بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 05 غشت 2021

علم الكلام والنشأة الإشكالية

دور الصراع السياسي في تحريك الجدل الكلامي

جمال العزاوي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

الملخص:

نتغيَّا في هذا البحث، محاولة مُدارسة دور الصِّراع السياسيّ في تحريك أطوار الجَدل الكلاميّ. منطلقين في ذلك من فرضية عامَّة، مفادها: أنَّ النشأة الإشكاليَّة لعلم الكلام، لم تكن فقط وليدة سجالات ميتافيزيقية تجريدية بالمقام الأوَّل، بقدر ما كانت تعبيرًا موضوعيًا عن مختلف ضروب الاحتراب السياسيّ والعقديّ، الذي لازم السياقات التاريخيَّة المعقدة التي أسّست لأزمة الخلافة في العالم العربيّ ـ الإسلاميّ. لهذا السبب بالذات يمكن القول، إنَّه بالرغم من اختلاف الرؤى والتصوُّرات، وكذا القراءات الهادفة لتأصيل البدايات الأولى لتبلور المباحث الكلاميَّة، فإنَّ العَامل السياسيّ، قد أسَّس البنيات العميقة لمُختلف مقدمات الفرق الكلاميَّة، سواء على مستوى الخلفيات الناظمة لتصوُّراتها لأبعاد مفاهيميَّة من قبيل: الله، والعالم والإنسان، أو لِممارساتها السياسيَّة والعقديَّة من داخل مجمل أطوار التمرحل الحدثيّ والوقائعيّ لدولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة. الأمرُ الذي أدى بمختلف الفرق الكلاميَّة، إلى احتكار أحادية التَّأويل والفهم الصحيح لكليَّة منطوق الخطاب القرآنيّ ومضامين السنَّة النبويَّة، والقدح في الآخر المغاير لمقدِّماتها السياسيَّة والعقديَّة، وتبديعه وتضليله، وإخراجه من الدَّائرة الروحيَّة للدِّين الإسلاميّ. ممَّا أدى إلى رفض مطلق لقيم الغيرية، وامتناع قيام أشكال التواصل بين الفواعل الاجتماعيين المؤسسين لشمولية المجال السياسيّ، والعقديّ، العربيّ ـ الإسلاميّ، منذ صدر الإسلام، وإلى حدود اللحظة التاريخية الرّاهنة.

لئِن كان ذلك كذلك، فإنَّنا قد عملنا على مقاربة مجمل الإشكاليَّات الجوهريَّة لهذا البحث، انطلاقا من منهجيَّة تأريخيَّة تستقرئ تاريخيَّة نشأة علم الكلام استنادًا على مفهوم الأمد الطويل. على هذا الأسَاس، فقد شرعنا في مُدارسة أطوار بحثنا هذا، بناء على ثلاث مراحل إجرائيَّة: انطلقنا **أولا** من محاولة استجلاء المعاني التي يحملها مفهوم علم الكلام، بغية إبراز منزلته المعرفيَّة، والسياسيَّة، والعقديَّة، من داخل المجال التداوليّ العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط، ثم توقفنا **ثانيا** عند تحليل إفرازات نتائج حدث أزمة الخلافة، باعتباره الحدث المؤسس لنشأة علم الكلام؛ وذلك عن طريق مقاربة المقدِّمات الكلاميَّة لكل من فرقة: الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، ثمّ الأشاعرة، ثم انتهينا **ثالثا** إلى الانفتاح على النقد الأصُولي والفلسفي، الذي وجِّه لعلم الكلام والمشتغلين به.

مقدِّمة:

لعلَّ الميزة التي ميَّزت علم الكلام، باعتباره أحد أهمّ المباحث الفكريَّة، والسياسيَّة، والعقديَّة، التي تبلورت من داخل السِّياق الإبستيميّ العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط، تتجلى في كونه قد احتضن منذ تضاعيف نشأته وتطوُّره، مجمل الإشكاليَّات التي اخترقت حدود ووجود المجتمعات العربيَّة ـ الإسلاميَّة؛ منذ اجتماع السَّقيفة، وإلى حدود مرحلتيْ الفتنة الكبرى، وما رافقها من احتراب، ما زال له حضوره الوقائعيّ في التَّاريخ المعَاصر. ولئِن كان ذلك كذلك، فإنَّ النَّاظر الذي يجيل نظره في مختلف القضايا، والمسَائل التي بحثها بُناة الخِطاب الكلاميّ، يستشف للوهلة الأولى، بأنَّ شموليَّة منجزهم المعرفيّ، قد تحكمت في إنتاجيَّة مضامينه، جملة من العَوامل أبرزها: العَامل السياسيّ، الذي تدخَّل بشكل جَوهريّ في تبلور حركيَّة الجَدل الكلاميّ. وإذ يعي النَّاظر هذه المسْألة، فإنَّ ذلك من شأنه أن يمكِّنه من إدراك مفاد مركزي، فحواه: أنَّ النَّشأة الإشكاليَّة لعلم الكلام، لم تكن فقط وليدة سجالات ميتافيزيقيَّة، تجريديَّة، بين علماء الكلام، بقدر ما كانت تعبيراً موضوعياً منهم عَن مختلف ضروب الصِّراعات السِّياسيَّة، والعقديَّة، التي لازمت الصيرورة التَّاريخيَّة المعقَّدة المؤسِّسة لأزمة الخلافة. تبعاً لذلك، فمِن الممكن القول، إنَّه بالرَّغم من اختلاف الرُّؤى والتَّصوُّرات، وكذا القراءات الهادفة لتأصيل البدايات الأولى لتبلور المباحث الكلاميَّة، فإنَّ العَامل السِّياسيّ قد لعب دوراً حاسماً في تأسيس البنيات العَميقة لمختلف المقدِّمات التي رقشها أعلام مجمل الفرق الكلاميَّة، سَواء على مستوى الخلفيَّات النَّاظمة لتصوُّراتهم لأبعَاد مفاهيميَّة من قبيل: الله، والعَالم، والإنسَان، أو لممارسَاتهم السِّياسيَّة، والعقديَّة، من داخل مجمل أطوار التمرحل الحدثيّ ((لدولة الخلافة)) بداية بتشكّلها، وانتهاء عند انقلابها إلى مُلك عَضوض. وإذا كان ذلك دأبهم وديدنهم، فإنَّ ما لا ينبغي إغفاله في هذا المقام، هو كونهم قد صَاغوا مرتكزات التَّوحيد الإسلاميّ، التي ألزموا الإنسَان العربيّ ـ المسلم، باتباعها، في خضمّ معركة ((صراع التَّأويلات)) المصلحيَّة لمنطوق الخِطاب القرآنيّ، ومضامين السُّنَّة النّبويَّة، الأمرُ الذي جَعل من كل فرقة كلاميَّة، تدَّعي الأحقيَّة المطلقة في الدِّفاع عَن مركزيَّة الله، وتنتدب ذاتها لتحصين وجوده ضداً على الفرق النَّقيضة لتوجُّهاتها الكلاميَّة، التي غالباً ما توصف بكونها ممثلة ((لأهل الزَّيغ والبدع))؛ منطلقة في ذلك من الإقرار بكونها الفرقة النَّاجيَّة من النَّار. ممَّا سَاهم في تكريس الرَّفض المطلق لقيم الغيريَّة، وامتناع قيام أشكال التَّواصل، والتَّحاور بين الفواعل الاجتماعيين، وانعدام ثقافة الاختلاف بينهم، المنطلقة من الإقرار بعَدم وجود فهم مطلق ونهائيّ، للمبادئ التي ابتنى على أسَاسها التَّوحيد الإسلاميّ؛ وذلك على اعتبار أنَّ أيَّ فهم يدَّعي إطلاقيَّة مبادئه، وتعَالي أسُسه، وأنسَاقه الفكرية، يسقط ـ شاء أم أبى ـ في معضلة إنكار أنَّ فهمه، هو أوَّلاً وقبل كلِّ شيء، وليد الشرطيات التَّاريخية التي حكمت فهم الجَماعة المؤوِّلة له، وقت صِياغتها لمرتكزات العَقيدة، وبُنى التَّوحيد الإسلاميّ.

ترتيباً على ما سَلف، عمدنا إلى مقاربة الإشكاليَّات المركزيَّة لهذا البحث، انطلاقاً من منهجيَّة تأريخيَّة تستقرئ تاريخيَّة نشأة علم الكلام، استناداً على مفهوم الأمد الطويل. فعَلى هذا، شرعنا في مُدارسَة أطوار بحثنا، عَبر ثلاث مراحل إجرائيَّة: انطلقنا **أوَّلاً** من محاولة استجلاء المعاني التي يحملها مفهوم علم الكلام، بغية إبراز منزلته المعرفيَّة، والسيَّاسيَّة، والعقديَّة، من داخل المجال التداوليّ العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط، ثم توقفنا **ثانياً** عند تحليل إفرازات نتائج حدث أزمة الخلافة، باعتباره الحدث المؤسِّس لنشأة علم الكلام، وذلك عن طريق مقاربة المقدِّمات الكلاميَّة لكل من فرقة: الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والأشاعرة، وانتهينا **ثالثاً** إلى الانفتاح على النَّقد الأصُوليّ والفلسفيّ الذي وجِّه لعلم الكلام والمشتغلين به. موازاة لذلك، يمكن اختزال الأبعاد الإشكاليَّة لهذا البحث كما يلي: ما هي الإرهاصَات الأوَّليَّة التي سَاهمت في نشأة علم الكلام؟ وما دور الصِّراع السِّياسيّ في تحريك أطوار الجَدل الكلاميّ؟ ثم ما الغاية من نقد الأصُوليين والفلاسفة لعلم الكلام وأهله؟.

أولا: معنى علم الكلام ومنزلته من داخل المجال التداوليّ العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط

إنَّ أيَّة محاولة تروم مقاربة الإشكاليَّات الجوهريَّة التي أدّت إلى نشأة المقالات، والنصوص الكلاميَّة من داخل الإبستيمي العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط، تستلزم بَدئيًّا الوعي بأهمية دور عامل الصِّراع السياسيّ في تحريك شمولية أطوار الجدل الكلاميّ. بموجب هذا، يتضح بأنَّ مجمل المقالات والنصُوص الكلاميَّة، التي تشكّلت في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي)، قد اختزنت في تضاعيف نشأتها وتكوّنها، مجمل الصِّراعات السياسيَّة والعقديَّة الممتدَّة، التي لازمت التمرحل الحدثي، والوقائعي، لدولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة. على هذا الأساس، يُرى أنَّ الصِّراعات السياسيَّة والعقديَّة التي اخترقت حدود ووجود المجتمعات العربيَّة ـ الإسلاميَّة؛ الدائرة حول انتزاع المشروعيَّة التاريخيَّة الضامنة للاستئثار الفعلي بأهلية انتزاع الأحقية بامتلاك الخلافة[1] قد ساهمت في تشكيل البنى الذهنيَّة، والإدراكيَّة للمتكلمين، وهم في سياق بناء كليَّة مقدماتهم الكلاميَّة. وأدّت في آنٍ، إلى نحت أولى المعاني والدلالات المؤسِّسة لهوية علم الكلام، باعتباره مبحثا أساسيًا من داخل المجال التداوليّ العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط. وحري بالملاحظة، أنَّ لهذا الحاصل المُتوصل إليه توًّا، سند من لدن الخائضِين في إشكاليات تصنيف العلوم العربيَّة ـ الإسلاميَّة وإحصائها، حيث تكفي الناظر مُدارسة مُصنف ((إحصاء العلوم)) لأبي نصر الفارابي ـ باعتباره أول من دأب على إقامة تعريف جامع

1- من خلال مُدارسته لمعاني وأدوار مفهوم الخلافة من داخل العمران البشري، انطلق **ابن خلدون** من صياغة مقدمة كبرى مفادها؛ أن الخلافة مؤسسة سياسية ودينية تستمد مشروعيتها من كونها نقيض الملك الطبيعي الذي حدّه باعتباره: [حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة]، الشيء الذي مكنه من اعتبارها الملك العقلاني الشرعي، حيث عرّفه قائلا: «[الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به]».

انظر، عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر ...**، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان ـ بيروت 1996، ص ص 342 - 343 - 344

لعلم الكلام ـ ليستنتج أنَّه عمل على تلخيص الغايات الجوهريَّة من قيام الصَّنعة الكلاميَّة في كونها: «صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، وهذا ينقسم جزءين أيضا: جزء في الآراء وجزء في الأفعال[2] ». إنَّ هذا التعريف الذي ساقه الفارابي، والذي اختزل من خلاله هوية علم الكلام، وأفصح عن الاستراتيجيات التي يوظفها المتكلم، وهو في سياق أجرأة جدله الكلاميّ، مع خصومه الواقعيين أو المفترضين؛ سيصير بمثابة التعريف / المرجع، الذي سيعمل باقي المتكلمين ـ خصوصًا الأشاعرة ـ على تكرار جوهر خلاصاته المعرفية.

الأمرُ الذي وُجد حاضرًا بقوة لدى عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، الذي ساهم في بلورة الدعاوى السياسيَّة والعقديَّة الأشعريَّة، وصدر في تفكيره عن المصادرات الكبرى لذلك الفكر، حين راح يعرِّف علم الكلام قائلا: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام[3]». ولمَّا كان الأمر على هذا المنوال، فإن الأبعاد المعرفيَّة المستقاة من هذا التعريف المتوصَّل إليه حالا، ستصير بمثابة الأس الذي يتأسس عليه مجموع الإنتاج النظري المُشيَّد من لدُن العقل الكلاميّ الأشعري.

وهو ما تم العثور عليه، من داخل البنية السَّطحية والعميقة لتعريف أحد المتكلمين الأشاعرة المتأخرين لعلم الكلام؛ الذي نطق بمكبوت الصّراع السياسيّ والمذهبيّ، خصُوصًا لمَّا انتصر للأشعريَّة كمذهب متحصّن بادعاء المشروعيَّة السياسيَّة، والعقديَّة، والتَّاريخيَّة، المفضية حتمًا إلى احتكار أحادية الانتساب للإسلام ((الصحيح))، حيث حدَّ علم الكلام باعتباره: «علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرّد على المبتدعة المنحرفين عن الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد[4]». وعمل في ذات السياق على اختزال غائيَّاته المعرفيَّة، والعقديَّة، والتاريخيَّة من خلال قوله التالي: «وبالجملة، فموضوع علم الكلام عند أهله، إنَّما هو العقائد الإسلاميَّة بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدلّ عليها بالأدلة العقليَّة، فتدفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك

2- أبو نصر الفارابي: **إحصاء العلوم**، قدم له وشرحه وبوّبه ، الدكتور علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1986، ص 86

3- عضد الله والدّين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الأيجي: **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب ـ بيروت، [د. ط.]، [د. ت]، ص 7

4- عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر ...**، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الثالث، مكتبة لبنان ـ بيروت 1996، ص 27

جدير بالذِكر، أنَّ اختزال المؤرخين والأصوليين للنشأة الإشكاليَّة لعلم الكلام في ثابت نظري أحادي الجانب، قوامه النظر العقلي الخالص في القضايا الميتافيزيقية التي عالجها منطوق الخِطاب القرآني؛ باعتباره خِطاباً طرح في تضاعيف نشأته وتكوينه مجمل الأبعاد التأسيسية لشمولية وجود الإنسان العربي ـ المسلم، من شأنه تغييب العوامل السياسية والاجتماعية التي ساهمت في تحريك أطوار الجدل الكلاميّ في شموليته.

العقائد[5]». لكن ما يمكن الانتباه إليه في هذا السّياق، هو أن التصور الخلدوني المُجسَّد من خلال نموذجين من الشواهد النصّية الآنف إيرادهما، حول المبحث الكلاميّ، قد انتهى إلى إفراز موقف سلبي من علم الكلام، حيث خلص إلى عدّه علمًا غير ضروري، مادام أنَّه استنفذ مبرّرات وجوده التاريخيَّة؛ نظرًا لتحوُّل الأشعريَّة إلى عقيدة سياسيَّة، وأيديولوجيَّة رسمية لدولة الخلافة العباسيَّة. ما مكَّنها من تأبيد وجودها؛ من خلال مركزةِ نظامها المعرفي الكلاميّ، الذي تصيَّر بمثابة الأداة النَّظرية المؤسِّسة لمفهمة شمولية أبعاد المثلث المفاهيميّ المؤلَّف من: الله، العالم، الإنسان. إلى ذلك المذهب ذهب عبد الرحمن ابن خلدون حين راح يقول: «وعلى الجملة فينبغي أن تعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمَّة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما دوّنوا وكتبوا والأدلة العقلية إنما احتيج إليها لما دافعوا ونصروا، وأمّا الآن فلم يبق منها إلاّ كلام ينزه البارئ عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته[6]». ترتيبًا على ما سلف، يمكن القول، بأنَّ الإقرار بتبديع مختلف الفرق الكلاميَّة النقيضة للتوجُّهات العقديَّة، والسياسيَّة للنظام المعرفيّ الكلاميّ الأشعري، قد ظل يُمارس فعل الموجّه المركزي الثاوي خلف قيام مُجمل التَّعاريف التي فكَّر فيها المتكلم الأشعري؛ الذي رام اختزال تاريخيَّة علم الكلام، في الذب عن نُصرة العقيدة الأشعريَّة السُّنية، باعتبارها العقيدة ((الحق))، القادر أهلها على إعادة الدفاع عن مركزيَّة الوجود الإلهيّ من داخل دولة الخلافة العربية ـ الإسلاميَّة في شقّها العبَّاسي.

ذلك ما جسَّده أبو حامد الغزالي بوضوح، لمَّا كان في سياق بيان المقصود من تبلور المبحث الكلاميّ، حيث ألمع قائلاً: «المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها على تشويش أهل البدعة. فقد ألقى الله (تعالى) إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورًا مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها. فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة؛ فمنه نشأ علم الكلام وأهله ولقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله (تعالى) إليه فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة الملتقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة[7]». الشيء الذي يدل، على أنَّ المقصد النّهائي من قيام شمولية المبحث الكلاميّ،

5- عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر ...**، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الثالث، مكتبة لبنان ـ بيروت 1996، ص 42

6- المصدر نفسه، ص 43

7- أبو حامد الغزالي: **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزَّة والجلال**، حققه وقدم له، جميل صليبا ـ كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة السابعة، 1967، ص ص 71 - 72

من منظور المتكلم الأشعري، يتجسَّد جوهريًا في القيام بـ «حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح لا غير[8]»؛ وذلك بهدف «حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبدعة[9]».

استئنافا لما سلف بيانه، يمكن القول بأنَّ شموليَّة أطوار الجدل الكلاميّ، قد كان موجَّهًا بغائيَّة سياسيَّة أيديولوجيَّة تمثلت في جعل «الحقيقة موضوع صراع بين أطراف متناقضة لا تقبل بفكرة اشتراك الجميع فيها؛ فيجتهد كل واحد منها في إثبات أنّه الحائز عليها[10]». وسبب ذلك راجع بالأساس إلى كون جنس القول الكلاميّ، جنس جدلي ذو مقام استغلابي. لهذا فـإن الجدل **إدارة للكلام** بين ناظرين «سائل» و«مجيب»، يتغالبان ويتجاهدان، يريد كل واحد منهما بيان فضله النظري على خصمه ويدعيه، انطلاقا مما يتسلمه منه من مقدمات من جهة، وقدرته من جهة أخرى على إلزامه بالإقرار بتهافته النظري فهو وضع وادعى ما لم يستطع القدرة على الذود عنه وحفظه؛ أما المجيب، فيريد بيان تمكنه من دفع ورد كل ما يمكن أن يرد على وضعه ومدعاه من إبطالات ونقائض من جهة، وتمكنه من جهة أخرى، من الحيلولة دون إنشاء تدليل يعود على ما وضعه وادعاه بالإبطال[11] «. لهذا، فإنَّ مختلف التعاريف الآنف بيانها، والتي نهضت بغاية الإبانة عن معنى علم الكلام، وتمييز هويته المعرفيَّة عن باقي ضروب العلوم العربية ـ الإسلامية الأخرى، لا ينبغي لها أن تحجب مسألة بالغة في الأهميَّة، تتجلى، في أنَّ المبحث الكلاميّ ـ وإن كان يهتم بالدّفاع عن العقائد الدينيّة بالأدلة العقلية والرّد على المُبتدعة المنحرفين عن مذاهب السلف وأهل السنة ـ فإنَّه لم يكن وليد سِجالات ميتافيزيقية تجريدية **بالمقام الأوَّل**، بقدر ما كان تعبيرًا موضوعيًا عن مختلف ضروب الاحتراب السياسيّ، والعقديّ، الذي لازم السياقات التاريخيَّة المعقدة التي أسّست لأزمة الخلافة في العالم العربي ـ الإسلامي. لهذا السبب بالذات يمكن القول، إنَّه بالرغم من اختلاف الرؤى والتصورات، وكذا القراءات الهادفة لتأصيل البدايات الأولى لتبلور المبحث الكلاميّ من داخل المجال التداولي العربي ـ الإسلامي الوسيط، فإن الحضور السياسيّ من داخل هذا المبحث الفكري، قد أسَّس البنيات العميقة لمُختلف مقدمات الفرق الكلاميَّة، سواء على مستوى الخلفيات الناظمة لتصوُّراتها، أو لِممارساتها السياسيَّة، والعقديَّة من داخل التمرحل الحدثي والوقائعي لدولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة.

هكذا، فبعد أن تبيَّنت المعاني التي يحملها علم الكلام، وبَان بشكل جلي دور الصراع السياسيّ في نحت أبعادها الدلالية، وتشكيل هويته المعرفيَّة، يمكن القول، بأنَّ المبحث الكلاميّ، قد ظل يحتل منزلة رفيعة

8- أبو حامد محمَّد بن محمد الغزالي: **إحياءُ عُلوم الدّين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء منه الأخبار**، للعلاّمة زين الدين أبي الفضل العراقي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطَّبعة الأولى، 1426 هـ ـ 2005 م، ص 51

9- أبو حامد الغزالي: **جواهر القرآن**، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1978 م، ص 21

10- محمد بوهلال: **إسلام المتكلمين**، رابطة العقلانيين العرب ـ دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى، أيلول (سبتمبر) 2006، ص 105

11- حمو النقاري: **منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان ـ الرباط، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1431 هـ ـ 2010 م. ص 233. (التشديد من عند المؤلف).

المستوى من داخل المجال التداولي العربي ـ الإسلامي الوسيط. وعلة ذلك عائدة بالأساس، إلى أنَّه يستمد فرادته وتميّزه، من كونه مبحثا أساسيًا من مباحث الشريعة الإسلاميَّة، حيث عُدّ تدريجيًا بمثابة المرجعيَّة الجوهريَّة التي أضحت تستند عليها مجموع الفرق والمذاهب العربيَّة ـ الإسلاميَّة، وهي في إطار صياغتها للقول في الكلام، والأصُول، والفقه بمختلف مستوياته. من هذا المنطلق يتضح، بأنَّ للمبحث الكلاميّ منزلة سامقة من داخل مجموع علوم الشريعة الإسلاميَّة بكل أصنافها وضروبها. لهذا لا جَرم أن نجد «علم الكلام يضع نفسه في أول العلوم ومن ثم فهو أهمها وأعلاها، وأعمها وأشرفها؛ لأنه العلم النظري الذي يبحث عن أسس العقيدة وقواعد السلوك. ترجع الأهمية هنا إلى أنه علم نظري يبحث في الأمور النظرية، وهو العلم الشامل الذي يضم كل العلوم، والأساس النظري لها جميعًا، وهو الذي يحدد لنا تصور العالم، ليس فقط عن طريق معرفة الحق والاطمئنان النظري إليه، بل أيضا من أجل توجيه السلوك. الشرف هنا يعني درجة التجريد في العلم. فأدل العلوم هو أكثرها تجريدًا؛ لأنه يعطي الأساس النظري للسلوك. ومن ثم كان علما معياريا بالنسبة إلى غيره من العلوم النظرية، هو محك للسلوك ولتحقيق الأفعال، وبالتالي فهو الأول والأساس. فنظرًا لهذا الشرف الناتج عن البحث عن الأسس النظرية والمبادئ العامة كان هو الكلام وما سواه يعتمد عليه. ويكون في تصنيف العلوم أول ما يمكن تعلمه؛ لأنه لا يحتاج إلى أكثر من الكلام. علم الكلام عند القدماء هو أول العلوم؛ لأنه يبحث في الأسس والمبادئ العامة وهي أوائل العلوم. ومبادئه بينة بذاتها، وغير مستمدة من علم آخر وإلا لما كان أول العلوم»[12]. ولمَّا تبيّنت نسبة علم الكلام إلى العلوم الدينيَّة الأخرى ومرتبته منها، فإن ما يُلاحظ، هو كون استمداد علم الكلام لهذه المرتبة ليس قولا معاصرًا؛ بقدر ما هو حاصلٌ تم التوصّل إليه من قبل المشتغلين بإشكاليَّاته، والمنخرطين في جدله. ومن بين هؤلاء المتكلمين الذين حازوا قصب السبق في جعل علم الكلام علما كليًّا نجد ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ أبو حامد الغزالي، ذو التوجه السنّي الأشعري، حيث ألمع إلى ذلك وهو في سياق تقديم مصنّفه **((المنخول من تعليقات الأصول))**، قائلا: «ولتعلم أن علوم الشرع ثلاثة: الكلام، والأصول، والفقه[13]»، ليتضح جليًا أنَّه جعل المبحث الكلاميّ في المرتبة الأولى باعتبار أنَّ سائر العلوم الدينية الأخرى قد بُنيت على أساسه. وأمَّا في مقدمة متنه **((المستصفى من علم الأصول))** فقد سار باتجاه تقسيم العلوم إلى عقليَّة ودينيَّة، ويصنف كلا منها إلى جزئية وكليَّة، ثم يجعل الكلام بعد نسبته إلى العلوم الدينيَّة علما كليًّا، وهو ما نصّ عليه من خلال قوله التالي: «وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية، فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام[14]»؛ هذه الميزة جعلت منه العلم الأعلى وذلك بمقارنة مرتبته مع مراتب العلوم الشرعية الأخرى، ويؤكد هذا انطلاق معظم تلك العلوم من قواعد كلاميَّة.

12- حسن حنفي: **التراث والتجديد (1) موقفنا من التراث القديم، من العقيدة إلى الثورة، (1) المقدمات النظرية**، الناشر، دار التنوير لطباعة والنشر ـ المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988، ص 114

13- أبو حامد الغزالي: **المنخول من تعليقات الأصول**، حققه وخرّج نصه وعلق عليه، محمد حسن هيتو، دار الفكر، [د. ط.]، 1970، ص 3

14- أبو حامد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، الجزء الأول، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، [د. ت.]، ص 5.

ولئِن كان ذلك كذلك، فإنَّ ذات المعطى المعرفيّ، والعقديّ، قد أكَّده الأصُولي سعد الدين التفتازاني في كتابه: ((شرح العقائد النّسَفيَّة))، وهو في معرض الإبانة عن المكانة التي يحتلها علم الكلام من داخل المجال التداولي العربي ـ الإسلامي الوسيط، حيث ألفيناه يقول: «فإن مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام: هو علم التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام[15]»، ممَّا جعله يخلص إلى أنَّ الكلام هو «أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته: العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه. الحجج القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية[16]».

عطفاً على ما سبق، فإنَّ الاستناد على مُجمل الشواهد النصيَّة السالف توظيفها، يضعنا تلقائيًا قدَّام حاصل جوهري مفاده: أنَّ علم الكلام قد شكَّل أحد أهمّ المباحث المعرفيَّة التي تبلورت من داخل شمولية المجال التداولي العربي ـ الإسلاميّ في العصر الوسيط. الشيء الذي جعل منه علمًا كليًّا. علاوة على ذلك، فإنَّ علم الكلام هو «النتاج الخالص للمسلمين وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامي، وقد كان بالبعض منه نزوات حيوية، والبعض منه ثورات حيوية. ثم تكون البنيان نهائيا. وصدر المسلمون فيه عن ذاتهم[17] «؛ وذلك على اعتبار أن جل المتكلمين، قد أسَّسوا لمجمل مقدماتهم الكلاميَّة، وهم في حالة انصهار وجودي مطلق مع كافة الأزمات السياسيَّة والعقديَّة التي أفصحت عن ذاتها واقعيًا من داخل مجتمعاتهم العربية ـ الإسلامية. لهذا السبب بالذات، فإن تحقيق مهمة إدراك مجمل الإرهاصات الأوليَّة التي أدَت إلى نشأة علم الكلام من جهة، والتمكن من الولوج للعالم الذهنيّ للمتكلم؛ بغية النفاذ إلى ما وراء صمت مقالاته ونصوصه الكلاميَّة من جهة أخرى؛ يقتضي الوعي بادئ ذي بدء، بأهميَّة دور العامل السياسيّ المتجسِّد في أزمة الخلافة، وما صاحبها من تشظي على مستوى اللحمة السياسيَّة، والعقديَّة، والوجدانيَّة، لمختلف الفواعل الاجتماعيين المؤسِّسين للمجال السياسي العربيّ ـ الإسلاميّ منذ صدر الإسلام إلى حدود اللحظة التاريخيَّة الرَّاهنة، باعتباره العامل الجوهري المساهِم في تحريك مختلف أطوار الجدل الكلاميّ من داخل المجال التداولي العربي ـ الإسلامي الوسيط.

15- سعد الدين التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، تحقيق، أحمد حجازي السقا، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة الكليات الأزهرية، [د. ط.]، 1408 هـ ـ 1988 م، 9

16 -.المصدر نفسه، ص 12

17- علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الأول، دار المعارف ـ القاهرة، الطبعة السابعة مزيدة ومنقحة، 1977، ص 54

ثانيا: أزمة الخلافة وتبلور علم الكلام في العصر العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط

تختزن الأنظمة المعرفيَّة الكلاميَّة، بمختلف توجُّهاتها ومنطلقاتها: الأصُولية، والعقدية، ثم السياسيَّة، خطابات تعبِّر موضوعيًّا عن أفقها الفكري المحكوم بشَرطياته التاريخيَّة وغائياته المعرفيَّة. بموجب هذا، فإنَّ النتاج الكلاميّ، قد كان وليد شرط موضوعي[18]، تمثل جوهريًا في انخراط مجمل الفرق الكلاميَّة في الصراع الدائر حول انتزاع المشروعيَّة التاريخيَّة، والسياسيَّة، والعقديَّة، المؤديَّة إلى امتلاك سلطة الخلافة. الشيء الذي جعل من هذا المفهوم الكلاميّ، والأصُولي الأخير، العِلة الفاعلة والمؤسِّسة لنشأة علم الكلام في شموليته.

انعكاسًا لما سيق أعلاه، يمكن القول إنَّ أولى فصول قيام أزمة الخلافة، تعود بالأساس إلى حدث وفاة الرسول محمد؛ ذلك الحدث التاريخي الذي غيَّر المعالم الكبرى لنمط وجود الفواعل الاجتماعيين المشكلين للنسيج الاجتماعيّ العربيّ ـ الإسلاميّ، حيث تمثَّل ذلك جوهريًا من خلال إقامتهم لقطيعة أوَّلية مع المبادئ الدينيَّة الروحيَّة التي جاء بها الإسلام؛ وذلك عن طريق التدشين الفعلي لكل من الأنصار والمهاجرين، لإطلاق العِنان لنزوات الاستئثار بالسلطة وتحصين المُلك السياسيّ، وهو ما تجسَّد بجلاء في اجتماع ((سقيفة بني ساعدة))، الذي خُصِّص لمُدارسة الحسم في من سيتولى خلافة الرسول محمد. على أساس هذه المعطيات التاريخيَّة القائمة بذاتها واقعيًّا، يمكن القول إنَّه «ما كاد الرسول يلحق بالرفيق الأعلى حتى أحدقت الأخطار بالرسالة التي وقف عليها حياته، أعني توحيد بلاد العرب دينيًا وسياسيًا. ففي المدينة نفسها أحدث النبأ الذي لم يتوقعه أحد اضطرابًا هائلا شغل الناس عن كل شيء، حتى عن جثمان الرسول نفسه، فلم يُدفن إلا في

---

18 - في سياق مقاربته للشروط الموضوعية التي أفرزت قيام الأنظمة المعرفية الكلامية من داخل المجال التداولي العربيّ ـ الإسلاميّ، صرَّح المفكِّر **حسين مروة** قائلا: «[((علم الكلام)) بدأ أول الأمر ((كلامًا)) في مسألة القدر، ولم يكن علما حينذاك، بل كان شكلاً فكريًا من أشكال التحول **الكيفي** لتراكمات النقمة الاجتماعية، أي نقمة جماعات الموالي وشغيلة الأرض وصغار مالكي الأرض وشراذم من العبيد هنا وهناك يعملون إما في الأرض أو في الخدمات العامة، وعدد كثيف من الفقراء والمعدمين في المدن ومنهم صغار الكسبة ومستخدمو المحلات الحرفية. ففي الوقت الذي كانت تتفجر فيه الانتفاضات المسلحة بوجه الحكم الأموي في مناطق عدة ومتباعدة من الإمبراطورية الوسيعة، كانت مدرسة الحسن البصري ومن تفرّع عنها من مثقفين ومفكرين ومن علماء بارزين في علوم العربية والشريعة، يتخذون شكلاً آخر لمعارضة السيطرة السياسية المطلقة الأموية ولمعارضة إيديولوجيتها الجبرية المطلقة أيضًا. لقد كان صوت الحسن البصري وواصل بن عطاء ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وأمثالهم، أول صوت للفكر العربي ـ الإسلامي، يرتفع ليتحدى الفكر الرسمي، ويتحدى **جبرية** الفئة المسيطرة اقتصاديًا وسياسيًا، مجاهرًا أن: لا قدر يحكم إرادة الإنسان حكمًا جبريًا مطلقًا. في سياق هذه المعارضة الفكرية المرتبطة، أساسًا، بالمعارضة الاجتماعية ـ السياسية، كانت مسائل جديدة تطرحها حركة تطور المجتمع الجديد أمام الفكر المعارض كلما تراكمت الأسباب الدافعة للمعارضة لتعميق النظر أكثر فأكثر في هذه المسائل المطروحة، من جهة ثانية. على أساس مسألة القدر، من حيث علاقتها بقضية حرية الإنسان في اختيار أفعاله، وعلاقة هذه القضية بالموقف من السلطة السياسية القائمة حينذاك، تحركت قضايا الصراع الاجتماعي ـ السياسي كلها، ولكن بأشكالها الفكرية ذات الطابع التركيبي الجديد القائم على النظر العقلي التأملي المجرد. ومن أهم هذه القضايا: حكم مرتكب الكبيرة، العلاقة بين العقل والنقل والإيمان، مفهوم العدل في الإسلام، الموقف من الحاكم الجائر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم تنزيه الله وتوحيده إلخ ... لقد بقيت هذه المباحث التي عالجت هذه القضايا وما يدور في إطارها، خلال عشرات السنين منذ أن أثيرت مسألة القدر أول مرة، مباحث متفرقة ومتوزعة بين مباحث الفقه وأصول الفقه، وأحيانا مباحث الفلسفة والتصوف وعلم الطبيعة دون تحديد ((لهويتها)) العلمية، ودون ترابط بينها، حتى بلغ تطور الفكر العربي مرحلة القدرة على مثل هذا التحديد والتمييز. حينذاك انتقلت هذه المباحث من وضعها التراكمي الكمي إلى كيفية محددة متميزة بحيث صنفت علمًا مستقلا باسم ((علم الكلام))]».

انظر، حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية، (المعتزلة ـ الأشعرية ـ المنطق)**، المجلد الثاني، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 2008، ص ص 391 ـ 393. (التشديد والأقواس من عند المؤلف).

اليوم التالي، في بيت عائشة[19]». لهذا السبب بالذات، فإنَّ «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان[20]». بناء عليه، فإنَّ الإنصات الممعن لقول أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، وهو في سياق التأريخ لنشأة الفرق الكلاميَّة، يجعل الدارس للنشأة الإشكاليَّة لعلم الكلام، واعيًا أشدَّ الوعي، بمدى أهمية استحضار دور الصراع السياسيّ في تبلور الجدل الكلاميّ. وعليه، يمكن القول إنَّ العقل الكلاميّ وقت تفكُّره في مباحث الأصُول والعقيدة، فإنه حتمًا كان على دراية بأنَّه عقلٌ لا يتعقل مضامين إنتاجاته المعرفيَّة، إلا لكيْ يكوِّن خطاطات نظرية إجرائية شمولية، يفرز من خلالها مواقفه من الصراع السياسيّ الدائر وقتذاك حول الخلافة؛ وذلك أخذا بعين الاعتبار، مسألة صميميَّة، تتجلى في التحولات التي طرأت على بنية المجتمع الإسلاميّ، والمتجسِّدة فعليًّا، في نقله من مجتمع منسجم نسبيًّا مع الفواعل الاجتماعيين المؤسِّسين لبنياته، إلى مُجتمع متشظيّ إلى فرق ومذاهب، لكل منها مواقفها السياسيَّة من الخلفاء الذين تداولوا على الحكم من داخل التمرحل الحدثي والوقائعي لدولة الخلافة العربية ـ الإسلامية المنقلبة إلى مُلك عضوض. الشيء الذي عبَّر عنه عبد الرحمن بن خلدون، وهو في سياق توصيف إفرازات نتائج هذه الانعطافة الحاسمة في التاريخ السياسيّ والعقديّ العربيّ ـ الإسلاميّ، قائلا: «فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبيّة وسيفا [...] ثم ذهبت معاني الخلافة، ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحتا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتحكّم في الشهوات والملاذ[21]». بموجب هذا، فلا قيمة للأجهزة المفاهيميَّة والمقدّمات الكلاميَّة ـ مهما بلغت حُجّيتها وقوّتها الاستدلاليَّة ـ ما لم تنعكس على المستوى المُمارسي لمختلف الفرق الكلاميَّة، وهي في إطار مباشرة صراعها الفعلي حول الخلافة. وعلى هذا الأساس، يُرى مدى الارتباط العضوي القائم بين النظريّ والمُمارسيّ من داخل مجمل المقالات والنصوص الكلاميَّة، حيث يمكن القول، إن قضية «الإمامة تحضر في علم الكلام حضور الفاعل المؤسس، وهي كذلك لأنها [...] تحضر في لحظة بناء المفاهيم الأولى الحاسمة، وبالتالي فإن عملية ((تأصيل الأصول)) ذاتها لا تستقيم، بل لا تكون، في غياب مسألة ((السياسة)) وبتأثير مباشر منها[22]». ولمَّا كان الأمر على هذا المنوال، فإنَّ مختلف المقدّمات الكلاميَّة، ستتصيّر استراتيجيات تمكّن المتكلم من إضفاء طابع المشروعيَّة والصّلاحيَّة العقديَّة، والتاريخيَّة، على شتّى الخطابات المبلورة لقوله الكلاميّ، الموجَّه بغائية معرفيَّة تتأسّس جوهريًا على أساس منطق

19- كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربيّة، نبيه أمين فارس ـ منير البَعلبكي، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الخامسة، تموز، 1968، ص 83

20- أبو الفتح محمّد بْن عبد الكريم الشَّهْرستاني: **الملل والنّحل**، صَحَّحَهُ وعلّق عَلَيْه، أحمد فهمي محمّد، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1413 هـ ـ 1992 م، ص 13

21- عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر ...**، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان ـ بيروت 1996، ص 375

22- سعيد بنسعيد العلوي: **الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1412 هـ ـ 1992 م، ص ص 308 ـ 309. (القوسين من وضع المؤلف).

إقصائيّ لمختلف الفواعل الاجتماعيين المشاركين في تأسيس بُنى المجال السياسيّ العربيّ ـ الإسلاميّ؛ قائم على احتكار تأويل حقيقة النص الدينيّ، وقادر في الآن ذاته، على فتح مغاليق الواقع التاريخيّ، والتأثير في مجرياته؛ وذلك من خلال تقديم بدائل عملية لإشكالاته السياسيّة المتمثلة في إفرازات أزمة الفتنة الكبرى، التي تدخلت بشكل جذري في قيام مختلف أصناف التّغلبات وسيادة شتى أنماط الاحتراب السياسيّ، والعقديّ، من داخل الصيرورة التاريخيَّة لدولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة.

إنَّ مأتى أهمية هذا الحاصل، نابعٌ من كونه يضعنا قبالة نتيجة محورية، تتمثل في كون مختلف الفرق الكلاميَّة، قد شرعت في بلورة جدلها الكلاميّ، انطلاقا من قيامها بتأويل أيديولوجي لمنطوق الخطاب القرآنيّ، ومضامين الأحاديث النبويَّة. منحها من خلاله شرعيَّة ادعاء امتلاك الحقيقة الدينيَّة المطلقة، وسمح لها في آن باحتكار الانتساب للإسلام ((الصحيح))؛ وذلك من خلال إخراج باقي الفرق الكلاميَّة النقيضة لتوجهاتها، ومنطلقاتها السياسيَّة، والعقديَّة، من دائرة الاجتماع العربيّ ـ الإسلاميّ، وهو ما يعني أنَّ كل من منطوق الخطاب القرآني، والأحاديث النبوية، خطابات ثابتة في منطوقاتها، متحركة على مستوى دلالاتها ومعانيها. لهذا السبب بالذات، فقد ظل «معنى القرآن منذ نشأته إلى الآن موضوع نزاعات وصراعات مختلفة متّصلة بامتلاك المعنى ومن ثم امتلاك السلطة[23]». وفي ضوء ذلك، «يمكن القول إن علم الكلام هو علم التأويل؛ لأن الفرق الكلامية كلها فرق مؤولة [...] فالتأويل هو القسمة العادلة بين المذاهب الكلامية المختلفة[24]»؛ ممَّا يعني أنَّه لا وجود لفهم حيادي لدلالاتِ ومعاني الخطاب القرآني، ما دام أن علماء الكلام ظلوا «يقرؤون في القرآن أفكارهم الخاصة[25]»؛ تلك الأفكار التي أدّت ـ بفعل تمرحل الفرق الكلاميَّة من داخل التاريخ السياسيّ، والعقديّ، العربي ـ الإسلامي، وممارسة تأثيرها الفعلي على منعطفاته الحاسمة ـ وظائف تشكيل طرائق تخيل الفرق الكلاميَّة لكيفيات تصوّر وجودها، ورؤيتها للعالم، وطرق الفعل فيه، ناهيك عن إفراز مواقفها من الآخر المخالف لها سياسيًا وعقديًا، وهو ما يوحي بأنَّ «المتخيل الاجتماعي هو

23- ألفة يوسف: **تعدّد المعنى في القرآن بحث في أسس تعدّد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن**، دار سحر للنشر ـ كلية الآداب منوبة ـ تونس، الطبعة الثانية، [د. ت.]، ص 18

24- محمد أيت حمو: **العقل الحِجاجي بين الغزالي وابن رشد دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد**، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، كانون الثاني / يناير 2012، ص 53

من خلال مُدراسته للارتباط العضوي القائم بين علم الكلام والتأويل، صرّح الدكتور **محمد أيت حمو** قائلا: «[إن علم الكلام لا يمكن أن يكون فلسفة أو دينا. وإذا كان المتكلم يأخذ مشروعية قوله من الوحي، فإنه لا معنى للوحي إلا بتوسط قول معين؛ بمعنى أن دلالة القول الصادر عن الله رهينة بقول ثاني؛ أي بالقول المقول عن القول الصادر عن الله. إن هذا القول الثاني هو الذي يعطي المعنى للمقول الإلهي الذي نتلفظه بتوسط، فدلالة الوحي غير معطاة مباشرة، وكل دلالة للمقال الإلهي متوسطة وغير معطاة مباشرة، وتمر عبر تأويل للمقال الإلهي]».

انظر، محمد آيت حمو: **فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي دراسات ومراجعات نقدية للكلام**، دار الفارابي ـ بيروت، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2011، ص 72

25- توشيهيكو إيزوتسو: **الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم، هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، آذار (مارس)، 2007، ص 209

ذلك الفهم المشترك الذي يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة، إضافة إلى الإحساس العام بالمشروعية[26]».

وفق هذا المنظور، برَّرت مختلف الفرق الكلاميَّة، ممارساتها لمختلف ضروب الصِّراع السياسيّ، والعقديّ، من داخل المجال السياسيّ العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط، وأضفت عليه طابع المشروعيَّة والصلاحيَّة العقديَّة، والتاريخيَّة؛ من منطلق ادعاء احتكارها لسلطة الدِّفاع عن مجموع المبادئ الإسلاميَّة ((الخالصة)) المنحرفة من ـ منظورها ـ عن مساراتها التعبديَّة الإيمانيَّة، والتنظيميَّة الاجتماعيَّة ((الصحيحة))، التي لن تستقيم إلا من خلال إقامة جدلها الكلاميّ واحترابها السياسيّ، والعقديّ، من مبرِّر كونها المدافع الحقيقي عن مركزية الحضور الإلهيّ من داخل شمولية الصيرورة التاريخيَّة لدولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة، والمعبِّر الحقيقي عن ((جوهر)) مضامين كل من منطوق الخطاب القرآني، والأحاديث النبويَّة، والضَّامن الفِعلي لأهلية الانتساب إلى النهج المحمَّدي القويم؛ عبر اعتبار ذاتها الفرقة الكلاميَّة الوحيدة ((النّاجية من النار[27]))، وهو ما يؤكد بالملموس التاريخيّ، على أنَّ أزمة الخلافة قد أحدثت «قلقا في الوعي الإسلامي[28]»، عبّر عن ذاته من خلال تجليات مختلف التناقضات التي أفصحت عن ذاتها موضوعيًا من داخل دولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة في شكل احتراب سياسيّ وعقديّ مُميت.

قصارى القول، لقد شكَّل الصراع السياسي المعبِّر عن ذاته من خلال إفرازات نتائج أزمة الخلافة، وما رافقها من تشظي على مستوى البُنى السياسيَّة، والعقديَّة، والوجدانيَّة لشمولية المجال السياسيّ العربيّ ـ الإسلاميّ، مبتدأ مطلقًا لتبلور الجدل الكلاميّ من داخل المجال التداولي العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط. ولمَّا كان الأمر على هذا المنوال، فإنَّه يكون لزامًا علينا العمل على امتحان صدقية جُماع النتائج المتوصل إليها آنفًا، والتدليل على صحَّتها؛ وذلك عن طريق الشروع في مُدارسة المقدِّمات الكلاميَّة النَّاظمة للخطاب السياسيّ، والعقديّ، لأهمّ الفرق الكلاميَّة، التي استطاعت تأبيد خلاصاتها النظرية، وتمكَّنت في آنٍ، من صوغ ذاكرة لاهوتيَّة، وسياسيَّة جمعيَّة ممتدَّة، أطرت من خلالها وعي الإنسان العربيّ ـ المسلم، ووجَّهت سلوكه، وتدخَّلت في مفهمة مُجمل الأبعاد المؤسِّسة لوجوده من قبيل: علاقته بالله، وتصوره لذاته، وعالمه، والأغيار المحيطين به، والمشاركين معه في إنجاز الوجود المشترك. وهو ما سنحاول أجرأته من خلال محاولة مقاربة الأسانيد النَّصية لكل من فرقة الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، ثم الأشاعرة.

26ـ تشارلز تايلر: **المُتخيّلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة، الحارث النبهان، مراجعة، ثائر ذيب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آذار / مارس، [د. ط.]، 2015، ص 35

27ـ شكل حديث الفرقة الناجية مستندًا نظريًا شرّعت من خلاله مختلف الفرق الكلامية لممارسة العنف والتكفير وإقصاء الآخر المخالف. بحيث يتّضح ذلك جليا من خلال قيامها باحتكار سلطة الحديث النبوي، وتخصيص ذاتها بأهلية الانتماء إلى النهج المحمّدي السليم على مختلف الأصعدة، القيمية منها والاجتماعية والسياسية. وذلك مصداقا للحديث النبوي القائل: «[ليأتينّ على أمّتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النّعل بالنّعل ... وإنّ بني إسرائيل تفرّقت على إثنتين وسبعين ملة وتفرّقت أمّتي على ثلاثٍ وسبعين ملة، كلهم في النّار إلا ملة واحدة، قيل: ما هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي]».

انظر، محمد بن عيسى الترمذي: **سنن الترمذي**، الجزء الرابع، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1993، ص 134

28ـ هشام جعيط: **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بمراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة السادسة: آذار (مارس)، 2008، ص 161

1 ـ فرقة الشيعة

لقد شكلت قضية الخلافة، مدار الفكر الكلاميّ الشيعيّ. وقد كان الموقف منها السبب الأوَّل لاندلاع مختلف ضروب الاحتراب بين المتكلمين الشيعيين والسنيين، والذي مازالت تداعياته السياسية والمذهبية ثم السيكولوجية، محفورة في اللاّشعور السياسيّ، والمتخيل الاجتماعيّ، لدى الفواعل الاجتماعيين المؤسِّسين لشمولية المجال السياسيّ، والعقديّ العربيّ ـ الإسلاميّ، منذ صدر الإسلام إلى حدود اللحظة التاريخيَّة الرَّاهنة. وعليه يمكن القول، إنَّ «الشيعة هم الذين شايعوا عليًا عليه السلام على الخصوص، وقالوا بإمامته نصا، ووصية، إما جليًا أو خفيًا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده، قالوا: وليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة، وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية. هو ركن الدين لا يجوز للرسول عليه السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأئمة وجوبًا عن الكبائر والصغائر والقول بالتولي، والتبري قولا، وفعلا وعقدًا، إلا في حالة التقية[29]». استنادًا على المقدِّمات الكلاميَّة الشيعيَّة، يُرى أنَّ قضية الإمامة عندهم، قضية إيمانيَّة؛ لهذا، فإنَّ إيمان المسلم، لا يكتمل إلا إذا قبل الاعتقاد بها، وتقيَّد بتنفيذ التزاماتها السياسيَّة، والعقديَّة؛ الأمر الذي يعني «أن الإمامة تحمل معنى إلهيا[30]». وذلك على اعتبار أن فرقة الشيعة، تعتقد أنَّ «الإمامة رئاسة في الدين والدنيا ومنصب إلهي يختاره الله بسابق علمه ويأمر النبي (ص) بأن يدل الأمة عليه ويأمرهم باتباعه والإمام حافظ الدين وتعاليمه من التغيير والتبديل والتحريف، وحيث إن الإسلام دين عام خالد كلف به جميع عناصر البشر وتعاليمه فطرية أبدية أراد الله بقاءه إلى آخر الدنيا، فلابد أن ينصب الله إمامًا لحفظه في كل عصر وزمان لكي لا يتوجه نقض الغرض المستحيل على الحكيم تعالى، ولأجله أمر الله نبيه بأن ينص على علي (ع) [...] ثم أحد عشر إمامًا من ولد علي ظاهرًا مشهورًا أو غائبًا مستورًا، وهذه سنة الله في جميع الأزمان في جميع الأنبياء من لدن آدم إلى الخاتم صلى الله عليهم أجمعين[31]». وهذا التصور الأخير لقضية الإمامة، يشير بشكل جوهري إلى أنَّ «الأئمة هم القادة الذين اختارهم الله للقيام بهداية الناس وشرح الشريعة وتوضيح مقاصدها بعد الأنبياء، فهي تبعا لعقيدة الشيعة: رياسة عامة أمور الدين والدنيا من الأشخاص نيابة عن النبي[32]». وتماشيًا مع ذات المنطلقات الكلاميَّة التي نصَّت على ربَّانية معنى الإمامة، يرى الشيعة أنَّ «النبي محمد، قد نصّ على أن الإمام علي هو الخليفة بعده، وذلك يوم الغدير ويأتي بعده الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين وصولا إلى الإمام الثاني عشر محمد بن

29- أبو الفتح محمّد بْن عبد الكريم الشَّهْرستاني: **الملل والنّحل**، صَحَّحَهُ وعلّق عَلَيْه، أحمد فهمي محمّد، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1413 هـ ـ 1992 م، ص ص 144 ـ 145

30- حسن ابراهيم حسن: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، الجزء الأول، دار الجيل ـ بيروت، مكتبة النهضة القاهرة، الطبعة الرابعة عشر، 1416 هـ ـ 1996 م، ص ص 358 ـ 359

31- إبراهيم الموسوي الزنجاني: **عقائد الإمامية الاثني عشرية**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1393 هـ ـ 1973 م، ص 72

32- المفيد محمد ابن النعمان: **النكت الاعتقادية**، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1414 هـ ـ 1993 م، ص47

الحسن العسكري المهدي المنتظر[33]». وعليه فقد وجد الشيعة، أن السلطة السياسيَّة حق إلهي، والإمام المُجسد لها يظل في مركز متعالي، ولا يمت بأدنى صلة لصفات البشر؛ فهو معصوم من الأخطاء؛ لأنه يتلقى معرفته من الوحي الذي أنزل على النبيّ محمد. وبالتَّالي فهو «حافظ الشرع قائم به فحاله كحال النبي (ص)[34]». الشيء الذي يجعل منه من المنظور الشيعيّ «أفضل من جميع الأمة[35]». لهذا السبب بالذات، فإن الأمة لا تتدخل مطلقا في عملية اختيار الحاكم. وعلة ذلك عائدة بالأساس، إلى أنَّ الله قد اختار عليًا بشكل قبلي وصيًا على أمته، وخليفة شرعيًا للنبيّ محمد. لتصير بعد ذلك قضية الإمامة ركنا ثالثا من أركان الأصول العقديَّة، والسياسيَّة لفرقة الشيعة. فهُم قد «ذهبوا إلى أن الرئيس الشرعي الأوحد للإسلام من الوجهة الدينية والدنيوية هو الإمام الذي خوّله الله الإمامة وخصه بها، وليس ذلك الذي يتبوأ الخلافة ويتقلد السلطة عن طريق اختيار المسلمين له، وقد فضلوا أن يلقبوا الرئيس الأعلى والسليل المباشر للنبي الذي يدينون له بالطاعة في كل عصر بالإمام؛ لأن هذا اللقب يدل في معناه على مقام ديني ومكانة دينية ملحوظة لا توجد في غيره من الألقاب. [...] وكما اختار النبي عليًا وعينه صراحة ليكون خليفة له فيما بعث لأجله من هداية الأمة وحكمها وتدبير أمورها؛ فهـو لذلك: ((وصّى))؛ أي إنه انتخب برغبة النبي وإقراره[36]». وعليه، فإن الإقرار بحتمية تنصيب الإمام علي على رأس الهرم السياسيّ، والعقديّ، والمعرفيّ للمجتمعات العربيَّة ـ الإسلاميَّة، قد شكَّل أهم الخلاصات الناظمة لمقدِّمات فرقة الشيعة، وهي في سياق بلورة جدلها الكلاميّ مع فرقة الأشاعرة السنيَّة على وجه التحديد.

الشيء الذي سيدفع بها إلى تكريس مختلف أشكال قيم التعصب المذهبي المؤدي حتمًا إلى استزادة تشظي الوحدة السياسيَّة والعقديَّة لشموليَّة النسيج الاجتماعيّ العربيّ ـ الإسلاميّ، حيث يتضح ذلك جليًا من خلال دأب أرباب الكلام الشيعيّ على اتهامهم للخليفة السُّنيّ عثمان، بكونه قد تعمَّد بتر الآيات القرآنية التي

33- إبراهيم الموسوي الزنجاني: **عقائد الإمامية الاثني عشرية**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1393 هـ ـ 1973 م، ص 277

كشأن كل الفرق الكلاميَّة، عملت فرقة الشيعة، على استثمار الحمولة الرمزية للمدونة النصية للأحاديث النبوية سياسيًا، بهدف الاستدلال على أحقية علي بن أبي طالب بامتلاك الخلافة. ومن تم شرعنة احتكاره للصلاحيات العقدية والتاريخية والسياسية، من داخل المجال السياسي العربي ـ الإسلامي، سواء في المرحلة الكلاسيكية أو المعاصرة. وهو ما جسَّدته نظريًا ومُمارسيًا من خلال إعادة تأويلها **لحديث الغدير**، واعتبارها إيَّاه نصًا شرعيًا من النبي على خلافة علي. الشيء الذي أوضحه **إبراهيم الموسوي الزنجاني**، وهو في معرض شرحه لعقائد الإمامية الاثني عشرية، حيث يقول: «[لما نزل في حجة الوداع قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾ وكان النبي (ص) في غدير خم [...] فأمر باجتماع الناس [...] فقام (ص) خطيبا ثم قال: أيها الناس ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله. فقال عمر: بخ بخ لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ثم نزل بعد ذلك قول تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ فقال النبي: الحمد لله على إكمال الدين وإتمام النعمة]».

انظر، المصدر نفسه، ص 91

34- المصدر نفسه، ص 77

35- المصدر نفسه، ص 78

36- إجناس جولدتسيهر: **العقيدة والشريعة في الإسلام تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي**، نقله إلى العربية وعلق عليه، محمد يوسف موسى ـ علي حسن عبد القادر ـ عبد العزيز عبد الحق، الناشر: دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد ـ مطابع دار الكتاب العربي بمصر، الطبعة الثانية منقحة مع زيادة تعليقات، [د. ت.]، ص ص 195 ـ 196. (القوس من وضع المؤلف).

نصَّت ـ إن ظاهرًا أو باطنًا ـ على أحقية علي بخلافة النبيّ محمد، وهو في سياق أجرأته لعمليَّة إعادة جمع القرآن. مما ترتب عنه، تشكيكهم[37] المطلق في صحة وحياديَّة وتماسك مضمون القرآن الرَّسمي السُّنيّ.

بموجب ما ورد أعلاه، يكون من اللاَّزم علينا أن نقدم بصدد علم الكلام الشيعيّ، مجموعة من الخلاصات، يمكن إجمالها على هذا النحو: **أولا:** هو خطاب كلاميّ سياسيّ بالدرجة الأولى، وإن غلف مقدِّماته المُؤسسة له بمقولات دينية، رام من وراءها حجب البُنى المصلحية والصراعات السياسية والمذهبية. **ثانيا:** لقد أسَّست فرقة الشيعة لخطابها السياسيّ، والعقديّ، انطلاقا من تأويلات سياسيَّة لمنطوق الخطاب القرآني، ومضامين الأحاديث النبويَّة، مُوجَّهة برغبة مِلحاحة في الاستحواذ على الخلافة، بهدف احتكار السلطة الماديَّة، والرمزيَّة لمكانة آل البيت، باعتبارهم الورثة الشرعيين للعصمة والتطهير[38]، والمجسِّدين الفعليين لحقيقة السنَّة النبويَّة؛ وذلك على خلاف باقي الفرق الكلاميَّة النقيضة تاريخيًا، وسياسيًا، وعقديًا، لتوجُّهاتهم، ومنطلقاتهم. **ثالثا:** يجد القول الكلاميّ الشيعيّ ـ بما هو خطاب سياسيّ، وعقديّ ـ نفسه أمام مأزق التنظير السياسيّ المُرتكز على مبدأ الواقعيَّة والمُحايثة، إذ يتضح ذلك جليًا من خلال البداهات المُطلقة التي استند عليها من قبيل: الحق الإلهيّ، عصمة الإمام، علاوة على المهدية والرجعة، ثم انتهاج أسلوب التقية. ممَّا يدفع إلى القول، بأنَّ الخطاب الكلاميّ الشيعيّ كان ـ وما زال ـ محكومًا ببنيات أيديولوجية سياسية مُتعالية عن الواقع الماديّ، الشيء الذي ساهم إلى حد كبير، في تكريس تأبيد الأنظمة التيوقراطيَّة القائمة من داخل المجال السياسيّ العربيّ ـ الإسلاميّ المعاصر ممَّا ترتَّب عنه ترسيخ استمرارية الهرميَّة الاجتماعية والمعرفيّة.

2 ـ فرقة الخوارج

عُدَّ حدث أزمة الخلافة وانقلابها إلى مُلك عضوض، من بين أبرز المؤشِّرات الكفيلة بتحقيق فعليّ لعمليات استقراء مجمل الانعطافات الحاسمة التي غيَّرت شمولية مجريات ومسارات التَّاريخ السياسيّ، والعقديّ العربيّ ـ الإسلاميّ في العصر الوسيط. وعليه، يمكن الانطلاق في هذا السياق من القول، بأنَّ مجمل

37- في سياق مُدارسته للأسباب التي حدت بفرقة الشيعة الكلامية إلى التشكيك في صحة وحيادية مضمون القرآن الرَّسمي السُّني، صرّح المستشرق المجري إجنتس جولدتسهر قائلا: «[هناك حقيقة واقعة يجب معرفتها للوصول إلى فهم هذا المذهب فهمًا تاريخيًا كاملاً. تلك هي علاقة الشيعة بالنص القرآني الرسمي الموجود بأيدينا، كما حصل جمعه وكتابته على وجه التحديد بأمر من الخليفة عثمان. فأي موقف يأخذه التشيع الطائفي من هذا النص القرآني، الذي تمت كتابته بواسطة ذلك المغتصب للخلافة المكروه عند الشيعة كراهية لا يخمد لها أورًا؟ وهل يَعُدُّه هذا المذهب نصًا معتمدًا للوحي الإلهي الذي أنزله الله على لسان محمد [صلى الله عليه وسلم]؟.

إنه وإن كان الشيعة قد رفضوا الرأي الذي ذهبت إليه طائفة متطرفة منهم، من أن القرآن المأثور لا يمكن الاعتراف به مصدرًا للدين بسبب الشك في صحته وبراءته من المآخذ، فإنهم تشككوا على وجه العموم منذ ظهورهم في صحة صياغة النص العثماني. وهم يدّعون أن هذا النص العثماني، بالنسبة إلى القرآن الصحيح الذي جاء به محمد (ص)، يشتمل على زيادات وتغييرات هامة، كما اسْتُؤْصِلتْ فيه أيضا، من جانب آخر، قطع مهمة من القرآن الصحيح بالإبعاد والحذف. [...] وهم في الحق لا يأتون بالأجزاء الناقصة من النص؛ وبدلاً من ذلك جاؤوا بسور ساقطة بالكلية من القرآن العثماني، أخفتها الجماعة التي كلفها عثمان بكتابته، عن سوء نية، في زعمهم، إذ هي تشتمل على تمجيد لعليّ. [...] وكل ذلك يدل على استمرار افتراض الشيعة حصول نقص غير قليل في نص القرآن العثماني بالنسبة إلى المصحف الأصلي الصحيح]».

انظر، إجنتس جولدتسهر: **مذاهب التفسير الإسلامي**، تحقيق عبد الحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية، [د. ط.]، 1374 هـ - 1955 م، ص ص 293 - 295

38- وذلك عبر تأويلهم سياسيًا لآية التطهير [سورة الأحزاب: الآية 33].

المقدِّمات التي أسَّست لها فرقة الخوارج الكلاميَّة، كانت محكومة بشرطيَّة تاريخيَّة، تجسَّدت في الصراع الدائر حول انتزاع الأحقيَّة بامتلاك الخلافة، ومن تم انتزاع المشروعيَّة السياسيَّة، والعقديَّة، والتاريخيَّة، الكفيلة باحتكار أهلية الانتساب إلى الفرقة ((الناجيَّة من النَّار))، والمجسِّد أهلها لتعاليم الإسلام ((الصحيح)) نظريًا وممارسيًا. بموجب هذا، «ففرق الخوارج من حيث الترتيب الزمني، يمكننا أن نعدها من أقدم انشقاق ديني حدث في الجماعة الإسلامية، ولا يزال هذا الانشقاق باقيًا في الجماعات الإسلامية المنفصلة عن مذهب أهل السنة، وإنا نلمس في تاريخهم مثالا سهلا وأنموذجًا قليل التعقيد يشرح لنا كيف نشأت الفرق الإسلامية، وكيف اقتحم تيار الأفكار الدينية نطـاق النـزاع السياسـي»[39]. إنَّه ذلك النزاع السياسيّ، والعقديّ، الذي أفرز من داخل التمرحل الحدثي والوقائعي لدولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة، في شقها الراشديّ؛ أي وقت قيام الرَّعيل الأول لفرقة الخوارج، باغتيال الخليفة عثمان؛ لأنَّهم وجدوا في خلافته انزياحًا مطلقا عن مبادئ الدين الإسلاميّ ((الصحيح)) كما تصوَّروها. الشيء الذي قادهم إلى شرعنة وتبرير فعل اغتياله من منطلق أنَّه خليفة وإمام كافر، لم يستطع إبّان توليته كخليفة ((شرعي)) لرسول الله، أن يعمل على تنزيل مضامين الوحي المتجسّدة من داخل منطوق الخطاب القرآني؛ الداعية لإقامة الحكم وفق مبادئ العدل والمساواة، ونبذ كل أشكال الميز العرقي والقبلي بين الفواعل الاجتماعيين المؤسّسين للمجال السياسيّ والعقديّ العربيّ ـ الإسلاميّ.

لهذه الأسباب القائمة بذاتها تاريخيًا، يعتبر «الانطلاق من تجربة عثمان وحصيلة المآخذ التي وجّهت إليها، ثابتا من الثوابت المميزة للخطاب السياسي الخارجي في تقديم أطروحاته[40]» الكلاميَّة المرتكزة في مجملها على ضرورة الدفاع عن حقوق الله وتجسيد مركزيته؛ ما دام أنَّ «عالم القرآن عالم ((مركزية إلهية)) بصورة جوهرية[41]». بهذا المعنى، فقد وجدت فرقة الخوارج، أنَّ أدوارها التاريخيَّة تتجسَّد بالأساس في حتمية إعادة أجرأة مضامين الأوامر والنواهي الإلهيَّة من داخل المجال السياسيّ العربيّ ـ الإسلاميّ؛ بهدف الحفاظ على قدسية تعاليم الله من جهة، وتنقية دار الإسلام من شوائب الخطايا والكبائر التي ارتكبتها ((الفئة الباغية)) في حق مضامين الوحي من جهة ثانية.

39- إجناس جولدتسيهر: **العقيدة والشريعة في الإسلام تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي**، نقله إلى العربية وعلق عليه، محمد يوسف موسى ـ علي حسن عبد القادر ـ عبد العزيز عبد الحق، الناشر: دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثني ببغداد ـ مطابع دار الكتاب العربي بمصر، الطبعة الثانية منقحة مع زيادة تعليقات، [د. ت.]، ص 195

40- ناجية الوريمي بوعجيلة: **الإسلامُ الخـارجي**، رابطـة العقلانيين العرب، دار الطـليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى، أيلول (سبتمبر) 2006، ص 146.

41- توشيهيكو إيزوتسو: **الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم، هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، آذار (مارس)، 2007، ص 62

وهو ما قادها مُمارسيًا، إلى تأسيس جوهر حركتها السياسيَّة، والعقديَّة، انطلاقا من مبدأ كلاميّ قائم على التنصيص على أنَّه «لا حكـم إلا لله[42]»؛ الذي لا يعني ـ من منظورها ـ سوى الرفض المطلق لكيفيَّات تقعيد الممارسة السياسيَّة، والعقديَّة زمن الخليفة عثمان، باعتبارها تدشين لمرحلة انتهاك قدسية الأوامر والنواهي الإلهيَّة، وبداية فعلية لخيانة مبادئ الدين الإسلاميّ.

انطلاقا من هذا المبدأ الكلاميّ، أجمع الخوارج على أنَّه، «إذا كفر الإمام كفرت الرعية، الغائب منهم والشاهد»[43] وبالتالي، وجدوا بأنَّ «ديار مخالفيهم ديار الكفر[44]». وعليه، فإنَّه يجوز ـ من منظورهم ـ تكفير مخالفيهم وإخراجهم من دائرة المجال السياسيّ، والعقديّ العربيّ ـ الإسلاميّ، كونهم من المشركين، المرتكبين لمختلف ضروب الكبائر. وبما أنَّ الخوارج قد نصَّبوا أنفسهم مدافعين فعليين عن مركزية الله من داخل العالم العربيّ ـ الإسلاميّ، فإنَّهم «كانوا يحسبون أنه ليس على وجه الأرض من مسلم غير من كان على مذهبهم[45]». الأمر الذي ترتَّب عنه إقرارهم برفض القعود بديار الكفر[46]، وأكدوا أنَّه «لا يجوز المقام بين أظهر المشركين، بل يجب الذهاب إلى ((دار الهجرة)) وقتالهم بيع أنفسهم لله[47]»، بمقابل فوزهم بالجنَّة[48]. وعلى أساس هذا المبدأ الذي وسم المقدمات الكلاميَّة لفرقة الخوارج، تتضح القصدية الثاوية خلف تأسيس الخطاطات الإجرائيَّة الناظمة لخطاب العنف والتكفير[49] بالنسبة لها؛ تلك المتمثلة في إحساس فواعلها باغتراب مطلق عن ((جوهر)) مبادئ الدين الإسلاميّ، ذلك الإحساس الذي رافقه تحميل ((الفئة الباغية)) لمسؤولية تدنيس طهارة المقدس الإلهيّ، وذلك على اعتبار أنَّ «الإنسان المتدين لا يعيش إلا في مناخ مشبع بالقداسة[50]». لهذا، يصعب فهم قصديات فرقة الخوارج، من دون الاستعانة بمؤشر أساسيّ يتمثل في كونها فرقة كلاميَّة نظرت للعنف والتكفير، وفعّلته مُمارسيًا من منطلق إعادة الطهارة والقداسة للمبادئ الإلهيَّة الداعيَّة لإقامة العدل بين فواعل الأمَّة الاجتماعيين، التي لا يمكن لها أن تتحقَّق إلا من خلال جعلهم للقتل والتكفير واجبًا دينيًا مفروضًا على المؤمنين الصّادقين الطامحين إلى تخليص المجال السياسيّ العربيّ ـ الإسلاميّ من مختلف مظاهر الأخطاء والانحرافات التي لازمت الصيرورة التاريخيَّة للخلافة الإسلاميَّة، وهو ما يدل على أنَّ المقدمات الكلاميَّة لفرقة الخوارج «تخضع تمام الخضوع للدين المتصور كأنه التطبيق

42- أبي المظفرّ الإسْفراينيّ: **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه، محمّد زاهد بن الحسن الكوثريّ، تفضل الأستاذ الدكتور محمود محمد الخضيري بكلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم، النّاشر، المكتبة الأزهرية للتُراث، [د. ط.]، [د. ت.]، ص 38

47- يوليوس فلهوزن: **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة**، ترجمه عن الألمانية، عبد الرحمن بدوي، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع ـ القاهرة، الطبعة الثالثة، 2009، ص 53

48- أفرزت فرقة الخوارج موقفها الدّاعي إلى قتال الكفار والمشركين، انطلاقا من تأويلها لمضامين الخطاب القرآني المتمثل في سورة التوبة:

﴿.[سورة التوبة الآية: 111].

49- جمال العزاوي: **خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلاميّة وانعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة**، نشر ضمن: مشروع بحثي، التطرف الديني، ((التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي الأعلام والنصوص))، إشراف بسام الجمل، تنسيق أنس الطريقي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2018 م، ص ص 179 - 213

50- مرسيا إلياد: **المقدس والمدنس**، ترجمة، المحامي عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة أولى، 1988، ص 30

الحرفي للكتاب في الشؤون الإنسانية كافة وبوجه أحرى في الشؤون التي تعني الأمة برمتها[51]». وعليه، فقد «واصل الخوارج حرصهم على إخضاع كل المسائل التي يختلفون فيها مع السلطة أو بقية المسلمين للدين، ورفضوا تبعا لذلك كل المواقف المخالفة، ثم كفروا أصحابها واستحل المتشددون منهم قتلهم[52]». ممَّا سمح لهم بشكل مسبق بالحكم عليهم بأنَّهم كفار خالدين في النَّار.

انطلاقا من ذات المبدأ الكلاميّ لفرقة الخوارج، المتمثل في أنَّه ((لا حكم إلا لله)) ذلك المبدأ الذي شكل النواة الأولية لتبلور مختلف المقدمات الكلاميَّة التي شرّعت من خلالها لخطابات وممارسات العنف والتكفير، أسّسوا لخروجهم على الخليفة عليّ بن أبي طالب، وعملوا على تكفيره وقت حصُول ((معركة صفين))، تلك المعركة التي شهدت مواجهة عنيفة بين شيعة عليّ ومعاوية، انتهت برفع جيش معاوية للقرآن فوق أسنّة الرماح بهدف إنهاء القتال، من أجل تحكيم مضامين منطوق الخطاب القرآنيّ بين الخصمين. على أساس رفض الخوارج لهذه الآليَّة السياسيَّة التي قبلها عليّ، أجمعوا على تكفيره، واعتبروه غير ملتزم بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك بسبب نهجه منهج تحكيم الرجال في كتاب الله؛ ذلك المنهج الذي يعني من منظورهم الوقوع في المحظور الدينيّ المتجسد في عدم الحكم بما أنزله الله في حق ((الفئة الباغية)) التي يمثلها معاوية وشيعته. ومن هذا المنطلق، يمكن القول، إنَّ واقعة التحكيم[53] قد كرّست المستندات النظرية لفرقة الخوارج، بحيث برَّرت عن طريقها مجمل عمليَّات الاستعراض، مبرِّرين ذلك بكونهم لا يمارسون سوى واجبهم الدينيّ المتمثل في تطهير دار الإسلام من الكفار والمشركين أهل ((الفئة الباغية))، بهدف الحفاظ على قدسية المبادئ الإلهيَّة التي انتُهكت وقت تصيَّرت الخلافة منقلبة إلى مُلك عضوض.

حاصل القول، لقد شكَّل الصِّراع السياسيّ الدائر حول امتلاك الخلافة واحتكار الانتساب للإسلام ((الصحيح)) عاملا جوهريًا ساهم في تحريك أطوار الجدل الكلاميّ لفرقة الخوارج. وعليه، يمكن اختزال المقدمات الكلاميَّة الكبرى للفكر الكلاميّ الخارجي كما يلي: **أولا:** لقد انطلقت فرقة الخوارج من تأسيس مقدماتها الكلاميَّة، انطلاقا من تكفير مرتكب الكبيرة، والحكم على مصيره قبليًا بالخلود في النار. **ثانيا:** بناء على هذا المبدأ، عمل الخوارج على أجرأة فعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استنادًا على موقف

51- هشام جعيط: **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بمراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة السادسة: آذار (مارس)، 2008، ص 245

52- لطيفة البكاي: **حركة الخوارج نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي خلال (37 - 132 هـ)**، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية، أيار (مايو) 2007، ص 307

53- أجمع مختلف المشتغلين بالتأريخ للفرق الإسلاميَّة، على أن إنكار التحكيم يعد بمثابة الثابت النظري الذي ميّز فرقة الخوارج الكلاميَّة عن غيرها من الفرق من داخل تاريخ علم الكلام الإسلامي. وهو ما أكد عليه **ابن حزم الأندلسي الظاهري** من خلال قوله الآتي: «[ومن وافق الخوارج من إنكار التحكيم وتكفير أصحاب الكبائر، والقول بالخروج على أئمة الجور وأن أصحاب الكبائر مُخلدون في النار وأن الإمامة جائزة في غير قريش فهو خارجي، وإن خالفهم فيما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون خالفهم فيما ذكرنا فليس خارجيًا]».

انظر، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، الجزء الثاني، تحقيق، محمد إبراهيم نصر ـ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ـ بيروت، [د. ت.]، ص 47

ثابت، جُسِّد واقعياً من خلال إيمانهم بأنه ((لا حكم إلا لله)) الذي لا يعني سوى رفض التدخل البشريّ في إعادة تأويل الأحكام الإلهيَّة. **ثالثا:** لأجرأة هذا الموقف مُمارسيًا، أجمع الخوارج على تحريم القعود مع جماعة ((المشركين)) المغتصبين لحقوق الله، ممَّا أدَّى بهم إلى شرعنة تكفير الخليفة، والرّعية التي يحكمها، وإعلان الجهاد ضدّها. **رابعا:** اعتبر الخوارج موتاهم ((شراة)) باعوا أنفسهم لله وتحصّلوا كمقابل لذلك البيع على الجنة؛ الشيء الذي جعلهم ينطلقون من موقف يدّعي ازدراء الحياة الدنيا، ولا يجد خلاصه إلا في عمليات تعنيف الآخر وتكفيره وإعلان الموت في سبيل ذلك، وهو ما نجد له حضورًا قويًا في مختلف مناحي التعبيرات الإستيطيقية التي أسّس لها أعلام فرقة الخوارج، خصوصًا في المبحث الشعري[54]، الذي احتلت فيه تيمة الموت مركز الصّدارة. وعليه، فقد ظل خطاب العنف والتكفير المبتدأ المطلق عند فرقة الخوارج الكلاميَّة، والسمة الملازمة لتمرحلهم حركيًا من داخل الصيرورة التاريخيَّة لدولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة؛ بداية من زمن اغتيالهم لعثمان، مرورًا بمرحلتيْ خروجهم على عليّ وقت قبوله بالتحكيم، ومحاربتهم لمعاوية وابنه يزيد، وانتهاء عند الأطوار الأولى للخلافة العباسيَّة التي شهدت توقف حركة الخوارج على المستوى المُمارسيّ، بفعل محاصرتها وتسليط العنف المضاد ضدّها. **خامسا:** إنَّ مختلف المواقف السلبيَّة التي أفرزها المشتغلون بالتأريخ لنشأة الفرق الكلاميَّة وتبلورها، والتي عبَّرت عن ذاتها في شكل تعاريف قدحية تروم تسفيه المقدِّمات الكلاميَّة الخارجيَّة، قد أغفلت ـ إنْ بكيفية واعية أو غير واعية ـ الجانب الإيجابي لفرقة الخوارج؛ والذي يتضح جليًا من خلال مبدأ: ((لا حكم إلا لله))، الذي حمل في طيَّاته مجموعة من الدلالات ((التقدميَّة))، بالمقارنة مع الشرطيَّة التاريخيَّة التي حكمت رؤى ومواقف الخوارج السياسيَّة، خصوصًا وأنَّهم لم يأخذوا بعين الاعتبار الانتماءات العصبيَّة القبلية، المتجسَّدة في النَّسب القرشيّ، أو الموقع الطبقيّ الذي يحكم الوجود المادي للخليفة، أو حتى ما له علاقة بالأبعاد الجندريَّة؛ لأنَّ ما كان يهمهم بالأساس، هو حتمية تطبيق حرفية المبادئ والعقديَّة، والاجتماعيَّة التي أقرَّها منطوق الخطاب القرآني.

3 ـ فرقة المعتزلة

شكلت فرقة المعتزلة منعطفا حاسمًا داخل تاريخ علم الكلام في شموليته؛ إذ يتضح ذلك جليًا من خلال مجموع أنساقها السياسيَّة، والعقديَّة، التي تصيَّرت بمثابة الأصُول المؤسِّسة لفكرها الكلاميّ. بموجب هذا، يمكن القول إنَّه «لم تمثل المعتزلة في تاريخ علم الكلام فِرقة عاديّة، بل مثلت الفرقة الكلامية بامتياز. فهي

54- في سياق جمعه لشعر الخوارج وتعليقه على منطلقاته وغاياته وخصائصه النّفسية، خلص الدكتور **إحسان عباس** إلى محصّلة مركزية مفادها، أن شعر الخوارج قد: «[ترك فيه موضوع الموت لونا حزينا ونغمة حزينة ولكنه لم يسلمه إلى يأس مطلق، لأن هذا الموت نفسه كان عند أصحاب ذلك الشعر نوعا من الأمل، إذ لم يعد الموت إلا دخول الجنة أو لقاء الإخوان والأحباب الأبرار والأتقياء الذين تقدّموا على الطريق. [...] إذن تتمثل الروح الدينية في هذا الشعر، في الحماسة للعقيدة، ولكنها تتجلى أيضا في السعي لتقصير المسافة بين الله والإنسان، وهذا ما يظهر في تلك الأشعار التي تدور حول استطالة الحياة ومحاولة التخلص منها لأن ذلك يحقق شيئين: اللحاق بالله واللحاق بالإخوان والأصحاب، وفي حدة الثورة على الوضع السيئ يكمن الأمل في التخلص من هذه الحياة عند الخوارج، أي أن الموت عندهم هو الدين الحقيقي، ولذلك كان الشاعر الخارجي في صراع كبير مع الزّمن، وسبيله للانتصار عليه هو الموت]».

انظر، إحسان عباس: **شعر الخوارج**، دار الثقافة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، [د. ت.]، ص ص 9 ـ 14

المؤسِّسَة لهذا العلم المفرِّعةُ لمسائله الواضعة لنظرياته المبتكرة لمصطلحاته ومناهجه الاستدلاليّة، وهي من رقّى الجدل الميتافيزيقي إلى رتبة العلم وفرضه على الساحة العلميّة وأغرى المتكلمين من سائر الفرق بتعاطيه[55]». إذا كان الشَّأن على هذا النحو، فإنَّ ما ينبغي التأكيد عليه في هذا السياق؛ هو أنَّ أهميَّة فرقة المعتزلة، لا ترجع فقط إلى كونها قد عُدَّت أول فرقة استطاعت تأسيس نسق كلاميّ مبني بكيفية استدلالية عقلية متماسكة منطقيًا؛ بل أيضًا إلى كونها أول فرقة كلاميَّة استطاعت تأسيس أصُولها السياسيَّة، والعقديَّة، ضدًا على المستندات الأيديولوجيَّة الجبريَّة[56] التي كانت توظفها دولة الخلافة الأمويَّة وهي في سياق أجرأة فعلها السياسيّ؛ وذلك بهدف إفراغ الذات الإنسانيَّة من حمولتها الإبداعيَّة وقدرتها على خلق أفعالها بكيفية حرَّة وإراديَّة، وجعل الإنسان العربي ـ المسلم، عبارة عن أداة طيِّعة بيد ((الخليفة ظل الله في أرضه)). وذلك على اعتبار أنَّ الأيديولوجيا الجبريَّة، قد انطلقت من مقدِّمة كلاميَّة مفادها: «نفي الفعل حقيقة من العبد وإضافته إلى الرب تعالى[57]». وهذا يعني ـ ضمن ما يعنيه ـ أنَّ فرقة المعتزلة، قد أسَّست لأصُولها السياسيَّة، والعقديَّة، وهي في حالة انصهار وجودي مطلق مع مختلف الإشكاليَّات، القائمة وقتذاك من داخل دولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة في شقِّها الأمويّ، التي لم تخرج عن إطار تهميش الفاعلية الإنسانيَّة للإنسان العربيّ ـ المسلم، عن طريق إعادة إنتاج رعايا خانعين، يبرِّرون كافة ضروب الاستبداد والاضطهاد الممارس عليهم، بتعلَّة كونه قدر مقدر من لدن الله، وأنَّ أيَّة محاولة لمجابهته هو في الأصل، مجابهة مباشرة للأقدار الإلهيَّة المفروضة عليهم.

تأسيسًا على ما سلف بيانه، يُرى أنَّ الأصُول الكلاميَّة الخمسة، المُؤسَّسة من لدن بُناة الكلام المعتزليّ، والتي اختزلوها في: **التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**؛ يصعب وعي خلفياتها السياسيَّة، والعقديَّة، ما لم يتم وضعها من داخل السياق التاريخيّ

55- محمد بوهلال: **إسلام المتكلمين**، رابطة العقلانيين العرب ـ دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى، أيلول (سبتمبر) 2006، ص ص 172 - 173

56- عمل **أبو الفتح الشهرستاني** على تِعداد أصناف الجبرية واختزلها في كونها مذهب كلامي ينطلق من الإقرار بعدم قدرة الإنسان على الفعل والاختيار والإرادة، حيث يقول: «[الجبرية أصناف، الجبرية أصناف، فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد، فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة أن تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما، في الفعل وسمي ذلك كسبًا فليس بجبري، والمعتزلة يسمون من لم ثبت القدرة الحادثة في الإبداع، والأحداث استقلالاً، جبريًا، ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبريا، إذ لم يثبتوا ا للقدرة الحادثة فيها أثرًا، والمصنفون في المقالات عدو النجارية والضرارية من الجبرية، وكذلك جماعة الكلابية من الصفاتية والأشعرية سموهم تارة حشوية، وتارة جبرية]».

انظر، أبو الفتح محمّد بْن عبد الكريم الشَّهْرستاني: **الملل والنّحل**، صَحَّحَهُ وعلّق عَلَيْه، أحمد فهمي محمّد، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1413 هـ ـ 1992 م، ص 72

57- المصدر نفسه، ص 72

الواقعيّ[58] الذي تولّدت فيه، وتبلورت عن طريقه. على هذا الأساس، فإنَّ محاولة القيام بمدارسة مجمل الأصُول الكلاميَّة التي أجمع عليها أرباب الكلام المعتزلي؛ نظرًا لكون العمل بمقتضياتها يعد بمثابة شرط[59] لا بدَّ منه للانتساب لفرقة المعتزلة، تجعل الرَّائي بإمعان إليها يستشف أنَّها تُضمر دستورًا سياسيًا، وعقديًا، يحمل في طيَّاته **أسس ما ينبغي أن يكون** عليه وضع الاجتماع الإنساني العربيّ ـ الإسلاميّ.

وهو ما جسَّده أعلام المعتزلة، حين أقرّوا **بأصل التوحيد**، الذي يعني من الناحيَّة المعجميَّة اللغوية، كما شرحه القاضي عبد الجبَّار بن أحمد قائلا: «التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدًا، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركًا، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحدًا لما لم يكن الخبر صدقا إلا وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب، يقال أثبت لهم في القرطاس؛ أي أوجدته فيه، ثم يستعمل في الخبر عن وجود الشيء، فيقال إن فلانا يثبت الأعراض أي يخبر عن وجودها. لما لم يكن الخبر عنها صدقا إلا وهي موجودة[60]». ولمَّا كان أصل التوحيد لغويًا، عبارة عمَّا به يصير الشيء واحدًا، فإنه سيصير في اصطلاح المتكلمين، دالا على وحدانية الله؛ وذلك من خلال اعتبارهم إياه: «العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار جميعًا. لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدًا[61]». على أساس هذا التحديد، أصبح أصل التوحيد بالنسبة إلى المعتزلة، بمثابة الإطار المِلّي الذي يؤطر شمولية الأبعاد العقدية للإنسان العربيّ ـ المسلم من داخل المجال السياسيّ الذي ينتمي إليه. لهذا، يكون لزامًا عليه ـ باعتباره إنسانا متدينا يدين بالدين الإسلاميّ

58- في سياق مدارسته لموضوعة مشكلة الفاعلية الإنسانية بين «الخلق» الاعتزالي و«الكسب» الأشعري، ألمع الدكتور **محمد آيت حمو** إلى أنَّ الأصُول الخمسة الكلاميَّة التي أسَّست لها فرقة المعتزلة، لها ارتباط صميمي بالواقع التاريخيّ، والسياسيّ، والعقديّ القائم من داخل دولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة في مرحلتها الأمويَّة. حيث نجده يوجز ذلك من خلال قوله التَّالي: «[لا يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل، أن حديث المعتزلة عن الأصول الخمسة، ليس حديثًا عشوائيًا واعتباطيًا، بل هو حديث مهموم ومسكون بما يتفاعل ويتسارع في الواقع المعيش. فكل أصل من لأصول الخمسة يحدد موقف المعتزلة من بعض الخصوم والمخالفين على الساحة الفكرية والسياسية معًا. فالتوحيد هو مناهضة للاتجاهات التشبيهية والتجسيمية، والعدل يناهض مزاعم الأمويين ويسقط الأقنعة على وجوههم، والوعد والوعيد هو معارضة للمرجئة، وكذلك الأمر بالنسبة لأصل المنزلة بين المنزلتين، فهو مسكون بحقن دم المسلمين وعدم إهداره؛ لأن الخوارج اعتبروا مرتكب الكبيرة كافرًا فاسقًا يجب قتله، ضدًا على المرجئة الذين اعتبروه مؤمنًا فاسقًا. أما الأصل الأخير وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو معارضة لموقف الشيعة]».

انظر، محمد آيت حمو: **مشكلة الأفعال الإنسانية بين «الخلق» الاعتزالي و«الكسب» الأشعري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2015، ص ص 74 ـ 75

59- عُدَّ شرط الإجماع على الأصول الخمسة والعمل بمقتضياتها، شرطا ضروريًا لكل من يروم الانتساب لفرقة المعتزلة الكلامية. وهو الشيء الذي أكَد عليه أبي الحسن عثمان الخياط المعتزلي، حين قال: «[وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي]».

انظر، أبي الحسن عبد الرحيم بن محمّد بن عثمان الخياط المعتزلي: **كتاب الانتصار والردُّ عل ابن الرواندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبَرج، مكتبة الدار العربية للكتاب ـ أوراق شرقية، الطبعة الثانية، طبعة مصححة أضيف إليها تعليقات واستدراكات جديدة، 1413 هـ ـ 1993 م، ص ص 126 ـ 127

60- القاضي عبد الجبَّار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، تعليق، الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له، الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1431 هـ ـ 2010 م، ص 120

61- القاضي عبد الجبَّار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، تعليق، الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له، الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1431 هـ ـ 2010 م، ص 120

ـ أن «يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات؛ ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت؛ ثم يعلم أن من هذا حاله، لا بد أن يكون واحدًا لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه[62]». ومن أهمّ الصفات التي ينبغي للمكلف معرفتها عن الله: «الصفة التي بها يخالف مخالفه ويوافق موافقه لو كان له موافق تعالى عن ذلك؛ وكونه قادرًا، عالما، حيًّا، سميعًا، بصيرًا، مدركًا للمدركات، موجودًا، مريدًا، كارهًا[63]». وإذا كانت تلك هي الصفات التي يستحقها الله تعالى، فإن هناك ما يستحيل على الله من صفات، وهي: كونه تعالى «عاجزًا جاهلا معدومًا[64]».

بموجب ما ورد أعلاه، يتضح بـأنَّ أصل التوحيد المعتزلي، قد ظل يحمل في ثناياه القصد الأوليّ من وراء تأسيسه. إنَّه ذلك المقصد الذي رَام أرباب الكلام المعتزلي تحقيقه؛ والذي ارتبط جوهريًا، بتنقية الدين الإسلاميّ، من شبهات المِلل الوافدة عليه، خصوصًا تلك التي أقرَّت بالتجسيم والتشبيه. ليؤكدوا بالمقابل على أنَّ الله، ليس كمثله شيء[65]؛ أي إنَّه متعالٍ عن إطاريْ الزمان والمكان، ولا يقدر الإنسان على تجسيمه، أو تشبيهه بأي كائن ما من الكائنات، سواء الحية منها أو الجامدة.

استئنافًا لمدارسة الأصُول الخمسة لفرقة المعتزلة، يمكن القول أنَّه إذا كان الأصل الأوَّل قد حقَّق الغائيَّات العقديَّة الثاويَّة خلف تأسيسه، والتي يمكن اختزالها في الانتصار للهويَّة المِليَّة للإنسان العربيّ ـ المسلم، التي ظلت منذ تضاعيف نشأتها وتكوُّنها، هويَّة توحيديَّة، تخصُّ الله بوحدانيَّة خالصة، وترفض رفضًا مطلقًا كل ما من شأنه أن يشبِّهه بموجوداته، فإنَّ **الأصل الثاني** الذي هو **العدل**، سيرتبط ارتباطًا عضويًا بأصل التوحيد؛ إذ يتضح ذلك جليًا من خلال تنزيه الفعل الإلهيّ عن الظلم والقبح، واعتبار المعتزلة أنَّ أفعال الله كلها حسنة، وأنَّها كلها لا تكون إلا حكمة وصوابًا.

الأمر الذي يعني أنَّ أصحاب العدل والتوحيد، قد راموا إحداث قطيعة سياسيَّة، وعقديَّة مع الظلم الذي ظل الخلفاء الأمويِّين يسلطونه على الرَّعايا، ويبرِّرون لشرعيته من خلال استنادهم على الأيديولوجيا الجبريَّة، التي ارتقوا بموجب نتائجها المزيِّفة لحقيقة الفعل السياسيّ إلى مصاف كونهم ((ظلال الله في الأرض)).

62- المصدر نفسه، ص 120 - 121

63- المصدر نفسه، ص 121

64- المصدر نفسه، ص 121

65- عمل أرباب الكلام المعتزلي على صياغة أصل التوحيد، من خلال قيامهم بتأويل منطوق الآيات القرآنية، التي تنزّه الله عن الجهة، والمكان، والحد، والجسميَّة. ومن أهمّ هذه الآيات التي خصُّوها بفعل التَّأويل، نجد الآية11: [سورة الشورى].

ولمَّا كانت هذه الخلاصة بمثابة لب لباب أصل العدل المعتزلي، فإن القيمة المركزية لهذا الأصل، لا تقف عند هذا المستوى فحسب؛ بل تتجاوزه، إلى حد إقرار المعتزلة بجعل الإنسان، سواء أكان راعٍ أو رعيَّة، مسؤول عن خلق أفعاله خيرها وشرِّها.

إنَّ الله بهذا المعنى، لا يفعل سوى الخير، في حين أنَّ الشر، نتاج الفعل الإنساني، الطامح لممارسة شتى ضروب التغالب والعدوان، الهادف إلى غُبن أخيه الإنسان ووأد فاعليته، وهو ما عناه القاضي عبد الجبَّار، وهو في سياق شرح معاني أصل العدل عند فرقة المعتزلة، قائلا: «وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة، وهو الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم جل وعز، وما يجوز عليه وما لا يجوز، [...] ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة. وقد خالفنا في ذلك المجبرة وأضافت إلى الله تعالى كل قبيح. وتحرير الدلالة على ذلك؛ هو أنه تعالى عالم بقبح القبيح، ومستغن عنه، عالم باستغنائه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه. وهذه الدلالة تنبني على أن الله تعالى عالم بقبح القبيح، وأنه مستغن عنه، وعالم باستغنائه عنه، وأن من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه[66]». لكل هذه الاعتبارات التي يتداخل في تأسيسها، الميتافيزيقيّ المتعاليّ، بالواقعيّ الاجتماعيّ السياسيّ المحايث، جزم المعتزلة بأنَّ «أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها[67]». وسبب ذلك يعزى في نظرهم، إلى أنَّه لو كان الله بالفعل، هو خالق أفعال العباد؛ فإنَّ ذلك من شأنه نسف أركان أصل العدل من أساسه؛ ذلك الأساس، الذي شكل مبدأ تنزيه الله عن الظلم، الإسمنت المدعم لتشييد صرحه.

وهو ما فاه به القاضي عبد الجبار: «وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا[68]». وفق هذا المنظور الذي ميَّز التصوُّر الاعتزالي لمفهوم العدل، يمكن القول لقد «اعتقد شيوخ المعتزلة أن القول بحرية الفعل الإنساني شرط ضروري للقول بـ ((العدل الإلهي))[69]». ممَّا يدل على أصل العدل، قد شكل أحد أهمّ المحاولات الفكرية الهادفة إلى تقويض الأسس السياسيَّة، والعقديَّة، لمجمل الفرق الكلاميَّة التي انتصرت للجبر كأيديولوجيا رامت بالأساس تأبيد دونية الإنسان العربيّ ـ المسلم، وتحجيم وجود الله، من خلال تأكيدها على سبق التقدير الإلهيّ. لنستمع إلى قول القاضي عبد الجبَّار، وهو

66- القاضي عبد الجبَّار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، تعليق، الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له، الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1431 هـ - 2010 م، ص ص 291 - 292

67- المصدر نفسه، ص 321

68- المصدر نفسه، ص 334

69- بيتر أدمسون: **الكندي والمعتزلة: الصفات الإلهية والإبداع والحرية**، نقله إلى العربية، رمزي طالب، وراجع الترجمة، أحمد العلمي، وارد ضمن كتاب: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، سلسلة دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية ـ الإسلامية (1)، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، نيسان / أبريل 2014، ص 354

في سياق توهينه للمقدِّمات الكلاميَّة الجبريَّة، وتأكيده أنَّ القول بنسبة أفعال العباد إلى الله، ظلم في حقه، وهدم لأركان عدله: «وهؤلاء المجبرة مع علمهم بقبح هذه المقبحات أضافوها إلى الله تعالى من غير حشمة ولا مراقبة، حتى أنك تراهم يفتخرون بذلك، ولا يأنفون منه فقد صار حالهم أسوأ من حال سائر الكفرة. ومما يوضح لك سوء حالهم في الإسلام، أنهم بإضافتهم الأفعال كلها حسنها وقبيحها إلى الله تعالى، سدوا على أنفسهم طريق معرفته أصلا [...] وكذلك، فبنسبتهم القبائح إليه أخرجوا أنفسهم من صحة العلم بنبوة الأنبياء، فإن صحة العلم بذلك يترتب على عدل الله وحكمته، وأنه لا يختار القبح ولا يفعله ولا يصدق الكذابين ولا يظهر عليهم الأعلام المعجزة، فصار حالهم لهذه الوجوه شرًا من حال سائر المبطلين من الملحدة والمجسمة وغيرهم. وقريب من هذه الجملة الكلام في أن أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله، وذلك واضح؛ فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك، فإذن لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلا على ضرب من التوسع والمجاز، وذلك بأن تقيد بالطاعات فيقال إنها من جهة الله تعالى ومن قبله، على معنى أنه أعاننا على ذلك، ولطف لنا، ووفقنا، وعصمنا عن خلافه[70]». إنَّ المنصت بتمعن لقول القاضي عبد الجبَّار، يستشف للوهلة الأولى، أنَّ البنية السطحيَّة والعميقة لقوله، تنطق بحمولات سياسيَّة، وعقديَّة تتغيا أنسنة العلاقة القائمة بين الله والإنسان؛ وذلك عن طريق عقلنة المضمون الميتافيزيقي للبنية الروحيَّة، والإيمانيَّة لشموليَّة أبعاد الدين الإسلاميّ، وتهدف في آنٍ، إلى انتشال الوجود الإنسانيّ من الاستبداد الجبري المُمارس عليه باسم الله؛ لأنَّ الله ـ من المنظور المعتزلي ـ ليس يفعل الشرّ، وبالتالي فهو عادل. الشرّ إذن، نتاج جُماع الأبعاد العلائقيَّة القائمة واقعيًا بين أفراد الجنس البشريّ، وهو الشيء الذي أكَّد عليه المستشرق الألمانيّ جوزيف فان أس، وهو في سياق مقاربته للعلاقات الجدليَّة القائمة بين علم الكلام والمجتمع العربيّ ـ الإسلاميّ عمومًا، ومدارسته لحركة الاعتزال بما هي حركة فكرية وسياسيَّة، وعقديَّة، أكدت أنَّ الإنسان قادر على خلق أفعاله، ومسؤول عن مجموع الشرور، والقبائح التي يقترفها، بحيث يقول: «اجتمع في هذه الحركة أشخاص أصروا على أن كل إنسان مسؤول عن الشر الذي يرتكبه، لا يمكن أن ينسب إلى الله. يدعو الله الناس إلى ما هو خير فقط؛ لهذا يمكن أيضا أن يوجهه إلى الخير ويقدم له العون. صحيح أن الإنسان لا يزال محتارا، لكنه حر في رفض هذا الاختيار، وهو خاصة مخاطب فرديا؛ إنه يعتمد على نفسه وهو مسؤول بهذه الصفة أمام الله[71]». على هذا الأساس، فمِن الممكن القول، لقد ظل المعتزلة بالفعل ((أهل العدل والتوحيد))؛ وذلك من خلال تأكيدهم أنَّ عقلنة منطوق الخطاب القرآني وأنسنته، عن طريق عملهم بمبدأ: ((العقل قبل وروود السَّمع))، يشكل بمثابة استراتيجية تأويليَّة قائمة بذاتها، من شأنها

70- القاضي عبد الجبَّار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، تعليق، الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له، الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1431 هـ - 2010 م، ص ص 766 - 768

71- جوزيف فان أس: **علم الكلام والمجتمع في القرنيين الثاني والثالث للهجرة**، الجزء الأول، ترجمة، سالمة صالح، منشورات الجمل، بغداد ـ بيروت، [د. ت.]، ص 49

تمكين الإنسان المتديّن، من داخل المجال السياسيّ، والعقديّ، العربيّ ـ الإسلاميّ، من وعيّ أنَّ الله ليس كمثله شيء، وأنَّه عادل عدلاً مطلقاً، ولم يوظِّف الخلفاء الطغاة، والمستبدين الذين وأدوا فاعليَّة الإنسان وهمَّشوا أدواره التَّاريخيَّة، للحكم باسمه، وأنَّ للفاعل الإنسانيّ، المُكنة على خلق أفعاله، سواء الخيِّرة منها أو الشِّريرة، ويظل فضلاً عن ذلك، متحملا لمسؤوليَّاته.

أمَّا بخصوص **الأصل الثالث** المؤسِّس للأصُول الخمسة للمعتزلة، والذي يتمثَّل في **الوعد والوعيد**، فهو مشتق من الأصلين السَّالفين، وتتجلى الغاية الجوهريَّة منه، في مخالفة ما ذهبت إليه فرقة المرجئة[72] التي فصلت بين الإيمان والعمل. الشيء الذي دفع بالمعتزلة إلى تجاوز هذا التصور، ليؤكدوا بالمقابل على أنَّ «الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب[73]». وهذا المفاد، يدلُّ على أنَّ الله يظل ملتزمًا بما وعد وتوعد به، ولا يفرِّق بين الحاكم والمحكوم بخصوص مسألتيْ الثواب والعقاب، ما دام أنَّه المنزه عن الظلم بإطلاق.

وفيما يتعلق **بالأصل الرابع** الذي هو **المنزلة بين المنزلتين**، فهو سبب تسمية[74] أهل التوحيد والعدل بالمعتزلة، لهذا فقد اعتبروا بأنَّ مسألة المنزلة بين المنزلتين، تظل مسألة شرعيَّة وليست عقليَّة. وهو ما أكده القاضي عبد الجبَّار قائلا: «واعلم أن هذه المسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلا[75]». وخلاصة هذا الأصل تقوم على اعتبار «صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا، ولا كافرا، ولا منافقا، بل يسمى فاسقا. وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين[76]». بناء عليه، فإن الغاية الجوهرية من تأسيس المعتزلة لهذا الأصل الكلامي، يتمثل جوهريا في محاولتهم رأب تصدعات المجتمع العربي ـ الإسلامي الذي صار أفراده متناحرين فيما بينهم، بسبب ما أفرزته أزمة الفتنة الكبرى من زج بهم ضمن نسقٍ مغلقٍ من العنف المُميت.

72- عرّف **أبو الفتح الشهرستاني** الأسس الكلاميَّة لفرقة المرجئة، وبيَّن موقفها من مفهوم الإيمان، ومرتكب الكبيرة، حين قال: «[الإرجاء على معنيين **أحدهما**: التأخير، قالوا: أرجه وأخاه أي أمهله وأخره، **والثاني**: إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح، لأنهم كانوا يؤخرون العمل على النية والعقد، وأما بالمعنى الثاني فظاهر، لأنهم كانو يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وقيل الإرجاء تأخير صاحب الكبيرة إلى القيامة فلا يقضي عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار] ».

أنظر، أبو الفتح محمّد بْن عبد الكريم الشَّهْرستاني: **الملل والنِّحل**، صَحَّحَهُ وعلّق عَلَيْه، أحمد فهمي محمّد، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1413 هـ ـ 1992 م، ص 137. (التشديد من عند المؤلف).

73- القاضي عبد الجبَّار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، تعليق، الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له، الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1431 هـ ـ 2010 م، ص 127

74 - المصدر نفسه، ص ص 128 - 129

75- القاضي عبد الجبَّار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، تعليق، الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له، الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1431 هـ ـ 2010 م ص 129

76- المصدر نفسه، ص 131

أمَّا **الأصل الخامس** والأخير، الذي هو **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، فالغاية منه حسب ما قاله القاضي عبد الجبَّار، «هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر. فإذا ارتفع هذا الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين، فلهذا قلنا: إنه من فروض الكفايات، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك»[77]. في هذا السياق، ينبغي عدم إغفال مسألة مهمة، تتعلق بكون عدم إيلاء المعتزلة الأهمية لقضية تغيير المنكر باللسان أو بالقلب، بل ركزوا على ضرورة القتال بهدف تحقيق مبادئ الدين. لهذا، فإن أغلبية المعتزلة «لا تذكر الإنكار بالقلب (أو في القلب)، الذي يشكل بلا شك فكرة تكمن طيها نزعة الموادعة. وتؤيد، في الوقت نفسه، الأغلبية الساحقة بين المعتزلة بذل النفس الذي فيه إعزاز للدين. إن الدلالة الأقوى من ذلك هي تأييدهم جميعًا للقتال، حيثما يقتضيه أداء تلك الفريضة[78]». الشيء الذي يجعل من هذا الأصل، حاصل إجمالي للمنطلقات السياسيَّة، والعقديَّة، التي ميَّزت الكلام المعتزليّ.

بعد أنْ عملنا على مُدارسة مجمل الأصُول الخمسة التي قامت على أساسها فرقة المعتزلة، نُسجّل مجموعة من الخلاصات من أبرزها: **أولا:** إن المعتزلة باعتبارها فرقة كلاميَّة، قد أسَّست لأصُولها انطلاقا من واقع الصراع السياسيّ على الخلافة الذي شكل المُنطلق التاريخيّ الموضوعيّ لنشأة علم الكلام في العصر العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط، **ثانيا:** لقد ظهرت فرقة المعتزلة كرد فعل واعي ضدًا على السياسات الاستبداديَّة المتّبعة من لدن دولة الخلافة الأموية الذي اتخذت من عقيدة الجبر مُنطلقا سياسيا وأيديولوجيا في أجرأة فعلها السياسيّ، **ثالثا:** اعتبرت فرقة المعتزلة أنَّ حرية الإنسان هي الغاية الأساسية التي ينبغي أن يقوم عليها الحكم السياسيّ، وتأويل النصوص الدينية بآليات عقلانية هو البديل الوحيد الذي بإمكانه إحداث قطيعة جذرية مع التوظيف السَّلبي المصلحي للدين الإسلاميّ سياسيًا وأيديولوجيًا. الشيء الذي يترتب عليه ضرورة تنصيب الخليفة بكيفية عقلانية، وأن مُهمته الجوهريَّة تتجلى في تدبير حكمه السياسيّ وفق مبادئ العقلانيَّة، والعدالة.

4 ـ فرقة الأشاعرة

لمَّا كان العامل السياسيّ، العامل الأساس في تحريك شمولية أطوار الجدل الكلاميّ من داخل السياق التاريخيّ العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط، فإن هذا ينسحبُ أيضًا على مقدمات فرقة الأشاعرة ذات التوجُّه السُّني، التي لم تخرج عن إطار الانخراط في القضية / المرجع لكل النّتاج الكلاميّ، ألا وهي قضية الخلافة. بناء على هذا الحاصل، يمكن قراءة المقدمات التي انطلقت منها فرقة الأشاعرة، من مقطع منظوري يربطها بنيويًا، بغائيَّة سياسيَّة رامت من خلالها إعادة بناء ملامح فكر سياسيّ سُنّي أشعري، نقيض لما جاءت به كل

77- المصدر نفسه، ص 139

78- مايكل كوك: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له، الدكتور رضوان السيد ـ الدكتور عبد الرحمن السالمي ـ الدكتور عمار الجلاصي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 2013، ص 338

البناءات النظرية الكلاميَّة التي تمت صياغتها من داخل التجارب السياسيَّة العربيَّة ـ الإسلاميَّة، وهو ما يتضح جلياً من خلال رفض مؤسِّسها أبو الحسن الأشعري ـ الذي تبرأ من المذهب الكلاميّ المعتزليّ ـ مقدمات كل من الشيعة، والخوارج، والمرجئة، ثم المعتزلة. على هذا الأساس، فإن الأسس السياسيَّة، والعقديَّة الأشعريَّة، قد جاءت في جوهرها، كفكر نقيض لما تمَّ التأسيس له من قبل مختلف تلك الفرق الكلاميَّة الآنفة الذكر. وللتدليل على هذا الادعاء، يكفي إقامة مقارنة بين مقدمات تلك الفرق، وفرقة الأشاعرة، فيما يخص مقاربتها لقضية الخلافة، وهو ما سيتم تحقيقه من خلال عرض قول أبو الحسن الأشعري، وهو في سياق فرزِ موقفه السُنّي من تلك القضية، حيث يقول: «كل الصحابة مأمونون، غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم وتعبدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبري من كل من ينتقص أحـدًا منهم[79]». إن هذا القول الكثيف الذي صرّح به مؤسس المذهب الأشعري، يكاد يختزل تاريخية الخلافة العربية ـ الإسلامية في كليتها. وعلة ذلك عائدة بالأساس، إلى كون قوله عبارة عن رد مضمر على مختلف الفرق الكلاميَّة التي انخرطت في الصراع على الخلافة منذ صدر الإسلام إلى حدود دولة الخلافة العبَّاسية. وهو علاوة على ذلك، محاولة تأسيسيَّة جديدة لرؤية سُنّية أشعرية ضبطت ـ ولازالت ـ رؤية المذهب السُنّي المعاصر ـ خصوصًا في شقّه السّلفي ـ وهو في إطار تفكّر السياسة الشرعيَّة. إنَّه رد على مجموعِ الفرق الكلاميَّة التي رفضت مفهوم الإجماع على قضية الخلافة، وهو يومئ ضمنا إلى فرقة الخوارج، والشيعة، والمعتزلة، الذين لم يجمعوا على أهليَّة كل الصحابة والخلفاء بالخلافة، ولم يتفقوا أيضًا على تعاقبهم التَّاريخي عليها، خصوصًا الشيعة منهم. الشيء الذي جعل الجزء الأخير من قوله يُنتج مسكوتاً عنه تمثل في جعل فرقة الشيعة الفرقة المُهدّدة للإجماع السياسيّ العربيّ ـ الإسلاميّ، ما حثه على عدم التردد في التبرؤ من مقدماتها السياسيَّة، والعقدية، معللا ذلك بزعمه بأنَّ الشيعة، باعتبارها فرقة كلاميَّة ذات مشروع سياسيّ ـ شأنها في ذلك شأن مجموع الفرق الكلاميَّة الأخرى ـ متّهمة بتدنيس الأبعاد الرَّمزية، والمعنويَّة ((المقدّسة)) التي أضفيت على الصحابة والأئمة. وعليه، فقد بقي الموقف السُنّي الأشعري، مقرًّا بأنَّ «ما حدث في تاريخ الإسلام من حكم الخلفاء كان كله مشروعاً مبرّرًا يقرّه الشرع ويسانده العقل. والنبي لم يوصي بالأمر من بعده إلى رجل اختاره، وعلي صحابي جليل وابن عم النبي وصهره ذهب ضحية افتراءات المنشقين عن إجماع الأمة الإسلامية [...] الإجماع إذن هو المصدر الثالث للتشريع بعد الكتاب، وبعد السنة، وتاريخ الإسلام يستمد قيمته من حُجية هذا الإجماع. بعبارة أخرى أن التاريخ يتمثل في معادلة يكون فيها مساوياً للإجماع[80]». وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدل على أنَّ المعالم الكلاميَّة الأوليَّة لفرقة الأشاعرة قد تشكَّلت ـ في جزء كبير منها ـ بفعل الصِّدام السياسيّ، والعقديّ، والمعرفيّ، بينها وبين فرقة الشيعة.

---

79 - أبو الحسن الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، تقديم وتحقيق وتعليق، فوقية حسين محمود، توزيع دار الأنصار ـ القاهرة، الطبعة الأولى، 1397 هـ - 1977 م، ص 209

80- سعيد بنسعيد: **دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة الأطروحات والرسائل: 6، مطبعة دار النجاح المغربية ـ الدار البيضاء [د. ط]، [د. ت]، ص 72

وحري بالملاحظة، أنَّ الملامح الفكريَّة العامَّة للأشاعرة لم تكن ـ فقط ـ نِتاج الصِّدام بينها وبين فرقة الشيعة، بل أيضا ضدًا على فرقة المعتزلة، خصوصًا فيما يتعلق بإشكاليتيْ: العقل والنقل، ثم مشكلة الأفعال الإنسانيَّة. هكذا، فإذا كانت المعتزلة قد أقرت بأهمية المبدأ الكلاميّ القائل بـ ((العقل قبل ورود السمع))، فيما يخص تأويل كليَّة منطوق الخطاب القرآني، بغية التأكيد على حتمية جعل الإنسان العربيّ ـ المسلم، قادر على خلق أفعاله، نظرًا لكونه مالكاً لبعديْ الحرية والإرادة، فإنَّ فرقة الأشاعرة قد انطلقت من مقدمة كلاميَّة أساسيَّة، عبّرت عنها اصطلاحيًا بمفهوم ((الكسب))، الذي سيصير ـ بدأ من أبو الحسن الأشعري، مرورًا بالشافعي وأبو بكر الباقلاني وأبو المعالي الجويني وأبو حامد الغزالي، وصولا إلى رواد الطرح السلفي السُنّي في الفكر العربي المعاصر ـ المبدأ الأساسيّ الذي عن طريقه سيتم تأسيس رؤى شمولية عن الله، والعالم، والاجتماع الإنساني. ولتأسيس هذه الرؤى، كان لزاما على فرقة الأشاعرة أن تنطلق من رصد[81] المقدمات الكلاميَّة التي استندت عليها سابقاتها خصوصًا الجبريَّة، والمعتزلة؛ إذ انطلاقًا من عملية الرصد هاته، سيتم إحداث قطيعة تاريخيَّة جذريَّة مع المقدمات الكلاميَّة المعتزليَّة، خصوصًا فيما يتعلق بمسألة قدرة الإنسان على خلق أفعاله، وهو ما بسطه الجويني إمام الحرمين، في معرض بيانه لموقف الأشاعرة من إشكاليَّة الفعل الإنسانيّ، حيث صرَّح قائلا: «إن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى، ولا فرق بين ما

81- من أجل التمهيد لتأسيس مفهوم ((الكسب)) الأشعري، راح **أبو حامد الغزالي** يرصد موقف كل من الجبرية القائلة بسبق التقدير الإلهيّ، والمعتزلة الذين أكدوا قدرة الإنسان على خلق أفعاله قائلاً: «[في الانفصال قد تحزب الناس في هذا أحزابا، فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها أيضا استحالة تكاليف الشرع. وذهبت المعتزلة إلى إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والإنس والشياطين وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا إيجاب فلزمتها شناعتان عظيمتان: إحداهما إنكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه، والثانية نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فإن الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها]».

انظر، أبو حامد الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1409 هـ ـ 1988 م، ص 57

تعلّقت العباد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه[82]». بناء عليه، يُستنتج أن الموقف الأشعريّ من الفعل الإنسانيّ، الذي لا يعني سوى مجموع الغايات، والمقاصد التي يهدف الإنسان إلى تحقيقها من داخل دولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة، قد أفرغ ذاك الفعل من فاعليته الإنسانيَّة، وأسقطه بالمقابل في رؤى تنطلق من مقاربة مفهوم الإنسان من أرضيَّة كلاميَّة متعاليَّة على واقعه العيني، لا تستقيم إلا من خلال اعتبار الله عِلّة مختلف الحوادث بما فيها الأفعال الإنسانيَّة. ما يعني، أنَّ الأشاعرة بقولهم بأنَّ كسب الإنسان ليس نتاج إبداعيته وخلقه الذاتيّ، وإنما هو كسبٌ مخلوق لله، فإنَّهم ساروا باتجاه تكرارية الحاصل الجبري، الذي قام على مبدأ سبق التقدير الإلهيّ. ولعل هذا ما رامه أبو الوليد ابن رشد، من خلال بيانه لموقف الأشاعرة من الأفعال الإنسانيَّة كما عبّر عنها الغزالي، قائلا: «[...] وأما الأشعرية، فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين [بين الجبرية والقدرية]، فقالوا إن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له، فإن كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه[83]». وعلى أساس هذا ((اللاّبد الجبري))، فإن حُرّاس العقيدة الأشعريَّة، قد اعتبروا أنَّ كسب الإنسان لأفعاله لا يرقى حتماً إلى مستوى الفعل الحقيقي، وإنما يظل فعلا مجازيًا، ما دامت أنَّ العلة المؤدية إلى الكسب، ليست تكون نابعة من خلق الإنسان لأفعاله، وإنَّما من منطلق متعالي عن فاعليته الإنسانيَّة، تمَّ اختزاله في موضوعة سبق التقدير الإلهيَّ. لهذا يمكن القول، أنَّه «عندما يعتبر الله فاعل ومُحْدِث معاً في الحقيقة، على حين أن الإنسان فاعل ومُحدِث معا في المجاز، فإنه يعني أن الله هو الأصل المطلق للفعل وهو مصدر كل فعل يؤديه فاعل في العالم مباشرة، على حين أن الإنسان، على الرغم من أنه يقوم بكل فعل من أفعاله مباشرة، فإنه يستمد

82- أبو المعالي الجويني: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق، أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثانية، 1413 هـ ـ 1992 م، ص 106

في سياق مناقشته لفلسفة المتكلمين، عرض المستشرق الأمريكيّ ـ **هاري. أ. ولفسون**، لرأي الجويني / الأشعريّ من مشكلة الأفعال الإنسانيَّة، وذلك من خلال ستة مقدمات أساسيَّة قائلا: «[يستند رأي الجويني الخاص، كما عرضه الشهرستاني إلى المقدمات التالية:

1- إن الإنسان يحسّ من نفسه الاقتدار لكنه يحس أيضا أن تلك القدرة لا تمكنه من أن يحدث بنفسه كلية على نحو مستقل وجود شيء ما من الأشياء.

2 ـ فعل الإنسان يعتمد في وجوده على قدرته، التي تفعل باعتبارها سببا مباشرًا.

3 ـ وتعتمد قدرة الإنسان هذه في وجودها على سبب آخر، يكون واحدا في سلسلة من الأسباب.

4 ـ وهذه السلسلة من الأسباب تنتهي إلى الله مسبب الأسباب، المستغني عن الأسباب بإطلاق.

5 ـ والله المستغني عن الأسباب بإطلاق هو خالق «الأسباب والمسبّبات»، وهو ما يعني أن الله سبب الأسباب أو خالق كل سبب مسبّب في سلسلة في سلسلة من الأسباب يكون السبب المباشر فيها هو السبب المسبب السابق مباشرة.

6 ـ وكل سبب مسبّب في السلسلة يعتبر «مستغنيا» من جهة كونه سببًا للذي يليه لكنه يُعتبر «مُحتاجا» من جهة كونه مسبّبا بذلك الذي سبقه، على حين أن الباري هو الغني المطلق]».

يستفاد من مقدمات الجويني ـ أعلاه ـ أنها تنتهي إلى **إعادة تأسيس استئناف جبرية** قائمة على **سبق التقدير الإلهي**، الشيء الذي أدى إلى نزع الفاعليَّة والإرادة والحريَّة عن الفعل الإنسانيّ في مختلف تجلياته وأبعاده.

أنظر، هاري. أ. ولفسون: **فلسفة المتكلمين**، المجلد الثاني، ترجمة وتعليق، مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2009، ص ص 865 - 866

83- ابن رشد، أبو الوليد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، تحقيق مصطفى حنفي مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى، آذار / مارس 1988، ص 187

قدرته على الفعل من الله وعلى ذلك فهو فاعل ومُحْدِث على المجاز فقط[84]». وعلى أساس هذه المقدمات الكلاميَّة التي أسَّست لها فرقة الأشاعرة، تم تغييب مفهوم الإنسان، كون أنَّ هذا الأخير، لا يتقوّم إلا من خلال القدرة على الفعل الحر والمسؤول؛ الحرية في تأويل عقلاني للنسق القرآني، الذي يفتحُ للذات المفكرة آفاق أنسنة العلاقة بين الله والإنسان، والحريَّة أيضا على مستوى الفعل من داخل المجال السياسيّ عن طريق رفض مختلف المقدمات الكلاميَّة الجبريَّة، ثم الحريةَّ في الانفلات من إسار كليَّة المقاربات التي تتغيّا تكريس هامِشية الإنسان وعدم القول بمركزيته.

بموجب ما سبق بيانه، يمكن رصد مجموع النتائج التي تم التوصل إليها ونحن في إطار بيان أبرز المقدّمات التي انطلقت منها فرقة الأشاعرة كالتالي: **أولا:** كباقي الفرق الكلاميَّة، لم تخرج فرقة الأشاعرة عن السياق التاريخيّ العام الذي ولد المبحث الكلاميّ في العصر العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط؛ المتمثل في أزمة الخلافة وما أسفر عنه من تشظي على مستوى البنية الدينيَّة والسياسيَّة العربيَّة ـ الإسلاميَّة، **ثانيًا:** استندت فرقة الأشاعرة وهي في سياق أجرأة جدلها الكلاميّ على مقدمات بالغة في الجدة من قبيل: التنصيص على أهمية الإجماع فيما يتعلق بمفهوم الخلافة، علاوة على تقديم النقل على العقل، والقول بمفهوم الكسب عوضًا عن مفهوم الخلق الاعتزاليّ، فيما يخص موضوعة الأفعال الإنسانيَّة، **ثالثا:** إن الكسب الأشعري كسبًا أضمر استئنافًا مباشرًا لقضية سبق التقدير الإلهيّ التي قالت بها الجبريَّة من داخل تاريخيَّة علم الكلام، الشيء الذي أدى إلى استمرارية تكريس هامشيَّة مفهوم الإنسان من داخل دولة الخلافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة في شقها العباسيّ، وهو ما اتضح جليًا من خلال مجموع النصوص التأسيسيَّة للكلام الأشعريّ؛ تلك النصوص التي أحلت المُفارِق عوضًا عن الإنسانيّ، والمتعاليّ بمقابل المُحايث، ممَّا أفرز معه القول بمجازية ولا حقيقة الفعل الإنسانيّ في مختلف مستوياته. إنَّ هذه المجازية التي انتصر لها الأشاعرة، ستطبع تاريخيَّة دولة الخلافة العباسيَّة، التي لن تعمل إلا على تكريس نصّيتها والإقرار بصدقيتها؛ أي الإقرار بلا مركزية الإنسان، وتكريس قِيم الولاء والطاعة المطلقة للخليفة / السلطان ((ظل الله في الأرض))، وهو ما سنجده قائمًا من داخل البنية السطحيَّة والعميقة المؤسسة لنصوص ((الآداب السياسيَّة السلطانيَّة)).

84- هاري. أ. ولفسون: **فلسفة المتكلمين**، المجلد الثاني، ترجمة وتعليق، مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2009، ص 845

ثالثا: النقد الأُصُوليّ والفلسفيّ لعلم الكلاَم

لا جرم أنَّ علم الكلام، قد شكل أهمّ المباحث الفكريَّة، والسياسيَّة، والعقديَّة من داخل المجال التداوليّ العربيّ ـ الإسلاميّ في العصر الوسيط، إلا أنَّ هذا ليس يعني أنَّه علم قد حظي بإجماع عامّ حول كيفيَّات مقاربته للقضايا الفكريَّة، والسياسيَّة، والعقديَّة التي عالجها، أو حتى قبول الآليَّات المنهجية التي توسّل بها المتكلم، وهو في سياق استئناف جدله الكلاميّ مع الخصُوم المناوئين لمقدِّماته، وقضاياه، ومسائله، حيث نجد أنَّ مجموعة من الحقول المعرفيَّة، ذات الطابع الفقهيّ الأُصُولي، قد عملت على ذم المشتغلين بالصنعة الكلاميَّة وتبديعهم، بل وحتى تحريمها، منطلقة في ذلك من النظر إلى شخص المتكلم، من منظور ((المبتدع))، والخارج عن الملة، والمجانب لسيرة ((السَّلف الصالح)). الأمر الذي أدّى بها إلى رفض الجدل الكلاميّ، واعتبارها إيَّاه، المسؤول الأوَّل والأخير عن تكريس تشظي اللحمة السياسيَّة، والعقديَّة لمختلف الفواعل الاجتماعيين المؤسِّسين للمجتمعات العربيَّة ـ الإسلاميَّة، والتأكيد بالمقابل على ضرورة الإبقاء على ذات الفهم والتصور الديني، كما ساقه ((السلف الصالح))، والإقرار بحرفيَّة منطوق الخطاب القرآني، ومضامين الأحاديث النبوية. ممَّا ولد مواقف أُصُولية، لم تعمل إلا على التضييق على شخص المتكلم، وإخراجه من الدائرة الروحيَّة، والعقديَّة للدين الإسلاميّ. وهو ما وُجد حاضرا بقوة من لدن الأُصُولي ذو التوجه السياسيّ، والعقديّ الحنبليّ، ابن قدامة المقدسي، حين حرّر رسالته الموسومة بـ ((تحريمُ النظر في كتب الكلام))، حيث يقول: «أهل الكلام، فما ذكرُهم إلا ذمهم والتحذير منهم، والتنفير من مجالستهم، والأمر بمباينتهم وهجرانهم، وترك النظر في كتبهم، لا يثبت لأحد منهم في الولاية، ولا يقوم لهم في الصالحين راية، ولا يكون لأحد منهم كرامة، ولا يرون ربّهم في الآخرة ولا كرامة، يكذّبون بكرامات الصالحين، وينكرون نعمة الله على عباده المؤمنين، فهم في الدنيا ممقوتون وفي الآخرة معذّبون، لا يفلح منهم أحد، ولا يوفّق لإتباع الرشد[85]». لن يتوقف التجريح الأُصُولي، للمشتغلين بالصنعة الكلاميَّة من داخل المجال التداوليّ العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط، عند هذا الحد، بل سيتعداه، إلى حد تأليب العامة ضد المتكلمين، بهدف النيل من سلامة أجسادهم، لا لشيء سوى لأنَّ الأُصُولي، قد وجد فيهم مارقين عن الدين، مقترفين لشناعات البدع، وخارجين عن جادة ((السلف الصالح)). الشيء الذي جسَّده الإمام الشافعي، وهو في معرض بيان موقفه من عموم المتكلمين، قائلا: «حكمي في أصحاب الكلام، أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل منكسين، ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ بالكلام[86]». بناء على هذه المواقف الحديَّة التي حكمت تصور الأُصُوليين للمشتغلين بالصَّنعة الكلاميَّة، يتبين أنَّ المبتدأ المطلق الذي جعلهم يتخذون موقفا عدائيا تجاه علم الكلام وأهله، يتمثل في البدء والمنتهى، بتحميل المتكلم لمسؤولية اقترافه ((للبدع))،

85- ابن قدامة المقدسي: **تحريم النظر في كتب الكلام**، تحقيق، عبد الرحمن محمد سعيد دمشقية، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1410 هـ ـ 1990 م، ص 41

86- فخر الدين الرازي: **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق، أحمد حجازي السَّقا، الناشر، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى بمصر، 1406 هـ ـ 1986 م، ص 99

من خلال اتخاذه التَّأويل كاستراتيجيَّة أساسيَّة لمقاربة منطوق الخطاب الديني في عموميته، ممَّا فتح المجال أمام عوام الخلق، الذين هم في الأصل غير مؤهلين للتكلم في الدين، والخوض في شؤونه. وهو ما عناه أبو حامد الغزالي، حين دبج رسالة ((إلجام العوام عن علم الكلام)). بحيث نجده منذ مطلعها، يحاول التَّأكيد على مجموعة من المسائل الجوهريَّة، عدَّها بمثابة القواعد الأساسيَّة التي ينبغي للعوامّ، التقيُّد بها، إذا ما بلغهم اعتقاد من اعتقادات السلف، لخصها في سبعة مسائل أساسيَّة، حيث راح يقول: «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 الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم التسليم لأهل الحديث. [...] فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها عل كل العوام لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها[87]». بموجب هذا، يُرى أنَّ تلك القواعد التي سنّها ((حجَّة الإسلام))، وألزم العوامّ باتباعها، تسلم بمدى قصورهم عن إدراك جوهر الدين، وحقيقة ما أتى به السلف. لهذا السبب بالذات، فقد سارع باتجاه التَّأكيد على أنَّه لا ينبغي للعوامّ اتباع طرائق المتكلمين في إثبات الصانع؛ لأنَّ في ذلك تشويش على قلوبهم، وعقولهم. الأمرُ الذي جعله يقرّ، بأنَّه ينبغي للعوامّ أن يتعرفوا على وجود الله، من خلال تمسكهم بحرفيَّة ظاهر الآيات القرآنيَّة، «لا بقول المتكلمين إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لا تخلوا عن الأعراض الحادثة ثم الحادث يفتقر إلى محدث، فإن تلك التقسيمات والمقدمات وإثباتها بأدلتها الرسمية يشوش قلوب العوام، والدلالات الظاهرة القريبة من الأفهام على ما في القرآن تنفعهم وتمكن نفوسهم وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة»[88].

هكذا، يتضح أنَّ الأصُوليين قد انتهوا إلى موقف سلبي من علم الكلام والمشتغلين به. الشيء سينعكس حتى على الفلاسفة المسلمين الذين وجدوا في المتكلم المتسبب الأوَّل والأخير في تمزيق الشرع؛ بسبب إفشاء أعلام الفرق الكلاميَّة التَّأويل للجمهور، فأوقعوا الناس في احتراب سياسيّ، وعقديّ مميت، وهو الشيء الذي أكده أبو الوليد ابن رشد، لمَّا كان في سياق حديثه عن الفرق الكلاميَّة، وعلاقتها بالتَّأويل. حيث يقول: «ومن قبل التأويلات، والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع [للجميع]، نشأت فرق الإسلام، حتى كفر بعضهم بعضا، وبدّع بعضهم بعضا، وبخاصة الفاسدة منها. [فأوّلت] المعتزلة آيات كثيرة، وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن [كانت] أقل تأويلا. فأوقعو الناس من قبل ذلك في شنآنٍ، وتباغضٍ وحروبٍ، ومزّقوا الشرع، وفرّقوا الناس كل تفريق. وزائدًا إلى هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها [لا] مع الجمهور ولا مع الخواصّ، [فأما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص] فلكونها إذا تُؤمّلت [وُجدت] ناقصة عن شرائط البرهان. وذلك يقف عليه، بأدنى تأمل، من عرف شرائط البرهان، بل إن كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي

87- أبو حامد الغزالي: **رسالة إلجام العوام عن علم الكلام**، واردة ضمن كتاب: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق، إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية (القاهرة ـ مصر)، طبعة منقحة ومصححة، [د. ت.]، ص 320

88- المصدر نفسه، ص 334

سوفسطائية، فإنها تجحد كثيرا من الضروريات، مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية، والوسائطية، ولقد [بلغ] تعذِّ نظارهم، في هذا المعنى، على المسلمين، أن فرقة من الأشعرية كفّرت من ليس يعرف وجود الباري [سبحانه] بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة. ومن [هنا] اختلفوا، فقال قوم: أول الواجبات النظّر، وقال قوم: الإيمان، أعني من قبل أنهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع، التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أن ذلك طريق واحد، فأخطئوا مقصد الشارع، وضلوا وأضلوا[89]». وذلك عائد بالأساس، إلى «أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جدً عن موضعه الأول»[90]. من هنا ينبلج بأنَّ إفشاء تأويل الفرق الكلاميَّة لمنطوق الخطاب القرآنيّ للعوامّ، قد ساهم في تمزيق الشرع، وتشتيت وحدة المجتمعات العربيَّة ـ الإسلاميَّة.

خاتمة:

خلاصة القول، لقد شكل الصِّراع السياسيّ الذي اخترق حدود ووجود المجتمعات العربيَّة ـ الإسلاميَّة عاملا مهمًا، ساهم إلى حد كبير في تحريك أطوار الجدل الكلاميّ. وهو ما يعني، أنَّ النشأة الإشكاليَّة للمباحث الكلاميَّة، لم تكن نتاج سجالات تجريديَّة ميتافيزيقيَّة بالدرجة الأولى، بقدر ما كانت موجَّهة برغبة ملحاحة من لدن مختلف الفرق الكلاميَّة التي توقفنا عند مدارسة مقدماتها، تهدف إلى إضفاء طابع الصلاحيَّة العقديَّة، والتاريخيَّة، على مجمل منطلقاتها السياسيَّة، بهدف الاستئثار الفعلي بأحقية بامتلاك الخلافة، وتحصين السلطة ودوام المُلك. لهذا السبب بالذات، يمكن القول، أنَّه وإنْ تنوَّعت العوامل المؤديَّة إلى نشأة علم الكلاَم، فإن العامل السياسيّ، قد ظل بمثابة العامل المحرِّك للجدل الكلاميّ، منذ تضاعيف نشأته وتطوره من داخل المجال التداولي العربيّ ـ الإسلاميّ الوسيط.

89- أبو الوليد بن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق، محمد عمارة، دار المعارف ـ القاهرة، الطبعة الثالثة، [د. ت.]، ص ص 62 - 64

90- ابن رشد، أبو الوليد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، تحقيق مصطفى حنفي مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى، آذار / مارس 1988، ص 150

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

- القرآن الكريم.

- محمد بن عيسى الترمذي: **سنن الترمذي**، الجزء الرابع، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1993

- ابن رشد أبو الوليد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، تحقيق مصطفى حنفي مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، آذار / مارس 1988

- ابن قدامة المقدسي: **تحريم النظر في كتب الكلام**، تحقيق، عبد الرحمن محمد سعيد دمشقية، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1410 هـ - 1990 م.

- أبو الحسن الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، تقديم وتحقيق وتعليق، فوقية حسين محمود، توزيع دار الأنصار- القاهرة، الطبعة الأولى، 1397 هـ - 1977 م.

- أبو الفتح محمّد بْن عبد الكريم الشَّهْرستاني: **الملل والنّحل**، صَحَّحَهُ وعلّق عَلَيْه، أحمد فهمي محمّد، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1413 هـ - 1992 م.

- أبو المعالي الجويني: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق، أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثانية، 1413 هـ - 1992 م.

- أبو الوليد بن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق، محمد عمارة، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثالثة، [د. ت.].

- أبو حامد الغزالي: **جواهر القرآن**، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1978 م.

- أبو حامد الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى 1409 هـ - 1988 م.

- أبو حامد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، الجزء الأول، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الثانية [د. ت.].

- أبو حامد الغزالي: **المنخول من تعليقات الأصول**، حققه وخرّج نصه وعلق عليه، محمد حسن هيتو، دار الفكر، [د. ط.]، 1970.

- أبو حامد الغزالي: **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزَّة والجلال**، حقّقه وقدم له، جميل صليبا - كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة السابعة، 1967

- أبو حامد محمَّد بن محمد الغزالي: **إحياءُ عُلُوم الدّين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء منه الأخبار**، للعلاَّمة زين الدين أبي الفضل العراقي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطَّبعة الأولى، 1426 هـ - 2005 م.

- أبي الحسن عبد الرحيم بن محمّد بن عثمان الخياط المعتزلي: **كتاب الانتصار والردُّ عل ابن الرواندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبَرج، مكتبة الدار العربية للكتاب - أوراق شرقية، الطبعة الثانية، طبعة مصححة أضيف إليها تعليقات واستدراكات جديدة، 1413 هـ - 1993 م.

- أبي المظفرّ الإسْفراينيّ: **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه، محمّد زاهد بن الحسن الكوثريّ، تفضل الأستاذ الدكتور محمود محمد الخضيري بكلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم، النّاشر، المكتبة الأزهرية للتُراث، [د. ط.]، [د. ت.].

- أبي حامد الغزالي: **رسالة إلجام العوام عن علم الكلام**، واردة ضمن كتاب: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق، إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية (القاهرة - مصر)، طبعة منقحة ومصححة، [د. ت.].

- أبي نصر الفارابي: **إحصاء العلوم**، قدم له وشرحه وبوّبه، الدكتور علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1986

- سعد الدين التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، تحقيق، أحمد حجازي السقّا، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة الكليات الأزهرية، [د. ط.]، 1408 هـ - 1988 م.

- عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر ...**، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان - بيروت 1996

- عبد الرحمان بن محمّد بن خلدون: **مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر ...**، بتحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الثالث، مكتبة لبنان - بيروت 1996

- عضد الله والدّين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الأيجي: **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب - بيروت، [د. ط.]، [د. ت.].

- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، الجزء الثاني، تحقيق، محمد إبراهيم نصر - عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، [د. ت.].

- فخر الدين الرازي: **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق، أحمد حجازي السَّقا، الناشر، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى بمصر، 1406 هـ - 1986 م.

- القاضي عبد الجبَّار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، تعليق، الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حقّقه وقدّم له، الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1431 هـ - 2010 م.

2- المراجع

- إبراهيم الموسوي الزنجاني: **عقائد الإمامية الإثني عشرية**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1393 هـ - 1973 م.

- إجناس جولدتسيهر: **العقيدة والشريعة في الإسلام تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي**، نقله إلى العربية وعلق عليه، محمد يوسف موسى - علي حسن عبد القادر - عبد العزيز عبد الحق، الناشر: دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثني ببغداد - مطابع دار الكتاب العربي بمصر، الطبعة الثانية منقحة مع زيادة تعليقات، [د. ت.].

- إجنتس جولدتسهر: **مذاهب التفسير الإسلامي**، تحقيق عبد الحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية، [د. ط.]، 1374 هـ - 1955 م.

- إحسان عباس: **شعر الخوارج**، دار الثقافة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، [د. ت.].

- ألفة يوسف: **تعدّد المعنى في القرآن بحث في أسس تعدّد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن**، دار سحر للنشر - كلية الآداب منوبة - تونس، الطبعة الثانية، [د. ت.].

- بيتر أدمسون: **الكندي والمعتزلة: الصفات الإلهية والإبداع والحرية**، نقله إلى العربية، رمزي طالب، وراجع الترجمة، أحمد العلمي، وارد ضمن كتاب: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، سلسلة دراسات تاريخية في الفلسفة والعلوم في الحضارة العربية - الإسلامية (1)، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، نيسان / أبريل 2014

- تشارلز تايلر: **المُتخيّلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة، الحارث النبهان، مراجعة، ثائر ذيب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، آذار / مارس، [د. ط.]، 2015

- توشيهيكو إيزوتسو: **الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم، هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: بيروت، آذار (مارس)، 2007

- جمال العزاوي: **خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلاميّة وانعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة**، نشر ضمن: مشروع بحثي، التطرف الديني، ((التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي الأعلام والنصوص))، إشراف بسام الجمل، تنسيق أنس الطريقي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2018 م.

- جوزيف فن أس : **علم الكلام والمجتمع في القرنيين الثاني والثالث للهجرة**، الجزء الأول، ترجمة، سالمة صالح، منشورات الجمل، بغداد - بيروت، [د. ت.].

- حسن ابراهيم حسن: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، الجزء الأول، دار الجيل - بيروت، مكتبة النهضة القاهرة، الطبعة الرابعة عشر، 1416 هـ - 1996 م.

- حسن حنفي: **التراث والتجديد (1) موقفنا من التراث القديم، من العقيدة إلى الثورة، (1) المقدمات النظرية**، الناشر، دار التنوير لطباعة والنشر - المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988

- حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، (المعتزلة - الأشعرية - المنطق)**، المجلد الثاني، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 2008

- حمو النقاري: **منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان - الرباط، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1431 هـ - 2010 م.

- سعيد بنسعيد العلوي: **الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1412 هـ - 1992 م.

- سعيد بنسعيد: **دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة الأطروحات والرسائل: 6، مطبعة دار النجاح المغربية - الدار البيضاء [د. ط.]، [د. ت.].

- علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الأول، دار المعارف - القاهرة، الطبعة السابعة، مزيدة ومنقحة، 1977

- كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربيّة، نبيه أمين فارس - منير البَعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الخامسة، تموز، 1968

- لطيفة البكاي: **حركة الخوارج نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي خلال (37 - 132 هـ)**، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الثانية، أيار (مايو) 2007

- مايكل كوك: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له، الدكتور رضوان السيد - الدكتور عبد الرحمن السالمي - الدكتور عمار الجلاصي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 2013.

- محمد أيت حمو: **العقل الحِجاجي بين الغزالي وابن رشد دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد**، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، كانون الثاني / يناير 2012

- محمد أيت حمو: **فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي دراسات ومراجعات نقدية للكلام**، دار الفارابي - بيروت، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2011

- محمد أيت حمو: **مشكلة الأفعال الإنسانية بين «الخلق» الاعتزالي و«الكسب» الأشعري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2015

- محمد بوهلال: **إسلام المتكلمين**، رابطة العقلانيين العرب - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى، أيلول (سبتمبر)، 2006

- محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي 1**، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثالثة - دجنبر، 1987

- مرسيا إلياد: **المقدس والمدنس**، ترجمة، المحامي عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة أولى، 1988

- المفيد محمد ابن النعمان: **النكت الاعتقادية**، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1414 هـ - 1993 م.

- ناجية الوريمي بوعجيلة: **الإسلامُ الخارجي**، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى، أيلول (سبتمبر) 2006

- هاري. أ. ولفسون: **فلسفة المتكلمين**، المجلد الثاني، ترجمة وتعليق، مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2009

- هشام جعيط: **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بمراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة السادسة: آذار (مارس)، 2008

- يوسف فان إيس: **بدايات الفكر الإسلامي الأنساق والأبعاد**، ترجمة، عبد المجيد الصغير، مراجعة وتقديم، عبد المجيد الشرفي، منشورات الفنك، [د. ط.]، 2000

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021