الظاهر إلا ببرهان قاطع[1].
2. أن يتولى تأويل هذه النصوص الراسخون في العلم حتى لا ينحرف من يتصدى للتأويل[2].
3. التوقف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات وإلا حكم المؤول بالظن وهو خطر[3].
4. ألا يتعارض المعنى المؤول مع النصوص المحكمة التي تنفي عن الله المماثلة والمشابهة [4] ؟
5. الاعتماد على أساليب اللغة العربية التي هي لغة القرآن [5].
6. أن يتلاءم التأويل مع منطق العقل[6].

1- أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، ط1 . دار الوفاء: الإسكندرية 2001، ص 219 .

2- المرجع نفسه ص 221.

3- المرجع نفسه، ص227.

4- محمد سعيد رمضان البوطي كبرى اليقينيات الكونية، ط 8، دمشق: دار الفكر، 1986، ص 140.

5- المرجع نفسه، ص 361.

6- المرجع نفسه.

10-2-4 طريقة التفويض:

وهو مذهب الصحابة والتابعين يقوم على عدم الخوض في أي تأويل أو تفسير لهذه النصوص بإثبات ما أثبته الله تعالى لذاته مع تنزيهه عز وجل عن كل نقص ومشابهة للمخلوقات، وسبيل ذلك التأويل الإجمالي لهذه النصوص وتحويل العلم التفصيلي بالمقصود منها إلى علم الله عز وجل [1].

قال أبو حامد الغزالي: " اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين، وها أنا أورد بيانه وبيان برهانه . فأقول: حقيقة مذهب السلف -وهو الحق عندنا- أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس ثم التصديق ثم اعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة"[2].

ثم يشرح هذه الأمور فيقول :" أما التقديس فأعني به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها.

وأما التصديق فهو الإيمان بما قاله صلى الله عليه وسلم، وأن ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وأنه حق على الوجه الذي قاله وأراده .

وأما الاعتراف بالعجز فهو إن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته وإن ذلك ليس من شأنه وحرفته .

وأما السكوت فأن لا يسال عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة ...

وأما الإمساك فأن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصرف والتبديل ...

و أما الكف فأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر فيه .

و أما التسليم لأهله فأن لا يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فقد خفي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء"[3].

يقول ابن خلدون :"وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة ... ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا

1- محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص 138.

2- أبو حامد الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ط دار الفكر بيروت: 2000 ص 301-302.

3- المرجع نفسه.

بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرؤوها كما جاءت أي: آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له"[1].

و قال الشيخ زين الدين مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي :"فمذهب السلف أسلم، ودع ما قيل من أن مذهب الخلف أعلم فإنه من زخرف الأقاويل وتحسين الأباطيل فإن أولئك قد شاهدوا الرسول والتنزيل وهم أدرى بما نزل به الأمين جبريل . ومع ذلك فلم يكونوا يخوضون في حقيقة الذات ولا في معاني الأسماء والصفات ويؤمنون بمتشابه القرآن وينكرون على من يبحث ذلك من فلانة وفلان"[2].

11- أهم الفرق الكلامية:

عرفت الساحة الفكرية والعقائدية تنوعا في المدارس الكلامية وفي اتجاهات شتّى، نوجزها في ما يلي:

أولا: المعتزلة:

أصلها عزل واعتزل، وقد وردت هذه الكلمة عشر مرات في القرآن الكريم كلها تعني الابتعاد عن شيء كما في قوله تعالى: ﴿**فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً**﴾ (النساء الآية90) .

والمعتزلة هم أول مذهب في علم الكلام الإسلامي، بدأ في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، واختلف المؤرخون لهذا المذهب الكلامي في تحديد اسم مؤسسه، فذهب معظمهم إلى أنه **واصل بن عطاء** (131 هـ) الذي اعتزل مجلس الحسن البصري (110 هـ) عندما سئل **الحسن البصري** عن مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم كافر، وقبل أن يجيب الحسن البصري على السؤال وقف واصل بن عطاء وقال: إنه في منزلة بين المنزلتين أي بين الإيمان والكفر، بينما كانت الخوارج تذهب إلى تكفيره، وذهب أهل السنة إلى أنه مؤمن .

وكان الحسن البصري يذهب إلى أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وإنما يكون منافقا، ووافقه بداية عمرو بن عبيد (145 هـ)، أما واصل بن عطاء فكان يرفض هذه الصفات الثلاث، فمرتكب الكبيرة عنده لا يكون مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل يكون « فاسقا » وقد أخذ واصل هذا المذهب عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية .

1- ابن خلدون، المقدمة طبعة دار الجيل د ت، ص 513 .

2- زين الدين مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، **أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات**، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985، ص46 .

وترجع تسمية واصل بن عطاء وأصحابه بالمعتزلة إلى قول الحسن البصري بعد أن قام واصل من مجلسه وانتحى لنفسه مكانا آخر "اعتزلنا واصل".

أما القاضي عبد الجبار فيرجع أصل الاعتزال إلى عمرو بن عبيد، حيث يذكر أنه جرت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مناظرة في مسألة مرتكب الكبيرة، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهب واصل وترك مجلس الحسن البصري، واعتزل جانبا فسموه معتزليا، وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة كما يقول القاضي عبد الجبار .

ويذكر ابن المرتضى في كتابه « المنية والأمل» أن المعتزلة كانوا يسمون أيضا "بالعدلية" لقولهم "بالعدل الإلهي" و"الموحدّة" لقولهم "لا قديم مع الله"، ويؤكد ذلك جعلهم العدل والتوحيد أول أصلين في أصولهم الخمسة، حيث يأتي أصل المنزلة بين المنزلتين الذي كان سببا في نشأتهم في المركز الرابع بعد "الوعد والوعيد" أما الأصل الخامس والأخير فهو "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" .

انقسم الاعتزال إلى مدرستين متوازيتين الأولى في البصرة (البصريون) والثانية في بغداد (البغداديون).

وأهم رجالات مدرسة البصرة هم: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد وأبو الهذيل العلاف (227هـ)، وإبراهيم بن سيار النظام (230هـ)، وعمرو بن بحر الجاحظ، وأبو على الجبائي (303هـ)، وابنه عبد السلام الجبائي (أبو هاشم) (321هـ) أخذ عنهما أبو الحسن الأشعرى (324هـ) الاعتزال في أول الأمر قبل أن ينقلب على الاعتزال فيما بعد) ثم القاضي عبد الجبار الهمذاني (415هـ) صاحب موسوعة المغني في أبواب التوحيد والعدل، والمحيط بالتكليف، وشرح الأصول الخمسة، وغيرها من المؤلفات الكبيرة في شتى العلوم الشرعية .

ومن تلامذة القاضي عبد الجبار: الحسن ابن متويه، وأبو الحسين البصرى (436هـ) وأبو رشيد سعيد النيسابوري (460هـ) صاحب كتاب " المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين " ثم ركن الدين محمود ابن الملاحمي (536هـ) ومحمود ابن عمر الزمخشري (535هـ) ثم تقي الدين النجراني (656هـ) صاحب " الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء " .

أما أهم أعلام مدرسة بغداد فهم: بشر ابن المعتمر (210هـ) وأبو موسى المردار (229هـ) وثمامة بن الأشرس (213هـ) وأبو الحسين الخياط (190هـ) وأبو جعفر محمد الإسكافي (240هـ) وأبو القاسم الكعبي (319هـ) وأبو بكر الأخشيدي (329هـ) .

وقد شهد تاريخ الاعتزال خلافات كثيرة بين مدرستي البصرة وبغداد لخصها أبو رشيد سعيد النيسابوري في كتابه المعروف: "المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين " . **إلا أن الاعتماد على العقل في تفسير النصوص الشرعية كان قاسما مشتركا بين المدرستين.**

وكان تمادي المعتزلة في الاعتماد على العقل والمبالغة في التعويل عليه في تفسير بعض المسائل الحساسة مثل مسألة الصفات، مما أوقعهم في مخالفات بل وعداوات مع متكلمي أهل السنة مثل الأشاعرة وغيرهم من السلفيين مثل ابن تيمية (728هـ)، **وكان السبب في هذا الخلاف حرص المعتزلة على إفراد الله عز وجل بصفة القدم حتى إنهم رفضوا كل ما من شأنه أن يؤدي إلى القول بقدم أي شيء سوى ذاته تعالى.**

وقد قسم المعتزلة الصفات إلى قسمين: صفات ذات وهي التي لا تنفك عنها الذات مثل: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة، ثم صفات أفعال التي ترتبط بالزمان من حيث الوجود والعدم، **وقد ترتب على مذهبهم هذا القول بخلق القرآن، وأن كلام الله مخلوق؛ مما أثار عليهم غضب أهل السنة خاصة بعد ما حدثت محنة الإمام أحمد بن حنبل في عهد المعتصم .**

كما اشتهروا بقولهم: إن الإنسان خالق لأفعاله على الحقيقة بقدرة خلقها الله فيه. وجعلوا ذلك أساسا للاستحقاق، والتي يعرف حاليا بمشكلة حرية الإرادة الإنسانية، كما عرف عنهم خلافهم مع أهل السنة في تفسير رؤية الباري عز وجل في الدار الآخرة، وقد أفرد القاضي عبد الجبار مجلدا لهذه المسألة في موسوعة المغني في أبواب التوحيد والعدل (المجلد الرابع) [1].

ثانيا: الإباضية:

ظهر المذهب الإباضية في القرن الأول الهجري في البصرة، فهو من أقدم المذاهب الإسلامية، والتسمية كما هو مشهور عن المذهب جاءت من طريق الأمويين حيث نسبوهم إلى عبد الله بن إباض، وهو معاصر لمعاوية بن أبي سفيان، وتوفي في أواخر عهد عبد الملك بن مروان، وعلة التسمية تعود إلى المواقف الكلامية والجدلية والسياسية التي اشتهر بها عبد الله بن إباض في تلك الفترة .

ويرجع المذهب الإباضي في نشأته وتأسيسه إلى جابر بن زيد الذي أرسى قواعده الفقهية وهو فقيه محدث، ومن تلامذته عبد الله بن إباض، ومرداس بن حيوة، وأبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وهذا الأخير هو الذي اكتملت صورة المذهب الإباضي على يديه، وقد توفي في خلافة أبي جعفر المنصور وإليه انتهت

1- ينظر: السيد محمد الشاهد ، ضمن **الموسوعة الإسلامية العامة**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ص1318.

رئاسة الإباضية بعد موت جابر بن زيد، وبإشارته أسس الإباضية في كل من حضرموت والمغرب دولا مستقلة، حيث كان من تلامذته عبد الرحمن رستم الذي أسس الدولة الرستمية بتيهرت بالجزائر .

والإباضية يسمون أنفسهم أهل الدعوة ولم يعرفوا بالإباضية إلا بعد موت إمامهم جابر بن زيد بزمان، ولم يعترفوا بهذه التسمية إلا بعد ذلك عندما انتشرت على ألسنة الجميع فتقبلوها تسليما بالأمر الواقع بل إن المنتسبين الآن لهذا المذهب يرفضون ربطهم بالخوارج، ويرون أنهم مذهب مستقل عن الخوارج حيث إن بينهم وبين الخوارج فروقا كثيرة، ولكن معظم المؤرخين وكتاب الفرق يعدونهم فرقة من فرق الخوارج .

ومن أصولهم في السياسة:

1. عقد الإمامة فريضة بفرض الله .
2. رئاسة الدولة الإسلامية (الخلافة) ليست مقصورة على قريش أو العرب وإنما يراعى فيها الكفاءة المطلقة، فإن تساوت الكفاءات كانت القرشية أو العروبة مرجحا .
3. الإمام يختار عن طريق الشورى، وباتفاق أغلبية أهل الحل والعقد .
4. بلد المخالفين لهم في المذهب بلد إسلامي، ولو كان سلطانهم جائرا .
5. لا يجوز الاعتداء على دولة مسلمة قائمة داخل حدودها إلا ردا لعدوان .
6. يرون صحة مناكحة المخالفين من المسلمين والتوارث معهم .
7. لا يجيزون قتال مخالفيهم إلا بعد دعوتهم.
8. يجيزون شهادة مخالفيهم على أوليائهم.

ومن أصولهم في العقيدة:

1. الإيمان يتكون من ثلاثة أركان لابد منها وهي الاعتقاد، والإقرار، والعمل .
2. الله سبحانه وتعالى صادق في وعده ووعيده.
3. إنكار معلوم من الدين بالضرورة شرك .
4. الخلود في الجنة والنار أبدي .
5. أفعال العباد مخلوقة لله إحداثا وإبداعا، ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازا .
6. أجمعوا على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر (كُفر النعمة) لا (كفر الملة)
7. لا يخلق الله تعالى شيئا إلا دليلا على وحدانيته.

وقد انحسر الإباضية في أكثر البلدان التي انتشروا فيها فلم يبقوا إلا في:

1. عُمان: فأغلب سكان عمان على المذهب الإباضي.

2. ليبيا: فقد كان معظم سكانها على المذهب الإباضي، ثم انحسر، فلم يبق إلا في جبل نفوسة وزوارة.

3. زنجبار: وكان أغلب سكانها من الإباضية، وكانت لهم هناك دولة ملكية، كان لها نشاطها الجيد في نشر بعض الكتب في الفقه والتفسير والحديث والتاريخ، وكان لأهل زنجبار أياد طويلة في نشر الإسلام في شرق ووسط وجنوب أفريقيا، بسبب العلاقات الطيبة التي كانت تربطهم بتلك الجهات، وكانت زنجبار تكون مع دولة عمان قوى رادعة لحماية الثغور الواقعة على ساحل المحيط الهندي، ولكن عندما قامت الثورة الشيوعية في تانجانيقا استطاعت أن تطيح بدولة زنجبار وأن تضمها إليها تحت اسم تنزانيا

4 – تونس: وكان أغلب السكان في الجنوب التونسي على المذهب الإباضي، ثم انحسر فلم يبق إلا في جزيرة جربة.

5– الجزائر: وكان عدد معتبر من سكانها على المذهب الإباضي، وقامت لهم هناك دولة فيما بين (160 – 296هـ) اشتهرت بالدولة الرستمية، تعاقب عليها ستة أئمة .[1]

ثالثا: الأشاعرة:

مذهب من المذاهب الكلامية تنتسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري – رضي الله عنه – وقد ولد في البصرة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (260 أو 270 هـ) وكان في بداية حياته على مذهب المعتزلة، حيث تلقى مبادئ الاعتزال على يد واحد من أعلام المذهب، وهو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي زعيم فرقة الجبائية من معتزلة البصرة (ت 303هـ).

وكان الأشعري قبل هجره للمعتزلة راسخ القدم في المذهب المعتزلي، معدودًا من كبار رجاله، حتى لقد صنّف كتبا كثيرة في نصرة هذه الطائفة وكان أستاذه الجبائي يعتز به ويعرف له قدره ومنزلته إلى حد أنه كان ينيبه عنه في حضور كثير من معارك الجدل التي كان المعتزلة يخوضونها مع خصومهم.

وهناك سبب مباشر في رجوع الأشعري عن مذهب المعتزلة وهو تلك المناظرة التي جرت بين الأشعري وشيخه الجبائي حول رأي المعتزلة في وجوب فعل الصلاح والأصلح، ففي هذه المحاورة خرج الأشعري عن الاعتزال معلنا الرجوع عنه إلى قول أهل الحق والسنة وإلى ما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضّر الله وجهه، بل لقد تبرأ مما كان قد كتبه من مؤلفات في نصرة مذهب الاعتزال .

وهكذا ولد المذهب الأشعري في مطلع القرن الرابع الهجري، حيث كانت القلوب المتعطشة إلى فكر جديد يتسم بالقصد والاعتدال وذلك بعد ما عانى الفكر ما عانى من محن مثل محنة "خُلَق القرآن" التي ابتلي فيها خلق كثيرون ومنهم أحمد بن حنبل، فضلا عن الصراع العنيف الذي احتدم بين المذاهب

1– ينظر: الموسوعة الإسلامية العامة، (مرجع سابق)، ص28–29.

الإسلامية في القرن الثالث الهجري، وخاصة ما كان منه بين المعتزلة من جانب وخصومهم الحنابلة والمشبهة من جانب آخر.

فقد كان ظهور الأشعري على المسرح الفكري تلبية لحاجة الفكر إلى الحل الوسط والقصد في الأفكار بين المعتزلة والحنابلة، وتمثل ذلك في الخط الذي ارتضاه لنفسه في محاولة التوسط بين العقل والنقل في المعرفة والتنزيه والتشبيه في الإلهيات، وبين الجبر والتفويض في الإنسانيات وذلك على النحو التالي:

أ- **في مجال الإلهيات**: يثبت الصفات الإلهية القديمة القائمة بالذات، ويؤكد أنها ليست عين الذات إذ هي مغايرة لها في المعنى والدلالة _ ولا غيرها _، أي لا انفكاك بينهما، ولكنه يعود -كما يروى عنه - في صفة الكلام ويفرق بين الكلام النفسي القائم بالذات ويقول بقدمه والعبارات والألفاظ الدالة عليه والمنزّلة على الأنبياء وهي في نظره حادثة، وهذا قريب من موقف المعتزلة.

ب- **وفي مجال أفعال العباد** (الإنسان) يحاول التوسط، فيقول بالكسب أي أن أفعال الإنسان لله خلقا وإبداعًا، وللإنسان كسبا ووقوعا عند قدرته، وهذه القدرة الإنسانية مخلوقة لله تعالى مصاحبة للفعل ويحسها كل إنسان من نفسه في أفعاله الاختيارية، ولكنه يعود فيقرر أنه لا أثر لهذه القدرة المخلوقة في إيجاد الفعل لأن الله تعالى هو المنفرد بالخلق والتأثير في العالم، وهذا رجوع إلى ما يشبه الجبر وإن لم يكن جبرًا خالصا .

ج- **أما في مجال العقل والنقل**، فقد توسط المنهج في بداية عهد المذهب الأشعري ثم ما لبث أن مال إلى العقل على حساب النقل كما فعل المعتزلة.

وقد مر المذهب الأشعري بعهدين:

الأول: يبدأ بمؤسسه وينتهي بالإمام الباقلاني (ت402هـ) صاحب التمهيد وغيره من الكتب، وفي هذا العهد اتخذ المذهب موقفا قريبا من السلف، معاديًا للفلسفة والاعتزال، وهذا العهد أكد السمت المعتدل للأشاعرة. مما أعطاها القبول لدى الأوساط المختلفة بين المتكلمين والصوفية والمحدثين.

الثاني: يبدأ بابن فورك الأصفهاني صاحب "التأويل" (ت406هـ) وينتهي بالشهرستاني صاحب "الملل" و"الإقدام" (ت548هـ) ومن أعلام هذا العهد الجويني وتلميذه الغزالي، وفي هذا العهد نزع المذهب الأشعري إلى الإسراف في التأويل، وتبني المناهج الاعتزالية والقبول ببعض الأفكار الفلسفية وخاصة المنطقية، مما كان تمهيدا للتطور الذي لحق بالمذهب بعد ذلك حتى كاد يلتحم بالاعتزال . وقد قدر لمذهب الأشاعرة

أن تكون له الغلبة على سائر المذاهب بما في ذلك مذهب الطحاوية في مصر، والماتريدية في سمرقند وما وراء النهر ويرجع ذلك إلى أسباب منها :

أ – نشأة المذهب في بغداد التي كانت مركز الفكر وحاضرة الثقافة آنذاك، فضلا عن ذيوع المذهب في مصر منذ الدولة الأيوبية التي ساعدت على سيادته .

ب – شعار المذهب العودة إلى الكتاب والسنة ومتابعة مذهب السلف ؛ جذب جمهور المؤمنين وملأ قلوبهم ثقة واطمئنانًا إلى صحة عقيدة أصحابه، وكان الأشعري هو أول من أعلن هذا الشعار بعد خروجه على المعتزلة، حسبما ذكر في مقدمة كتابه "الإبانة".

ج– ساعد على انتشار المذهب وسيادته، أنه قدّر له من العلماء الأخيار والمفكرين الأفذاذ، ما لم يقدر لأي مذهب آخر منذ القرن الرابع الهجري، وقد اكتسب المذهب الأشعري بهؤلاء الأتباع والعلماء قوة وذيوعا .

د– تبني بعض الساسة الكبار لهذا المذهب منهم السلطان صلاح الدين الأيوبي الذي ساعد على انتشاره في مصر ومحمد بن تومرت الذي ساعد على استقرار المذهب في المغرب الإسلامي[1].

رابعا: الماتريدية

مذهب من مذاهب علم الكلام السني، وتنسب لشيخها "أبي منصور الماتريدي محمد بن محمد بن محمود المولود بماتريد أو ماتريت" قرية من قرى سمرقند في بلاد ما وراء النهر سنة 237 هـ، والمتوفى سنة 333 هـ [1].

تلقى شيخ الماتريدية العلم على أكابر علماء المذهب الحنفي منهم: "أبو نصر العياضي" و"نصر بن يحيى البلخي"، و"محمد بن مقاتل الرازي" .

وتتلمذ عليه الكثير من أعلام الفرقة منهم: الحكيم السمرقندي، وأبو الحسن الرستغفني، وأبو محمد عبد الكريم البزدوي. ألَّف الماتريدي في علم الكلام كتاب: "التوحيد"، ويشتمل على معظم الموضوعات الكلامية على مذهب الماتريدية، وكتاب "المقالات"، و"الرد على القرامطة" و"بيان وهم المعتزلة" ورد "الأصول الخمسة للباهلي".

وله في التفسير: تأويلات أهل السنة وفي أصول الفقه كتاب: "الجدل"، ورد مآخذ الشرائع.

1- ينظر: الموسوعة الإسلامية العامة، (مرجع سابق)، ص150-152.

ومن أشهر أعلام الماتريدية: أبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة 508هـ.

صاحب "تبصرة الأدلة" وهو كتاب ضخم في علم الكلام الماتريدي (جمع فيه ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وبيّن ما كان عليه مشايخ أهل السنة، وأبطل مذاهب خصومهم).

والماتريدية مثل الأشعرية من أنشط الشعب في مدرسة أهل السنة والجماعة ظهرت في الوقت الذي ظهرت فيه الأشعرية أي بداية القرن الرابع الهجري – وهما معا وليدتا ظروف اجتماعية وفكرية واحدة

وقد فصل بينهما المكان فكانت الأشعرية في العراق والشام، ثم امتدت إلى مصر وكانت الماتريدية في سمرقند وما وراء النهر).

قامت الماتريدية بالرد على المخالفين والمغالين وبخاصة المعتزلة والروافض، والجهمية والمشبهة، وأصحاب الديانات الأخرى من سماوية أو وضعية، والتزمت في ردها وعرضها للقضايا الكلامية بمنهج التوسط بين العقل والنقل .

ومع اتفاق الماتريدية مع الأشعرية في المنهج، اتفقتا أيضا في أمهات المسائل الكلامية مثل: وجود الله، وصفاته تعالى، وجواز رؤيته في الدنيا، وتحقق الرؤية للمؤمنين في الآخرة...إلخ. إلا أنهما في نفس الوقت اختلفتا في بعض المسائل: حيث ذهبت الماتريدية إلى أن صفات الأفعال كالتخليق، والترزيق، والإعطاء والمنع، صفات قديمة مثل صفات الذات، وأنها ترجع إلى صفة رئيسية قديمة، وهي صفة التكوين المأخوذة من قوله تعالى: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**(يس، الآية:82) يقول أبو المعين النسفي: (إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، كصفة العلم والقدرة.. فكان التكوين أزليا والمكوّن حادثا، كالقدرة ...كانت أزلية والمقدور حادثا) ».

بينما يقول الأشاعرة بحدوث صفات الأفعال، ومنها صفة التكوين، وترتب على القول بقدم صفة التكوين، القول بأن صفة القدرة ليست صفة تأثير، والتأثير الفعلي بمعنى الإيجاد والإعدام مرجعه لصفة التكوين .

بينما يقول الأشاعرة إن التكوين حادث، وهو من متعلقات القدرة والتي هي أساس التأثير الفعلي .

والإيمان بالله يوجبه العقل قبل ورود الشرع، وبالتالي من لم تبلغه رسالة الرسل لا يعذر، لأنه عطل عقله بينما هو معذور عند الأشاعرة، لأن العقل لا يوجب شيئا قبل ورود الشرع .

يقول سبحانه: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا** (الإسراء، الآية: 15) .

ويقولون إن وعد الله ووعيده لا يتخلف بينما يقول الأشاعرة بتخلف الوعيد دون الوعد . وكل أفعاله سبحانه يترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم تفضلا لا وجوبا بينما يقول الأشاعرة إن ترتب الحكمة في أفعاله يكون على سبيل الجواز.

واختلفتا في قضايا أخرى مثل: تحديد المراد بالقضاء والقدر، والتكليف بما لا يطاق، والحسن والقبح، وهل تستلزم الإرادة الإلهية الرضا والمحبة أم لا ... إلخ[1].

12- أهم القضايا الكلامية:

12-1- مسألة الصفات الإلهية:

عرف عن أهل الصدر الأول من الإسلام التسليم بما جاء في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وكان الإيمان الكامل والتوحيد الخالص النقي والتنزيه المطلق ميزتهم، ولم ينقل عن السلف شيء من الجدل في العقائد كما عرف لاحقا عند المدارس الكلامية المختلفة .

وتحديدا لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف بين الصحابة ولا التابعين ولا الأئمة المتبوعين الأربعة، ذلك أن شغل هؤلاء كان توطيد دعائم الدين بالجهاد والفتح وتعلم وتعليم العلم النافع والعمل به بعيدا عن كل جدال في المسائل العقدية.

وكان منهجهم في التعامل مع النصوص التي تنسب لله صفاتا قد يفهم منها ما يمس أصل التنزيه،هو الإيمان بها والسكوت عن تفسيرها وعدم محاولة تأويلها وتفويض المراد منها إلى الله مع اعتقادهم تنزيه الحق سبحانه عن الجسمية وأحكامها ورائده في ذلك قوله سبحانه:"ليس كمثله شيء وهو السميع البصير".

لكن هذا الموقف المبدئي ما لبث أن تغير وتوزعت اتجاهات المسلمين ما بين مثبتة للصفات إلى حد تشبيه الله بخلقه وفهم الإطلاقات الشرعية فهوما غليظة كالكرامية الذين فهموا النصوص المتشابهة فهما حرفيا، وبين اتجاهات منزهة تنزيها عقليا كادت معه أن تنفي الصفات الإلهية كالمعتزلة،وبين موقف ينعت بأنه وسط بين الاتجاهين السابقين يمثله غالبا الأشاعرة والماتردية وأهل الحديث.

وفيما عرض موجز لأهم ملامح المذاهب الكلامية في هذه القضية.

1- ينظر: محمد الأنور حامد عيسى، الموسوعة الإسلامية العامة، (مرجع سابق)، ص1231-1232.

أ- مذهب المعتزلة:

يغلب على المعتزلة التنزيه العقلي، وهم بذلك ينفون عن الله تعالى ما لا يليق به حسب أصول مذهبهم أكثر مما يثبتون:

أولا: الصفات الثبوتية.

1- كونه -تعالى- قادراً، وهم يعتبرون هذه الصفة أصل الصفات، ويستدلون عليها بحدوث العالم، يقول القاضي عبد الجبار -رحمه الله-: " اعلم أن أول ما يعرف استدلالا من صفات القديم - عز وجل - إنما هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه لأن الدلالة التي دلت على أنه -تعالى- هو المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة التي هي كونه -تعالى- قادراً من غير واسطة، وليست كذلك باقي الصفات[1].

2- كونه -تعالى- عالماً، ويستدلون عليها بالعالم وما فيه من أحكام وإتقان . يقول القاضي: وهذه الدلالة على أصلين: أحدهما: أن الله - تعالى - قد صح منه الفعل المحكم، والثاني: أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً[2].

3- كونه -تعالى- حياً، ويستدلون عليها بالصفتين السابقتين، يقول القاضي: وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما: أن الله - تعالى - عالم، قادر، والثاني أن العالم القادر لا يكون إلا حياً [3].

4- كونه -تعالى- سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات، وذكر هذه الثلاث جملة واحدة ربما يكون مقصوداً في منهج المعتزلة، حيث أنهم يتحدثون عنها باعتبارها صفة واحدة هي الإدراك " فكون الله يدرك المسموعات فهو سميع، وكونه يدرك المبصرات فهد بصير، ثم يخبرنا القاضي أن المعتزلة قد اختلفوا في هذه الصفة وكما يأتي: فعند شيوخنا البصريين أن الله -تعالى- سميع بصير مدرك للمدركات، وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً، وأما عند مشايخنا البغداديين هو أنه - تعالى - مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً[4].

1- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 151.

2- المرجع نفسه: 156 .

3- المرجع نفسه 161.

4- المرجع السابق: 168.

5- كونه -تعالى- موجوداً، بعد أن يسترسل القاضي في نقل تعريفات كثيرة للموجود والمعدوم يصل إلى الاستدلال على كونه -تعالى- موجوداً، فيقول: "وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما أنه -تعالى- عالم قادر... والثاني: أن العالم القادر لا يكون إلا موجودا"[1]، ثم يتوسع في هذا الاستدلال شرحاً وتفصيلاً.

6- كونه -تعالى- قديماً، والمقصود بهذه الصفة: "هو ما لا أول لوجوده "[2]، ويستدل القاضي على ذلك بقوله: فلو كان القديم -تعالى- محدثاً لا يحتاج إلى محدث، وذلك المحدث إما أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان محدثاً كان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى صانع قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ... وذلك يوجب أن لا يصح وجود شئ من هذه الحوادث[3].

ثانيا: كيفية اتصافه -سبحانه وتعالى- بهذه الصفات :

هذا المبحث مهم جداً في المنهج المعتزلي لأنه يعد نقطة افتراق خطيرة بين المعتزلة وبين كثير من المدارس الكلامية الأخرى، وقد أثار هذا البحث عاصفة عاتية في ميدان الفكر والعقيدة مما ساهم في تعميق الخندق التفريقي بين أبناء الدين الواحد.

هذا وقد اختلفت عبارات المعتزلة في هذا المبحث فقال بعضهم: إن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة، وقال أبو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو". وأنكر عباد القول الأول لأنه ينكر ذكر النفس وذكر الذات. وقال ضرار: معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل، ومعنى أنه قادر أنه ليس بعاجز ومعنى أنه حي أنه ليس بميت" [4] ونحو هذا قول "النظّام" . غير أن هذا الاختلاف يحمل مدلولاً مشتركاً بينهم وهو ان الله متصف بهذه الصفات لاعلى معنى وجود معان قديمة مع الله، وهذا عندهم غاية التوحيد، فهم ينفون تعدد القدماء ولو كانت صفات قائمة بذات القديم يقول القاضي: " فالقديم - تعالى - لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة لوجب أن تكون مثلاً لله -تعالى- وهذا يوجب إذا كان العالم -تعالى- عالماً قادراً لذاته وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة عالمة وذلك محال"[5]

ثم يتوسع القاضي بعدد كبير من الصفحات مناقشا خصومه في كل صفحة على حدة وليس هنا محل التفصيل.

1- المرجع السابق: 177.

2- المرجع السابق: 181.

3- المرجع السابق: 181.

4- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، 225- 226.

5- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: 198.

صفات لا تجوز على الله تعالى:

أثار المعتزلة أكثر من زوبعة، وهم يفصلون فيما ينبغي نفيه عن الله – وكما سنرى – والصفات التي نفوها عن الله هي:

1- العجز: لأنه قد ثبت أنه قادر على كل مقدور يصح أن يقدر عليه، فمحال أن يعجز [1].

2- الفناء: " لأنه موجود لا بموجد، بل هو كذلك لذاته "[2].

3- الحواس: لأنه حي لذاته، وإنما يجوز ذلك علينا لانا بالحياة الموجودة فينا نحتاج الى حاسة تكون محلاً للحياة "[3] وقد نفوا هنا ما جاء في ظاهر بعض النصوص كالعين وغيرها.

4- الجهل بالمرئيات ونحوها فإنه – تعالى – يرى كل موجود من المرئيات ومحال الموانع عليه، لأنها تجوز على الواحد منا من حيث يحتاج إلى الحواس فإنما يرى بها الحاضرات دون الغائبات"[4] .

5- الجسمية، لأنه لو كان جسماً لوجب أن لا يخلو من دلائل الحدوث كالقرب والبعد والاجتماع والافتراق، وكان يجب أن يكون محدثاً كهذه الإجسام، وأيضاً فكان يجب أن يحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف كما تحتاج الأجسام إلى ذلك[5]. ثم يضطرون هنا إلى تأويل العشرات من النصوص التي يدل ظاهرها على المكان أو الجارحة أو الاعراض القائمة به – سبحانه[6] –

6- الرؤية: والمقصود بها رؤية خلقه له –سبحانه– فهي مستحيلة عندهم في الدنيا والآخرة وقد استدلوا بقوله – تعالى –: "**لا تدركه الأبصار** " (الأنعام، الآية: 103)، وبقولهم: " لو كان – تعالى – يرى بالبصر لوجب أن يجوز أن يكون في جهة، إما بنفسه وإما بمحله، وذلك مستحيل عليه، يبين ذلك أن الواحد منا كما يحتاج إلى حاسة البصر في الرؤية فكذا يحتاج إلى أن يكون ما يراه مقابلاً لحاسته "[7]. وعلى هذا فقد أوَّل المعتزلة كل نص يشير إلى إمكانية رؤيته –تعالى– كما في قوله –تعالى–:" **وجوه يومئذ ناضرة إلى**

1- القاضي عبد الجبار، مختصر أصول الدين: 214.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه.

6- المرجع نفسه: 216 – 218.

7- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 220-221.

ربها ناظرة" (القيامة، الآية: 22) فقد أولوا النظر هنا بالانتظار أي انتظار رحمته، وهذه واحدة من المسائل الشائكة عند المتكلمين.

7- كون كلامه -تعالى- قديماً، فقد نفى المعتزلة أن يكون كلامه -تعالى- صفة قديمة قائمة به -سبحانه- بل عدوه فعلاً له بحدثه ويخلفه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي والوعد والوعيد والزجر والترغيب، وما كان من أفعاله - تعالى — لا يجوز أن يكون قديماً كما لا يجوز ذلك في إحسانه وسائر نعمه"[1] .

وقد استدلوا على قولهم هذا بعدة أدلة منها: أن الكلام لا يعقل ولا يفيد إلا بأن يتوالى إلى حدوث حروفه على نظم مخصوص، وما هذا حاله محال أن يكون قديماً، كما أن المشي لا يعقل إلا بتوالي حدوث الحركات فمحال قدمها مع ذلك" [2] ثم استدلوا بالنقل بمثل قوله -تعالى-: "**ومن قبله كتاب موسى**" (الأحقاف، الآية: 12) وهذا يوجب انه بعد غيره "و "**وكان أمر الله مفعولا**" (الأحزاب، الآية: 38)، والمفعول لا يكون إلا محدّثاً ووصفه - تعالى- لكتابه بأنه ذكر محدث، وبأنه مفصل محكم، وبأنه عربي، وكل هذا من علامات الحوادث والأفعال[3] .وعلى هذا فقد صرحوا بأن القرآن مخلوق وكما يجب أن تصف السموات والأرضين وسائر أفعاله - تعالى - بأنها مخلوقة فكذلك القول في كلامه"[4]، ومن هنا بدأت المحنة العريضة التي فتنت فيها الأمة وامتحن العلماء وسال الدم .

8- كونه -تعالى- مريدا لذاته، إذ إرادته عندهم فعله لا غير، فليست هي صفة الله، يقول القاضي: "والذي يدل على أنه ليس بمريد لذاته أنه كان يجب أن يكون حاله في كونه مريداً كحاله في أنه عالم فكان يجب أن يريد كل مراد كما يعلم كل معلوم، فيريد أن يحدث كل ما نريده نحن ونتمناه، وهذا خطأ"[5]، ثم يتفرع عن هذه المسألة القضاء والقدر وستأتينا بمبحث مستقل - إن شاء الله — .

هذه أهم الصفات التي سلط المعتزلة عليها أدوات النفي، ومن خلالها يتبين أن منهج المعتزلة في الغالب نقي ورد وجدل، وذلك لطبيعة المرحلة التي عاشوها - والله أعلم-

---

1- المرجع نفسه: 223.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه: 224.

4- المرجع نفسه: 225.

5- المرجع نفسه: 228.

ب- الأشاعرة:

نستطيع أن نلخص منهج الأشاعرة في الصفات بنقاط مختصرة سريعة وكما يأتي :

أ- يثبت الأشاعرة سبع صفات الله – تعالى – وهي:

1- كونه –تعالى- قادراً، ويستدلون بحدوث العالم ونظامه "لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات، وذلك يدل على القدرة"[1]

2- كونه –تعالى- عالماً، واستدلوا عليه بدليل الأولى: فإذا تقرر أن الباري –تعالى- صانع العالم، واستبان للعاقل لطائف الصنع، وأحاط بما تتصف به السموات والأرض وما بينهما من الاتساق والانتظام والإتقان والأحكام فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها ... وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة أن الفعل الرصين المحكم المتين يستحيل صدوره من الجاهل به[2].

3- كونه –تعالى- مريدا ويستدلون على هذه الصفة بقولهم: " إن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح، ولا تكفي ذاته للترجيح لان نسبة الذات إلى الضدين واحدة، فما الذي خصص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال ؟ وكذلك القدرة لا تكفي فيه، إذ تسمية القدرة إلى الضدين واحدة، وكذلك العلم... لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره... فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الإرادة به، فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه [3].

4- كونه –تعالى- حياً – ويعتبرون هذه الصفة معلومة بالضرورة لمن آمن بالصفات السابقة ندعي أنه –تعالى- حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه – تعالى – عالماً قادراً، فإن كون العالم القادر حياً ضروري"[4].

5- كونه –تعالى- سميعاً، وسيأتي الاستدلال عليها مع الصفة التالية.

6- كونه –تعالى- بصيراً ويستدلون على هاتين الصفتين بنفي أضدادهما، يقول إمام الحرمين الجويني –رحمه الله- والدليل على أن الباري –تعالى- سميع بصير على الحقيقة أن الأفعال دالة على كونه حياً كما

1- الغزالي، الاقتصاد 53 .

2- الجويني، الإرشاد، 62.

3- الغزالي، الاقتصاد، 65-66.

4- المرجع السابق، 65.

سبق تقريره، والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعاً بصيراً، وإذا خرج عن كونه سميعاً بصيراً لزم اتصافه بكونه مئوفاً، إذ كل قابل لنقيضين على البدل لا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما، فإذا تقرر استحالة كونه مئوفاً تقرر اتصافه بكونه سميعاً بصيراً"[1].

7- كونه-تعالى- متكلماً، ويستدلون على إثبات هذه الصفة بدليل إثبات كونه -تعالى- سميعاً بصيراً " الطريق إلى إثبات العلم بكون الرب -تعالى- متكلماً عند إسنادنا نفي النقائص إلى السمع وتوجيهنا على أنفسنا السؤال عما يثبت للسمع" [2] وهذه الصفة تعد من النقاط الساخنة في دائرة الصراع بين المدارس الكلامية وكما سيتضح - إن شاء الله - .

هذا وقد استدل الأشاعرة بالأدلة النقلية على إثبات هذه الصفات من مثل قوله - تعالى -: "**وهو على كل شيء قدير**" (التغابن، الآية: 10)، و"**يعلم ما في السموات وما في الأرض** " (آل عمران، الآية: 29) و" **فعال لما يريد** "(البروج، الآية: 12) و" **لا اله إلا هو الحي القيوم**" (البقرة، الآية: 255)، و"**هو السميع البصير**" (الإسراء ، الآية: 01)، و"**وكلم الله موسى تكليما**" (النساء ، الآية: 164)[3] .

ويجدر بنا هنا أن نستعجل الإشارة إلى أن منهج الأشاعرة في علاقة هذه الصفات بالذات المقدسة - الآتي بيانه - قد ولد عن هذه الصفات السبع سبعاً أخرى . لأنهم يرون أن الله -تعالى- قادر لا بذاته وإنما بصفة قديمة قائمة به، فهو إذن قادر بقدرة وعالم بعلم، ومريدا بإرادة، وحي بحياة، وسميع بسمع، وبصير ببصر، ومتكلم بكلام ولهذا يكون عندهم مجموع الصفات الحقيقية - أي التي لها معنى حقيقي بخلاف التي ليس لها معنى حقيقي مستقل أربع عشرة صفة.

ثم يتحدث الأشاعرة عن ست صفات أخرى ليست صفات على الحقيقة لأنها لا تحمل معاني مستقلة، كما يأتي:

1- كونه - تعالى - موجوداً، وهذه الصفة تسمى بالصفة النفسية إذ لم تضف معني زائداً على النفس بل مقصودها إثبات النفس فهي لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلة قائمة بالموصوف"[4].

2- كونه - تعالى - قديماً بمعنى أنه ليس لوجوده بداية مقصود هذه الصفة سلب الحدوث عنه - تعالى - لذلك تسمى هذه الصفة والصفات الآتية بالصفات السلبية أن مقصودها سلب النقيض عن الله فقديم

1- الجويني، الإرشاد، 72-73.

2 الجويني، الإرشاد: 99.

3 الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، 71. 89

4 الجوني، الإرشاد،3.

أي ليس بحادث، واستدلوا على إثبات هذه الصفة بقولهم: إنه لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث، وكذلك القول في محدثه وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها[1].

3- كونه – تعالى – باقياً أي لا يطرأ عليه العدم بعد أن ثبت وجوده وقدمه لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب، فإنه طارئ بعد استمرار الوجود في القدم [2]

4- كونه – تعالى – قائماً بنفسه، ومعنى هذه الصفة أنه – تعالى – مستغن عن المحل والمخصص، والدليل على تنزه الله عن المحل والمخصص أنه – تعالى – لو حل مهلاً وافتقر وجوده إليه لكان المحل قديماً، ولو افتقر إلى مخصص لكان المخصص قديماً، وتعدد القدماء باطل، وقد قاد هذا بالطبع إلى نفي المكان وتأويل النصوص الموهمة ذاك.

5- كونه – تعالى – مخالفاً للحوادث لا شيء يماثله لا في ذاته ولا في صفاته، وقد عرف الجويني التماثل بقوله: " فالمثلان كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر. وربما قيل في حدهما: هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب، ويجوز ويستحيل والأولى العبارة الأولى [3] وقاد هذا إلى إنكار الكثير من الظواهر التي تشعر بالتماثل كالنزول والقرب والوجه والعين .....الخ

6- كونه – تعالى – واحداً لا شريك له، وقد تقدم الحديث عن هذه الصفة.

وهكذا يكون مجموع الصفات التي يثبتها الأشاعرة الله – تعالى – عشرين صفة: سبعة معان، وسبعة معنوية، وواحدة نفسية، وخمسة سلبية، غير أن الصفات الحقيقية منها سبعة فقط، وربما هذا هو ما عناه الغزالي – رحمه الله – حيث عقد مبحثاً خاصاً للصفات ولم يذكر فيه إلا هذه السبعة، فهو يقول: " القطب الثاني في الصفات، وفيه سبعة دعاوي، إذ ندعي أنه – سبحانه – قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم فهذه سبع صفات"[4].

1 المرجع السابق: 32.

2 أنظر الاقتصاد للغزالي: 26.

3 الجويني، الإرشاد: 34.

4 الغزالي، الاقتصاد:53.

ب- الأحكام المتعلقة بهذه الصفات:

وبعد أن أثبت الأشاعرة الصفات رأوا أنفسهم مضطرين للحديث عن "صفات الصفات" وهذا مبحث في غالبه يحمل طابع الرد على المعتزلة، ولنر هذه الصفات أو هذه الأحكام:

1- أن هذه الصفات ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات، كما أنها ليست غير الذات " فإن قيل: أفتقولون: إن صفات الله – تعالى – غير الله – تعالى –؟ قلنا: هذا خطأ، فإنا إذا قلنا: الله – تعالى – فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها، إذ اسم الله – تعالى – لا يصدق على ذات قد أخلوها من صفات الإلهية، كما لا يقال: الفقه غير الفقيه"[1] .

وواضح أن هذه النقطة رد على المعتزلة الذين تقدم قولهم في إنكار المعاني الزائدة على الذات .

وقد توسع الأشاعرة في الإستدلال لهذا الحكم وفي الرد على المعتزلة وليس هنا محل التفصيل غير أنا نستطيع أن نلخص أبرز أدلتهم:

الدليل الأول: " إن الحي منا لا يجوز أن يكون حياً عالماً قادراً مريداً مع عدم الحياة والعلم والقدرة... فوجب أن يكون الباري – سبحانه – ذا حياة وعلم وقدرة وإرادة وكلام وسمع وبصر وأنه لو لم يكن له شي من هذه الصفات لم يكن حياً ولا عالماً ولا قادراً ...[2] " فلو جاز تقدير كون العالم عالماً دون علم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً " [3]

الدليل الثاني: إن الفعل الدال على كون الفاعل عالماً قادراً لابد له من تعلق بمدلول، وأن مدلوله لا يجوز أن يكون نفس الفاعل ووجوده"[4]، ومعنى هذا أننا لو قلنا: إن الله عالم بذاته لا بعلم، فإن هذا يعني أن الذات هي العلم، وان العلم هو الذات، مع أننا نجد الفرق واضحاً بين مدلول الذات المجردة وبين مدلول العالم، ثم لو كان الأمر كذلك أي لو كان العلم هو الذات ، والقدرة هي الذات فهذا يقود بالضرورة إلى أن العلم هو القدرة وقولنا عالم هو نفس قولنا قادر[5] !!

1- الغزالي، الاقتصاد:89.

2- الباقلاني، التمهيد:227.

3- الجويني، الإرشاد:88-89.

4- الباقلاني، التمهيد: 228.

5- انظر الغنية في أصول الدين: 90-93.

الدليل الثالث: استدلوا بالنقل كما في قوله – تعالى –:" **أنزله بعلمه** ﴾ (النساء، الآية: 66)، و"**أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة** ﴾ (فصلت، الآية: 15) والقوة: القدرة[1].

2- إن هذه الصفات قديمة: فإنها إن كانت حادثة كان القديم – سبحانه – محلاً للحوادث، وهو محال"[2]، هذا ولا أعلم واحداً من المسلمين ادّعي أن صفات الله — تعالى– التي مرّت حادثة إلا قول المعتزلة في صفة الكلام – ونحوها الإرادة–إذ أنكروا أن يكون صفة لله، وإنما هو فعل لله، متعلق بعلمه – تعالى – وقد مر معنا استدلالهم على هذا، غير أن الأشاعرة يقولون: أن الكلام القديم الذي هو صفة لله إنما هو الكلام النفسي وليس الحروف والأصوات، فما أورده المعتزلة ينطبق على الأصوات والحروف إذ هي مخلوقة بتقدم بعضها على بعض، أما الكلام النفسي وهذا هو الذي أنكره المعتزلة فربما استشهد الأشاعرة عليه بقول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً**

3- إن هذه الصفات كلها قائمة بذاته، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته، ويبدو أن هذه النقطة سيقت للرد على قول المعتزلة في الإرادة. يقول الغزالي: " وأما المعتزلة فإنهم حكموا بأن الإرادة لا تقوم بذاته – تعالى – فإنها حادثة وليس هو محلاً للحوادث"[3].

ج– ما يجوز في حقه – تعالى – :

وهذا المبحث قصد فيه أيضا الرد على المعتزلة وغيرهم في بعض ما منعوه، ولنر النقاط التي ركز عليها الأشاعرة في هذا المبحث:

1– أنه –تعالى– يجوز له أن يفعل فلا يمتنع عليه فعل ولا يجب عليه، ولخص الغزالي –رحمه الله– هذا بقوله: " وندّعي في هذا القطب سبعة أمور: ندعي أنه يجوز لله – تعالى – أن لا يكلف عباده، وأنه يجوز أن يكلفهم مالا يطاق، وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية، وأنه لا يجب رعاية الأصلح لهم، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية، وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع، وأنه لا يجب على الله بعثة الرسل، وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن إظهار صدقهم بالمعجزة"[4].

2– أنه –تعالى– يجوز أن يُرى:

1– الباقلاني، التمهيد: 233.

2– الغزالي، الاقتصاد: 91.

3– المرجع نفسه: 90.

4– المرجع نفسه:102.

وهذا مبحث عظيم عند الأشاعرة يوسعون فيه القول استدلالاً ودفعاً للشبه ورداً على المخالفين، وانظر مثلاً إلى الباقلاني – رحمه الله – كيف يعقد باباً خاصاً لهذه المسالة " باب الكلام في جواز رؤية الله – تعالى – بالإبصار"[1]، ثم يأتي إمام الحرمين ــ رحمه الله ــ ليضع في كتابه " الإرشاد باباً خاصاً لهذه المسألة أيضا "باب إثبات جواز الرؤية على الله – تعالى –[2] وواضح أن لهذا الاهتمام دوافع ساعدت عليه ووسعت من دائرة هذه النقطة، وقد يكون هذا على حساب بقية المسائل، ولسنا هنا بصدد تسليط الضوء على هذه المساحة الواسعة وإنما نومئ بالمثال إلى نماذج من الاستدلال والرد وكما يأتي:

أولا: استدل الأشاعرة بدليل عقلي وهذه خلاصته: "فإن قال قائل: فهل يجوز أن يرى القديم – سبحانه – بالأبصار ؟ قيل له: أجل، فإن قال: فما الحجة في ذلك؟ قيل له: الحجة في ذلك أنه موجود – تعالى–، والشيء إنما يصح أن يرى من حيث كان موجوداً..."[3]، ويفصل الغزالي هذا الدليل فيقول: إنا نقول إن الباري – سبحانه – موجود وذات، وله ثبوت وحقيقة، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً أو موصوفاً بما يدل على الحدوث، أو موصوفاً بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما، فكل ما يصح الموجود فهو يصح في حقه – تعالى – أن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته، والدليل عليه تعلق العلم به فإنه لم يؤد إلى تغير في ذاته ولا إلى مناقضية صفاته ولا إلى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته، والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث"[4] .

ثانياً: ثم استدل الأشاعرة بالنقل من مثل قوله – تعالى –: "**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**"[5]. حيث يقولون: إن العرب لا تستخدم هذه الصيغة إلا بمعنى الرؤية البصرية[6]، وقد مر بنا تأويل المعتزلة لهذه الآية، ويعضدها قوله – عليه الصلاة والسلام –: "إذا دخل أهل الجنة قال: يقول الله – تبارك وتعالى – تريدون شيئاً أزيدكم فيقولون: ألم تبيض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار، فقال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم– عز وجل–"[7].

1– الباقلاني، التمهيد: 301.

2– الجويني، الإرشاد: 166.

3– الباقلاني، التمهيد: 301–302.

4– الغزالي والاقتصاد: 42.

5– المرجع نفسه.

6– الباقلاني، التمهيد: 303.

7– صحيح مسلم بشرح النووي: 17/3.

د- ما يستحيل عليه – تعالى – :

يذكر الأشاعرة أن الذي يستحيل عليه – تعالى – إنما هو أضداد ما ثبت له، وقد مر معنا أنهم يثبتون له – تعالى – عشرين صفة فأضدادها تكون عشرين أيضا.

فسنذكرها من غير ذكر أدلتهم اكتفاء بذكر أضدادها فهي إذا:

1- العدم لأنهم أثبتوا لله – تعالى – صفة الوجود .
2- الحدوث لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة القدم .
3- طروء العدم لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة البقاء .
4- الشركة في الذات أو في الصفات . لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة الوحدانية .
5- افتقاره إلى محل أو مخصص لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة قيامه بنفسه.
6- مشابهة الحوادث له، لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة المخالفة للحوادث .
7- العجز . لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة القدرة .
8- الإكراه. لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة الإرادة .
9- الجهل، لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة العلم .
10- العمي، لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة البصر .
11- الصمم، لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة السمع .
12- البكم، لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة الكلام .
13- الموت، لأنهم أثبتوا له – تعالى – صفة الحياة .

ثم هذه السبعة الأخيرة تصاغ صياغة أخرى لتقابل الصفات المعنوية السبعة فتقول مثلا: يستحيل عليه – تعالى – أن يكون عاجزا لأنه ثبت كونه قادرا وهكذا . . فيكون المجموع عشرين صفة[1]، غير أنهم فصلوا القول في بعض ما يستحيل عليه – تعالى – لحاجة في نفس يعقوب، لاسيما تلك الصفات التي تعد الأسباب الجوهرية لخلافاتٍ كلاميةٍ أوسعٍ، ولذلك ترى مثلا إمام الحرمين وهو يعقد فصلا فيما يستحيل اتصاف الله به ينفي الصفات الآتية :

1- **التحيز**: "ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله –سبحانه وتعالى– يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات، وذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلى أن الباري –تعالى– عن قولهم – متحيز مختص بجهة فوق –

1- بقول صاحب السنويسية: ومما يستحيل في حقه – تعالى – عشرون صفة وهي أضداد العشرين الأولي "السنوسية 24 ويقول شارح الجوهرة يستحيل عليه – سبحانه – ضد ذي الصفات، المتقدمة بأسرها، نفسية كانت أو سلبية، معاني كانت، أو معنوية شرح الجوهرة: 136-137.

تعالى عن قولهم – ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة مع الأجسام، وكل ما حاذى الأجسام لم يخل من أن يكون مساويا لأقدارها أو لأقدار بعضها أو يحاذيها منه بعضه، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح"[1].

2- **الجسمية:** "صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب – تعالى عن قولهم – جسما، وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول: الجسم هو المؤلف في حقيقة اللغة ... ثم نقول إن سميتم الباري – تعالى – جسما وأثبتم له حقائق الأجسام فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض دلالة حدث الجواهر فإن مبناها على قبولها للتأليف والمماسة والمباينة، وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع، وكلاهما خروج عن الدين وانسلال من ربقة المسلمين"[2] .

3- **قبوله – تعالى – للأعراض:** "مما يخالف الجوهر فيه حكم الإله قبول الأعراض وصحة الاتصال بالحوادث، والرب –سبحانه وتعالى– يتقدس عن قبول الحوادث، وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب – تعالى عن قولهم – ... والدليل على بطلان ماقالوه، أنه لو قيل الحوادث لم يخل منها... وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع"[3] .

هذه صورة نصية تكشف بعض جوانب الخلاف وما أدى إليه من توسعة لدائرة البحث، ثم بعد الشقة بين المدارس الكلامية التي وصلت إلى حد تكفير بعضها البعض، ولنورد الآن بيانا للنقطة الأخيرة:

هـ– موقف الشاعرة من الصفات الخبرية :

ورد في القرأن الكريم بعض النصوص جاءت ظواهرها واصفة الله – تعالى – بصفات ليست لها في الغالب علاقة بأسمائه – تعالى –، بل لقد ولّد ظاهرها اشكالات كثيرة، وصراعات مريرة بين المتلكمين وربما حتى ضمن المدرسة الواحدة، فكيف تعامل معها الأشاعرة ؟

أ- **من الممكن القول:** أن منهج الأشاعرة العام هو تأويل هذه النصوص، ولنأخذ نماذج كاشفة :

1- أوَّل الأشاعرة الاستواء بمعان كثيرة منها: القهر والغلبة والاستيلاء . يقول الجويني: "فذهب بعضهم إلى أن المراد بالاستواء: الاقتدار والقهر والغلبة وذلك سائغ في اللغة شائع فيها، إذ القائل يقول: استوى

1- الجويني، الإرشاد:040 .

2- الجويني، الإرشاد:43 وانظر إلجام العوام للغزالي:55 حيث شدد النكير على المجسمة حتى وصمهم بالكفر، وشبههم بعباد الأصنام.

3- الجويني، الإرشاد:45 . وانظر المواقف: 288-278.

الملك على الإقليم إذا احتوى على مقاليد الملك فيه[1]، ويقول الغزالي: وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء"[2].

2- وأوّلوا ما ظاهره الأعضاء، فقالوا في الوجه أنه الذات أو القبلة في آية القبلة أو العمل الصالح وغير هذا، ولنقرأ هذه النماذج: يقول عبد القادر البغدادي: – رحمه الله – وأما قوله" ويبقى وجه ربك" فمعناه ويبقى ربك[3]، ويقول الجويني وأما قوله – تعالى – "**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**" الرحمن/78 فلا وجه لحمل الوجه على صفة. إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله – تعالى – بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله – تعالى – يقال: فعلت ذلك لوجه الله – تعالى –، معناه لجهة امتثال أمر الله، فالمعني بالآية أن كل ما لم يرد به وجه الله محبط"[4].

وقالوا في العين أنها الرؤية أو العناية ونحو هذا، يقول البغدادي: "**ولتصنع على عيني**"، أي على رؤية مني"[5] ويقول الجويني: والمعني بالآية أنها تجري بأعيننا وهي منا بالمكان المحوط والحفظ والرعاية، يقال: فلان بمرأى من الملك ومسمع إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته"[6].

وقالوا في اليد أنها القدرة أو النعمة – بحسب موضعها –[7]، وعلى العموم فلا يوجد نص يشير إلى إضافة الأعضاء إليه – تعالى – إلا أوّلوه بمعنى يقرب أو يبعد .

3- وأوّلوا كل ما ظاهره قيام الحوادث به– تعالى كالأعراض الطارئة من مجيء ونزول وضحك وغضب ونحو هذا ، وهذه نماذج من كلامهم:

يقول الجويني: "ومما يسأل عنه قوله –تعالى–: "**وجاء ربك والملك صفا صفا**" (الفجر، الآية: 22)، وكذلك قوله – تعالى –: "**هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة**"(البقرة، الآية:210)، وليس المعني بالمجيئ الانتقال والزوال، تعالى الله عن ذلك، بل المعنى بقوله: "وجاء ربك أي جاء

1- الجويني، الشامل: 553.

2- الغزالي، قواعد العقائد: 161.

3- البغدادي، أصول الدين: 76.

4- الإرشاد:157.

5- البغدادي، أصول الدين: 110.

6- الجويني، الإرشاد:158.

7- النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 204/16. وانظر الشامل للجويني: 564.

أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمهُ العدل"[1]، ويقول البغدادي أجمع الموحدون على نفي الآفات والغموم والآلام واللذات عن الله –تعالى– ...ثم يقول: الفرح بمعنى الرضا كقوله:"**كل حزب بما لديهم فرحون**"(المؤمنون، الآية: 53) أي راضون وهذا معنى الفرح المضاف إلى الله – تعالى– في توبة عبده والضحك المضاف إليه على معنى الإبانة والإظهار من قولهم: هذا طريق ضاحك، إذا كان بينا واضحاً[2].

ولا يحتاج القارئ إلى طول نظر ليربط بين هذه التأويلات وبين النقطة السابقة التي نفى فيها الأشاعرة الجسمية والتحيز وقبوله – تعالى – للأعراض .

غير أن الذي ينبغي أن لا يفوتنا هو أن الأشاعرة ليسوا كلهم سواء في مقام التأويل، بل لقد ورد عن أئمتهم الأوائل ما يشير إلى الإثبات أو التفويض، فهذا مثلا أبو الحسن الأشعري نفسه يقول: "إن الله – سبحانه – على عرشه ... وأن له يدين بلا كيف ... وأن له عينين بلا كيف "[3]، ويقول الباقلاني: "فإن قال قائل: فما الحجة في أن لله – عز وجل – وجها ويدين ؟ قيل له: قوله – تعالى –: "**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** "(الرحمن ، الآية: 22) وقوله: " **ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي** "(ص، الآية: 75)، فأثبت لنفسه وجها ويدين"[4] .

ومع هذا فقد طغى على مذهب الأشاعرة التأويل مما أنشب معركة طويلة الأمد مع المدرسة التيمية والى اليوم.

12–2– مسألة القدر:

الإيمان بالقدر ركن من أركان الإيمان، تعبدنا الله بالتصديق به، كما جاء في حديث جبريل (عليه السلام) وفيه، قال: أخبرني عن الإيمان؟ قال: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره". رواه مسلم.

والتصديق به متفرع عن الإيمان بشمول العلم الإلهي، وإطلاق مشيئته وإحاطة قدرته وخالقيته لكل مخلوق.

ومع الأمر الصريح بوجوب الإيمان به، فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المراء فيه، فعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أصحابه ذات يوم وهم

1- الجويني، الإرشاد: 159- 160.

2- البغدادي أصول الدين :79-80.

3- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين :320.

4- الباقلاني، التمهيد: 296/295.

يختصمون في القدر، هذا ينزع بآية وهذا ينزع بآية، فكأنما فُقِيءَ في وجهه حب الرمان، فقال: ((أبهذا أمرتم؟ أم بهذا وكلتم؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض؟ انظروا ما أمرتم به فاتبعوه، وما نهيتم عنه فانتهوا)) وفي رواية: ((يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض، وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ولكن نزل القرآن يصدق بعضه بعضا، ما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به)).. وهو حديث مشهور، مخرَّج في المسانيد والسنن.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة مبينا أثر الجدال في القدر: "...ولكنه نهى عن الخوض فيه، لأن الخوض فيه مضلة للأفهام ومزلة للأقدام، وحيرة للعقول في مضطرب المذاهب والآراء، وذلك يدفع إلى الفرقة والانقسام، ولأن إثارة الجدل فيه إثارة في أمر ليس في سلطان المجادل الإقناع فيه، وليس بيد أحد من الأدلة العقلية ما يحسم به الخلاف، ويقطع في الموضوع.[1]

لكن بفعل اختلاط المسلمين بأصحاب الديانات وإثارتهم لهذا الموضوع تجدد التساؤل حوله والنظر فيه ما أدى إلى تشعب الآراء وتعدد المذاهب إلى حد التناقض.

لكن يحسن بنا قبل عرض أبرز الاتجاهات في هذا الموضوع أن نقدم تعريفا بالقضية موضوع البحث.

القضاء والقدر لغة:

القضاء لغة: الحكم والأمر نحو قوله: " **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا**" (الإسراء 23)، أي حكم وأمر.

ويأتي بمعنى أخبر نحو قوله:"**وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين** "، بمعنى أخبرناه أن دابر هؤلاء مقطوع في الصباح.

ويكون بمعنى الإرادة وهو قريب من"حكم "نحو قوله: "**إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون**"

القدر لغة: الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشيء، قال تعالى: "وقدر فيها أقواتها" بمعنى رتب أقواتها وحددها.

القضاء والقدر اصطلاحا:

عرفه الجرجاني بقوله: "القدر: تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة، فتعلق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين، عبارة عن القدر، وخروج الممكنات من العدم إلى الوجود، واحدا بعد

1- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (مصدر سابق)، دار الفكر العربي، القاهرة، 2009م، ص105.

واحد، مطابقا للقضاء، والقضاء في الأزل، والقدر فيما لا يزال، والفرق بين القدر والقضاء، هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها".[1]

وهناك من عكس فجعل تعريف القضاء للقدر وتعريف القدر للقضاء[2]

آراء المتكلمين في القدر:

سبق القول أن المتكلمين قد اختلفت آراؤهم في القدر؛ من الجبرية المحضة إلى إنكار القدر، وإليك أبرز الآراء.

1- مذهب الجبرية:

وهم أتباع الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان الراسبي الذي عده الشهرستاني من الجبرية الخالصة التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل[3]، وهؤلاء نفوا الإرادة والقدرة والاختيار عن الإنسان، وقالوا بأن الإنسان مجبر على جميع أعماله، فهو كالريشة في مهب الريح، وأن أفعال الإنسان الاختيارية والاضطرارية كلها مخلوقة لله تعالى، ويقولون بأن الإنسان تنسب إليه الأفعال كما تنسب إلى الجمادات فيقال: أثمرت الشجرة، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وأمطرت السماء، وأنبتت الأرض إلى غير ذلك[4].

وقد استدل الجبرية على ما ذهبوا إليه ببعض الأدلة، منها قوله تعالى: " **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**"(الأنفال، الآية 17)، ففي الآية- كما يزعمون – دليل على أن الإنسان مجبر في أعماله، وكذلك استدلوا بقوله تعالى: "**وما تشاءون إلا أن يشاء الله**"، والحقيقة أن هذه شبهة وقع فيها الجبرية والسبب في ذلك كما يقول الشاطبي أنهم استعملوا أطراف القرآن، وتركوا مبينه، فهناك آيات كثيرة تنسب الفعل للإنسان وترتب الجزاء على ذلك الفعل كما في قوله تعالى: "**ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون**" وقوله: " **وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير**" وكذلك قوله تعالى: "**فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون**"(السجدة، الآية 17)، والباء هنا هي باء السبب أي بسبب عملكم.

1- الجرجاني، على بن محمد، التعريفات، ص277.

2- ينظر:البوطي، محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينات الكونية، دار الفكر،: دمشق، ط33، 2013 ص160.

3 - ينظر: قحطان عبد الرحمن الدوري ،العقيدة الإسلامية ومذاهبها ص420،421.

4- المرجع نفسه.

2- مذهب القدرية:

في مقابل الجبرية الذين سلبوا الإنسان القدرة والإرادة والفعل، ظهر القدرية الذين يقولون بعكس ذلك، يقولون"لا قدر والأمر أنف"أي أن الإنسان هو الذي يقدّر أفعاله ويتوجه إليها بإرادته، ولا دخل لإرادة الله وقدرته في وجود أعمال الإنسان، بل لا يعلمها إلا بعد وقوعها.

والقدرية فرقتان:

الأولى: تنكر سبق العلم الإلهي بالأشياء قبل وجودها، وتزعم أن الله لم يقدّر الأمور أزلا، ولم يتقدم علمه بها، وأكثر من ذلك قالوا: إن الله أمر العباد ونهاهم وهو لا يعلم من يطيعه ممن يعصيه، ولا من يدخل الجنة ممن يدخل النار حتى فعلوا ذلك، أي أنه تعالى لا يعلم من الأزل من المطيع، ومن العاصي، من أصحاب الجنة ومن أصحاب النار، وهذا معنى قولهم: لا قدر والأمر أنف أي مستأنف، أي لا يعلمه تعالى حتى يقع.

هذا المذهب باطل لأنه يتعارض مع نصوص القرآن والسنة من أن الله يعلم الأشياء من الأزل.

الثانية: هم المعتزلة:

ذهب المعتزلة إلى القول بأن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم بقدرة خلقها الله فيهم وليس لله تعالى صنع ولا تقدير فيها لا بإيجاد ولا نفي.

وقالوا بأن الله يعلم أزلا بأفعال خلقه، فلم يزل عالما بمن سيؤمن ومن سيكفر، وهذا يميزهم عن القدرية الخالصة (أتباع معبد الجهني وغيلان الدمشقي) الذين أنكروا علم الله الأزلي فالله عندهم لا يعلم أفعال عباده إلا بعد وقوعها.

والإنسان عند المعتزلة فاعل مختار يعمل بالقدرة الحادثة التي منحتها إياه العناية الإلهية فيوجهها حسبما يريد.

واستدلوا على ما ذهبوا إليه من القول بالعقل فقالوا: إنه لو لم يكن العباد فاعلين لأفعالهم وكان الله هو الخالق لها، لبطل الثواب والعقاب، إذ كيف يعاقبهم على أمر خلقه الله فيهم، والله عدل حكيم لا يظلم أبدا، فلو كان هو الخالق لأفعالهم لم يلمهم على وقوعها منهم ولا على ما كان منهم من تقصير، وأيضا لم يكن ليمدحهم على ما كان منهم من جميل وحسن.[1]

1- المرجع نفسه ص422

3- مذهب الأشاعرة:

يرى الأشاعرة أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وليس للعبد تأثير في إيجادها، وأن الله تعالى يخلق قدرة في العبد على إصدار ذلك الفعل، فالفعل خلق من الله تعالى وكسب من العبد[1].

ومعنى قولهم: (الكسب من العبد) أن الإنسان إذا أراد فعل شيء فإن الله يخلق له في هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل، وهذه الأخيرة هي التي تكسبه لكنها لا تخلقه، فعند الأشاعرة فإن لله قدرة في فعل العبد،وللعبد قدرة فأما قدرة الله فبالخلق، وأما قدرة العبد فبالكسب.[2]

والأشاعرة قالوا بعدل الله المطلق كما تقول المعتزلة ولكنهم رفضوا ما ذهبت إليه المعتزلة من أن هذا العدل يستلزم استقلال الإنسان بأفعاله، لأن في ذلك تقييدا لقدرة الله، وأيضا فإن إسناد الأفعال إلى الإنسان بالصورة التي ذهب إليها المعتزلة يؤدي إلى إضعاف قدرة الله، وإرادته وعلمه، وكحل لهذا المشكل قالوا بالكسب.ويؤكد الأشاعرة شمول علم الله تعالى وقدرته وإرادته وأن كل ما في العالم مخلوق لله تعالى بما في ذلك أفعال الإنسان الاضطرارية والاختيارية، وأما نصيب الإنسان في هذه الأفعال فهو الكسب، وهو الذي يجزى عليه إن أحسن أو أساء.

ومذهب الأشعرية هذا وسط بين الجبرية والمعتزلة.

2- مذهب الماتريدية:

يذهب الماتريدي إلى أن للإنسان أفعالا حقيقية، وأن الإنسان كائن مسؤول خلق للابتلاء وزود بوسائل يستطيع أن يميز بها بين الأشياء ومن ثم يتحمل المسؤولية وفق هذه الحرية التي أعطيها، واستدل الماتريدية على ما ذهبوا إليه بقوله تعالى: " **اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير**" (فصلت، الآية40)، وقوله: "**وافعلوا الخير لعلكم تفلحون**" (الحج، الآية77)، وقوله: "**جزاء بما كانوا يعملون**" (الواقعة، الآية24)، وغيرها من الآيات في هذا المعنى والتي تؤيد مذهبهم، وهي آيات تثبت العمل للعباد.[3]

وفي الوقت الذي أثبت فيه الماتريدية الفعل للإنسان فإنهم أكدوا أن الخالق لهذه الأفعال هو الله، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: "**وأسروا قولكم أو أجهروا به إنه، عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**" (الملك، الآية 13-14)

1- المرجع نفسه.

2- انظر كتاب العقيدة الإسلامية ومذاهبها للدكتور/ قحطان الدوري (ص315) نقلا عن مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد (ص108).

3- دراسات في العقيدة الإسلامية للجلي (188/2).

وقد استخدم الماتريدية مصطلح الكسب مثل الأشاعرة مع الاختلاف في تفسيره.

12-3- الإمامة:

لغة: الإمامة على وزن فعالة، أمَّ القوم يؤمهم أما، وإماما وإمامة، مثل كتب، يكتب وكتابة. غلب استعمال المصدر فيه، فقيل "إمام" بصيغة المذكر، للمذكر والمؤنث، ويجمع عل أيمة بالياء وأئمة بالهمزة.

ومعناه معجميا القدوة المتبوع، فهو من يقتدى بقوله وفعله صوابا كان أم خطأ ،شاهده من القرآن قوله تعالى:" **وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا** "(الأنبياء،الآية73) وقوله:" **فقاتلوا أئمة الكفر**" (التوبة، الآية 12).

أما اصطلاحا فقد عرفها الإيجي بقوله:" هي خلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين بحيث يجب إتباعه -أي الإمام- على كافة الأمة".[1] وعرفها ابن خلدون بقوله:" نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به"[2] .

الإمامة عند المتكلمين :

اختلف المسلمون في مسألة الإمامة (الخلافة) بعد رسول الله عليه وسلم ومن هو الأجدر بها أهم آل البيت النبوي كما يرى الشيعة؟ أم أن الأمر متروك للأمة وفق نظام الشورى كما يرى الخوارج والإباضية؟ أم أن الأمر بالإضافة إلى ذلك مضاف إليه شرط قرشية المترشح للإمامة كما يرى كثير من أهل السنة.

أما الشيعة فيرون أحقية الإمام علي بالخلافة وقالوا بإمامته نصا ووصية من الله ورسوله واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وأنها ليست قضية مصلحية تناط باختيار الأمة بل هي ركن من أركان الدين لا يجوز للرسول إغفالها ولا إهمالها ،كما يقولون بعصمة الإمام من المعاصي بنوعيها كبيرها وصغيرها، ثم اختلفوا في تسلسل الأئمة.

فالإمامية الإثنى عشرية يرون مساق الخلافة بعد علي رضي الله عنه في ولد فاطمة **بالنص عليهم** واحدا إثر آخر.الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم علي الهادي ثم الحسن العسكري ثم محمد المهدي (سلام الله عليهم جميعا).

---

1 - الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص395

2- ابن خلدون، المقدمة، (مرجع سابق)، ص200.

بينما يرى **الزيدية** أن مساقها في ولد فاطمة لكن بالاختيار من الشيوخ، بشرط أن يكون الإمام عالما زاهدا جواد شجاعا، وكان الإمام زيد بن علي ابن الحسين رضي الله عن الجميع يقول بإمامة الشيخين، ولا يتبرأ منهما[1].

أما **الإباضية** فيقولون بوجوب الإمام واستدلوا على ذلك بأن إقامة الحدود الواجبة شرعا لا تتم إلا بالأئمة وولاتهم، وذهبوا إلى عدم قصر الإمامة على الإمام علي وذريته، ولا على النسب القرشي، فالناس جميعا سواسية أمام الله تعالى فأي شخص تتوافر فيه شروط الإمامة من العلم والقوة والصلاح يمكنه أن يكون إماما إذا انتخبته الأمة.

ويرون طريقا لتنصيب الإمام الاختيار والبيعة. وقد صححوا إمامة الشيخين لإجماع الصحابة عليهما، وتوقفوا كالخوارج في خلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما ومن بعدهما من الخلفاء الأمويين والعباسيين، وكانت لهم إمامتهم الخاصة منذ القرن الثالث الهجري[2].

أما **أهل السنة** فلا يعدون هذه المسألة من أصول الدين بل هي من الفروع. يقول الإيجي: "وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا"[3]،ومع ذلك يرون وجوب تنصيب الإمام شرعا وعقلا، يقول الشيخ محمد أبو زهرة: "لقد أجمع العلماء على أنه لابد من إمام يقيم الجمع، وينظم الجماعات، وينفذ الحدود ويجمع الزكوات من الأغنياء ليردها على الفقراء، ويحمي الثغور ويفصل بين الناس في الخصومات بالقضاة الذين يعينهم،ويوحد الكلمة، وينفذ أحكام الشرع، ويلم الشعث، ويجمع المتفرق ويقيم المدينة الفاضلة التي حث الإسلام على إقامتها.

على هذا أجمع المسلمون، وعلى هذا استقام أمر الدين في صدر تاريخه، ولقد اتفق الجمهور على شروط أساسية في الإمام لكي تكون إمامته خلافة نبوية، ولا تكون ملكا عضوضا، وأهم هذه الشروط هي القرشية والبيعة والشورى والعدالة[4].

أما القرشية فلورود آثار كثيرة منها: ما رواه البخاري ومسلم من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافريهم" وكذلك ما روي عن النبي صلى الله

1- ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، ص54.

2- ينظر: بكير سعيد أعوشت، دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، مكتبة وهبة، القاهرة، ص111-118.

3- الإيجي، المواقف، ص395.

4- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، (مصدر سابق)، ص84.

عليه وسلم "الأئمة في قريش". لكن بعض العلماء من أهل السنة لا يرون القرشية شرطا لا تصح الإمامة إلا به، بل هو للأفضلية، أو هو خاص بمرحله زمنية كان القرشيون فيها أهل عصبية[1].

وأما البيعة فالمقصود بها مبايعة أهل الحل والعقد وإعطاء العهد للخليفة على السمع والطاعة في المنشط والمكره، ويعطيهم العهد على إقامة الدين والعدل بين الرعية.

أما الشورى فمعناها أن يكون أمر اختيار الخليفة وفق مبدأ التشاور بين المسلمين، ولا يُفرض عليهم أحد بحكم الوراثة، عملا بقول الله تعالى آمرا رسوله صلى الله عليه وسلم "وشاورهم في الأمر" .

أما الشرط الرابع فهو العدالة ومعناها الالتزام بأحكام الدين، فلا يقدم هواه، ولا يؤثر قرابته، يولي الأمور من يصلح لها، يعدل بين رعيته في تطبيق القانون.

وعلى هذا الأساس اختار الصحابة أبا بكر وعمر وعثمان وعلي (الخلفاء الراشدين)، وإن كان بطرق مختلفة لكنها لا تختلف في جوهرها عن هذه المبادئ، ثم تحول الأمر بعدهم إلى ملك عضوض.

والحق أن مسألة أحقية علي وذريته بالخلافة من عدمها أو أحقية الصديق والفاروق قد عفى عنها الزمن وطواها التاريخ، ولا يجب أن تبقى مادة لتصديع وحدة المسلمين وبذر أسباب الخلاف بينهم. يقول الشيخ البوطي منبها على خطورة استحياء هذه القضية: "ولكن العجيب الذي لا يهضمه عقل ولا تقبله غيرة صادقة على الدين الحق هو أن نقوم ونقعد بعد مرور ما يقارب خمسة عشر قرنا على عصر الخلافة الراشدة، فنجعل من أحقية علي أو غيره موضع لجج ومسألة خلاف وحجاب تفرقة بين المسلمين... إن لكل أن يحتفظ لنفسه بالعقيدة التي اقتنع بها من هذا الأمر، وهو مأجور إن شاء الله، ولكن ليس لأحد أيا كان أن يجعل من عقيدته التي انفرد بها عصا تفرقة بين المسلمين"[2].

1- ينظر: مناقشة المسألة في مقدمة ابن خلدون، ص202-205؛ وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص85-87.

2- محمد سعيد رمضان البوطي، المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، ص57.

13- أهمية علم الكلام المعاصر ومحاولة التجديد فيه:

13-1- مفهوم تجديد علم الكلام:

أ – لغة:

بالعودة إلى المعاجم اللغوية، وبتتبع تصريف الكلمة ودلالاتها المختلفة، نجد أن الفعل (**جَدَّ**) يتمحور حول معنى أساسي هو القطع، يقال: ثوب جديد، وملحفة جديدة حين جَدَّها الحائك أي قطعها حديثا[1].

كما يقال: جدَّدَ العهد، وجدد الوضوء وقد يبدو للوهلة الأولى أنهما بعيدا عن معنى الفعل جَدَّ، الذي يأتي بمعنى القطع، ولكن عند إنعام النظر نجد أنهما على مثل المعنى الأول، فكأن الزمان قطع العهد، فاحتاج إلى تجديد في الأول، وكأن الحدث قطع الوضوء، فاحتاج إلى تجديد في الثاني، ومنه تسمية العرب الليل والنهار بالجديدين ويقال في اللغة تجدد إذا صار جديدا[2].

فكأن التجديد هو وصل ما انقطع من المعهود، وإعادته إلى حالة الفاعلية، بعد أن أدركه البلى على مرور الزمن، فاحتاج إلى من يعيده إلى حالته الأولى التي كان عليها، وهو المعنى الذي نراه يتساوق مع المفهوم الاصطلاحي للكلمة؛ إذ يرى "محمد الطاهر بن عاشور" **أن التجديد هو عبارة: "عن الجهود العلمية والعملية التي تبذل لإصلاح الناس في الدنيا: إما من جهة التفكير الديني الراجع إلى إدراك حقائق الدين، وإما من جهة العمل الديني الراجع إلى إصلاح الأعمال، وإما من جهة تأييد سلطانه"**[3].

وهذا التعريف يحدد أبعاد التجديد الديني في ثلاثة محاور أساسية:

- بعد الفهم له.
- بعد العمل به.
- بعد المحافظة عليه.

1- ابن منظور الأفريقي، **لسان العرب**، ط1، بولاق: المطبعة الأميرية بمصر، 1300هـ، ج4، ص81 وما بعدها.

2- المرجع نفسه، ج4، ص82.

3- محمد الطاهر بن عاشور، **تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة**، ط1. تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع 1985م، ص113.

ب- اصطلاحا:

أما المقصود بتجديد علم الكلام فهو تطويره وإعادة بنائه لمرحلة جديدة استجابة لتحديات واقعية تعرضت لها العقيدة الإسلامية إثر الغزو الاستعماري والثقافي الذي استهدف الأمة الإسلامية متسلحاً بالفلسفة والعلوم المختلفة. ذلك ما استنهض همم بعض المفكرين لتجديد هذا العلم في مسائله ومنهجه بحيث تستعمل فيه الأساليب التي تقنع العقلية المعاصرة وتكافئ في القوة أساليب الخصوم وتهتم بقضايا ومسائل الواقع الراهن وتستبعد مشكلات الكلام التقليدي التي لم يعد لها أي مبرر.

13-2- رواد التجديد في علم الكلام:

لعل أول من دعا إلى تجديد علم الكلام هو العالم الهندي المسلم **شبلي النعماني**، (1274 هـ - 1318هـ) [1]، في كتابه" علم الكلام الجديد " الذي هدف من خلاله إلى الرد على الشبهات الحديثة التي أثارها خصوم الإسلام، وقد ذكر شبلي في مطلع كتابه: " لقد كان علم الكلام القديم منصبا فقط على بحث العقائد الإسلامية، لأن المخالفين للإسلام، في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلق بالعقائد، ولكن في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخية والحضارية والأخلاقية للدين.إن عقائد أي دين عند الأوربيين لا تكون جديرة بالاعتراض إلى هذا الحد ما لم تكن هذه المسائل قانونية وأخلاقية، وفي رأيهم أن إباحة تعدد الزوجات والطلاق والرق والجهاد في أي دين أكبر دليل على بطلان هذا الدين"[2]. فلا بد لعلم الكلام الحديث من معالجة هذه القضايا. وقد أشاد الندوي بجهود العلامة "شبلي" في الدفاع عن الإسلام وتزييف مقالات خصومه، كادعاء أن عمر بن الخطابﷺ أمر بإحراق مكتبة الإسكندرية، وما أثاره المستشرقون حول مسألة الجزية في الإسلام[3].

كما أن للسيد **جمال الدين الأفغاني** (**1838-1897م**) في رسالته "الرد على الدهريين" نَفَسًا تجديدياً تجلى في كشفه أن الفاعلية الأصلية لعقيدة التوحيد هي فاعلية اجتماعية تمدينية، وأن الدين دعامة أساسية للبناء الاجتماعي والعمراني، وأن إنكار المبدأين الأساسين اللذين يقوم عليهما كل اعتقاد ديني:

1- من أشهر مؤلفاته: "سيرة الغزالي"، و"سيرة العارف الرومي"، و"الفاروق"، و"رحلته "؛ انظر في ترجمته: عبد الحي الندوي، **الإعلام بما في تاريخ الهند من الأعلام**، (مرجع سابق)، ج3، ص1241-1242؛ وينظر أيضا: محمد أكرم الندوي، **شبلي النعماني علاّمة الهند الأديب والمؤرخ الناقد الأريب**، ط1، دمشق، دار القلم، 2001م.

2- شبلي النعماني، **علم الكلام الجديد**، تر: جلال السعيد الحفناوي، ط1، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012، ص181-182.

3- ينظر: الندوي، **الطريق إلى السعادة والقيادة**، (مصدر سابق)، ص171-172. و**نظرات في الأدب**، (مصدر سابق)، ص85-86.

الألوهية من ناحية والبعث أو الحشر من ناحية ثانية يؤدي ضرورة إلى إفساد الهيئة الاجتماعية وزعزعة أركان المدنية[1].

ولا شك أن هذا الطرح يعتبر طرحاً جديداً لم تعهده المدونات الكلامية القديمة؛ إذ هو استجابة لتحديات جديدة تعرض لها الدين تمثلت في المذهب المادي الذي ينكر الخالق والمعاد.

ويعد الإمام **محمد عبده (ت 1905 م)**، أبرز من كتب في هذا المرحلة التجديدية، وتعتبر "رسالة التوحيد " أهم الجهود البنائية الإيجابية ومن أبرز ما نبه عليه في رسالته: – رغم إلحاحه على الجانب العقلي – إشادته بدور الوجدان واعتبار سلطته على الإنسان أقوى من سلطة العقل، يقول في ذلك " إن أقصر الطرق وأقومها في التأثير على الوجدان لا تأتي إلا من نافذة الوجدان المطلّة على سر القهر المحيط من كل جانب، فهي التي تذّكر الإنسان بقدرة الله الذي وهبه ما وهب، الغالب عليه في أدنى شؤونه إليه، بما في نفسه الآخذ بأزمة همه. وهي التي تسوق إليه من الأمثال في ذلك ما يقرب إلى فهمه ثم تروي له ما جاء في الدين المعتقد به، من مواعظ وعبر ومن سير السلف في ذلك الدين ما هو أسوة حسنة وتنعش روحه بذكر رضا الله إذا استقام وسخطه عليه إذا تقحم. عند ذلك يخشع من منه القلب وتدمع العين ويستخذي الغضب وتخمد الشهوة "[2].

ومن أبرز معالم التجديد في "رسالة التوحيد" للشيخ محمد عبده بيانه وكشفه عن مضامين متعددة وفعاليات مختلفة لعقيدة التوحيد بعضها نفسي، وبعضها اجتماعي وبعضها أخلاقي وبعضها تمديني. لقد مثل التوحيد لدى محمد عبده طاقة محررة من الطراز الأول تطهر العقول من الأوهام والعقائد الخرافية، وترتفع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة.

كما أنه تحرير للإنسان وإطلاق لإرادته من القيود التي كانت تكبلها سواء تمثلت في الرؤساء الدينيين، والكهنة أو المحتالين والدجالين، بهذا تحرر الإنسان من عبودية كل موجود سوى الله تعالى، كما تقرر عقيدة التوحيد المساواة بين جميع الناس ورد التفاوت والتفاضل بينهم إلى عقولهم ومعارفهم وفضائلهم على المستوى الخلقي، وإلى عملهم الخّير الخالص على المستوى الاجتماعي.

1- ينظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط3. عمان: دار الشروق، 1988م، ص199.

2- محمد عبده، **رسالة التوحيد**، بيروت: دار إحياء العلوم، 1985، ص113- 114.

كما أن من أبعاد التوحيد تحرير العقل من سلطة التقاليد الراسخة في عقائد الأمم وإيقاظه من سباته وتخليصه من هيمنة سدنة هياكل الأوهام والخرافات، والجهر بأن الإنسان مخلوق مكرم بالعقل لم يخلق ليقاد.

والتوحيد عنده يعني رد الكثرة إلى الوحدة، والتنابذ والفرقة والتخالف إلى الاتحاد والألفة والتجمع. وهذا يصح في رد العقائد إلى دين الله الواحد، كما يصح في رد مظاهر الفرقة الاجتماعية إلى الوحدة والتضامن[1].

وممن أسهم في الجهود التأسيسية لتجديد علم الكلام العالم السوري **حسين الجسر الطرابلسي** (1845 -1909م) في كتابيه" الرسالة الحميدية " و"الحصون الحميدية" وقد تصدى الجسر لمجابهة مخرجات العلم الحديث في صورة أشهر نظرياته في القرن التاسع عشر ألا وهي النظرية الداروينية، إذا ناقش أصحابها بجرأة وثقة ظاهرتين وبصورة اضمحلت فيها مظاهر الرعب التي أثارتها هذه الفلسفة لدى معظم المؤمنين في العصر الحديث.[2]

كما تضمن مشروعه التجديدي التسويغ العقلي لعناصر الاعتقاد الإيماني التي تبدو "لا عقلية"، كالمعجزات والبعث والملائكة؛ مما حصّن الشباب المسلم وحفظ عليه عقيدته وإيمانه أمام التيار الوافد.

أما من حيث المنهج فقد جمع الجسر بين أدلة علم الكلام التقليدي وضم إليها استدلالات بالحقائق العلمية الكونية، واعتبر العلوم الطبيعية، كعلم النبات، وعلم الحيوانات، وعلم الفلك وغيرها مما يبحث في قوانين الموجودات تقدم خير الأدلة على وجود الله وتمام قدرته وسمو حكمته، وقد مكّنه تكوينه التقليدي في الأزهر، واطلاعه الجيد على كتب العلوم الحديثة التي تُرجم بعضها إلى العربية، من القيام بذلك على أحسن الوجوه[3].

وقد كان لهذه المحاولة تأثير تاريخي تمثل في إغراء كثير ممن جاءوا بعد الجسر بالسير في هذا الطريق والاسترسال في بيان اتفاق مضمون آيات القرآن مع مكتشفات العلم الحديث[4]. ويجدر بنا في هذا المقام الإشارة إلى تنويه الندوي بالشيخ الجسر وكتاباته المدافعة عن العقيدة الإسلامية، يقول الندوي: "وقد عرفنا نحن أبناء شبه القارة الهندية علاّمة الشام "حسين الجسر الطرابلسي"بكتابه "الرسالة الحميدية" الذي سارت

1- ينظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم الفكري**، (مرجع السابق)، ص206-207..

2- ينظر: تفصيل مناقشته لدعاة هذا المذهب، المرجع نفسه، ص 223 – 232.

3- فهمي جدعان، **أسس التقدم الفكري**، (مرجع السابق)، ص 216.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص 237.

بذكره الركبان في فجر هذا القرن الهجري، وقد أعجب به علماء الهند واعتبروه دفاعا علميا قويا عن العقيدة الإسلامية والدين."[1]

ومن أبرز من انخرط في هذه العملية العالم المصري "طنطاوي جوهري" (1870 – 1940م)، الذي حث على دراسة علوم الطبيعة وبخاصة علم البيولوجيا والفلك، ففي هذه العلوم تتجلى مظاهر العلة الغائية في الكون؛ فالترتيب المحكم، والنظام البديع والحكمة الكاملة في أجزاء الكون وفي أعضاء الإنسان والحيوان، تكشف صراحة أن للوجود خالقا بديعا حكيما واحدا[2].

وممن سار في هذا النهج أيضا العالم الدمشقي"محمد جمال الدين القاسمي " (1866-1914م) صاحب كتاب "دلائل التوحيد" الذي بناه على تأسيس الاعتقاد على العقل الفلسفي والمنجزات العلمية، كما دعا الجسر، فهو يقول صراحة: "إنه كلما ازداد المرء علما بالفنون الكونية ورسخت قدمه في العلوم الطبيعية ازداد بموجد الكون معرفة، وبالآيات الدالة عليه بصيرة... وكلما ارتقى الإنسان في العلم ولَطُفَ وجدانه بالفهم، ونفذ عقله في أسرار الكون تمزقت دون روحه حجب المادة وأنجلى له الوجود الأعلى"[3]

كما أنه استخدم فكرة الأفغاني التي تؤكد على الدور البنائي للدين في المجال الاجتماعي والعمراني مقابل الأثر الهدمي الذي يحدثه القول بالمذاهب المادية.

وممن كانت له اليد الطولى والإسهام الوافر في تجديد علم الكلام، المفكر والشاعر الهندي المسلم "**محمد إقبال**" (1873 -1938 م)، فقد كان لكتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام" الذي شرح فيه أفكاره وتأملاته ورؤيته – صدى قويا واهتماما كبيرا – بالإضافة إلى دواوينه الشعرية التي تناول فيها قضايا عدة، وضمنها رؤيته التجديدية، ويمكن تلخيص أبرز مشاركات إقبال في الآتي:

الأول: هدمي:

ويتمثل في التبصير بالأخطاء التي وقع فيها المتكلمون سواء من المعتزلة أو الأشاعرة.

المعتزلة: إذ من المعلوم أن المعتزلة قد غلب عليهم النظر العقلي، فانعكس ذلك على رؤيتهم لحقائق الدين حيث نظروا إلى الدين نظرة عقلية مجردة نأت بهم عن إدراك روح القرآن وما يشتمل عليه من حقائق واقعية وجدانية، حيث اعتبروا الدين "مجموعة من العقائد، متجاهلين أنه حقيقة حيوية – فلم يحفلوا

1- الندوي، **من نهر كابل إلى نهر اليرموك**، (مصدر سابق)، ص120.
2- ينظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم الفكري**، (مرجع السابق)، ص 237.
3- ينظر: المرجع نفسه، ص 239.

بأساليب إدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصور، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعاني المنطقية، انتهى إلى موقف سلبي بحت، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة- علمية كانت أو دينية- لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة"[1].

وهكذا انتهى الأمر بالمعتزلة إلى الغلو والإسراف في الاستدلال العقلي، ولم ينتبهوا إلى أن الدين يرتبط أساسا بالشعور والوجدان، ولكي ندرك الحقيقة إدراكا كاملا ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي، بإدراك آخر هو ما يصفه القرآن بإدراك القلب وهو نوع من علم الباطن أو البداهة وهو ما بينه بقوله: "وهو قوة ترى أن ما يتحدث به القلب لا يكذب أبدا إذا فسر على وجهه الصحيح، وعلى هذا الأساس يكون مجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجالا حقيقيا وواقعيا ككل ضرب من ضروب التجربة"[2].

أما الأشاعرة – في رأي محمد إقبال- فهي مدرسة قامت على أساس الدفاع العقلي عن الدين على رأي أهل السنة، ومجابهة العقليين بسلاح المنطق اليوناني، إلا أن إقبال وعلى الرغم من قبوله الكثير من آراء هاته المدرسة كالقول بخالقية الله للكون وما فيه، وعلمه المحيط الواسع فإنه رفض المسلك المنطقي اليوناني الذي انتهجوه في الدفاع عن العقيدة، ويرى إقبال أن الأشعرية لم تعمل بالقدر الكافي على تطهير العقيدة من الشوائب التي لحقتها من العناصر التي تسربت إلى الثقافة الإسلامية من هنا وهناك، تحت عوامل مختلفة[3].

إضافة إلى ذلك؛ فإن الأشاعرة حسب وجهة نظر إقبال لم يفعلوا شيئا سوى أنهم حافظوا على الذات الإلهية، وحريتها في الخلق، لكنهم ألغوا نظام العالم بنفيهم لمبدأ السببية، لكي يثبتوا معاجز الأنبياء- صلوات ربي وسلامه عليهم – ويؤكد إقبال أن أهل السنة كانوا " يعتقدون بالمعجزات وقانون السببية الكلية، ولكنهم كانوا يجزمون بأن الله في عمله لمعجزة من المعجزات، كان يوقف العمل بهذا القانون؛ وأما الأشاعرة الآخذون بفرضية أن السبب، والأثر لابد أن يكونا متجانسين، فلم يستطيعوا أن يشاركوا في هذا الرأي السني، وأقروا أن فكرة القدرة مجردة من الحس، وأننا لا نعرف شيئا سوى انطباعات سطحية، ونظامها المظهري مدبر من قبل الله "[4]. وهذا ما لم يستسغه إقبال.

1- ينظر: محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني**، تر: عباس محمود، ط 1. دار آسيا: 1985م، ص 10؛ وينظر أيضا: محمد إقبال، **ما وراء الطبيعة في إيران**، تر: حسين مجيب المصري، ط1. المجلس القومي للترجمة 2005م، ص 105 وما بعده.

2- محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني**،(مرجع سابق)، ص23.

3- محمد إقبال، **ما وراء الطبيعة في إيران**، ص105. وما بعده.

4- المرجع نفسه، ص108.

كما انتقد إقبال الأشاعرة في تصورهم للحركة، وذرية الزمان... قد لا تفي هذا العجالة بمحاولة عرضها لدقتها وغموضها أحيانا أخرى.

الثاني: بنائي:

ويتمثل في إعادة بناء علم الكلام من جديد وفقا للتطورات الحاصلة في مختلف مجالات العلوم:

– دعوته إلى إثبات الذات المسلمة، والتأكيد على مكانتها في الوجود، ومركزتيها في العالم الإنساني، وإثارة معاني النخوة والإباء والقوة والثقة والشجاعة في النفس المسلمة، ونقلها من حالات اليأس والتشاؤم واحتقار الذات، إلى حالات الشعور بالأمل والعزة. [1]

– دفاعه عن التجربة الدينية وأحقية الاعتراف بالدين أمام الفلسفات المادية التي لا تعترف إلا بالتجربة المعملية.

– تجديد البحث الفلسفي من خلال متغيرات العلم الحديث والفلسفة الحديثة.

أما المفكر الجزائري **مالك بن نبي** (1905–1973)، فقد اهتم بالوظيفة الاجتماعية التي تؤديها العقيدة، وألا تبقى حبيسة مدرجات الدراسة بمنأى عن مشتبك الصراع الفكري، وبعيدة عن واقع الناس ومشكلاتهم، وفي هذا المعنى يقول ابن نبي: " ليست المشكلة أن يعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن ترد على هذه العقيدة فاعليتها وقوتها وتأثيرها الاجتماعي" ثم يردف قائلا: " إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله بقدر ما هي أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة"[2].

وأخيرا لا آخرا لابد من الإشارة إلى مساهمة الكاتب الهندي المسلم "**وحيد الدين خان** "التي عرض فيها المسائل العقدية مقترنة بالأدلة العلمية، وقد بدا الرجل مدركا لروح الحضارة المعاصرة المتمثل في المنهج التجريبي، ما دفعه لينشئ على غراره مقاييس استدلالية جديدة مستمدة من العلوم المعاصرة، فقدم العقيدة بأسلوب علمي وتجلى ذلك في تصوره لعلم الكلام حيث رآه: " **استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة وتوصيل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد** "[3].

ثم يمضي الرجل في تحليل التعريف الذي اختاره، مبينا مقصوده بالعقلية الجديدة والتي لم يقصد بها إلا العقل العلمي، أما طرق الاستدلال وكيفية التدليل على القضايا؛ فإنه يحاول أن ينتقل من طور الاستدلال

1– ينظر: عثمان أمين، **محمد إقبال**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص21.والندوي، روائع إقبال، ص 73وما بعدها.

2– مالك ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر 1985م، ص48.

3– وحيد الدين خان، **قضية البعث الإسلامي المنهج والشروط**، (مرجع سابق)، ص 102.

الفلسفي الذي سيطر عليه المنطق الصوري كما يلاحظ ذلك في كتاب مصطفى صبري والموسوم" موقف العقل والعلم والعَالَم من رب العالمين وعباده المرسلين"[1] – وهو أكبر موسوعة كلامية ظهرت في العصر الحديث– إلى طور جديد هو الاستدلال الطبيعي من خلال التوظيف لحقائق العلوم والشهادات الواقعية المحسة والتي يمكن أن نطلق عليها الأحداث الكونية، وليس هذا بجديد على الدعوة الإسلامية، بل هو عودة إلى الكلاميات القرآنية على حد تعبير وحيد الدين خان فيقول: "**لأن العلوم ليست من صناعة بعض العلماء، بل هي عبارة عن البحث عن القوانين الموجودة في الكون، فكل ما يعثر عليه العلم إنما هو نفحة من أعمال خالق الكون** "[2].

ولهذا جعل القرآن الكريم الطبيعة أحد المبادئ الأساسية لعلم الكلام باعتبارها المصدر الأساسي التي يستدل بها الإنسان على ربه، قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت، الآية: 53). ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ (يونس الآية: 101). ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذاريات الآيتان: 20-21.).

ووحيد الدين خان يتفق في رؤيته هذه مع تصور ابن رشد الذي وجّه النظر إلى معرفة مقصد الشارع من جعل الموجودات موافقة لوجود الإنسان، وأن هاته الموافقة هي من قبل فاعل قاصد لذلك مريد[3]، وهو رأي ربما تأثر به ابن تيمية أيضا.

والحقيقة أن التطور العلمي الحاصل اليوم مكننا من وضع "علم كلام جديد "متناسق مع القرآن، وإذا كان هناك من شيء يسمى "بعلم كلام جديد"؛ فهو هذا العلم الذي لم يدّون بعد بالرغم من توافر المواد وشدة حاجتنا إليه لسدّ الفراغ الفكري الذي يعاني منه المسلمون بصفة عامة، وغير المسلمين بصفة خاصة[4].

ذلك لأن هذا الأسلوب–فيما– نعتقد أنه أنجع الأساليب لإقناع العقلية الحديثة، وإذا كانت مهمة علم الكلام أنه يقوم بالرد على الملحدين؛ فإن سمة الإلحاد في هذا العصر هي العلم، فهو إلحاد باسم العلم، ومن

1- مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم والعَالَم من رب العالمين وعباده المرسلين**، ط2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981م. ويقع الكتاب في أربعة مجلدات كبيرة يبلغ مجموع صفحاتها ألفين وثماني عشرة صفحة.

2- وحيد الدين خان، **قضية البعث الإسلامي المنهج والشروط**، (مرجع سابق)، ص99.

3- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، بإشراف: محمد عابد الجابري، ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.ص118.

4- وحيد الدين خان، **تجديد علوم الدين**، تر: ظفر الإسلام خان، ط1. القاهرة: دار الصحوة للنشر 1986م، ص68.

هنا وجب على المشتغلين بهذا العلم أن يخوضوا دائرة العلم التجريبي، ويعتمدوا نتائجه التي توصل إليها بالتجارب، ثم استخدامها مقدمات لبناء أدلة تثبت بها الحقائق الدينية؛ وذلك لأن أحسن وسيلة للدفاع هي استيعاب سلاح الخصم ومن ثم تجاوزه.

وإذا كان وحيد الدين خان قد سلك مسلكا علميا في الاستدلال، فإنه قد استخدم منهج المتكلمين في المناظرة، وهذا ما أشار إليه في مقدمة كتابه "الإسلام يتحدى" حيث يقول: " لا بد من مراعاة حقيقة، هي أن هذا الكتاب لا يستهدف تفسير الدين، بل هو وليد ضرورة كلامية، فالأسلوب الذي يسلك عند تفسير الدين أمام الفطر الدينية المؤمنة، غير الأسلوب الذي يستخدم عندما يكون الحاضرون ممن يزعمون أن الدين خدعة وأضحوكة وتخدير للشعوب، فكلما أردنا مواجهة الأسئلة التي تثار ضد الدين كان لابد من تغيير لهجتنا ولغتنا "[1].

ويذكرنا رأيه برأي الغزالي الذي كان يرى أن علم الكلام وسيلة للمحافظة على العقيدة لا لتحصيلها.

13-3- دواعي التجديد:

شهد العالم الإسلامي منذ ما يزيد عن قرن تحديات عدة وفي مجالات كثيرة، من أبرزها التحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية بفعل الغزو الثقافي المسلح بالعلم التجريبي ما أثار كثيرا من القضايا التي تتعارض مع الإسلام في عقائده وشرائعه، بل إن بعض هذه القضايا ينقض العقيدة من أساسها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإن أساليب الخصوم ومناهجهم عرفت تطورا وتغيّرا كبيرين، وهو ما يمثّل تحديا جديدا يضاف إلى التحديات السابقة وسنوجز فيما يلي أهم هذه التحديات سواء من حيث الموضوع أو من حيث المنهج.

أ – من حيث المضمون:

1- **تحديات الفكر العلماني** الذي نشأ في الغرب بفعل طغيان الكنيسة وتسلطها - والذي يقوم على مبدأ إقصاء الدين من شؤون الدولة ونظام الحكم، ومناهج التعليم وكل شأن دنيوي، وسرعان ما سرى هذا الاتجاه في البلاد الإسلامية وتلقفه ثلة من المثقفين بشّروا به ودافعوا عنه حتى عمت آثاره معظم شؤون الحياة من مناهج التربية والتعليم إلى التشريع والقضاء إلى شؤون الاقتصاد والمال، إلى السياسة والحكم. ولم يبق من الإسلام في مجال الممارسة العملية في الحياة الاجتماعية إلا الأحوال الشخصية.

1- وحيد الدين خان، **الإسلام يتحدى**، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط 3، القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1973م.ص22.

إن الفكر العلماني اليوم في البلاد الإسلامية يصارع الإسلام ويعمل على إقصائه من المشاركة في حركة الحياة أو الإسهام في إدارتها، ويحاول حصره في دائرة ضيقة لا تتعدى ممارسة الشعائر، وفي حدود علاقة الفرد بربه، وذلك هو تفريغ الإسلام من محتواه مثلما فعل الأوربيون بالكنيسة.[1]

وهذه نازلة جديدة استوجبت توضيح موقع الإسلام في حياة المسلم، وفي نظرته لطبيعة الإنسان وتقديره للمادة وملاءمته وتوجيهه للحياة الإسلامية عامة.

2- تحديات الفكر الاستشراقي الذي أثار شبهات كثيرة في وجه الإسلام، وشكّك في الكثير من عقائده وأحكامه. لقد أشاع المستشرقون أن عقيدة القضاء والقدر هي سبب تخلف المسلمين بما غرسته في نفوسهم من روح الخمول والتواكل.

كما زعموا أن القرآن الكريم ليس وحيا من الله تعالى، وأن محمدا ﷺ هو من كتبه، واستفاد من نظره في العهدين القديم والجديد، وشككوا أيضا في الوحي المحمدي، وأدعوا أن النبي ﷺ كانت تنتابه نوبات عصبية.

ومن وجوه كيدهم أيضا أن الإسلام دين العدوان، نشر عقيدته في الناس بحد السيف لا على أساس الإقناع وقوة الحجة، إلى غير ذلك من وجوه باطلهم.

والحقيقة أن أعمال المستشرقين المختلفة تمثل تحديا حقيقيا لعلماء الكلام في وقتنا الحاضر، يتحتم عليهم مواجهتها وبيان ما فيها من فساد وإفساد.

3- تحديات الفكر المادي الذي يدعّي أصحابه أن لا وجود إلا للمادة وأن ما عداها وهْمٌ وخداع، وقد أدّى هذا الفكر إلى شيوع الإلحاد ومحاربة الأديان، لأن الأديان عندهم خرافة ومخدِّر للشعوب، وعلماء الدين أشبه برجل يكتب شيكا لا رصيد له في المصرف، فهم قد صاغوا عبارات ليس وراءها حقائق علمية. وقد ظهر هذا الفكر المادي في صورة نظريات تناهض الأديان عامة، والإسلام بشكل خاص، ومن هذه النظريات النشوء والارتقاء لتشارلز دارون (1809-1882م). ونظرية ماركس (1818-1883م) في تفسير التاريخ تفسيرا ماديا، والوضعية التي وضع أساسها أوجست كونت، ونظرية فرويد في الشعور والغرائز (1856-1939م)[2]. إن هذه النظريات وغيرها تتطلب جهودا كبيرة لمناقشتها، ونقد أصولها، والرد على أصحابها، متسلحين في كل ذلك بكل سلاح، ومنها بطبيعة الحال ما أنتجه الفكر الغربي ذاته من أدلة

1- ينظر: محمد السيد الجليند، **من قضايا الفكر الإسلامي**، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، (دت)، ص96.

2- فرحات عبد الوهاب، **علم العقيدة في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة**، ط1، قسنطينة، دار البعث، (د-ت)، ص 11.

فلسفية وعلمية على نحو ما فعله الأستاذ "وحيد الدين خان" في كتابيه "الإسلام يتحدى" و"الدين في مواجهة العلم".

4- تحديات الفكر العلمي والفلسفي الذي يهدف إلى تطبيق مناهج العلوم الإنسانية التي نبتت في الغرب على النص الديني والمدوّنة التراثية المتفرعة منه. ومن أبرز هؤلاء "محمد أركون" في مشروعه "نقد العقل الديني" وعبد الوهاب المؤدب" الذي اعتبر المدخل لإصلاح اختلالات الثقافة الإسلامية هو تحطيم صنمية القرآن الذي ينظر إليه المسلمون بصفته كلام الله المباشر مما يحول بينهم وبين إخضاعه للنظرة النقدية الصارمة والتحليل التاريخي على غرار ما حدث للنصوص المقدسة اليهودية والنصرانية.

إن هذه التحديات تتطلب دقة الفهم للآليات الفكرية الغربية، ونقدها وبيان الأسس التي تقوم عليها على نحو ما صنع الأستاذ "طه عبد الرحمان" في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" [1].

ب – من حيث المنهج:

كان ولا يزال دور علم الكلام شرح حقائق الإسلام الدائمة والدفاع عنها، ونصرتها بالأدلة المناسبة ورد الشبهات المثارة ضدها، هذه هي مهمته الأساسية عبر العصور. وإذا كانت العقيدة وأحكام الدين القطعية ثابتة في ذاتها لا تتغير فإن المناهج التي تكون بها نصرتها يمكن أن تتغير حسب الظروف، ذلك أن هذه المناهج مرتبطة بطبيعة التحديات التي تواجهها، ومرتبطة بالمخاطبين الذين يراد إثبات العقيدة لهم، أو ردّ الشبهات التي يوردونها، وهؤلاء المخاطبون تتغاير ذهنياتهم، وثقافاتهم ومكوّناتهم الفكرية من عصر إلى عصر بحسب ما يطرأ على المجتمعات من تطورات علمية وثقافية وفكرية، وحينئذ فإنه ينبغي أن يكون المنهج الذي تقدم به العقيدة الإسلامية مبنيا على ما يحقق إقناعهم، مما يحتم تجديد المنهج الذي تقدم به للناس.

وإذا كان السابقون من علماء الكلام قد سلكوا مناهج أقنعت المخاطبين في عهدهم وتحقق بها نصرة العقيدة، فإن العقلية المعاصرة تتطلب منهجية جديدة، تقوم على استثمار حقائق العلوم الكونية للاستدلال بها على حقائق العقيدة، وإبراز الفوائد العملية للعقيدة الإسلامية التي من شأنها أن تحل المشاكل الحياتية المعاصرة، وحينئذ فإن هذا الإنسان الذي خضع عقله لسلطان العلوم من جهة، وأرّقت حياته مشاكل الواقع اليومي المزحوم بمطالب المادة، الفقير من مطالب الروح من جهة أخرى، سيجد في الخطاب العقدي ما يجلب اهتمامه، ثم يحقق اقتناعه بحقائق العقيدة.[2]

1- فرحات عبد الوهاب، **علم العقيدة في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة**، (مرجع سابق)، ص12.

2- ينظر: عبد المجيد النجار. **الإيمان بالله وأثره في الحياة**، (مرجع سابق)، ص 25-26.

ومن وجوه التجديد المنهجي أيضا إعادة ترتيب بعض قضايا العقيدة كما هي في البنية المعهودة لعلم الكلام، وذلك بسبب تعرض بعض القضايا للهجوم الشديد بالأمس مما استلزم تقديمها بالعناية والإبراز، ولكنها اليوم لم تبق كذلك، مما يستلزم تأخيرها في أهمية البحث، وعلى العكس من ذلك فقد تكون قضايا أخرى لم تول أهمية في رتبة البحث قديما؛ إذ لم تتعرض للتحدي الشديد، ولكنها اليوم أصبحت تتعرض للمطاعن الشديدة مما يستلزم أن تُقدم في رتبة الاهتمام بالبحث والدراسة. ومن ذلك: الاهتمام بموضوع الإنسان من حيث حقيقته وقيمته وغاية وجوده ومصيره؛ فإن هذا الموضوع لم يكن محل اهتمام في علم الكلام التقليدي، وذلك لأن الدواعي لم تتوفر كي يولى من الاهتمام ما يستحقه ولكن اليوم يقع الهجوم عنيفا نظريا وعمليا على حقيقة الإنسان واعتباره بعدا ماديا صرفا، غاية وجوده الرفاه المادي، ومصيره الفناء الأبدي، كما تقرره المذاهب المادية، وتسري هذه الرؤية في عقر ديار الإسلام، وذلك ما يحتم إدراج هذه القضية في مسائل علم الكلام الجديد تصحيحا للأفهام ودفعا للمذاهب المعارضة للعقيدة[1].

وفي نفس السياق؛ فإن علماء الكلام قديما اهتموا بجملة من القضايا وأبرزوها وأخذت منهم جهدا كبيرا اقتضته ملابسات ظرفية، فإذا زالت تلك الملابسات زال مبرر إدراجها في هذا العلم إلا ما كان على سبيل الاطلاع على أفكار تاريخية في نطاق التخصص الضيق[2].

وهنا نورد نصا لمؤسس ندوة العلماء بالهند وهو الشيخ محمد علي المونكيري أورده الندوي في معرض بيان جهود ندوة العلماء ومواكبتها للتحديات المعاصرة: يقول: "قد تغيرت الظروف والأحوال في هذا العصر. إن الاعتراضات التي شغلت العقول وحلقات الدرس قديما قد فقدت أهميتها وقيمتها، وانقرضت الفرق التي كانت تثيرها وتتشبث بها، وأصبح العكوف على دراستها وتفهّمها إضاعة للوقت وجهادا في غير عدو، وقد نشأ عالم جديد وتجددت حاجاته. قد أثار أعداء الإسلام وخصومه أسئلة جديدة في هذا العصر لم تكن تخطر على بال، وذلك في ضوء الفلسفة الجديدة. لا يمكن إشباع الرد عليها والإقناع العلمي بالاعتماد على الفلسفة القديمة فقط؛ وإن زعم زاعم. والسبب في ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يحل الشبهة ويفحم الخصم إلا إذا عرف ما يؤول إليه الاعتراض وعرف الدوافع"[3].

1- ينظر: المرجع نفسه، ص 28.

2- وكمثال على ذلك: ما يعرف بمسألة العلاقة بين ذات الله وصفاته، ومسألة كلام الله تعالى أقديم هو أم حادث؟ فإن كلا منهما احتلت حيزا كبيرا في علم الكلام التقليدي، وذلك لظروف كانت تتعلق بنشاط النصارى وسعيهم للاستدلال على عقيدتهم في التثليث، مما اضطر علماء العقيدة إلى إثارة هذه القضايا لإثبات التوحيد، وتحصين العقول أن تداخلها شبهة التثليث.

3- أبو الحسن الندوي: **ندوة العلماء مدرسة فكرية شاملة**، ط 1. لكهنؤ: منشورات ندوة العلماء الهند، (د.ت)، ص3.

13-4- دعائم علم الكلام الجديد:

إن علم الكلام الجديد الذي بدأت ملامحه في التشكل منذ عقود ولم تكتمل صورته بعد، بل لا يزال في طور التوسع والنمو، يحتاج كي يقوم بدوره ويحقق مقاصده أن يرتكز على دعائم قوية ثابتة تتمثل في الآتي:

أ- المعرفة بالواقع الفكري للتحديات المعاصرة:

ويقصد به الدراية التامة بالأفكار والمضامين التي ينتجها المخالفون للعقيدة في مختلف المجالات، وذلك بتتبع المذاهب الفلسفية والفكرية وتقصّي أفكارها وأهدافها، وأسباب ظهورها في مجتمعاتها، والأصول التي تقوم عليها، وتلك هي النقطة الأولى في بناء عمل نقدي يكشف زيفها وجوانب العوار فيها.

ومن بين هذه المذاهب: الماركسية، الوجودية، والبنيوية. ومن جهة أخرى الدراية بالمناهج التي يستخدمها الخصوم والآليات التي يفكرون بها وتحليل بنية العقل الذي ينتجها، كي يتسنى الرد عليهم ودحض مقولاتهم بنفس أساليبهم، وذلك ما يحقق الأثر الطيب في نفوس المخاطبين بالعقيدة الإسلامية من المؤمنين بها ويفتح أبواب الاقتناع أمام المسترشدين.[1]

ب – التناسب بين قضايا علم الكلام الجديد والتحديات المعاصرة:

إن ما يثار اليوم من أفكار معارضة للعقيدة الإسلامية قد تغير كثيرا عما كان يشغل المعارضين القدامى، لا من حيث الموضوعات في نفسها فقط، ولا من حيث ترتيبها حسب الأهمية في الوضع الجديد الذي طرأ على المعارضة في مادتها، وذلك ما يتطلب تغيّرا في مادة علم الكلام بما يناسب مادة التحدي.[2]

وإن كان علم الكلام في بنيته التقليدية قد اهتم بمسائل وقضايا اقتضاها الظرف التاريخي، وأوجد لها حلولا بما يتناسب مع الذهنية والثقافة السائدتين آنذاك؛ فإنه من المطلوب أن يتفاعل علم الكلام الجديد مع قضايا عصره وذهنيات المخاطبين المعاصرين، وفي حدود المعارف المعاصرة.

ومن بين المسائل المعاصرة التي يعنى بها الباحثون:

- **تكوين رؤية حول موضوع "الإنسان"**: استجابة لتحدِّيين حقيقيين، أولهما: داخلي يتمثل في امتهان الإنسان وإهانة كرامته، وإهدار قيمته. وثانيهما: خارجي يتمثل في رؤية الفلسفة المعاصرة – وبخاصة الوجودية – التي اختزلت الإنسان في بعده المادي، هذا ما يتطلب تأصيل نظرية حول الإنسان تكشف أهميته، ومكانته المركزية في الكون، ودوره في هذه الحياة، ومصيره. وهو فعلا ما تناوله بالبحث والتأليف عدد

1- ينظر: عبد الوهاب فرحات، **علم العقيدة في ضوء التحديات المعاصرة**، (مرجع سابق)، ص19وما بعدها.

2- وحيد الدين خان، **قضية البعث الإسلامي المنهج والشروط**، تر: محسن عثمان الندوي، ط، 1، القاهرة: دار الصحوة، 1984، ص102.

من الغيورين على هذا الدين كما سنذكر لاحقا إن شاء الله. ومن بين القضايا المتفرعة عن هذا الموضوع قضية حقوق الإنسان، وموضوع المرأة وإشكالياته.. إلخ.

– **مسألة شمولية الدين ومجاله:** هل الدين محدود في الفرديات والأخلاقيات أم أنه يمتد ليشمل جميع مناحي الحياة الفردية والاجتماعية، السياسية والاقتصادية وغيرها.

– **مسألة العلاقة بين الدين والعلم:** هل هناك تعارض حقيقي بين النتائج العلمية الكونية والإنسانية وبين المفاهيم الدينية، وهل نحن ملزمون بالتوفيق بينها؟ وما حدود هذا التوفيق؟ وما هي ضوابطه؟

ج– التناسب بين منهج علم الكلام الجديد والتحديات المعاصرة:

إذا كان علم الكلام التقليدي قد استخدم الأساليب الجدلية المعتمدة على المنطق الأرسطي، واتسم بنزعة تجريدية، وهو ما تلاءم مع ذهنية مخاطبيه القدامى الذين لا يتحاكمون إلا إليه. فإن الذهنية المعاصرة الخاضعة للعلوم التجريبية لا تقبل تلك الأدلة ومناهجها ولا تستسيغها؛ وإنما تتطلب أدلة جديدة ولغة جديدة، قوامها حقائق العلم الكوني القائم على التجربة، ونتائج البحث الفلسفي المعاصر القائم على حقائق العلم المعاصر. يقول وحيد الدين خان مبينا طبيعة علم الكلام الجديد: " تتلخص حقيقة علم الكلام في أنه استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد "[1].

والحقيقة أن النظر في مخلوقات الله والبحث في آياته الكونية ومطالعة سنن الله في التاريخ وأفعاله في المجتمعات والحضارات مبدأ قرآني أصيل تشهد له جملة كبيرة من الآيات القرآنية، من بينها قول الله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت، الآية: 53)، وقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ (يونس الآية: 101). ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذاريات الآيتان: 20-21).

1– وحيد الدين خان، **قضية البعث الإسلامي المنهج والشروط**، (مرجع سابق)، ص 102.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم وكتب الحديث النبوي الشريف.

1. ابن خلدون، **المقدمة**، تح: عبدالله محمد الدرويش، ط1 دمشق: دار البلخي، 2004م.

2. ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، بإشراف: محمد عابد الجابري، ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.

3. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ط بيروت: دار صادر، (د.ت)، ج1.

4. ابن منظور الأفريقي، **لسان العرب**، ط1، بولاق: المطبعة الأميرية بمصر، 1300هـ، ج4.

5. ابن نبي مالك ، **وجهة العالم الإسلامي**، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر 1985م.

6. أبو الحسن الندوي، **ندوة العلماء مدرسة فكرية شاملة**، ط 1، لكهنؤ: منشورات ندوة العلماء الهند، (د.ت).

7. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط10. بيروت: دار الكتاب اللبناني، (د.ت)، ج3.

8. أحمد عبد المهيمن: **إشكالية التاويل بين كل من الغزالي وابن رشد**، ط1 . دار الوفاء: الإسكندرية 2001.

9. إقبال محمد ، **تجديد التفكير الديني**، تر: عباس محمود، ط 1. دار آسيا: 1985م،

10. إقبال محمد ، **ما وراء الطبيعة في إيران**، تر: حسين مجيب المصري، ط1. المجلس القومي للترجمة 2005م.

11. الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ط بيروت: عالم الكتب، (د.ت).

12. بن عاشور محمد الطاهر ، **تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة**، ط1. تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع 1985م.

13. بن عاشور محمد الطاهر ، **تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة**، ط1، تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع 1985م.

14. البوطي محمد سعيد رمضان، **كبرى اليقينيات الكونية**، ط 8 . دمشق: دار الفكر 1986.

15. البوطي، محمد سعيد رمضان، **كبرى اليقينات الكونية**، دار الفكر،: دمشق، ط33، 2013.

16. التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون** تح: أحمد بسج، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م، ج1.

17. جدعان فهمي ، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط3. عمان: دار الشروق، 1988م.

18. الجليند محمد السيد ، **من قضايا الفكر الإسلامي**، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، (دت).

19. الدوري قحطان عبد الرحمن ،**العقيدة الإسلامية ومذاهبها**،

20. الشافعي حسن محمود: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط2. القاهرة: مكتبة وهبة، 1991م.

21. شبلي النعماني، **علم الكلام الجديد**، تر: جلال السعيد الحفناوي، ط1، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012.

22. عبد المجيد النجار، **الإيمان بالله وأثره في الحياة**، ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي 1997م.

23. عثمان أمين، **محمد إقبال**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

24.الغزالي أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ط دار الفكر بيروت: 2000م.

25. الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: جميل صليبا، ط1، بيروت: دار الأندلس، 1996م.

26. الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح:عبد الحليم محمود، ط2،بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985م.

27.الفارابي أبو نصر ، **إحصاء العلوم**، تح: عثمان أمين، ط3، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968 م.

28. فرحات عبد الوهاب، **علم العقيدة في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة**، ط1، قسنطينة، دار البعث، (د–ت).

29. فرغلي، **عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام**، ط1. القاهرة: دار الآفاق العربية، 2013 م.

30. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط3. عمان: دار الشروق، 1988م.

31. القنوجي، صديق حسن، **أبجد العلوم**، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2002.

32. الكرمي زين الدين مرعي بن يوسف الحنبلي، **أقاويل الثقات في تاويل الأسماء والصفات**، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

33. محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية** (مصدر سابق)، دار الفكر العربي، القاهرة، 2009م.

34. محمد عبده: **رسالة التوحيد**، ط1، الجزائر: موفم، 1989م.

35. محمد عبده، **رسالة التوحيد**، بيروت: دار إحياء العلوم، 1985.

36. مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم والعَالَم من رب العالمين وعباده المرسلين**، ط2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981م.

37. **الموسوعة الإسلامية العامة**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

38. النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ط1.بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م.

39.الندوي أبو الحسن: **ندوة العلماء مدرسة فكرية شاملة**، ط 1. لكهنؤ: منشورات ندوة العلماء الهند، (د.ت).

40. الندوي محمد أكرم ، **شبلي النعماني علاّمة الهند الأديب والمؤرخ الناقد الأريب**، ط1، دمشق، دار القلم، 2001م.

41. النفتازاني، **شرح المقاصد**، تح: عبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت، عالم الكتب 1998م، ج1.

42. وحيد الدين خان، **الإسلام يتحدى**، ترجمة ظفر الإسلام خان، ط 3، القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1973م.

43. وحيد الدين خان، **تجديد علوم الدين**، تر: ظفر الإسلام خان، ط1. القاهرة: دار الصحوة للنشر 1986م.

44. وحيد الدين خان، **قضية البعث الإسلامي المنهج والشروط**، تر: محسن عثمان الندوي، ط 1، القاهرة: دارالصحوة، 1984.

فهرس المحتويات

المحتويات	الصفحة
مقدمة	1
1- تعريف علم الكلام	2
2- أسماء علم الكلام	4
3- موضوعه	5
4- أهدفه	6
5- أهم المؤلفات في علم الكلام	8
6 - عوامل نشأة علم الكلام	10
7 – علاقة علم الكلام بالعقيدة والفلسفة التصوف	14
8- مراحل علم الكلام	17
9- المواقف من علم الكلام قديما وحديثا	21
10- مناهج المتكلمين في البحث	23
11- أهم الفرق الكلامية	27
12- أهم القضايا الكلامية	35
13- أهمية علم الكلام المعاصر ومحاولة التجديد فيه	57
قائمة المصادر والمراجع	71
الفهرس	75