

تجلَّى الإله في مدونات علم الكلام (الإلهي: من العقائدي إلى السياسي)

أحمد محمد سالم باحث مصري



- ♦ بحث محكم
- ♦ قسم الدراسات الدينية
 - ♦ 02 مات 2024

تجلُّي الإله في مدونات علم الكلام

(الإلهبي: من العقائدي إلى السياسي)

1 - البحث مقتطف من كتاب "تجلي الإله"، أحمد محمد سالم، صدر عن دار مؤمنون بلاحدود للنشر والتوزيع، 2024.

ەقدەق:

ينظر إلى علم الكلام في تعريفه الكلاسيكي بأنه العلم الذي يدافع عن العقيدة بالحجة العقلية، وفي تعريف تعريف آخر هو العلم الذي يدافع عن عقيدة أهل السنة والجماعة بالحجة والدليل العقلي، وفي تعريف آخر هو العلم الذي يدافع عن عقيدة كل فرقة بالحجة العقلية. ولذا حَمل هذا العلم في مدوناته موقفه من التوجهات المادية والأديان الثنوية، والأديان الإبراهيمية، بل حمل هذا العلم بداخله تجسيداً لمدى ما وصل إليه الصراع المذهبي بين الفرق الإسلامية على ملكية حقيقة العقيدة، ومدى الصراع بين الفرق في تجسيد كل فرقة لصورة محدودة للألوهية والعقائد الأخرى المغايرة، كما جسد في أفقه مدى الخلاف بين الفرق على المسألة السياسية وقضية الإمامة، فلم يكن تعريف علم الكلام التقليدي بكاف عن بيان حقيقة هذا العلم، ومدى تأثيره في الثقافة الإسلامية بعامة؛ وذلك لأنه علم يختص بأصول العقائد الدينية كما يختص بالمواجهة والحوار مع الأديان الأخرى بشرية كانت أم إلهية.

ومن ثم يمكن القول إن حركة الوحي الإسلامي حين كانت تشقّ طريقها في مسار التاريخ كان تختلط وتحتك في أرض الواقع بثقافات وأديان وملل ونحل مغايرة للإسلام، فكان الإسلام يحمل بداخله صورة محددة للألوهية تختص بالتوحيد الإسلامي، ولكنّها في ارتحالها عبر حركة التاريخ كانت تواجه الملاحدة والماديين والثنوية، والأديان الإبراهيمية المغايرة، وفي إطار هذه المواجهة بين صورة الإله كما جسدها الإسلام وبقية صور الألوهية في الأديان والملل والثقافات المغايرة، كانت مقدرة علم العقائد كبيرة على تجسيد طبيعة الخلاف والمواجهة هذه.

وحين نزل الوحي على أرض الجزيرة العربية، لم ينزل على فراغ مطلق، بل نزل على واقع كانت فيه أديان وعقائد وأديان سماوية وأرضية وملاحدة، ولذا كان لهذه العقائد حضور واضح في بنية الوحي نفسه، حيث تكلّم القرآن عن الدهرية، وعن اليهود والنصارى والمجوس وعن عبدة النار والصابئة، وهذا يكشف أن القرآن كان في بنائه لصورة الألوهية الإسلامية في مواجهة أيضاً مع إنكار الألوهية لدى النزعات المادية والدهرية أولاً، ومع صورة الألوهية لدى اليهود والنصارى ثانياً؛ مما يعني أن تجليات الألوهية أو صورة الإله كان لها حضورها المغاير عن صورة الإله الإسلامية على الأرض، الأمر الذي دوّنه الوحي في العديد من آياته.

وبعد الفتح الإسلامي لأرض الفرس والروم وشمال أفريقيا والأندلس، اتسعت رقعة الإسلام الحضارية، فاتجه شرقاً حتى حدود الصين، واتجه غرباً حتى الأندلس، وبالتالي اتسعت دائرة السيطرة له، فشملت حضارة الإسلام ودولته أرض من كانوا يعبدون الزرادشتية والمانوية والمجوسية وعبدة البقر، والصابئة واليهود والنصارى، ونتيجة لاتساع رقعة الإسلام الحضارية اتسعت رقعة المقاومة للإسلام وتصوره عن التوحيد والألوهية. فكانت المواجهات والحوار بين الدهرية / الإسلام، والثنوية/ الإسلام، واليهودية والمسيحية / الإسلام، وقد دونت مدونات العقائد والملل والنحل طبيعة هذا الحوار، والجدال، والصراع في معظم الأحيان.

إن المواجهات السالفة قد تمت في إطار مسار حركة الوحى في التاريخ، لتكشف لنا عن مقدرة الوحى في تحقيق انتصارات في مساحات كبيرة على أديان وثقافات قديمة كان لها الحضور المركزي في مختلف بقاع الأرض على مدار تراكم زمني كبير، ولكن بقدر ما حققت صورة الألوهية الإسلامية من انتصار، وحشدت الأتباع بقدر ما كان للحوار وللمواجهة مع هذه الأديان والملل والنحل والثقافات آثراً كبيراً في تعدد تجليات صورة الألوهية الإسلامية على الأرض، وتعدد أشكال التدين الإسلامي، فقد أثرت هذه الأديان والثقافات في صياغة التعددية في مجال الفرق والمذاهب الإسلامية، فأثَّرت أديان فارس القديمة في البناء العقائدي الشيعي، وفي تنامي الفرق الباطنية، كما أثر الجدال مع النصاري في البناء العقائدي المعتزلي في تصور لمفهوم الألوهية.

من هنا يأتي هذا الفصل ليعالج العديد من القضايا المهمة التي تناولها علم الكلام حول تجلَّى صورة الإله، ومدى الخلاف والصراع بين الوحى الإسلامي من جهة، وبين المنكرين والمغايرين له في الدين والملل والثقافة من ناحية أخرى؛ وذلك لأن «التاريخ يدلُّ على أن أمر الإسلام لم ينفذ إلا تدريجياً، ولم يخط إلا خطوة خطوة، ولم يزل في دار الإسلام في قرونه الأولى عدد كبير من المسيحيين واليهود والثنوية، لا سيما أصحاب ماني الذي كان مركزهم القديم في العراق وفارس، ولم يزل كثيرون على مذهب الديصانية، والمرقيونية، وظهرت السمنية وأصلها من بلاد الهند وهلم جرا، وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مرقق وعقائد محررة مقررة مرتبة على أصول فلسفية وفروع منتظمة، وهنا ظهر علم الكلام ليتبارى في الدفاع عن الإسلام، ويعرض تاريخيا لكل هذه الفروق والردّ عليها»¹.

أُولاً: الإله بين الإلحاد والإيمان:

تبدأ مواجهة علم الكلام في دفاعه عن عقيدة التوحيد مع الدهرية الذين ينفون بالأساس وجود الله «ويقفون في تفسير الوجود عند حدود النزوع المادي الخالص الذي يرفض تجاوز حدود الواقع المادي والطبيعي، وقد اشتقت كلمة ‹الدهرية› من الدهر الذي يعنى الأبد والزمن الممتد، يقول الزبيدي: ‹الدهر: (الزمان) قلّ أو كثر وهما واحد، وقيل الدهر الزمن الطويل، وإطلاقه على القليل مجاز واتساع، وقال الأزهري: الدهر يطلق على (الأمد)، وقيل الدهر: ألف سنة، والدهر عند العرب يقع على بعض الدهر الأطول، ويقع على مدة الدنيا كلها، والدهر في الأصل اسم لمدة العالم من ابتداء وجود إلى انقضائه»².

وتطلق كلمة «الدهر» على أولئك «الذين أنكروا الاعتقاد في الله وأنكروا خلق العالم والعناية الإلهية، ولم يسلموا بما جاءت به الأديان كالشرائع السماوية والبعث والعقاب، وقالوا بقدم الدهر، وأن المادة لا تفني، وأن

^{1 -} نينبرج، مقدمته لكتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط، مكتبة الكليات الأز هرية، ط1، 1987، ص ص 35

^{2 -} الزبيدي (محمد الحسيني)، تاج العروس، تحقيق عبد المنعم الطلحان، منشورات وزارة الإعلام، الكويت، 1984، ج11، ص ص 347-346

كل ما حدث في العالم، إنما يرد إلى فعل قوانين الطبيعية، وقولهم بقدم الدهر هو أبرز أقوالهم، بل هو المحور الذي يدور عليه مذهبهم ويميزهم عن غيرهم» ﴿.

وتناولت كتب التاريخ وجود هذه الفرقة التي تنفى وجود الإله يقول المقدسى: «الدهرية فرقة تقول بقدم أعيان العالم والأجسام، وتولد النباتات والحيوانات من الطبائع باختلاف الأزمنة ورجوعها إلى أصولها، ولا صانع لها، ولا خالق ولا مدبر، ولا محيى ولا مميت، ولا معاقب ولا مثيب، ولا حافظ ولا حسيب، لا يرون السعى إلا فيما يعود بصلاح أجسامهم، وقوة نفوسهم في إعطائها مناهل من الملاذ والشهوات والملاهى من غير مراقبة أحد، ولا الكف عن تعافى تاقت النفس إليه، ولا مشكور صانع فيما صنع إليه» 4 ولقد صور المقدسي الدهرية بأن الألصق بها أنها فرقة إباحية لاعتقادهم بأن عدم الإيمان بالله واليوم الآخر يبيح فعل الفواحش؛ وذلك لأن الدهري فيما يرى المقدسي «لا يرى لنفسه صانعاً، ولأفعاله مراقباً، ولا له على إحسانه وإساءته مثيباً ولا معاقباً، ولا بعد الموت والبلي نشوراً وحياة، وما الذي يمنع من هذا نحلته من ركوب الفواحش، وإتيان المآثم، وانتهاك المحارم، والإشراك في المظالم، والتهور في الفساد، والخوض في الباطل، وقلة المبالاة موجب العقل، والاعتراض على اللوازم، والاستخفاف بملتزمي الشرائع»5، والواقع أن رواية المقدسي حول ربط النزوع المادي بالانحلال الأخلاقي أعاد إنتاجها الأفغاني - في القرن التاسع عشر- في رسالته «الرد على الدهرية» اعتقاداً منه أن الإيمان هو مناط الأخلاق والفضيلة، وأن الكفر والإلحاد هو مناط الشر والرذيلة، وهذه فرضية قد ينكرها الواقع؛ لأن أهل الإلحاد ليسوا بالضرورة متحللين من كافة أشكال القيم والأخلاق.

ويؤكد جواد على أن انتشار الدهرية في أرض العرب كان موجوداً قبل الإسلام، وأن الزندقة والتعطيل كانت في قريش، وقد وضعوا الزنديق بأنه القائل بدوام الدهر، ولا يؤمن بالآخرة، ولا وجود الله، وحين عرض عليهم الرسول عقيدة الإيمان والتوحيد، قالوا له إن كنت صادقاً فأبعث لنا جدك «قصى بن كلاب» حتى نسأله عما كان، وما يحدث بعد الموت، وقد جسد الدهرية عدم إيمانهم بالله واليوم الآخر من خلال الشعر الجاهلي، فقال أحدهم:

> فاستأثرَ الدهرُ الغَداةَ بهِم وَالدهرُ يرميني ولا أُرمى يا دهرُ قد أُكثَرتَ فَجعَتنا بسراتنا وقرعتَ في العظم

^{3 -} مهدى علام، مادة دهر، ترجمة المعارف الإسلامية، ترجمة إبر اهيم ذكى خور شيد، المجلد التاسع، ص 326

^{4 -} المقدسي (المطهر بن طاهر)، البدء والتاريخ، تحقيق كليمان هوار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ج2، ص 2

^{5 -} المرجع نفسه، ص 3

وقال آخر:

ألم أخبرك أن الدهر غولٌ

ختور العهد يلتهم الرجالا

ألا إِنَّا الدهرُ لَيالٍ وأُعصُرِ

وليس على شيءٍ قويم مستمر

وكان لطائفة الدهرية حضورها في الخطاب القرآني في قوله تعالى: {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَياتُنَا الدُّنْيَا غُوتُ وَنَحْيا وَمَا يُهْلِكُنا إِلاَّ الدَّهْرُ} [الجَاثيَة: 24]. ويفسر الزمخشري والبيضاوي وغيرهم هذه الآية بأنهم يعنون «غوت نحن ويحيا أولادنا، أو يموت البعض ويحيا البعض، أو نكون مواتاً نطفاً في الأصلاب، ونحيا بعد ذلك أو يصيبنا الأمران الموت والحياة، يريدون الحياة في الدنيا والموت بعدها، وليس بعد ذلك حياة، وكانوا يزعمون أن مرور الأيام والليالي هو المؤثر في هلاك الأنفس، وينكرون ملك الموت، وقبضة الأرواح بأمر الله، وكانوا يضيفون كل حادثه تحدث إلى الدهر والزمان» وقد أجمعت كتب التفسير على وجود هذه الطائفة الرافضة لوجود الله والإيان باليوم الآخر من خلال تفسير الآية المذكورة في القرآن.

وبالمقابل، فإن مدونات العقائد قد عرضت لهذه الطائفة وعرضت لآرائها في نفي الإله واليوم الآخر، ويقول عنهم الغزالي: «والدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة، وهناك الطبيعيون: هؤلاء لكثرة تعلقهم بالطبيعة ظنوا أن القوة العاقلة للإنسان تابعة لمزاجه أيضاً، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم، فلا تعقل المادة المعدوم كما زعموا، فذهبوا إلى أن النفس لا تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب فلم يبق لهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب، فانحل عليهم اللجام وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام، وهؤلاء أيضاً زنادقة» وهنا نلاحظ مدى ربط الغزالي بين كفر الدهرية، ومدى انهماكهم في الشهوات واللذات، عا يعني تحقير هذه الطائفة من المنظور الأخلاقي الإسلامي الذي ساد في تصوير الدهرية في كتب التفسير والتاريخ وأيضاً مدونات علم الكلام؛ فالعقل المسلم غالباً ما يتجه إلى تقييم الوقائع بمنظور أخلاقي صرف.

ويبرز الشهرستاني توصيف الدهرية في قوله: «فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة، وقالوا بالطبع المحيي، والدهر المفني، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد {وَقَالُوا ما هيَ إلاّ حَياتُنا الدُّنيا نَهُوتُ وَنَحْيا}

^{6 -} الزمخشري، الكشاف في حقائق التنزيل و عيون الأقاويل ووحدة التأويل، تحقيق يوسف الحمادي، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت، ج1، ص 192

^{7 -} الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، 1988، ص 347

[الجَاثيَة: 24]، إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي، وقصروا الحياة والموت على تركبها وتحللها؛ فالجامع هو الطبع، والمهلك هو الدهر (وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون)»8.

ويصورهم الملطى بأنهم هم المعطلة المنكرين لوجود الله «الذين يزعمون أن الأشياء كائنة من غير ما تكون في الفيافي والقفار، يموت سنة شيء، ويحيى سنة شيء، وينبعث شيء، وأنها تغلب عليها الطبائع الأربع في أبوابها، فإذا غلبت إحداهما قتلته؛ لأنه يمون الصغير ويحيى الكبير» وذهب الإسفراييني إلى القول: «وقوم يقال لهم الدهرية يقولون بقدم العالم، وينكرون الصنائع، ومنهم قوم يدعون أصحاب الهيولي يقولون بقدم أصل العالم، ويقرون بحدوث الأعراض، وقوم من الفلاسفة يقولون إن للعالم صانعاً ولكن يقولون أيضاً إن العالم قديم كما أن صانعه قديم، ويقولون بقدم الصنعة والصنائع، وعلى هذا كان برقلس (حكيم هرى) وقوم من الفلاسفة يقولون إن الطبائع الأربع قديمة، وهي الأرض، والماء، والنار، والهواء»10.

وإذا كان للدهرية حضورها الواضح في البيئة العربية، والذي عكسه القرآن، ومدونات التفسير والتاريخ والعقائد، فإن بعض الباحثين المعاصرين حاولوا البحث عن جذور الدهرية في الثقافات القديمة؛ فمنهم من قام بتأصيلها في ثقافة اليونان، ومنهم من ربط جذورها بالفرس، ومنهم من قال بالأصل الهندي للدهرية، ولكن هذا أمر لا يعنينا قدر عنايتنا مدى حضور الدهرية في ثقافتنا الإسلامية، وطريقة الحوار والمواجهة معها في مدونات علم العقائد.

وعلى الرغم من حضور الدهرية المادية في الخطاب القرآني ومدونات التاريخ والتفسير والحديث قديماً، ومدى تجليات الدهرية في الفكر الإسلامي المعاصر، فإنه ينبغى الإشارة إلى أن تجليات الإلحاد في الحضارة الإسلامية -في العصر الوسيط- كان في معظم الأحيان لا يرتكز على نفى الألوهية ولا اليوم الآخر، ولكنه ارتكز على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى القدح في المعجزات الحسية الخاصة به، وعلى التشكيك في صدق القرآن، وكانت تلك وسيلة الملاحدة في العصر الوسيط كابن الراوندي، وجابر بن حيان، وأبو بكر الرازي، وهذا ما يفسره عبد الرحمن بدوى في قوله: «إن الإلحاد اليوناني كان نتيجة إلى نفى الإله مباشرة، في حين أن الإلحاد العربي كان نتيجة إلى نفى فكرة النبوة؛ وذلك لأن الإلحاد العربي كان لابد أن يصدر عن الروح العربية، وما تضعه هذه الروح من صلة في تدينها الخاص بين الله وبين العبد، فإنها لما كانت تنظر إلى هذه الصلة على أنها صلة افتراق وبُعد كامل، فقد وسطت بينها الكلمة ‹كلمة الله› وكلمة الله لا ترد عنه مباشرة لوجود الهوة الهائلة بين العبد والله، بل تتم بالوسيط وهو النبي. لهذا كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور في الروح الدينية عند الروح العربية، ومن هنا نفهم كيف كان الأنبياء جميعاً من أبناء هذه الروح وحدها، وإذن فالدين

^{8 -} الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص 389

^{9 -} الملطى (أبو الحسين)، الرد والتنبيه على أهل الأهواء والملل والنحل، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، 1997، ص ص

^{10 -} الإسفرابيني (أبو المظفر)، التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1999، ص ص 126-125

والتدين عامة، إنما يقومان على فكرة النبوة والأنبياء، وكان على هذا الإلحاد لابد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة التي تكون عصب الدين وجوهرة لدى تلك الروح، وهذا يفسر لنا السر في أن الملحدين في الروح العربية، إنما اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء، وتركوا الألوهية بينما الإلحاد في الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله، ولا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين؛ لأن كليهما سيؤدي في النهاية إلى إنكار الدين»11 ولا شك في أن إنكار النبوة يعنى إنكار كل ما جاءت به هذه النبوة من كلمات؛ لأن النبوة كانت السبيل الوحيد إلى معرفة الله سبحانه.

كان ابن الرواندي ينظر إلى الأنبياء على «أنهم ليسوا إلا سحرة ممخرقين والمعجزات التي تروي عن محمد قامَّة على الأكاذيب التي اخترعها المتأخرون ولفقوها، هذا إلى أن بعض المعجزات مضحكة لدرجة أنها لا مكن أن تروى بهذا الوصف، وما أضعف شوكة الملائكة الذين حاربوا في صف محمد والمسلمين في يوم بدر، وأين كان هؤلاء الملائكة في يوم أحُد»12 وقام ابن الراوندي بالطعن على مسألة إعجاز القرآن والتشكيك فيه، حيث كان الهدف من ذلك التشكيك في بناء الوحى المحمدي كله لضربه، باعتباره البناء الذي ترتكز عليه الرسالة على الأرض، وكان يرى أن العقل البشري قادر على التمييز بين الحسن والقبح، والخير والشر، ورأى ابن الرواندي أن بعض تعاليم الدين منافية لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف، ورمى الجمار، والسعى بين الصفا والمروة؛ لأنهما حجران لا ينفعان ولا يضران ولا يختلفان عن أبي قبيس وحراء في شيء، فلم امتازا على غيرهما وزيادة على هذا ألبس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت13.

ومن جانب آخر، فقد تعدّى أبو بكر الرازي التشكيك في القرآن بقوله: «والله تعجبنا من قولكم إن القرآن هو مُعجز، وهو مملوء من التناقض، وهو أساطير الأولين، وهو خرافات، ويهاجم إعجاز القرآن على نحو مشابه لما فعله ابن الراوندي فيهاجمه من ناحية النظم والتأليف كما يهاجمه من ناحية المعنى»14.

وقد انتهى الرازي إلى القول إن: «العقل وحده كاف لمعرفة الخير والشر، والنافع والضار في حياة الإنسان، وكاف لمعرفة الأسرار الألوهية، وكاف كذلك وحده لتدبير أمور المعاش، وطلب العلوم والصنائع؛ فما الحاجة إلى قوم يختصون بهداية الناس إلى هذا كله، ومن ثم لا حاجة للأنبياء واختصاصهم الله بإرشاد الناس جميعاً؛ لأن الكل متساوون في العقول والفطن، كما أن الأنبياء متنافرون فيما بينهم، وما دام مصدرهم واحد، وهو الله فيما يقولون، فإنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالي باطلة»15. ومن ثم، فإن كلاً من ابن الراوندي والرازي حاولا أن يبطلا النبوة، ويقولان كما قال البراهمة بعدم حاجة العقل البشري إلى النبوة لإدراك وجود الله، ولكن

^{11 -} عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر والتوزيع، القاهرة، طـــ2، 1995، ص 27

^{12 -} المرجع نفسه، ص 14

^{13 -} عبد الأمير الأعسم، ابن الراوندي في المراجع العربية المعاصرة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1987، ج1، ص 188

^{14 -} عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مرجع سابق، ص 250

^{15 -} المرجع نفسه، ص ص 241

إنكار النبوة لدى كل منهم كان الغرض منه نفي إنكار الأديان، وضرب النبوة من أجل نفي الدين؛ لأن الكلمة والنبوة هي التي تتوسط بين الله وخلقه، وهي التي تصل رسالة الله إلى البشر، وقد تصدّى علماء الكلام للردّ على تفنيد آراء ابن الراوندي والرازي في كتب علم الكلام؛ وذلك في أبواب النبوة وإعجاز القرآن.

ونحن إن كنا نعرض لتجليات وجود الإلحاد في الحضارة الإسلامية، فإن ما يعنينا هو ذلك النوع من الملاحدة الذين كانوا ينفون وجود الله مثل الدهرية بكل أنواعها؛ لأن ذلك هو موضوع بحثنا، ولا ضير إن كنا نعرض تطور أشكال الإلحاد في الحضارة الإسلامية من خلال نقض النبوة لنفي صدق الرسالة، وهو موضوع يختص بحقيقة الوحي والنبوة، وإعجاز كلمات الله التي تجلّت في الكتب السماوية عامة، والقرآن الكريم خاصة. وقد كان العقل هو أداة الملاحدة في نفي الإله عند الدهرية، والعقل أداة الملاحدة في التشكيك في النبوة، فالسؤال كيف قام علماء الكلام بالرد على الملاحدة المادين الذين ينكرون وجود الله، وكيف أقاموا الأدلة العقلية على دحض نفي الدهرية لوجود الله، وكيف برهنوا بالحجاج العقلي مدى قصور أدلة الدهرية والمادين؟

mas ala IlVar av della lurre la lurre lurre

إن إبليس هو أصل الغواية لدى ابن الجوزي في رفض الملاحدة وجود الإله؛ ذلك لأنه يعتقد بأنه «لما رأى إبليس قله موافقته على جحد الصانع لكون العقول شاهدة بأنه لابد للمصنوع من صانع، حسن لأقوام أن هذه المخلوقات فعل الطبيعة، وقال بأن لا شيء يخلق إلا من اجتماع الطبائع الأربع فيه فدل على أنها الفاعلة»¹⁸، وتلك الحجة الأولى للدهرية على نفي الإله، فإن الأشياء توجد لديها من اجتماع الطبائع امتزاجها وانفصالها.

^{16 -} ابن الجوزي (أبو الفرج)، تلبيس إبليس، دار الفكر، دت، ص 42

^{17 -} المرجع نفسه، ص 42

^{18 -} المرجع نفسه، ص 43

ولقد تصدت معظم مدونات علم الكلام على اختلاف الفرق الإسلامية من معتزلة وشيعة وأشاعرة وسلف للرد على أهل الطبائع، والذين ينسبون الخلق إلى الطبيعة، وامتزاج الطبائع، فيرى المتكلمون «أن الطبائع الأربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كلها أعراض لا قيام لها بذاتها، ولا بقاء لها في نفسها، وهي تحدث ساعة بساعة، ومحالها أيضاً محال الحوادث، فتكون أيضاً حادثة فلابد لها من محدث»19 وهو الله.

ومن جانب آخر، نرى أن الطبائع الأربع في الواقع لها خصائص منفصلة، فلا يمكن أن تمتزج الحرارة مع البرودة في قالب واحد؛ لأن كلًّا منهما له خصائص محددة، ولا تمتزج الرطوبة مع اليبوسة في قالب واحد لتباين خصائص كل منهما، ولكننا في الواقع نرى امتزاج العناصر الأربعة، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في جسد الإنسان وجسد الحيوانات، والكائنات بنسب متفاوتة بما يعني أن هذه الطبائع في حال امتزاجها تكون مقهورة من قبل خالق مجاوز لخصائصها وطبائعها المتنافرة، يقول الجويني: «قد زعمتم أن الطبائع امتزجت، ولم تكن ممتزجة، وهذا تصريح منكم باعتوار النقيضين على الطبائع، فإنها إذا اتصفت بالامتزاج، فقد كانت قبل الامتزاج على خلاف حكم الامتزاج، وإذا اعتور عليها النقيضان دلُّ ذلك على حدوثها كما دل على اعتوار المتعاقبات على حدوث الجواهر»20 وهذا ما يقر باستحالة إسناد الخلق إلى طبائع متغيرة وحادثة.

إن الله وحده دون غيره هو الذي مزج بين الطبائع المتنافرة، وجمع بينها في تآلف، وهذا لا يتم إلا من خلال مدبر حكيم، ويقول الماتريدي: «الطبائع نراها مجتمعة في الأجسام، وهي طبائع متضادة حقها التنافر والتباعد ما بينها من التعادي الذي لو تُوهم تركها وطباعها لكان في ذلك فساد الكل، فثبت أن مدبر الجميع بينها واحد، ويجمعهم باللطف، ويحبس ضرر كل عن غيره بالحكمة العجيبة التي لا تبلغها الأوهام. ولو كان ذلك لطبعها لجرى فيها الاختلاف والتضاد، ولكن مع قضاء الطبائع وتضادها صارت كأنها أشكال في قوام بعضها ببعض، وكون بعضها لبعض عوناً وناصراً في البقاء، وإن كانوا بالوجه الذي ذكرت ثبت أن ذلك التآلف مع التضاد لا مثل إلا مدبر حكيم لطيف لا ينازع في التدبير، ولا يخالف في التقدير ولا قوة إلا بالله»²¹.

يرى المتكلمون أنه من الاستحالة إحالة عملية الخلق إلى الطبائع؛ لأنها لا تملك قدرة ولا حياة ولا اختيار، ولذا فإن «خطأهم في إضافتها إلى طبائع جاهله لا حياة، ولا قدرة، ولا اختيار»22؛ لأن جميع هذه الطبائع وترتيبها في وقت دون وقت، وبشكل دون شكل، وترتيب دون ترتيب، إن هذا لا يمكن أن ينسب إلا لوجود إله هو الذي جمعها على شكل مخصوص دون آخر، إله عاقل مختار حيّ مجاوز في صفاته لتلك الطبائع الصماء التي تتسم بصفات متباينة ومتغايرة، فمنها الثقيل الذي يهوى، وينزل بطبعه، والآخر خفيف ومتصاعد، ولذا لا يجتمع هؤلاء إلا بوجود إله قادر.

^{19 -} نور الدين الصابوني، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق فتح الله حليف، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص ص 42-43

^{20 -} الجويني (أبو المعالي)، الشامل، تحقيق هلموت كريفر، دار العرب للبستاني، القاهرة، 1989، ص 126

^{21 -} الماتريدي (أبو منصور)، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف، ط1، 1971، ص ص 22-23

^{22 -} الملاحمي (محمود)، الفائق في أصول الدين، تحقيق ويلفر د ماديلونج، طبعة طهران، 2007، ص 150

ومن جانب آخر، ردّ المتكلمون على دعاوى الطبائعيين في قولهم إن العالم ينسب خلقه إلى طبيعة قدية، فأعطوا الطبيعة صفة للخلق بديلاً عن الله، ولكن الباقلاني يرى أن «الطبيعة التي ينسب إليها حدوث العالم لم تخُل من أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة، لكن الحوادث استحالة أن تكون قديمة، ولهذا لا يمكن للطبيعة أن تكون قديمة؛ لأن كل ما خرج، صدر عن الطبيعة النها حادثة، ومن ثم لا يمكن أن ننسب الوجود إلى الطبيعة لأنها حادثة»²³.

وينتهي علماء الكلام إلى نقض نسب الخلق والوجود إلى امتزاج الطبائع وانفصالها بأسانيد وحجج كلامية أقاموها في وجه الدهرية، ولا شك أن براهينهم ضد الطبائعيين التي ملأت كتب علم الكلام تتسم بالقوة وقبول العقل لها.

وينظر معظم المؤمنين إلى الطبيعة على أنها فعل الله في العالم، وأن الطبيعة قوة موضوعة في الشيء تجري بها صفاته على ما هو عليه، وبالضرورة يعلم أن لها واضعاً، ومرتباً، وصانعاً؛ لأنها لا تقوم بنفسها، وإنما هي مجموعة على ذي الطبيعة، ومن ثم فقد تجاوز المؤمنون حدود تفسير العالم من المادي إلى اللامادي، ومن الطبيعي إلى ما وراء الطبيعي؛ لأننا لا يمكن أن نسند هذا النظام والوجود القصدي الكائن في العالم لتلك الطبيعة المادية الصماء، ولذا يقول ابن حزم: «إن من يرى ليف النحل والدوم من النسج المصنوع يقيناً بنيرين وسدى، كالذي يصنعه النساج، ما تنقصنا إلا رؤية الصانع فقط، وليس هذا من فعل الطبيعة، ولا بنسج ناسج، ولا بناء، ولا صنع أصابع مرتبة، بل هو صنعة صانع مختار قاصد إلى ذلك، غير ذي طبيعة لكنه قادر على ما يشاء» 24.

ويطرح الدهرية القول إنه لا خالق للعالم، وأن أصل العالم هو المادة القديمة أو الهيولى التي منها وجد العالم، ويرد عليهم المؤمنون: «هل كانت الهيولى في الأصل جوهراً واحداً أو جواهر؟ فإن قالوا كانت جوهراً واحداً، فكيف صارت بحدوث الأعراض فيه جواهر كثيرة، وحدوث العرض في الشيء إنما يغير صفته، ولا يزيد في عدده، وإن قالوا كانت الهيولى قبل حدوث الأعراض فيها جواهر وأشياء، قيل الجواهر لا يخلو من اجتماع وافتراق وهما عرضان، وفي هذا بطلان قولهم بتعريها عن الأعراض» 25، وهو ما يثبت أن المادة التي خلق منها العالم حادثة، وليست قديمة كما يزعم الماديون أو الدهريون.

ويرفض المتكلمون الاعتراف بقدم المادة، وأن هذه المادة هي أصل العالم، وأصل الخلق، ولكن المادة لديهم حادثة؛ «وذلك لأنه ما دامت الصورة الملازمة للمادة حادثة، فلا يمكن أن تكون المادة قديمة؛ لأنه إذا ترقينا إلى أبسط صورة كانت في المادة لا يمكن أن تكون قبلها صورة أبسط منها، نقول هذه الصورة حادثة، بدليل قبولها

^{23 -} الباقلاني (أبو بكر)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص 52

^{24 -} ابن حزم (أبى محمد)، الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002، ج1، ص 31 25 - البغدادي (عبد القاهر)، أصول الدين، دار المدينة، بيروت، نسخة مصورة عن نسخة إسطنبول، 1928، ص 75

العدم، فقبل حدوثها ماذا كان حال المادة؟ فإما أن تقولوا إنها كانت من دون صورة، وهو محال لما تقدم من أنه لا شيء له وجود مادة دون صورة، وإما أن تقولوا إنه قبل هذه الصورة كانت صورة أبسط منها، وهو خلاف المفروض من أن هذه الصورة هي أبسط ما يمكن من الصورة، وليس فوقها أبسط منها، وإما أن تقولوا إن هذه المادة حدثت على هذه الصورة فتكون حادثة لا قديمة وهو المطلوب»26.

ومن جانب آخر، فقد ذهبت المادية إلى أن العالم قديم، وقائم بنفسه، ورد عليهم المتكلمون بأن ذلك استحالة بأن يتحقق؛ لأن العالم لو كان بنفسه لم يكن وقتُّ أحق به من وقت، أو حال أولى به من حال، ولا صفة أليق به من صفة، فإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة، ثبت أنه لم يكن به22، ومن ثم فإن استعدادات العالم للتغير المستمر، والانتقال من حال إلى حال يدلُّ دوماً على أن بناء العالم قد بني على الحدوث، واستحالة أن ننسب للعالم قيامه بنفسه، واستغناءه عن وجود إله نظم فيه كل شيء.

وتصدّى المتكلمون بالرد على الدهرية في مسألة القول بقدم الحركة، وقدم الزمان، وأقاموا الأدلة على استحالة تحقيق هذا في الواقع، وأقاموا العديد من البراهين على إثبات حدوث العالم، ونفي أدلة الدهرية وحججها بأدلة وحجج أخرى مغايرة.

ويلاحظ على الأدلة التي أقامها المتكلمون على وجود الله أنها أدلة حجاجية جدلية تستند على طرح مسلمات في شكل أسئلة استنكارية لمقدمات الملاحدة، ثم يقوم المتكلمون بناء على هذه المقدمات بتقديم إجابات نافية لأطروحات الدهرية، ولكن المشكلة الكبرى هي أن الأدلة الحجاجية الكلامية أدلة صعبة على العامة فضلاً عن صعوبتها على الخاصة، ولكنها تكشف في نهاية الأمر عن مدى قدرة العقل المؤمن في توظيف العقل في نفى شبهات الملاحدة، وإقامة الحجة والدليل على إثبات وجود الله في مواجهة هذه الشبهات.

ولم تكن الدهرية الكلاسيكية القديمة متسلحة بأسلحة التقدم العلمي والفلسفي مثل المادية الحديثة، ولكنها كانت تكتفى بعرض وجهة نظرها في تفسير العالم من خلال الوقوف عند حدود العيني والطبيعي وعدم تجاوزه؛ وذلك بنسبة وجود العالم إما إلى الطبائع أو إلى قدم المادة، أو قيام العالم بنفسه رافضين الاعتراف بوجود إله غيبي خلق هذا العالم، وقد تطورت صور الدهرية عبر مسار التاريخ البشري، وصارت لها فلسفات تؤسس بالعقل لبراهينها على نفى وجود الله بالدليل والبرهان، كما وظفت التقدم العلمي الذي أحدثه الغرب في تدعيم وجهتها المادية، فأصبحت المادية الحديثة أكثر شراسه من المادية أو الدهرية القديمة في نفى الإله، وتظل للدهرية حامليها في كافة الثقافات البشرية.

^{26 -} حسين الجسر، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية، تحقيق خالد زيادة، المكتبة الحديثة، طرابلس، د.ت، ص 153

^{27 -} الماتريدي (أبو منصور)، التوحيد، مرجع سابق، ص 17

وعلى الرغم من أن علم الكلام قد سعى إلى دحض أدلة الدهرية والمادية في علم الكلام الكلاسيكي، فإن ذلك لم يقض على شبهات الدهرية على مدار التاريخ، فقد استمرت الدهرية والمادية تطرح شبهاتها المتجددة النافية لوجود الله واليوم الآخر، واستمر علماء الكلام في إقامة الأدلة على وجود الله، ووفقاً لتجدد شبهات الملاحدة تتجدد الأدلة التي يقيمها علماء اللاهوت أو الكلام لإثبات وجود الله؛ وذلك لأن العقل البشري كان ومازال آلة متكافئة بين الملحد والمؤمن، وكل يوجهه في الطريق الذي يؤمن به، ويسعى إلى ترسيخه، ولذلك فقد أدى هذا التكافؤ في الأدلة إلى حيرة بعض علماء الكلام أحياناً، وكفرهم بمنطق علم الكلام في الرد على الملاحدة؛ لأنه لا يهب اليقين الذي يحققه القلب للإنسان المؤمن، ولذا ارتحل بعض علماء الكلام من أرضه إلى أرض التصوف مثل الإمام الغزالي، أو انتهى الأمر ببعض علماء الكلام إلى القول إنه: «اللهم إيماناً كإيمان العحائز».

وتتميز المرحلة الحديثة، في قضية الإلحاد والإيمان في أن النزوع المادي سار يطرح نفسه كفلسفة ورؤية للعالم والوجود، ويقدم تفسيرات للأشياء عبر نظريات للعلم كالداروينية، أو عبر فلسفات ازدهرت في الغرب كالفلسفة الوضعية عند أوغست كونت، أو الماركسية عند كارل ماركس. وبالمقابل، فإن علم الكلام الجديد قد وظف أيضاً نظريات العلم في إثبات حدوث العالم، ووظف الفلسفات الروحية في الإقرار بضرورة تجاوز المادي والعيني في تفسير العالم؛ لأنه تفسير قاصر في مواجهة معظم الغيبيات التي تسود في حياتنا، ونعجز في كثير من الأحيان عن تفسيرها.

وفي كل الأحوال، فقد تجددت شبهات الملاحدة في العصر الحديث، وقد طرحت نفسها على الدين باسم العلم والتقدم العلمي تارة، وباسم الفلسفة المادية تارة أخرى، حيث تسلح النزوع المادي الحديث بأدوات ومذاهب ونظريات من العلم والفلسفة، وما كان من علماء الكلام في العصر الحديث إلا الاتجاه نحو التسلح بنفس الأدوات، وهما العلم ونظرياته، والفلسفة ومذاهبها للرد على الملاحدة، والرد على شبهاتهم المتكررة، وفي هذا نجد العديد من أعمال المعاصرين من أمثال جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهرية»، وسعيد النورسي في «رسالة الطبيعة»، ومحمد فريد وجدي «على أطلال المذهب المادي»، ومصطفى صبري في «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين... إلخ».

إن شبهات المحدثين من الماديين في نفي الإله متجددة بتجدد وتطور العقل البشري وارتقائه في سلم العلم والمعرفة، كما أن العقل الديني في مجال العقائد واللاهوت قد تجدد في الرد عليهم بحكم تأثره بتطور حركة العلم والفلسفة المتقدمة، وفي كل الأحوال ستظل قضية نفي الإله أو إثباته بين الملحدين والمؤمنين قضية متجددة في مسار تطور التاريخ البشري؛ لأنها تعبر عن رغبة العقل البشري في عدم تجاوز المادي في تفسير الكون لدى الملاحدة، وعن رغبة المؤمنين في ضرورة تجاوز العيني إلى الروحي والغيبي؛ لأن العالم لديهم فيه نظام وقصدية في الخلق، وتكشف عن يد الخالق الفاعل.

لقد تجلَّى واضحاً مما سبق، أن العلاقة بين الملاحدة والمؤمنين هي علاقة ممتدة على مدار التاريخ البشري، بين من ينفون وجود الإله من الماديين، وبين من يثبتون وجود الإله من المؤمنين، ويرتبط الإنكار والإيمان في كل مرحلة بطبيعة الثقافة السائدة في المرحلة التي يتحاور فيها الطرفان، وعلى الرغم من تطور البشرية في العلم والمعرفة، فقد تجددت الشبهات والأدلة وفقاً لتطور العلم والمعرفة، وسيظل العقل البشري آلة مكافئة بين المؤمن والملحد يوظفها كلّ طرف في إقامة الدليل والحجة لصالح إثبات صدق موقفه الفكرى والإيديولوجي والعقائدي.

ثانياً- الإله من الثنوية إلى التوحيد:

كان صراع المتكلمين مع الدهرية حول نفيهم فكرة وجود الإله، حيث سعى المتكلمون إلى إقامة الأدلة الكلامية على إثبات وجود الله، ثم انتقل خلاف المتكلمين مع الثنوية الذين يقولون بإلهين للعالم هما النور والظلمة، الخير والشر، ولقد كان الصراع بين المتكلمين والثنوية صراعاً مريراً؛ وذلك لأن الثنوية قد شملت كل أديان فارس القديمة من زرادشتية ومانوية، ومزدكية، ومرقونية، وديصانية، ومعظم هذه الأديان هي أديان ثنوية دخل أصحابها الإسلام، وهم كارهون له، مما جعل العديد منهم يعتنقون الإسلام في الظاهر، وهم على اعتقاداتهم الثنوية في الباطن؛ لأنهم كانوا كارهين لسيطرة العرب عليهم.

ولقد تعرضت كتب علم الكلام للثنوية وعقائدها والردّ عليها، ويرون «أن الثنوية تسع: مانوية قائلة بإلهية النور والظلمة وحيويتهما وقدرهما، وامتزاج العالم منهما وتضاد طبعهما، ومزدكية وهم كذلك خلا أنهم يجعلون النور مختاراً والظلمة بطبعها، وديصانية كذلك إلا في جعلهم الظلمة مواتاً عاجزه عكس النور، ومرقونية يجعلون لهما ثالثاً ليس نوراً ولا في ظلمة، متوسطاً دون الله في النور، ودون الشيطان في الطبع، وماهانية مثلهم إلا في النكاح والذبايح وجعلهم ثالث المعدل، وكيسيانية: زعموا أن الأشياء من أصول ثلاثة الماء والأرض والنار، وصامية: وهم قيل من الصابئة، وقيل من الدهرية، ولا كتاب لهم معروف ولا أقاويل تعرف، ومهراكية: اختصوا بأن قالوا لابد في كل زمان من رئيس يخلص من الآفات، ويرشد للسداد، وهم أقرب إلى المانوية، والمجوس يقولون بقدوم الشيطان من الله تعالى، وأنهما جسمان على اختلاف بينهم»²⁸.

ويعرض الرازي للثنوية، ويقول إنها أربع فرق: «والثنوية أربع فرق: المانوية: أتباع ماني بن داني ادعى النبوة، وقال إن للعالم أصلين نور وظلمة، وكلاهما قديمان، والديصانية، وهم يقولون بالنور والظلمة أيضاً، والفرق بينهما وبين المانوية أن النور والظلمة حيّان، والديصانية يقولون إن النور حي والظلمة ميتة، والمرقونية: وهم يثبتون متوسطاً بين النور والظلمة، ويسمون ذلك المتوسط (المعدل)، والمزدكية: أتباع مزدك بن نافذان، الذي ادعى النبوة وأظهر دين الإباحة»²⁹.

^{28 -} ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمود جواد شكور، المؤسسة الثقافية، دت، ص 15 29 - الرازي (فخر الدين)، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأز هرية، 1978، ص35

ومن جانب آخر، يرى الاسفراييني أن المجوس وهم أربع فرق: الزروانية، والمسخية، والخرم دينية، والبه آفريدية، وهؤلاء كلهم على مذهب المجوس يقولون بيزدان وأهرمن، فالمجوس يقولون بطابعين يزدان، وهو فاعل الخير وهو الله، وأهرمن وهو الشيطان فاعل الشر، ولهم كتاب أتى به زرادشت.

وكان للثنوية اعتقادات خاصة بهم هي أن الروح نور لم تنفع أبدانها وهي تنفعها، وبعضها ينفع بعض، وروح الظلمة على الضد من ذلك، وقيل بعض الأرواح حية حساسة، وقيل الروحان فقط أبدان النور حية ظاهرة لا حياة حس وتمييز، وأبدان الظلمة ميتة فاسدة، وقالوا كل خير فمن النور، وكل شر فمن الظلمة فقيل طبعاً لا اختياراً، إلا أن اختيارها لا يعدو في طبعهما، وقيل معناه أن النور يختار خيراً على خير، والظلمة تختار شراً على شر¹³.

وعلى الرغم من أن الطابع الثنوي يجمع بين كل من الثنوية والمجوس، لكن هناك فرقاً بين المجوس والثنوية «إن المجوس يقولون إن النور قديم أزلي والظلام مخلوق حادث. أما الثنوية، فيقولون بأزلية النور والظلام، وبتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والخير والمكان والأجناس والأبدان والأرواح، وسموا ثنوية باثنين أزليين» 25.

الواقع أن حملة أديان فارس القديمة كانوا مجاورين لبغداد عاصمة الخلافة، وقد أسهمت الشعوبية في انتشار الزندقة، حيث مثلت الشعوبية حالة الصراع بين الفرس والعرب، وكان انتشارها مع مطلع الدولة العباسية الأولى التي جاءت على أكتاف الموالي والعجم، وأتاحت هذه الدولة قدراً من الحرية نتيجة لامتزاج الأجناس والألوان والثقافات في الدولة العباسية الأولى، وعلى الرغم من أن لفظة الزنادقة لفظ غامض، «إلا أن كثيراً من الزنادقة كانوا من المانوية، غير أنه كان بجانبهم فئات أخرى كانت تعتنق ديانات فارسية قديمة كالمرقونية، والمردكية، وكان كل من يعتقد بملة من هذه الملل زنديقاً» 33، وقد اتسع لفظ زنديق ليشمل كل صاحب بدعة وكل ملحد، وكل من يحيا حياة المجون من الشعراء والكُتاب والموالي.

ولأن خليفة المسلمين هو حامي العقيدة، والمدافع عن الشريعة، فكان أحد مهام الخليفة الحفاظ على وحدة الدين، ومن ثم مواجهة الزنادقة بكافة السبل والوسائل، فكان خلفاء الدولة العباسية يتتبعون الزنادقة في الفترة من (163- 170هـــ) خلال خلافة حكم المهدي، ففي سنة 163 هـ: بدأت حملة المهدي الضيقة على الزنادقة بأن أمر عبد الجبار المحتسب بالقبض على كل الزنادقة داخل البلاد، فقبض على من استطاع القبض عليه، وأتوا به إلى الخليفة الذي كان حينئذ في دابق فأمر بقتل بعضهم، وتمزيق كتبهم، واستمر الخليفة في

^{30 -} الإسفر اييني (أبو المظفر)، التبصير في الدين، مرجع سابق، ص 126

^{31 -} ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، مرجع سابق، ص 69

^{32 -} الرازي (فخر الدين)، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، مرجع سابق، ص 36

^{33 -} حسين عطوان، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، دار الجيل، بيروت، دت، ص 14

هذا الاضطهاد في السنوات التالية، حتى بلغ الاضطهاد غايته ما بين سنوات (166-170هـ)، وكان يقوم على هذا الأمر قضاة مخصوصون أشهرهم عبد الجبار، وعمر الكلوزي الذي عين سنة 167هـــ ثم محمد بن عيسي حمدویه الذی خلف عمر 34 .

كان الزنادقة مخادعين أذكياء، دهاة خبثاء، فتستروا بالإسلام وأسرّوا الكفر إخفاءً لعقائدهم، وتغطية لأهدافهم، وتيسيرا لعملهم، وكان رؤوسهم وأتباعهم من الموالي والفرس، وكان شعراؤهم أهم من جَد منهم في إحياء تراثهم الديني ونشره، وأكبر من لج منهم في تخريب الإسلام وتهديمه، وفي تشويه الخلق العربي وتحطيمه، واشتط في ذلك من الشعراء الموالي الكوفيون وكانوا أكثر من البصريين؛ لأن الكوفة سبقت البصرة في الزندقة، وفاقتها في الإباحة، وكان مطيع بن إياس، وحماد بن عجرد، وأبو العتاهية أخطر الزنادقة من الموالي من أهل الكوفة، وكان بشار بن برد، وصالح بن عبد القدوس أخطر الزنادقة 35.

وكان الصراع بين العرب والفرس، وبين أديان فارس الثنوية والتوحيد الإسلامي على أشده، ولم يكن لهذا الصراع أن يحسم إلا من خلال استخدام الدولة العباسية لسبل القوة في القضاء على الزندقة الثنوية حماية لعقيدة التوحيد منهم، خاصة وأن العديد من الفرس كان قد تولَّى مناصب الوزارة والكتابة في هذه الدولة، فساعد ابن المقفع والعديد من الشعراء في نشر مذهب الثنوية وكتبها، «وقد انتشرت هذه الملل الفارسية نتيجة لسبيين اثنين الأول: ما أسهم به الغلو في التشيع من قبل أهل فارس في انتشار مثل هذه النحل التي تأثرت بها غلاة الشيعة في آرائهم. والثاني: ما رآه بعض الفرس من أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لم يحقق لهم مطلبهم، إذ انتقلوا من يد عربية وهي اليد الأموية إلى يد أخرى وهي اليد العباسية، ومطمع نفوسهم أن تكون الحكومة فارسية في مظهرها وحقيقتها، وفي سلطتها ولغتها ودينها، ورأوا ذلك لا يتحقق لهم والإسلام في سلطانه، فأخذوا يعملون لنشر المانوية، والرزادشية، والمزدكية ظاهراً إن أمكن، وخفية إذا لم مکن»³⁶

وإذا كان المهدى قد تصدّى لهؤلاء الزنادقة، فقد نصح ابنه الهادى وهو على فراش الموت، فقال له: «يا بني إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة -يعني أصحاب ماني- تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش، والزهد في الدنيا، والعمل للآخرة، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم، ومس الماء الطهور، وترك قتل الهوام تحرجاً وتحوباً، ثم تخرج من هذا إلى عبادة اثنين أحدهما النار والآخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالبول، وسرقة الأطفال من الغرف لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور،

^{34 -} عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مرجع سابق، ص 41

^{35 -} حسين عطوان، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، مرجع سابق، ص 201

^{36 -} المرجع نفسه، ص 14

فارفع فيها الخشب، وجرد فيها السيف، وتقرب بأمرها إلى الله لا شريك له، فإني رأيت جدك العباس في المنام قلدنى بسيفين وأمر بقتل الاثنين»³⁷.

وعلى الرغم مما عرف عن المأمون من سماحة وحرية، فقد دفع بالمعتزلة إلى محاورة هؤلاء بالفكر الجدل الجدلي الكلامي، ومواجهة حجتهم بالحجج المناوئة لإقرار التوحيد مقابل الثنوية، وفي تلك الفترة ازدهر الجدل الكلامي، ومع ذلك فقد «تعقبهم المأمون، وكان يسألهم عن أحوالهم ويستكشف عن مذهبهم، ويدعوهم إلى التوبة والرجوع عنه، ويمتحنهم بضروب المحن كإظهار صورة ماني لهم، وطلبه منهم أن يتفلوا عليها، ويتبرؤوا منها، وأمره لهم بأن يذبحوا طائر ماء وهو الدلاج، فمن أجابه إلى ذلك نجا، ومن تخلف عنه قتل» ألم البصق على صورة ماني بقصد تحقير مذهب المانوية، وهذا دليل أن الزنديق رجع عن مذهبه. أما الحكمة من ذبح الطائر، فذلك لأن هؤلاء الزنادقة المانوية يحرمون ذبح الطيور.

وقد حملت كتب أعلام المعتزلة عناوين متكررة في الرد على الثنوية عرضها لها ابن النديم في (الفهرست)؛ وذلك لأن لحظة انفجار الزندقة في الدولة العباسية الأولى هي التي استنفرت كل قوى العقل المسلم ممثلاً في المعتزلة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، أو صورة التوحيد في مواجهة الثنوية الفارسية التي حملها الشعوبيون لهدم أركان الدولة الإسلامية، وكان سلاح المعتزلة في ذلك هو الحوار والجدل العقلي الكلامي.

والواقع أن خطورة الزندقة أنها قد تلفحت بالمذهب الشيعي في أعلى صور تشدده، وخاصة الاتجاهات الباطنية فيه، يقول نظام الملك الطوسي: «يبدو أن أصل المذاهب الثلاثة المزدكية، والخرمية، والباطنية واحد، وأنهما يسعون دامًا إلى تقويض دعائم الإسلام، ولقد كانوا يتظاهرون بالصدق والزهد والعبادة والتقوى ومحبة آل الرسول صلى الله عليه وسلم أمام المسلمين بادئ ذي بدء لإيقاعهم في حبائلهم، لكنهم كانوا يسعون بعد أن يقوى عودهم، ويكثر أتباعهم إلى الإحاطة بأمة محمد -عليه السلام- ودينه وتقويضهما، حتى إن الكفار كانت تأخذهم الشفقة والرحمة مع أمة محمد عليه السلام أكثر من هؤلاء» وقد .

وقد تنامي في العصر العباسي الأول طائفة (الخرمدينية)، وهي تنسب إلى بابك الخرمي، وهي امتداد للمزدكية، وكانوا أصحاب أبو مسلم الخراساني، وكانت الطوائف الباطنية تساندها في مواجهة الدولة العباسية، وكلما خرج الخرمية كان الباطنية ينضمون إليهم، ويشدون أزرهم، ويقودونهم، وكانت الخرمية أيضاً تنضم إلى الباطنية كلما خرجوا، وتحدهم بالمال والرجال؛ لأن أصل مذهبهم واحد في موضوعه وفساده، وموقفه من الدين. وفي سنة 162هـــ في خلافة المهدي قوي كثيراً أمر باطنية جرجان الذين كانوا يطلق عليهم أصحاب الرايات الحمراء؛ أي (المحمرة) ووحدوا كلمتهم مع الخرمية، وزعموا أن أبا مسلم (حي) وسنخلص نحن

^{37 -} المرجع نفسه، ص 13

^{38 -} ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، مرجع سابق، ص ص 151-150

^{39 -} الطوسى (نظام الملك)، سير الملوك (سياسة نامة)، ترجمة يوسف بكار، دار المناهل، عمان ط1، 2007، ص 279

الملك، ونعيده إليه ثانية، ثم رأسوا ابن أبي العز حفيد أبي مسلم عليهم، ومضوا إلى الري، فأحلوا المحرمات كلها، وأباحوا نساءهم بينهم، وكتب المهدي كُتب إلى الأطراف يأمرهم فيها بالانضواء تحت لواء عمر بن الصرا والى طبرستان، والتوجه إلى ضرب الخرمدينية فانصاعوا للأمر، وتوجهوا لقتالهم، فشتتوا جموعهم 40 وحين كان هارون الرشيد بخراسان خرج الخرمدينيون، وندب هارون الرشيد عبد الله بن مالك بعشرين ألف مقاتل من خراسان لحربهم، فخافوه وعاد كل قوم إلى مكانهم.

وفي أيام المأمون من عام 212، خرج الخرمدينية من نواحى أصفهان وترمدين وكابله، وكرج، وانضم إليهم الباطنية، وعاشوا فساداً في الأرض ثم مضوا إلى أذربيجان والتحقوا ببابك، وأرسل المأمون محمد بن حميد الطائي لقتال بابك والخرمية، وأمره بحربهم، ولكن قتل محمد بن حميد الطائي في نهاية الحرب دون أن يحرز على البابكية نصراً، وندب المأمون عبد الله بن طاهر الذي كان والياً على خراسان لحرب بابك وولاية قوهستان كلها، ومَكن من فتحها والاستيلاء على أذربيجان، وتوجه عبد الله إلى أذربيجان، فلم يستطع بابك أن يثبت أمامه، بل فرّ إلى قلعة حصينة، وتشتت جموع الخرمية 41 وفي عام 224هـــ تفرغ المعتصم للخرمية وندب الإفشين لحرب بابك، فقاد الإفشين الجيوش، ومضى بهم إليه، وهب الخرمية والباطنية لنجدة بابك، إلا أن الإفشين استطاع القبض عليه، وقتله المعتصم بعد أن أسال بابك الآلاف من دماء المسلمين 42.

ومن هنا نقول إن الثنوية وتأثيراتها في المذاهب الباطنية كانت تخوض حربا ضد الإسلام والتوحيد فيه، فكانت حرباً ضروساً بالسلاح بين أتباع الثنوية من الشعوبية، وبين أتباع التوحيد الإسلامي تحت راية الخلافة الإسلامية، وكان فقهاء الإسلام يكفرون الثنوية ويبيحون إراقة دمائهم؛ لأنهم زنادقة وكفرة ومرتدون، وإذا كان السلاح هو أداة المسلمين في مواجهة كفر الثنوية، فإن ذلك لم يكن السلاح الوحيد، فقد تصدى المتكلمون بكل أطيافهم لدحض عقائد الثنوية في مدونات علم الكلام، وكان على رأس هؤلاء المتكلمين: المعتزلة كطائفة تؤمن بالعقل، ولذا كان الرد على الثنوية جانب أصيل في كتب علم الكلام للدفاع عن عقيدة التوحيد ضد تلك الفرق التي تدين بالملل الفارسية القدمة.

وكان انتشار الثنوية من المحركات الكبرى لوجود المعتزلة على الساحة الثقافية، حيث تصدّوا بالرد على الثنوية في كتبهم، وصار الرد على الثنوية ركناً أصيلاً بعد ذلك في كل مدونات علم الكلام لدى معظم الفرق الإسلامية على اختلاف توجهاتها.

روي عن أبي الهذيل العلاف مناظرته مع الشاعر صالح بن عبد القدوس وهو صغير السن، فقد دخل على صالح بن عبد القدوس وسأله: «خبرني ما الدنيا؟ قال من أصلين قديمين امتزجا، فكانت الدنيا من امتزاجهما،

^{40 -} المرجع نفسه، ص 213

^{41 -} المرجع نفسه، ص 275

^{42 -} المرجع نفسه، ص ص 277-276

وكانا في أزليتهما متباينان، فسأله أبو الهذيل: أفلا تحدثني عن تباين الأصلين أهو هما أم غيرهما؟ قال صالح: هو هما، قلت: أفلا تحدثني عن الامتزاج كلما وقع ذهب التباين؟ أفليس على زعمك يجب أن يكون قد بطل الأصلان، وحدث أصلان غيرهما؟ فقال صالح: أعد علي، فقال أبو الهذيل: خبرني عن الامتزاج أهو الأصلان أم غيرهما؟ هو هما ما لم يكن خيراً فهو شر، وما لم يكن شراً فهو خير قال: فالامتزاج هو الأصلان والتباين هو هما، قال صالح: نعم، وقلت: وللامتزاج كانت الدنيا، وللتباين لم تكن، والامتزاج هو هما والتباين هو هما، فالآن دنيا، والآن لا دنيا، إذا كانت العلة الموجبة لإبطال الدنيا موجودة، فانقطع ولم يدر ما يقول، وأنشد يقول:

أبا الهذيل هداك الله يا رجل

فأنت حقّاً لعمري مفضل جدل 43

وحين مات لصالح بن عبد القدوس ابن مضى إليه أبو الهذيل ومعه النظام وهو غلام حدث، فرآه حزيناً، فقال: لا أعرف لجزعك وجها إلا إذا كان الإنسان عندك كالزرع، فقال: إنها أجزع لأنه لم يقرأ كتاب «الشكوك» فقال: وما كتاب الشكوك! قال: كتاب وضعته من قرأ فيه شك فيما كان حتى إنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه كان، وقال أبو الهذيل فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإن كان قد مات فشك أنه قرأ ذلك الكتاب وإن لم يقرأه» 44.

وفي مناظرة ثانية لأبي الهذيل بن العلاف مع ميلاسي المجوسي «سئل أبو الهذيل العلاف ألا تحدثني عن هذا الإنسان ما هو؟ قال من أصلين قديمين امتزجا فكان منهما الإنسان، وهما نور وظلام، فقلت له: خبرني عن هذا النور، ما الذي جاء به إلى الظلام حتى مازجه، أجاء إلى أنسه وإلفه وشكله أم جاء إلى ضده وعدوه؟ قال: إنها أتي ليؤدبه، فقلت: أعنده أن الظلام يقبل الأدب فينقلب عن طبعه؟ فقال: لا، فقلت: هو كمن قال للنار: كوني باردة، فلما سمع القوم هذا الجواب أنكروه وقالوا: ليس هذا جوابنا، بل وثب الظلام على النور فأسره: قلت فهل يكون الأسر إلا عن فضل قوة، وذلك خير، وفي النور ضعف؛ وذلك شر، ففي الشر خير وفي الخير شر، فانقطعوا، وقالوا: دينكم قد جاء من أصحاب إبل غلاظ الطباع حفاة، فمن أين دخلته هذه الدقة؟ فأجبتهم هذا أدل لنا على صحة ديننا» 45.

ومنذ صراع المعتزلة مع الثنوية، وهو صراع بين دعاة الواحدية في الألوهية، وبين الذين يدعون إلى الإقرار بوجود إلهين هما النور والظلمة؛ فقد صار هناك تقليد في ضرورة الرد على الثنوية في مدونات العقائد كلها، حيث رأى المتكلمون أنهم لا ينكرون أن يكون من جملة العالم ما هو نور، ومنه ما هو ظلام، غير أنهما لا يمكن

^{43 -} الملاحمي (محمود)، المعتمد في أصول الدين، تحقيق مارتن مكدرمت، ويلفرد ماديلونغ، دار الهدى، لندن، دت، ص 593

^{44 -} ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، مرجع سابق، ص ص 151-150

^{45 -} الملاحمي (محمود)، المعتمد في أصول الدين، مرجع سابق، ص 596

أن يكونا من أجسام وأشخاص قائمة بنفسها، ولا هما قديمان ولا فاعلان بالطبع، ولا بالاختيار، ولا أن تكون الأجسام من النور والظلمة.

ويرى المتكلمون أن النور والظلمة كلاهما استحالة أن يكون من الأجسام؛ وذلك لأن الأجسام كلها من جنس واحد، كل واحد يسد مسد الآخر، وينوب عنه ويجوز عليه الوصف مثل ما جاز عليه من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والزيادة والنقصان وغير ذلك، ولهذا لو كانت الأجسام نورا مع اشتباهها وتماثلها لكانت كلها نوراً، وكذلك لو كان منها ما هو ظلام لكانت كلها ظلاماً، ولو كانت كلها امتزاج لكانت كذلك مع تماثلها، ولكن الأجسام كلها من جنس واحد مشتبه غير متضاد ولا مختلف، وليس فيها نور ولا ظلام، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا حركة ولا سكون، وبأن ذلك النور والظلمة هما السواد والبياض اللذان يوجدان في الأجسام، وأنهما من جملة الأعراض، وبعض العالم وليست بكل العالم، ولا مريدين، ولا قامّين بنفسهما 6 والنور والظلمة حادثان وليسا بقديمين؛ لأنهما يترددان على الشخص فمرة مضيئاً منيراً، ومرة أسود مظلماً، وكلاهما يحل محل الآخر، فهما يحدثان، ويتجددان على الأجسام، ويبطل النور في حال وجود الظلام مثلما تبطل الحركة عند مجيء السكون.

ويرفض المتكلمون دعوى الثنوية وغيرهما من المجوس بالقول إن النور والظلمة فاعلان بالطبع أو بالاختيار للخبر أو الشر، أو النفع والضار؛ لأن الدلالة قامت على أن الفعل لا يكون إلا من قدير مختار، وهذه الصفات توجد في الفاعل؛ لأننا «علمنا أن الإنسان يقع منه الفعل على وجوه متعددة بخلاف ذلك، ولا يمكن أن ننسب الخير للنور، والشر للظلمة لأن القادر هو الإنسان بكماله دون أجزائه من حيث يتصرف بإرادة واحدة، وداع واحد، وقد ثبت أنه يقع منه الخير والشر، والحسن والقبح، والعلم والجهل وفي هذا إبطال قولهم بالأصلين» 4.

وينتقد المتكلمون قولهما إن النور يخلق الخير، والظلمة تخلق الشر بالطبع؛ لأن تباين طبع كل منهما ينفي إمكانية المزج بينهما؛ ولأن الشيء لا ينقلب طبعه، والامتزاج يعنى تغاير الطبع الأصلى لكل منهما، ومن ثم يقول القاضي عبد الجبار: «من قالوا إنما خلقت الأشياء لطبعها، فهما لطبعهما كانا متباينين، ثم امتزجا باختيار الظلمة وقصدها عالم النور، أو باختيار النور، أو وقع ذلك اتفاقاً من غير قصد، ولكن طبع الشيء لا يتغير عما يقتضيه باختيار المختار، فكيف يصبح ذلك ما ذكرتموه؟ وبعد فإنه لا يصح أن يختار كل واحد منهما إلا ما يصح في طباعه، وطبعهما يقتضي التباين فكيف يصح المزاج فيهما»48 وهذا بخلاف الفاعل القادر المختار المريد، والذي يملك وفقاً لطبيعته خلق وإيجاد الشيء ونقيضه، ويقدر على الخير والشر.

^{46 -} الباقلاني (أبو بكر)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت،

^{47 -} الهمذاني (القاضي عبد الجبار)، المغني في أبواب العدل والتوحيد/ الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود قاسم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1958، ص ص 27-26

^{48 -} المرجع نفسه، ص 28

وكان من أسانيد المتكلمين ضد الثنوية القول إن القادر يقدر على الشيء وضده، وأن كلامهم عن النور مصدر الخير، والظلمة مصدر الشر كلام باطل؛ «وذلك لأن الظلمة قد تؤدي إلى الخير والشر، وكذلك النور؛ لأن ظلمة الليل قد تكون سبباً لوقوع الواحد في البئر، ونزول الضرر العظيم به، وسبباً لاستئثار الآخر بالظلمة وتخلصه من مكروه ظالم وقتله، وكذلك نور النهار وضوؤه قد يكون سبباً لظهور من يطلبه العدو، فيؤدي ذلك إلى قتله، ولنجاة الواحد من مهلكة وقع فيها، فقد صح كون كل واحد منهما سبباً للخير والشر، وذلك يبطل قولهم» وهم .

وإذا كان المتكلمون قد ألزموا الثنوية بأن فاعل الخير والشر واحد، وأن كلّاً من النور على حدة، والظلمة على حدة يصدر من كل منهما الخير والشر معاً، فيرى المتكلمون «أن الفاعل للحركة والسكون، والتأليف والاعتماد فاعل واحد، فإن قالوا: اختلاف الخير والشر، والعدل والجور يوجب اختلاف الفاعلين، قيل له: إذا لم يوجب اختلاف الأجناس التي ذكرناها اختلاف الفاعلين، فكذلك اختلاف الخير والشر لا يوجد ذلك، ولا يمكنهم القول بأن اختلاف أجناس الأفعال يوجب اختلاف الفاعلين؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يثبتوا من الفاعلين المختلفين بعدد أجناس الأفعال، وفي ذلك هدم القول بالأصلين» أق.

وعلى الرغم من رد المتكلمين على الثنوية في معظم مدونات كتب العقائد، فإنهم لم يكتفوا بذلك، ولكنهم أقاموا ما يسمى بدليل التمانع للإقرار بوحدانية الله سبحانه وتعالى، واستحالة أن يكون الإله اثنين فيقول الباقلاني: «لو جاز أن يكونا اثنين أو أكثر فيريد أحدهما شيئاً، ويريد الآخر ضده، فلا يخلو أن يتم مرادهما، أو أن يتم مراد أحدهما دون الآخر، كما أن في إتمام مراد أحدهما عجز الآخر لأنه تم ما يريد، وفي ذلك تعجيز لكل واحد منهما؛ لأنه تم ما لا يتم مراد واحد منهما، فقد ثبت عجزهما أيضاً، ومن يكون عاجزاً ليس بالإله، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فالذي تم مراده هو الإله، والذي لم يتم عاجزاً ليس بالإله، فلم يكن إلا إله واحد» أقد مراد أحدهما دون الآخر، فالذي تم مراده هو الإله، والذي لم يتم عاجزاً ليس بالإله، فلم يكن إلا إله واحد» أقد أنه علم يكن إلا إله واحد» أقد أنه يكن إلا إله واحد» أقد أنه يكن إلا إله واحد» أقد أنه علم يكن إلا إله واحد» أقد أنه علم يكن إلا إله واحد» أقد أنه يكن إلا إله واحد» أقد أنه علم يكن إلا إله واحد» أقد أنه علم يكن إلى المؤلفة والمؤلفة والمؤ

وخلاصة ما سبق، إن الصراع بين الإسلام وعقيدة التوحيد وبين أديان فارس وعقيدة الثنوية كان على أشده في الثقافة الإسلامية، ولم تتوان الجماعة المسلمة ممثلة في دولة الخلافة في مطاردة الزنادقة من الثنوية القديمة الذين أظهروا الإسلام في الظاهر، وأبطنوا اعتقاد الثنوية؛ وذلك في أتون حركة الشعوبية التي ازدهرت في عهد الدولة العباسية، وكانت الخلافة تحكم عليهم بالقتل، أو تستتيب بعضهم، أو يتم الحوار اللاهوتي مع البعض الآخر منهم، لكي يرجعوا عن اعتقاداتهم، والواقع أن معركة الصراع بين التوحيد والثنوية كانت المعركة الأشد وطأة في تاريخ الإسلام؛ لأن المسلمين حين فتحوا بلاد فارس كانت مقاومة الأديان الثنوية شديدة لعمق وجودها التاريخي والحضاري في هذه البلاد، ولذا لم ترضخ بسهولة ويسر لمعتقدات الإسلام، وقد استغرق هذا الصراع ردحاً طويلاً من الزمن حتى استقرت الأوضاع بسيادة التوحيد في تلك المناطق، والتي ساد فيها

^{49 -} المرجع نفسه، ص 30

^{50 -} المرجع نفسه، ص 31

^{51 -} الباقلاني (أبو بكر)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الكليات الأزهرية، 1962، ص34

المذهب الشيعى الباطني، والذي هِثل القراءة الفارسية للإسلام، والتي تتوافق مع الموروثات الفارسية في الدين والسياسة.

ثالثاً- الإله في الجدل اللاهوتي بين الأديان الإبراهيمية:

اهتمت كتب الملل والنحل الإسلامية، وكتب العقائد بعرض آراء وتوجهات وملل اليهود والنصاري، ودخلت في مجادلات لاهوتية وكلامية حول عقائدهم؛ وذلك لأن اليهودية والمسيحية تنتمي مع الإسلام إلى جذر واحد وهو الأديان الإبراهيمية، وحين عمدت كتب الملل والنحل لأهل السنة لعرض مذاهب هذه الأديان، فذلك من منطلق أنها أديان وفرق خارجة عن الإسلام، باعتبار أن الإسلام هو الدين الصحيح، والحق القويم، وكل ما هو خارج عنه يقع في نطاق الشرك، وتعد هذه الأديان بمللها من الفرق الخارجة عن الإسلام بالاسم والحقيقة، يقول الفخر الرازي في شرح فرق اليهود: «هم متفقون على أن النسخ غير جائز، وكلهم مؤمنون بموسى عليه السلام، وهارون، ويوشع، وأكثرهم يؤمنون بالأنبياء الذين جاءوا بتقرير شرع موسى عليه السلام، وبعضهم ينكر ذلك، والأغلب عليهم التشبيه»52.

ويذهب الإسفراييني إلى أن «جميع اليهود في أصل الدين فريقان قوم ينكرون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقوم لا ينكرون ويقولون إنه كان نبياً، ولكن إلى العرب دون العجم، وهم العيسويون وهم كائنون بأصفهان، واعلم أن جميع اليهود في أصل التوحيد فريقان، فريق المشبهة وهم الأصل في التشبيه، وكل من قالوا في دولة الإسلام بشيء من التشبيه فقد نسج على منوالهم، وأخذ من تعاليمهم كالروافض وغيرهم، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم (الروافض يهود هذه الأمة)؛ لأنهم أخذوا التشبيه عن اليهود، والفريق الثاني منهم: هم القدرية ينكرون رؤية الله، ويقولون إن الحيوانات يخلقون أفعالهم (...) والقدرية الذين ظهروا في دولة الإسلام أخذوا طريقهم من قدرية اليهود، وكفاهم خزياً تعلمهم من اليهود واقتداؤهم بهم»53.

وتنظر كتب العقائد إلى مدى التأثيرات السلبية التي أحدثتها عقائد اليهود في أرض الإسلام حين دخل الكثير من اليهود والنصارى في الإسلام، وكانوا يفكرون في عقائد الإسلام من خلال العقائد التي كانوا عليها في السابق، كما كان هناك جدال لاهوتي بين اليهود والنصاري من جهة، والمسلمين من جهة أخرى حول الله، والقدر، وكلام الله... والعديد من القضايا الأخرى، الأمر الذي أسهم في تأثير اليهود والنصاري في صياغة وتطور علم العقائد في الإسلام، فكان لليهود بعض الأثر في ظهور المعتزلة، ويظن أنهم هم الذين نشروا المقالة في خلق القرآن. روى ابن الأثير أن أول من نشرها منهم لبيد بن الأعصم عدو النبي صلى الله عليه وسلم اللدود الذي كان يقول بخلق القرآن، ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه وصنف في خلق القرآن، فكان أول من فعل ذلك في الإسلام، وكان طالوت هذا زنديقاً فأفشى الزندقة، وذكر الخطيب البغدادي أن بشر المريسي (ت

^{52 -} الرازي (فخر الدين)، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، مرجع سابق، ص ص 120-119

^{53 -} الإسفر اييني (أبو المظفر)، التبصير في الدين، مرجع سابق، ص 127

218هـــ) المرجئي المعتزلي أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن كان أبوه يهودياً صباغاً بالكوفة، وفي رواية أخرى لابن قتيبة أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي (ت 119هـــ)، وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي54 ويقال كذلك إن الفرق اليهودية كان لها تأثير في المعتزلة في قولها بالقدر من الإنسان «فمن بين الفرق اليهودية التي كانت منتشرة في ذلك العصر وما قبله طائفة يقال لها: ‹الفروشيم› وقال إن معناها المعتزلة، وذكر بعضهم عن هذه الفرقة أنها كانت تتكلم في القدر، وتقول ليس الأفعال كلها هو خالقها، فلا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلق على المعتزلة قوم أسلموا من اليهود لما رأوه بين الفرقتين من الشبه»5٠٠.

إن صورة الإله في اليهودية، وهو «يهو» أو «إلوهيم» هو صورة توحيدية واضحة، ولذا لم يكن هناك تقادح بين المتكلمين واليهود حول صورة الإله اليهودي، الأقرب إلى صورة الإله الإسلامي، وإن كان الإله اليهودي هذا يختص بهم فقط، ولكن النقاش الذي ورد في علم الكلام مع اليهودية، إنما هو حول الشريعة الموسوية، ومدى اتصال هذه الشريعة بالشريعة الإسلامية، يذهب القرافي إلى القول: «إن شريعة موسى كان فيها من الإحسان أنواع كثيرة كلها فضل كتحريم القتل، والغضب، والزنا، والقذف، والمسكر من الخمور المغيبة للعقول، وإنما أباح الله اليسير الذي لا يصل إلى حد السكر، وإباحة الفواكه واللحوم والزواج وغير ذلك، وهذه كلها أنواع من الفضل، ثم عيسى جاء مقرّراً لها، وعاملاً مقتضاها ومستعملاً لأحكامها، ولم يزد شيئاً من الأحكام، فلم يأت عيسى (عليه السلام) بشريعة أخرى حتى يقال إنها الفضل، بل مقتضى ما قاله أن تكون شريعة الفضل هي شريعتنا؛ لأنها المستقلة التي ليست تابعة لغيرها، ولا مقلدة سواها، وهذا هو اللائق لمنصب الكمال أن يكون متبوعاً لا تابعاً فهذه الحجه عليه لا له» 56 وهنا نلاحظ أن القرافي في معرض حديثه عن الشريعة الموسوية، يبين مدى رفعة وفضل الشريعة الإسلامية، ورغم إشادته بشريعة موسى، إلا أنه لم يبرز مدى تأثر الشريعة الإسلامية بالشريعة اليهودية، وكأن الشريعة الإسلامية جاءت منبتة الصلة عن الشرائع الموسوية، وهذا غير صحيح لأن الشريعة الإسلامية اتفقت مع التشريعات الموسوية حول الذبح والحجاب والموقف من المرأة، وأشياء أخرى تكشف عن وحدة المصدر في الأديان الإبراهيمية، والواضح أن ما هو متصل بين اليهودية والإسلام في أمر التشريع أكثر بكثير مما هو منفصل بينهما.

وقد تناولت مدونات الملل والنحل أحوال النصارى وفرقهم المختلفة واعتقادات هذه الفرق، يقول الرازي عن النصارى: «بأن الفرق العظيمة منهم خمس: الملكانية: وهم يقولون بأن اتحاد الله تعالى بعيسي كان باقيا حال صلبه، واليعقوبية: وهم يقولون بأن روح الباري اختلط ببدن عيسي عليه السلام اختلاط الماء باللبن،

^{54 -} زهدي جاد الله، المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990، ص 31

^{55 -} محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014، ص 133

^{56 -} القرافي (شهاب الدين أحمد الصنهاجي) الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة، تحقيق مجدي محمد الشهاوي، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 2005، ص ص 69-68

والفرفورسية: أتباع فرفريوس الفيلسوف، وقد أخرج أكثر دين النصاري على قواعد الفلسفة، الأرمنوسية: يقولون بأن الله دعا عيسي ابنا له على سبيل التشريف»57.

وتذهب معظم كتب العقائد إلى أن «النصارى، وإن كانوا أهل كتاب، ويقرون بنبوة بعض الأنبياء عليهم السلام، فإن جماهيرهم وفرقهم لا يقرون بالتوحيد مجرّداً، بل يقولون بالتثليث»58؛ وذلك باستثناء أتباع الآريوسية الذين قالوا بالطبيعة البشرية للمسيح، ومن ثم «فإن المفكرين المسلمين سجلوا بكل اهتمام وجود عدد من الفرق النصرانية «الموحدة» أبرزها الآريوسية التي ظهرت عبر التاريخ، فكانت وفية للتوحيد اليهودي؛ فالمسيحي الأصلى كان أميل للتوحيد إلى أن طغت عليها الفرق «المثلثة» فأصبحت هامشية، حتى جاء الإسلام فدخل أتباعها فيه، وكان مجرد وجود نصارى آمنوا بعيسى نبيّاً، وأنكروا أن يكون ابن الله وأحد الأقانيم الإلهية دليلاً بليغاً على فساد أغلبية النصاري، وعدم وفائها لرسالة عيسي» وقد

ومكن القول إن الجدل اللاهوتي بين صورة الإله في المسيحية القائمة على التثليث وصورة الإله القائمة على التوحيد كان كبيرا؛ وذلك لأن العلاقات الإسلامية المسيحية كانت تحتل الصدارة في هذا الميدان بالنظر إلى الصبغة التبشيرية التي تتسم بها المسيحية ونزعتها الشمولية، وبالنظر إلى وجود جاليات مهمة من النصارى في البلاد المفتوحة دون اعتبار للصراع القائم مع بيزنطة على الصعيد السياسي والعسكري، وماله من انعكاسات دينية، ولذا كان من الطبيعي أن يفرز هذا الوضع جدلا عقائديا بين المسلمين والنصاري غير منبت لا محالة عن ظروف الحياة الاجتماعية المحسوسة، لكنه معبر أكثر من غيره في الإنتاج الفكرى عن الهوية الإسلامية في إبراز مقوماتها الأساسية مقابل التصورات المسيحية، وللنظرة الإسلامية إلى الإنسان وإلى الكون مقابل النظرة المسيحية إليها60.

وعلى الرغم من الجذر المشترك بين الإسلام والمسيحية كأديان إبراهيمية، فإن الصراع بين عقيدة التوحيد الإلهي وعقيدة التثليث قد أسست لحدة الصراع بين المسلمين والمسيحيين، باعتبار أن أتباع كل دين ينظرون لأنفسهم على أنهم أصحاب الدين الحق، وأن الآخرين على باطل، كما يرى أتباع كل دين أن دينه الذي ينبغي أن يسود على حساب أتباع الدين الآخر، ونتيجة لهذا قامت حروب، وأزهقت نفوس، فكيف نظر كل طرف للآخر؟ وما مدى وضوح موقف أصحاب كل عقيدة من عقيدة الآخر حول الألوهية؟

في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام ألف يوحنا الدمشقي رسالته في القرن الثالث الهجري تسمى (الهرطقة المائة) ليبرز فيها موقفه من عقيدة الإسلام، ومن صورة التوحيد الإسلامي، وصورة الله لدى المسلمين، ومدى

^{57 -} الرازي (فخر الدين)، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، مرجع سابق، ص 133-131

^{58 -} ابن حزم (أبي محمد)، الفصل في الأهواء والملل والنحل، مرجع سابق، ج1، ص 56

^{59 -} عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصاري إلى نهاية القرن الرابع، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2005، ص 242

^{60 -} المرجع نفسه، ص 140

عجز المسلمين عن فهم عقيدتهم وأسرارها، يقول يوحنا الدمشقي عن أن عقيدة التثليث وسرها تعد إشراكاً وكفراً من وجهة نظر المسلمين، ولذا فإن «ما اعترفنا به لتونا معروف على أنه كفر وإشراك في الدين بالنسبة إلى المسلمين الذين لا يمكنهم أن يفقهوا هذه الحقائق الإلهية، والذين لا يستطيعون استيعابها في أذهان قلوبهم؛ وذلك لأن أذهانهم منهمكة وحسب بأعمال ناموسية لا تبرر الإنسان، ولأن قلوبهم مهجورة من الثالوث المقدس علة استنارة الإنسان وتأليهه، ولهذا السبب عينه، علينا أن نساعدهم بحمية ليعرفوا المخلص فينا فيصبروا ويخلصوا ويتقدسوا أو يتألهوا»⁶¹ ومن ثم يتهم يوحنا الدمشقي المسلمين بقصور نظرهم وعجزهم عن الفهم لعقيدة التثليث، وأنهم يتهموننا بالكفر والإشراك قصوراً منهم، ويرى يوحنا الدمشقي «أن المسلمين يعرفون بأن الله واحد، ولكنهم يشوهون هذه الوحدة برفضهم فيها سر الثالوث الواحد الفائق الجوهر، وبالتالي يصرفون سمعهم عن الحق، ويعدلون إلى الخرافات»⁶².

ويحاول يوحنا الدمشقي في رسالته أن يقيم الحجة على المسلمين من خلال الاستشهاد ببعض ما جاء في القرآن من المسيح فيقول: «أنتم القائلون بأن المسيح كلمة الله وروحه، لم تهينوننا كمشركين؟ فالكلمة والروح هما غير منفصلين عمن يكونان فيه بالطبيعة، وإذا ما كان المسيح متحد في الله، ومن ثم على أنه كلمة الله، فيكون هو أيضاً الله بالتأكيد، أما إذا كان خارج الله، فليكون الله بدون كلمة، وبدون روح حسب رأيكم، وهكذا تشوهون الله في تحاشيكم إشراك أحد بالله، وكان الأحرى بكم فعلاً أن تقولوا بأن الله له شريك عن أن تشوهوه جاعلين إياه تشبيهاً بحجر أو خشب أو شيء من الجوامد، ولأجل ذلك أنتم تنطقون بالأكاذيب عندما تدعوننا مشركين، ونحن ندعوكم بالمقابل (مشوهي الله)».63

وبوعي شديد يتعرض يوحنا الدمشقي إلى طبيعة حضور المسيح في القرآن وفي معتقدات المسلمين، وأن التوحيد الإسلامي يعترف بإله خالق واحد لم يلد ولم يولد، وأن المسيح كلمة الله وروحه، ولكنه مخلوق ولد دونما زرع من مريم، وأن اليهود أرادوا صلبه، وأنهم لم يصلبوه ولكن صلبوا خياله، وأن المسيح لم يحتمل الصلب أو الموت ولكن الله أخذه إلى جواره في السماء؛ لأنه يحبه، وأن الله سأل المسيح بعد صعوده إلى السماء هل قلت يا يسوع بأنك ابن الله، فأجاب يسوع - حسب زعمهم- أنت تعلم بأني لم أقل ذلك، وأنا لا أستنكف من أن أكون عبدك، ولكن الناس الكفار -أصحاب التثليث- هم من قالوا ذلك، فيرد عليه الله بأنه يعلم أنك لم تقل ذلك فم هذا الفهم الذي يسرده الدمشقي في رسالته عن تصور المسلمين لاعتقادهم في الإله الإنسان عند المسيحيين، ويقول إن هذا الكلام هو مجرد سخافات تستحق الضحك قد أخبر بها التصنيف المكتوب الذي يتبجح - محمد صلى الله عليه وسلم-، بأنه قد نزل عليه من الله.

^{61 -} يوحنا الدمشقى، الهرطقة المائة، طبعة خاصة، 1997، ص 6

^{62 -} المرجع نفسه، ص 11

^{63 -} المرجع نفسه، ص ص 55-54

^{64 -} المرجع نفسه، ص 51

ويتجه يوحنا الدمشقي في رسالته إلى الطعن في مصداقية القرآن ككلام لله والتشكيك في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فيقول: «من ذا الذي يشهد بأن الله أعطاه كتاباً، أو من أعلن من الأنبياء أنه سيأتي نبي كهذا؟ إننا نوقعهم في الحيرة عندما نقول لهم، لقد تسلم موسى الشريعة على جبل سيناء على مرأى من جميع الشعب، عندما ظهر له الله في السحاب والنار والظلام والعاصفة، وجميع الأنبياء منذ موسى أعلنوا الواحد تلو الآخر أنه سيأتي المسيح، وأن المسيح هو الله، وأن ابن الله سيقبل متجسداً، وأنه سيصلب ويموت ويقوم، وأنه هو الذي سيدين الأحياء والأموات، وعندما نقول لهم لم يأت نبيكم هذا مع آخرين يشهدون له؟ يجيبون إن الله يفعل ما يشاء! فنقول إن هذا نعرفه أيضاً، لكننا نسأل كيف أوحى بالكتاب لنبيكم، فيجيبون أن الكتاب نزل عليه أثناء النوم»65.

ويتهم يوحنا الدمشقى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بأنه تعرف على العهدين القديم والجديد، وتحاور مع راهب آريوسي (يقصد ورقة بن نوفل)، وأنه انتحل بعضاً مما كان يقول، ويدعى أن الوحى ينزل عليه من السماء، وأنه مجرد خرافات مصنعة، يقول يوحنا الدمشقى: «يعتقد المسلمون بقرآن منزل كما يدعون. أما نحن، فنعترف بإله متجسد -إيماننا هو الذي غلب العالم- لأننا متيقنون من أن الله لا يسكن في موضوعات الأيدي، بل في هيكله الذي وضعه لنفسه، ولأننا لم نتبع خرافات مصنعة بل ما سمعناه، وما رأيناه بأعيننا، وما تأملناه، وما لمسته أيدينا في شأن كلمة الحياة، فإذا بالمقارنة ليست بين كتاب وكتاب آخر، بل بالأحرى بين كتاب وشخص حتى تحدث عنه الأنبياء في العهد القديم، ويتحدث عنه الرسل في بشرى العهد الجديد بوحى الروح القدس»66.

ومن خلال تحليل مضمون رسالة يوحنا الدمشقى يتضح رفض النصارى لصورة الإله عند المسلمين، مؤكدين على عجز المسلمين «مشوهي الإله» -لديهم- عن فهم سر التثليث - مبرزين أن ما جاء به الرسول محمد صلى الله عليه وسلم عن عيسى في كتابه مجرد ترهات لا معنى لها، ومن ثم فقد اتجهوا إلى التشكيك في مدى صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي كون القرآن كلام الله المعجز، ومن ثم فقد رفضوا الاعتراف بسماوية ما جاء به الرسول من وحي، وبتناقض ما جاء في القرآن من وجهة نظرهم -عن المسيح؛ وذلك دفاعاً عن وجودهم وعقيدتهم حول الإله في مواجهة المدّ الإسلامي وتصوره التوحيدي للإله.

ومن ثم، فإن لاهوتيي المسيحية لم يقفوا مكتوفي الأيدي في الدفاع عن عقيدتهم، بل ورؤية الإله الإسلامي في إطار الاعتقاد المسيحى، بل دبجوا الرسائل اللاهوتية في الدفاع عن أنفسهم، وعن عقيدتهم، وفي التشكيك فيما جاء به الإسلام، وما جاء به القرآن عنهم، ولا شك أن هذا كان حافزاً على إثارة المسلمين للرد عليهم، وتفنيد عقائدهم حول الإله فما عساه أن يكون موقف علم الكلام الإسلامي من إله النصاري.

^{65 -} المرجع نفسه، ص 53

^{66 -} المرجع نفسه، ص 67

إذا كان المسيحيون يرفضون صورة الإله الإسلامي، وينتقدون القرآن، فإن علماء الكلام المسلمين في ردودهم على المسيحيين حكموا عليهم من خلال المقاييس الإسلامية والقرآنية، فكل واحد يرى الآخر من خلال عيونه هو، ومعتقداته هو، وإدراكه أنه وحده هو الذي يملك الحق المطلق، والآخر على باطل مطلق، وتلك كانت أزمة الحوار بين الطرفين على المستوى اللاهوتي، والذي يبدو وكأنه حوار الطرشان، فكل واحد لا يسمع إلا نفسه، ولا يقتنع إلا بما يعتقده هو دون غيره.

وإذا كان دعاة المسيحية يسعون إلى التبشير وهداية المسلمين من خلال صورة الإله المخلص لديهم، الإله المتجسد على الأرض الذي يعجز المسلمون عن فهم حقيقته، فإن «الهدف الذي يرمي إليه علماء الكلام في الردّ على النصارى هو ترسيخ وثوقهم من صحة المبادئ والقيم الإسلامية، وتحصينهم من مشاريع التشكيك في إيمانهم، وبالتالي دعم بداهة انتسابهم إلى الإسلام، وإذا كان القارئ المسيحي هو المقصود إقناعه بفساد معتقداته، وتناقضها واتهاماتها لا ليتخلى عنها فقط، ولكن ليعتنق الإسلام بالذات؛ أي ليختار الدين الأكمل الأفضل، والمستجيب في الآن نفسه لمقتضيات العقل والروح، ومن ثم يمكن اعتبار تمجيد الإسلام هو الجانب الإيجابي في الردود على النصارى» 67.

وكانت عناية المسلمين بالرد على النصارى منذ فترة مبكرة في تاريخ الإسلام في الردود المبكرة على النصارى في كتابات المعتزلة، والتي صارت تقليداً بعد ذلك في معظم مدونات علم الكلام وكتب العقائد، ولهذا كان خطاب علم الكلام المبكر ضد إله النصارى ينصب على تقديم الحجج اللاهوتية ضد عقيدتي التثليث والاتحاد لديهم، بعرض كلامهم عن الإله المتجسد، ثم نقده ودحضه بالبراهين الكلامية، وصار ذلك تقليداً راسخاً لعلماء المسلمين في كتبهم.

أ- نقد التثليث:

في ردود المعتزلة والأشاعرة على عقائد النصارى حول التثليث والاتحاد كانت الحجج الجدلية هي الطريق للرد عليهم؛ وذلك بخطاب جدلي لاهوتي دون تجريح أو تكفير، حيث يرد القاضي عبد الجبار على عقيدة التثليث بقوله: «إن قولكم إنه تعالى جوهر واحد وثلاثة أقانيم ظاهرة، فإن قولنا في الشيء إنه جوهر واحد يتقضى في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزئ، وإذا قلتم إنه واحد ثلاثة أقانيم كان من التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء إنه موجود ومعدوم، أو قديم محدث وعلى أنه تعالى ليس بجوهر، إذ لو كان جوهراً لكان محدثاً، وقد ثبت قدمه ففسد قولهم إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم» 86.

^{67 -} عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصاري إلى نهاية القرن الرابع، مرجع سابق، ص ص 574-573

^{68 -} الهمذاني (القاضي عبد الجبار)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009، ص 292

ويرى المعتزلة أنهم إن قالوا: «لا يلزمنا على قولنا بالأقانيم الثلاثة إثبات ثلاثة آلهة؛ لأننا نقول إنها أقانيم ثلاثة، وإنها جوهر واحد في الحقيقة، يرد المعتزلة: بأن اختلاف العبارة لا يؤثر في فساد مذهبهم من حيث المعنى؛ لأن النصارى متى خالفت في المعنى، فلابد من أن تقول بإثبات ثلاث ذوات في الأزل، أب، وابن، وروح ومتى قالوا ذلك لزمهم القول بثلاثة آلهة لا محالة، ولا تؤثر فيه العبارات؛ لأن ما يفسد به المذهب لا يتغير حاله، وبعد فلو جاز في الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد، ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال إنه قادر واحد ثلاثة قادرون، وعالم واحد ثلاثة عالمون، وحى واحد وثلاثة أحياء، ومتى قالوا كيف يكون ذلك: قيل لهم كما يكون الشيء الواحد ثلاثة أشياء، فليس بعد أحدهما في العقل إلا كبعد الآخر، وعلى هذا فقد أظهر شيوخ المعتزلة تناقض مذهب النصاري في التثليث وأنهم قائلون على وجه لا يعقل، لأن كون الثلاثة واحد، وكون الواحد ثلاثة في الحقيقة لا يعقل، سواء قالوا إنه واحد من الوجه الذي هو ثلاثة، أو من غير ذلك الوجه» 69 ومن ناحية أخرى، فقد ألزم شيوخ المعتزلة النصارى بأن مذهبهم من الأقانيم الثلاثة يؤدي إلى القول إن كل واحد من الأقانيم إله؛ لأنه إذا كان الابن والروح مشاركين للأب في القدم فما أوجب كونه إلها يوجب كونهما إلهين، وكون كل واحد منهم إلها يبطل مقالتهم 70 وأنه من الضروري أن يقتصروا على أقنوم واحد.

ويبرز القاضي عبد الجبار بأن دعوى المسيحيين أن عيسى ابن الله؛ لأنه خصّه بأن خلقه من غير ذكر، قيل له هذا يوجب مثله كمثل آدم؛ لأنه خلقه من غير ذكر ولا أنثى، فإن قالوا: قد خصّ عيسي في التربية ما لم يخص غيره، فلذلك جاز أن يقال إنه ابنه، قلنا: هذا قائم في جميع الأنبياء عليهم السلام، فإنهم أجمع رباهم الله معنى أنه رزقهم وغذاهم وأطعمهم 71.

ب- الرد على دعوى الاتحاد:

وفيه يرد المعتزلة وعلماء الكلام القول باتحاد الله بالمسيح من جهة الذات، ومن جهة المشيئة، وفي هذا يقدم المعتزلة الردود على دحض عقيدة الاتحاد في صورة الإله عند المسيحيين، يقول القاضي عبد الجبار: «أما الذي يبطل قولهم بأنه اتحد به بأن صار مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت، فهو أن الدلالة قد دلت على أن القديم تعالى يريد بإرادة لا في محل، وقد علم أن الجسم لا يصح أن يريد إلا بإرادة تحل في بعض، فإن صح ذلك لم يجز أن يكون إرادته عز وجل إرادة المسيح مع أنها لم توجد في بعضه، كما لا يصح أن يكون فعله فعلاً للمسيح، مع أنه لم يوجد من جهته الآن من حق الفعل أن لا يختص بكونه فعلا لفاعله إلا بوقوعه من جهته،

^{69 -} الهمذاني (القاضي عبد الجبار)، المغني في أبواب العدل والتوحيد/ الفرق غير الإسلامية، مرجع سابق، ص 88-87.، وأيضاً عادل السكري، النزعة النقدية عند المعتزلة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2017، ص 202

^{70 -} عادل السكري، مرجع سابق، ص 201

^{71 -} الهمذاني (القاضي عبد الجبار)، المغني في أبواب العدل والتوحيد/ الفرق غير الإسلامية، مرجع سابق، ص 19

كما لا تكون الإرادة إرادة للجسم إلا بوجودها في بعضه» 72 ولهذا لا يجوز أن يكون هناك اتحاد بين مشيئة الله ومشيئة المسيح.

ومن جانب آخر، فإن الذي يبطل قولهم بأن القديم عز وجل اتحد بالمسيح بأن صارت مشيئة المسيح مشيئة له، «فهو أن مشيئة المسيح يجب أن تكون حالة في بعضه، وإلا لم يكن لها به تعلق واختصاص، وما يحل في قلب عيسى لا يجوز أن يوجب الحكم للقديم؛ لأنه يختص به، ولأن ذلك يوجب أن سائر ما يحل في قلبه يوجب الحكم له، وفي ذلك إيجاب كونه جاهلاً بجهل له وجهة في قلبه، ومشتهياً بما يوجد في قلبه، ويوجب كونه ناظراً بما يوجه في قلبه وظانا نادماً، وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، فيجب إبطال ما قالوه في مشيئته أنها مشيئة له» 5.

ويرى القاضي عبد الجبار أن الذي دعاهم إلى القول بالاتحاد هو أنهم رأوا أنه ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور القدر نحو إحياء الموق، وإبراء الأكمة والأبرص، وغير ذلك، فظنوا أنه لابد من أن يكون قد تغير وخرج عن طبيعته الناسوتية إلى طبيعته اللاهوتية؛ وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنه تعالى متحد بالأنبياء كلهم كإبراهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام، فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التي لا يدخل جنسها تحت مقدور القادرين بالقدرة، والقوم لا يقولون بذلك فيجب ألا يقولوا في المسيح أيضاً لولا عمى قلوبهم وجهلهم بأحوال المعجزات، وإلا لعلموا أنها من جهة الله تعالى يظهرها عليهم ليصدقهم بها، فعلى هذا يجري الكلام في مسائل التوحيد⁷⁴.

والواقع أن محاورات المعتزلة والنصارى كان لها تأثيرها على صياغة فكر المعتزلة في مسألة الذات والصفات؛ لأن المسيحيين اتهموا المسلمين في قولهم بالصفات الإلهية أنها أشبه بالأقانيم عند النصارى، فما كان من المعتزلة إلا أن انتهوا إلى القول إن الصفات هي عين الذات، وهو ما يعني نفي الصفات عند المعتزلة، هذا النفي الذي أخذه عليهم أتباع أهل السنة والسلف منهم خصوصاً، ولا شك في أن الجدل اللاهوتي كان له تأثيره المتبادل بين الفريقين، ولكن اللغة التي كان يحاور بها المعتزلة والأشاعرة المتقدمون النصارى كانت تخلو من لغة التكفير، وكانت على حوار جدلى بين الطرفين في مجمله حول أصول الاعتقاد بين الطرفين.

والواقع أن هذا الجدل لم يستمر على وتيرة واحدة، حيث جاءت الحملات الصليبية إلى الشرق لاستعادة السيطرة المسيحية على الأراضي المقدسة في بلاد الشام؛ «ففي عام 1096 عندما هجم الصليبيون على سكان القدس وقتلوا حوالي ستة آلاف شخص، وذبحوهم في غضون ثلاثة أيام، ويروي مؤلف كتاب «أعمال الفرنجة» باستحسان إراقة الدماء في الشوارع، ثم حصار اليهود بعد أن جمعوا في معبدهم، وقتلوا بالسيوف ثم ذبح

^{72 -} المرجع نفسه، ص 129

^{73 -} المرجع نفسه، ص 131

^{74 -} الهمذاني (القاضي عبد الجبار)، شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص 298

عشرة آلاف مسلم كانوا قد لاذوا بالحرم الشريف منتهى الوحشية، يقول رعون الأجويلري: كان الرجال يركبون خيولهم من الدماء التي وصلت إلى ركبهم، وألجمة أحصنتهم، وحقًّا كان حكماً عادلاً ورائعاً للرب أن يمتلئ هذا المكان بدماء الكفار، كانت أعداد الموت كبيرة بدرجة عجز معها الصليبيون عن التخلص من جثثهم، وحينما وصل قوشيه الشارتري للاحتفال بعيد الميلاد، وبعد مضى خمسة أشهر روعته الرائحة النتنة التي كانت تنبعث من الجثث المتعفنة التي كانت راقدة من دون أن تدفن في الحقول والحفر في أنحاء المدينة»⁷⁵ ولم يستثن الصليبيون العجزة والنساء والمرضى في هجومهم على بيت المقدس، فكان الكهنة المسيحيون قد جيشوا الناس في أوروبا على أن المسلمين الكفار هم من انتهكوا مقدساتهم، وأن على المسيحية أن تستعيد الأراضي المقدسة من أيدى هؤلاء الكفرة المسلمين، نفس المنطق الذي كان يفتح به المسلمون هذه الأراضي، والكل يبرر حروبه بأنها معارك في سبيل الإله، وعلى الأتباع أن ينقادوا لرجال الدين والساسة في تنفيذ مشيئة الرب على الأرض.

ولقد لحق الحملات الصليبية المتصلة حملات المغول على العالم الإسلامي التي اتسمت بقدر أكبر من الحدة والعنف، وكان لذلك تأثيره الكبير على موقف المسلمين من عقائد النصارى في كتبهم، وفي ردودهم على المسيحيين حتى في عناوين كتبهم، فقد ألف شهاب الدين الصنهاجي المشهور (القرافي) كتابه ليرد فيه على المسيحيين من منطلقات قرآنية، وعقلانية، ولكن لغة «القرافي» كانت في منتهى الحدة والرغبة المستمرة في إبراز هؤلاء المسيحيين على أنهم كفرة، بنفس منطق المسيحيين في النظر للمسلمين وعقائدهم، فقام بعنونة الكتاب بأنه (الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة)، ومن ثم بدا للقرافي (626-684هـــ) القول إن أسئلة النصاري حول موقف الإسلام من المسيحية ومعتقداتها هي أسئلة فاجرة صادرة من ملة كافرة وهم النصارى، بما يعني أن المؤلفين أعلنوها صراحة في عناوين كتبهم أن المسيحيين كفرة؛ وذلك بتأثير الحروب الصليبية وما تم فيها، فأصبح العداء صريحاً بين المسلمين والنصارى، سواء في استخدام السيف والعنف، أو في التكفير الحاد والعنيف من أصحاب كل دين تجاه الآخر.

وينطلق القرافي من السياق القرآني في تعظيم عيسى عليه السلام، ومريم رضى الله عنها، ويرى أن «تعظيمها لا نزاع فيه، ولم يكفر النصارى بالتعظيم، وإنما كفرت بنسبة أمور أخرى إليهما لا تليق بجلال الربوبية، ولا بدناءة البشرية من الأبوة، والنبوة، والحلول، والاتحاد، واتخاذ الصاحبة والأولاد، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً وقد ورد القرآن الكريم بهذه الأمور الفاسدة المتقدم ذكرها»⁷⁶.

ومن ثم تزداد فكرة الصراع حول صورة الإله الصحيحة، وبيان مدى صحة صورة الله في الإسلام ضد صورة الإله في المسيحية، حيث ينتقد القرافي عقيدة التثليث، ويرى «أن النصارى لغلبة الجهل عليهم لا يفهمون معنى الإله، ولا أي شيء هو الموجب لاستحقاق العبودية، فلذلك عبدوا ثلاثة آلهة، وهم لا يشعرون أنهم

^{75 -} كارين أرمسترونغ، الدين وتاريخ العنف، مرجع سابق، ص 320

^{76 -} القرافي (شهاب الدين أحمد الصنهاجي)، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة، مرجع سابق، ص 34

كمن لا يفهم حقيقة القتل، ثم يقتل، ثم ينكر على من ينسب له العمل، ويتعجب منه ويغلطه، فينبغي لهذه الطائفة النصرانية أن تبكي، وتنوح على فقد العقل قبل أن تبكي على فقد الدين»⁷⁷.

ويرفض القرافي كلام النصارى بأن القرآن يشبه الله بأن له يداً وجسماً، تلك الصفات التي نفاها المعتزلة وقاموا بتأويلها تحت ضغط النصارى عليهم، ونتيجة لعدم اعتراف المسيحيين بالقرآن وما ورد فيه، وعدم اعترافهم بأنه كلام الله، بل سعى البعض إلى تحريف القرآن نفسه ليوافق أغراضهم، ولذا نجد القرافي يحمل على الأناجيل، ويقول: «إن أناجيلهم حكايات وتواريخ وكلام كفرة، وكهنة، وتلاميذ حتى إني أحلف بالله الذى الا إله هو أن تاريخ الطبري عند المسلمين أصح نقلاً من الإنجيل، ويعتمد العاقل عليه أكثر مع أنه لا يجوز عند المسلمين أن يبنى عليه شيء من أمر الدين، وإنها هو حكايات في المجالس، ويقولون مع ذلك الإنجيل كتاب الله أنزله إلينا، وأمر المسيح باتباعه فليت شعري أين هذا الإنجيل المنزل من عند الله تعالى؟ وأين كلماته من بين هذه الكلمات» وينتهي القرافي بعد ردوده على المسيحيين إلى التطاول على معتقداتهم والسخرية من إنجيلهم بأنه محرف ولا ينبغي الثقة فيه، وهو هنا لا يختلف عن النصارى الذين يشككون في القرآن، ولا يرون أنه كلمة الله التي أوحى بها إلى نبيه، فالمسلمون والنصارى في صراعهم حول امتلاك حقيقة الإله، وحقيقة الدين صار أتباع كل دين يشككون في الديانة الأخرى المغايرة لهم، باعتبارهم أنهم وحدهم الذين يملكون خقيقة الإله، وحقيقة الدين الصحيح.

وفي كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح)، يناقش ابن تيمية (671-728هـ) عقائد المسيحين، وأن الديانة محرفة في عقيدة التثليث والاتحاد، وينطلق من نصوص القرآن، وليس مجرد الحجج اللاهوتية الجدلية يعرض لآراء المسيحيين من خلال مقولاته، ويرد عليها من خلال تحليل مضامين القرآن أو الحجج اللاهوتية أحياناً، وموظفاً ما ورد في كتب علم الكلام في مراحله المبكرة، ويرى ابن تيمية أن «النصارى أشد الناس اختلافاً في مذاهبهم، وأقلهم تحصيلاً لها، ولا يمكن أن يعرف لهم مذهب، ولو سألت قساً من قساوستهم عن مذهبه في المسيح، وسألت أباه وأمه لاختلفوا عليك الثلاثة، ولقال كل واحد منهم قولاً لا يشبه الآخرين» وقر.

والواقع أن سعي ابن تيمية لإبراز بطلان دين النصارى لم يكن هدفه الوحيد من كتابه، ولكنه هدفه تكفير أي طائفة من المسلمين تشبههم، يقول: «فبمعرفة حقيقة دين النصارى وبطلانه، يعرف بطلان ما يشبه أقوالهم، من أقوال أهل الإلحاد والبدع» وهنا نجد ابن تيمية بعد تكفير النصارى يكفر بالتبعية الشيعة، والدروز، وأتباع الحلاج، ويرى أن كفرهم أشد من كفر النصارى، يقول: «من قال: إن الله سبحانه وتعالى حل أو اتحد بأحد من الصحابة أو القرابة أو المشايخ، فهو من هذا الوجه أكفر من النصارى الذين قالوا بالاتحاد

^{77 -} المرجع نفسه، ص 65

^{78 -} المرجع نفسه، ص 53

^{79 -} ابن تيمية (أحمد)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق سيد عمران، القاهرة، 2003، ج1، ص 219

^{80 -} المرجع نفسه، ج1، ص 24

والحلول في المسيح، فإن المسيح - عليه السلام- أفضل من كلُّ هؤلاء، ومن قالوا بالاتحاد والحلول العام هم أعم من ضلال النصارى، وكذلك من قال بقدم أرواح بني آدم، أو أعمالهم، أو كلامهم أو أصواتهم، وأمداد مصاحفهم، أو نحو ذلك، ففي قوله شبهة من قول النصاري»⁸¹.

والواضح أن انتشار موجة التكفير ضد عقائد النصاري كان في معظمها في مدونات العقائد للاتجاه السلفي في تاريخ الإسلام، حيث يسعى هذا الاتجاه إلى عرض الموقف الإسلامي من هذه العقائد كما ورد في القرآن، مع استخدام بعض الحجج الجدلية، وقد اشتد عنف التيار السلفي بعد محنة المد الصليبي على العالم الإسلامي، والعنف الذي استخدم من قبل المسيحيين الأوروبيين ضد المسلمين، والذي ظل عالقاً في الذاكرة الإسلامية لفترة طويلة من الزمن، كما أن استمرار الاحتلال الصليبي لبيت المقدس -لفترة طويلة- كان يشعل هذا العنف، وقد ردّ ابن تيمية على تحريف دين المسيح بفتاوى فقهية ضد هؤلاء المسيحيين باعتبارهم من أهل الذمة، وهي فتاوى تحمل الكثير من العنف المناهض للعنف الذي مارسه المدّ الصليبيّ على العالم الإسلامي، ولا محكن أن نقرأ الأعمال التي انتقدت عقائد النصاري إلا في ظل واقع التدهور والانحطاط الذي ساد في العالم الإسلامي في مرحلة تاريخية، وللعلم فليس ثمة تكفير وارد في أعمال المعتزلة ولا الأشاعرة ضد النصارى، فقد كان الجدال اللاهوتي العقلاني هو الأساس، وإن اتخذ من القرآن سبيلاً للهداية أحياناً.

ومما سبق، نلاحظ أن ثمة صراعاً بن المسلمين وأصحاب الديانات الإبراهيمية الأخرى - اليهودية والمسيحية-فكان الخلاف مع اليهودية حول الشريعة، ولم يكن هناك خلاف حول العقيدة، في حين كان الجدال والصراع بين المسيحية والإسلام حول العقيدة، حيث اتهم المسيحيون المسلمين بالجهل بعقيدة التثليث، وعدم قدرتهم على فهم سر هذه العقيدة، في حين انتقد المسلمون عقائد المسيحيين حول التثليث والاتحاد، مؤكدين أن هذه العقيدة تؤدى إلى تعدد صورة الألوهية، وقد رسخ الكهنة في الديانتين للصراع بينهما حول صورة الإله، وكفر كل طرف الطرف الآخر، وأقصى كل طرف الطرف الآخر، وقد أدى هذا إلى تجذير ميراث الكراهية والحقد باسم امتلاك حقيقة الدين، وقد أُهْر ميراث من الكراهية إلى الحروب الصليبية بين المسلمين والمسيحيين، وإلى محاكم التفتيش التي أقيمت للمسلمين واليهود في الأندلس، وتاريخ حافل بين أتباع الأديان الإبراهيمية الثلاثة باسم امتلاك حقيقة الدين وحقيقة المقدس على الأرض.

رابعاً- الإله: من الديني إلى السياسي

اختلف المسلمون منذ الخلافة الراشدة حول الحكم والسياسة، وما لبثوا أن صاروا فرقاً ومذاهب في السياسة والعقائد، ثم تقادحوا بعد ذلك على من يملك الحق في الدين، رغم أنهم اختلفوا في الأساس على من ملك السلطة، ولكن على الرغم من اختلاف المسلمين في السياسة واختلافهم بعد ذلك حول أصول العقائد، فإن السؤال الذي يتبادر في الذهن، هل اختلف المسلمون حول حقيقة صورة الإله؟ وهل اختلفوا حول التوحيد؟ لقد سلمت معظم الفرق الإسلامية بأن مسألة الإيمان بإله واحد يمثل أساس التوحيد في الحقل الثقافي الإسلامي، حيث اتفقت معظم الفرق الإسلامية بل كلها بالإيمان على وجود الباري، فاتفقوا في إقرار توحيد الربوبية ذلك التوحيد الذي يؤمن بأن الكون له إله واحد، وربُّ واحد، وسعوا جميعاً للإقرار بالأدلة على إثبات وجود هذا الإله، فأقاموا الأدلة المختلفة على وجوده سواء من خلال تأمل الموجودات أو الكونيات للوصول إلى إثبات وجوده الغيبي، وفي مرحلة متقدمة كان دليل حدوث العالم هو السائد في معظم أدلة المتكلمين على اختلاف فرقهم لإثبات وجود الله، ثم في مرحلة تالية كان تأثر علم الكلام ابتداء من الجويني بالفلسفة، فتسرب دليل الممكن والواجب على وجود الله إلى بنية الإلهيات في علم الكلام.

ولكن كيفما كانت الأدلة على وجود الله، فإن ما يجب أن نبرزه أن الإقرار بالربوبية، والاعتراف بالإله، وإثبات وجوده ضد الملاحدة كان متجذراً في معظم الكتابات الكلامية، وإن اختلفت مذاهب علم الكلام، وليس هناك اختلاف يمكن أن نبرزه في هذه المسألة بينهم.

إن توحيد الألوهية، والذي يشمل توحيد الربوبية، ويعني الإقرار بالإيمان بأن هذا الإله الواحد هو المستحق للعبادة؛ لأنه القادر، وتوحيد الألوهية ينفي وجود أي وسائط بين العبد والرب مثل السحر والتنجيم والكهانة، وزيارة القبور، وأي شكل من أشكال التوسط بين الإنسان والخالق.

ومن منطلق توحيد الألوهية، حاول الاتجاه السلفي المتشدد تكفير أي ممارسة للمسلمين يشتم منها مسألة التوسط بين الإنسان وخالقه، فكانوا يكفرون زيارة قبور الأولياء، أو من يقولون بوجود وسائط بين الإنسان وخالقه من بعض توجهات الشيعة، ومع ذلك فإن هذه الخلافات تبدو بسيطة بين معظم أعلام الفرق المختلفة، ولم تكن السبب الحقيقي في تكفير الفرق بعضها الآخر.

أما صورة الإله في توحيد الأسماء والصفات، فقد تبدو مساحة الخلاف بين مختلف الفرق الإسلامية فيه واسعة، عن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، حيث اختلف المسلمون حول الصفات الإلهية؛ وذلك نتيجة للجدل اللاهوتي بين المسلمين والنصارى من جهة، ونتيجة لانفتاح وتأثير دخول الثقافات الموروثة من الحضارات القديمة على مسار تجلي الإسلام وثقافته في حركة التاريخ، وكان من الطبيعي أن تتجه العقيدة من طور البساطة العاطفي إلى طور الفلسفة.

فلقد أثبت الصفاتية من السلف الصفات لله كما وردت في القرآن بالتسليم دون تأويل، سواء كانت الصفات الخبرية أو الجسمية أو صفات الذات، في حين أن المعتزلة رأوا أن الصفات هي عين الذات، حتى يتم نفي الصفات، في حين أن أعلام المذهب الأشعري قالوا إن الصفات زائدة على الذات، وليست هي عين الذات، واختلفت الفرق الإسلامية هل صفات الله قديمة أم حادثة؟ فالمعتزلة ذهبوا إلى القول بحدوثها ومعظم الفرق الإسلامية قالوا بقدم الصفات، وفي الخلاف بين الفرق الإسلامية حول مسألة الذات والصفات تم تأليف الكثير

من المدونات في علم العقائد، والذي كان خلافاً بسيطاً في بدايته، ولكنه انتهى إلى تكفير بعض الفرق لبعضها، في فترة متأخرة من تاريخ الحضارة الإسلامية.

وكان ابن رشد وابن تيمية ينتقدان الخلاف الجدلي حول مسألة الصفات الإلهية، وسؤالهم هل الصفات هى عين الذات أم زائدة على الذات؟

وعلى كل حال، فإن التكفير في إثبات الصفات كان لفرقة الكرامية الحشوية المجسمة، والتي كانت تثبت الصفات الجسمية للذات الإلهية على منوال الصفات الجسمية للبشر، وكذلك للمعتزلة الذين قالوا بحدوث الصفات، وخاصة صفة الكلام، ورغم ذلك فإن مسألة التكفير النابع من مسألة الأسماء والصفات كانت محدودة بن الفرق والمذاهب الإسلامية.

وقد اختلفت الفرق الإسلامية كذلك حول مسألة الأسماء الإلهية، فاختلفوا حول كون الأسماء الإلهية توفيقية أي وردت في الشرع أم لا؟ وهل الأسماء الإلهية زائدة على الذات؟ كما كانت هناك خلافات جدلية كثيرة حول علاقة الاسم بالمسمى والتسمية، وهي خلافات جدلية فارغة كانت تعبر عن حالة من الترف العقلي، والفراغ الفكري، وقد وصف الغزالي هذا الجدل العقيم بأنه «الطويل الذيل، القليل النيل»82 ورأى الرازي أنه كان من اللائق بالعقلاء أن لا يجعلوا هذا الموضع مسألة خلافية 83 ولم يكن الخلاف حول مسألة الأسماء الإلهية مدعاة للتكفير المتبادل بين الفرق الإسلامية؛ لأن كل الفرق تقريباً تقر بإثبات الأسماء الإلهية لله سبحانه وتعالى، كما تمثل هذه الأسماء مكانة بارزة لدى أعلام الصوفية في الأوراد والأذكار الخاصة بهم، حيث تعتمد هذه الأوراد على مركزية الأسماء الإلهية فيها، في عبادة كل طريقة لله سبحانه وتعالى؛ لأن هذه الأسماء هي التي تكشف لنا عن مدى تجليات الذات الإلهية في عالم الإنسان.

والواقع أن هناك قضية واحدة كبرى كانت محل الخلاف بين المسلمين حول صورة الإله وتجليه، وهي القضية التي كان يكفر المسلمون بعضهم البعض بسببها، وهي قضية «خلق القرآن» أو صفة «الكلام» وهل كلام الله قديم أم محدث، ومع ذلك يمكن القول إن قضية خلق القرآن أو كلام الله قديم أم محدث، لو أنها كانت مجرد قضية لاهوتية، ومعرفية فقط دون تدخل السياسة في الأمر ما كانت وصلت إلى ما وصلت إليه من كونها أداة للتكفير المتبادل بين الفرق الإسلامية، حيث إن الجهمية الأوائل من أمثال جهم بن صفوان، والجعد بن درهم، كانوا من القائلين بخلق القرآن، ونفى الصفات الإلهية، ولكن مشكلتهم أنهم خرجوا على سلطة بني أمية، وكانوا يتهمونهم بالظلم، ولذا كانت السلطة تقتلهم لمعارضتهم لها، ولكنها كانت تأخذ فتوى الفقهاء في القتل، حيث كان الفقهاء يتهمونهم بالكفر لقولهم بنفي الصفات وخلق القرآن، فتتحدث كُتب السلف عن أن قتل جهم بن صفوان، والجعد بن درهم، وعمر المقصوص وغيرهم قد جاء بمباركة فقهاء عهدهم، يقول

^{82 -} الغزالي (أبو حامد)، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسني، مكتبة الكليات الأز هرية، القاهرة، 1961، ص 10

^{83 -} الرازي (فخر الدين)، اللوامع البينات في شرح الأسماء والصفات، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأز هرية، 1986، ص 18

ابن العز الحنفى: «والجهمية هم المنتسبون إلى جهم بن صفوان السمرقندي، وهو الذي أظهر نفى الصفات، والتعطيل، وأخذ ذلك عن الجعد بن درهم الذي ضحى به خالد بن عبد الله القسري بواسط فإنه خطب في الناس في يوم عيد الأضحى، وقال: أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، ثم نزل فذبحه، وكان ذلك بعد استفتاء علماء زمانه وهم السلف الصالح رحمهم الله»84 فالسياسية تقتل لأسباب سياسية، وتتذرع بذرائع دينية، وسلطة الفقه تخشى من قراءة الموالي للعقيدة، واختلافهم عن الرؤية التي يقدمونها لمسألة الصفات، ومسألة عقيدة خلق القرآن.

والدليل على أن الخلاف اللاهوتي حول مسألة كلام الله لم يكن هو السبب في تكفير المسلمين بعضهم البعض؛ وذلك لأن المعتزلة قد ظهروا على الساحة في فترة العصر الأموي، وكانوا ينفون الصفات، ويقولون بخلق القرآن، ولكنهم لم يتدخلوا في السياسة في العهد الأموى، ولم يعارضوا الحكم كالجهمية والقدرية الأوائل، ولذا لم يتم تكفيرهم، ولم يتم توظيف القتل والتصفية السياسية الجسدية ضدهم، ولكنهم ما اعتلوا شؤون السلطة في العهد العباسي، وحاولوا ترسيم مذهب خلق القرآن بقوة السلطة السياسية حتى جنوا على أنفسهم، وعلى تراثهم العقائدي، فإن السلطة السياسية التي رسمت مذهب المعتزلة في خلق القرآن هي نفسها السلطة التي أقصت المعتزلة بعد ذلك، ورسمت مذهباً آخر في العقيدة، والسلطة التي اعترفت بأن كلام الله محدث في الفترة (218هــــ-232هــــ) هي نفسها السلطة التي أقصت المعتزلة عن المجال العام السياسي والاجتماعي، «وقد تجلى الموقف السلبي من المعتزلة عام (408هـــ) حين أصدر الخليفة القادر بالله كتاباً ضد المعتزلة يأمرهم فيه بترك الكلام، والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام، وأنذرهم إن خالفوا أمره بحلول النكال والعقاب، وانتهج السلطان محمود في غزنة نهج أمير المؤمنين القادر واستنّ بسنته في قتل المخالفين، ونفيهم وحبسهم، وأمر بلعنهم على المنابر، وصدر في بغداد كتاب سُمي (الاعتقاد القادري) في 433هــ وقرئ في الدواوين، وذكر أن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فسق وكفر»85، وهكذا، فإن ما تعترف به السلطة السياسية من مذهب ديني يكون هو المذهب السائد، والذي يملك الحق، والباقي يمكن إقصاؤه وتكفيره بالسلطة السياسة، وإذا ما تغيرت أحوال السياسة في مواقفها تتغير مواضع ترسيم المذاهب والفرق.

وعلى الرغم من ذلك، فإن مدونات العقائد وكتب كل فرقة إسلامية توجد فيها فتاوى التكفير ضد الفرق الأخرى، ومحاولة إقصائها، ففي تلك الفترة برزت فتاوى تكفير المعتزلة، فيذهب ابن بطة العكبري إلى القول: «بأن الجهمية والمعتزلة الملحدة الضالة بإنكارهم مشيئة الله وجحد قدرة الله، وتكذيبهم بصفاته، وإبطالهم لأسمائه كمن سلف من إخوانهم من صنوف الملاحدة والمشركين، فأثبت الجهمية والمعتزلة الملعونة آلهة كبيرة

^{84 -} الحنفي (ابن العز)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، د.ت، ص 253

^{85 -} محيى الدين عبد الحميد، مقدمته لتحقيق كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، د.ت، ص 27

لا يحصون عدداً، ولا يفنون إلى يوم القيامة أبداً، حين زعموا أن كل أحد يستطيع أن يفعل باستطاعته ما يشاء، واستطاعته فيه باقية، وقدرة دامّة»88.

والواقع أن آراء المعتزلة التي جاءت نتيجة الحوار مع الطوائف الأخرى حول الألوهية، مثل حوارهم مع المسيحيين، ترتب عليها قولهم بنفي الصفات أو أنها عين الذات حتى لا تكون الصفات مثل أقانيم المسيحيين، أو أن آراء المعتزلة حول أن الله لا يفعل سوى الخير، وأن الله لا يفعل الشر، وهو اتجاه لتنزيه الذات الإلهية كانت هذه الآراء هي التي استند لها أهل السنة، وغيرهم في تكفير المعتزلة، وعدم قبول أفكارها، وهي لم تخالف الاعتقاد بالتوحيد في شيء، ولكن كانت صناعة التكفير المتبادل بين الفرق الإسلامية هي الأداة لإقصاء كل فرقة للأخرى، وفي تشوية كل فرقة للأخرى، حيث على قطاع السلف وأهل السنة إلى قبول التوحيد دون تأويل في معظم الأحيان.

وعلى الرغم من كل ما يقال عن الخلاف اللاهوتي بين الفرق الإسلامية حول مسائل فرعية مثل الأسماء والصفات، أو حول حدود علاقة قدرة الله بقدرة الإنسان، أو كلام الله حادث أم قديم، لم تكن هذه الخلافات تأخذ أبعادا خلافية، وصراعاً متبادلاً بين الفرق إلا للتدخل السياسي في المسألة، سواء بترسيم مذهب على حساب مذهب، أو باضطهاد فرقة دينية بسبب خلافتها السياسية مع نظام الحكم الذي يقتل ليس بدافع خروج الفرقة على الحاكم، ولكنه يقتل أعلام تلك الفرقة بسبب آرائها الدينية الشاذة.

ولذا مكن أن نقول إنّ الاختلاف بين الفرق الإسلامية لم يكن بالأساس حول صورة الله لديهم جميعاً، والتي أسست على التوحيد، ولكن الخلاف كان بالأساس بين الفرق الإسلامية حول قضية الإمامة؛ فالشيعة ترى أن الخلافة أو الإمامة لابد أن تكون في آل البيت، في على بن أبي أطالب ونسله، وأن أبا بكر وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان اغتصبوا حق على؛ لأنه كان الأولى والأحق بالإمامة استناداً على بعض الأحاديث النبوية، (من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)، وهو حديث غدير خم، وكذلك (إن منزلة علي منى كمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى)، و(أنا مدينة العلم وعلى بابها)، وقد نظر الشيعة لقضية الإمامة على أنها من أصول الاعتقاد الديني، فما كان من السنة إلا أن ألحقوا القضية الفرعية لديهم بأصول الاعتقاد الديني، حتى يردوا على ما يسمونه ادعاءات الشيعة حول أحقية على ونسله بالخلافة، وقد ظهر في كتب أهل السنة المتأخرة حديث (الأمّة من قريش) الذي يحتكمون إليه؛ وذلك رغم عدم ورود نص هذا الحديث في سقيفه بني ساعدة، وصارت كتب العقائد لأهل السنة تشمل في نهايتها الحديث عن الإمامة، وترد على أحقية الصحابة أبي بكر، وعمر، وعثمان بالخلافة، وترد على دعوى تعيين الخلافة بالنص، وتقيم الأدلة على أن الخلافة بالاختيار.

^{86 -} العكبري (ابن بطة)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق سعيد عمران، دار الحديث، القاهرة، 2006، ج1، ص

ومن جانب آخر، فقد رأى الخوارج أن المسلمين عليهم أن يعينوا عليهم خليفة ولو عبداً أجدع في رأسه زبيبة طالما كان تقياً وورعاً، فلم يشترطوا لتعيين بالنص ولا بالاختيار من قريش، ولكن التعيين لديهم يكون من عموم المسلمين، وكانوا يرون الخروج على الحاكم الظالم بالسيف، وقد فعلوا ذلك تاريخياً في معظم مراحل التاريخ الإسلامي، مما كان يدعو السلطة إلى مطاردتهم وتكفيرهم، وقتلهم واستباحة دمائهم.

ولذا تؤكد كتب العقائد أن مشكلة الإمامة أو مشكلة الحكم في الإسلام ومن علك السلطة: هي أول مشكلة اختلف المسلمون حولها فرقاً ومذاهب وأحزاب، يقول الأشعري: «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة»87 ولم يكن هذا الاختلاف مجرد مواقف نظرية، بل مواقف سياسية وعنف ودماء، وهو ما جعل الشهرستاني يقول: «ما سلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سلَّ على الإمامة في كل زمان»⁸⁸.

ومن ثم، فإن أصل الاختلاف بين المسلمين كان سياسيا، ولكنهم حولوا هذا الاختلاف السياسي إلى اختلاف ديني، وبدلا من إعلان الخلاف السياسي إذا بهم يعلنون الخلاف الديني حول حقيقة الكفر والإيمان، فكان يتم تكفير الخوارج ليس بسبب الاعتقاد، بل لأنهم يقولون بوجوب الخروج على الحاكم الظالم بالسيف، وليس بسبب تصورهم حول الألوهية أو آرائهم العقائدية المختلفة، ولكن بسبب رأيهم السياسي وخروجهم على الظلم في العهود الإسلامية المبكرة، ولذا يمكن القول: «إن الاختلاف في العقائد النظرية نشأ في علم الكلام بكيفية عرضية نتيجة الاختلاف في الأمور السياسية ومشاكلها، فهو بالفعل موقف كلامي، ولكنه كلام في السياسة، وفي الكبائر السياسية»89، كما أن الفرق الإسلامية قد اختلفت في مسألة التغيير في المجتمع من الناحية السياسة، وفي مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد أقر أهل السنة عدم الخروج على الحاكم مخافة حدوث الفتنة بين الجماعة المسلمة، ومخافة أن تسال دماء كثير، ويحدث هرج، في حين أن المعتزلة رأت أن على الجماعة إذا رأت ضرورة الخروج على الحاكم، فعليها أن تتحقق أن قوتها أكبر من قوة الحاكم حتى لا تحدث أضراراً جسيمة، وأما الخوارج فقد أباحوا الخروج على الحاكم بالسيف، ولذا فقد اكتفى أهل السنة في مسألة الأمر بالمعروف بالتغيير باللسان والقلب، في حين اشترطت المعتزلة إباحة اليد أو السيف في حالة ازدياد الظلم، وأن تكون الجماعة الراغبة في التغيير قوتها أكبر من قوة الحاكم، في حين أن الخوارج لا يتورعون عن استخدام السيف في التغيير والخروج على الحاكم، ومما سبق نلاحظ أن معظم الخلافات بين الفرق والمذاهب الإسلامية في أصول الاعتقاد لم تكن مدعاة للصراع والتكفير المتبادل بينها؛ ذلك لأن صلب الاعتقاد هو الإيمان بإله واحد، ومعظم الفرق تقريباً تثبت الأسماء والصفات، ولكن كل بطريقة فهمه هو، ولكن هذه الخلافات البسيطة ما انفكت تكون ذرائع بين الفرق لتكفير بعضها البعض، ولكن يظل أن الأصل في الاختلاف كان حول

^{87 -} الأشعري (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، د.ت. ج1، ص 29

^{88 -} الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص24

^{89 -} عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب، بيروت، 1994، ص 43

أحقية من يقوم بإمامة المسلمين؛ فالاختلاف بين الفرق كان في قضية فرعية وهي قضية الإمامة، ولكن توسعت الفرق الإسلامية في صراعها فأصبحت تبحث عما يمايز بينها في أصول الاعتقاد.

فالصراع البشري حول السياسة كان يبحث عن الإقصاء والتفكير عبر أصول الاعتقاد، وحول أن كل فرقة تملك حقيقة الإله، وحقيقة صدق العقيدة، وبدلاً من أن يكون الاعتقاد بالتوحيد موحداً للمسلمين على اختلاف فرقهم، كان الصراع السياسي أساس التنازع على أصول الاعتقاد، فكل طرف يقول إنه ملك الحق السياسي وبالتبعية علك حقيقة صورة الإله الحقة، وأصبحت كل فرقة تقول إن الله وفقاً لتصورها يساندها ويؤازرها في معركتها ضد الفرقة الضالة؛ لأن كل فرقة صارت تعتقد أنها وحدها هي الفرقة الناجية وباقي الفرق على باطل، فقد كان كل فريق يعتقد أنه ملك الحق في السلطة، كما أنه ملك بالتبعية الحق في أصول الاعتقاد وصورة الله وبناءً عليه كان الصراع البشري سياسياً على الأرض، ولكنه لبس لباس المقدس وحقيقة الاعتقاد حتى يتعمق.

ويكفي أن نعرف أن التكفير كان ينبع من الخلاف السياسي في موقف أهل السنة والسلف من الخوارج، فنجد الإمام أحمد بن حنبل يخرجهم من الملة، ويقول: «أما الخوارج، فلا يرون للسلطان عليهم طاعة، ولا لقريش عليهم خلافة وأشياء كثيرة يخالفون فيها الإسلام وأهله، وكفى بقوم ضلالة أن يكون هذا رأيهم ومذهبهم ودينهم، وليسوا من الإسلام في شيء»90 وفي أمر الخوارج، فإن الطوائف المغايرة لها لم يقوموا بتكفيرها بناءً على أمر في أصول الاعتقاد، أو خلاف حول تصور صورة الإله، ولكن الخلاف واضح جدًّا من كلام الإمام أحمد بن حنبل أنه خلاف سياسي؛ لأنهم لا يقرّون بطاعة السلطان الظالم، ولا يرون أن شرط القرشية ضروري في شروط الإمامة أو الخلافة، وهذه المسألة ليست أصلاً من أصول الاعتقاد لدى أهل السنة حتى يتم تكفير فرق الخوارج بناءً عليها.

ولابد أن نبرز هنا أن خلاف الفرق الإسلامية حول السياسة والعقيدة معاً كان أشد حدة من الخلاف بين المذاهب الإسلامية من ناحية، وأصحاب العقائد المغايرة من ناحية أخرى، وقد يبدو ذلك لأن أصحاب العقائد المغايرة قد حسموا أمرهم أنهم أهل ذمة، أو أنهم كفار في حين أن الصراع بين الفرق الإسلامية كان شديد الأثر؛ لأنه كان صراعاً حول من علك الأحقية في السلطة، والذي امتد إلى الصراع على أحقية من علك حقيقة الله في الإسلام، ومن علك الصورة الصحيحة عن التوحيد، رغم أن الخلاف بينهم لم يكن ليخرج أي مذهب أو طائفة من العقيدة، وتلك هي أحد محن الإسلام عبر تاريخه في الانقسام المذهبي في العقائد، والذي كان نتيجة للانقسام المذهبي حول الشأن السياسي.

ولا شك أن الصراع بين المذاهب الإسلامية على اختلافها قد تجسد عبر آليات تشويه كل مذهب للآخر وتكفيره له من ناحية، وتمجيد المذهب الخاص بهم من ناحية أخرى؛ وذلك من أجل ازدياد الأتباع والمريدين

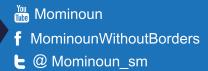
^{90 -} أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق إسماعيل الأنصاري، دار البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، د.ت، ص 85

والمعتنقين لكل مذهب، وأن صراعهم على السلطة في جانب منه كان من أجل فرض المذهب العقائدي على جموع الناس بقوة السلطة السياسية، إذا استطاعوا تسييرها وترسيم مذهبهم.

ومن ثم يمكن القول إن الخلاف بين المتكلمين من ناحية، وأصحاب المعتقدات من ناحية أخرى كان خلافاً لاهوتياً وعقائدياً، والجدل الدائر فيه جدل حول مسائل الاعتقاد، وكانت تقاوم فيه الحجة بالحجة، والدليل بالدليل، قليلاً ما كنت تجد آلية التكفير سائدة بين المسلمين وغيرهم في المرحلة المبكرة من تاريخهم، ولكن آلية التكفير ظهرت في مرحلة متأخرة بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى.

وبالمقابل، فإن الصراع بين الفرق الإسلامية حول صورة الإله في العقيدة لم يكن صراعاً حقيقياً، ولا خلافاً حقيقياً، ولكنه كان مجرد ستار ظاهري للمعركة الحقيقية بين هذه الفرق، وهي معركة الخلاف على الشأن السياسي، وعلى ملكية السلطة، وعلى شروط تولي إمامة المسلمين، فكان الخلاف السياسي هو الخلاف الحقيقي، في حين أن الخلاف اللاهوتي العقائدي هو خلاف عرضي للخلاف السياسي الجوهري، ولذا تم إنزال الله من السماء ليتصارع معهم على الأرض في من يملك السلطة يمكن أن يملك حقيقة الإله، وهو الذي يقف الإله بجواره في معركته مع المذاهب الإسلامية الأخرى.

ومن ثم يمكن القول إن الخلاف السياسي بين المسلمين هو الذي دفع للخلاف حول صورة الإله، وبالتالي فإن الخلاف السياسي في التاريخ الإسلامي هو الذي أصل للمذهبية العقائدية، وهو الذي أسس للاختلاف بين المسلمين، كما عمق الصراع بين المذاهب الإسلامية، ولقد أسهمت ممارسات الخلافة الإسلامية عبر تاريخها من خلال ترسيم مذاهب وإقصاء مذاهب أخرى في تعميق الفجوة بين المذاهب الإسلامية، وفي تعميق حدة الصراع بينها، الأمر الذي يجعلنا نقول إن الخلاف بين هذه المذاهب حول شروط إله الأرض -السلطان- هو الذي جرّ إلى الخلاف حول صورة الإله بين هذه الفرق؛ وذلك رغم أن عقيدة هذه الفرق جميعاً هي التوحيد وشهادة أن لا إله إلى الله، وأن محمداً رسول الله.



info@mominoun.com www.mominoun.com

