

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا ونبينا وقرّة
عيوننا ، محمد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، ومن اهتدى بهديه وسار على دربه
إلى يوم الدين .

أما بعد :

فاعترافاً لأهل الفضل بفضلهم ، أتقدم بالشكر الجزيل للجامعي الحبيبة ، جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية ، التي كان لي شرف الدراسة في رحابها ، للمرحلة الجامعية و
الدراسات العليا ، فتربيت في ظلها و تعلمت على منهجها ، و تتلمذت على يد علمائها
و مشايخها الأفاضل.

كما أشكر كلية أصول الدين بالرياض ، وأخص بالشكر قسم العقيدة والمذاهب
المعاصرة ، رئيساً و وكيلاً وأساتذة ، فقد نهل من علمهم ، واقتبست من أخلاقهم الشيء
الكثير .

وأشكر كليتي ؛ كلية الدعوة فرع جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية - سابقاً - كلية التربية والعلوم الإنسانية - حالياً - بجامعة طيبة بالمدينة
المنورة .

وأخص بالشكر الجزيل ، والثناء الجميل ، شيخي وأستاذي فضيلة الشيخ الدكتور :
عبد العزيز بن إبراهيم العسكر ، الأستاذ المشارك بكلية أصول الدين ، المشرف على هذه
الرسالة ، الذي لم يأل جهداً في متابعتي ونصحي وتوجيهي ، فأشكره من عمق قلبي ،
وأقول له ما قاله رسول الله - ﷺ - : (من صُنِعَ إليه معروف فقال لفاعله : جزاك الله خيراً
فقد أبلغ في الثناء) فأقول له (جزاك الله خيراً) ، فقد كان شيخاً فاضلاً وأخاً ناصحاً
ومشرفاً متابعاً ، حفني برعايته ، وأحاطني بعنايته ، واستفدت من توجيهاته الكريمة ،
ونصائحه السليمة ، وإرشاداته السديدة ، واستدراكاته المفيدة ، فكان لها أكبر الأثر في
ظهور الرسالة على هذا النحو ، فأسأل الله عز وجل أن يجزيه خير الجزاء ، وأن يثيبه
خير الثواب وأن يثقل ميزانه يوم الحساب ، وأن يعلي منزلته ويرفع درجته ، ويحسن
عاقبته . كما أسأله جل وعلا أن يكتب لهذه الرسالة القبول آمين .

المقدمة

إن الحمد لله ، نحمده و نستعينه ، ونستغفره ، و نستهديه ، ونتوب إليه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً .
أما بعد :

فإن الصراع بين الحق والباطل ، قائم منذ الأزل ، وما ذاك إلا أنه سنة من سنن الله - عز وجل - ولن تجد لسنة الله تبديلاً .

ولقد تكالب - منذ فجر الرسالة المحمدية - أعداء الحق والإسلام على الدين الحق من كل حذب وصوب ، بقيادة أعداء الإسلام من أهل الديانات القديمة - اليهود والنصارى - حيث لم يعلموا وسيلة إلا استخدموها ، ولا طريقة إلا سلكوها ، قال تعالى : { وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ قَدْ رُفِعَ وَمَا يَقْتَرُونَ } .

ولقد كانت من وسائل نيلهم من هذا الدين ؛ الحروب الصليبية ، التنصير ، ثم الاستشراق .

و إن من أخطر تلك الوسائل ، بل من أشدها خطراً على شباب المسلمين ومثقفهم ما يسمى بـ (الاستشراق) ذلك لزعمه أنه فكر نير ملتزم بالموضوعية ، والأمانة العلمية في البحث ، والدراسات الإسلامية .

ولقد عُرف بأنه عبارة عن : الدراسات العلمية - فيما يزعمون - التي يقوم بها غير المسلمين - سواء من الشرق أو الغرب - للإسلام عقيدة وشرعية ولغة وحضارة ، بقصد التشكيك في هذا الدين القويم وإبعاد الناس عنه .

وإن في إطلاق الغربيين هذا المصطلح على تلك الدراسات غطاءً لأهداف عديدة من أهمها :

- ١ - دراسة كل ما يتعلق بالإسلام والمسلمين لخدمة التنصير .
- ٢ - خدمة أغراض الاستعمار الصليبي .
- ٣ - إعداد الدراسات اللازمة لمحاربة الإسلام والطعن في عقيدته وتشكيك الناس في أصوله ، وتحطيم الأمة الإسلامية وتجزئتها وتفتيت وحدتها من خلال بعث الطوائف

الضالة المنحرفة ، والحركات الهدامة ، وتضخيم أدوارها ، وإثارة الفتن والنعرات الطائفية والمذهبية بين المسلمين ، بل واصطناع فرق عميلة لهم داخل الأمة الإسلامية .

ولقد اهتم (المستشرقون) بالمعتزلة والفلاسفة اهتماماً بالغاً ، ظهر في تمجيدهم لرجال هاتين الفرقتين ، ونشر مؤلفاتهم ، والمبالغة في الثناء عليهم ، وعلى أفكارهم ، وبيان أنهم أكثر المنتسبين إلى الإسلام فهما للإسلام .

ففيما يتعلق بالمعتزلة فقد اهتم المستشرقون بدراسة مذهبهم وما فيه من الفروع والأصول في حياة الكون وحياة الإنسان ، واختياره وحرّيته ، وأعجبوا كثيراً بعقيدة المعتزلة في أفعال العباد .

كما أثاروا في نفوس الباحثين أن تاريخ المعتزلة وعقائدهم وثرواتهم العلمية قد ذهبت فأصبح الاعتماد على نقول خصومهم عنهم . مما يحتم ضرورة إنشاء بعثة علمية لأخذ الصور من مخلفاتهم الخطية المبعثرة في بلاد اليمن والقيام بنشرها . وقد كانت هذه دعوة المستشرق (الفرد جيوم) أستاذ الدراسات الشرقية في جامعة لندن ، حيث قال : إنّ ما انتهى إلينا من كتابات رجال الاعتزال قليل جداً إلى حدّ أنّنا مضطرونّ إلى أن نعتمد على ما يقوله مخالفوهم عنهم، وقد كانوا يحملون لهم ذكريات مريرة لما قام به المعتزلة من أعمال تعسّفية لذلك، فإنّ أملنا لكبير، إذا كانت مكتبات الشيعة في اليمن أو في غير اليمن تحوي مخطوطات من أصل معتزلي أن نقوم بنشرها. هذا، وإنّ أولئك الذين يرغبون في الوقوف على نتاج العقل العربي في عصور الخلافة الذهبية، يحسنون صنعا إذا أقدموا على درس هذه الرسالة اللّماعة في تأريخ حركة عظيمة في حركات الفكر العربي .

ووصفهم المستشرق (شتيز) بأنّهم المفكّرون الأحرار في الإسلام، وألّف كتاباً بهذا الاسم .

ووصفهم المستشرقان (آدم ميتز) و(هاملتون جب) بأنّهم دعاة الحرّية الفكرية والاستنارة .

وقال المستشرق (جولد زيهر) : إنّ المعتزلة وسّعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصراً مهماً آخر قيماً وهو العقل الذي كان حتّى ذلك الحين مبعداً بشدّة عن هذه الناحية

وألف عدداً من الكتب ، مجد فيها مسلك المعتزلة ، وأظهر أنهم أهل التفكير الصحيح والإحساس الصادق في فهم صفات الله - عز وجل - وفهم وحدة الله الخالصة وكتب المستشرق (هاملتون جب) عدداً من الكتب منها ؛ وجهة الإسلام (إلى أين يتجه الإسلام) و (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) تجدد فيه مسلك المعتزلة ومن تأثر بهم في هذا العصر ، ودعا إلى إسقاط مذهب أهل السنة ، وقبول مفهوم التطور ، متجاوزاً - على حد تعبيره - الحدود التي تضعها السُّنة التقليدية وعلى المسلمين أن يلتزموا بعد ذلك بالمبادئ النظرية للبحث التاريخي ، كما التزموا من قبل بمبادئ الفكر الإغريقي فالقوانين التي يدعو إليها مذهب أهل السنة هي الجامدة ، وإعادة صياغة الإسلام من جديد ليس من الأمور التي يمكن تأجيلها إلى الأبد .

وقامت المستشرقة (سوسنه ديفلد) بتحقيق كتاب (طبقات المعتزلة) لأحمد بن يحيى المرتضى . صدرته بمقدمة أشادت فيها بالمعتزلة وأنها خدمت دين الإسلام خدمة عظيمة من خلال مجادلتيها للثنوية وردّها لمقالاتهم . وذكرت بأنها - أي المعتزلة - وطأت لأهل السنة الطريق لإثبات عقيدتهم .

أما فيما يتعلق بالفلسفة ؛ فقد انتشرت فلسفة (ابن رشد) انتشاراً كاد يجعلها الطراز العصري بين مختلف طبقات رجال الدين في إيطاليا . وأفاد (داني) من الثقافة العربية ، حيث ظهر ذلك عليه جلياً في (وصف الجنة والنار) وذكر بعض أعلام الفلاسفة كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ، وحمل (برونو ١٥٤٨ - ١٦٠٠) لواء (ابن رشد) و (ابن جبرول) وصاغ من آرائهما مذهب انطلاق في فلسفة النهضة.

وانكب (مخائيل سكوت ١١٧٥ - ١٢٣٦) على تصنيف أول مؤلف نفيس له ، هو (خلاصة الفلسفة لابن سينا) فأتمه سنة (١٢١٠م) ثم ترجم كتاب (السماء والعالم) لأرسطو بشرح ابن رشد .

وأثنوا - كذلك - على بعض أعلام الفلاسفة فقال (مكدونالد) : إن الغزالي أول من أدنى الفلسفة وقرب بحوثها الدينية أو الإلهيات من متناول الذهن العادي . وقال (أرنست رينان) إن الغزالي هو الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي انتهج لنفسه طريقاً خاصاً في التفكير الفلسفي .

وغير هؤلاء الكثير من المستشرقين الذي اهتموا (بالمعتزلة والفلاسفة) في ثنايا
كتابتهم ، ليظهروهم بأنهم أهل الحق والصواب ، وأن أفكارهم وأراءهم هي التي ينبغي أن
يسير عليها المسلمون .

أسباب اختيار الموضوع :

إن مما دعاني لاختيار هذا الموضوع هو :

- ١ - أهمية دراسة آراء المستشرقين في الفرق الإسلامية .
 - ٢ - كثرة مؤلفات المستشرقين في الفرق وكثرة الأخطاء والأباطيل والتناقضات المتعمدة - في الغالب - .
 - ٣ - تأثير تلك الدراسات على بعض المثقفين والمتعلمين من أبناء الأمة الإسلامية وظهور ذلك في بحوثهم ودراساتهم ومؤلفاتهم .
 - ٤ - تأثير تلك الدراسات - الاستشراقية - في العالم الغربي ، في صياغة أفكاره ، وتحديد موقفه تجاه الإسلام و العالم الإسلامي ، بناءً على ما تقدمه له تلك الدراسات من معلومات خاطئة .
 - ٥ - حاجة المكتبة الإسلامية لمزيد من الدراسات التي تركز على بيان سبب اهتمام الاستشراق بتلك الفرق ، وبيان أرائه تجاهها .
- ومما دعاني لاختيار (موقف المستشرقين من المعتزلة و الفلاسفة) ليكون موضوع أطروحة الدكتوراه هو ؛ تركيز المستشرقين عليهما وعلى رجالهما بشكل بارز وملحوظ ، فقد وصفو رجالهم بالمتحررين وأبدوا إعجابهم بهم بشكل واضح وبارز .
- فقد حظيت (المعتزلة) بعناية واسعة من قبل المستشرقين ، من أمثال : (جولد زيهر) (مرغليوث) (نيللوا) (نيرج) ، حيث وصفوهم بأنهم المؤمنون بحرية الإرادة وأن منشأهم من أصل سياسي ، وأنهم في الأصل استمرار في ميدان الفكر والنظر لفئة سياسية سبقتها .
- ولقد تحدث عنها المستشرق المجري (جولد زيهر) في عدد من كتبه ؛ لعل من أبرزها (دراسات إسلامية ومحاضرات في الإسلام) المعروف باسم (العقيدة والشريعة في الإسلام) حيث قال عنهم فيه : نحن لانستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة ، فقد ساعدوا في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسائل الإيمان ، وهذا هو الفضل الذي لايجحد والذي له اعتباره وقيمه ، والذي جعل لهم مكاناً في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية .

وقال - أيضاً- : وقد بلغت النهضة العقلية الجديدة التي أرسى المعتزلة دعائمها حداً من العمق والتأثير والاتساع بحيث إنها تركت آثارها حتى على أهل السنة أنفسهم .

هذا فيما يتعلق (بالمعتزلة) أما فيما يتعلق بالفلاسفة فلقد اعتمد (توما الاكوييني ١٢٢٥ - ١٢٧٤م) على فلسفة (ابن رشد) في التوفيق بين الفلسفة والدين ، وردّ (ريموندو مارتيني ١٢٣٠ - ١٢٨٤م) على (توما الاكوييني) في كتابه (خنجر الإيمان) مستنداً إلى حجج الغزالي . ودحض (جيل الروماني) آراء (ابن رشد) باعتماده على صوفية (ابن عربي) وهكذا بحيث أننا نلاحظ الاهتمام الشديد بالفلاسفة من قبل المستشرقين ، وتبني بعض آرائهم ، والاعتماد عليها في المناقشة والرد على الخصوم .

هدف الدراسة

تستهدف هذه الدراسة ما يلي :

- ١ - إبراز ما انطوت عليه الدراسات الاستشراقية من مكر وكيد - أحياناً - وسوء فهم وجهل أحياناً أخرى ، وكذلك ما انطوت عليه من تعصب ديني وعنصري ، فُقدت معه الأمانة العلمية والموضوعية ، والمصادقية التي طالما تشدقوا بها .
- ٢ - التصدي لتلك الدراسات بالنقد والتمحيص بما يساهم - بإذن الله - في تحصين الفكر الإسلامي ، وبقية سموم تلك الدراسات وبخاصة ما يتعلق بالمعتزلة والفلاسفة .
- ٣ - بيان موقف المستشرقين من أصول ومسائل العقيدة لدى كلٍ من المعتزلة والفلاسفة مع نقده نقداً يقوم على العدل والإنصاف .
- ٤ - فك الالتباس وتصحيح المفاهيم المغلوطة التي يثيرها المستشرقون عند دراسة هذه الفرق بتوحيدهم بين هذه الفرق وبين الإسلام - أحياناً - وأحياناً أخرى سحب أفكار هذه الفرق وتصوراتها وتعميمها على الإسلام .

الدراسات السابقة :

إن علم (الاستشراق) علم حديث ، ونظراً لحداثته ، فإن الدراسات النقدية له قد ظهرت حديثاً ، وقد ركزت على الجوانب التخصصية الشرعية ، كالقرآن وعلومه والسنة وعلومها ، وأصول العقيدة ، ولم أقف على دراسة علمية متعلقة بموقف الاستشراق من فرقة من الفرق الإسلامية ، بل إن معظم الدراسات التي تناولت الاستشراق من منظور إسلامي ، كانت تبحث في طعونات وتلبيسات المستشرقين ، وافترآتهم على الإسلام والعقيدة بشكل عام ، أو تناقش موقف مستشرق معين من قضية معينة ، أو تناقش موقف مستشرق معين من الإسلام بشكل عام .

ومما وقفت عليه من الدراسات التي تناولت الجوانب الاستشراقية ذات الصلة بالعقيدة ، مايلي :

١ - (من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام - عرض ونقد - لفضيلة الدكتور : عبد المنعم فؤاد . الأستاذ المساعد بجامعة الأزهر والإمام محمد بن سعود الإسلامية . عرض فيه بعض افتراءات المستشرقين على أصول الإيمان ، ثم نقدها نقداً علمياً ، ثم دعا في آخر الكتاب إلى ضرورة إصدار (دائرة معارف إسلامية) من قبل متخصصين مسلمين .

٢ - رسالة دكتوراه من قسم الاستشراق بكلية الدعوة بالمدينة المنورة ، بعنوان (الأخطاء العقدية في دائرة المعارف الإسلامية) للدكتور : حميد بن ناصر الحميد . وقد ركز على الأخطاء العقدية في مسائل الإيمان ، مع حصر الدراسة على دائرة المعارف الإسلامية فقط .

٣ - رسالة دكتوراه من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين بالرياض بعنوان (المستشرق نيكولسن ومفترياته على الإسلام) للدكتور : الجيلي محمد يوسف الكباشي . وهي رسالة واضحة من عنوانها وأنها خاصة بمفتريات المستشرق (نيكولسن) فقط ، وقد اطلعت عليها في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود ، وهي كما أسلفت متعلقة بمفتريات المستشرق (نيكولسن على الإسلام) بشكل عام وفيما يتعلق بالرسول - ﷺ - وفيما يتعلق بالتصوف والصوفية ، نظراً لاهتمام ذلك المستشرق بالتصوف والمتصوفة .

٤ - رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بعنوان (العقيدة الإسلامية في دائرة المعارف الإسلامية - من خلال النسخة المترجمة - عرض ونقد) للشيخ (خالد بن عبد الله القاسم) . وقد جاءت في تمهيد وأربعة أبواب ، تضمن الباب الأول منها التعريف بدائرة المعارف الإسلامية ، والباب الثاني تعرض لمسألة توحيد الله في دائرة المعارف ، والباب الثالث تعرض لمسألة النبوة في دائرة المعارف الإسلامية ، ثم الباب الرابع كان عن الملائكة واليوم الآخر في دائرة المعارف الإسلامية . وقد كان اعتماد الباحث على نسخة الدائرة التي لم تكتمل طباعتها والمكونة من ستة عشر جزءاً فقط .

٥ - رسالة ماجستير من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين بالرياض . بعنوان (الدراسات الاستشراقية في ضوء العقيدة الإسلامية - دراسة ومناقشة وتحليل) للطالب : زيد بن أحمد العبلان . وقد تعرض فيها الباحث إلى وسائلهم لمحاربة العقيدة الإسلامية ، ثم أسلوبهم في دراسة العقيدة الإسلامية ، ثم موقفهم من الرسول - ﷺ - ثم موقفهم من القرآن الكريم وإعجازه ، ثم خصص باباً لتفنيد شبهاتهم حول العقيدة الإسلامية ، وختم بباب ذكر فيه إنصاف^(١) المستشرقين وآثار دراستهم للعقيدة الإسلامية .

لذا فإن أطروحتي هذه تختلف كلياً عن كل ما سبق من دراسات إستشراقية ، حيث إنها ستتناول موقف المستشرقين من (المعتزلة والفلاسفة) و كيفية طرحهم لآرائهم وتبنيهم لها وإبرازهم رجاءهم ، وبث فكرة إحياء تراثهم ، ونظرهم لأصولهم ، مع بيان الأسباب التي دعتهم لذلك ، وأهدافهم منها ، كل ذلك مع بيان المنهج الحق ، وفق دراسة علمية نقدية على ضوء منهج السلف الصالح .

(١) يرد وصف المستشرقين بالإنصاف فيقال : (مستشرقون منصفون) و (إنصاف المستشرقين) والحقيقة أن هذا الوصف غير صحيح ، لأن المستشرقين لو كانوا منصفين حقاً لأسلموا ، ولكونهم غير منصفين وعادلين فلاهم لم يدخلوا الإسلام ، وعلى هذا فلا يصح إطلاق وصف (منصف) إلا على المستشرق الذي قاده إنصافه وبحسه العلمي الصحيح إلى اعتناق الدين الإسلامي ، لأنه هو الحق والصواب .

موقع هذه الدراسة من الدراسات السابقة :

إن هذه الدراسة (موقف المستشرقين من المعتزلة والفلاسفة - عرض ونقد -) تختلف عن كل ما سبق من دراسات ، إذ إنها لا تدرس (منهج المستشرقين وآرائهم) في الشريعة بشكل عام ، كما أنها لا تدرس (المعتزلة و الفلاسفة) على أنها إحدى الفرق الإسلامية التي لها آراء ومواقف وأصول ، وإنما تدرس موقف المستشرقين وآرائهم تجاهها وتجاه رجالها ، ونظرتهم لأصولها ، دراسة علمية نقدية على ضوء منهج السلف الصالح ، تتضمن بيان زيف الاستشراق ومكره وخطئه ، وأسباب تبنيه لتلك الآراء .

منهج البحث :

سيكون منهج البحث لهذه الرسالة منهجاً استقرائياً تحليلياً نقدياً ، أقوم فيه بعرض منهج وأراء المستشرقين تجاه المعتزلة و الفلاسفة ، من خلال كتبهم المترجمة ، موثقاً لنقولي عنهم ، ثم أقوم بنقدها نقداً علمياً على ضوء منهج أهل السنة والجماعة الذي يقوم على العدل والإنصاف في العرض والتحليل .

كما أنني سألتزم بالمنهج العلمي المتبع في كتابة البحوث العلمية ، حيث سأقوم بجمع المادة العلمية من مصادرها الأصلية ، ثم أقوم بتحليلها وصياغتها حسب فصول الخطة ومباحثها ، كما أنني سأقوم بعزو الآيات القرآنية لسورها ، وأخرج الأحاديث النبوية من مصادرها مع الحكم عليها بما قاله أهل العلم فيها ، كما أنني سأعرف بالفرق والبلدان الواردة في البحث ، وسأترجم للأعلام عند أول ذكر لهم ، وفي نهاية البحث ستكون هناك فهرس مفصلة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية وآثار السلف والفرق والطوائف ، والأعلام ، والأماكن ، ومراجع البحث ومصادره ، والموضوعات ، عن شاء الله تعالى .

خطة البحث : تتكون من مقدمة وبابين وخاتمة .

المقدمة :

وتشمل ؛ أهمية الموضوع وأسباب اختياره و هدفه والدراسات السابقة وخطة البحث ومنهجه

التمهيد : منهج المستشرقين في دراسة الفرق وفيه :

- : نبذة موجزة عن الاستشراق .
- : خصائص منهج المستشرقين في دراسة الفرق إجمالاً .
- : أسباب عناية المستشرقين بالفرق .

الباب الأول : موقف المستشرقين من المعتزلة وفيه ثلاثة فصول .

الفصل الأول : موقف المستشرقين من نشأة المعتزلة وفيه ثلاثة مباحث.

المبحث الأول : تسمية المعتزلة وألقابهم .

المبحث الثاني : عوامل نشأة المعتزلة .

المبحث الثالث : أعلام المعتزلة .

الفصل الثاني : موقف المستشرقين من مصادر التلقي عند المعتزلة وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول : القرآن الكريم .

المبحث الثاني : السنة النبوية .

المبحث الثالث : العقل .

الفصل الثالث : موقف المستشرقين من أصول المعتزلة وفيه خمسة مباحث.

المبحث الأول : التوحيد

المبحث الثاني : العدل .

المبحث الثالث : الوعد والوعيد .

المبحث الرابع : المتزلة بين المتزلتين .

المبحث الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الباب الثاني : موقف المستشرقين من الفلاسفة المنتسبين للإسلام .

الفصل الأول : موقف المستشرقين من نشأة الفلسفة عند المسلمين ومصادرها وفيه ثلاثة مباحث .

المبحث الأول : نشأة الفلسفة بين المسلمين .

المبحث الثاني : عوامل النشأة .

المبحث الثالث : أعلام الفلاسفة .

الفصل الثاني : الإلهيات وفيه ثلاثة مباحث .

المبحث الأول : إثبات وجود الله .

المبحث الثاني : أدلة وجود الله عند الفلاسفة .

المبحث الثالث : نظرية العقول عند الفلاسفة وأصلها وفيه مطلبان .

المطلب الأول : نظرية العقول العشرة .

المطلب الثاني : نظرية الفيض .

الفصل الثالث : موقف المستشرقين من مسألة خلق العالم عند الفلاسفة .

الفصل الرابع : موقف المستشرقين من مسألة الوحي و النبوات عند الفلاسفة وفيه مبحثان .

المبحث الأول : الوحي .

المبحث الثاني : النبوات .

الفصل الخامس : موقف المستشرقين من مسألة البعث والمعاد والجنة والنار عند الفلاسفة وفيه مبحثان .

المبحث الأول : البعث والمعاد .

المبحث الثاني : الجنة والنار .

الفصل السادس : موقف المستشرقين من مسألة القضاء والقدر عند الفلاسفة وفيه مبحثان .

المبحث الأول : موقف المستشرقين من رأي الفلاسفة في الخير والشر .

المبحث الثاني : موقف المستشرقين من الحرية الإنسانية لدى الفلاسفة .

الخاتمة :

خلاصة البحث

أبرز النتائج والتوصيات

الفهارس

التمهيد :

منهج المستشرقين في دراسة الفرق

- نبذة موجزة عن الاستشراق
- خصائص منهج المستشرقين في دراسة الفرق إجمالاً
- أسباب عناية المستشرقين بالفرق

- نبذة موجزة عن الاستشراق :

لو رجعنا كلمة (استشراق) إلى أصلها لوجدناها مأخوذة من كلمة (شرق) التي هي بمعنى : طلب النور و الهداية والضياء ، أو باعتبار الناحية والجهة لشروق الشمس ، ثم أضيف إليها ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء ، لتكون بمعنى : طلب الشرق ، فيصبح معناها : طلب علوم الشرق وآدابه وأديانه بصورة شاملة ^(١) لأن الشرق يطلق على تلك الناحية من الأرض التي نزلت فيها الديانات الثلاثة اليهودية والنصرانية والإسلام ، ولما كان الإسلام هو الدين الغالب والصحيح ، والناسخ لما قبله من الشرائع ، فلا مانع من أن يكون معنى الاستشراق من الناحية اللغوية ، معرفة الإسلام والمسلمين وبلاد المسلمين عقيدة وشرعية وتاريخاً ومجتمعاً وتراثاً... الخ ^(٢).

ويخطئ من جعل أصلها من (أشرق) حيث إن (أشرق) بمعنى (طلع) يقال : أشرقت الشمس ، أي : طلعت الشمس ، وقال النبي - ﷺ - : (إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ، ولكن شرقوا أو غربوا) ^(٣) . بمعنى اتجهوا للشرق أو الغرب ، وقد بوب البخاري لهذا بقوله : ليس في المشرق أو المغرب قبله ^(٤) إلا أننا لا نجد لكلمة (استشراق) ذكراً في قواميس اللغة ، مما يعني أنها مولدة عصرية ، وكما هي مولدة في اللغة العربية فهي كذلك في اللغات الأجنبية ^(٥).

وعرفه الدكتور أحمد عبد الحميد غراب بقوله : دراسات أكاديمية ، يقوم بها غربيون كافرون - من أهل الكتاب بوجه خاص - للإسلام والمسلمين ، من شتى الجوانب عقيدة ، وشرعية ، وثقافة ، وحضارة ، وتاريخاً ، ونظماً ، وثروات وإمكانات .. بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه ، وتضليلهم عنه ، وفرض التبعية للغرب عليهم

(1) انظر : لسان العرب مادة (شرق) . المعجم الوسيط - مادة شرقت - ١ : ٤٨٠ . الاستشراق بين الإنصاف

والإجحاف - عبد الله العليان - ٩ : ١٠

(2) انظر : موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق <http://www.madinacenter.com>

(3) أخرجه البخاري - كتاب الصلاة - (٣٩٤) . مسلم (٢٦٤) . المسند (٢٣٥٧٩)

(4) كلام الإمام البخاري - رحمه الله - موجه لأهل المدينة والشام كما بين ذلك الحافظ بن حجر عند شرحه لهذا الحديث . انظر : فتح الباري ١ : ٥٩٤ .

(5) انظر : من افتراءات المستشرقين على الأصول العقيدية في الإسلام - د.عبد المنعم فؤاد : ١٥

ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي^(١).

وهذا التعريف يقصر الاستشراق على أهل الكتاب فقط ، وهذا غير مقبول ، فهناك مستشرقون ليسوا قساوسة ولا منصرين ، بل كانت لهم أعمالٌ سياسية ، مثل المستشرق (كازانوف)^(٢) و (لويس غارديه)^(٣) و (لويس ماسنيون)^(٤) وغيرهم كثير ، كما أنه يقصر زعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي فقط ، وهذا - أيضاً - غير مقبول فهناك مستشرقون يهود لهم باع كبير في الاستشراق ، ولعل أبرزهم من يسمى بشيخ المستشرقين ، المستشرق المجري اليهودي (جولد زيهر)^(٥).

(1) انظر : رؤية إسلامية للاستشراق - أحمد عبد الحميد غراب - : ٧.

(2) بول كازانوف ، مستشرق فرنسي ، جزائري المولد ، لم تحدد سنة ولادته ، توفي بمدينة القاهرة في عام ١٩٢٦م ، سافر إلى باريس سنة ١٨٧٩م وتعلم بمدرسة اللغات الشرقية الحية ، وعُيّن أميناً لقسم النقود ، ثم مدرساً للعربية وآدابها بمعهد فرنسا ، عمل أستاذاً للعربية في الجامعة المصرية ، وله اعتناء بالتاريخ المصري . انظر : طبقات المستشرقين : ١٨٠ . المستشرقون - العقيلي - ١ : ٢١٩ .

(3) لويس غارديه ، مستشرق فرنسي ولد في فرنسا ، سنة ١٩٠٤م ، عمل في جامعة تولوز ، أستاذاً للفلسفة المقارنة والإسلاميات ، حاضر في روما والجزائر والقاهرة وبيروت ، له (العقل والإيمان في الإسلام) و (المدخل إلى علم أصول الدين الإسلامي) ، عني بالثقافة والفلسفة والدين والتصوف ، قام برحلات علمية إلى العراق وسوريا وإيران ، واشترك في معظم المؤتمرات الاستشراقية الدولية والإقليمية والجامعية . انظر : المستشرقون - العقيلي - ٣ : ٢٨٠ - ٢٨٢ .

(4) لويس ماسنيون ، مستشرق فرنسي بارز ، ولد في ٢٥ - يوليو ١٨٨٣م في أحد ضواحي باريس ، وتوفي في ٣١ - أكتوبر ١٩٦٩م . أُلحق بالخدمة العسكرية لثناء الحرب العالمية الأولى في وزارة الخارجية أولاً ثم بمكتب المندوب السامي الفرنسي بسورية ، شارك بمعركة الدردنيل ، اهتم بالحلاج وبالصوفية ، وارتبط اسم الصوفية عند المستشرقين به ، وصل القاهرة عام ١٩٠٦م والتحق بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، حضر دروساً في الأزهر ، وكان يرتدي الزي الأزهري ، تولى تحرير مجلة العالم الإسلامي ، ثم أصبح مديراً لها ، إلى أن تحولت إلى مجلة الدراسات الإسلامية ، وظل مديراً لها ، ثم استمر يتابع إصدارها كل عام حتى وفاته . انظر : طبقات المستشرقين : ١٩٠ - ١٩٣ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٥٢٩ - ٥٣٥ . المستشرقون - العقيلي - ١ : ٢٦٣ .

(5) ستأتي ترجمته قريباً .

وعرفه الدكتور عبد المنعم فؤاد^(١) : بأنه دراسات أكاديمية يقوم بها غير المسلمين ، من غير العرب سواء من الشرق أو الغرب ، للإسلام عقيدة وشرعية ، ولغة وحضارة بقصد التشكيك في هذا الدين القويم ، وإبعاد الناس عنه^(٢) .

وفي نظري أن هذا التعريف يقتصر على الدراسات التي يقوم بها غير العرب ، بينما هناك شريحة كبيرة من النصارى العرب^(٣) ، تقوم بدراسات عن الإسلام ، بهدف التشكيك فيه ، وهي وإن كانت ليست بحجم الدراسات التي يقوم بها الغربيون إلا أنها تدخل ضمن نطاق مفهوم الاستشراق بشكل عام .

واختار الدكتور مازن مطبقاني^(٤) تعريف الاستشراق الذي يقول : إن الاستشراق هو : كل ما يصدر عن الغربيين والأمريكيين من إنتاج فكري وإعلامي وتقارير سياسية واستخباراتية حول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة، وفي الشريعة، وفي الاجتماع ، وفي السياسة أو الفكر أو الفن، وقال : ويمكننا أن نلحق بالاستشراق ما يكتبه النصارى العرب من أقباط ومارونيين وغيرهم ممن ينظر إلى الإسلام من خلال المنظار الغربي، ويلحق به أيضاً ما ينشره الباحثون المسلمون الذين تتلمذوا على أيدي المستشرقين وتبنوا كثيراً من أفكار المستشرقين^(٥) .

وفي رأبي أن هذا التعريف للإستشراق يعتبر تعريفاً جيداً ، لأنه يشمل الاستشراق بالمفهوم التقليدي ، وبالمفهوم المعاصر الذي يقوم على توظيف الاستشراق لإعداد التقارير الاستخباراتية ، والسياسية ، وكذلك إلحاق كتابات النصارى العرب عن الإسلام

(1) الدكتور : عبد المنعم فؤاد ، مصري الجنسية ، يعمل أستاذاً مساعداً بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، بكلية أصول الدين بالرياض . وهو أستاذ مساعد بجامعة الأزهر .

(2) انظر : من افتراءات المستشرقين على الأصول العقيدية في الإسلام - د.عبد المنعم فؤاد : ١٨

(3) من النصارى العرب الذين قاموا بدراسات عن الإسلام وتحتوي مغالطات كثيرة ، منهم : المصري (نظمي لوقا) و اللبناني (فيليب حتى) .

(4) أستاذ مشارك بجامعة الملك سعود بالرياض ، ومتخصص في قضايا الاستشراق ، ومؤسس والمشراف على مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق ، وتحصل على الدكتوراه من قسم الاستشراق بكلية الدعوة بالمدينة المنورة - فرع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - وقد أُلغيت الكلية وانضمت إلى كلية التربية بالمدينة ، وأصبح المسمى كلية التربية والعلوم الإنسانية - بجامعة طيبة بالمدينة المنورة .

(5) انظر : موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق <http://www.madinacenter.com>

والمسلمين ، إلا أنه أغفل الإشارة للهدف الأساسي من الاستشراق وهو : تقويض المسلمين والقضاء على الإسلام ، لذا فيُضاف له من تعريف الدكتور أحمد عبد الحميد غراب قوله : بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وترغم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي . ليصبح تعريفاً متوازناً .

وقبل أن اذكر التعريف المقترح للاستشراق ، أحب أن أوضح بأن كثيراً من تعريفات الباحثين المتخصصين في الاستشراق ، تقصر الاستشراق على الدراسات الأكاديمية فحسب ، وهذا غير صحيح ، لأن هناك من يُعد من المستشرقين ، وهو ليس أكاديمياً ، ولا حتى ما يقوم به من دراسات يمكن أن تصطبغ بالصبغة الأكاديمية ، فهناك عدد من الجواسيس والخبراء المتخصصين في الشرق الأوسط ، وليسوا من الأكاديميين المتقنين للغات الشرق الأوسط ، قد أعدوا دراسات وتقارير مختصرة ويسيرة قدموها لحكومات بلادهم ، أو للجهات التي يعملون تحتها كوزارات الخارجية أو البعثات التنصيرية .

لذا فالذي أراه أن يكون تعريفه على النحو التالي : الاستشراق هو : كل ما يصدر عن غير المسلمين من الغرب وغيرهم ، من دراسات أكاديمية أو غير أكاديمية ، بدواعي سياسية أو فكرية أو استخباراتية ، بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه ، وتضليلهم عنه ، وفرض التبعية للغرب عليهم ، وزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب على الشرق الإسلامي .

نشأة الاستشراق :

لا يوجد تحديد قاطع ودقيق لنشأة الاستشراق أو البداية الحقيقية للمنظمة لنشاطه ، حيث تختلف الآراء وتتقاطع في هذا التحديد ، فيرى البعض أن الاستشراق ظهر مع ظهور الإسلام وأول لقاء بين الرسول - ﷺ - ونصارى نجران ^(١) ، أو قبل ذلك عندما بعث الرسول - ﷺ - رسله إلى الملوك والأمراء خارج الجزيرة العربية ^(٢) أو حتى في اللقاء الذي تم بين المسلمين والنجاشي في الحبشة ^(٣) ، بينما هناك رأي بأن غزوة مؤتة التي كانت أول احتكاك عسكري بين المسلمين والنصارى ^(٤) ^(٥) ، تعد من البدايات للاستشراق ^(٦) .

وهناك رأي آخر يرى ؛ أن أول اهتمام بالإسلام والرد عليه بدأ مع يوحنا الدمشقي ^(٧) وكتابه الذي يهدف فيه إلى إرشاد النصارى في كيفية مجادلة المسلمين ، وأسمى الكتاب (إرشاد النصارى في جدل المسلمين) ^(٨) .

(1) انظر : سيرة ابن هشام ١ : ٥٧٣ - ٥٨٤ .

(2) مثل : كتابه إلى هرقل : أخرجه البخاري في كتاب الجهاد - باب دعاء النبي - ﷺ - إلى الإسلام والنبوة (٧٩) ومسلم (١٧٣٧) باب : كتاب النبي - ﷺ - إلى هرقل يدعو للإسلام . وكتابه إلى كسرى : أخرجه البخاري في المغازي - باب كتاب النبي - ﷺ - إلى كسرى وقيصر . وانظر مكاتبات النبي - ﷺ - إلى الملوك وغيرهم في زاد المعاد لابن القيم ٣ : ٦٨٨ - ٦٩٧ .

(3) انظر : المسند ١ : ٢٠٢ . سيرة ابن هشام ١ : ٢١٧ - ٢١٨ . زاد المعاد ٣ : ٢٨ - ٢٩ .

(4) النصارى : أمة المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام ، وكتايبهم الانجيل ، وقد اختلفوا إلى فرق شتى ، منها : النسطورية ، اليعقوبية ، الأريوسية . انظر : تفسير الطبري ١ : ٣٥٩ . الملل والنحل ١ : ٢٦٢ .

(5) أنظر : صحيح البخاري - كتاب المغازي - (٤٢٦١) . وانظر : زاد المعاد ٣ : ٣٨٣ . البداية والنهاية لابن كثير ج ٤ : ٢٤٩ .

(6) انظر : موقع : مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق - اشراف د : مازن مطبقاني .

<http://www.madinacenter.com/post.php?DataID=>

(7) يوحنا الدمشقي ، القديس (٦٧٥ - ٧٤٠) : لاهوتي سوري ، حجة في أمور الشريعة المسيحية . نشأ في بلاط الخلفاء الأمويين في دمشق ، حيث كان يعمل أبوه الذي ورث عنه وظيفته ، لكنه تنحى عنها ودخل ديراً في فلسطين . بذل جهداً في الدفاع بقلمه عن العقيدة المسيحية . اشتهر بمؤلفاته اللاهوتية ، وأشهرها "نبوع الحكمة" ، وينقسم إلى ٣ أقسام : تفسير لاهوتي لمقولات أرسطو ، وتاريخ البدع ، وعرض للعقيدة المسيحية . له شهرة كبيرة بين اللاهوتيين ، ولا يزال حجة في الكنيسة الشرقية . نظم يوحنا أيضاً الأناشيد الدينية ورتب الغناء في بعض الطقوس والصلوات . انظر موقع

في الانترنت : <http://www.damascus-online.com/Arabic/se-a/history/john.htm>

ويرى آخرون أن الحروب الصليبية هي بداية الاحتكاك الفعلي بين المسلمين والنصارى الأمر الذي دفع النصارى إلى محاولة التعرف على المسلمين ، كما أن هناك رأي -أيضاً - بأن بداية الدراسات الاستشراقية بدأت بعدما فتح المسلمون اسبانيا ، وجنوب إيطاليا ، وصقلية ، وقيام الدولة الإسلامية في الأندلس ، لكن بعض الباحثين^(٢) لا يوافقون على هذا ويقولون : إن البداية الحقيقية لعمل المستشرقين لم تكن مع النهضة العربية في الأندلس^(٣) .

وهناك من يرى بأن الاستشراق قد بدأ بقرار من مجمع فيينا الكنسي الذي دعا إلى إنشاء كراسي لدراسة اللغات العربية واليونانية والعبرية والسريانية في جامعات باريس ، وأكسفورد ، وبولونيا ، وأفينيون ، وسلامانكا^(٤) إلا أن الباحث الإنجليزي (ب. إم هولت) يرى ؛ أن القرارات الرسمية لا يتم تنفيذها بالطريقة التي أرادها صاحب القرار لذلك فإن القرار البابوي هنا لا يعد البداية الحقيقية للاستشراق^(٥) .

وثمة رأي آخر يؤيده الشيخ الدكتور مصطفى السباعي^(٦) ، بأن احتكاك النصارى بالمسلمين في الأندلس هو الانطلاقة الحقيقية لمعرفة النصارى بالمسلمين والاهتمام بالعلوم الإسلامية^(١) .

(١) انظر : من افتراءات المستشرقين على الأصول العقديّة في الإسلام - د: عبد المنعم فؤاد - ١٩٠ . الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - محمود حمدي زقزوق - ١٨ :
(٢) انظر : مثل إدوارد سعيد .

(٣) انظر : الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف - عبد الله العليان - ١٩٠ . من افتراءات المستشرقين على الأصول العقديّة في الإسلام - د: عبد المنعم فؤاد - ١٩٠ . وانظر : مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق <http://www.madinacenter.com>

(٤) انظر : الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف - عبد الله العليان - ١٩٠ . من افتراءات المستشرقين على الأصول العقديّة في الإسلام - د: عبد المنعم فؤاد - ١٩٠

(٥) انظر : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - محمود حمدي زقزوق - ١٨٠ - ٢٢٠ . مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق <http://www.madinacenter.com>

(٦) مصطفى بن حسني السباعي ، أبو حسان السباعي ، عالم إسلامي ، مجاهد ، من خطباء الكتاب ، ولد بمصر في سورية ، سنة ١٣٣٣هـ ، وتعلم بها وبالأزهر ، نال شهادة الدكتوراه من الأزهر ، واستقر بدمشق ، وعين مراقباً عاماً لجمعية الإخوان المسلمين ، وعميداً لكلية الشريعة . توفي بدمشق سنة ١٣٨٤هـ ، وله العديد من المؤلفات منها : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي . المرأة بين الفقه والقانون . انظر : الأعلام ٧ : ٢٣١ - ٢٣٢ .

إلا أننا نستطيع القول ؛ بأن الغرب بعد هزيمتهم في الحملات الصليبية ، وفشلهم في منطلقات الغزو والقوة لقهر المسلمين والسيطرة عليهم ، بدأوا يعيدون النظر في استراتيجيتهم تجاه الشرق الإسلامي - على وجه الخصوص - علّهم يستعيدون ما خسروه في الحروب الصليبية ، وبعدها ، فاتجهوا إلى الرحلات ، والتجارة ، وسخروها بطرق وأساليب مختلفة ، لجمع معلومات ودراسات متفاوتة عن الجوانب السياسية والاقتصادية والدينية ، عن العالم الإسلامي .

ثم بدأت تلك الدراسات تأخذ طابعاً منظماً ، ومُرَكَّزاً لدراسة الدين الإسلامي واللغة العربية والفكر والتاريخ وكافة العلوم العربية والإسلامية المتعلقة بالدين .

(1) انظر : الاستشراق في الأدبيات العربية . د : علي النملة . ٢٣ - ٣١ . نقلاً عن موقع : مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق .

أهداف الاستشراق :

للاستشراق أهداف متعددة ودوافع متنوعة ، وكثيراً ما تلتقي الدوافع مع الأهداف في مسعى متحد ، لأن الدوافع الحقيقية هي التي تحدد الهدف المنشود ، الذي يسعى الساعي لتحقيقه .

وتتنوع أهداف الاستشراق بين الأهداف الدينية ، و السياسية الاستعمارية والعلمية والاقتصادية والثقافية ، ولعلي في هذه النبذة الموجزة ألقى الضوء على أبرز تلك الأهداف الاستشراقية ؛ وهي :

أولاً : الهدف الديني .

يحتل هذا الهدف المرتبة الأولى من بين أهداف المستشرقين ، وبخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الاستشراق بدأ بتشجيع من الكنيسة ورجال الدين ، بعدما رأى النصارى وبخاصة رجال الدين فيهم أن الإسلام قد اكتسح المناطق التي كانت للنصرانية وأقبل كثير من النصارى على الدين الإسلامي ، ليس لسماحته فحسب ولكن لأنه بعيد عن التعقيدات وطلاسم العقيدة النصرانية ، ولأنه نظام كامل للحياة . و لخوف رجال الدين النصارى على مكانتهم الاجتماعية والسياسية في العالم النصراني فكان لابد أن يقفوا في وجه الإسلام حيث إنه ليس في الإسلام طبقة رجال دين أو أكليروس كما في النصرانية^(١) . فغاية الهدف الديني هي معرفة الإسلام لمحاربته وتشويهه وإبعاد النصارى عنه وتنصير المسلمين .

(1) انظر : أضواء على الاستشراق - محمد عبد الفتاح عليان - : ٤٣ . من افترأت المستشرقين على الأصول العقيدة في الإسلام - فؤاد - : ٢٧ . المستشرقون وتوجيه السياسة التعليمية في العالم العربي - نايف آل سعود - : ٣٦ . موقع مركز المدينة لدراسات وبحوث الاستشراق . الاستشراق ومواجهته في مجال العقيدة - د: أحمد عبد الرحيم السايح - : ١٧ - ٢٨ . الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - محمود حمدي زقزوق - : ١٨ - ٢٢ . الاستشراق والمستشرقون ، ما لهم وما عليهم - د: مصطفى السباعي - : ١٥ - ٢٥ . دراسات استشراقية وحضارية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - : ٤٧ - ٤٩ .

ثانياً : الهدف العلمي .

ما من شك أن هناك عدداً ليس بالقليل من المستشرقين ، أقبل على الاستشراق بدافع حب الاطلاع على حضارات الأمم وثقافتها وعقائدها ، فاستهواهم الاطلاع على كتب المسلمين ، لما رأوه من تقدم علمي لهم في بلاد الأندلس^(١) . إلا أننا لا نستطيع أن نغفل سببا مهما يتعلق بالهدف العلمي تعلقاً وثيقاً ، وهو رغبة أوروبا بالنهوض ، وما كان لها أن تنهض دون أن تأخذ بأسباب ذلك وهو دراسة منجزات الحضارة الإسلامية في جميع المجالات العلمية^(٢) .

ثالثاً : الهدف الاقتصادي التجاري .

عندما بدأت أوروبا نهضتها العلمية والصناعية والحضارية كانت في حاجة إلى المواد الأولية الخام لتغذية مصانعها ، كما أنها أصبحت بحاجة إلى أسواق تجارية لتصريف بضائعها كان لا بد لها أن تتعرف إلى البلاد التي تمتلك الثروات الطبيعية ويمكن أن تكون أسواقاً مفتوحة لمنتجاتها . فكان الشرق الإسلامي والدول الأفريقية والآسيوية هي هذه البلاد فنشطوا في استكشافاتهم الجغرافية ودراساتهم الاجتماعية واللغوية والثقافية وغيرها . ولم يتوقف الهدف الاقتصادي عند بدايات الاستشراق فإن هذا الهدف ما زال أحد أهم الأهداف لاستمرار الدراسات الاستشرافية . فمصانعهم ما تزال تنتج أكثر من حاجة أسواقهم المحلية كما أنهم ما زالوا بحاجة إلى المواد الخام المتوفرة في العالم الإسلامي . ولذلك فإن بعض أشهر البنوك الغربية (لويدي و بنك سويسرا) تصدر تقارير شهرية هي في ظاهرها تقارير اقتصادية ولكنها في حقيقتها دراسات استشرافية متكاملة حيث يقدم التقرير دراسة عن الأحوال الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية للبلاد العربية الإسلامية

(١) انظر : من افتراآت المستشرقين على الأصول العقديّة في الإسلام - فؤاد - ٣٠ : . الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة - القفاري و العقل - ١٨٠ : . الاستشراق والمستشرقون ، ماهم وما عليهم - د: مصطفى السباعي - ١٥ - ٢٥ . دراسات استشرافية وحضارية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - ٥٧ - ٦٠ .

(٢) انظر : الاستشراق ومواجهته في مجال العقيدة - د: أحمد عبد الرحيم السايح - ١٧ - ٢٨ . الاستشراق والمستشرقون ، ماهم وما عليهم - د: مصطفى السباعي - ١٥ - ٢٥ . موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث

ليتعرف أرباب الاقتصاد والسياسة على الكيفية التي يتعاملون بها مع العالم الإسلامي على ضوء تلك التقارير^(١).

رابعاً : الهدف السياسي الاستعماري .

بعد أن فشل أسلوب القوة العسكرية أثناء الحروب الصليبية ، تبني الاستعمار حركة الاستشراق ، واستعان بالمستشرقين ، واعتبرهم طلائع الذين يتعرفون على الأفكار ويقومون بالدعايات ، وإثارة المنازعات وإشعال الخلافات ، كما قام المستشرقون بالتجسس على البلاد ، والتعرف على أحوالها ، وكتابة التقارير عنها ، وقد كان عدد من المستشرقين ليسوا من العلماء ، وإنما كانوا من السياسيين ، ينفذون رغبات الاستعمار الغربي ، فهذا المستشرق (لويس ماسنيون) و (هانوتو) و (دق دراكو) و (سانت هليير) وغيرهم ، كانوا أعضاء في المجالس النيابية في بلادهم ، وكانوا مستشارين لوزارة الخارجية فيها^(٢) والمستشرق الإيطالي كارلو الفونسو نيللنو^(٣) ، بعد غزو إيطاليا لطرابلس لجأت إليه وزارة المستعمرات لتستعين بخبرته ومعرفته الدقيقة بأحوال العالم الإسلامي^(٤).

كما أن مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن قد تأسست بناء على اقتراح من أحد النواب في البرلمان البريطاني ، وفي عام ١٩٦١ كونت الحكومة البريطانية

(انظر : الاستشراق ومواجهته في مجال العقيدة - د: أحمد عبد الرحيم السايح - : ١٧ - ٢٨ . الاستشراق 1) والمستشرقون ، ما لهم وما عليهم - د: مصطفى السباعي - : ١٥ - ٢٥ . دراسات استشراقية وحضارية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - : ٥٦ - ٥٧ . موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق <http://www.madinacenter.com>

(2) انظر : الفكر الإسلامي - أنور الجندي - : ٢٠٠ .

(3) كارلو الفونسو نيللنو ، مستشرق إيطالي كبير ، ولد بمدينة تورينو ، في ١٦ - فبراير - ١٨٧٢ م ، وتوفي في سنة ١٩٣٨ م ، بدأ دراسته اللغة العربية من غير أستاذ ، في عام ١٨٩٣ م ، منحته وزارة المعارف الإيطالية منحة دراسية في القاهرة ، فدرس فيها حتى عام ١٨٩٤ م ، اسندت له الحكومة الإيطالية كرسي التاريخ الإسلامي في جامعة روما ، من أشهر مقالاته ، المقالة التي كتبها عن أصل تسمية المعتزلة ، والمقالة الخاصة بابن سينا ، بعد غزو إيطاليا لطرابلس ، لجأت إليه وزارة المستعمرات لتستعين بخبرته ومعرفته الدقيقة بأحوال العالم الإسلامي ، عُيِّن عضواً في الجمع اللغوي المصري سنة ١٩٣٣ م . انظر : طبقات المستشرقين : ٢٠٣ - ٢٠٥ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٥٨٣ - ٥٨٧ .

(4) انظر : طبقات المستشرقين : ٢٠٣ - ٢٠٥ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٥٨٣ - ٥٨٧ .

لجنة أخرى برئاسة السير (وليام هايتير) لدراسة هذا المجال المعرفي ، وقامت اللجنة باستجواب عدد كبير من المتخصصين في هذا المجال ، كما زارت أقسام الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات البريطانية وفي عشر جامعات أمريكية وجامعتين كنديتين . وكانت زيارتها للولايات المتحدة بقصد التعرف على التطورات التي أحدثتها الأمريكيون في هذا المجال ، وكان ذلك بتمويل من مؤسستي روكفلر و فورد ، كما تمول الحكومة الأمريكية - وما زالت - عدداً من المراكز للدراسات العربية الإسلامية في العديد من الجامعات الأمريكية ، إما تمويلاً كاملاً أو تمويلاً جزئياً وفقاً لمدى ارتباط الدراسة بأهداف الحكومة الأمريكية وسياساتها ، كما يستضيف الكونجرس وبخاصة لجنة الشؤون الخارجية أساتذة الجامعات والباحثين المتخصصين في الدراسات العربية الإسلامية لتقديم نتائج بحوثهم وإلقاء محاضرات على أعضاء اللجنة ، كما ينشر الكونجرس هذه المحاضرات والاستجابات نشرًا محدوداً لفائدة رجال السياسة الأمريكيين^(١) ، وبالإجماع فالمستشرقون في جمهورهم لا يخلو أحدهم من ان يكون قسيساً أو استعمارياً أو يهودياً ، وقد يشذ أفراد منهم^(٢) .

خامساً : الهدف الثقافي .

من أبرز أهداف الاستشراق نشر الثقافة الغربية انطلاقاً من النظرة الاستعلائية التي ينظر بها إلى الشعوب الأخرى . ومن أبرز المجالات الثقافية نشر اللغات الأوروبية ومحاربة اللغة العربية. وصيغ البلاد العربية والإسلامية بالطابع الثقافي الغربي. وقد نشط الاستشراق في هذا المجال أيما نشاط. فأسس المعاهد العلمية والتنصيرية في أنحاء العالم الإسلامي وسعى إلى نشر ثقافته وفكره من خلال هؤلاء التلاميذ^(٣) .

وقد استخدم المستشرقون في تحقيق أهدافهم مختلف الوسائل ، فقاموا بتأليف الكتب في مختلف الموضوعات ، عن الإسلام واتجاهاته ورسوله وقرآنه ، وضمنوها كثيراً من

(1) انظر : موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق <http://www.madinacenter.com>

(2) انظر : الفكر الحديث وصلته بالاستعمار - محمد البهي - : ٥٣٤ . احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام - د. سعد الدين السيد صالح - : ٩١ . الاستشراق والمستشرقون ، مالهـم وما عليهم - د. مصطفى السباعي - : ١٥ - ٢٥ . دراسات استشراقية وحضارية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - : ٤٩ - ٥٧

(3) انظر : موقع مركز المدينة لدراسات وبحوث الاستشراق <http://www.madinacenter.com>

التحريف والتشويه ، والتشكيك ، وإبراز الباطل و محاولة إخماد الحق ، كما اتجهوا إلى
الأوساط التعليمية والتربوية ، محاولين غرس مبادئهم في نفوس الأطفال ، وأقاموا المؤتمرات
الدولية لزيادة التنسيق وتوثيق أواصر التعاون وتجنب العمل المزدوج ، والحرص على
توحيد الجهود بينهم ، كما أصدروا المجلات والدوريات الخاصة بالاستشراق ، ونشروها
بمختلف اللغات (١) .

(1) انظر : الاستشراق ومواجهته في مجال العقيدة - د: أحمد عبد الرحيم السايح - : ١٧ - ٢٨ و انظر للتوسع:
من إفتراءات المستشرقين على الأصول العقيدية في الإسلام - د.عبد المنعم فؤاد - : ٣٣ - ٣٩

- خصائص منهج المستشرقين في دراسة الفرق إجمالاً :

لقد درس معظم المستشرقين الإسلام و الفرق الإسلامية ، بكل الصور والأشكال ، ودراساتهم في حد ذاتها لا تشكل خطراً ، لأن البحث العلمي الصحيح لا يزيد الحق إلا وضوحاً و سطوعاً .

إلا أنهم عندما تعرضوا لدراسة الإسلام بشكل عام ، لم يدرسوه بموضوعية ونزاهة ، بل درسوه وقد ترسخ في أذهانهم فكرة أساسية وهي (الإسلام دين باطل لا بد من هدمه والقضاء عليه) فكان المستشرق يبدأ أبحاثه عن الإسلام بهذا الحكم الذي آمن به ، مما يعد مخالفة لمنهج البحث العلمي الذي يحتم على الباحث أن يبدأ ببحثه وهو خالي الذهن من الأحكام ، ثم يتوصل إلى النتيجة من خلال الأدلة والبراهين (١) .

ولقد نقل الدكتور (موريس بوكاي) (٢) عن المستشرق (هانوتو) (٣) قوله : وأفضل الطرق لتثبيت ولاية المستعمر الأوروبي على البلا الإسلامية ، هو تشويه الدين الإسلامي وتصوره في نفوس معتقديه ، بإبراز الخلافات المذهبية مع شرح مبادئ الإسلام شرحاً يشوهها وينحرف بها عن قيمها الأصلية (٤) .

فهذا اعتراف صريح لا لبس فيه ، عن أحد كبار المستشرقين ، يصرح فيه بأنه لا توجد طريقة لتثبيت ولاية المستعمر الأوروبي ، غير تشويه الدين الإسلامي ، وإبراز الخلافات المذهبية .

(1) انظر : احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام — سعد الدين السيد صالح - : ٩٣

(2) موريس بوكاي ، مستشرق فرنسي ، يعمل طبيباً ، عاش مرحلة طويلة من حياته في بلاد الإسلام ، فتعاطف مع الإسلام والمسلمين ، اعتمد منهج مقارنة الأديان عند بحثه للأديان الثلاثة ؛ اليهودية والنصرانية والإسلام ، لمعرفة أي كتب الديانات السماوية تنقل الوحي حقيقة . انظر : نبوة محمد في الفكر الاستشراقي : ٢١٣ - ٢١٤ .

(3) هانوتو : مستشرق فرنسي من الطبقة الأولى ، ولد في سنة ١٨٥٣ م وتوفي في سنة ١٩٤٤ م ، كان عضواً في الجمع اللغوي الفرنسي ، ووزيراً ومؤرخاً ، أشرف على وضع تاريخ الأمة المصرية . انظر : المستشرقون — العقيلي - : ٢٧٠ . هامش ٣٧ .

(4) انظر : الله أو الدمار — لطفي جمعة - : ٦٥ . احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام — سعد الدين صالح

بل إن المستشرق المنصف (موريس بوكاي) يقول : كنت أتعلم عندما كنت شاباً أن محمداً هو الذي ألف القرآن ، ولقد قيل لي مراراً وتكراراً أن مؤلف القرآن قد جمع ببساطة قصصاً من التوراة والإنجيل بشكل مختلف قليلاً . ويقول (موريس بوكاي) : إنه قد ظل فترة على هذا الاعتقاد حتى درس الإسلام بنفسه فاكشف زيف وتظليل هؤلاء المستشرقين^(١) .

ومنهج المستشرقين في دراسة الفرق الإسلامية ، هو نفسه منهجهم الأساس الذي قاموا عليه في دراسة الإسلام .

فإننا نلاحظ عليهم عند دراسة الفرق الإسلامية ، عدم بحثهم عن الحق والصواب عند تلك الفرق ، وإنما البحث عن المسائل الخلافية الشائكة التي أثارها تلك الفرق ، وأثرت على تفكير المسلمين وأشغلتهم ، فيبرزون تلك المسائل ويظهرونها على أنها هي الحق والصواب ، من غير أن يتبعوا منهجاً علمياً يقوم على البحث والتحقيق ، واتباع الدليل والبرهان ، في الوصول للنتيجة .

فقد تبنا فكرة أن العقل هو مصدر المعارف الدينية ، والمعيار الذي توزن به الحقيقة الدينية^(٢) ، ونسبوا ذلك للدين الإسلامي ، موافقة للمعتزلة دون نظر للردود عليهم ، أو حتى مناقشة تلك الردود أو على الأقل عرضها بنفس الطريقة التي أبرزوا بها الطريقة العقلانية التي سار عليها المعتزلة .

كما يلاحظ على المنهج الاستشراقي في دراسة الفرق ، تبنيه الأفكار الخطيرة وكأنها من المسلمات ، ويناقشها من باب إثبات أصلها وأن المسلمين قد استفادوها من ذلك الأصل ونسبوها لأنفسهم .

فعلى سبيل المثال ؛ نجد أنهم عند عرضهم لمسألة الفيض والصدور عند الفلاسفة ، عرضوا هذه القضية وكأنها من المسلمات عند المسلمين ، بينهما هي من المسلمات عند الفلاسفة فقط ، وناقشوها من وجهة نظر إثبات كونها صادرة من قبل المسلمين أنفسهم

(١) انظر : ما أصل الإنسان — موريس بوكاي - : ١٧٧

(٢) انظر : مذاهب التفسير — جولد زيهر - : ١٥٩

أم أنهم تابعوا فيها الفلاسفة اليونان ، وتوصلوا أخيراً إلى القول بأن الفلاسفة المنتسبين للإسلام قد اخذوها من الفلاسفة اليونان . ونفس القول ينطبق على مسألة قدم العالم^(١) .

ومن خصائص المنهج الاستشراقي في دراسة الفرق ، التلميع والثناء المبالغ فيه لأعلام الفرق البدعية ، ووصفهم بأنهم حماة الدين ، ومفكروه ، والذابون عنه ، فمن ذلك قولهم عن أبي الهذيل العلاف^(٢) : إنه المدافع عن الإسلام ضد الأديان الأخرى ، وضد التيارات الفكرية للعصر السابق ، وأنه قد اشتهر بحسن الجدل والمناظرة^(٣) . ووصف الجاحظ^(٤) بأنه خبير بالنفوس ، ووصف غيره من رؤوس أصحاب البدع بوصف يحوي الثناء العطر ، كما سيتضح معنا في ثنايا البحث .

وكذلك فمن خصائص منهج المستشرقين أنه يقوم على (الكذب) أو إذا خففنا العبارة ، يمكننا القول أنه يقوم على (التدليس والتشكيك) ، في أمور يُقطع بثبوتها ؛ حيث نجد أنهم عند وقوفهم على معضلة وكبيرة من كبائر الفرق ، لا يستطيعون عنها محيداً ، فليس أمامهم إلا إثباتها و بالتالي ظهور عوار هذه الفرقة الضالة ، أو إنكارها و هو ما لا

(1) سيأتي تفصيل وبحث لهذه المسائل في موضعه من الرسالة .

(2) أبو الهذيل العلاف : هو محمد بن الهذيل العلاف ، من أئمة المعتزلة ، وشيخ الكلام ، يُعدُّ شيخ المعتزلة والمناظر عنها . أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء ، طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلطه بكلام المعتزلة ، فقد تأثر بأرسطو وأنباذقليس من فلاسفة اليونان ، وقال بأن " الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته ذاته . تتبعه طائفة على آرائه تسمى (الهذيلية) ، قال عنه الذهبي : وطال عمر أبي الهذيل ، وجاوز التسعين ، وانقلع في سنة سبع وعشرين ومئتين ، ويقال : بقي إلى سنة خمس وثلاثين . انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى : ص ٧٦ . طبقات المعتزلة : ٤٤ - ٤٩ . تاريخ بغداد ٣ : ٣٦٦ . سير أعلام النبلاء ١٠ : ٥٤٢ - ٥٤٣ .

(3) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٢ : ٤٢١ . ٣٠ : ٩٣٨٨ .

(4) الجاحظ هو : عمرو بن بحر بن محبوب الكناني ، مولا هم ، أبو عثمان ، المشهور بالجاحظ ، البصري ، المعتزلي ، من كبار كتاب المعتزلة ، ومن المطلعين على كتب الفلاسفة ، ونظراً لبلاغته في الكتابة الأدبية استطاع أن يدس أفكاره المعتزلية في كتاباته كما يدس السم في الدسم ، له مصنفات كثيرة منها : البيان والتبيين ، الحيوان ، العثمانية ، وغيرها وتسمى فرقته الجاحظية ، (توفي سنة ٢٥٦هـ) . انظر : تاريخ بغداد ١٢ : ٢١٢ . سير أعلام النبلاء ١١ : ٥٢٦ . الإعلام ٥ : ٧٤

يستطيعونه أمام البحث العلمي ، نجد أنهم لا يتورعون عن الاستخفاف بعقول القراء والقول بأن هذه الأقول مكذوبة عليهم ، أو أن المذهب قد اعتراه بعض الدس والحشو ، والتقول عليه ، أو الزعم بأنه لم تصل كل مصنفات ذلك العالم حتى يمكن فهم مقصده تماماً ، وبيان حجته التي قال على ضوءها ذلك القول .

وكل ذلك من الكذب والتدليس والخداع والاستخفاف بعقول الناس ، ومحاولة زعزعتهم عن اعتقادهم الصحيح ، بالتشكيك في صحة الجمع على بطلانه ^(١) .

ومن خصائص المنهج الاستشراقي ؛ الجهل التام أو الجزئي بالجوانب الموضوعية لبعض مبادئ العقيدة الإسلامية ، فعلى سبيل المثال ؛ عند تعرضهم للحديث عن النبوة والوحي ، لم يجدوا غضاضة في صدورهم من إنكار كل ذلك ، وجعل النبوة من قبيل الفيض ، وأن الوحي إنما هو تخیلات وأوهام وحالات نفسية تعتري النبي - ﷺ - ، يتخيل من خلالها أنه يوحى إليه .

ومن خصائص منهج المستشرقين - أيضاً - تعمد الإساءة للإسلام ، وعدم قدرتهم على إثبات دعواهم ، بل قهرهم من ذلك ، وكأن قولهم حجة لا تحتاج إلى دليل ، فهذا المستشرق (جولد زيهر^(٢)) عندما زعم بأن القرآن الكريم إنما استمد موضوعاته من العهد القديم^(٣) ، لم يستطع أن يقدم دليلاً واحداً على ذلك ، بل اكتفى برمي الشبهة أو الفرية - إن جاز التعبير - وولى هارباً ولم يعقب .

وحتى لا نطيل في هذه العجالة السريعة نقول : إن خصائص المنهج الاستشراقي في دراسة الفرق ، يقوم على ليّ النصوص لتوافق آرائها ، وعلى الكذب والخداع لستر عيوبها ، وعلى عرض آرائها الخطيرة على شكل مسلمات عند المسلمين ، وجعل الحديث في أصل نشأتها وابتدائها هل هو من عند المسلمين أو من عند غيرهم .

(١) وسيجد القارئ تفصيلاً وأمثلة لذلك من خلال عرض موقف المستشرقين من أعلام المعتزلة والفلاسفة .

(٢) إجناتس جولد زيهر ، مستشرق مجري يهودي ، غزير الانتاج ، ولد في ٢٢ - يونيو - ١٨٥٠ م بمينة شتولفيسنرج بالجر ، وتوفي ١٩٢١ م ، اسرته من الأسر اليهودية ذات المكانة المرموقة ، من أشهر أبحاثه (العقيدة والشرعية في الإسلام) و (مذاهب التفسير الإسلامي) ، كان يحضر دروساً في الأزهر مرتدياً الزي الأزهرى . انظر : طبقات المستشرقين : ١١٥ - ١١٦ ، ١٩٢ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ١٩٧ - ٢٠٣ .

(٣) انظر : العقيدة والشرعية : ١٤ - ١٥

- أسباب عناية المستشرقين بالفرق :

لقد أصبح من المسلم به أن الاستشراق في جملته يسعى لتقويض الإسلام ، وتشويهه وتشويه صورته عند المؤمنين به ، والعمل على تشكيك الناس فيه ، بل إنه يقوم على زرع بذرة تحريف الدين الإسلامي وعدم صحته في نفوس النشء ، كما مر معنا من قول الدكتور (موريس بوكاي) عن نفسه .

لذا فليس بغريب أن يهتم المستشرقون بالفرق ، وعلى وجه الخصوص الفرق البدعية ، فقد اهتموا بالصوفية^(١) ، وبوحدة الوجود ، وركزوا اهتمامهم على الحلاج^(٢) وتعاطف المستشرق (ماسنيون) معه وقال : إن قوله (أنا الحق) سمت به إلى أعلى مستويات القداسة والولاية ، ثم ختم حياته بالشهادة^(٣) . كما اهتموا بالشيعة^(٤) والاسماعيلية^(٥) والباطنية^(٦) والمعتزلة والفلاسفة ، وغيرها من الفرق البدعية ، وأظهروا آرائها وبدعها ، على أنها الصواب والحق الذي أحق أن يُتبع .

(1) الصوفية من التصوف ، وسمو بذلك نسبة إلى لبس الصوف - على أرجح الأقوال - وهم طرق متعددة ، ذوي أصول متقاربة ، كان في بدء أمره زهداً وانقطاعاً للعبادة ، ثم أصبح حركات ومظاهر جوفاء ، حتى وصل عند البعض إلى الإلحاد والزندقة والخروج عن دين الله ، كما هو حال من يقول بوحدة الوجود والحلول والائتقاد ، وإباحة الحرمات وترك الواجبات ، وكثير منهم في العصر الحاضر يجتمعون على الدجل والانحلال ، وحب المظاهر والشهرة والمال والجاه . انظر : هذه هي الصوفية : ١٧٤ . ابن تيمية والتصوف : ٢١ - ٧٧ . التصوف والتفلسف : ١٣ - ٢٨

(2) هو : الحسين بن منصور الحلاج ، أظهر مخاريق بعد تعلمه السحر ، وانسلخ من الدين ، فأباح العلماء دمه ، وقتل على الزندقة سنة ٣١١ هـ . انظر : ميزان الاعتدال ١ : ٥٤٨ . البداية والنهاية ١١ : ١٤١ - ١٥٤ .

(3) انظر : مقدمة الطواسين للحلاج - تحقيق - (لويس ماسنيون) : ٢٧

(4) الشيعة : هم الذين يدعون التشيع لعلي بن ابي طالب - رضي الله عنه - على الخصوص ، ويقولون بإمامته نصاً ووصية ، ويعتقدون أن الإمامة لا تخرج من أولاده . انظر : مقالات الإسلاميين ١ : ٦٥ . الملل والنحل ١ : ١٦٩

(5) الإسماعيلية : فرقة شيعية باطنية ، تدعي الانتساب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ، المعروف من مذاهبهم : الإباحية المطلقة ، وإنكار الشرائع ، والقول بالظاهر والباطن ، وتناسخ الأرواح ، يتظاهرون بالتشيع لآل البيت ، وباطنهم الرفض التام لهم ، وهدم عقائد الإسلام . انظر : فضائح الباطنية : ١٣ - ١٥ . تاريخ المذاهب الإسلامية : ٢٦٥ - ٢٦٦ . نشأة الفكر الفلسفي ٢ : ٣٨٧ .

(6) الباطنية : سُموا بذلك لقولهم : إن للنصوص ظاهراً وباطناً ، ولكل تزيل تأويل ، ولهم ألقاب كثيرة منها : القرامطة ، الخرمية ، الإسماعيلية ، ومنهم النصيرية والدروز ، وهم يعتقدون أن الإله لا يوصف بوجود ولا هو معلوم

وكل هذا بسبب أن مبادئهم الذي عليه ساروا ، وهو التشكيك في الدين الإسلامي ، وتشويهه وتشويه تصويره في نفوس معتقديه ، كما جاء على لسان المستشرق (هانوتو) حيث قال : وأفضل الطرق لتثيت ولاية المستعمر الأوربي على البلاد الإسلامية ، هو تشويه الدين الإسلامي وتصوره في نفوس معتقديه ، بإبراز الخلافات المذهبية مع شرح مبادئ الإسلام شرحاً يشوهها وينحرف بها عن قيمها الأصيلة (١).

كما أن دراسة الفرق الإسلامية ، أو المنتسبة للإسلام ، يساعدهم كثيراً على تحقيق أهدافهم ، من خلال إبراز آراء متطرفة جداً ونسبتها للإسلام ، أو من خلال إبراز آراء متناقضة مع الإسلام وإبرازها على أنها هي الإسلام .

يضاف إلى ذلك ؛ أن دراسة الفرق وإبرازها يساعد على إذكاء نار الخلاف المنسي بين المسلمين ، وإظهاره على السطح ، وإشغال المسلمين به ، وتأجيج نار الفتنة بينهم .

كما أن دراسة الفرق تسهل لهم الوصول إلى تحقيق مرادهم من هدم الدين ، من خلال الوقوف على شبه كل فرقة وطعنها في الفرقة الأخرى وأدلتها ، وبالتالي يتم عرضها دون مناقشة أو نقد ، فتعود الشبهة كما كانت وقت ظهورها .

ودراسة الفرق توقف المستشرقين على حقيقة الدين الإسلامي ، ومواطن قوة حجته فيعملون جهدهم لإضعاف تلك الحجج ، من خلال إبراز حجج الفرق المخالفة ، وإغفال ردود أهل السنة عليها .

ولا مجهول ، ومذهبه في النبوات قريب من مذهب الفلاسفة ، ويقولون : إنه لابد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق ، يُرجع إليه في تأويل الظواهر ، واتفقوا على إنكار القيامة ، والمنقول عنهم الإباحة المطلقة ، ورفع الحجاب ، واستباحة المحظورات ، وإنكار الشرائع . انظر : الفهرست : ٢٣٨ . الفرق بين الفرق : ٢٨١ . الملل والنحل ١ : ٢٢٨ .

(١) انظر : الله أو الدمار - لطفي جمعة - : ٦٥ . احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام - سعد الدين صالح

- : ٩٣

الباب الأول

موقف المستشرقين من المعتزلة

الفصل الأول : موقف المستشرقين من نشأة المعتزلة .

الفصل الثاني : موقف المستشرقين من مصادر التلقي عند المعتزلة.

الفصل الثالث : موقف المستشرقين من أصول المعتزلة .

الفصل الأول : موقف المستشرقين من نشأة المعتزلة .

المبحث الأول : تسمية المعتزلة وألقابهم .

المبحث الثاني : عوامل نشأة المعتزلة .

المبحث الثالث : أعلام المعتزلة .

المبحث الأول : تسمية المعتزلة وألقابهم.

المطلب الأول : أصل تسمية المعتزلة :

إن المراد بكلمة (المعتزلة) و الأصل التاريخي لها يثير كثيرا من المناقشات بين الباحثين قديما وحديثا^(١)، ذلك أن توضيح هذا الأصل يلقي الضوء على حقيقة (المعتزلة) و (الاعتزال) ويبين لنا إن كانت (المعتزلة) قد ظهرت في التاريخ فجأة أم أنها تطوّر لأفكار سبقتها في الظهور .

ولقد عدّ المستشرق (كارلو الفونسو نيلو) معرفة سبب إطلاق لفظ (المعتزلة) وبأي معنى أطلق من المسائل الخطيرة ، و أن الوقوف على حل هذه المسألة يساعد في حل مسألة تعتبر من أهم المسائل التاريخية وهي مسألة أصول حركة المعتزلة وطابعها الأصلي^(٢) . وقد ذكر المستشرق نفسه بأن المستشرقين قد اجتهدوا في محاولة بيان سبب تلك التسمية باجتهادات مختلفة ومتنوعة ، جاءت على ما يلي :

أولاً : أنها من الزهد والورع .

وهذا هو رأي المستشرق (جولديهر) الذي يطلقون عليه - شيخ المستشرقين - حيث يفسر اسم (المعتزلة) بأنه مشتق من الاعتزال ، الذي هو بمعنى الزهد والتعبد ويرى أن نقطة ابتداء المعتزلة وبواعث مصدرهم كانت من التقوى والتعبد^(٣) ، وأيد رأيه بما يلي :

١ - ماورد من تفسير لكلمة (المعتزلة) بمعنى الزهد والتعبد .

٢ - ما روي عن عدد من رجال المعتزلة من زهد وتقشف ، حتى روي عن واصل بن عطاء الغزال^(٤) أنه لم يقبض في حياته ديناراً أو درهماً ، وما وُصِف به رفيقه عمرو بن

(1) انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١ : ٣٧٣

(2) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيلو) : ١٧٣

(3) انظر : العقيدة والشرعية في الإسلام : ١٠١ . التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيلو) : ١٧٨-١٧٩ .

(4) واصل بن عطاء الغزال ، أبو حذيفة ، مولى بني ضبة ، أو بني مخزوم ، ولد بالمدينة ، ونشأ بالبصرة ، رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلمين ، إليه تنسب (الواصلية) فرقة من فرق المعتزلة ، مات سنة ١٣١هـ . انظر : سير أعلام النبلاء ٥ : ٤٦٤ - ٤٦٥ . الملل والنحل ١ : ٥٩ - ٦٣ .

عبيد^(١)، بأنه زاهد كان يمضي ليالي في الصلاة ، وحج مكة أربعين حجة ماشياً ، وكان يظهر دائماً كاسف البال حزيناََ مهموماً ، كمن عاد من دفن نفر من أقربائه^(٢) . وقد تقبل رأيه هذا بحماسة شديدة المستشرق الألماني (هورتن^(٣))^(٤) .

إلا أن المستشرق (مرغليوث^(٥)) رفض هذا القول رفضاً شديداً وقال : إن المعتزلة من انفصلوا ، وهم الذين اعتزلوا إخوانهم في مجلس الحسن البصري^(٦) ، وكانوا يؤمنون بحرية الإرادة^(٧) .

وقال المستشرق (نيللو) : أرى أن ما افترضه (جولد زيهر) وهمي لا يقوم على سند ما من المصادر ، بل هذا يصدد بمشكلة خطيرة ؛ كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قُصِر على طائفة من الناس لم يكن الميل إلى الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقاً عن غيرهم سواء كانوا أفراداً أم كجماعة ، أفلم يكن الزهد منتشرأً بنفس الدرجة في الوسط الديني الذي اعتزله المعتزلة ؟ أفلم يكن الحسن البصري مشهوراً بالزهد ، وهو أستاذ واصل؟ وهل يحتمل أن تكون الروايات العربية سواء منها المعتزلة والسنية قد أخطأت إلى هذا الحد فنسبت

(1) عمرو بن عبيد بن باب ، التميمي ، مولا هم ، أبو عثمان البصري ، شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها ، وأحد الزهاد ، كان داعية إلى بدعته . مات سنة ١٤٣ وقيل ١٤٤ . انظر : سير أعلام النبلاء ٦ : ١٠٤ - ١٠٦ تاريخ بغداد ١٢ : ١٦٢ - ١٧٨ .

(2) انظر : العقيدة والشريعة في الإسلام : ١٠١ . طبقات المعتزلة لابن المرتضي : ص ٣٦

(3) ماكس هورتن ، مستشرق ألماني ، ولد سنة ١٨٧٤م وتوفي عام ١٩٤٥م ، عني بالفلسفة وعلم الكلام في الإسلام ، وأصدر عدداً كبيراً من الدراسات والترجمات عنها ، ولكن قلة بضاعته في اللغة العربية والمصطلحات الفلسفية والكلامية العربية ، أصابا ترجماته بالخطأ . انظر : طبقات المستشرقين : ٢١٣ - ٢١٥ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٦١٨ .

(4) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٧٩ - ١٨٠

(5) دافيد صمويل مرجليوث ، مستشرق إنجليزي مشهور ، ولد عام ١٨٥٨م وتوفي سنة ١٩٤٠م ، درس الآداب الكلاسيكية في جامعة أكسفورد ، ومنها انتقل إلى اللغات السامية ، وازدادت عنايته باللغة العربية ، وفي عام ١٩٠٥م بدأ دراسته عن الإسلام ، ولكنها كانت كتابات غير علمية وتسري فيها روح التعصب البغيض ، ومع ذلك اختاره الجمع العلمي العربي في دمشق عضواً . انظر : طبقات المستشرقين : ١٩٩ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٥٤٦

(6) الحسن بن أبي الحسن بن يسار البصري ، الأنصاري ، مولا هم ، ثقة فقيه ، فاضل ، مشهور ، كان يرسل ويدلس ، روى عن عمران بن حصين ، وأبي موسى ، وابن عباس ، وعنه ابن عون ويونس . مات سنة ١١٠ . انظر : سير أعلام النبلاء ٤ : ٥٦٣ - ٥٨٨ .

(7) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٧٩

تسمية المعتزلة و نشاطهم لا إلى مسألة عملية ، وإنما إلى مسألة إيمانية وعقيدة خاصة ؟ يبدو لي أن فرض الباحث الكبير في الإسلاميات (جولد زيهر) بعيدٌ عن الحق ⁽¹⁾ . ولعل رد المستشرقين على بعضهم في هذه النقطة يكفي لبيان عدم صحة ما ذهب إليه من قال بهذا الرأي .

(1) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٧٩-١٨٠

ثانياً :انها من الانفصال والانشقاق .

وهذا رأي كثير من المستشرقين منهم ؛ (اشتيتز ^(١) فون هامر ^(٢) فون كريمير ^(٣) دوزي ^(٤) ديترتشي ^(٥) مكدونلد ^(٦) مرغليوث ، لويس غاردية ، جورج قنواي ^(٧)) وغيرهم كثير ، وقد قدم المستشرق (نيللو) في بحثه عن أصل تسمية المعتزلة ثبثا يحوي عددا

(1) هنريش اشتيتز ، مستشرق سويسري ، ولد في زيورخ عام ١٨٤١ م وتوفي سنة ١٨٨٩ م . درس اللاهوت واللغات الشرقية ، ثم صار استاذاً للعهد القديم واللغات السامية في جامعة زيورخ ، اشتهر بكتابه (المعتزلة أو أحرار الفكر في الإسلام) ، انصرف في آخر عمره إلى دراسات الكتاب المقدس . انظر : طبقات المستشرقين : ٣٠ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٣٧

(2) يوسف فون هامر يوريجستال ، مستشرق ومؤرخ ألماني ، ولد عام ١٧٧٤ م وتوفي سنة ١٨٥٩ م ، له كتاب : تاريخ الدولة العثمانية . انظر : كتاب (الشبك الكور المنسيون) - أي : الشعب الكردي المنسي - للكاتب الصحفي : أحمد شوكت . الذي اغتيل في الموصل بسبب آرائه حول القضية الكردية . نقلاً عن موقع انترنت : www.google.com)

(3) الفريد فون كريمير ، مستشرق نمساوي ، ولد في فيينا عام (١٨٢٨م وتوفي سنة ١٨٨٩م) تعلم في (فيينا) وتحول في مصر والشام ، وعُيِّن قنصلاً في مصر ثم في بيروت ، ثم استدعته دولته لوزارة الخارجية وغيرها من الوزارات ، فعرف بجده السياسي ونشاطه الاستشراقي حتى وفاته . انظر : طبقات المستشرقين : ٦٩ . المستشرقون - نجيب العقيلي - ٢ : ٢٧٨ .

(4) رينهت دوزي ، مستشرق هولندي ، ولد في ٢١ - فبراير - ١٨٢٠ م بمدينة (ليدن) وتوفي بها سنة ١٨٨٣ م . كان من أتباع الحزب الليبرالي ، وكان صديقاً لوزير الداخلية ، اشتهر بأبحاثه في تاريخ العرب في أسبانيا ، وجمعهم (تكملة المعاجم العربية) . انظر : موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٢٥٩ - ٢٦٣ .

(5) لم أجد له ترجمه

(6) دانكن بلاك ماكدونلد ، مستشرق أمريكي الإقامة ، بريطاني المولد والتنشئة ، ولد في جلاسجو في بريطانيا عام ١٨٦٣ م وتوفي في ٦ - سبتمبر - ١٩٤٣ م . كان شديد التقوى - حسب ديانته - صرف نشاطاً كبيراً في (التنصير) المسيحي ، وفي إعداد المبشرين (المنصرين) في مدرسة كندي للأرساليات التبشيرية . اهتم بتاريخ العلوم الإسلامية ، وكان واسع الإطلاع على الدين الإسلامي ، وكان من أعضاء الجمع العلمي العربي . انظر : طبقات المستشرقين : ١٩٥ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٥٣٨ .

(7) الأب جورج شحاته قنواي ، من أصل سوري ، من الآباء الدومنيكان ، ولد في الإسكندرية سنة ١٩٠٥ م وتوفي سنة ١٩٩٤ م ، تعلم بالاسكندرية ، ثم درس الصيدلة في جامعة سان جوزيف في بيروت ثم ليون ، كان عضواً في المعهد المصري ، وعضو شرف في الجمعية الآسيوية ، انتقل إلى المعهد الدومنيكاني في الجزائر ، وتعرف على عدد كبير من المستشرقين الفرنسيين . كلفته اليونيسكو وضع دراسة عن الاتجاهات الفكرية المعاصرة في العالم العربي . توفي في مدينة القاهرة عن عمر يقارب التسعين . انظر : طبقات المستشرقين : ١٦٧ - ١٦٨ . المستشرقون - العقيلي - ٣ : ٢٧٠ - ٢٧٣ .

من أسماء المستشرقين الذين قبلوا الرأي الذي يقول بأن كلمة (المعتزلة) تعني (المنشقين والمنفصلين) (١)

والقائلون بهذا القول من المستشرقين يعودون بالمعتزلة إلى ما قبل واصل بن عطاء ، ويعتمدون على بعض النصوص التي تسمي المعتزلة أحياناً بالقدرية (٢) (٣) ، ويجعلون السبب الرئيس في نشأة المعتزلة ، هو اختيار من نوع سياسي (٤) ، وأن (المعتزلة) اسم عام لفئة انفصلت عن الجمهور وانشقت عليه ، ولكن بمضي الزمن أصبح هذا الاسم في أوائل القرن الثاني للهجرة ، علماً على مذهب خاص (٥) وأن السبب في اعتزل واصل بن عطاء هو ثورته على المذهب المنكر لحرية الإرادة (٦) ، وأن كلمة (المعتزلة) تحمل بين ثناياها طابع الاستنكار ، والمعتزل هو المخالف والمنفصل (٧) .

و هذا الرأي الذي قال به المستشرقون قد أورده عدد من كتاب الفرق في كتبهم كالبيгдаي (٨) والشهرستاني (٩) ، وأن كلمة (المعتزلة) لفظ أطلقه أعداؤهم من أهل السنة عليهم للتدليل على أنهم انفصلوا عنهم ، وتركوا مشايخهم القدامى ، واعتزلوا قول الأمة

(1) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٧٥ . فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ١ : ٧٩ - ٨٠ .
(2) القدرية هم : نفاة القدر ، نسبوا إليه لنفيهم إياه بقولهم : إن العبد هو الذي يخلق فعله ، عكس الجبرية ، وقد تطلق هذه التسمية على فرقة المعتزلة كما نشاهد في البحث ، لأنها هي التي ورثت القول بهذه المقولة ، وأول القدرية هو معبد الجهني - على أرجح الأقوال . انظر : الفرق بين الفرق ١١٧ - ١١٨ . التبصير في الدين : ٦٣ . الملل والنحل ١ : ٥٦ .

(3) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٧٧

(4) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية (هنري كوريان) : ١٨٤

(5) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٧٦

(6) المصدر السابق : ١٧٧

(7) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية (هنري كوريان) : ١٨٤

(8) هو : عبد القاهر بن طاهر بن محمد البيгдаي ، التميمي ، الإسفراييني ، أبو منصور ، كان يلقب (صدر الإسلام) في عصره ، ويدرس في سبعة عشر فناً . توفي سنة ٤٢٩ هـ . انظر : طبقات الشافعية ٥ : ١٣٦ - ١٤٥ .
إنباء الرواة ٢ : ١٨٥ - ١٨٦ . بغية الوعاة ٢ : ١٠٥ .

(9) الشهرستاني هو : محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، أبو الفتح الشهرستاني ، فيلسوف متكلم على مذهب الأشاعرة كان رأساً في علم الكلام وأديان الأمم ، ومذاهب الفلاسفة ، يلقب بالأفضل ، ولد في شهرستان سنة ٤٧٩ هـ ، وتوفي سنة ٥٤٨ هـ ، من تصانيفه : الملل والنحل ، ونهاية الإقدام . انظر : وفيات الأعيان ٤ : ٢٧٣ . سير أعلام النبلاء ٢٠ : ٢٨٦ .

بأسرها في مرتكب الكبيرة ، فهو بهذا الاعتبار اسم يتضمن نوعاً من الذم ، واتهاماً واضحاً بالخروج على السنة والجماعة ، فالمعتزلي هو المخالف والمنفصل ^(١) .

وقد رد المستشرق (نيللو) على المستشرقين القائلين بهذا القول بأن الغالبية العظمى من المؤلفين العرب قد اتخذوا لفظ (معتزل) بمعنى (منشق) على الجماعة الإسلامية الصحيحة ناسين تلك المسألة المهمة ، حيث أضلتهم الفكرة العنادية ، فكرة اعتبار المعتزلة فرقة منشقة على أهل السنة ^(٢) . وهذا يُفسَّرُ على أن هذه الفرقة كانت من بين فرق الإسلام وأكبرها خطراً ^(٣) والسبب في ذلك اعتمادهم على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجري تسمي المعتزلة أحياناً باسم القدريّة ^(٤)

والحق أن رد المستشرق (نيللو) في هذه النقطة ، مقبول ، فإنه لا يمكن التسليم بأن المعتزلة تعني الانفصال والانشقاق ، لأن الاعتزال بمعناه الدقيق يعني الاستقالة والانزواء أو الخروج عن مخالطة الخلق بالانزواء والانقطاع ^(٥) ، أي بمعنى تعطيل النشاط ، وواصل بن عطاء إنما خالف شيخه في مسألة ولم يخرج عليه ، ولم ينظر مذهباً يقوم على الانفصال والانشقاق عن جماعة المسلمين ، بل كل ما قام به هو أن اجتهد رأيه في مسألة معينة ، مخالفاً بذلك شيخه الحسن البصري . ومسألة انتقاله من اسطوانة إلى اسطوانة أخرى من اسطوانات المسجد ليست بالأمر الهام الذي يصح أن تلقب به فرقة .

(1) انظر : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية : ٨٤

(2) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٨١

(3) المصدر السابق : ١٧٦

(4) المصدر السابق : ١٧٧

(5) انظر : كتاب التعريفات للجرجاني : ١٥٠

ثالثاً: أنها من الوقوف على الحياد .

وهذا هو رأي المستشرق (نيللو) والمستشرق (دومينيك سورديل ^(١)) من أن الاعتزال مأخوذ من الحياد ، والسبب في ذلك ؛ أن المعتزلة قد وقفوا على الحياد بين أهل السنة والجماعة وبين الخوارج ^(٢) . لذا فإن مفهوم الاعتزال عندهم هو الوقوف على الحياد في مواجهة الفرق المتنازعة ^(٣) ، ووافق المستشرق (د: جمرت) على هذا التفسير وقال : إنه صحيح من حيث المبدأ ، وأنه قد يطلق على بعض الصحابة الذين وقفوا على الحياد بين علي ومعاوية ، كعبد الله بن عمرو بن العاص ، وسعد بن أبي وقاص ، إلا أنه ليس هناك أي صلة بينهم وبين حركة الاعتزال التي أسسها واصل بن عطاء ^(٤) .

وقال المستشرق (نيللو) بأنه قد أطلق عليهم اسم المعتزلة للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفي رجال الدين والسياسة في وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين ، وأن هذا الاسم لم يطلقه عليهم أهل السنة ، وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة ^(٥) .

وعلل المستشرق قوله بأن المعتزلة مأخوذة من الوقوف على الحياد ؛ بأن الباحثين لم ينتبهوا حتى الآن انتباهاً كافياً إلى مسألة خطيرة كل الخطورة ، وهي أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم في أصل تسمية المعتزلة ومعناها يكادون يتفقون على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسي مذهب المعتزلة - واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد - إنما نشأ حينما احتدم النزاع واشتدت الخصومة بين متكلمي الخوارج ومتكلمي أهل السنة ، حول مسألة

(١) دومينيك سورديل ، مستشرق فرنسي ، ولد عام ١٩٢١ ، استاذ مقيم في المعهد الفرنسي بدمشق - سابقاً - واستاذ بجامعة السوربون بباريس . له كتاب : الإسلام - قراءة غربية معاصرة - . انظر : المستشرقون - العقيقي - ١ : ٣٦٥ - ٣٦٧ . مقدمة كتاب : الإسلام - قراءة غربية معاصرة .

(٢) الخوارج هو الذين خرجوا من جيش أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، بعد وقعة صفين ، ورفضوا التحكيم ، وتشكلت منهم فرق شتى يجمعهم القول بالتبري من عثمان رضي الله عنه ، وتكفير اصحاب الكبراء ، والخروج على الإمام إذا خالف السنة . انظر : الملل والنحل ١ : ١٣١ - ١٥٩ .

(٣) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٨٤ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٨١ ، ١٩٠ ، ١٩١ . الإسلام (دومينيك سورديل) : ٨٨ .

(٤) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٨٤ .

(٥) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٨٣ - ١٨٤ .

الكبيرة ، من جراء الثورات الخطيرة التي قام بها الخوارج ، ذلك أن ذلك التزاع لم يعن حالة المذنب في الحياة الآخرة فحسب ، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين العملية والسياسية ، ذلك أننا لو أخذنا بمذهب الخوارج في اعتبار مرتكب الكبيرة كافراً لكانت النتيجة أن يعتبر خارجاً على الأمة الإسلامية ، ومن ثم يعتبر خلفاء بني أمية وعماهم عاصين لله ، يجب على كل مسلم أن يثور عليهم ويحاربهم ، وإذا أخذنا بمذهب أهل السنة في اعتبار أن مرتكب الكبيرة ليس كافراً وإنما هو فاسق مؤمن ، وأن له أن يتمتع بكل الحقوق التي يكفلها الإسلام لكل عضو في الأمة الإسلامية . لذلك فقد كان خلاف واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مع أهل السنة واعتزالهما لهم بسبب ذلك الخلاف ، وقد ترجما اعتزالهما بالوقوف موقفاً وسطاً شبه حياد بين الرأيين المتعارضين ، ثم بعد ذلك أضيفت الأصول الأخرى للمذهب شيئاً فشيئاً⁽¹⁾ .

وقد استدل المستشرق (نيللو) على قوله بنصين وردا عند المسعودي⁽²⁾ وهما : ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وهو شيخ المعتزلة وقديمها وأول من أظهر القول بالمتزلة بين المتزتين ، وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر وبه سميت المعتزلة ، وهو الاعتزال⁽³⁾ .

وكذلك استند إلى نص آخر وهو قوله : ثم القول بالوعد والوعيد ، وهو الأصل الثالث ، فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة ، وأنه لصادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته ، ثم القول بالمتزلة بين المتزتين وهو الأصل الرابع ، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه⁽⁴⁾ .

-
- (1) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٧٩ - ١٨١ بتصرف .
(2) هو : علي بن الحسين بن علي المسعودي ، المؤرخ . قال ابن حجر : كتبه طافحة بأنه كان شيعياً معتزلياً ، ويعتبره الاثنا عشرية - في تراجمهم - من شيوخهم . توفي سنة ٤٣٦هـ . انظر : لسان الميزان ٤ : ٢٢٤ .
(3) انظر : المسعودي : مروج الذهب ج ٣ : ١٥٢ . التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٨٢ - ١٨٣ .
(4) انظر : المسعودي : مروج الذهب ج ٣ : ١٥٢ . التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٨٢ - ١٨٣ .

قال المسعودي : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ما تقدم من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار (١)

ثم عقب على قول المسعودي بقوله : وكلام المسعودي يحتاج إلى تفسير بسيط للألفاظ التالية (تسميته) ، (أسماء) (أحكام) .

ثم فسرهما المستشرق (نيللو) بقوله : (تسميته) وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر (أسماء) الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ، مؤمن وكافر . وبقوله : (أحكام) المسائل النظرية والعملية التي تضمنتها هذه الأوصاف .

وذكر بأن صحة ما ذهب إليه من نصوص للمسعودي يعود إلى :

١ - أن رأي المسعودي له خطره ، لا لقدم المؤلف فحسب بل لأنه ألف كتباً خاصة في المذاهب الكلامية المختلفة والفرق الدينية ، وكذلك لمطابقة رأيه لما جاء في لسان العرب والقاموس وتاج العروس حيث جاء فيها ما نصه (وقوم من القدرية يلقبون المعتزلة ؛ زعموا أنهم اعتزلوا فئتي الضلالة عندهم ، يعنون أهل السنة والجماعة والخوارج الذين يستعرضون الناس قتلاً) (2).

٢ - أن قول المسعودي يؤيده ما يرويه الرواة حول الموقف الديني و السياسي الذي وقفه واصل بن عطاء بإزاء من اشتركوا في الحروب الدينية في القرن الأول بين أنصار علي بن أبي طالب (٣) وأنصار عثمان بن عفان (٤) ، وبين أنصار علي بن أبي طالب وأنصار الأمويين لاحقاً (1) .

(1) انظر : المسعودي : مروج الذهب ج ٣ : ١٥٢ . التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٨٢ - ١٨٣ .

(2) انظر : لسان العرب . مادة : عزل ج ١١ : ٤٤٠ . القاموس المحيط . مادة (عزل) : ١٣٣٣ . التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٨٣ - ١٨٤

(3) هو : علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي ، أبو الحسن ، أمير المؤمنين ، ورابع الخلفاء الراشدين ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، ابن عم النبي - ﷺ - وصهره ، أحد الشجعان الأبطال ، ومن أكابر الخطباء والعلماء بالقضاء ، ولي الخلافة بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنهم أجمعين ، قتل غيلة سنة ٤٠ هـ على يد الخارجي عبد الرحمن بن ملجم . انظر : أسد الغابة ٤ : ٩١ . الإصابة ٧ : ٥٧ . الإعلام ٤ : ٢٩٥

(4) الخليفة الثالث ، واسمه : عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي ، أمير المؤمنين ، ولد بعد الفيل بست سنين ، من العشرة المبشرين بالجنة ، شهد له النبي - ﷺ - بالشهادة ، وزوجه ابنته رقية ،

ثم خُصص إلى القول بأن اسم المعتزلة إنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفي رجال الدين والسياسة في وقت ما ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين ، فاسم المعتزلة لم يطلقه عليهم أهل السنة ، وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة (2) .

ثم أورد عدداً من النصوص التي تؤيد ما ذهب إليه وأن الكلمة أطلقت كاصطلاح على طائفة من الأشخاص ، لم يروا مبايعة علي بن أبي طالب - عليه السلام - ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان بن عفان - عليه السلام - توصل في نهايتها إلى أن المعتزلة الجدد المتكلمين كانوا في الأصل استمراراً في ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين (3) .

وقد تعقبه الدكتور علي النشار بقوله : ومع أن (نيللو) قد اقترب كثيراً من نتيجة صائبة إلا أن كثيراً من الجزئيات التي خاض فيها لم تكن صحيحة .

ودلل الدكتور النشار على ما قال بقوله : إذا اعتبرنا المعتزلة المتكلمين امتداداً للمعتزلة السياسيين ، وكان المعتزلة السياسيون في منأى عن معترك الخلاف بين علي وشيعته وعثمان وشيعته ، فكيف نفسر قول المسعودي - وهو المصدر الأول (نيللو) - : أن يزيد بن الوليد (4) - الخليفة الأموي - المتوفى سنة ست وعشرين ومائة - وكان يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه في الأصول الخمسة من التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأسماء والأحكام - وهو القول بالمتزلة بين المتزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فكيف يتوافق اعتناق خليفة أموي للمذهب المعتزلي الكلامي مع القول بأن هذا المذهب المعتزلي الكلامي إنما هو امتداد للمذهب المعتزلي السياسي - وأن هذا المذهب الأخير يقرر تقريراً حاسماً اعتزال الفريقين : الخوارج والسنة ، شيعة علي وأعدائه الأمويين والعلويين ، والنأي

وعندما توفيت زوجه أختها أم كلثوم ، قتل شهيداً يوم الجمعة لثمان عشرة خلت من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين انظر : الإصابة ٤ : ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(1) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٨٣ - ١٨٤

(2) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٨٣ - ١٨٤

(3) المصدر السابق : ١٨٥ - ١٩٨

(4) هو : يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان الخليفة ، أبو خالد القرشي ، الأموي ، الدمشقي ، الملقب بالناقص لكونه نقص عطاء الجند . ولد سنة ثمانين وتوفي في السابع من ذي الحجة سنة ست وعشرين ومئة ، وكانت دولته ستة أشهر . انظر : سير أعلام النبلاء ٥ : ٣٧٤ - ٣٧٦ .

عن الفتنة ما أمكن . بل يقرر المذهب المعتزلي : أن الفاسق مخلد في النار ، ولكن درجته أقل من درجة الكفار ، وبني أمية اعتبروا عصاة فاسقين . فكيف يوافق أمير أموي بله خليفة المسلمين على اعتناق مذهب يلقي عليه وعلى أسرته بالشكوك ، ويترك مذهب السنة والجماعة الذي اعتبرهم مجتهدين اجتهد خطأ في حربهم مع علي ، خطأ لا يوردهم مهاوي الفسق أو الكفر^(١).

ثم وصل الدكتور النشار إلى نتيجة نهائية مفادها أن اسم المعتزلة قد ظهر سياسياً في حروب علي وأصحاب الجمل ، وفي حروب علي ومعاوية^(٢)، ولكنه لم يستخدم لطائفة معينة بذاتها^(٣).

وهذه النتيجة التي وصل إليها الدكتور النشار نتيجة صائبة من وجهة نظري إلا أنها بحاجة لتكميل وتوضيح . فإن اسم الاعتزال قد ظهر فعلاً أثناء الحروب التي حصلت في عهد علي بن أبي طالب - عليه السلام - وبعده ، إلا أنه لم يستخدم لطائفة معينة بذاتها ، بل أطلق على عدد من الأشخاص ليسو من رجال المعتزلة ، ولم يرد عن أحد نسبتهم إلى المعتزلة كفرقة منهم : الأحنف بن قيس^(٤)، وأبو الدرداء^(٥) وأبو أمامة الباهلي^(٦) ، الذين اعتزلوا الحرب بل إن هذه اللفظة قد شملت بعض شيعة علي بن أبي طالب المتعصبين له ، وكذلك بعض من

(1) انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ : ٣٧٧

(2) هو : معاوية بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي ، اسلم عام الحديبية ، وكان يكتم إسلامه ، فأظهره عام الفتح ، كانت ولايته على الشام عشرين سنة أميراً ثم بويع له بالخلافة بعد علي بن أبي طالب ، فبقي خليفة عشرين سنة ، حتى توفي ليلة الخميس للنصف من رجب سنة ستين ، وهو ابن ثمان وسبعين سنة . حتى انظر : الطبقات الكبرى لابن سعد ٧ : ٤٠٦ - ٤٠٧

(3) انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ : ٣٧٧

(4) هو : الأحنف بن قيس بن معاوية بن حصين ، الأمير الكبير ، العالم النبيل ، أبو بحر التميمي ، أحد من يُضرب بحلمه وسؤدده المثل ، اسمه (الضحاك) وقيل (صخر) وشهر بالأحنف ، لحنف رجله - وهو العوج والميل - . مات سنة سبع وستين ، في إمرة مصعب بن الزبير على العراق . انظر : سير أعلام النبلاء ٤ : ٨٦ - ٩٧ .

(5) هو عويمر بن عامر ، ابوالدرداء ، صاحب رسول الله - ﷺ - ، قاضي دمشق ، الإمام القدوة ، حكيم هذه الأمة سيد القراء بدمشق . مات سنة إحدى وثلاثين . انظر : سير أعلام النبلاء ٢ : ٣٣٥ - ٣٥٣ .

(6) هو : أبو أمامة الباهلي ، صاحب رسول الله - ﷺ - ، واسمه الصدي بن عجلان ، مات بالشام في خلافة عبد الملك بن مروان سنة ست وثمانين ، وقيل إحدى وثمانين ، وهو ابن إحدى وستين سنة . انظر : سير أعلام النبلاء ٣ :

٣٥٩ - ٣٦٣ . الطبقات الكبرى لابن سعد ٧ : ٤١١ - ٤١٢

شارك في الحرب مع عائشة ^(١) بنت أبي بكر ^(٢) الصديق - ﷺ - مثل عبد الله بن الزبير ^(٣) ^(٤) كما أنه أطلق على من لم يوافق على انتقال الخلافة لمعاوية ، وابتعد عن الحياة السياسية ولجأ إلى العبادة ^(٥) ، فنلاحظ أن هذا اللفظ قد أطلق على من اعتزل الحرب والسياسة وعلى من اعتزل للعبادة ، كما أنه أطلق على واصل بن عطاء وأتباعه عندما اعتزل في سارية من سواري المسجد يقرر ما أجاب به في حكم مرتكب الكبيرة على جماعة من مؤيديه ، فسموا (المعتزلة) ^(٦) .

وبهذا يتبين لنا أن لفظ المعتزلة يمكن حصره في نوعين ؛ معتزلة سياسيون ومعتزلة متكلمون ، والصلة بين المعتزلة السياسيين - ما قبل واصل بن عطاء - والمعتزلة المتكلمين - واصل بن عطاء ومن بعده - هي صلة من حيث الاشتراك اللفظي واللغوي فقط للفظ (الاعتزال) الذي يأتي بمعنى الحياد بين فئتين متنازعتين أو تعليق الحكم بصدد رأيين مختلفين ، ولا يصح أن نربط بين من اعتزل أثناء الحروب في عهد علي بن أبي طالب - ﷺ - وبين أصحاب واصل بن عطاء ، فاعتزال الحروب في زمن علي بن أبي طالب - ﷺ - كان اعتزال موقف ، وأما اعتزال واصل بن عطاء فاعتزال مبادئ وأصول .

وبهذا فإن القول بأن المعتزلة التي ظهرت على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مأخوذة من (الحياد) قول غير مقبول ولا يقوم عليه دليل .

(1) هي : عائشة بنت أبي بكر الصديق عبد الله بن عثمان ، أم المؤمنين ، الصديقة بنت الصديق ، زوج النبي - ﷺ - واشهر نساءه ، وأحبهن إلى قلبه ، تكنى بأُم عبد الله ، تزوجها النبي - ﷺ - قبل الهجرة بستين ، وكان دخوله بها في شوال في السنة الأولى من الهجرة ، وقيل في الثانية ، توفيت بالمدينة سنة سبع وخمسين وقيل ثمان وخمسين ، ودفنت بالبقيع . انظر : اسد الغابة ٧ : ١٨٨ . الإصابة في تمييز الصحابة ٨ : ١٣٩ .

(2) هو : عبد الله بن عثمان بن عامر القرشي التيمي ، ابن ابي قحافة ، صاحب رسول الله - ﷺ - ، والخليفة الأول بعده ، وهو أول من آمن بالرسول - ﷺ - من الرجال ، شهد بدرًا وغيرها ، وفضائله لا تحصى رضي الله عنه ، توفي بالمدينة سنة ١٣ هـ ، وكانت مدة خلافته سنتين وثلاثة أشهر . انظر : اسد الغابة ٣ : ٣٠٩ . الإصابة ٦ : ١٥٥ .

(3) هو : عبد الله بن الزبير بن عبد المطلب ، الهاشمي ، ابن عم رسول الله - ﷺ - ، كان موصوفاً بالشجاعة والفروسية ، وجد مقتولاً في أجنادين وسط عشرة من الروم قد قتلهم فبروه ، والسيوف غريُّ بيده . انظر : سير أعلام النبلاء ٣ : ٣٨١ - ٣٨٢ .

(4) انظر : مروج الذهب للمسعودي ج ٣ : ١٥٢ ، ١٥٣ . الأخبار الطوال - للدينوري : ١٥٠ ، ٣٧٢ .

(5) انظر : نشأة الفكر الفلسفي ١ : ٣٧٩ .

(6) انظر : الملل والنحل ج ١ : ٦١ - ٦٢ .

رابعاً : أن المعتزلة تطور من القدرية .

وهذا القول متداخل مع القول بأنها مأخوذة من الانفصال والانشقاق ، إلا أنه يختلف عنه من خلال كون القائلين به جعلوا القدرية هي أصل المعتزلة ومبدأها ، وأن أصول المعتزلة التاريخية تعود إلى معبد الجهني^(١) وغيلان الدمشقي^(٢) ، مع قولهم بأنها من الانفصال والانشقاق ، وقد قال بهذا من المستشرقين (اشتيتز ، فون كريمير ، دي بوار^(٣) ، دوزي^(٤)).

وهذا فيه موقفه للحقيقة من حيث أصل نشأة المذهب ، إلا أنه ليست له علاقة بالتسمية ، ذلك أن المعتزلة والقدرية ، قد اتفقتا على إنكار القدر والقول بنسبة الاختيار للإنسان حقيقة دون فاعل^(٥) كما أن غيلان الدمشقي ذكره كتاب طبقات المعتزلة ضمن رجال الطبقة الرابعة^(٦) . مما يرجح أن أصول مذهب الإرجاء والقدر كانت ممهدة لأصول الاعتزال ، من حيث توافق الأفكار في مسألة القدر .

إلا أن السبب الرئيس في بذرة الاعتزال الذي يقصد به المعتزلة المتكلمون ، هي مخالفة واصل بن عطاء لشيخه الحسن البصري في مسألة مرتكب الكبيرة ، والدوافع التي دفعته لذلك هي الحالة السياسية التي كانت تسود في تلك الأيام ، فجاءت فتوى واصل بن عطاء في مرتكب الكبيرة ، تمثل طرحاً جديداً ، وخروجاً عن المألوف من حيث عدم الفتيا

(1) هو : معبد بن عبد الله بن عويمر وقيل عكيم الجهني ، البصري ، أول من تكلم في القدر ، مع أنه صدوق في نفسه ، وهو في طبقة التابعين ، كان عالماً مع بدعته ، صدوق في الحديث ، وقد نهي الحسن البصري عن مجالسته ، قتله الحجاج صبراً لخروجه مع ابن الأشعث . انظر : الجرح والتعديل ٨ : ٢٨٠ . ميزان الاعتدال ٤ : ١٤١ . سير أعلام النبلاء ٤ : ١٨٥ - ١٧٨ .

(2) هو : غيلان بن مسلم الدمشقي ، تنسب إليه فرقة الغيلانية ، أخذ مقالته في القدر عن معبد الجهني . قتل سنة ١٥٠ هـ ، في زمان هشام بن عبد الملك بعد مناظرة الأوزاعي له . انظر : ميزان الاعتدال ٤ : ٣٣٨ . لسان الميزان ٤ : ٤٢٤ .

(3) ت . ج . دي بور ، مستشرق هولندي ، من اساتذة الفلسفة في جامعة أمستردام ، ولد سنة ١٨٦٦ ، وتوفي عام ١٩٤٢ ، ألف عن الغزالي وابن رشد ، والفارابي والكندي ، وله تاريخ الفلسفة في الإسلام ، كما له مقالة عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية . انظر : المستشرقون - العقيقي ٢ : ٣١٧ .

(4) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٧٧

(5) انظر : المعتزلة بين القديم والحديث : ٦٠ - ٦١

(6) انظر : طبقات المعتزلة لابن المرتضى : ٢٥ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ٢٢٩

مع وجود الشيخ ، وعدم إعمال العقل ابتداءً قبل النظر في النصوص . ولم يكن لاعتزال
واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، علاقة في ظهور تلك التسمية ، ولا حتى في بروز مذهب
المعتزلة - ابتداءً - وإنما أتت هذه التسمية لاحقاً على وجه التمييز لهم عن غيرهم أولاً ثم لما
ظهرت مقالاتهم الشاذة أصبحت صفة ذم وتقريع .

المطلب الثاني : أسماء المعتزلة .

أولاً : المعتزلة .

لقد غلب إطلاق اسم (المعتزلة) على هذه المدرسة العقدية ، حتى غدا أشهر أسمائها وأعمّها ^(١) ، ولكن المستشرقين فيه على طرفي نقيض ، فغالبية المستشرقين يطلقون عليهم اسم (المعتزلة) ^(٢) ولا خلاف بينهم إلا في أصل التسمية كما مر معنا في المطلب الأول ، ويرى المستشرق (هنري كوربان) ^(٣) أن المعتزلة - أنفسهم - كانوا يفخرون بهذا الاسم في كل مراحل تاريخهم ، وليس في ذلك ما يدل على أن الاسم يدينهم بشيء ^(٤) ، ولم يطلقه عليهم أهل السنة مضمناً معنى الذم أو السخرية ^(٥) .

بينما نجد أن المستشرق (نيرج) ^(٦) يعترض على هذه التسمية ، ويرى أنها غير معقولة ولا وجه لها ، وحجته في ذلك أنه قد ورد تسمية هذه المدرسة (بأهل الاعتزال) و(من قال بالاعتزال) فلو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جازت هذه التسمية ، كما أن لها عدة نظائر في عرف ذلك الزمان ، كالمرجئة ^(٧) يرادفها أهل الإرجاء وهم الذي قالوا بالإرجاء

(1) انظر : المعتزلة (زهدي جار الله) : ١٠ .

(2) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٨٤ .

(3) هنري كوربان ، مستشرق فرنسي كبير ، ولد في ١٤ - ابريل - ١٩٠٣م وتوفي في ٧ - أكتوبر - ١٩٧٨م ، أتيقن اللاتينية واليونانية ، كما أتيقن الألمانية ، وألم بالروسية ، ألقى عدداً من المحاضرات عن الترجمات اللاتينية لابن سينا . وأنشأت الحكومة الفرنسية في ١٩٤٥م معهد الدراسات الإيرانية ، فتولى الإشراف عليه ، وانتقل إلى طهران ، وبقي مديراً للمعهد حتى عام ١٩٥٤م ، ظل يحضر إلى طهران ثلاثة أشهر في السنة من ديسمبر وحتى مارس ، من كل عام حتى قبل وفاته بسنة ، اهتم بالتراث الإيراني . انظر : طبقات المستشرقين : ١٨١ - ١٨٣ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٤٨٢ - ٤٨٥ .

(4) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام (هنري كوربان) : ١٨٤ .

(5) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٩٠ .

(6) هنريك صمويل نيرج ، مستشرق سويدي كبير ، ولد في ٢٨ - ديسمبر - ١٨٨٩م ، وتوفي في سنة ١٩٧٤م ، حصل على الدكتوراه برسالة عنونها (المؤلفات الصغرى لابن عربي) . أقام في القاهرة عامي ١٩٢٤ و ١٩٢٥م ، انجذب للدراسات الإيرانية . حقق كتاب الانتصار للخياط ن وقدم له بمقدمة . انظر : طبقات المستشرقين : ٢٠٦ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٥٩٢ .

(7) المرجئة هي الفرقة التي يؤخر أتباعها العمل عن الإيمان ويجعلون مدار الإيمان هو المعرفة بالله ، وأكثرهم يرون أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص . انظر : الملل والنحل ١ : ١٦١ . مقالات الإسلاميين : ١٣٢ - ١٥٤ .

والرافضة^(١) التي يرادفها أهل الرفض ومن قال بالرفض^(٢) . ويؤيد اعتراضه ما أورده المسعودي من أن كلمة (اعتزال) في اصطلاح مذهب المعتزلة ، هو القول بالمتزلة بين المتزلتين ، أي باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين^(٣) .

والحقيقة أن اعتراض المستشرق (نيرج) على إطلاق اسم (المعتزلة) لا وجه له ، فهو يحتاج بإطلاق لفظ (أهل الاعتزال) على المعتزلة ، ويقصر الاعتزال على (القول بالمتزلة بين المتزلتين) . ويرى أنه لو كان إطلاق لفظ المعتزلة جائزاً ، لأطلق عليهم ذلك اللفظ ، لوجود نظائر له في عرف ذلك الزمان كالمرجئة والرافضة .

وهذا فهم خاطئ ، فقد أطلق لفظ المعتزلة ، على عدد كبير من الناس ، سواء منهم من تابع واصل بن عطاء على قوله ومذهبه ومن كان قبله بزمان .

فقد ذكر الشهرستاني : أن رجلاً دخل في زمان الحسن البصري ، فقال : يا إمام الدين : لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ؛ بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، فلا يضر مع الإيمان معصية ، كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ ففكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلقاً ؛ بل هو في منزلة بين المتزلتين ، لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام

(1) الرافضة : اسم يطلق على كل من تبرأ من الشيخين ؛ أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، وكذلك على كل من تبرأ من الصحابة ، وسموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر ، وهم مجمعون على أن النبي - ﷺ - نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، ويرون أن أكثر الصحابة قد ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي - ﷺ - ، وقد ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة ، ولم يجوزوا ثبوتها في غيرهم . ويرى جمهور المحققين والباحثين : أن إطلاق هذه التسمية على الرافضة يعود إلى زمن زيد بن علي ، حينما خرج على هشام بن عبد الملك بن مروان في سنة إحدى عشرة ومئة ، وذلك حينما طعن بعض جنوده في أبي بكر وعمر ، فمنعهم من ذلك فرفضوه ، فسُموا (الرافضة) انظر : مقالات الإسلاميين ١ : ٨٩ . بذل المجهود في إثبات مشاهة الرافضة لليهود ١ : ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ .

(2) انظر : مقدمة كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد . لأبي الحسين الخياط . نشر : نيرج : ص ٥٢

(3) انظر : مروج الذهب : ج ٦ : ٢٢ ، ج ٧ : ٢٣٤

واعتزل إلى اسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن : اعتزلنا واصل ، فسمي هو وأصحابه المعتزلة ^(١) .

وقال البغدادي : ثم حدث في أيام الحسن البصري خلاف واصل بن عطاء في القدر وفي المتزلة بين المتزلتين ، و انضم إليه عمرو بن عبيد بن باب في بدعته ، فطردهما الحسن عن مجلسه ، فاعتزلا إلى سارية من سواري مسجد البصرة ، فقبل لهما ولأتباعهما (معتزلة) لاعتزالهم قول الأمة في دعواهما ^(٢) أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر ^(٣)

وكذلك أطلق لفظ (المعتزلة) على الذين لم يشاركوا في الحروب التي حصلت أيام علي بن أبي طالب - عليه السلام - كالأحنف بن قيس ، وأبي الدرداء وأبي أمامة الباهلي ، وكذلك أطلق على بعض من شارك في الحرب مع عائشة بنت أبي بكر الصديق - عليه السلام - مثل عبد الله بن الزبير ^(٤) كما أنه أطلق على من لم يوافق على انتقال الخلافة لمعاوية ، وابتعد عن الحياة السياسية ولجأ إلى العبادة ^(٥) .

ولو رجعنا إلى كتب المعتزلة لوجدنا أن المعتزلة أنفسهم يرغبون في هذا الاسم ويفخرون به فهذا ابن المرتضى ^(٦) يحتج على البغدادي احتجاجاً شديداً في كتابه المنية والأمل ويقول: إن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم لا غيرهم ^(٧) ويقول - أيضاً - : إنهم لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالجمع عليه في الصدر الأول من الإسلام ، وإذا كانوا قد خالفوا شيئاً فإنما الأقوال المحدث والمبتدعة واعتزلوها

(1) انظر : الملل والنحل ج ١ : ٦١-٦٢

(2) في المطبوع (دعواها) ولعله خطأ مطبعي ، والصواب (دعواهما) لأن الضمير عائد علي واصل وعمرو

(3) انظر : الفرق بين الفرق : ٢٠ - ٢١

(4) انظر : مروج الذهب للمسعودي ج ٣ : ١٥٢ ، ١٥٣ . الأخبار الطوال للدينوري : ١٥٠ ، ٣٧٢ .

(5) انظر : التنبيه والرد : ٤٩ . نشأة الفكر الفلسفي ١ : ٣٧٩

(6) هو : أحمد بن يحيى بن المرتضى ، المهدي لدين الله ، من أئمة الزيدية ، ومن كبار شيوخهم ، حتى كانت مصنفاته الفقهية عمدة زيدية اليمن ، وهو من المنتسبين لأهل البيت . ولد سنة ٧٦٤هـ ، بانيس ، وولي الإمامة مدة قصيرة (٧٩٣-٧٩٤) وتوفي بظفار سنة ٨٤٠هـ ، له : طبقات المعتزلة . انظر : البدر الطالع ١ : ١٢٢ . مقدمة تحقيق طبقات المعتزلة لابن المرتضى : ي

(7) انظر : المنية والأمل : ص ٢

ثم حاول ابن المرتضى أن يستدل على قوله ببعض النصوص ، معتمداً على الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة ؛ منها :

١ - قوله تعالى : { وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا }^(١) وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم و من اعتزل الشر سقط في الخير

٣ - ما روي عن جابر ابن عبد الله^(٢) عن النبي - ﷺ - أنه قال : ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة^(٣) . ثم قال سفيان^(٤) لأصحابه : تسموا بهذا اللقب لأنكم اعتزلتم الظلّمة ، فقالوا : سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه . فصار سفيان يروي (الفئة الناجية) بدل (المعتزلة)^(٥)

وبهذا يتضح لنا أن اسم (المعتزلة) اسم ثابت لفرقة المعتزلة ، ولا حجة لمن يقول بنفيه عنهم .

(1) سورة المزمل : ٤

(2) هو : جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي ، الأنصاري ، صحابي جليل ، من المكثرين في الرواية عن النبي - ﷺ - ، له ولأبيه صحبه ، غزا تسع عشرة غزوة ، روى له البخاري ومسلم ، توفي سنة ٧٨ هـ رضي الله عنه وأرضاه . انظر : سير أعلام النبلاء ٣ : ١٨٩ . الإصابة ١ : ٢٢٢

(3)

(4) هو سفيان الثوري ، واسمه : سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب بن رافع بن عبد الله بن موهبة بن أبي ابن عبد الله بن منقذ بن نصر بن الحارث بن ثعلبة بن عامر بن ملكان بن ثور بن عبد مناة بن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، شيخ الإسلام ، إمام الحفاظ ، سيد العلماء العاملين في زمانه ، أبو عبد الله الثوري ، الكوفي المجتهد ، مصنف كتاب (الجامع) ولد سنة سبع وتسعين ، وطلب العلم وهو حدث ، ومات سنة إحدى وستين ومئة في شهر شعبان . قال عنه يحيى ابن معين : ما خالف أحد سفيان في شيء ، إلا كان القول قول سفيان . انظر : سير أعلام النبلاء ٧ : ٢٢٩ - ٢٧٩ .

(5) انظر : المنية والأمل : ص ٢ ، ٣ ، ٤

ثانياً : القدرية .

يرى المستشرق (أشتيتر) أن المعتزلة في بدء أمرهم كانوا يسمون (القدرية) ثم لما أظهروا آراء مخالفة في مسائل عديدة ، مثل صفات الله ، وطبيعة القرآن ، والوعد والوعيد بدت هذه التسمية (القدرية) غير كافية للدلالة عليهم ، فاستبدلت بتسمية (المعتزلة)^(١) ويقول المستشرق (فوكوك^(٢)) : فإذا سمي المعتزلة باسم القدرية ، فذلك للقدرة التي يقولون بوجودها في العباد ، فيظهر أن اشتقاق هذا الاسم أتى من إسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم^(٣) ، واستند في قوله هذا إلى نص ذكره الإيجي في المواقف حيث يقول : ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم^(٤) .

وقال بهذه التسمية المستشرق (فون كريم) فعندما رأى أن مذهب المرجئة يشتمل على أصول مذهب المعتزلة ، قال : إن مذهب (القدرية) في القدر تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية خاصة على يد بشار بن برد^(٥) ، وعمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء^(٦) ، ومثله قال (ماكس هورتن) حيث يرى أن المعتزلة استمرار لمذهبين : الأول : مذهب القائلين بحرية الإرادة (القدرية) ، والثاني : مذهب الإرجاء^(٧) ، وقد ذهب (دي بوار) إلى أن القدرية أسلاف المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار^(٨) ، أما المستشرق

(1) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٧٦-١٧٧

(2) فوكوك : مستشرق إنجليزي ، وعالم بالكتاب المقدس ، ولد في أوكسفورد في الثامن من نوفمبر عام ١٦٠٤م ، وتوفي سنة ١٦٩١م ، كان أبوه قسيساً . تعلم في كلية جسد يسوع في جامعة أوكسفورد ، وبعد تخرجه صار قسيساً للطائفة الإنجيلية في مدينة (حلب) بسورية ، فمكنته إقامته بحلب من إتقان اللغة العربية ، حقق كتاب (مختصر تاريخ الدول لابن العبري) وكانت له تعليقات عليه تناولت العرب قبل الإسلام ، وتاريخ الفرق الإسلامية . انظر :

موسوعة المستشرقين : ١٣٩ - ١٤١

(3) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٩٩

(4) انظر : المواقف للإيجي : ٤١٥

(5) هو بشار بن برد ، أبو معاذ البصري ، الضير ، شاعر العصر ، بلغ شعره الفائق نحواً من ثلاثة عشر ألف بيت ، نزل بغداد ومدح الكبراء ، اهتم بالزندقة ، فضربه المهدي سبعين سوطاً ليقر ، فمات منها ، وقيل : كان يُفضل النار ، وينتصر لإبليس . هلك سنة سبع وستين ومئة ، وبغ التسعين . انظر : سير أعلام النبلاء ٧ : ٢٤ - ٢٥ .

(6) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٧٧

(7) المصدر السابق

(8) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار : ٩٩

(دوزي) فيرى أن واصل بن عطاء هو الذي أنشأ مذهب المعتزلة أو القدرية ، ومثله (هوتسما^(١)) حيث يقول إن النقطة التي ابتدأ منها مذهبهم كانت إنكار القدر^(٢) ويميز المستشرق (جالان^(٣)) بين (القدرية) وبين (المعتزلة) فيرى أن فلسفة المعتزلة قد هيأها مذهب القدرية و أعدها^(٤).

ولا يوافق المستشرق (نيللو) على تسمية المعتزلة بالقدرية ، ويقول : كيف ولماذا سمي القائلون بحرية الإرادة والاختيار من المسلمين (قدرية) مع أن هذا الاسم يبدو أن معناه العكس تماماً ، أي (القائلون بمذهب القدر والجبر) ؟.

ثم يقول : اعتاد المؤلفون العرب أن يجيبوا عن هذا السؤال باشتقاق من قبيل الاشتقاق عن الضد ، فيقولون إنهم سموا القدرية ، لأنهم أنكروا القدر أو (على إنكارهم القدر) ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض في العصور المتأخرة ، حتى قال أحد القدرية : إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية منها^(٥).

ويذكر المستشرق (لويس غاردية) بأن المعتزلة قد حاولوا التخلص من اسم القدرية ، ذلك المصطلح الذي ، قد أطلق عليهم من غير تحفظ ، فتنصلوا منه ، حتى قام البعض منهم بتفسير الأصل الاشتقاقي للكلمة تفسيراً مختلفاً واستخدموها للتعبير عن أولئك الذين نادوا بفكرة القدر المطلق^(٦).

(1) مارتن تيودور هوتسما ، مستشرق هولندي ، ولد في ١٥-يناير-١٨٥١م ، وتوفي في ٩-فبراير-١٩٤٣م . حصل على الدكتوراه برسالة بعنوان (التزاع حول العقيدة في الإسلام) باللغة الهولندية . اهتم بتحقيق المخطوطات العربية ، وأشرف على إصدار دائرة المعارف الإسلامية في طبعتها الأولى ، فكان رئيس تحريرها ، وارتبطت طبعتها باسمه . انظر : طبقات المستشرقين : ٢١١ - ٢١٢ . موسوعة المستشرقين - بدوي : ٦١٦ .

(2) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٧٧

(3) جالان انطوان ، مستشرق فرنسي ، من الرعيل الأول في فرنسا ، ولد في رولو بشمال فرنسا في ٤ - ابريل - ١٦٤٦ م وتوفي في باريس في ١٧ - فبراير - ١٧١٥م عين أستاذاً للغة العربية في الكوليج دي فرانس . اقترن اسمه بترجمته لكتاب (ألف ليلة وليلة ، ترجمة حرة تصرف فيها تصرفاً شديداً . انظر : طبقات المستشرقين : ٢٢ . موسوعة المستشرقين - بدوي : ١٦٦ - ١٦٧ .

(4) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٧٨

(5) المصدر السابق : ١٩٨

(6) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧١

وهذا نلاحظ أن المستشرقين لا يرون تسمية المعتزلة (بالقدرية) ومن يثبت ذلك منهم فإنما يجعله منشأ وتمهيداً للمعتزلة ، وليس اسماً لهم ، باستثناء المستشرق (فوكوك) الذي يسمي المعتزلة باسم القدرية ، ويعلل ذلك للقدرة التي يقولون بوجودها في العباد ، و أن اشتقاق هذا الاسم أتى من إسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم (1).

وهم في هذا يسيرون على نفس خطى المعتزلة ، في نفي اسم (القدرية) عنهم فقد قال ابن المرتضى : إن لفظ القدرية كان يطلق قديماً على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى ودليله على ذلك قول زيد بن علي : (أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ، ومن المرجئة الذين أطعموا الفساق في عفو الله) (2) ودافع المقبل (3) عن المعتزلة في هذه النقطة دفاعاً قوياً ، ورد على من سموهم بالقدرية فقال : أن رمي المعتزلة بنفي القدر ، تقول محض لأن المعتزلة جميعاً يقرون به ويثبتونه . ثم يروي عن المعتزلة أنهم يرون أن الذي يثبت القدر لله تعالى أحق أن ينسب إليه من نافية (4)

لكن ابن قتيبة (5) يرى أن المعتزلة نفوا القدر عن الله وأضافوه إلى أنفسهم ، فوجب أن يسموا قدرية ، لأن مدعي الشيء لنفسه أحق أن يدعى به (6) . وسماههم ابن القيم (7)

(1) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٩٩

(2) انظر : المعتزلة (زهدي جار الله) : ١٥

(3) هو : صالح بن مهدي بن علي المقبل ، من علماء اليمن ، تفقه على المذهب الزيدي ، وكان ممن ينبذ التقليد ، ويحط على بعض الفرق الإسلامية ، وعلى أهل الحديث ، رحل إلى مكة واستقر بها حتى مات في سنة ١١٠٨هـ . من آثاره : العلم الشامخ ، الأبحاث المسددة في مسائل متعددة ، الاتحاف لطلبة الكشاف المنار على البحر الزخار في فقه الزيدية . انظر : البدر الطالع ١ : ٢٨٨ - ٢٩٢ . الأعلام ٣ : ١٩٧ .

(4) انظر : العلم الشامخ : ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠

(5) هو : أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري - ويقال : المروزي - النحوي ، اللغوي ، ولد بمرو ، في مستهل رجب في سنة ثلاث عشرة ومائتين من الهجرة ، وتوفي سنة ست وسبعين وثلاثمائة من الهجرة ، له تصانيف ممتعة وعديدة ، منها : تأويل مختلف الحديث ، أدب الكاتب ، إصلاح الغلط ، غريب الحديث ، غريب القرآن وغيرها . انظر : سير أعلام النبلاء ١٣ : ٢٩٦ . مقدمة تحقيق كتاب : تأويل مختلف الحديث - دار الكتب العلمية .

(6) انظر : تأويل مختلف الحديث : ٩٨

(7) هو : محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ثم الدمشقي ، الفقيه الأصولي ، المجتهد المفسر ، المتكلم النحوي الحدث ، ولد في السابع من صفر سنة ٦٩١ هـ وتوفي في الثالث والعشرين من شهر رجب من عام ٧٥١ هـ ، لازم شيخ الإسلام ابن تيمية بعد عودته من الديار المصرية عام ٧١٢ هـ ، إلى أن مات ، اشتهر بابن قيم

(قدرية) لإنكارهم قدرة الرب على أفعال العباد وخلقه لها ومشئته^(١). وكذلك الشهرستاني في الملل والنحل^(٢).

لذا فإن الذي أراه أنه لا مانع من تسمية (المعتزلة) بالقدرية ، لأنهم يزعمون أن الله لم يُقدّر أفعال العباد ، وليس له إرادة متعلقة بأفعال العباد ، إلا الإرادة الشرعية^(٣) ، لذا فقد قال عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤) - رحمه الله تعالى - : ولهذا كان المعتزلة ونحوهم من (القدرية) مجوس هذه الأمة^(٥).

الجوزية ، نسبة إلى المدرسة التي أنشأها نحوي الدين أبو المحاسن يوسف بن عبد الرحمن بن علي الجوزي ، وكان أبوه قيمياً عليها . انظر : ذيل طبقات الحنابلة ٢ : ٤٤٧ . مقدمة تحقيق زاد المعاد : ١٥

(1) انظر : مختصر الصواعق المرسلة : ١١٤

(2) انظر : الملل والنحل ١ : ٥٦

(3) انظر : الجهمية والمعتزلة (ناصر العقل) : ١٨٨

(4) هو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ، بن عبد الله ابن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي ، لقب بابن تيمية وبه اشتهر . ولد يوم الإثنين العاشر أو الثاني عشر من ربيع الأول سنة ٦٦١ للهجرة النبوية الشريفة ، بمدينة (حران) في الجزء الجنوبي الشرقي من تركيا ، وهي تقع بين الرها والرقه . نشأ ببيت علم ودين ، فأبوه شهاب الدين ابو المحاسن ، من كبار علماء وقته ، وجده هو مجد الدين بن عبد السلام ، من كبار العلماء والفقهاء وأعيان الفضلاء ، وله تصانيف في الفقه والتفسير وغيرها . لم يقتصر شيخ الإسلام ابن تيمية على التلقي عن معاصريه فقط ، بل اتجه إلى مؤلفات من سبقه من العلماء حفظاً وإطلاعاً ، كان يتمتع بذاكرة وقادة ، وسرعة حافظة ، وعلو هممة ، وبيئة صالحة تشجع على العلم وتعين عليه ، كما كان شجاعاً لا يهاب الموت ، ولا يخشى في الله لومة لائم . له عديد من المصنفات ، جمعها الذهبي فوجدها ألف مصنف ، ثم وجد غيرها ، ففاقت الألف مصنف . توفي رحمه الله وهو مسجون بسجن القلعة في دمشق ، ليلة الإثنين العشرين من شهر ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة للهجرة النبوية الشريفة . ترجم له العديد من العلماء القدامى والمعاصرين ، منهم : ابن كثير ، الذهبي ، ابن الوردي ، الصفدي ، الهراس ، الندوي ، ابراهيم بركة ، وغيرهم كثير وكثير . انظر ترجمة الشيخ على سبيل المثال في : الفكر السامي ٢ : ٣٦٣ - ٣٦٤ . البداية النهاية ١٤ : ١٤١ . تذكرة الحفاظ ٤ : ١٤٩٦ .

(5) انظر : الفتاوى : ١٦ : ٢١٥

ثالثاً : أهل العدل والتوحيد .

يرى المستشرق (دي بوار) أن أخص لقب أطلق على المعتزلة حتى آخر أمرهم ، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم (أهل العدل) القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله ^(١) ، وهم يسمون بعد ذلك (أهل التوحيد) الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته ^(٢) .

أما المستشرق (جولد زيهر) فيرى أنه بسبب اتجاه ميولهم ونزعاتهم الدينية والفلسفية إلى مسألتى (العدل والتوحيد) فقد سموا أنفسهم (أصحاب العدل والتوحيد) ^(٣) .

وذكر محرروا مادة (المعتزلة) في دائرة المعارف بأنه قد عرف عن المعتزلة بأنهم أهل العدل والتوحيد ^(٤) .

والمستشرقون في إطلاق هذا الاسم على المعتزلة يتوافقون مع المعتزلة في إطلاق اسم (أهل العدل والتوحيد) عليهم . حيث إن هذا الاسم هو المفضل لدى المعتزلة ^(٥) ، لكونه يضيف لحسن معناه ؛ الاشتقاق من أهم قاعدتين من قواعد الاعتزال ، وهما (أصل العدل ، وأصل التوحيد) ^(٦) . وقد كان الصاحب ابن عباد يستعمل هذا الاسم في الدلالة عليهم و تقريره من يقول بقولهم ، فقال في رقعة وقعها لأبي الحسن البلخي : فإن آثرت العدل والتوحيد ، بسطنا لك الفضل والتمهيد ، وإن أقمت على الجبر فليس لكسرك من جبر ^(٧) . أما مؤرخوا أهل السنة الذين ورد في كتبهم إطلاق اسم (أهل العدل والتوحيد) على المعتزلة ، فإنما أطلقوه عليهم تعريفاً لهم بما سموا به أنفسهم ، وليس إقراراً لهم به .

(1) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام (دي بوار) : ٩٩

(2) المصدر السابق - نفس الصفحة .

(3) انظر : العقيدة والشريعة : ١٠٤

(4) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧٤ . مذاهب التفسير الإسلامي : ١٥٩

(5) انظر : النية والأمل : ٢

(6) انظر : المعتزلة (زهدي جار الله) : ١٤

(7) انظر : معجم الأدباء ٢ : ٧٠٨

فهذا الشهرستاني يقول : ويُسمون أصحاب العدل والتوحيد ^(١) ، ولم يسمهم ابتداءً بهذا الاسم .

ويقول القبلي : ولكن كلَّ تَسَمَّى بِاسْمٍ مَدَحٍ اخترعه لنفسه ، وصاروا يجعلون المسائل شعاراً لهم من دون نظر في مكانة تلك المسألة في الدين ، والخوارج يسمون نفوسهم الشراة والأشاعرة يسمون نفوسهم أهل السنة والمعتزلة يسمون نفوسهم العدلية أو أهل العدل والتوحيد ^(٢) .

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - : ومن العجيب أن (المعتزلة) يفتخرون بأنهم أهل (التوحيد) و (العدل) وهم في توحيدهم نفوا الصفات نفياً يستلزم التعطيل والإشراك . وأما العدل الذي وصف الله به نفسه فهو أن لا يظلم مثقال ذرة وأنه من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، وهم يجعلون جميع حسنات العبد وإيمانه حابطاً بذنب واحد من الكبائر ، وهذا من الظلم الذي نزه الله نفسه عنه ، فكان وصف الرب سبحانه بالعدل الذي وصف به نفسه أولى ، من جعل العدل هو التكذيب بقدر الله ^(٣) .

وبهذا نخلص إلى أن تسمية المعتزلة بأهل العدل والتوحيد تسمية بعيدة كل البعد عن الصواب ، فإنهم أبعد ما يكونون عن العدل والتوحيد ، فالعدل عندهم إنكار قدرة الرب على أفعال العباد وخلقه لها ومشيئته ^(٤) ، والتوحيد عندهم نفي صفات الله سبحانه وتعالى نفياً يستلزم التعطيل ، الذي هو عكس التوحيد تماماً ^(٥) .

(1) انظر : الملل والنحل ١ : ٥٦

(2) انظر : العلم الشامخ : ٢٧٠

(3) انظر : الفتاوى ٧ : ٤٩٣

(4) انظر : مختصر الصواعق المرسلة : ١١٤

(5) انظر : الفتاوى ٧ : ٤٩٣

رابعاً : الجهمية .

لا يرى المستشرقون - فيما وقفت عليه - أن اسم (الجهمية)^(١) من أسماء المعتزلة ويقولون إن علماء الحنابلة هم الذين أطلقوا هذا الاسم على المعتزلة .
فهذا المستشرق (مونتغمري وات)^(٢) يقول : إن علماء الحنابلة هم الذين أطلقوا اسم (الجهمية) على (المعتزلة) لأنه لم يكن هناك فرقة أو مجموعة تعرف باسم (الجهمية) وأنه نتيجة لصراع الأسماء الموجود في ذلك الوقت برزت مادة كثيرة ، وجدها مؤلفو الفرق مفيدة في تصنيف آرائهم عن الفرق ، مما يجعل الاعتقاد بأن جهماً التاريخي قد اعتنق كل هذه الآراء المنسوبة إلى الجهم ، منطقياً على مفارقة تاريخية . فإذا كانت الفرضية التي نحن في صدددها صحيحة ، فإن هذا يعني أنه لا يمكن لأحد على الإطلاق اعتناق كل هذه الآراء ، ولكن جهماً و الجهمية أصبحا مشجباً مناسباً يعلق عليه كل شخص الآراء التي لا يود نسبتها إلى مجموعته . فجهم كان رجلاً حقيقياً على الرغم من المعلومات القليلة المتوافرة عنه ولكن من المؤكد أنه لم تكن هناك - بالمعنى الصحيح - مجموعة أو فرقة عرفت بالجهمية ؛ فقد أطلق الحنابلة هذا الاسم على المعتزلة وعلى آخرين ممن تورطوا في علم الكلام ، في حين أن المعتزلة حاولت من جهتها حصر هذا الاسم في أولئك الذين خالفوها رأيها بالأفعال الإنسانية^(٣) .

(1) الجهمية هم المنتسبون إلى جهم بن صفوان السمرقندي ، الذي أظهر نفي الصفات والتعطيل . الفرق بين الفرق : ٢١١ . الملل والنحل ١ : ٩٧ .

(2) مونتغمري وات ، قس أمريكي معاصر ، يعتبر من أكثر المستشرقين إدهاشاً ، حيث لا يمكن بسهولة تحديد موقف من الإسلام بدقة ، يمزج في معالجته للموضوع الواحد بين سعة الإطلاع ودقة البحث ، وذكاء التفسير ، وفساد التأويل ، عمل أستاذاً ورئيساً لقسم الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة أديرة لمدة خمسة عشر عاماً ، حتى تقاعده في سنة ١٩٧٩م ، يُشاع عنه أنه يجمع بين الالتزام بالمسيحية وتوثيق الصلة بالمسلمين ، وأنه استثناء مشرف من القاعدة العامة وهي تعصب المستشرقين ضد الإسلام ، وهذا غير صحيح ، فقد اهتم هذا المستشرق الرسول - ﷺ - بالغدر والشهوانية ، ويزعم أن الأنبياء ذوي النبوءات يشتركون مع الفنانين والشعراء والكتاب في خاصية الخيال المبدع . انظر : المستشرقون - العقيلي ٢ : ١٣٢ . نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر : ٢٣٨ - ٢٤٢ . رؤية إسلامية للاستشراق : ١١٥ .

(3) انظر : مقالة عن الجماعة والفرق (مونتغمري وات) ترجمة : ناهد جعفر : ١٧ .

ويرى المستشرق (بينس)^(١) أن المعتزلة في علاقتهم مع الجهمية ، لم يكونوا يعطونهم فقط ، بل كانوا يأخذون منهم أيضاً^(٢).

كما يربط المستشرق (نيرج) بين جهم وبين المعتزلة ، ويرى أن مذهبه في مسألة صفات الله قريب جداً من مذهب أبي الهذيل وهو (أن علم الله وقدرته وسائر صفاته هي ذاته)^(٣). وجاء في دائرة المعارف أن الجهم بن صفوان^(٤) هو مؤسس نخلة (الجهمية)^(٥).

(1) الدكتور : بينس ، مستشرق ألماني ، (لم اقف على تاريخ مولده أو وفاته) بحاث في تاريخ العلوم والفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى ، له مصنف بالألمانية عن نظرية العلماء المسلمين في الجوهر الفرد ، تناول فيه علم الكلام لدى المسلمين وتأثره بالنظريات اليونانية والهندية ، وترجم للعربية . انظر : المستشرقون - العقيلي - ٢ : ٤٥٤ - ٤٥٥ .

(2) انظر : مذهب الذرة : ١٣٠

(3) المصدر السابق : ١٢٣

(4) هو : أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي المتكلم ، كان ينكر الصفات ويقول بخلق القرآن ، وهو الذي اشتهر ذلك كله ، قتل سنة ١٢٨هـ . انظر : ميزان الاعتدال ١ : ٤٢٦ .

(5) انظر : علم الكلام (لويس غاردية) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧٣ .

ويذكر المستشرق (بينس) عن الخياط ^(١) أنه يحاول أن يفصل فصلاً تاماً بين جهم وبين المعتزلة ، إلا أنه لا يتردد في اعتبار جهم من جملة الموحدين ^(٢) . رغم أن ابن الراوندي ^(٣) قد أضاف جهماً إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن ^(٤) .

وكلام المستشرقين هذا فيه عدم إقرار لتسمية (المعتزلة) بالجهمية ، وفي نفس الوقت فيه ثناء على الجهم بن صفوان وعلى الجهمية ، وبيان مدى التقارب بين المعتزلة والجهمية ، وخاصة فيما يتعلق بمذهب أبي الهذيل العلاف في مسألة صفات الله عز وجل وهذا عجيب . كما أنهم يتناقضون مع بعضهم في إنكار أو إثبات فرقة (الجهمية) فالمستشرق (مونتغمري وات) ينكر وجودها ، بينما المستشرق (بينس) لا يتوقف عند إثبات الفرقة فحسب بل إنه يثبت العلاقة المتبادلة بين الجهمية والمعتزلة .

وأقول إن دعوى المستشرقين بعدم صحة إطلاق اسم (الجهمية) على المعتزلة هو تأكيد لموقف المعتزلة أنفسهم فإنهم يرفضون هذه التسمية بشدة ويتبرؤون منها ^(٥) .

ولكن لا يُسلم لهم بهذا فقد ثبت في كتب الفرق أن من جملة الأسماء التي أطلقت على المعتزلة ، اسم الجهمية ، نسبة للجهم بن صفوان ، وذلك راجع إلى الشبه الكبير بين آراء جهم بن صفوان وبين آراء المعتزلة ، فإن جهماً قد قال بخلق القرآن ، وهو ما قالت به المعتزلة ، وقال بأن الصفات عين الذات وهو ما ذهب إليه المعتزلة ^(٦) . وأطلق عليهم الإمام

(1) أبو الحسين الخياط ، هو : عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، شيخ المعتزلة البغدادية ، من نُظراء الجبائي ، وله مكانة عن المعتزلة ، و بدعته التي تفرد بها قوله بأن المعدوم جسم ، والشيء المعدوم قبل وجوده جسم ، وهو تصريح بقدوم العالم ، وهو بهذا يخالف جميع المعتزلة وتسمى فرقته (الخياطية) توفي سنة ٣٠٠ هـ . الفرق بين الفرق : ١٧٩ - ١٨٠ . سير أعلام النبلاء : ١٤ : ٢٢٠ . الملل والنحل : ١ : ٨٩ - ٩٠ .

(2) انظر : مذهب الذرة : ١٢٣ . الانتصار للخياط : ١٨٨

(3) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي العالم المشهور ، نسبة إلى راوند ، من قرى أصفهان ، أحد مشاهير الزنادقة ، وكان من متكلمي المعتزلة ، ثم ترندق ، اشتهر بالإلحاد ، له نحو مائة وأربعة عشر كتاباً منها : كتاب فضيحة المعتزلة وكتاب التاج وكتاب الزمرد وغير ذلك ، توفي سنة ٢٩٨ هـ . انظر : وفيات الأعيان : ١ : ٩٤ . البداية والنهاية : ١١ : ١٢٠

(4) انظر : مذهب الذرة : ١٢٣

(5) انظر : المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية : ٢٤ . المعتزلة (زهدي جار الله) : ١٧

(6) انظر : جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي (خالد العلي) ص : ٧٢ . علم الكلام ومدارسه (فيصل بدير) ص : ١٩٦ .

أحمد والبخاري^(١) وابن تيمية وابن قيم الجوزية اسم (الجهمية) وذلك لموافقتهم للجهمية في نفي الصفات والقول بخلق القرآن ، وقولهم إن الله لا يرى في الآخرة^(٢). ومن تتبع كتب شيخ الإسلام ابن تيمية - وهو من هو في معرفة الفرق - فإنه سيلاحظ أنه لا يكاد يفصل بين الجهمية والمعتزلة ، بسبب التقارب بينهما ، لدرجة أن الجهمية تسمى نفي الصفات (توحيداً) وتلقب نفسها بأهل التوحيد ، والمعتزلة مثلهم في ذلك ويعتبرونه توحيداً ويسمون أنفسهم أهل (التوحيد) ^(٣).

ويقال إن الإمام أحمد^(٤) هو أول من أطلق عليهم هذا الاسم في كتابه الرد على الجهمية ، لأن مناظراته كانت في زمنه مع الجهمية في القول بنفي الرؤية والصفات وخلق القرآن فضلاً عن التأويل العقلي واعتبار العقل مصدر المعرفة^(٥).

وأما زعم المستشرق (مونتغمري وات) بعدم وجود فرقة يقال لها (الجهمية) وأنه بسبب ذلك أطلق اسم الجهمية على المعتزلة ، فهذا يدل على انعدم فهمه لأقوال السلف ، ونقص علمه بتاريخ الفرق ، فعلماء الفرق عندما أطلقوا على المعتزلة اسم الجهمية ، ليس لعدم وجود فرقة أو جماعة تسمى الجهمية ، وإنما لغلبة الصلة بين المعتزلة والجهمية ، مع تأكيدهم على أن الجهمية أشد تعظيلاً من المعتزلة و لذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية : فكل معتزلي جهمي وليس كل جهمي معتزلياً ، لكن جهم أشد تعظيلاً ، لأنه ينفي الأسماء والصفات والمعتزلة تنفي الصفات^(٦).

(١) هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، أمير المؤمنين في الحديث ، صاحب أصح كتاب في الحديث ، ولد في شهر شوال من سنة ١٩٤ هـ و توفي سنة ٢٥٦ . انظر : سير أعلام النبلاء ١٢ : ٣٩١ .

(٢) انظر : تاريخ الجهمية والمعتزلة (القاسمي) : ٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر : درء تعارض العقل والنقل ٥ : ١٩ .

(٤) هو : أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ، الإمام المشهور في الفقه والحديث ونصرة الإسلام ، إمام أهل السنة والجماعة ، أعز الله به السنة ، وقمع به البدعة ، فضائله لا تحصر ، ولد سنة ١٦٤ هـ وتوفي سنة ٢٤١ هـ . من تصانيفه : المسند ، والزهد ، والرد على الجهمية . انظر : وفيات الأعيان ١ : ٦٣ . سير أعلام النبلاء ١١ : ١٧٧ . تهذيب التهذيب ١ : ٢٧ .

(٥) انظر : في علم الكلام (المعتزلة) : ١١٢ .

(٦) انظر : منهاج السنة ج ١ : ٢٥٦ .

وهذا يتبين لنا أن إطلاق اسم (الجهمية) على المعتزلة ، إطلاق صحيح ، حيث إن معظم أفكار الجهم بن صفوان ؛ في مسألة الصفات ، ومسألة خلق القرآن ، ومسألة الحسن والقبح العقليين ، وفي منهج التأويل العقلي للنصوص الإسلامية ^(١) ، أصبحت من مكونات العمود الفقري لمذهب المعتزلة ^(٢) . لذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية (كل معتزلي جهمي وليس كل جهمي معتزلاً ، لكن جهم أشد تعظيلاً ، لأنه ينفي الأسماء والصفات والمعتزلة تنفي الصفات ^(٣)) فالمعتزلة وافقت الجهم في بعض من آرائه وزاد هو عليها في أخرى . قال شيخ الإسلام ابن تيمية : ولكن المعتزلة وإن وافقوا جهماً في بعض ذلك فهم يخالفونه في مسائل غير ذلك كمسائل القدر والإيمان وبعض مسائل الصفات أيضاً ، ولا يبالغون في النفي مبالغته ، وجهم يقول : إن الله لا يتكلم ، أو يقول : إنه يتكلم بطريق المجاز ، وأما المعتزلة فيقولون : إنه يتكلم حقيقة ، لكن قولهم في المعنى هو قول جهم ، وجهم ينفي الأسماء - أيضاً - كما نفتها الباطنية ومن وافقهم من الفلاسفة ، وأما جمهور المعتزلة فلا ينفون الأسماء ^(٤) .

(١) انظر : الملل والنحل ١ : ٩٩

(٢) انظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية ٢ : ١٨٣ ١٨٤

(٣) انظر : منهاج السنة ج ١ : ٢٥٦

(٤) انظر : الفتاوى ١٢ : ١١٩

المبحث الثاني : عوامل نشأة المعتزلة .

تمهيد :

مر معنا بأن لفظ (الاعتزال) قد أطلق على فئتين مختلفتين ، إحداهما هي الفئة التي اعتزلت الفتنة والحياة السياسية ، والأخرى هي التي اشتغلت بالكلام ، ولا علاقة بينهما على الإطلاق ، فالأولى منهما كانت عبارة عن موقف سياسي نابع عن عدم ظهور الحق والصواب - من وجهة نظرهم - للحالة السياسية التي يعيشونها ، فآثروا الوقوف على الحياد . أما الأخرى فقد نبعت من أصول دينية قائمة على أسس عقلية ، تمخضت عن الحالة السياسية والاجتماعية التي سادت ذلك الزمن . وفي هذا المبحث سيكون الحديث عن عوامل الظهور للمعتزلة المتكلمين ، الذين هم أتباع واصل بن عطاء الغزال فقط ، ولا يتناول المعتزلة السياسيين الذي سبقوهم بالظهور .

وعوامل الظهور عادة ما تكون سابقة للفرقة ، ومتقدمة عليها ، فهي بمثابة إرهابات وعوامل مساعدة تحت الفرقة على الظهور والبروز ، فلا يعقل أن تظهر الفرقة فجأة بدون مقدمات ، كما أنه لا يمكن أن تظهر وتبقى على حالها دون تطور في أفكارها ومبادئها سلباً أو إيجاباً . وهذا هو ما يميز الرسائل السماوية عن الأفكار البشرية .

وحيث إن إجابة واصل بن عطاء بمثابة نقطة البدء لبروز فرقة (المعتزلة) وظهورها ، فيظهر - والله أعلم - أن قول واصل بن عطاء في مسألة مرتكب الكبيرة لم تكن إجابة عشوائية خطرت على ذهنه فتفوه بها ، فلم يكن من السفه بحيث يقع في مثل هذا ، وهو من هو في البلاغة والأدب . فإن الجواب لمثل هذا السؤال كان حاضراً - من وجهة نظري على الأقل - في ذهن واصل بن عطاء قبل أن يرد السؤال أصلاً ، لأنه كان مهتماً بالحالة السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في ذلك الوقت .

وقد ظل واصل بن عطاء طيلة طلبه للعلم يفكر في هذا ويضع الأسئلة والأجوبة بينه وبين نفسه ، فقد جالس الحسن البصري طيلة خمس سنوات ، بقى أربع سنوات منها صامتاً لا يتكلم ، حتى سألوا الحسن البصري عنه فقال : إما أن يكون أجهل الناس أو أعلم الناس ^(١) ، وكانوا يظنون به الخرس من طول صمته ^(١) ، ولكنه لم يكن صمت

(1) انظر : طبقات المعتزلة (القاضي عبد الجبار) : ٢٣٥

الطالب الذي يرغب في الاستفادة والزيادة ، بل هو صمت من يتحين الفرصة لنفث ما في صدره ، وقد أثنى الفرصة على يد السائل ، فنفس عما في صدره وأخرج فكره الذي تبناه واعتقده ، بدليل أنه بعد طرده من مجلس الحسن البصري ، تحول إلى سارية من سواري المسجد يقرر على جماعته ما أجاب به السائل ^(٢) ، مما يدل على أن هذه الإجابة مدروسة بعناية ، بل ربما قد يكون السائل من أتباع واصل بن عطاء أو أنه قد دُفع له لي طرح هذا السؤال من قبل واصل نفسه أو أحد جماعته ، ليأخذ الفرصة وينشر ما يجول في صدره من أفكار وقواعد حول فكره بعد أن تأخرت في الظهور ، فيما يظهر لي والله أعلم .

ويقول الدكتور: ناصر بن عبد الكريم العقل ^(٣) بعد أن ذكر قصة واصل بن عطاء مع الحسن البصري في مسألة حكم مرتكب الكبيرة : تبين لنا بوضوح أن مذهب المعتزلة لم يكن في حقيقته وليد تلکم الساعة التي حصلت فيها مخالفة واصل للحسن البصري والعلماء وأهل السنة ، لكنها فيما يظهر القشة التي قصمت ظهر البعير ، أي أنها كانت فرصة هيأت لواصل وزميله عمرو بن عبيد الفرصة لإظهار عقائدهم التي لم تكن عفوية ، والله أعلم ^(٤) .

ومن العوامل التي يرى المستشرقون أنها ساعدت وهيأت ظهور المعتزلة مايلي :

١ - الجدل واللجاج بسبب الخلافات الكلامية بين الفرق الإسلامية

حيث إنه على إثر ركود حركة الفتوح واستقرار المسلمين في الأمصار ، نشأت بين المسلمين مشاكل اجتماعية وقضايا فكرية كثيرة ، كان حتماً عليهم أن يدرسوها ويجدوا لها حلولاً شافية يقبلها الدين الإسلامي . والمشكلة التي أثرت أكثر من سواها هي مشكلة مرتكب الكبيرة ، ذلك أنه قد كثر إقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف القادة على الخلافة ، وما سبقها من فتن أدت إلى مصرع الخليفة الثالث عثمان

(1) انظر : طبقات المعتزلة لابن المرتضي : ٢٩

(2) انظر : الملل والنحل : ج ١ : ٦٢

(3) أستاذ وأكاديمي مشهور ، متخصص في العقيدة ، ويعمل أستاذاً بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، له عدد من المؤلفات التي تعنى بالفرق والافتراق .

(4) انظر : الجهمية والمعتزلة - رسائل ودراسات في الأهواء والافتراق والبدع وموقف السلف منها - : ١٣١ .

بن عفان - رحمه الله - ، ونشوء الحرب بين علي بن أبي طالب - رحمه الله - وأصحاب الجمل ، ثم بين علي بن أبي طالب - رحمه الله - ومعاوية بن أبي سفيان - رحمه الله - ، مما فرق المسلمين شيعاً وأحزاباً ، وأوقعهم في صراع دموي ذهب بخلق كثير منهم وبأعلام الصحابة - رضوان الله عليهم - ، مما اشغلهم عن الفتوحات إلى تراشق السباب وتبادل الشتائم ، وتكفير بعضهم البعض الآخر ، إضافة إلى انغماس البعض في الملذات وضروب اللهو والفساد بسبب الانتقال بعد الفتوح من محيط الصحراء إلى محيط واسع تكثر فيه ضروب اللهو والترف وأسباب الفساد ^(١) .

كل هذا أثر في نفوس أقطاب الدين وأرباب العلم ، وساءهم أن يروا إخوانهم المسلمين يجترئون على المعاصي ، ويقتل بعضهم بعضاً بلا حرج ، فعكفوا على حل هذه المشكلة يتدارسونها ويصدرون أحكامهم فيها مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله - صلوات الله عليه - على حسب اجتهاد كل واحد منهم فظهرت الفتاوى الاجتهادية ، وكثرت المناظرات ، واشتهرت المجادلات ، وظهر اختلاف الرأي بشكل بارز ^(٢) .

وسيطرت قضية مرتكب الكبيرة على النقاشات ، واشتد النزاع بين أهل السنة والخوارج ، فرفض الخوارج حكم أهل السنة ، واعترض المرجئة على حكم الخوارج ، وتعاضم الخلاف بين الفرق والإسلامية ، واحتدم الجدل ، وصارت تعقد في مساجد البصرة وغيرها حلقات المناظرة ، التي كان من أشهرها حلقة الحسن البصري الذي حاول أن يحل المشكلة بقوله : إن مرتكب الكبيرة المسلم (منافق) ^(٣) .

وفي هذا الجو المشحون بالخلاف والمناظرات ظهرت المعتزلة لتضع حلولاً تحسب أنها سترضي الجميع ، وتحوز قبولهم ، وتصلح ذات بينهم ^(٤) مستخدمة في ذلك الجدل والمناظرات الكلامية .

ولهذا فقد كان الجدل واللجاج بسبب الخلافات الكلامية التي سادت الحالة الفكرية والسياسية في الدولة الإسلامية ، قد هياً لظهور هذه الفرقة ، ومن ثم ساعدها

(1) انظر : المعتزلة . زهدي جار الله : ٢٢-٢٣ .

(2) انظر : المعتزلة . زهدي جار الله : ٢٢-٢٣ . المعتزلة وأصولهم الخمسة . عواد المعتق : ٣٠ (بتصرف)

(3) انظر : الانتصار : ١٦٤ . العقائد النسفية : ١١٩

(4) انظر : مروج الذهب ١ : ٧١ ، ٦ : ٢٤ ، مقدمة الانتصار : ٥١ ، المعتزلة (جار الله) : ٢٤-٢٨ .

على الانتشار عندما تشكّلت آراؤها وأصبح لها أتباع ورجال ، كأي فرقة أخرى من فرق الملة .

وهذا العامل من عوامل الظهور لفرقة المعتزلة ، قد أوردته عدد من المستشرقين منهم (نيلينو^(١)، مونتجمري وات^(٢)، غردية وقنواقي^(٣) ، هاملتون^(٤) (٥)) حيث يرون أن المعتزلة قد وقفوا على الحياد بين أهل السنة والجماعة وبين الخوارج ، على يد واصل بن عطاء وشكلوا حزباً ثالثاً ، فقالوا بالمتزلة بين المتزلتين ، ثم أضيفت أصولهم شيئاً فشيئاً إلى نقطة ابتدائهم الأولى . وأنه يلزمهم أن يدافعوا عما في العلم البشري من حق^(٦) . وأن الباحث لا يكون مبالغاً إن قرر أن المعتزلة هم الذين خلقوا علم الكلام على هذا النحو ، بتنصيب أنفسهم مدافعين عن الدين و رادين على الفرق المخالفة للحق في رأيهم من المسلمين^(٧) .

والحقيقة أن الجدل واللجاج بسبب الخلافات الكلامية بين الفرق الإسلامية عامل صحيح له تأثير بالغ في نشأة وظهور المعتزلة ، فلا ريب أن المسلمين في ذلك الوقت كانت لديهم مشكلات متنوعة وخلافات متعددة ، ولدت لديهم مجادلات ومطارات كلامية ، حاول من خلالها المعتزلة أن يجدوا لها - من وجهة نظرهم - حلولاً وأحكاماً ترضي الجميع و تحضى بقبولهم وتصلح ذات بينهم .

(1) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٨٤ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيلو) : ١٨١ ، ١٩٠ ، ١٩١

(2) انظر : انظر : التاريخ السياسي للمعتزلة . د: عبد الرحمن سالم : ١٣١

(3) انظر : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية . لويس غردية و ج قنواقي . ترجمة : د صبحي الصالح و آخر وانظر : التاريخ السياسي للمعتزلة . د: عبد الرحمن سالم : ١٣١

(4) هاملتون الكسندر جب ، مستشرق انجليزي معروف ، ولد في مدينة الاسكندرية في ٢ - يناير ١٨٩٥ م ، وتوفي في ٢٢ - أكتوبر ١٩٧١ م في اكسفورد . تعلم في اسكتلنده ، وتخصص في اللغات السامية ، عُيِّن عضو الجمع العلمي بدمشق ، والجمع اللغوي بالقاهرة ، أحد المشرفين الأوائل على الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية . انظر : طبقات المستشرقين : ١١١ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ١٧٤-١٧٥ .

(5) انظر : تاريخ المعتزلة وفكرهم وعقائدهم . د : فالح الربيعي : ١٩ .

(6) انظر : فلسفة الفكر الديني ٣ : ١٤٩

(7) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٨ : ٢٤٠٠

إلا أن المسألة قد انعكست ؛ إذ أنهم زادوا المشاكل مشاكل ، فأحدثوا من البدع والأقوال المخالفة لكتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - ما جعل المسلمين يشغلون عن حل مشاكلهم بالقضاء على هذه البدع والأقوال المخالفة الصادرة عن المعتزلة والرد عليها ^(١) وقول المستشرقين بأن ظهور المعتزلة في خضم هذا الصراع الفكري ، والوقوف موقفاً وسطاً ، وأن يكونوا حزباً ثالثاً بين حزبين ، إظهاراً لتلك الفترة على أنها مرحلة حافلة بالصراع الفكري المتخبط ، الذي يقوم على التنافر التام بين الفرق المتنازعة ، حتى هياً الله (المعتزلة) ورزقهم فكراً مستنيراً وقفوا من خلاله على الحياد - كما يزعمون - فلم ينحازوا لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، ورغبوا في أن يكونوا حزباً ثالثاً بين حزبين .

كما أن في قول المستشرقين إشارة ضمنية إلى خطأ كل الفرق المختلفة بما فيها أهل السنة والجماعة ، وتصويب رأي المعتزلة ، في وقوفهم على الحياد حفاظاً على وحدة الصف الإسلامي ، ونبذاً للخلاف كما يزعم المستشرقون .

وهذا كلام فيه مجازفة ، وطمس للحقائق ، وإظهار للمعتزلة بغير صورتها الحقيقية ، إذ أن المعتزلة في بدء أمرها لم تتجاوز أصولها مسائل معدودات تدور حول الفاسق الملي وحكمه في الدنيا (المتزلة بين المتزتين) والآخرة والخلود في النار والشفاعة ، ثم قالت بالقدر حيث أنكرت التقدير والعلم السابق والكتابة ، ثم قالت بأن الإنسان خالق أفعاله على نحو قول الجوس ^(٢) ، ثم بعدت ذلك تدرجت في أقوالها حتى صارت جهمية ، قدرية ، كلامية ، فلسفية ، عقلانية ، لها أقوال منكورة في سائر أصول الاعتقاد ^(٣) . كما أنها لم تقف على الحياد بل وقفت موقفاً تفاعلياً ، تجاه المشاكل المطروحة وعلى رأسها مشكلة مرتكب الكبيرة المسلم .

قال البغدادي والشهرستاني : قال واصل بن عطاء : إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، ووافق الخوارج في تخليده في النار ، وهذا تناقض بين ، إذ كيف يحكم

(1) انظر : المعتزلة (المعتنق) : ٣٣

(2) الجوس هم الذين يعبدون النار ، لاعتقادهم أنها أعظم شيء في الدنيا ، ويسجدون للشمس إذا طلعت ويقولون بإثبات أصليين : النور والظلمة ، وقد نشأة الجوسية في بلاد الفرس . انظر : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ١٣٤ . الملل والنحل ١ : ٢٧٨ . كشف اصطلاحات الفنون ٢ : ١٣٣٠ .

(3) انظر : مقدمات في الأهواء والفرق . العقل : ١٣٥

بتوحيد شخص ثم يحكم بتخليده ؟ رغم استدراكه وقوله : لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون دركته فوق دركة الكفار ، وذلك إذا خرج من الدنيا عن غير توبة ^(١) وهذا تناقض وغير صحيح ، فهذا الموقف من مرتكب الكبيرة الذي وقفه مؤسس المعتزلة ، لم يكن موقفاً حيادياً كما يزعم المستشرقون ، بل موقف تفاعلي مع الأحداث ، صدر بسببه حكم على الفاسق الملي في حال موته قبل التوبة .

كما أن الفرق المتنازعة لم تكن جميعها مخطئة كما أنه لم تكن جميعها على صواب ، فأهل السنة والجماعة عندما اختلفوا مع الخوارج وغيرهم لم يكن خلافهم لأجل الخلاف فقط ، بل إنه خلاف نابع من منطلقات دينية لا بد فيها من وقفة صادقة ، فالخوارج قد غلوا في فهمهم لنصوص الوعيد في كتاب الله فامتحنوا الناس في عقائدهم ونواياهم ، وحكموا بكفرهم ، وردوا حكم أهل السنة في مرتكب الكبيرة ورد عليهم أهل السنة والجماعة ببيان خطئهم في هذا الفهم وخطأ تطبيقهم له ، وجرت بينهم وبين أهل السنة مناظرات ردت طائفة كبيرة منهم إلى الحق كما حصل في مناظرتهم مع ابن عباس ^(٢) - رضي الله عنهما - ^(٣) .

(١) انظر : الفرق بين الفرق : ١١٩ . الملل والنحل ج ١ : ٦٢ - ٦٣

(٢) هو : عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي ، الهاشمي ، حبر الأمة ، صحابي جليل ، ولد بمكة ، ونشأ في بدء عصر النبوة ، فلازم رسول الله - ﷺ - ، وروى عنه الأحاديث ، شهد مع علي بن أبي طالب - رضي الله عنهما - الجمل وصفين ، سكن الطائف وتوفي بها سنة ٦٨ هـ . انظر : أسد الغابة ٣ : ٢٩٠ . وفيات الأعيان ٣ : ٦٢ .

(٣) انظر : فتاوى ابن تيمية ١٩ : ٨٩ ، ٩٢ . تاريخ الطبري : ٥ : ٦٤ - ٦٦ . تلبس إبليس : ١١٢ . الفرق بين الفرق : ٧٨ ، ٧٩ .

٢ - التيارات الدينية غير الإسلامية .

يرى المستشرق (هنري كوربان) أن التيارات الدينية غير الإسلامية قد ساهمت في تبلور الفكر المعتزلي ، من خلال تفاعلهم وموقفهم العام من الجماعات غير المسلمة التي تكونت داخل المجتمع الإسلامي ، كالإثنيية^(١) والمزدكية^(٢) واليهودية^(٣) ، ويستدلون على ذلك بما ذكره صاحب الأغاني من أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، كانا يحضران في بيت أحد الأزدیین^(٤) محالس يدافع فيها الحاضرون عن العقيدة الثنوية^(٥) وأن بعض آراء المعتزلة كالقول بالتوحيد وخلق القرآن إنما كانت ردة فعل لتثليث النصارى وتجسيد الإله^(٦) .

وهذا قول مقبول حيث إنه قبل أن يأخذ المعتزلة وضعهم كفرقة لها مبادئ وأصول وقواعد ، كانت الدولة الإسلامية قد اتسعت وشملت المساحات الهائلة ، وأصبح من رعاياها عدد ممن دخل في الإسلام حديثاً ، وعدد ممن لم يدخل في الإسلام وآثر أن يدفع الجزية ، وبهذا أصبحت الساحة الإسلامية تعج بتيارات دينية وسياسية مختلفة تتجادل في مواضيع عقديّة خطيرة ، لم يكن للمسلمين عهد بالحديث فيها . ففي الشام ومصر عمت المسيحية واليهودية ، وفي العراق وفارس غلبت الجوسية بفرقها المتعددة كالثنوية^(٧) والزرادشتية^(٨) والمأنوية^(٩) والمزدكية^(١٠) ، وكل هذه الديانات والعقائد

(١) الإثنيية : هم أصحاب الإثنيين الأزليين ، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف الجوس ، فغنهم قالوا بحدوث الظلام ، وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم ، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح . انظر : الملل والنحل ١ : ٢٩٠

(٢) المزدكية من الثنوية : أصحاب مزدك ، الزنديق ، الذي كان إباحياً يقول باستباحة أموال الناس وأثما فيء ، والأشياء كلها ملك لله مشاع بين الناس . انظر : الملل والنحل ١ : ٢٩٤ . فهرست ابن النديم : ٢٧٩ .

(٣) اليهود : أمة موسى عليه السلام ، وكتايم التوراة ، وهم فرق كثيرة ، من أشهرها : الفريسيون ، الصدوقيون ، السامريون . انظر : الفصل في الملل والنحل ١ : ٩٨ . اعتقادات فرق المسلمين والمشركون : ١٢٨ .

(٤) لم أقف على اسمه .

(٥) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية (هنري كوربان) : ١٨٦

(٦) المصدر السابق - نفس الصفحة .

(٧) الثنوية وهم الإثنيية ؛ أصحاب الإثنيين الأزليين ، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف الجوس ، فغنهم قالوا بحدوث الظلام ، وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم ، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح . انظر : الملل والنحل ١ : ٢٩٠

كانت تنطوي على اتجاهات ومبادئ لا تتوافق مع دين الإسلام ولا تتناسب مع مبادئه وقيمه . ومع ذلك فقد كان واصل بن عطاء يحتك بالمخالفين ، سواء من كان منهم على دين مخالف كالنصارى والمناوية ، أو على مذهب مخالف كالجهم بن صفوان الذي كان يدين بالجبر ، أو من كان ينشر التحلل والزندقة ، كبشار بن برد ، فقد ذكر الأصفهاني^(٤) أنه كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام : عمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء ، وبشار بن برد ، وصالح بن عبد القدوس^(٥) ، وعبد الكريم بن أبي العوجاء^(٦) ، ورجل من الأزدي^(٧) ، يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده ، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال ، وأما بشار فبقي متحيراً مخطئاً ، وأما الأزدي فمال إلى قول

(١) الزرادشتية من الجحوس : أصحاب زردشت بن يورشب ، الذي ظهر زمان كشتاسب بن لهراسب ، قالوا بأن النور والظلمة اصلان متضادان ، وهما مبدأ موجودات العالم ، وقد حصلت التراكيب من امتزاجهما . انظر : الملل والنحل ١ : ٢٨١

(٢) المانوية من الثنوية : اصحاب ماني بن فاثك الحكيم الذي ظهر زمان سابور ، زعموا أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين ، أحدهما نور والآخر ظلمة ، وأنهما أزليان لم يزا ولا ولن يزا ، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم انظر : الملل والنحل ١ : ٢٩٤

(٣) انظر : المعتزلة (جار الله) : ٢٩

(٤) هو : ابو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني ، أو الأصبهاني ، الملقب بالراغب ، من الأدباء والحكماء وهو صاحبي تصانيف منها (المفردات ، الذريعة إلى مكارم الشريعة ، محاضرات الأدباء) توفي سنة ٥٠٢ هـ . انظر : سير أعلام النبلاء ١٨ : ١٢٠ كشف الظنون ١ : ٣٦ . الأعلام ٢ : ٢٥٥

(٥) صالح بن عبد القدوس بن عبد الله بن عبد الله بن عبد القدوس من أهل البصرة ، كان يجلس للوعظ ويقص الأخبار . غير أنه كان يزين الثنوية (دين الفرس القديم) ، فلما اشتهر أمره استقدمه الخليفة المهدي ، لكنه هرب إلى دمشق واستخفى بها زمناً فلما عرف المهدي مكانه ، وجه إليه قريشاً الحنظلي فقبض عليه وجاء له إلى بغداد . فحاكمه المهدي ثم قتله سنة ٧٧٧ م ، وصلبه على جسر بغداد . هذه الأبيات ، يتهمكم فيها على النبي محمد و علاقته بزوجاته ، يعف اللسان عن ذكرها ، قاتله الله . انظر : لسان الميزان ٣ : ١٧٢ - ١٧٤ . الأعلام ٣ / ٢٧٧ . فوات الوفيات ١ / ٣٩١ . تاريخ بغداد ٩ / ٣٠٣ . وفيات الأعيان ٢ / ٤٩٢ . معجم الأدباء ٤ / ٢٦٨ نهاية الأرب ٣ / ٨٢ . طبقات الشعراء ص / ١٦٠ .

(٦) عبد الكريم بن أبي العوجاء ، خال معن بن زائدة ، زنديق مغتر ، قال ابن عدي : لما أخذ ليُضرب عنقه ، قال : لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيه الحلال وأحل الحرام ، قتله محمد بن سليمان العباسي الأمير بالبصرة ، وكان قتله في خلافة المهدي بعد الستين ومئة . انظر : لسان الميزان ٤ : ٥١ - ٥٢ .

(٧) لم يذكر اسمه . وقد بحث عنه فلم أقف على أحد ذكر اسمه فيما وقفت عليه من الكتب التي تعنى بالتراجم وأسماء الرجال .

السمنية ، وهو مذهب من مذاهب الهند ^(١) . مما يؤكد لنا صحة القول بأن التيارات الدينية غير الإسلامية ساهمت بشكل أو بآخر في ظهور فرقة المعتزلة .

٣ - اشتداد الخصومة بين أهل السنة والجماعة وبين الخوارج حول

مسألة مرتكب الكبيرة .

لقد كانت هذه المسألة موضوع مناقشات عنيفة في النصف الثاني من القرن الأول ، وكان خلاف واصل وعمرو بن عبيد مع أهل السنة واعتزالهما أيهم ووقوفهما موقفاً وسطاً في تلك المسألة شبه حياد بين الرأيين المتعارضين ، وقد أشار إلى هذا المستشرق (نلينو) حيث يقول : والواقع أن الباحثين لم ينتبهوا حتى الآن انتباهاً كافياً إلى مسألة خطيرة كل الخطورة . تلك أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم في أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول يكاد يتفقون على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسي مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد) إنما نشأ حينما احتدم النزاع واشتدت الخصومة بين متكلمي الخوارج ومتكلمي أهل السنة ، حول مسألة مرتكب الكبيرة ، من جراء الثورات الخطيرة التي قام بها الخوارج ^(٢) .

وهي مسألة حقيقة بإدراجها نقطة نشوء ونبات لمذهب المعتزلة ، ذلك أنها تعتبر من القضايا الرئيسية في بزوغ وظهور مذهب المعتزلة على يد واصل بن عطاء . فقد مر معنا قصة السائل الذي سأل عن حكم مرتكب الكبيرة ، وأن السبب الذي دعاه للسؤال هو الآراء المتضاربة في هذه المسألة بين الخوارج والمرجئة . ومر معنا جواب واصل له في مجلس الحسن البصري ومن ثم اعتزاله إلى سارية من سواري المسجد يقرر على جماعته ما أجاب به السائل .

(1) انظر : الأغاني ٣ : ١٤٦ ، ونقله عنه ابن حجر في لسان الميزان ٤ : ٥١-٥٢ في ترجمة عبد الكريم بن أبي

العوجاء . في علم الكلام (صبحي) ١ : ١٨٢

(2) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيللو) : ١٨٠ ، ١٨١ وانظر : علم الكلام

ومدارسه . د : فيصل بدير عون : ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩

وقد طبق واصل بن عطاء حكمه على مرتكب الكبيرة وأنه في منزلة بين المنزلتين على المتنازعين على الخلافة ، مما قاده للحديث على مسألة الإمامة . التي غدت من المسائل الرئيسة التي أدت إلى قيام مدرسة المعتزلة ^(١) .

ويرى بعض المستشرقين مثل (نيلينو)^(٢) ، مونتجمري وات ^(٣) ، غردية ، قنواقي ^(٤) هاملتون ^(٥)) أن المعتزلة في هذه المسألة كان يمثلون حلاً وسطاً بين فريقين كلاهما مخطئ وأنهم قد وحدوا بين تلك الآراء المتضاربة بحل شامل وسليم .

وهذا هو عين الخطأ ، وأساس مجانبة الصواب ، وجهل بحقيقة الخلاف ، بل وجهل بمبدأ المعتزلة في هذا الجانب ، وطمس لحقيقة نشأة المعتزلة ، وأنها ليست موقفاً حيادياً ، بل موقف إيجابي له قواعد وأصول .

ذلك أن أهل السنة كان لهم رأيهم الخاص في الإمامة ؛ وأنها قضية مصلحية تناط باختيار الأمة من أهل الحل والعقد ، وينتصب الإمام بنصبهم ، كما أنها تصح بعهد من الإمام الميت إذا قصد فيه حسن الاختيار للأمة عند موته ، ولم يقصد بذلك هوى ، وأنه تجوز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ^(٦) .

بينما كان للشيعة رأيهم الخاص ، القائل بأن الإمامة منصب إلهي كالنبوة فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ، ويؤيده بالمعجزة التي هي كنص من الله عليه ، فكذلك يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه وأن ينصبه للناس من بعده ^(٧) . وقد نصوا على أن الإمام بعد رسول الله - ﷺ - هو علي بن أبي

(1) انظر : علم الكلام ومدارسه . د : فيصل بدير : ١٨٦

(2) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٨٤ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - بحوث في المعتزلة (نيلو) : ١٨١ ، ١٩٠ ، ١٩١

(3) انظر : انظر : التاريخ السياسي للمعتزلة . د : عبد الرحمن سالم : ١٣١

(4) انظر : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية . لويس غردية و ج قنواقي . ترجمة : د صبحي الصالح و آخر وانظر : التاريخ السياسي للمعتزلة . د : عبد الرحمن سالم : ١٣١

(5) انظر : تاريخ المعتزلة وفكرهم وعقائدهم . د : فالخ الربيعي : ١٩ .

(6) انظر : الفصل في الملل والنحل - ابن حزم ٤ : ١٣ - ١٨ بتصرف .

(7) انظر : اصل الشيعة وأصولها - محمد كاشف الغطاء : ٥٨ . نقلاً عن : مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة :

القفاري ١ : ٢٨٨

طالب^(١) وأن الإمامة محصورة في أولادة من زوجته فاطمة بنت رسول الله - ﷺ - من بعده^(٢) .

وفي مقابل هذا الرأي ذهب الخوارج إلى أن الإمام ينبغي أن لا يكون موطنه أو نسبه شرطاً لتنصيبه ، بل ينبغي أن يكون موضع ثقة المسلمين واحترامهم بحيث إذا وقع اختيارهم على فرد ، أياً كان مقامه ، صلح أن يكون إماماً^(٣) ، فالتزموا في اختيار أميرهم مبدأ الشورى والحرية ، وذهبوا إلى أن هذا الاختيار حق لعامة المسلمين قرشياً أم أعجمياً متى ما وجدت الكفاءة في استحقاق الشخص لأن يكون إماماً ، بل وفضلوا أن يكون الخليفة غير قرشي ليسهل عزله ، وأن الخليفة يستمر في وظيفته ما قام بالعدل وأقام الشرع وابتعد عن الخطأ والزيف ، فإن حاد وانحرف وجب عزله أو قتله^(٤) .

وفي خضم هذه الآراء حاول واصل بن عطاء أن يوحد هذه الآراء ويكون منهاجاً يرضي الجميع ، ويجيء وسطاً بين تطرف الشيعة والخوارج ، فقال : الإمامة باختيار الأمة ، وحجته في ذلك أن الله سبحانه وتعالى لم ينص على رجل بعينه ، ولا الرسول - ﷺ - . وفي هذا وافق أهل السنة والخوارج . وقال - أيضاً - إذا كان مسلماً سواء من قریش أو من غيرها ، ومن أهل العدالة والإيمان ، يجوز أن يقع عليه اختيار الأمة ، وكان ذلك منه ترضية ثانية للخوارج ، وزاد على ما تقدم ، أن اختيار الإمام واجب على أهل كل عصر ، فاقترب بهذا القول من الشيعة الذين يعتقدون بوجوده في كل وقت إن حاضراً أو غائباً^(٥) .

وبهذا نرى أن واصل بن عطاء عندما حاول أن يبيد وجهه نظره ، ويبيد رأيه في المسألة ، حاول أن يظهر بمظهر من يرغب في أن يوحد بين الآراء ، إلا أنه لم يستطع ذلك ، فقد ظهرت آراؤه بمظهر من يطلب إرضاء الأطراف المتنازعة بغض النظر عن

(1) انظر : اعتقادات ابن بابويه : ص ١١١ - ١١٤ . البحار للمجلسي ٢٧ : ٦٢ . نقلاً عن : مسألة التقريب بين

أهل السنة والشيعة : القفاري ١ : ٣١٦

(2) انظر : المعتزلة . المعتق : ٣٣

(3) انظر : علم الكلام ومدارسه . د ك فيصل بدران : ١٨٦

(4) انظر : دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين (الخوارج والشيعة) الجلي : ٦٢ (بتصرف)

(5) انظر : المعتزلة . المعتق : ٣٣

الصواب والحقيقة ، فأعمل عقله واعتمد عليه ولم يتقيد بالنص ، وورث ذلك لأتباعه ، مما كان له الأثر العظيم في كثرة اختلافهم وكثرة بدعهم .

٤ - دراسة الفلسفة اليونانية بزعم الدفاع عن الدين الإسلامي .

لقد ساهمت الفلسفة اليونانية في نمو الفكر الاعتزالي وتطوره ، حيث استخدمت المعتزلة الفلسفة لتكوين عقيدة الألوهية ^(١) ومن ثم تدرجت في الأخذ بمنهاج فلاسفة اليونان ، والبحث في الصفات الإلهية ^(٢) فدرس رجال المعتزلة الفلسفة ، وتأثروا بها كثيراً نظراً لاعتمادها على العقل ، وقد أشار لذلك المستشرقون كما جاء في دائرة المعارف ، حيث نصت على أن المعتزلة كانوا أكثر الفرق اتصالاً بالفلسفة اليونانية ، وأسرعهم للإفادة منها ؛ اضطهرهم لذلك ما انتدبوا أنفسهم له من الحجاج عن الدين وعقائده ، والرد على المخالفين من أصحاب الملل الأخرى ^(٣) .

ويقول فون كريم : إن المعتزلة في نشأتهم تأثروا باللاهوت اليوناني ، وعلى الأخص تأثروا ببيحيى الدمشقي وتلميذه تيو دور أبي قره ^(٤) .

ويرى شتيتز أن الاعتزال في آخر تطوراته قد تأثر كثيراً بالفلسفة اليونانية ^(٥) .

ويرى هاملتون أن المعتزلة كانوا يصبون عقائدهم في قوالب الأفكار اليونانية ، ويستوحدون تأملاتهم الدينية من الميتافيزيقيا ^(٦) اليونانية بدلاً من القرآن ^(٧) . وهذا غير مقبول ، فالمعتزلة مسلمون تأثروا باليونان وليسوا يونانيين تأثروا بالإسلام .

(1) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ٨٣

(2) انظر : الإسلام كبديل (هوفمان) : ٤٩

(3) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٨ : ٢٤٠٠

(4) انظر : أدب المعتزلة : ١١٤ . نقلاً عن (Nicholson A literary history of the arabs p:500)

(5) انظر : أدب المعتزلة : ١١٤

(6) الميتافيزيقيا : كلمة تتألف من لفظتين هما : (ميتا) ومعناها (وراء) و (فيزيقيا) ومعناها (الطبيعة) فيكون المعنى : ما وراء الطبيعة ، وهي شعبة من الفلسفة تبحث في ماهية الأشياء ، وعلة العلل أي القوى المحركة لهذا العالم . انظر : موسوعة المورد ٧ : ٢٠ . المعجم الفلسفي - صليبا - ٢ : ٣٠٠ . موسوعة الفلسفة ٢ : ٤٩٣ .

(7) انظر : أدب المعتزلة : ١١٥ ، نقلاً عن (Hamilton A . R . mohammadism p90)

كما أن نفس المستشرق (هاملتون) يشيد بدور المعتزلة الكبير في التوفيق بين السنة والعقل وبين الفكر الإسلامي الأصيل وبين المعطيات الفكرية للثقافات والحضارات الأخرى وخصوصاً الحضارة اليونانية الهيلينية ، حيث اكتشفوا أن الطريق الأمثل للدفاع عن المعتقدات الإسلامية إزاء أصحاب المعتقدات الأخرى ، الذين كانوا يحاولون دوماً النيل من تلك المعتقدات ، هو الاطلاع على الأساليب العقلية ، والمنطقية ، والفلسفية التي تتبعها تلك الثقافات والحضارات في إثبات صحة أسسها ومبادئها ، وتمثيل تلك الأساليب وتوظيفها في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، وتقديمها في صورة مقبولة ومقنعة إلى حملة المعتقدات والديانات الأخرى (١) .

ويؤكد المستشرق (جولدزيهر) قول المستشرق (هاملتون) بقوله : نحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة ، فقد ساعدوا في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان ، وهذا هو الفضل الذي لا يجحد ، والذي له اعتباره وقيمته ، والذي جعل لهم مكاناً في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية (٢) . حتى أنه يرى أنه برغم الصعوبات التي أثارها مذهب المعتزلة ، فإن كفاحهم قد أثر بنسبة صغيرة أو كبيرة حتى على الإسلام السني (٣) .

وبهذا يتضح لنا أن دراسة الفلسفة اليونانية كانت عاملاً مهماً من عوامل ظهور وازدهار المعتزلة ، حيث إن المعتزلة بعد أن أخذوا على عاتقهم مجادلة المخالفين من أصحاب الملل الأخرى ، تبين لهم أن أولئك القوم أمضى منهم سلاحاً ، وأقدر على أساليب الجدل والمناظرة ، لما لديهم من معرفة بالفلسفة والعلوم العقلية ، فتوجهوا لتلك العلوم ينهلون منها ، فانكبوا على دراسة الفلسفة ، ليستفيدوا منها في دعم حججهم وتقوية أقوالهم ، ليتسنى لهم محاربتهم بنفس سلاحهم (٤) ، إلا أنهم خلطوا كلام

(1) انظر : تاريخ المعتزلة ، فكرهم وعقائدهم . الربيعي : ٢١

(2) انظر : العقيدة والشريعة : ١٢٠

(3) المصدر السابق

(4) انظر : المعتزلة . المعتق : ٤٨ - ٤٩ . نقلاً عن : المعتزلة : زهدي جار الله : ٤٨ . (بتصرف)

الفلاسفة بكلامهم كما حصل مع النظام ^(١) ^(٢) ، وهذا انصرفوا إلى المسائل الفلسفية حتى أصبحت جهودهم تكاد تقتصر على البحث في مواضع فلسفية بحتة ؛ كالحركة والسكون ^(٣) والجوهر ^(٤) والعرض ^(٥) والوجود و العدم والجزء الذي لا يتجزأ ^(٦) . لذا فقد قال المستشرق (شتيز) : إن الاعتزال في آخر تطوراته قد تأثر كثيراً بالفلسفة اليونانية ^(٧) .

والذي أراه أن الفلسفة اليونانية تُعدُّ عاملاً من عوامل ظهور المعتزلة ، حيث لجأ إليها المعتزلة لتكون سلاحاً لهم في مجادلاتهم التي يقومون بها بزعم الدفاع عن الدين ، فحرفت مسارهم وشوشت أفكارهم ، وصرفتهم عما زعموه من الدفاع عن الدين إلى التعلق بالفلسفة البحتة حتى أصبحت هي الغاية بدلاً من كونها وسيلة لمحاربة الخصوم ذلك أنهم أهل جدل وليسوا بأصحاب برهان كما نص على ذلك أهل الفلسفة أنفسهم ^(٨) .

وأحب أن أنبه إلى أن الفلسفة اليونانية لا يحتاج إلى منطقتها الذكي ولا ينتفع به البليد ^(٩) بل إن العقلاء العارفين منهم يصفون منطقهم بأنه أمر اصطلاحي وضعه رجل

(١) إبراهيم بن يسار بن هانئ البصري ، ابو إسحاق النظام ، شيخ المعتزلة ، تبحر في علوم الفلسفة ، وانفرد بآراء تابعته عليها فرقة من المعتزلة ، سمى (النظامية) اهتم بالزندقة ، وكفره جماعة ، مات سنة ٢٣١ هـ . انظر : طبقات المعتزلة : ٤٩ - ٥٢ . تاريخ بغداد ٦ : ٩٧ - ٩٨ . سير أعلام النبلاء ١٠ : ٥٤١ - ٥٤٢ .

(٢) انظر : الملل والنحل : ج ١١ / ٦٧

(٣) السكون : هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك . انظر : التعريفات - الجرجاني - : ١٢٠

(٤) الجوهر : هو القائم بنفسه الغني عن محل يحل فيه . أو هو : ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع انظر : التعريفات - الجرجاني - : ٨٣ .

(٥) العَرَضُ : هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع - أي محل - يقوم به ، كاللون . انظر : التعريفات - الجرجاني - : ١٤٨

(٦) الجزء الذي لا يتجزأ : هو جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً لا بحسب الخارج ، ولا بحسب الوهم أو الفرض العقلي ، تتألف الأجسام من أفرادها بانضمام بعضها إلى بعض ، كما هو مذهب المتكلمين . انظر : التعريفات - الجرجاني - : ٧٥ .

(٧) انظر : أدب المعتزلة : ١١٤

(٨) انظر : الرد علي المنطقيين : ٣٩٥

(٩) المصدر السابق : ٣

من اليونان ، لا يحتاج إليه العقلاء ، ولا طلب العقلاء للعلم موقوفاً عليه ^(١) ومن قال من المتأخرين إن تعلم المنطق فرض على الكفاية ، فإنه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق ، فإن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم وكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرفوا منطق اليونان ^(٢) .

لذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : كنت أحسب أن قضاياه - أي المنطق اليوناني - صادقة لما رأيت من صدق كثير منها ، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه ^(٣) ، ذلك أن كثيراً مما ذكره في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات ^(٤) .

(1) المصدر السابق : ١٧٧

(2) المصدر السابق : ١٧٩

(3) المصدر السابق : ٣

(4) المصدر السابق : ٤

المبحث الثالث : أعلام المعتزلة .

تمهيد :

يقرر المستشرقان (لويس غارديّة و جورج قنواقي) بأن المعتزلة فرق كثيرة تختلف في بعض التفاصيل والجزئيات ، وأنه لم يقع إجماع على مذهب واحد في حقائق العقيدة كلها بين أئمة المعتزلة ^(١) إلا أنه تجمعها خمسة أصول ، هي (التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المتزلة بين المتزلتين ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بهذه الأصول الخمسة ^(٢).

ويرى المستشرق (فنسك ^(٣)) بأن المذهب الاعتزالي قد انقسم إلى طائفتين ؛ معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد ، دون أن يعني ذلك انتماءً جغرافياً حقاً ، بل اصطلاحياً . والمعتزلة ينقسمون إلى معتزلة متقدمون ومعتزلة متأخرون ، وبهذا تنقسم المعتزلة إلى أربع فرق كلامية ^(٤).

ويذكر المستشرقان (لويس غارديّة و جورج قنواقي) بعض أعلام المعتزلة ، فيذكر أن من معتزلة البصرة (العلاف ، النظام ، الجاحظ) ومن معتزلة بغداد (بشر بن المعتمر ^(٥)) أبو موسى المردار ^(٦) ، ثمامة بن الأشرس ^(١) ، أحمد بن أبي دؤاد ^(٢)) وأنهم جميعاً كانوا

(1) انظر : فلسفة الفكر الديني ١ : ٨٠ .

(2) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٨ : ٢٣٩٨ .

(3) أرنت يان فنسك ، مستشرق هولندي ، ولد سنة ١٨٨٢ م وتوفي سنة ١٩٣٩ م ، أتقن اللغات السامية ، وتخصص في أديان الشرق ، صاحب المبادرة لوضع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، بإعانة مالية من أكاديمية العلوم في أمستردام ومؤسسات هولندية أخرى ، ثم صار المشروع تحت رعاية الاتحاد الأكاديمي الدولي . انظر : المستشرقون - العقيقي ٢ : ٣١٩ - ٣٢٠ . طبقات المستشرقين : ١٦٤ . رؤية إسلامية للاستشراق : ٨٥ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٤١٧ - ٤١٨ .

(4) انظر : المعتزلة (د . جمرت) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٨٦ .

(5) - بشر بن المعتمر (توفي سنة ٢٢٦ هـ) وهو من علماء المعتزلة ، وهو الذي أحدث القول بالتولد وأفرط فيه فقال : إن كل المتولدات من فعل الإنسان فهو يصح أن يفعل الألوان والطعوم والرؤية والروائح وتسمى طائفة البشرية (6) هو أبو موسى : عيسى بن صبيح ، ولقبه المردار وفي طبقات المعتزلة ((ابن المردار)) قال ابن الأخشيد هو من علماء المعتزلة ومن المقدمين فيهم ، وكان ممن أجاب بشر بن المعتمر ، ومن جهة أبي موسى انتشر الاعتزال في بغداد ، توفي في حدود سنة ٢٢٦ هـ .

مندفعين بروح واحد ، ويؤكدان بأن المؤرخين والمصنفين في الفرق لم يخطئوا إذ ردوا إلى الأصول الخمسة كل ما كان يميز هؤلاء العلماء (٣).

أ - مؤسس مذهب المعتزلة :

يقرر المستشرق (فنسك) بأن مؤسس المعتزلة هو واصل بن عطاء - أبو حذيفة - الغزال (٤) وأنه رأس فرقة المعتزلة وأنه ولد سنة ثمانين للهجرة وتوفي سنة مائة وإحدى وثلاثين للهجرة ، وهو شيخ المعتزلة وقديمها (٥) ويعده المستشرق (جولدزيهر) بأنه هو وعمرو بن عبيد مؤسسي مذهب المعتزلة (٦) والذين ارتبط بهما اسم (المعتزلة السياسية) (٧).

وقول هذا المستشرق بأن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، هما الذان ارتبط بهما اسم (المعتزلة السياسية) غير مقبول ، فقد مر معنا (٨) بأن المعتزلة على ضربين ، معتزلة سياسيون ، ومعتزلة متكلمون ، وأنه لا علاقة بينهما على الإطلاق ، فما أطلق عليهم (معتزلة سياسيون) كانوا مجموعة من الصحابة ترجح لديهم موقف سياسي نابع عن عدم ظهور الحق والصواب - من وجهة نظرهم - للحالة السياسية التي يعيشونها ، فآثروا الوقوف على الحياد . أما من أطلق عليهم (معتزلة متكلمون) فهم واصل بن عطاء وأتباعه ،

(1) - ثمامة بن أشرس النميري (توفي سنة ٢١٣هـ) ، كان جامعاً بين قلة الدين وخلاعة النفس ، مع اعتقاده بأن الفاسق يخلد في النار إذا مات على فسقه من غير توبة . وهو في حال حياته في منزلة بين المنزلتين . وكان زعيم القدرية في زمان المأمون والمعتصم والواثق وقيل إنه الذي أغرى المأمون ودعاه إلى الاعتزال ، وتسمى طائفته الثمامية .

(2) هو : أحمد بن فرج بن حريز الإيادي البصري البغدادي ، ابن أبي دؤاد ، عدو الإمام أحمد بن حنبل ، كان داعية إلى خلق القرآن ، ولد سنة ستين ومئة بالبصرة ، شاخ ورمي بالفالج ، ومات في الحرم سنة أربعين ومئتين ، ودفن بدراه ببغداد . انظر : سير أعلام النبلاء ١١ : ١٦٩ - ١٧١ .

(3) انظر : فلسفة الفكر الديني ١ : ٨٠ - ٨١

(4) انظر : واصل بن عطاء (فنسك) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٢ : ١٠٩ .

(5) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٨ : ٢٣٩٨

(6) انظر : العقيدة والشريعة : ١٠١

(7) انظر : علم الكلام (ل جاردي) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧١

(8) انظر : صفحة ٧٠ من هذا البحث .

الذين كانت لهم مبادئ فلسفية وأصول دينية ، متمخضة عن الحالة السياسية والاجتماعية التي سادت ذلك الزمن .

ويقرر المستشرق (فنسك) بأن المصادر الباكورة لا تقدم لنا تفاصيل كافية عن حياة واصل بن عطاء ، وحتى المعلومات القليلة المتوفرة عن حياته لا تخلوا من تضارب^(١).

ويؤكد المستشرق (بينس) بأنه لا يعرف إلا القليل جداً عن الرأي الذي اتخذه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، ضد الجهم بن صفوان فيما يتعلق بالمسائل المتصلة بأصل التوحيد^(٢).

وقولهم هذا بعدم وجود معلومات كافية عن حياة المؤسس الأول لمذهب المعتزلة ، واصل بن عطاء ، قول غير صحيح حيث تحدثت المصادر بشكل كاف عن سيرته ، فذكرت سنة ولادته وسنة وفاته فبينت بأنه واصل بن عطاء وكنيته أبو حذيفة المخزومي ، مولاهم البصري ويلقب بالغزال ، اختلف في أنه مولى لبني ضبة أو لبني مخزوم ، أو لبني هاشم^(٣) وهو شيخ المعتزلة الأول وقديمها في مذهبها العقلي والنظري^(٤) . كان مولده بالمدينة النبوية سنة ثمانين ، وكان يلثغ بالراء غيناً ، فلاقتداره على اللغة وتوسعه يتجنب الوقوع في لفظة الراء^(٥) مات سنة إحدى وثلاثين ومئة للهجرة^(٦).

وأنه قد اشتهر بين أئمة المعتزلة بالخطابة والبراعة في الكلام وتصريف وجوهه ، والبلاغة ، والمقدرة الفائقة على الإتيان بالكلام ارتجالاً ودون توقّف ، ومما رفع من منزلته في الفصاحة والبلاغة والتمكن من الكلام ، أنه قد بلغ ما بلغه من شأن رفيع في بلاغة القول رغم أنه كان ألثغ؛ أي يجعل الراء غيناً ، فأخذ على نفسه أن لا يستعمل الراء مطلقاً في كلامه^(٧) .

(1) انظر : واصل بن عطاء (فنسك) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٢ : ١٠١٠٩

(2) انظر : مذهب الذرة : ١٢٣

(3) انظر : سير أعلام النبلاء ٥ : ٤٦٤ . المنية والأمل : ٥ . مفتاح السعادة (طاش كبرى زادة) : ٢ : ٣٢ - ٣٣

(4) انظر : نشأة الفكر الفلسفي (النشار) ١ : ٣٨١ . العدل الإلهي بين الشريعة والعقل : ١١٣

(5) انظر : سير أعلام النبلاء ٥ : ٤٦٤ . لسان الميزان ٦ : ٢١٤

(6) انظر : سير أعلام النبلاء ٥ : ٤٦٤

(7) انظر : سير أعلام النبلاء ٤ : ٤٦٤ . طبقات المعتزلة : ٢٨

وقد جالس أبي هاشم ^(١) عبد الله بن محمد بن الحنفية ^(٢) ، ثم انتقل من المدينة إلى البصرة ، وتردد على مجلس الحسن البصري ^(٣) . وقيل بأن محمد بن الحنفية قد ربي وصلاً وعلمه حتى تخرج عليه ^(٤) وفسر مؤرخوا الشيعة والمعتزلة أن المجالسة بمعنى أخذ العلم وتلقيه وتحمله والتأثر به ، وهذا لم يرد إلا في كتب المعتزلة والشيعة فقط ^(٥) .

وفي هذا خطأ جسيم فلو أجرينا مقارنة بسيطة بين حياة محمد بن الحنفية وحياة واصل بن عطاء ، لاتضح لنا أن محمد بن الحنفية قد توفي سنة إحدى وثمانين للهجرة على أصح الأقوال ^(٦) وواصل بن عطاء ولد سنة ثمانين للهجرة ، فكيف يكون قد تلقى التعليم على يد محمد بن الحنفية ، وهو لم يتجاوز السنة الأولى من عمره ، ولو فرضنا بأن ابن الحنفية قد توفي سنة ثلاث وثمانين على أبعد تقدير كما ذكر في بعض الأقوال ^(٧) ، فيكون عمر واصل وقت وفاة محمد بن الحنفية ثلاث سنين وهذا غير معقول في تلقي العلم .

و ما ذكر من أن واصل بن عطاء قد صحب أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه ، يثير عددا من التساؤلات وهي : كم كان سن واصل بن عطاء عندما جالس أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بالمدينة ، وكم كان سنه عندما صاحبه في الكتاب ، وكم كان سنه عندما انتقل من المدينة إلى البصرة ؟ .

وسبب إثارة هذا الأسئلة هو ثبوت أن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية قد مات كهلاً سنة ثمان وتسعين للهجرة ^(٨) وواصل بن عطاء ولد سنة ثمانين للهجرة ، والحسن

(1) هو أبو هاشم: عبد الله بن محمد بن علي بن أبي طالب ، وأبوه هو : محمد بن الحنفية. قال الزبير: كان أبو هاشم صاحب الشيعة فأوصى الى محمد بن عبد الله بن العباس، وصرف الشيعة اليه ودفع اليه كتبه، ومات عنده ، ومات في أيام سليمان بن عبد الملك سنة ٩٨، وقيل في سنة ٩٩. انظر : سير أعلام النبلاء ٤ : ١٢٩ - ١٣٠ .

(2) انظر : سير أعلام النبلاء ٥ : ٤٦٥

(3) انظر : سير أعلام النبلاء ٥ : ٤٦٥ . مفتاح السعادة ٢ : ٣٤ . نشأة الفكر الفلسفي ١ : ٣٨٢

(4) انظر : مقالات الإسلاميين - الكعي - ٦٤ . طبقات المعتزلة - القاضي عبد الجبار - ٢٣٤ . نشأة الفكر الإسلامي - النشار - ١ : ٣٨٢ .

(5) انظر : المنية والأمل : ١٣١ . الحور العين (الحميري) : ٢٦٠

(6) انظر : سير أعلام النبلاء ٤ : ١٢٨

(7) انظر : سير أعلام النبلاء ٤ : ١٢٨

(8) المصدر السابق ٤ : ١٣٠

البصري توفي سنة عشر ومائة للهجرة^(١) ، وقد درس واصل بن عطاء عند الحسن البصري خمس سنين^(٢) وكانت قصة السائل الذي سأل عن حكم مرتكب الكبيرة في نهاية القرن الأول - كما مر معنا - فيكون انتقال واصل بن عطاء من المدينة إلى البصرة في حدود سنة خمس وتسعين - على أكبر تقدير - ، ويكون قد غادر المدينة النبوية وسنة خمس عشرة سنة وإذا فرضنا بأنه قد التحق بالكتاب الذي فيه أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وسنه سبع سنوات ، فإنه يكون حدثاً صغيراً ، وطفلاً ، لا يُعقل ولا يُنصور أن يصاحب أو يُجالس كهلاً كأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية .

وبهذا يكون واصل بن عطاء قد شاهد أو سمع ولم يجالس أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية في الكتاب ، للفارق الكبير بينهما في السن ، فأبو هاشم كهلاً في أواخر عمره ، وواصل بن عطاء قريب إلى الطفولة منه للشباب ، ولو افترضنا بأن واصل بن عطاء كان على درجة من النباهة والفقہ تسمح له بأن يتلقى عن أبي هاشم ، فإن الأحداث السياسية في ذلك الوقت لم تكن تسمح لآل البيت بإلقاء دروس علمية ، وتجمع للناس من حولهم .

وذكر الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) بأن هناك أتباع لواصل بن عطاء ، يسمون (الواصلية) وأن اعتزالهم يدور على أربع قواعد :

الأولى : القول بنفي صفات الباري تعالى ؛ من العلم والقدرة ، والإرادة ، والحياة .

الثانية : القول بالقدر ، وقد سلك في ذلك مسلك معبد الجهني ، فقرر أن الباري تعالى حكيم عارف ، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر . ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه .

الثالثة : القول بالمتزلة بين المتزتين .

الرابعة : قوله في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين ، إن أحدهما مخطئ لا بعينه وفي عثمان وقاتليه وخاذليه : إن أحد الفريقين فاسق لا محالة^(٣) .

(1) المصدر السابق ٤ : ٥٨٧

(2) انظر : طبقات المعتزلة لابن المرتضي : ٢٩

(3) انظر : الملل والنحل ١ : ٦٠ - ٦٣ (باختصار وتصرف)

وقد أرسل واصل بن عطاء البعوث إلى أرجاء العالم للدعوة إلى الاعتزال ولمناظرة المخالفين ، فبعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب ، وبعث حفص بن سالم إلى خراسان ، والقاسم ابن السعدي إلى اليمن ، وأيوب إلى الجزيرة ، والحسن بن زكوان إلى الكوفة ، وعثمان الطويل إلى أرمينية ^(١) .

فهل بعد هذا يقال إن المصادر لم تقدم لنا تفاصيل كافية عن حياة واصل بن عطاء أو أن ماورد من معلومات عنه مازال فيها التضارب قائماً ؟

وأما قول المستشرق (بينس) بأنه لايعرف إلا القليل جداً عن الرأي الذي اتخذته واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، ضد الجهم بن صفوان فيما يتعلق بالمسائل المتصلة بأصل التوحيد فهذا قول فيه تشكيك بواصل ورفيقه عمرو بن عبيد ، فقد بعث واصل بن عطاء حفص بن سالم لمناظرة الجهم بن صفوان ^(٢) ولو لم يكن له موقف مخالف منه لما أرسل له من يناظره، فمجرد وجود مناظرة بأمر من واصل بن عطاء ، يدلنا على أن هناك موقفاً مخالفاً منه للجهم ، وأنه لا يوافقه على آرائه في الجملة ، فالجهم ينفي الأسماء والصفات وواصل بن عطاء يثبت الأسماء وينفي الصفات .

ب - ادعاء أن هناك تجنباً على مذهب أبي الهذيل العلاف:

يرى المستشرق (نيرج) بأن مذهب أبي الهذيل العلاف قد تعرض لتجن من قبل مؤرخي الفرق ، حيث إن مذهبه في الكلام قد تعرض لحقد مرتد عن الاعتزال - حسب قولهم - وهو (ابن الراوندي) المشهور ، الذي شوه هذا المذهب في كتابه ((فضيحة المعتزلة)) وذلك بنقده في كثير من الأحيان نقداً رخيصاً غاية في الرخص ^(٣) حسب قولهم وأن عبد القاهر البغدادي قد نقل هذا التشويه على علاته في كتابه (الفرق بين الفرق) وهو يتردد كثيراً في المختصرات التي كتبت عن المعتزلة ^(٤) . ولا يمكن كشف القناع عن فعلة ابن

(١) انظر : في علم الكلام ١ : ١٨٤

(٢) المصدر السابق

(٣) انظر : أبو الهذيل العلاف (نيرج) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢ : ٤٢٥

(٤) المصدر السابق - نفس الجزء والصفحة .

الراوندي ، والخروج بفكرة دقيقة عن مقاصد أبي الهذيل الحقيقية إلا من خلال كتاب ((الانتصار)) للخياط ، الذي سل فيه سيف النقد الصارم على ابن الراوندي^(١).
ويثني على الأشعري فيقول : إنه قد نقل في كتابه ((مقالات الإسلاميين)) أقوال أبي الهذيل العلاف في حيدة جديرة بالإعجاب ، وفقاً للماثور من مذهب المعتزلة^(٢)

(1) انظر : ابو الهذيل العلاف (نيرج) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢ : ٤٢٥ . من تاريخ الإلحاد في الإسلام - بدوي - : ٩٠ .

(2) انظر : ابو الهذيل العلاف (نيرج) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢ : ٤٢٥

ويرى المستشرق (لويس غاردية) أن ذلك ينم عن أن الجزء الأول من كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري - على الأقل من ذلك - قد تم تأليفه إبان السنوات التي كان فيها المؤلف ملتزماً بفكر المعتزلة ^(١).

ويرون أن الشهرستاني قد أقام عرضه على المأثور المتأخر لمذهب المعتزلة ، معتمداً فيما يظهر على الكعبي خاصة ^(٢).

وقول المستشرق (نيرج) بأن مذهب الاعتزال قد تعرض لتجنٍ وتزوير بسبب الحقد فهذه دعوى لا دليل عليها ، فمؤرخوا الفرق الإسلاميين - من أهل السنة - أشد ورعاً وتقوى لله عز و جل - من أن ينسبوا قولاً لم يثبت لفرقة من الفرق ، أو نسبة قول كفري لشخص لم يقله ، بل كانوا يلتمسون لهم الأعذار فيما يرون أنه من قبيل الاجتهاد الخاطئ ، ولم يكونوا يصفونهم بما ليس فيهم أو يتقولون عليهم ، فقد شرطوا على أنفسهم في بداية مؤلفاتهم الالتزام بذكر ما وجد في كتب القوم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم ^(٣). بل إن علماء أهل السنة يفرقون بين طوائف المعتزلة فلا يعممون الأحكام عليهم ، ويرون أن حال المعتزلة - على ضلالهم - أفضل من حال غيرهم ^(٤).

يقول ابن القيم : فالمعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة أهل الإثبات ، وبين البصريين والبغداديين منهم من التزاع ما يطور ذكره ، والبصريون أقرب إلى الإثبات والسنة من البغداديين ، فالبصريون يثبتون كونه سميعاً بصيراً حياً عالماً قديراً ، ويثبتون له الإرادة ولا يوجبون عليه الأصلح في الدنيا ، ويثبتون خبر الواحد والقياس ، ولا يؤثمون المجتهدين ، ثم بين المشايخية والحسينية من التزاع ما هو معروف ^(٥).

ثم يقارن بينهم وبين الشيعة فيقول : أما الشيعة فأعظم افتراقاً واختلافاً من المعتزلة حتى قيل : إنهم يبلغون ثنتين وسبعين فرقة ، وذلك لأنهم أبعد طوائف الملة عن السنة ^(٦).

(1) انظر : علم الكلام (لويس جاردي) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧٧

(2) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٢ : ٤٢٥

(3) انظر : الملل والنحل ١ : ٢٢ .

(4) انظر : الجهمية والمعتزلة - رسائل ودراسات في الأهواء والافتراق والبدع وموقف السلف منها - : ١٩٣ .

(5) انظر : الصواعق المرسلة ٣ : ٨٣٧

(6) المصدر السابق

فهل بعد هذا يصح أن يقبل قول مستشرق بأن مؤرخي الفرق قد تجنبوا على المعتزلة ووصفوها بما ليس فيها وافتروا عليها؟. سبحانك هذا بهتان عظيم !!! .

ولكن لكون معظم المستشرقين لديهم هدف باطن وهو النيل من الإسلام ، والطعن فيه ، فلم يجدوا إلا أقوال الفرق الضالة ، لأنها عند كثير من المثقفين تعتبر من الفرق الإسلامية ، ولا يستقر في أذهانهم الفرق بينها وبين الفرق التي على الصواب ، ولكنهم قد فوجئوا بالنقد الصارم والدامغ من قبل علماء أهل السنة والجماعة ، لتلك المقالات ، وتقنيدها والرد عليها وبيان لوازمها ، حتى لم يدعوا لأصحابها مخرجاً ينفذون منه . فلم يجد المستشرقون مدحلاً إلا إدعاء أن هذه الأقوال قد زورت على أصحابها ولم يقولوا بها ، وأن كتبهم قد فقدت فكيف نستطيع أن نحكم بثبوتها ونحن لم نقف على صحة نسبتها . كل ذلك ليطعنوا في منهجية علماء أهل السنة والجماعة ، وليظهروا أرباب تلك المقالات بصورة المفترى عليهم ، ليكون لهم القبول بعد ذلك عند عامة الناس .

وفيما يتعلق بمذهب الاعتزال ، فإنه لم يتعرض لتجنٍ ولم يتعرض لتزوير ، بل كل ما جاء عنه فهو حق ، وسبب ذلك اعتماد المذهب على العقل وتأصل الترعة الجدلية لدى عامة المعتزلة ^(١)، حتى أصبح الخلاف غير مقصور على الفرق فحسب ، بل بين متكلمي الفرق الواحدة ، بسبب أن كلَّ عَلمٍ من أعلام المعتزلة ، يفكر بعقله تفكيراً يختلف عن الآخر ، ويجادل أصحاب فرقته ، ويأتي بمسائل يخالفهم فيها فضلاً عن أن يخالف أتباع الفرق الأخرى ، ويخطئ بعضهم بعضاً ويخرج بعضهم على بعض ، بل ويكفر بعضهم بعضاً ^(٢)، فهذا النظام قد خالف أستاذه العلاف ، وسخر المردار من بعض آراء العلاف ، بل كفره في قوله بفناء مقدورات الله ^(٣) ، وتبادل معتزلة البصرة وبغداد النقد ^(٤) ولو أردنا استقصاء التزايدات التي حصلت بين رجال المعتزلة لطال بنا الحديث ، ولكنها تعطينا صورة عن الحالة التي كان عليها رجال المعتزلة ، فهم لم يكن لديهم الوقت للتأليف ، بل إن جل وقتهم كان مصروفاً للمناظرات والجدال .

(١) انظر : في علم الكلام : ٢٢١

(٢) انظر : الفرق بين الفرق : ١٩٧

(٣) المصدر السابق : ١٦٦

(٤) انظر : في علم الكلام : ١٨٩

قال الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - : بلغني عن ابن عيينة^(١) قال : حجَّ أيوب السخيتاني^(٢) وعمرو بن عبيد ، فطاف أيوب حتى أصبح ، وخاصم عمرو بن عبيد حتى أصبح^(٣) .

فتأمل الفرق بينهما ، فأيوب السخيتاني الإمام العابد كان شغله طوال الليل الطواف وطاعة الله والعبادة والنسك وتعظيم شعائر الله ، أما عمرو بن عبيد فقد سهر ليله في المراء والخصومة التي نهى الله عنها^(٤) .

وبهذا يتضح لنا أن ما يزعمه المستشرقون من تناقض وعدم صحة ثبوت ، مرده إلى التزعة الجدلية المستقرة عند رجال المعتزلة ، حتى أصبح لكل واحد منهم فرقة تنتسب إلى اسمه ، بلغ تعدادها بعد ضم الفرق المتشابهة بعضها إلى بعض اثني عشرة طائفة^(٥) كل طائفة منها قد انفردت بأقوال تخالف فيها الفرقة الأخرى .

(1) هو : سفيان بن عيينة بن أبي عمران ، الإمام الكبير ، حافظ العصر ، شيخ الإسلام ، أبو محمد الهلالي ، الكوفي ثم المكي ، ولد بالكوفة سنة سبع ومئة ، طلب الحديث وهو غلام ، ولقي الكبار وحمل عنهم ، انتهى إليه علو الإسناد وارثجل إليه من البلاد ، قال الشافعي : لولا مالك وسفيان بن عيينة لذهب علم الحجاز . قال الذهبي : عاش إحدى وتسعين سنة . انظر : سير أعلام النبلاء ٨ : ٤٥٤ - ٤٧٤ .

(2) هو : أبو أيوب السخيتاني ، الإمام الحافظ ، سيد العلماء ، أبو بكر بن أبي تيمية ، كيسان العتري ، مولا هم ، البصري ، الأدمي ، ويقال : ولاؤه لطهية ، وقيل : لجهينة ، عداؤه في صغار التابعين ، ولد عام توفي ابن عباس سنة ثمان وستين ، وقد رأى أنس بن مالك ، سئل أبو حاتم عنه فقال : ثقة ثبت ، لا يُسال عن مثله ، وقال عنه الذهبي : إليه المنتهى في الإتيان . توفي سنة إحدى وثلاثين ومئة بالبصرة ، وله ثلاث وستون سنة . انظر : سير أعلام النبلاء ٦ : ١٥ - ٢٦ .

(3) انظر : تاريخ الإسلام : ١٤١ - ١٦٠ ، ٢٤٢ .

(4) انظر : الجهمية والمعتزلة - رسائل ودراسات في الأهواء والافتراق والبدع وموقف السلف منها - : ١٥٣ .

(5) انظر : منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل : ٣٢٥ .

ج - نظرتهم في بعض رجال المعتزلة .

يشكك المستشرق (لويس غاردية) في أن يكون (ضرار بن عمرو)^(١) ، والحسين بن محمد النجار^(٢) ، ومحمد بن برغوث^(٣) من المعتزلة ، ويقولون : إنهم يعتبرون من (المثبتة أو أهل الإثبات) الذين من غير الميسور ألبة تعريفهم بدقة ، ويضيف بأنهم قد لقوا معارضة شديدة من جانب العديد من أشياح مذهب البصرة^(٤) ويصرح المستشرق (بينس) بأن : ضرار بن عمرو ، ليس من رجال المعتزلة^(٥) .

كما يتردد المستشرق (جولد زيهر) في جعل النظام من رجال المعتزلة فيقول إنه أبعد المعتزلة تطرفاً واستقلالاً في الرأي وأقربهم إلى الفلسفة^(٦) وأنه يُعد من أكثر رؤوس المعتزلة انطلافاً دون زمام^(٧) ويصفه المستشرق (بينس) بأنه يكسوا ما يأخذه بلباس الاعتزال^(٨) .

ويذهب المستشرق (فان أس)^(٩) إلى أنه - أي النظام - قد بنى آراءه الدينية على أسس من جدليات الفلسفة الطبيعية مخالفاً لآراء أبي الهذيل^(١٠) ، وينقل المستشرق

(1) ضرار بن عمرو الغطفاني ، قاضي ، من كبار المعتزلة ، وهو زعيم الفرقة الضرارية ، له مقالات خبيثة ، كفره المعتزلة من أجلها وطردوه . انظر : فضل الاعتزال : ٣٩١ . ميزان الاعتدال ٢ : ٢٣٨ - ٢٣٩ . سير أعلام النبلاء ١٠ : ٥٤٤ - ٥٤٦ . الملل والنحل ١ : ١٠٢ - ١٠٤ .

(2) الحسين بن محمد بن عبد الله النجار ، أبو عبد الله ، رأس الفرقة النجارية ، وأحد كبار المتكلمين ، كان يعمل الموازين ، له مناظرة مع النظام ، فأغضب النظام فرفسه ، فيقال : مات منها ، توفي سنة ٢٢٠ . انظر : سير أعلام النبلاء ١٠ : ٥٥٤ . الملل والنحل ١ : ١٠٠ - ١٠٢ .

(3) ابوعبد الله محمد بن عيسى الجهمي ، برغوث ، رأس البدعة ، كان أحد الذين يناظرون الإمام أحمد وقت الخنة من تصانيفه (كتاب الاستطاعة) و (كتاب المقالات) وكتاب (الاجتهاد) توفي سنة ٢٤٠ وقيل ٢٤١ . انظر : سير أعلام النبلاء ١٠ : ٥٥٤ .

(4) انظر : علم الكلام (لويس غاردية) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧٧ .

(5) انظر : مذهب الذرة : ٥ .

(6) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٨٢ .

(7) المصدر السابق : ١٣٧ .

(8) انظر : مذهب الذرة : ١٩ .

(9) هو : يوسف فان إس ، مستشرق ألماني مرموق ، له كتاب تاريخ التفكير الديني والاجتماعي في الإسلام الأول ،

وحقق كتاب (النكت) للنظام . موقع انترنت (قنطرة) www.qantara.de

(جولدزيهر) بأنه يخالف رأي عمرو بن عبيد في وجود الجن ، فهو - أي النظام - ينكر بجرأة وجود الجن بينما يقر عمرو بن بن عبيد - النقي - بذلك مستشهداً بآيات من القرآن الكريم^(٢). ويصف (جولدزيهر) الجاحظ بأنه معتزلي قليل الميل إلى الحماسة الدينية^(٣). هذه هي جملة نظرة المستشرقين لرجال المعتزلة ، وهي نظرة لنا عليها بعض الملاحظات تتمثل فيما يلي :

أولاً : إن إنكار المستشرقين في أن يكون (ضرار بن عمرو ، والحسين بن محمد النجار ، ومحمد بن عيسى الملقب ببرغوث) من رجال المعتزلة وأنهم يعتبرون من (المثبتة أو أهل الإثبات) الذين من غير الميسور ألينة تعريفهم بدقة ، كلام فيه خلط للحقائق . ففيما يتعلق بإنكار نسبتهم إلى المعتزلة ، فلا يؤخذ على إطلاقه ، فضرار بن عمرو معدود من المعتزلة ، بل من رؤسهم ، وهو شيخ الفرقة الضرارية ، وحفص الفرد^(٤) يعتبر من تلامذته^(٥). ولكن يذكر المعتزلة بأنه كان منهم إلا أنه خالفهم فكفروه وطرده^(٦) قال عنه الذهبي^(٧) : معتزلي جلد ، له مقالات خبيثة^(٨) .

(1) انظر : النظام (فان أس) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٢ : ٩٩٤٥ - ٩٩٤٧

(2) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٦٦

(3) المصدر السابق : ١٤٣

(4) حفص الفرد ، من المجرة ، ومن أكابرهم ، نظير النجار ، ويكنى أبا عمرو ، من أهل مصر ، قدم البصرة فسمع بابي الهذيل ، فاجتمع معه وناظره ، كان معتزلياً ، ثم قال بخلق الأفعال ، قال عنه النسائي : صاحب كلام لكنه لا يكتب حديثه ، وكفروه الشافعي في مناظرته . انظر : الفهرست لابن النديم : ٢٦٩ . ميزان الاعتدال ١ : ٥٦٤ .

(5) انظر : سير أعلام النبلاء ١٠ : ٥٤٤

(6) انظر : فضل الاعتزال : ٣٩١

(7) هو : محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي ، شمس الدين ، ابو عبد الله ، ولد بكفر طنا بمحافظة دمشق ، سنة ٦٧٣ هـ ، كان محباً للعلم من صغره ، رحل إلى القاهرة ، وطاف كثيراً من البلدان ، كُفَّ بصره سنة ٧٤١ هـ وتوفي بدمشق سنة ٧٤٨ هـ ، له تصانيف كثيرة جداً ومشهورة ، تقارب المئة ، منها (الكاشف ، ميزان الاعتدال ، سير أعلام النبلاء ، تذكرة الحفاظ) وغيرها كثير . انظر : مقدمة تحقيق الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة ٨ - ٩ . مقدمة تحقيق سير أعلام النبلاء لبشار عواد : ٨ - ٩٠

(8) انظر : ميزان الاعتدال ٢ : ٣٢٨

أما الحسين بن محمد النجار ، فهو من المعتزلة ، وأكثر معتزلة الري وما حولها على مذهبه ، وهو رأس الفرقة النجارية ^(١) .

وأما محمد بن عيسى الملقب ببرغوث ، رأس فرقة البرغوثية ، كان على مذهب النجار ثم خالفه ^(٢) .

وكل هؤلاء يعتبرهم المعتزلة خارجين عن المذهب الاعتزالي ، رغم إقرارهم بأنهم قد تلقوا في بدء أمرهم الاعتزال ^(٣) . وإخراج المستشرقين لهم من دائرة الاعتزال ليس بذي بال ولكن الادعاء بأنهم من (المثبتة) أو (أهل الإثبات) هو الذي لا يمكن السكوت عليه ، فلا بد فيه من التفصيل ، فهؤلاء القوم ليس في مذهبهم الإثبات الذي عند أهل السنة والجماعة ، فقد وافقت النجارية القدرية في نفي علم الله تعالى ، وقدرته ، وحياته وسائر صفاته الأزلية وأحالوا رؤيته بالابصار ، وزعم البرغوث أن فعل الله تعالى بإيجاب الطبع ^(٤) ، وأنكر ضرار بن عمرو ، حرف ابن مسعود وأبي بن كعب ^(٥) ، وقطع بأن الله لم ينزله ^(٦) ، ويقول بأنه يمكن أن يكون جميع الأمة في الباطن كفاراً ، لجواز ذلك على كل فرد منهم ، وأنكر وجود الجنة والنار ، وقال عنه ابن حزم ^(٧) إنه ينكر عذاب القبر ، وشهد عليه الإمام أحمد عند سعيد بن عبد الرحمن ^(٨) فأمر بضرب عنقه فهرب ^(٩) .

(1) انظر : الملل والنحل ١ : ١٠٠

(2) انظر : الفرق بين الفرق : ٢٠٩

(3) انظر : فضل الاعتزال : ٣٩١

(4) انظر : الفرق بين الفرق : ٢٠٧ - ٢٠٩

(5) هو : أبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار الأنصاري النجاري ، أبو المنذر وابو الطفيل ، سيد القراء ، من أصحاب العقبة الثانية ، شهد بدرًا والمشاهد ، أول من كتب للسنن - ﷺ - ، مات في خلافة عثمان سنة ثلاثين . انظر : الإصابة ١ : ١٦

(6) انظر : الملل والنحل : ١٠٢

(7) هو : علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، أبو محمد ، عالم الأندلس في عصره ، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ هـ وتوفي بها سنة ٤٥٦ هـ ، كان فقيهاً ، حافظاً مجتهداً ، وقد امتحن لتطويل لسانه في العلماء ، من تصانيفه ؛ المخلّى بالآثار و الفصل في الملل والنحل . انظر : معجم الأدباء ٣ : ٥٤٦ . وفيات الأعيان ٣ : ٣٢٥ . سير أعلام النبلاء ١٨ : ١٨٤ .

(8) هو سعيد بن عبد الرحمن الجمحي ، قال عنه يحيى ابن معين : من الثقات . ولد سنة سبع وخمسين ومئة ، وتوفي سنة ست وتسعين ومئة ، وقيل : أربع وتسعين ومئة . انظر : أخبار القضاة لوكيع : ١٧٤ ، ٢٥٤ ، ٢٦٤ .

ولعل المستشرقين في إطلاقهم هذا القول يريدون إيهام الناس بأن مذاهب هؤلاء القوم هي مذاهب أهل الإثبات .

ثانياً : قولهم إن النظام يكسوا ما يأخذه بلباس الاعتزال ، يردُّ عليه قولهم هم أنفسهم في النظام ، حيث عرّفوه بأنه من فقهاء المعتزلة ^(٢) ونص كبار المعتزلة على أنه منهم ، وعدوه من الطبقة السادسة ^(٣) فليس هناك دليل على أنه ليس بمعتزلي ، كما يُفهم من قولهم (يكسوا ما يأخذ بلباس الاعتزال) فهو معتزلي للنخاع ، بنص المعتزلة أنفسهم وبنص المستشرقين أيضاً .

ثالثاً : قولهم إن الجاحظ قليل الميل للحماسة الدينية ، أمر ليس بمستغرب ولا بمستنكر ، لا من المستشرقين ولا من نسبة ذلك للجاحظ ، فالجاحظ للأدب والخلاعة أقرب منه للدين والعبادة ، والمستشرقون عندما وصفوا الجاحظ بأنه (قليل الميل للحماسة الدينية) لم يأتوا بجديد ، فذاك أمر أشهر من نار على علم ، ولكن قد اتسع الخرق على الراقع ، فليس في وسعهم تحسين صورة الجاحظ ، الذي مذهبه هو بعينه مذهب الفلاسفة الطبيعيين الذي يميل إليه أكثر من الميل للفلاسفة الإلهيين ^(٤) ، فلم يجدوا إلا ذمه ليوصفوا بصفة الأمانة العلمية ، وهم أبعد مايكونون عن ذلك ، وليمطوا عن وجه المعتزلة ما ألصقه الجاحظ بها من القول : بأن المعارف كلها ضرورية طباع وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعبد كسب سوى الإرادة ، وتحصل منه أفعاله طباعاً ، وأن أهل النار لا يُخلدّون فيها ، وإنما تصير طباعهم طبائع نارية ^(٥) .

د - دعوى فقدان معظم كتبهم :

تقول المستشرقة (سوسنة ديفلد) : إن مصنفات المعتزلة قد ضاع أكثرها ، لذا يضطر الباحث إلى استنباط مقالاتهم من كتب المجادلة والرد عليهم ، ومن الكتب التي ألفها

(1) انظر : سير أعلام النبلاء ١٠ : ٥٤٤ - ٥٤٥

(2) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٣٢ : ٩٩٤٥

(3) انظر : فضل الاعتزال : ٢٦٤

(4) انظر : الملل والنحل ١ : ٨٩

(5) المصدر السابق

علماء السنة في مقالات الفرق الإسلامية^(١)، ويقرر المستشرق (شارل بلا)^(٢) بأنه لا يمكن معرفة المذهب بدقة بسبب هذا الفقدان والإعدام للكتب - الذي كان عن قصد حين انتصر مذهب السنة آخر الأمر على مذهب المعتزلة -^(٣).

ويذهب المستشرق (بينس) إلى القول بأنه قد كان لدى المعتزلة مجموعة أفكار فلسفية لا تتصل بالدين ، وقد غيروها لتلائم ما قصدوا إليه من الدفاع عن أنفسهم والانتصار لمذهبهم ، ثم جاء خصومهم فاستغلوا طريقة الإلزام في الرد على هذه المذاهب حتى استخرجوا منها صوراً متطرفة باطلة^(٤).

ويقرر المستشرق (لويس غاردية) بأن كتابات اقطاب المعتزلة - بغض النظر عن رسالة (الانتصار) الجدلية التي وضعها الحياض دفاعاً عن عقائد المعتزلة في مواجهة ابن الراوندي ، غير متاحة لنا إلا من خلال كتابات الآخرين عنها^(٥).

ويزعم المستشرق (د. جمرت) بأنه لم تصل كل مصنفات أبي الهذيل العلاف ، وأن ما يعرفونه هو طرفٌ من آرائه مما ذكره الشهرستاني والإيجي . وأن الشهرستاني يقرر بأنه - أي أبا الهذيل - قد خالف المعتزلة في عشر مسائل تتصل بالإلهيات والأخلاق^(٦).

وكذلك يقول المستشرق (شارل بلا) في كتابته عن الجاحظ ، حيث يزعم بأن للجاحظ كتباً سياسية ودينية إلا أنها قد فقدت ، ولعلها أهدمت عن قصد حين انتصر مذهب السنة آخر الأمر على مذهب المعتزلة^(٧) ، وأنه لفقدان معظم كتبه ، حق على المرء

(1) انظر : مقدمة تحقيق طبقات المعتزلة (سوسنة ديفلد - فلزر) : ط

(2) شارل بلا ، مستشرق فرنسي ، ولد في ٢٨ - سبتمبر - ١٩١٤م في منطقة القبائل الصغرى (قسنطينة) بالجزائر ، وتوفي فجر الأربعاء ٢٨ - أكتوبر - ١٩٩٢م ، عُني خصوصاً بالجاحظ ، فكان أهم نتاجه العلمي حول الجاحظ ، صار أستاذاً في معهد الدراسات الإسلامية الذي هو قسم من كلية الآداب في جامعة باريس ، ثم أصبح مديراً لهذا المعهد . انتخب عضواً في أكاديمية النقوش والآداب الجميلة ، التي تكون فرعاً من فروع معهد فرنسا . انظر : موسوعة المستشرقين - بدوي - : ١١٧ - ١٢٠ .

(3) انظر : الجاحظ (شال بلا) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٢٦٠٨

(4) انظر : مذهب الذرة : ٢٠

(5) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧٦

(6) المصدر السابق ٣٠ : ٩٣٨٨ - ٩٣٨٩

(7) المصدر السابق ٩ : ٢٦٠٨

أن يغفل التعليقات الواردة في كتاب الانتصار للخياط ، والمعلومات التي جاءت في كتب من صنفوا في الفرق كالبغدادي وابن حزم والشهرستاني . فهي تبرز نقاطاً يختلف فيها الجاحظ عن المعتزلة الآخرين ، بينما لا يُعلم إلا القليل جداً من مذهب الجاحظ ^(١).

ويحاول عدد من المستشرقين منهم (هورفيتس ^(٢) ، مكدونالد ، جالان ، هورتن ، نيلنو) الدفاع عن الجاحظ و التماس العذر له فيما نسب إليه من القول (بأن القرآن له جسد ويجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً) ويُحْمَلُونَ تبعه هذا القول على ابن الراوندي وأنه هو مصدره ، ويقررون بأنه قد اختلقه من تلقاء نفسه ، أو أنه استلزام استخلصه خصومه من مذهبه ، أو ربما قد يكون قولاً مأخوذاً من روايات مغرضة تتعلق بآراء قال بها معتزلة آخرون ^(٣).

ويذهب المستشرق (شار بلا) إلى أن مذهب هشام الفوطي ^(٤) في الاعتزال يختلف عن تعاليم غيره من المعتزلة ، وأنه لم يذكر المؤرخون ولا أي كتاب مدى هذا الاختلاف ^(٥). ويقول المستشرق (فان أس) بأن أعمال النظام مفقودة إلا قلة أغلبها متضمن في كتابه (النكت) كما يحتوي كتاب (المحصول في علم الأصول) لفخر الدين الرازي ^(٦)

(1) المصدر السابق ٩ : ٢٦٠٩

(2) جوزيف هورفيتس ، مستشرق ألماني يهودي ، ولد في لاونبرج سنة ١٨٧٤م وتوفي سنة ١٩٣١م . تعلم في جامعة برلين ، كانت رسالته للدكتوراه عن كتاب (المغازي) للواقدي . تركزت اهتماماته خلال فترة أستاذيته في جامعة فرنكفورت ، على الدراسات المتعلقة بالقرآن والسيرة النبوية ، وكان أهم نتاج له ، هو كتابه (مباحث قرآنية) وكان منهجه فيه التحليل التفصيلي للغة القرآن ، لكنها تحليلات ثبت ما فيها من مغالاة وافتعال ، مما جعل نتائج بحثه مشكوكاً فيها منذ البداية . انظر : موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٦٢١ - ٦٢٢ .

(3) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ٢١٦ - ٢١٧

(4) هو هشام بن عمرو ، أبو محمد الفوطي ، المعتزلي ، الكوفي ، مولى بني شيبان ، من المتقربين بالكلام . انظر : سير أعلام النبلاء ١٠ : ٥٤٧

(5) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٢ : ١٠٠٤٧

(6) هو : محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين القرشي التميمي البكري ، أبو عبد الله المعروف بالفخر الرازي ، أحد الفقهاء الشافعية ، له العديد من التصانيف منها : تفسير القرآن ، عصمة الأنبياء ، المحصول في علم الأصول ، ذكر أنه رجع عن مذهب الكلام آخر عمره ، توفي سنة ٦٠٦هـ . انظر : طبقات الشافعية الكبرى ٥ : ٣٣ . الأعلام ٦ :

مقتطفاً له ^(١). ويذهب المستشرق (ماكس مايرهوف ^(٢)) إلى القول بأن معظم مؤلفات أبي حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي ، قد فقدت ، ولا تُعرف إلا عن طريق المقتطفات منها ^(٣).

ولنا أن نسأل ونقول : ما هي الكتب التي فقدت ؟ وهل ما كان فيها يختلف عما ذكره أهل العلم الثقات عن مذهب المعتزلة ؟ فمؤرخوا الفرق الإسلاميين أقرب عهداً لأصحاب الفرق من المستشرقين ، وأصدق وأورع وأتقى منهم ، فليس من المنهجية العلمية ولا من الناحية العقلية أن أُخطئ الشهرستاني الذي عاصر بعض أصحاب تلك المقالات ، وأصوب المستشرق الذي نظر في الكتب بعد قرون مرت على وفاة أصحاب تلك المقالات .

هـ - الشناء على أعلام المعتزلة :

يبالغ المستشرقون في الشناء على أعلام المعتزلة ، بشكل مفرط فيه فيقول المستشرق (جولديهر) : إن واصل بن عطاء مؤسس المذهب الاعتزالي ، جعلته السير زاهداً من الزهاد أمكن أن يقال في رثائه (إنه لم يقبض في حياته ديناراً أو درهماً) ^(٤) ، وأن عمرو بن عبيد من الزهاد ، وقد كان يمضي ليلالي في الصلاة ، وحج مكة أربعين حجة ماشياً ، وكان يظهر دائماً كاسف البال ، حزيناً مهموماً ، كمن عاد من دفن نفر من أقربائه ^(٥). وأن ما وصل من آثار تدل على ورعه وزهده لا يدل على نزعة للمذهب العقلي ^(٦).

(1) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٢ : ٩٩٤٥ - ٩٩٤٧ .

(2) ماكس مايرهوف : طبيب عيون ، ومستشرق ألماني من أسرة يهودية ، ولد في ٢١ مارس من عام ١٨٧٤م وتوفي في سنة ١٩٥٤م ، درس الطب في جامعات هيدلبرج ، استقر بالقاهرة سنة ١٩٠٣ ، فبدأ بدراسة اللغة العربية باللهجة المصرية ، فأقننها في وقت قصير ، قال له أحد المرضى المصريين بعد معالجته (ضاعف الله أجرك) فرد عليه ماكس مايرهوف بقوله : لكني لا أعرف اين يوجد بنك الله . انتخب رئيساً لجمعية أطباء الرمد المصرية ، عندما وصل النازيون إلى الحكم في ألمانيا ، تخلى عن جنسيته الألمانية ، وتجنس بالجنسية المصرية ، وسهل له ذلك علاقته الحميمة بكثير من المسؤولين المصريين . انظر : موسوعة المستشرقين : ٥٤٠ - ٥٤٣ .

(3) انظر : من الاسكندرية إلى بغداد (ماكس مايرهوف) ضمن موجز التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ٨٨ - ٨٩ (بدوي)

(4) انظر : العقيدة والشرعية : ١٠١

(5) المصدر السابق : ١٠١

(6) المصدر السابق : ١٠١

ويقول (نيرج) عن أبي الهذيل العلاف بأنه ؛ هو فيلسوف الاعتزال والمنظر له ، وهو أول من خاض المناظرات التي قامت في عصره ، وكان مستعداً لذلك استعداداً فائقاً بفضل عقله الفلسفي ورجاحة تفكيره وفصاحته ، حتى أصبح المدافع عن الإسلام ضد الأديان الأخرى ، وضد التيارات الفكرية الكبيرة للعصر السابق ^(١) ويصفه (د.جمرت) بأنه قد اشتهر بحسن الجدل والمناظرة ^(٢).

ويصف (شار بلا) الجاحظ بأنه قد أثبت بأنه خبير بالنفوس وأن ذلك يصدق على كتبه في الإمامة ، فقد بسط فيها أنظار الفرق المختلفة في إنصاف يدعوا إلى الإعجاب ^(٣). ويقول عنه : إنه رجل موسوعي ، ضاق وقته عن استيعاب كل مافكر فيه ، ليجد له حلاً ^(٤) وأنه كاتب شهير ومتكلم ، ويعد من شيوخ المعتزلة ، ومن أوائلهم الذين درسوا فلاسفة اليونان ^(٥) ويذكر عنه (ادم متز) ^(٦) بأنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كائناً ما كان ، وكان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر ^(٧).

ويقرر (شار بلا) بأن للجاحظ منهجاً في كتاباته ؛ حيث يستشهد في كتبه بأحكام التاريخ ، وتجاربه ولا يرضى عن الأحكام القائمة على مجرد النظر ، وأن ذكاءه المبكر أتاح له الدخول في أوساط المعتزلة ، ومنتديات البرجوازية ، حيث كانت تدور أحاديث سهلة في كثير من الأحيان ، توجهها أيضاً مشاكل كانت تجابه ضمير المسلم في ذلك العهد في ميدان الكلام والتوفيق بين العقيدة والعقل والسياسة ^(٨). وأنه لم يكن يخرج عن حدود العقيدة ، رغم ما في هذا من بعض المشقة . رغم إيمانه إيماناً جازماً بأن من حق المرء أن

(1) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢ : ٤٢١

(2) المصدر السابق ٣٠ : ٩٣٨٨ - ٩٣٨٩

(3) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٢٥٩٩ . مروج الذهب للمسعودي ٦ : ٥٥

(4) انظر : الجاحظ . شارل بلا : ١٠٨-١٠٩

(5) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٢٦٠٢

(6) (آدم متز ، استاذ اللغات الشرقية بجامعة (بازل) بسويسرة ، له كتاب : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري . توفي سنة ١٩١٧ م . انظر : مقدمة ترجمة كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري للأستاذ أبوريدة : ١١

(7) انظر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١ : ٢٣٢

(8) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٢٦٠٢

يعرض على محك النقد جميع الآراء المسلمة في الظواهر الطبيعية والتاريخ القديم والأساطير التي تصل إلينا على اعتبار أنها من الحقائق ، وأتاح له ذكائه إعادة عرض المشاكل واقتراح الحلول العقلية لها في براعة ، كما أنه قد حرص على أن يكبح جماح تسرب التقاليد الفارسية إلى الثقافة ^(١).

ويقول (بروكلمان) ^(٢) في حديثه عن الزمخشري بأنه عالم عربي رغم أنه فارسي المولد ، وأنه متكلم وفقه ، لغوي ، ^(٣) . ويقول عنه (كاره ده فو) إنه كان فطناً حاد الذكاء صاحب خلق مرهف الحس ، وفقهياً في اللغة ، ولتفسيره مكانة كبرى ^(٤) . ويقول عنه (جولدزيهر) بأنه لم يبد مفسر نشاطاً واجتهاداً أكثر منه في بيان الإعجاز البلاغي للقرآن ^(٥) . حتى إن المعلق المالكي ^(٦) يعترف بإجلال تام وعدالة محايدة ، بحدة بصر الزمخشري بالتقدير البلاغي للنصوص وبالتحليل اللغوي ^(٧) . بل وإنه من بواعث سرور ابن المنير أن يقف أحياناً على أن الزمخشري الذي يعد أصلاً من الجانب المعتدل للمعتزلة ، يبتعد في نقطة من مسائل الخلاف عن رأي المتطرفين من شيعته ، ويوافق مذهب أهل السنة ^(٨) .

(1) انظر :المحافظ (شارل بلا) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٩ : ٢٦١١

(2) كارل بروكلمان ، مستشرق ألماني كبير ، ولد في جروبنس في ١٧ - سبتمبر - ١٨٦٨م في مدينة روستوك ، وتوفي في ٦-مايو-١٩٥٦م ، غزير الانتاج ، يتقن أحد عشر لغة شرقية ، من بينها العربية والفارسية ، اشتهر بكتابه المسمى (تاريخ الأدب العربي) ، كان أمله أن يعمل طبيباً فيما وراء البحار على ظهر سفينة ، أو ترجماناً أو مبشراً (منصراً) لذا كان يواظب على حضور دروس الأستاذ (نرجر) معلم اللغة العربية في المدارس الثانوية . انظر : طبقات المستشرقين : ٩٥ - ٩٨ . المستشرقون الألمان ، تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية : ١٥٣ - ١٦٢ . المستشرقون - العقيلي ٢ : ٤٢٤ . في الميزان (كارل بروكلمان) - شوقي أبو خليل - ١٣ :

(3) انظر :الزمخشري (بركلمان) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١٧ : ٥٣٢١

(4) انظر :التفسير (كاره ده فو) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٨ : ٢٣٠٩

(5) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٤٥

(6) هو : هو أحمد بن محمد بن منصور، ناصر الدين، المعروف بابن المنير الجذامي الإسكندري. عالم متفنن ، إمام في الفقه والعربية وفي علوم شتى. ولي قضاء الإسكندرية وخطابتها مرتين. كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول: ديار مصر تفتخر برجلين في طرفيها: ابن المنير بالإسكندرية وابن دقيق العيد بقوص توفي عن ٦٤ عاما ، في سنة ثلاث وثمانين وست مئة ، له تفسير وحواشي الكشاف . انظر : الفكر السامي ٢ / ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(7) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٥٠

(8) المصدر السابق : ١٥١

ولأنه يسمي الأشياء باسمائها الحقيقية يقع عليه دائماً من حين لآخر شديد اللوم من قبل خصمه السني المحافظ^(١).

ويقولون عن النظام بأنه قد جعل وكده الرد على الملحدين وبخاصة الدهريين^(٢).
ويتحدث (جولد زيهر) عن مؤلفات رجال المعتزلة فيقول: إن أبا بكر الأصبم^(٣)
أقدم ممثلي التدوين في التفسير الاعتزالي ، وأن أبا مسلم محمد بن بحر^(٤) فسر القرآن الكريم
تفسيراً بلغ أربعة عشر جزءاً ، كما أن عبيد الله بن محمد بن جرو^(٥) لم يتم تفسيره ، الذي
فسر البسملة فيه بما لا يقل عن مائة وعشرين وجهاً من وجوه التفسير ، وأن أبا عبد السلام
القزويني^(٦) له كتاب في التفسير رويت في ضخامته أخبار خياليه ، قيل إنه لا يقل عن
ثلاثمائة جزء ، وبلغ فيه تفسير الفاتحة سبعة أجزاء^(٧). ويقول (ادم متز) إن أبا يوسف
القزويني^(٨) دخل بغداد ومعه عشرة جمال عليها كتب^(٩).

(1) المصدر السابق : ١٥٥

(2) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٨ : ٢٤٠٠

(3) هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصبم ، من طبقة السادسة من طبقات المعتزلة ، كان ينفي الأعراض . انظر :
طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار : ٢٦٧ .

(4) هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني ، من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة ، صاحب التفسير والعلم الكثير ،
قال عنه القاضي عبد الجبار / فريد عصره ووحيد دهره . انظر : طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار : ٢٩٩ .

(5) عبيد الله بن محمد بن جرو ، معتزلي ، توفي سنة ٧٩٧م ، هذا ما ذكره عنه المستشرق . انظر : مذاهب التفسير
الإسلامي : ١٣٥ . ولم أقف له على ترجمه فيما وقفت عليه من كتب .

(6) كذا ذكر المستشرق اسمه ، ولم أقف له على ترجمه ، ولعله أبو يوسف القزويني ، صاحب الترجمة التالية ، حيث
الوصف لمؤلفاتهما بالضخامة متقارب .

(7) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٣٥ - ١٣٦ .

(8) هو : عبد السلام بن محمد بن يوسف بن بندر القزويني ، ابو يوسف ، شيخ المعتزلة ، المفسر ، نزيل بغداد ، سمع
من القاضي عبد الجبار وغيره ، واخذ عنه الاعتزال ، ولد سنة ثلاث وتسعين وثلاث مئة ، وتوفي في ذي القعدة سنة
ثمان وثمانين وأربع مئة . انظر : سير أعلام النبلاء ١٨ : ٦١٦ - ٦٢٠ .

(9) انظر : الحضارة الإسلامية في القرايع الهجري ١ : ٢٣٤

ويذكر (جولد زيهر) عن أبي الحسن البرذعي^(١) أنه يرى عدم جواز إضافة أحداث الكون إلى فعل النجوم كما يفعل جهال الفلاسفة ، وكذلك فقد كتب النوبختي^(٢) - وهو شيعي معتزلي - كتاباً في الرد على المنجمين ، ثم رد على الجبائي^(٣) ، لأن الجبائي في نظره لم يرد رداً قوياً وحازماً على المنجمين ، وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك^(٤) .

وهذا الثناء المبالغ فيه على رجال المعتزلة . ملاحظ بشكل بارز لدى المستشرقين ، حيث إنهم - فيما يظهر لي - يركزون على إبراز الجوانب التي يمكن حملها على النواحي الإيجابية والثناء بشكل مستمر على رجال المعتزلة ، وتلمس الأعذار لهم ، وكل هذا للتلبيس على الناس ، وإظهارهم بصورة حسنة أمام الناس ، وأن من اتصفوا بهذه الصفات لا يمكن أن تصدر منهم أقوال بحسب ما يذكره عنهم أهل السنة ، مما يؤدي إلى الشك في مصداقية أهل السنة عند تقديمهم للآخرين وبيان أفكارهم .

(1) هو : احمد بن عمر بن عبد الرحمن البراذعي ، ابو الحسن ، من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة ، قال عنه القاضي عبد الجبار : كان نبيلاً فاضلاً ، يُنسب إلى عبّاد بن سليمان من تلاميذ الفوطي . انظر : طبقات المعتزلة لابن المرتضي : ٩٠ - ٩١ . طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار : ٣٠٠ - ٣٠١ .

(2) هو : الحسن بن موسى النوبختي ، أبو محمد ، متكلم ، فيلسوف ، قال عنه الطوسي : كان إمامياً . له مصنفات كثيرة منها (الآراء والديانات) توفي بعد الثلاثمائة . انظر : الفهرست للطوسي : ٧٥ . سير أعلام النبلاء ١٥ : ٣٢٧ معجم المؤلفين ٣ : ٢٩٨ .

(3) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي ، أبو علي ، من أئمة المعتزلة ، ورئيس علماء الكلام في عصره . وإليه نسبة الطائفة ((الجبائية)) له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب . ولد سنة ٢٣٥ هـ و توفي سنة ٣٠٣ هـ . انظر : مقالات الإسلاميين ١ : ٢٣٦ . سير أعلام النبلاء ١٤ : ١٨٣ - ١٨٤ . وفيات الأعيان ٤ : ٢٦٧ - ٢٦٩ .

(4) انظر : موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل (جولدزيهر) ضمن موجز التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ١٤٣ - ١٤٤ (بدوي)

الفصل الثاني :موقف المستشرقين من مصادر التلقي عند المعتزلة .

المبحث الأول : القرآن الكريم .

المبحث الثاني : السنة النبوية .

المبحث الثالث : العقل .

تمهيد :

إن مصادر التلقي الأساسية في الإسلام - بعد وفاة الرسول - ﷺ - ، هي أربعة مصادر ؛ الكتاب و السنة ، والإجماع ، والقياس^(١).

إلا أن المعتزلة عندما يعرضون مصادرهم ويرتبونها ، فإنهم يضيفون إليها العقل ، ويقدمونه عليها ، ويرون أنه الأصل في جميعها^(٢). ويرون أنه عن طريق العقل يتم الفهم الصحيح للكتاب والسنة ، يقول القاضي عبد الجبار^(٣) : (الأدلة أولها دلالة العقل ، لأن به يميز بين الحسن والقبيح ، وبه يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع)^(٤).

وفي هذا الفصل سوف نناقش موقف المستشرقين من مصادر التلقي عند المعتزلة ، وسنقتصر على ثلاثة منها ، وهي (العقل ، الكتاب ، السنة) وسنعمد ترتيب أهل السنة لها من حيث تقديم ما من حقه التقديم ، فنبدأ بتقديم كتاب الله - ﷻ - ثم سنة نبيه المصطفى ، وبعد ذلك نختم بالعقل ، حتى لا نوافق أهل البدع في ترتيبهم ، وتقديمهم شيئاً على كتاب الله - ﷻ - وسنة نبيه - ﷺ - .

(1) انظر : علم أصول الفقه . عبد الوهاب خلاف

(2) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . للقاضي عبد الجبار . ص : ١٣٩

(3) هو عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، ابو الحسين ، القاضي المتكلم ، من الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة . كان فقيهاً شافعيّاً . ولي قضاء الري وصنف في مذهبه وذب عنه ودعا اليه . وكان شافعيّاً في الفروع معتزليّاً في الأصول ، كانوا يلقبونه بقاضي القضاة . توفي سنة ٤١٥ هـ . انظر : طبقات المعتزلة : ١١٢ . تاريخ بغداد ١١ : ١١٣ - ١١٥ . الاعلام ٣ : ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(4) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . للقاضي عبد الجبار . ص : ١٣٩

المبحث الأول : القرآن الكريم

تمهيد :

إن القرآن الكريم هو المصدر الأول من مصادر التلقي عند المسلمين ، وهو الأصل الأول من أصلي الأحكام الشرعية ^(١) ، و لا يزال كذلك وسيظل ، ولا خلاف في هذا بين المسلمين ، اللهم إلا الخلاف في تفسير الآيات واستنباط معانيها .

والمعتزلة كسائر الفرق الإسلامية ، تعتبر أن القرآن الكريم أهم مصدر تشريعي سمعي فهم يعتمدون على آياته ، ويرجعون إليه في الأحكام والعبادات ، ولهم عناية خاصة بالقرآن الكريم من حيث دراسته وتفسيره ، فهناك عدد كبير من تفاسير المعتزلة للقرآن الكريم ^(٢) ولعل من أبرزها وأشهرها تفسير الزمخشري الموسوم بـ(الكشاف) ، ومن البدهي أن يكون تفسيرهم للقرآن الكريم خاضعاً لقواعدهم في العدل والتوحيد . لكون أصولهم الخمسة وما تفرع عنها من آراء هي القاعدة الأساس في محاوراتهم مع النصوص ، فكل ما عارض مبادئهم من آيات يؤولونها ، وما عارضها من أحاديث فإنهم ينكرونها ^(٣) ، وحملوا العقل مسؤولية معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته ، قبل ورود السمع الذي يعنون به الكتاب والسنة ^(٤) .

(١) مصادر الأحكام عند أهل السنة والجماعة نوعان : أصلية وتبعية ، فالأصلية اثنان هما ؛ الكتاب والسنة ، وغيرها تبعية ، أي تأخذ عنهما وتدور في فلكهما ، والكتاب والسنة هما دليل الإصابتة في أي مصدر من المصادر التبعية .

(٢) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٣٥ وما بعدها

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة : ٢١٢ .

(٤) انظر : المغني ١٤ : ١٥١ . شرح الأصول الخمسة : ١٤٢ (للقاضي عبد الجبار)

موقف المعتزلة من القرآن الكريم .

لقد تميز المعتزلة دون غيرهم بإحلال العقل وحججه ومعطياته مكاناً عالياً ، بالقياس إلى النقل والسماع وأدلتها ، وهم حينما يقدمون العقل على النقل يزعمون أنه التقديم الذي لا يغض من شأن النقل ولا يلغيه ، وإنما يدل على وجوب تأويل ظاهر النص بما يتفق مع معطيات العقل وحججه ، حيث اعتبروا أن هناك ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد ، وهي : العقل ، والكتاب ، والرسول . فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود ، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد ، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العباد ، والعقل أصل الحجتين الأخيرتين لأنهما عرفا به ولم يعرف بهما (١) .

لذلك قسم المعتزلة آيات القرآن الكريم إلى محكم ومتشابه ، ثم اختلفوا في تفسير محكم القرآن و متشابهه ؛ فقال واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد : المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق ، وقال أبو بكر الأصم : محكمات يعني حججاً واضحة لا حاجة لمن يتعمد إلى طلب معانيها كنحو ما أخبر الله به عن الأمم التي مضت ممن عاقبها الله ، وما يثبت من عقابها ، وكنحو ما أخبر عن مشركي العرب أنه خلقهم من نطفة ، وأنه أخرج لهم من الماء فأكهه وأبا ، وما أشبه ذلك فهذا محكم كله ، وقال الإسكافي : هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ، ولا يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة (٢) . وقال القاسم الرسي : أصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه ، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتزيه وفرعه المتشابه من ذلك ، فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل (٣) وعلى هذا أولوا آيات القرآن الكريم حتى يناسب مذهبهم ونحلته (٤) .

(1) انظر : كتاب اصول العدل والتوحيد . للقاسم الرسي ١ : ٩٦ (ضمن موجز رسائل العدل والتوحيد)

(2) انظر : مقالات الإسلاميين ١ : ٢٩٣ - ٢٩٤

(3) انظر : كتاب اصول العدل والتوحيد . للقاسم الرسي ١ : ٩٧ (ضمن موجز رسائل العدل والتوحيد)

(4) انظر : المعتزلة في بغداد واثريهم : ٩٢

موقف المستشرقين من القرآن الكريم .

إن الإسلام ليس مغايراً لما سبقه من الشرائع السماوية الأخرى ، فهو يقتبس نوره من نفس المشكاة التي اقتبست منها ، لذا فقد جاء مصدره الأول وهو القرآن الكريم كاشفاً عن أخطاء التفسيرات التي وقع فيها الرهبان والأخبار ، حين حرفوا دين الله الحق ، فأضافوا وحذفوا ، وبدلوا ، وحرفوا . لذا فإن المسلمين جميعاً يؤمنون إيماناً مطلقاً ويقرّون إقراراً تاماً بأن مصدر القرآن الكريم هو الله سبحانه وتعالى ، وأنه نزل به جبريل - عليه السلام - على النبي - ﷺ - أثناء مدة بعثته .

إلا أن المستشرقين يتهمون الإسلام بأن شرائعه قد تأسست من شرائع الأديان السابقة له ^(١)، فهذا المستشرق (ج . د . بيروسون) لا يؤمن بالمصدر الإلهي للقرآن الكريم ويحتج في بيان أن هناك عدداً من المصادر ، أثرت على النبي - ﷺ - وكونت لديه مادة القرآن الكريم والحجة في ذلك عنده ، أن تحليل النص القرآني يُظهر تعقيداً شديداً لمسألة ارتباط القرآن الكريم بنبوّة محمد - ﷺ - ، إذ لا توجد أي إشارة إلى مصدر الوحي أو صيغة المتكلم وبالذات في السور المكية ^(٢) مما يجعلهم يقدحون في صحة نبوة النبي - ﷺ - إذ إثبات المصدر الإلهي للقرآن الكريم يرتبط ارتباطاً جذرياً بإقرار النبوة ، وإنكار النبوة يفضي إلى القول ببشرية القرآن الكريم ، وهو ما يسعى اليه المستشرقون ^(٣) .

ويتهم المستشرق (جولدزيهر) الرسول - ﷺ - بأنه خلال النصف الأول من حياته اضطرتّه مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترها في قرارة نفسه وهو منطوٍ في تأملاته أثناء عزلته ، ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يُلمح فيها أثر حالته المرضية ، انساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين ، فأخذ يشكوا من اضطهاد الفقراء ، وطمع الأغنياء ، وسوء المعاملة ، وعدم المبالاة بالصالح العام وواجبات الحياة الإنسانية والأشياء الفاضلة الباقية التي تقابل هذه الحياة الدنيا الزائلة ومتاعها فتملكه شعور يدعوّه بقوة تزداد شيئاً فشيئاً ليذهب إلى قومه منذراً إياهم بما يؤدي بهم إلى

(1) انظر : مجلة حضارة الإسلام . العدد ٣ . جمادى الأولى ١٣٩٦ هـ . شبهات مثارة حول الإسلام وعقيدته وحضارته . مقال للأستاذ أنور الجندي .

(2) انظر : القرآن الكريم (بيروسون) ضمن موجز دائرة المعارف ٢٦ : ٨١٦٦-٨١٦٧ (بتصرف)

(3) انظر : القرآن والمستشرقون : ٢٦ (ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية ١ : ٢٦)

الخسران المبين ، وبكلمة واحدة أحس بقوة لا يستطيع لها مقاومة ، تدفعه لأن يكون مربياً لشعبه ^(١) ، ثم يؤكد هذا المستشرق بأن كل ما جاء به النبي - ﷺ - من أمور اليوم الآخر ليس إلا مجموعة موارد استقاها من الخارج يقيناً ، وأنه قد استفاد من العهد القديم على وجه التحديد في مسائل قصص النبيين ، لُذْكَرَ على سبيل الإنذار والتمثيل ، بمصير الأمم السالفة الذين سخرُوا من رسلهم ^(٢) ، ثم يقرر بأن الإسلام قد أقر بعض فقه الجاهليين وأحكامهم ، مما لم يتعارض مع مبادئ الإسلام ، فاحذ من قوانين أهل مكة وأحكامها ، وأخذ من فقه أهل المدينة ، لذلك فإن فقه أهل الحجاز يعد من جملة منابع التي عُرف منها الفقه الإسلامي ^(٣) .

فهذا المستشرق يتهم النبي - ﷺ - بالمرض ، وأنه يعيش حالة من الاكتئاب النفسي والانطواء ، وأن هذه الحالة النفسية قد أثرت عليه فجعلته يجابه قومه الأقربين والأبعدين ، شاكياً من تسلط الأغنياء وطمعهم واضطهاد الفقراء ، فتملكه شعور بأن يكون داعياً ومربياً ومؤسساً لمذهب يحث أتباعه على الاهتمام بالحياة الفاضلة ، ويذكرهم بأمور اليوم الآخر ، مستنداً إلى مواد استقاها من العهد القديم . وهو في دعواه هذه لم يذهب بعيداً ففكر الاستشراق واحد ، فهذا المستشرق (هوبرت جيم ^(٤)) يقول : إن النبي - ﷺ - لم يأت بدين جديد ، ولكنه اقتنع بضرورة إصلاح مجتمعه في مكة ، فوضع خطة لمساعدة الفقراء ، عن طريق فرض ضريبة على دخول الأغنياء ^(٥) ، فالنبي - ﷺ - في نظر هؤلاء المستشرقين لا يعدو كونه مصلحاً اجتماعياً مطبقاً لنظرية مادية ، كتلك التي جاء بها ماركس ^(٦) . وقد استفاد كثيراً من العرف السائد في الحجاز ذلك الزمان حتى أصبح ذلك العرف يشكل مصدراً من مصادر القرآن الكريم .

(1) انظر : العقيدة والشرعية : ١٣ - ١٤ (بتصرف)

(2) المصدر السابق : ١٤ - ١٥ (بتصرف)

(3) انظر : الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ : ٤٨٣ (نقلاً عن : نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٢٦٨)

(4) لم أقف له على ترجمه .

(5) انظر : القرآن والمستشرقون . د التهامي نفرة . ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ٢٧ : ١ .

(6) انظر : القرآن والمستشرقون . د التهامي نفرة . ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ٢٧ : ١ . نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٣٠٦ . الاستشراق والتبشير . قراءة تاريخية : ٣٠ .

وهم بهذا القول يجعلون النبي - ﷺ - مربيا على وفق منهج مادي ، وأن الوضع الاجتماعي والاقتصادي السائد جعله يشعر برغبة في أن يكون مربيا لقومه ، وليس القضية قضية وحي ورسالة سماوية ، ولكي يثبت لقومه صدقه فيما يدعيه ، استعان بما جاء في العهد القديم من قصص تذكر بمصير الأمم السابقة الذين سخرُوا من أنبيائهم ، ليرهبهم بذلك ، وبما تعارف عليه الناس من حلول لمشكلاتهم ، وبما وضعوه من تنظيمات لشؤونهم ليقنعهم بصدقه وصلاحيته ما يدعو إليه ، وهم بهذا يحاولون نفي النبوة عن النبي - ﷺ - ونفي الوحي الإلهي ليتسنى لهم القول ببشرية القرآن الكريم .

وما جاء في الشريعة الإسلامية من أحكام وقوانين كانت ضمن أعراف الجاهليين ودياناتهم ، فلا يؤخذ على إطلاقه ، فإن الإسلام لم يقرها كما هي بل شذّبها وهذبها ونقاها ، وجعلها تتماشى وتتناسب معه وتحقق مقاصده التي جاء بها ولا تتعارض معه .

فقد أقر الإسلام الطواف بالبيت وألغى التعري عند الطواف ^(١) ، وأقر البيع وحرم الربا ، وهذب النكاح فأباحه بالصدّاق وألغى ما عداه من أنواع الأنكحة الأخرى ^(٢) ، وأقرّ حلف الفضول ، وغيره من الأعراف السائدة في زمن الجاهلية لتحقيقها مصالح البشر ، ولعدم معارضتها روح الشريعة الإسلامية .

ولا يصح أن نستنتج - أبداً - من الإبقاء عليها أن الرسول - ﷺ - قد تأثر بالبيئة المحيطة به فأبقاها من تلقاء نفسه ، وضمنها الشرع الذي أمر بتبليغه ، فإن الرسول - ﷺ - لم يكن ليضمن أمراً في الشرع الإسلامي إلا بمقتضى وحي من الله عز وجل ، وليس استمداداً من البيئة يقوم به من تلقاء نفسه ، ولم يُوح به إليه . لذلك لا يمكننا التسليم بشبهات المستشرقين ، من أن الإبقاء على بعض الأعراف السائدة في زمن الجاهلية - بعد تهذيبها وتنقيتها - يعني أنها مصدرٌ من مصادر القرآن الكريم ، والأحكام الإسلامية .

ويرى المستشرق (مونتغمري وات) أن السور القرآنية الأولى التي تتحدث عن الوجدانية تضع القرآن في مرتبة الوجدانية اليهودية النصرانية نظراً لمفاهيمه عن الله الخالق ، ويوم البعث والحساب ، أما السور القرآنية الأخيرة فإنها تقترب كثيراً من التعاليم الإنجيلية

(١) انظر : فتح الباري ٣ : ٥٦٥ . ح ١٦٢٢

(٢) انظر : صحيح البخاري . كتاب النكاح : ح ٥١٢٧

القديم منها والحديث . وفي نفس الوقت ينفي معرفة النبي - ﷺ - بالكتابة والقرآنة ، خلافاً لغيره من المستشرقين ، كما ينفي الاطلاع المباشر للنبي - ﷺ - على الكتب المقدسة لليهود والمسيحيين ، إلا أنه لا يستبعد وصول تعاليمها إليه شفاهاً ، ويدلل على صحة استنتاجه ، بعدة افتراضات منها :

١ - إمكانية مقابلة النبي - ﷺ - لبعض رجال الدين اليهود والنصارى ومجادلته إياهم ومناقشته معهم بعض القضايا الدينية .

٢ - إمكانية مناقشته للعرب النصارى وللقادمين من الحبشة واليمن وهم يعتقدون المسيحية ، ومبادلته بعض الأفكار الدينية معهم .

٣ - وجود جالية يهودية كبيرة بالمدينة ، وربما تكون مجادلتهم له واختلاطه بهم قد أديا إلى تشربه بعض أفكارهم الدينية^(١) . وهذا المستشرق بهذا القول يخادع مخادعة عجيبة ، فهو يُظهر الحيادية العلمية بالدفاع عن صحة الرسالة النبوية ، وصدق الرسول - ﷺ - ثم يلتف حول الهدف الذي يسعى له المستشرقون ، من إنكار ألوهية القرآن الكريم وأنه لم يأت به وحي من السماء ، فيقول إنه رغم اقتناعه بأن النبي - ﷺ - لم يطلع مباشرة على الكتب المقدسة ، بسبب أميته وعدم معرفته بالكتابة والقرآنة ، إلا أنه لا يستبعد أن يكون قد تحصل على هذه المعلومات شفاهاً عن طريق الاتصال ببعض رجال الدين اليهود والنصارى ، سواء القادمين من خارج مكة أو المقيمين فيها ، وبهذا يكون قد تأثر بتلك المصادر الخارجية الآتية من الديانتين اليهودية والمسيحية ، كما يزعم بأن النبي - ﷺ - قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به ، وشق طريقاً جديداً بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه ، وأنه قد نجح لأنه كان واحداً من المكيين^(٢) .

ومثله المستشرق (تيودور نولدكيه^(٣)) الذي وضع دراسة عن تاريخ القرآن الكريم حاول من خلالها الوصول إلى نتيجة مفادها أن القصص القرآني حافل بالمؤثرات اليهودية

(1) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي . ١ : ٢٦٩ .

(2) انظر : القرآن والمستشرقون . د التهامي نقرة . ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ٢٧ : ٢٨ . نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٢٦٨ . ٢٩٩ . ٣٠٠ .

(3) تيودور نيلدكيه ، مستشرق ألماني ، يعد شيخ المستشرقين الألمان ، ولد في ٢ - مارس - ١٨٣٦ م وتوفي في ٢٥ - ديسمبر - ١٩٣٠ م . له إطلاع واسع على الآداب اليونانية ، وأتقن تماماً ثلاثاً من اللغات السامية وهي : العربية

والمسيحية التي انتقلت إلى العرب شفهاً عن طريق اليهود المقيمين في المدن العربية ، عن طريق العرب المنصرين ^(١) .

أما المستشرق (بلاشير^(٢)) الذي يُعد من أكثر المستشرقين موضوعية واعتدالاً - ففي معرض حديثه عن مصدر القصص القرآني يقول : إن مما لفت انتباه المستشرقين هو التشابه الحاصل في القصص القرآني مع القصص اليهودي المسيحي مما يعزز بشرية القرآن وتأثره بالعوامل الخارجية ^(٣) كما شكك في حرص النبي - ﷺ - على كتابة الآيات حال نزولها ، وأن الخوف الشديد الذي اعتراه من نزول الوحي عليه أول مرة لم يمكنه من كتابة كل ما نزل عليه . ويزعم - أيضاً - أنه بسبب الصراع القائم بين المسلمين وبين يهود المدينة ، و بسبب سيطرة اليهود على أدوات الكتابة في ذلك الزمان لم تتم كتابة القرآن الكريم كاملاً في عهد النبي - ﷺ - ^(٤) .

ومجمل أقوال المستشرقين الثلاثة السابقين تتمحور في قولهم ؛ ببشرية القرآن الكريم وأنه حافل بالمؤثرات اليهودية والمسيحية ، بسبب التشابه بين القصص القرآني وبين القصص اليهودي المسيحي ، وأنه في حالة التسليم بعدم اطلاع النبي - ﷺ - على الكتب المقدسة لدى اليهود والنصارى ، فإن ذلك لا يعنى عدم استفادته واستقائه مادة كتابه وهو القرآن

والسريانية والعبرية . حصل على الدكتوراه برسالة عن (تاريخ القرآن) ، ثم تنقل خارج ألمانيا ، وبدأ يهتم بالنحو العربي والنحو المقارن للغات السامية . انظر : طبقات المستشرقين : ٢٠٨ - ٢٠٩ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٥٩٥ - ٥٩٨ .

(1) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٢٩٥

(2) ريجيس بلاشير ، مستشرق فرنسي ، ولد في ٣٠ - يونيو - ١٩٠٠م وتوفي في ٧ - أغسطس - ١٩٧٣م ، سافر مع أبويه إلى المغرب ، ودرس الثانوية في مدرسة فرنسية بالمغرب ، ثم عُيِّن ملاحظاً في مدرسة مولاي يوسف في الرباط حصل على الدكتوراه من جامعة باريس ، وترجم القرآن إلى اللغة الفرنسية ، مع مقدمة طويلة وتفسير قصير ، ورتب القرآن لما ظنه أنه ترتيب بحسب نزول السور والآيات ، وصادر كتاباً لخص فيه أبحاث المستشرقين الذين كتبوا عن حياة النبي - ﷺ - . انظر : طبقات المستشرقين : ١٠١ - ١٠٢ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ١٢٧ . المستشرقون - العقيقي - ١ : ٣٠٩

(3) انظر : القرآن والمستشرقون . د التهامي نفرة . ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ٣١ - ٣٢ . نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٢٦٩

(4) انظر : القرآن والمستشرقون . د التهامي نفرة . ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ٤٠ : ٤١ (بتصرف)

الكريم شفهيًا من اللقاءات عن طريق اليهود والنصارى المقيمين في الجزيرة العربية . والمعتدل منهم شكك في حرص النبي - ﷺ - على كتابة آيات القرآن الكريم كاملة وأعاد ذلك للخوف الشديد الذي اعتري النبي - ﷺ - أثناء نزول الوحي عليه للمرة الأولى وشكك في كتابة القرآن الكريم كاملاً في عهد النبي - ﷺ - بسبب الصراع القائم بين اليهود والمسلمين في ذلك الوقت ، وبسبب أن أدوات الكتابة لم تكن متوفرة إلا عند اليهود .

وهذه المزاعم التي زعموها ليس منها شيء ثبت أمام أدنى حجة ؛ فالزعم بأن القرآن الكريم حافل بالمؤثرات اليهودية والمسيحية التي انتقلت إلى العرب شفاهاً وتأثر بها النبي - ﷺ - يجعلنا نتساءل تساؤلاً ليس له إجابة وهو : ما سبب الانتقائية في تأثر الرسول - ﷺ - ببعض تلك المؤثرات ، بحيث يتأثر ببعض ويورده في كتابه ، والبعض الآخر يهمله ولا يلقي له بالاً ؟ ثم كيف تمكن الرسول - ﷺ - من الاطلاع على الكتب المقدسة السابقة ، مع أنه قد أجمع المسلمون قديماً وحديثاً وثبت تاريخياً أن النبي - ﷺ - أمي لا يعرف القراءة ولا الكتابة ، وقد أقر بعض المستشرقين بذلك ؟ وإذا أخذنا بالفرض القائل بإمكانية انتقالها شفهيًا ، فإن انتقال الرواية الشفوية لا تستقيم في عملية الاقتباس المدعى بها في القرآن الكريم من قبل الكتب المقدسة ، لأن القرآن الكريم حافل بالقصص والمواعظ ، والشرائع والمعتقدات في غاية التفصيل ، والترتيب والدقة ، ولا يعقل أن يتم نقل هذه المعارف جميعاً عن طريق الرواة ، بل لابد أن يتضاربوا في نقل هذه الروايات ، ويتناقضوا في إيراد العقائد والشرائع المنقولة شفويًا ، ومن هنا لا يستقيم القول بأن الرسول - ﷺ - قد تأثر بما في الكتب السابقة شفاهاً . وبهذا يتضح لنا أن القرآن الكريم من عند الله ، وأن مصدره هو الله سبحانه وتعالى .

وأما الزعم بأن النبي - ﷺ - لم يكن يكتب آيات القرآن الكريم ، بسبب الخوف الشديد الذي اعتراه عند نزول الوحي عليه أول مرة ، وبسبب الصراع بين اليهود وبين المسلمين ، فهذا ادعاء باطل لا يقوم على سند علمي ، فقد كان الرسول - ﷺ - حريصاً على حفظ ما ينزل عليه من القرآن ، وكان يستعجل حفظه مخافة نسيانه ، حتى أوحى إليه الله عز وجل بقوله : { لَّا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجََلَ بِهِ } { ١٦ } إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ

وَقُرْآنُهُ {١٧} فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ {١٨} ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ {١٩} }^(١). قال المفسرون : كان رسول الله - ﷺ - إذا نزل عليه القرآن يحرك به لسانه ، يريد أن يحفظه ، فأنزل الله تبارك وتعالى (لا تحرك به لسانك لتعجل به) فكان يحرك به شفثيه^(٢) ، فأمر الله نبيه إذا جاءه الملك بالوحي أن يستمع له وتكفل الله له بأن يجمعه في صدره وأن ييسره لأدائه على الوجه الذي ألقاه إليه^(٣). وفيما يتعلق بالكتابة فقد أثبتت المصادر التي أرخت لتلك الفترة أن هناك عددا من أهل مكة يعرفون القراءة والكتابة ، بل إنه لما نزل الوحي على رسول الله - ﷺ - بمكة كان في قريش سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب ، منهم ؛ عمر بن الخطاب^(٤) و علي بن أبي طالب و عثمان بن عفان وأبي عبيدة عامر بن الجراح وطلحة - رضي الله عنهم -^(٥) وقد تواترت الروايات على أن عبد الله بن سعد بن أبي سرح كان يكتب له بمكة^(٦) أما في المدينة فقد كتب له عدد من الصحابة منهم ؛ أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ، وعلي بن أبي طالب ، والزبير^(٧) ، وعامر بن فهيرة^(٨) ، وعمر بن العاص^(٩) ، وأبي بن كعب ، وعبد الله بن الأرقم^(١٠) ، وثابت بن قيس

(1) القيامة : ١٦-١٩

(2) انظر : تفسير القرطبي ١٩ : ٦٩

(3) انظر : تفسير ابن كثير ٤ : ٤٤٩

(4) هو : عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي ، أبو حفص : ثاني الخلفاء الراشدين ، وأول من لقب بأمير المؤمنين ، الصحابي الجليل ، الشجاع الحازم ، صاحب الفتوحات ، يُضرب بعده المثل ، بويع بالخلافة سنة ١٣ هـ ، بعهد من أبي بكر الصديق - رضي الله عنهما - ، وفي أيامه تم فتح الشام والعراق ، وافتتحت القدس والمدائن ومصر والجزيرة ، توفي مقتولاً ، قتله أبو لؤلؤة المجوسي ، غيلة بختنجر في خاصرته وهو في صلاة الصبح سنة ٢٣ هـ بالمدينة المنورة . انظر : اسد الغابة ٤ : ١٤٥ . البداية والنهاية ٧ : ١٣٧

(5) انظر : فتوح البلدان : ٤٥٧

(6) انظر : سير أعلام النبلاء ٣ : ٣٣ . تفسير القرطبي ٧ : ٢٨

(7) هو : الزبير بن العوام بن خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب ، حواري رسول الله - ﷺ - ، وابن عمته صفية بنت عبد المطلب ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، أسلم وهو حدث ، له ست عشرة سنة . انظر : سير أعلام النبلاء ١ : ٤١ - ٦٧ .

(8) مولى أبي بكر الصديق، ويكنى أبا عمرو، كان مولداً من مولدي الأزد، أسود اللون، مملوكاً للطفيل بن عبد الله بن سخبرة، من السابقين إلى الإسلام، أسلم قبل أن يدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم دار الأرقم، وهو يومئذ مملوك، وكان حسن الإسلام، وعذب في الله، فاشتراه أبو بكر وأعتقه، ولما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر مهاجرين، أمر أبو بكر مولاه عامر بن فهيرة أن يروح بغنم أبي بكر عليهما، وكان يرعاها، فكان عامر في رعيان

قيس بن شماس^(٣)، وحنظلة بن الربيع الأسدي^(٤)، والمغيرة بن شعبة^(٥)، وعبد الله بن

مكة، حتى إذا أمسى أراح عليهما غنم أبي بكر فاحتلباها، وإذا غدا عبد الله بن أبي بكر من عندهما اتبع عامر بن فهيرة أثره بالغنم حتى يعفى عليه، ولما سار النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر من الغار هاجر معهما، فحملة أبو بكر خلفه على البعير، ومعهم دليلهم (المشرك) من بني الدليل. شهد عامر بن فهيرة بدرًا وأحدًا، وقتل يوم بئر معونة، سنة أربع من الهجرة، وهو ابن أربعين سنة، وقد سأل عامر بن الطفيل لما قدم على سول الله صلى الله عليه وسلم - وكان مع القوم الذين غدروا بالصحابه يوم بئر معونة وقتلوه - سأل عن الرجل الذي رفع بين السماء والأرض، ولم يجدوه في القتلى. انظر: أسد الغابة (١٣٦/٣). الطبقات الكبرى لابن سعد (٢٣٠/٣). الوافي بالوفيات للصفدي (٥٨٠/١٦). الإصابة في تمييز الصحابة (٢٥٦/٢).

(١) هو: عمرو بن العاص بن وائل، الإمام ابو عبد الله، ويقال: أبو محمد السهمي، داهية قريش، ورجل العالم، ومن يضرب به المثل في الفطنة، والدهاء والحزم، هاجر إلى رسول الله - ﷺ - في أوائل سنة ثمان، مرافقًا لخالد بن الوليد، وحاجب الكعبة عثمان بن طلحة، توفي ليلة عيد الفطر سنة ثلاث وأربعين. انظر: سير أعلام النبلاء ٣: ٥٤ - ٧٧.

(٢) عبد الله بن الأرقم بن عبد يغوث بن وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة القرشي الزهري، آمنة أم الرسول صلى الله عليه وسلم عمة أبيه، وأمه أميمة بنت حرب بن أبي همهمة بن عبد العزى، وقيل عمرة بنت الأوقص بن هاشم، أسلم يوم الفتح، وحسن إسلامه، وكتب للنبي صلى الله عليه وسلم ولأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يثق به، فيكتب للملوك ويختم دون أن يقرأه على الرسول صلى الله عليه وسلم، واستعمله عمر وعثمان على بيت المال، وأعطاه عثمان ثلاثمائة ألف درهم؛ فأبى أن يقبلها وقال: عملت لله. توفي حوالي سنة ستين للهجرة، وعمي قبل وفاته، وروى له الأربعة. روي عن عمر أنه قال لعبد الله بن الأرقم: لو كانت لك سابقة؛ ما قدمت عليك أحدًا. وكان يقول: ما رأيت أحشى لله من عبد الله بن الأرقم.

انظر: أسد الغابة (١٧٢/٣). الوافي بالوفيات (٦٤/١٧). سير أعلام النبلاء (٤٨٢/٢).

(٣) هو: ثابت بن قيس بن شماس بن زهير بن مالك بن امرئ القيس بن مالك بن ثعلبة بن كعب ابن الخزرج الأنصاري الخزرجي، خطيب الأنصار، أول مشاهده أحد، وقد بشره النبي - ﷺ - بالجنة، وهو الذي اختلعت منه زوجته، آخي الرسول - ﷺ - بينه وبين عمّار، قال عنه النبي - ﷺ - : نعم الرجل ثابت بن قيس بن شماس. انظر: الإصابة ١: ٢٠٣. سير أعلام النبلاء ١: ٣٠٨ - ٣١٤.

(٤) هو: حنظلة بن الربيع بن صيفي بن رياح بن الحارث بن معاوية بن مجاشع، ويقال: مجاشن، بن معاوية بن شريف بن حروة بن أسيد بن عمرو بن تميم التميمي، أبو ربيعي الأسدي، المعروف بحنظلة الكاتب، من صحابة رسول الله - ﷺ -، كتب للنبي - ﷺ - الوحي، وكان بالكوفة، فلما شتم عثمان انتقل إلى قرقيسيا، وقال: لا أقيم ببلد يُشتم فيه عثمان، توفي بعد علي بن ابي طالب، وكان معتزلًا للفتنة حتى مات. انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال ٧: ٤٣٨ - ٤٤٧.

(٥) هو: المغيرة بن شعبة بن عامر بن مسعود بن متعب، الأمير أبو عيسى، ويقال: أبو عبد الله، وقيل: أبو محمد، من كبار الصحابة أولي الشجاعة والمكيدة، شهد بيعة الرضوان، مات سنة خمسين في شهر شعبان، وله سبعون سنة. انظر: سير أعلام النبلاء ٣: ٢١ - ٣٢.

رواحه^(١)، وخالد بن الوليد^(٢)، وخالد بن سعيد بن العاص^(٣)، ومعاوية بن أبي سفيان، وزيد بن ثابت^(٤)^(٥) وكان هذا الأخير ألزمهم لهذا الشأن وأحصهم به، فقد كان ممن جمع القرآن في عهد النبي - ﷺ -، وهو الذي وكل إليه جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق، وهو الذي كان يكتب المصاحف التي نفذ بها عثمان بن عفان إلى سائر الآفاق^(٦) وقد كان القرآن كله كتب في عهد النبي - ﷺ - ولكن غير مجموع في موضع واحد، ولا مرتب السور^(٧).

وأما ما ما يزعمه المستشرقون من أن الرسول - ﷺ - قد استقى معلوماته من بعض اليهود والنصارى المقيمين بالجزيرة العربية، فيردُّ عليهم بأن وجود اليهود وقت بعثة النبي - ﷺ - كان بالمدينة ولم يذكر لهم وجود بمكة، إضافة إلى أن اليهود لم يكونوا على حال من الثقافة والحضارة التي تؤهلهم لأن يكونوا مصدراً للقرآن الكريم، والدليل على ذلك ما ساقه العلامة ابن خلدون في مقدمته أثناء تعرضه لتفسير القرآن، من وصف للمستوى الثقافي لليهود الجزيرة العربية، وبيان لتدني المستوى الثقافي لليهود في ذلك الزمان

(1) هو: عبد الله بن رواحة بن ثعلبة بن أمية القيس بن ثعلبة، الأمير السعيد الشهيد، أبو عمرو الأنصاري الخزرجي، البصري، النقيب الشاعر، شهد بدرًا والعقبة، بعثه النبي - ﷺ - خارصاً على خيبر. انظر: سير أعلام النبلاء ١: ٢٣٠ - ٢٤٠.

(2) هو: خالد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم القرشي المخزومي، سيف الله، أبو سليمان، أسلم سنة سبع بعد خيبر، شهد مع النبي - ﷺ - فتح مكة فأبلى فيها، شهد غزوة مؤتة، فاستلم الراية بعد استشهاد الأمير الثالث. مات بالمدينة فخرج عمر بن الخطاب على جنازته وقال: ما على نساء آل الوليد أن يسفنن على خالد دموعهن، ما لم يكن نقعاً أو لقلقة. انظر: الإصابة ١: ٩٨ - ١٠٠.

(3) هو: خالد بن سعيد بن العاصي بن أمية بن عبد شمس الأموي، أبو سعيد، من السابقين الأولين، كان سبب غسلامه رؤيا رآها، وهي: أنه على نار فأراد أبوه أن يرميه فيها، فإذا النبي - ﷺ - قد أخذ بحجزته، فأصبح فأتى أبا بكر فقال: اتبع محمداً فإنه رسول الله، فجاء فأسلم. أمره أبو بكر على مشارق الشام في الردة، استشهد يوم أحنادين وقيل يوم مرج الصفر، وقد اختلف أهل التاريخ أيهما كان قبل. انظر: الإصابة ١: ٩١ - ٩٢.

(4) هو: زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد بن لؤذان بن عمرو بن عبد عوف بن غنم بن مالك بن النجار بن ثعلبة الإمام الكبير، شيخ المقرئين، والفرضيين، مفتي المدينة، أبو سعيد، وأبو خارجة، الخزرجي، النجاري الأنصاري، كاتب الوحي. مات سنة خمس وأربعين. انظر: سير أعلام النبلاء ٢: ٤٢٦ - ٤٤١.

(5) انظر: زاد المعاد ١: ١١٧.

(6) انظر: سير أعلام النبلاء ١: ٣٣٥. صحيح البخاري (٤٩٨٦)

(7) انظر: فتح الباري ٨: ٦٢٨.

فقال : إذا تشوقت العرب إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية من أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود ، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ، ويستفيدون منهم ، وهم أهل التوراة من اليهود ، ومن تبع دينهم من النصارى ، وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذٍ بادية مثلهم ، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية ، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يختاطون لها مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثن والملاحم وأمثال ذلك ^(١) . بل إن بعض المستشرقين من أمثال (ونكلر^(٢)) قد أنكر الأصول اليهودية لمن أطلق عليهم اليهود بالجزيرة العربية ، استناداً إلى مستواهم الثقافي والاجتماعي المتدني الذي لا يرقى إلى مستوى أقوامهم بفلسطين ^(٣) ، مما يضعف بل ويسقط الادعاء القائل بأن اليهود كان لهم تأثير على عرب الجزيرة فضلاً عن أن يكون لهم تأثير على النبي - ﷺ - أو القرآن الكريم .

أما الزعم بأن النبي - ﷺ - قد استقى معلوماته من النصارى ، فقد سبقت قريش المستشرقين في افتراء هذه الشبهة منذ أكثر من ألف عام ، ورد عليهم القرآن رداً مقنعاً حيث قال الحق تبارك وتعالى : { وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ^(٤) } .

وزعم المستشرق (كليمان هوار^(٥)) أنه قد اكتشف مصدراً جديداً للقرآن الكريم ، وهو شعر أمية بن أبي الصلت^(٦) وحجته هي التشابه الكبير بينهما في

(1) انظر : مقدمة ابن خلدون : ٣٦٧

(2) لم أقف له على ترجمة

(3) انظر : الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦ : ٥٣٠

(4) النحل : ١٠٣

(5) كليمان هيار ، مستشرق فرنسي ، ولد بباريس عام ١٨٥٤م وتوفي بها عام ١٩٢٧م ، تخرج من مدرسة اللغات الشرقية ، والتحق بوزارة الخارجية الفرنسية ، وعمل مترجماً في دمشق ثم في الاسكندرية ، ومثل وزارة الخارجية الفرنسية في مؤتمرات المستشرقين التي عُقدت في الجزائر عام ١٩٠٥م وفي كوبنهاجن ١٩٠٨م ، بالإضافة لعمله كأستاذ بمدرسة اللغات الشرقية ، كان عضواً في عدد من الجامعات العلمية ، ورئيساً لجمع النقوش والآداب الجميلة في باريس .

انظر : طبقات المستشرقين : ٢١٦ - ٢١٧ . الاستشراق والدراسات الإسلامية : ٩٢ .

الوحدانية ، ووصف الآخرة ، وقصص أنبياء العرب القدماء كأخبار ثمود وصالح ، ثم زعم أن النبي - ﷺ - قد استعان بذلك الشعر في نظم القرآن ، وأن هذه الاستعانة حملت المسلمين على مقاومة شعر أمية ومحوه ليستأثر القرآن بالجدّة وليصبح النبي - ﷺ - هو المنفرد بتلقي الوحي من السماء ^(٢). ويوافقه على نفس الرأي المستشرق (دي بوار) حيث يذكر أن هناك تشابهاً بين شعر أمية وبين القرآن الكريم ، ولكون أمية بن أبي الصلت أقدم من الرسول - ﷺ - ، فإن الرسول يكون قد أخذ منه ^(٣) ، وقد أورد بعض المستشرقين أبياتاً لامرئ القيس ^(٤) ورد فيها ذكر (دنت الساعة وانشق القمر) كدليل على أن شعر أمية وامرئ القيس يشكلان مصدراً من مصادر القرآن ^(٥).

وما ذهب إليه هذا المستشرق من أن مصدر القرآن الكريم هو شعر أمية بن أبي الصلت ، أو امرئ القيس ، فهو ادعاء لا يسنده أي أساس علمي صحيح ، ولا يركز على أية قاعدة علمية راسخة ^(٦) بل كل ما هنالك هو وجود تشابه بين شعر هذا الشاعر وبين بعض ما جاء في القرآن الكريم ، وهذا لا يعني ضرورة اقتباس أحدهما من الآخر ، فشعر أمية

(1) هو : أمية بن عبد الله بن أبي الصلت بن أبي ربيعة بن عوف الثقفي ، شاعر جاهلي من أهل الطائف ، في شعره حكم . اطلع على الكتب القديمة ، ولقي النبي - ﷺ - ولكن لم يؤمن به ، وقيل لم يدركه الإسلام ، صدقه النبي - ﷺ - في بعض شعره وقال : كاد أمية أن يسلم ، مات سنة ٥٥ هـ على خلاف في ذلك . انظر : الإعلام ٢ : ٢٣ الإصابة ١ : ١٣٣ - ١٣٤ .

(2) انظر : القرآن والمستشرقون . د التهامي نقرة . ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ١ : ٣٣ .

(3) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٢٧٠

(4) هو : امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث بن عمرو بن حُجر آكل المرار بن عمرو بن معاوية بن يعرب بن ثور بن مرتع بن معاوية بن كندة ، وهو معدود في الطبقة الأولى من شعراء الجاهلية التي اجتمع عليها أهل النقد بأنها اشعر شعراء العرب ، وقالوا : إنه سبق إلى أشياء ابتدعها العرب ، واتبعه فيها الشعراء كاستيقاف صحبه ، والبكاء في الديار ورقّة النسيب ، وقرب المأخذ ، وشبه النساء بالضياء والبيض ، وشبه الخيل بقيد الأوباد ، وغيرها ، وأجاد في التشبيه ، وفصل بين النسيب وبين المعنى . قتل سنة ٥٤٥ م . انظر : الأغاني ٩ : ٧٧

(5) انظر : القرآن والمستشرقون . د التهامي نقرة . ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ١ : ٣٤

(6) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٢٧٧

بن أبي الصلت فيه مواعظ دينية وحكم ، وهي آراء قريبة جداً من الإسلام ^(١) وما جاء في شعره من وصف للجنة والنار وقصص الأنبياء السابقين ، يجعلنا أمام ثلاثة احتمالات ؛ إما أن يكون أمية قد تأثر بالقرآن ، وإما أن يكون القرآن قد تأثر بأمية ، أو أن القرآن وأمية قد تأثرا بمصدر آخر وهو الكتب اليهودية والنصرانية ^(٢) .

وفيما يتعلق بالفرض الأول وهو تأثر أمية بالقرآن فهذا فرض يصعب تحديده إذ يتطلب معرفة تواريخ إلقاء أمية لشعره ، بحيث نحصر المدة الزمنية لشعره حتى تكون بين بدء البعثة وبين سنة وفاته في السنة التاسعة للهجرة ، ثم نحدد هل قال هذا الشعر في هذه الفترة أم قبلها ، ومن خلال ذلك نطلق في تحقيق هذه المسألة ، وهذا مطلب محال وعسير التحقيق مما يُسقط هذه الشبهة ويجعل هذا الافتراض باطلاً ^(٣) .

وأما إذا افترضنا بأن القرآن قد استفاد من شعر أمية بن أبي الصلت ، فهذا رأي باطل من أساسه ، إذ لو كان هذا الفرض صحيحاً لما غاب عن ذهن قريش ولاهتمت الرسول - ﷺ - بهذا مباشرة بدلاً من أن تتهمه بأنه يتلقى القرآن من غلام نصراني ، فرد عليهم القرآن الكريم بقول الحق تبارك وتعالى : { وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ } ^(٤) . قال القرطبي ^(٥) : اختلف في اسم هذا الذي قالوا إنه يعلمه ف قيل هو غلام الفاكهة بن المغيرة واسمه جبر ، كان نصرانياً فأسلم ، فكانوا إذا سمعوا من النبي - ﷺ - قالوا : إنما يعلمه جبر ، وهو أعجمي ، فقال الله تعالى : { وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانٌ

(1) انظر : الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦ : ٤٨٩

(2) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٢٧٨

(3) المصدر السابق

(4) النحل : ١٠٣

(5) هو : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي ، المفسر ، رحل إلى الشرق واستقر بمخيم ابن خصيب ، وتوفي ودفن بها ليلة الإثنين التاسع من شوال سنة إحدى وسبعين وست مئة ، له عدد من المصنفات ، منها : الجامع لأحكام القرآن ، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة . انظر : مقدمة محقق الجامع لأحكام القرآن للقرطبي .

الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ { (١) هذا الكلام الذي لا يستطيع الإنس والجن أن يعارضوا منه سورة واحدة فما فوقها (٢).

وأما افتراض أن أمية والقرآن الكريم قد أخذوا من الكتب اليهودية والمسيحية ، فهذا الافتراض يرد عليه ما جاء في الرد على الافتراض الثاني ، من أن قريشاً قد بذلت جهدها في البحث عن المصادر التي تظن أنه بإمكانها إلصاق قهمة استقاء النبي - ﷺ - منها ، فلم تجد سوى ذلك الغلام النصراني ، وقد رد القرآن الكريم عليهم . ثم إن التشابه المزعوم بين شعر أمية وبين القرآن الكريم ليس من قبيل التشابه الذي يكون بين شخصين استقيا من مصدر واحد ، بدليل وجود أمور في القرآن الكريم لم ترد لا عند أمية بن أبي الصلت ولا حتى في التوراة والأنجيل المتداولة ، يضاف إلى ذلك الشكوك التي تحوم حول صحة شعر أمية بن أبي الصلت ، حيث أثبت بعض النقاد أنه منحول مُتكلف ، نُظم في العصر الإسلامي (٣) .

ويقول العقاد (٤) رداً على من أورد أبياتاً لامرئ القيس ، زاعماً أن القرآن استقى مادته منها : وأيسر ما يبدو من جهل هؤلاء الخاططين في أمر اللغة العربية قبل الإسلام وعلاقتها بلغة القرآن الكريم ، أنهم يحسبون أن العلماء المسلمين يجدون في بحث تلك الأبيات وصبا واصبا لينكروا نسبتها إلى الجاهلية ، ولا يلهمهم الذوق الأدبي أن نظرة واحدة كافية لليقين بدحض نسبتها إلى امرئ القيس أو غيره من شعراء الجاهلية (٥) .

ثم إنه حتى لو كان هناك تشابه في بعض ألفاظ القرآن الكريم مع ما ذكره الشعراء فليس فيها ما يقدرح في مصدرية القرآن الكريم وأنه من عند الله تعالى فقد كان القرآن الكريم

(1) النحل : ١٠٣

(2) انظر : تفسير القرطبي ١٠ : ١١٧

(3) انظر : الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦ : ٤٩٥

(4) هو : عباس بن محمود بن إبراهيم بن مصطفى العقاد ، إمام في الأدب ، مصري ، من المكثرين كتابة وتصنيفاً مع الإبداع ، أصله من دمياط ، انتقل أسلافه على المحلة الكبرى ، تعلم الإنجليزية في صباه ، فأجادهما ثم ألم بالألمانية والفرنسية ، أخرج ثلاثة وثمانين كتاباً ، في نختلف أنواع الأدب ، منها : عبقرية محمد ، عبقرية الصديق ، عبقرية عمر لما برزت حركة التحلل من قواعد اللغة وأساليب الفصحى ، عمل على سحقها . ولد سنة ١٣٠٦هـ — ، وتوفي بالقاهرة ودفن بأسوان ١٣٨٣هـ . انظر : الأعلام ٣ : ٢٦٦ — ٢٦٧ .

(5) انظر : إسلاميات : ٥١ — ٥٣

يترل -أحياناً- بنص كلمات تحدث بها الصحابة - رضوان الله عليهم - من أمثال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - .

فالمفارقات بين ماضي الحياة المحمدية وحاضرها تشهد بأن القرآن الكريم لم يكن إلا وليد تعليم جديد ، وأن صاحب الوحي - صلى الله عليه وسلم - لم تكن لديه القدرة العجيبة على التأثير في النفوس ، إلا بقدر ما أثر الوحي الألهي في نفسه ^(١). قال تعالى : { وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا } ^(٢)

وختاماً نقول : إن الدين الذي جاء به محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وسلم - أوسع أقطاراً وأرحب آفاقاً مما سبقه ، فكيف يُتصور أن يأخذ الغني من الفقير ، وأن يستعين القادر بالعاجز ، فإن التوراة التي بين يدي اليهود الآن لم تتحدث عن الدار الآخرة ، فهل ما حفل به الإسلام من حديث عن الدار الآخرة ، وعن الجنان وما فيها من مثوبة ، والنيران وما فيها من عقوبة ، مأخوذة من التوراة ؟ وكذلك النصرانية الحالية ، فإنها عقيدة لا شريعة ، فهل ألوف الأحاديث التي نظم بها الإسلام الحياة العامة ، وخاض بها في أدق التفاصيل وصاغ منها شريعة جامعة رائعة ، مأخوذة عن النصرانية ؟

هل الوحداية التي جاء بها الإسلام ، وأسندت إلى الله عز وجل صفات الجلال والكمال ، وأبعدت عنه كل شبهة تلحقه بالبشر أو تلحق البشر به (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) هل هذه الوحداية يمكن أن تكون مقتبسة من التثليث النصراني ^(٣) كلا وألف كلا ، فشتان ما بين دين جاء من السماء وتكفل الله بحفظه وبحفظ مصادره و دين لعبت فيه أيدي أتباعه بالتحريف والتبديل ، فاختلط فيه الحق بالباطل .

وبهذا يتبين لنا أن المستشرقين لم يتوصلوا إلى تكوين فكرة صحيحة عن مصدر القرآن الكريم ، ولا عن الوحي الذي جاء به جبريل عليه السلام ، فتخبطوا في ذلك ورددوا أفكار بعضهم ، من غير بينة ولا دليل ، بل يمكن القول بأنهم قد عرفوا وأنكروا ووجدوا ، لأجل التشكيك في نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - ولإسقاط المصدر الإلهي للقرآن الكريم والقول

(1) انظر : القرآن والمستشرقون . د التهامي نفرة . ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ٣٤ - ٣٥ (بتصرف)

(2) النساء : ١١٣

(3) انظر : دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين : ٧٤

بشريته ، وقد قال الحق تبارك وتعالى : { الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ } (١).

ولعلنا نطرح سؤالاً بسيطاً ههنا ؛ وهو إذا كان مصدر القرآن الكريم هو محمد بن عبد الله - ﷺ - فَبِمَ نفس هذا الفرق الكبير بين القرآن والسنة في أسلوب العرض وفي منهج التعبير ؟ بل كيف يستطيع شخص واحد مهما كان بارعاً أن ينطق بأسلوب من الكلام معين فيقول هذا قرآن من عند الله ، ثم ينطق بكلام آخر يختلف عنه في الأسلوب ويقول هذا حديث من كلامي ؟ لا يكون هذا إلا إذا كان صادقاً فيما نسبه لنفسه وما نسبه لربه .

(١) البقرة : ١٤٦

المبحث الثاني : السنة النبوية .

تمهيد :

السنة هي المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن الكريم ، ومترلتها منه أنها مبنية وشارحة له تفصل مجمله ، وتوضح مشكله ، وتقيد مطلقه ، وتخصص عامه ، وتبسط ما فيه من إيجاز ^(١)، قال تعالى : { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ } ^(٢) وقال تعالى : { وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ } ٥٢ { صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ } ٥٣ { ^(٣) وهي بهذه الصفة لها حجيتها ويجب العمل بمقتضاها إذا ثبتت روايتها عن الرسول - ﷺ - ، عن طريق العدل الضابط عن مثله من مبدأ السند إلى منتهاه من غير علة ولا شذوذ ^(٤). قال الشوكاني ^(٥) : إن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لاحظ له في الإسلام ^(٦). وهي في اصطلاح المحدثين ما أثر عن النبي - ﷺ - من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خُلقية أو سيرة ، سواء كان قبل البعثة أم بعدها ^(٧).

ولتأكد المستشرقين من أن هذا المصدر ، هو المصدر الثاني للشرعية الإسلامية ، فإنهم ما فتئوا يثيرون الشكوك والشبهات حوله ، ليقينهم بأنهم لن يصلوا إلى مقصودهم إلا إذا هُدم هذا المصدر ، لأن أي طعن في سنة الرسول - ﷺ - وسيرته ، سيكون طعناً في الإسلام ، وهدماً للكيان الإسلامي عقيدة وعملاً .

(1) انظر : دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين : ١٠

(2) النحل : ٤٤

(3) الشورى : ٥٢ ، ٥٣

(4) انظر : مقدمة ابن الصلاح : ١٥١

(5) هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، ولد سنة ١١٧٣ هـ ، بهجرة شوكان باليمن ، وتوفي سنة ١٢٥٠ هـ

له : نيل الأوطار ، الدر النضيد ، فتح القدير ، إرشاد الفحول . انظر : البدر الطالع ٢ : ٢١٤ . معجم المؤلفين ١١ :

٥٣ .

(6) انظر : إرشاد الفحول : ٢٩

(7) انظر : مكانة السنة في التشريع الإسلامي : ١٧

ولقد نال رضاهم المسلك الممالي للعقل - على حساب الكتاب والسنة - الذي انتهجه المعتزلة ^(١) فأشادوا بالمعتزلة ، ووافقهم من القرآن والسنة وأطلقوا عليهم اسم المفكرين الأحرار في الإسلام ، ودعاة الحرية الفكرية والاستنارة ، ووصفهم المستشرق (جولديهر) بأنهم وسعوا معين المعرفة الدينية ، بأن أدخلوا فيها عنصراً مهماً آخر ، وهو العقل الذي كان حتى ذلك الحين مبعداً بشدة عن هذه الناحية ^(٢) .

(١) انظر : فضل الاعتزال : ١٣٩

(٢) انظر : العقيدة والشريعة : ٨٩-٩١ . موقف المعتزلة من السنة النبوية : ٧٤-٧٨ .

السنة عند المعتزلة :

لقد ذهب المعتزلة في تقدير العقل بعيداً ، فقالوا : إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل ، وكان موقفهم من الحديث كثيراً ما يكون موقف المتشكك في صحة الحديث ، و أحيانا موقف المنكر له ، لأنهم يحكمون العقل في الحديث لا الحديث في العقل^(١). لذا فقد شنوا على الحديث والمحدثين هجوماً عنيفاً ، وكذبوا رواة الأحاديث التي لا توافقهم ، ولا سيما أحاديث الرؤية والصفات والقدر^(٢). وطعنوا في هؤلاء الرواة^(٣) فامتألت كتبهم بأحاديث توحى بالاختيار^(٤) أما الأحاديث التي توحى بالجبر فحكموا بعدم الأخذ بها باعتبارها رواية آحاد ، وقالوا : إن خبر الواحد لا يؤخذ به في أصول العلم^(٥) وفي حالة قبولهم خبر الواحد فإنهم لا يروونه بصيغة الجزم ، وإنما يروونه بصيغة التمرىض^(٦). فقد جاء عن القاضي عبد الجبار أنه قال : لا يحسن أن يقال : قال رسول الله - ﷺ - بل الواجب أن يقال : روي عن رسول الله - ﷺ -^(٧). واذموا تعلم الحديث وحذروا من تعلمه ، وقللوا من فائدته والاستدلال به ، ونصوا على أنه لا حاجة إليه ، إذ العقول تغني عنه والأذهان تكتفي بغيره^(٨)، واستدل القاضي عبد الجبار على ذلك بنصوص لبعض أهل الحديث ، منها ؛ ما نُقل عن شعبة^(٩) من قوله (ما أنا من شيء أخوف مني أن يدخلني النار من الحديث) وما روي عن أبي إسحاق الفزاري^(١٠) من قوله (كتبت إلى

(1) انظر : المعتزلة في بغداد ٩٨-٩٩ . شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار : ٢٦٩

(2) انظر : المعتزلة (جار الله) : ٢٤٨

(3) انظر : منهاج السنة ٢ : ١٠٣ .

(4) انظر على سبيل المثال : شرح الاصول الخمسة : ٧٧٥

(5) انظر : الانتصار للخياط : ٦٨ . شرح الاصول الخمسة : ٢٦٩ .

(6) انظر : فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار : ٧١ ، ١٨٦ . المعتزلة في بغداد ٩٩

(7) انظر : المغني ٧ : ٣٨٣ - ٣٨٥ . فضل الاعتزال : ١٨٥ - ١٨٦ . المعتزلة في بغداد ٩٩

(8) انظر : موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ١ : ١٢٣

(9) شعبة : هو شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي ، مولاهم ، ابو بسطام الواسطي ، ثم البصري ، ثقة ، حافظ متقن

أول من فتن بالعراق عن الرجال ، وذب عن السنة ، وكان عابداً . انظر : تاريخ بغداد ٩ : ٢٥٥ - ٢٦٦ . سير

أعلام النبلاء ٧ : ٢٠٢ - ٢٢٨ . تهذيب التهذيب ٤ : ٣٠٨

(10) هو : أبو إسحاق الفزاري إبراهيم بن محمد بن الحارث بن أسماء ، الفزاري ، ثقة حافظ ، مات سنة ١٨٥هـ

انظر : سير أعلام النبلاء ٨ : ٥٣٩ - ٥٤٣ . تهذيب التهذيب ١ : ١٣٦

سفیان الثوري : إياك والحديث) ثم ذیل على ذلك بقوله : الحديث بمعتزلة سائر ما يجب أن يتحرز الإنسان فيه ، لأن من حدث عن غيره بما لا يعلم أنه قد سمع منه ، إما جملة أو تفصيل فهو مقدم على قبیح لا یحل منه ذلك ، كما لا یحل منه لو علمه كذباً ، فمن يشتد تحرزه ، یرى أن ذلك لو وجب لكان من فروض الكفایات والسعيد فيه قد كفي بغيره ^(١) .

وذكر الشافعي ^(٢) في كتابه (الأم) مناظرة بينه وبين من يُنسب إلى العلم بمذهب أصحابه ممن يرون رد الأخبار كلها ^(٣) واستظهر الشيخ الخضري في كتابه تاريخ التشريع الإسلامي ^(٤) بأن الإمام الشافعي يقصد المعتزلة ، ووافقه على هذا الاستنتاج الدكتور محمد مصطفى الأعظمي ^(٥) والشيخ مصطفى السباعي ^(٦) .

ويقول الشيخ مصطفى السباعي : لقد اختلفت نقول العلماء في بيان موقف المعتزلة من السنة ؛ هل هم مع الجمهور في القول بحجيتها ، بقسميها المتواتر والآحاد؟ أم يقولون بحجية المتواتر ، وينكرون حجية الآحاد ؟ ^(٧) ثم ذكر نقولاً عن الآمدي ^(٨) ^(٩) وابن حزم ^(١٠) وابن القيم ^(١١) وقال : وهذه النقول متضاربة لا تعطينا حكماً صحيحاً في المسألة ^(١٢) فرأى

(1) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ١٩٣ - ١٩٤

(2) هو : محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المظلي ، أبو عبد الله ، أحد الأئمة الأربعة ولد في غزة ، سنة ١٥٠ هـ ، وتوفي بمصر سنة ٢٠٤ هـ ، أفق وهو ابن عشرين سنة ، قصد مصر فكان له المذهب الجديد فيها . من تصانيفه : الأم في الفقه ، والمسند ، وأحكام القرآن . انظر : وفيات الأعيان ٤ : ١٦٣ . سير أعلام النبلاء ١٠ : ٥ . تهذيب التهذيب ٩ : ٢٥ .

(3) انظر : الأم ٧ : ٢٥٠

(4) انظر : تاريخ التشريع الإسلامي : ١٨٥

(5) انظر : دراسات في الحديث : ٢٣

(6) انظر : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي : ١٤٩

(7) المصدر السابق : ١٣٤

(8) هو : سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التعلبي الآمدي الحنبلي ثم الشافعي ، ولد سنة نيف وخمسين وقرأ بآمد القراءات . ومات في رابع صفر سنة إحدى وثلاثين وست مئة ، وله ثمانون سنة انظر : سير أعلام النبلاء ٢٢ : ٣٦٤ - ٣٦٧ .

(9) انظر : الأحكام للآمدي ٢ : ٦٨ ، ٧٥

(10) انظر : إحكام الأحكام لابن حزم ١ : ١١٤

(11) انظر : أعلام الموقعين ٢ : ٢٢١

(12) انظر : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي : ١٣٥

أن يرجع إلى كتب الكلام فيقف على ما ذكره علماء الملل والنحل عن المعتزلة ، فرأى أن البغدادي^(١) والرازي وصاحب المواقف ينقلون عن - النظامية - وهي فرقة من المعتزلة - إنكار حجية التواتر ، وجواز وقوع التواتر كذباً ، وجواز اجتماع الأمة على الخطأ ، وإنكار حجية الآحاد^(٢) . فمال إلى القول بأن المعتزلة ليسوا مع الجمهور في القول بحجية السنة بقسميها التواتر والآحاد^(٣) . والحقيقة أن هذا هو رأي النظم وليس رأي جمهور المعتزلة .

(1) انظر : الفرق بين الفرق : ١٤٣

(2) انظر : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي : ١٣٥

(3) المصدر السابق : ١٥١

منهج المعتزلة في الحديث :

نظراً لأن المعتزلة يرون جواز وقوع الكذب في خبر المتواتر من الحديث ، ويؤولون الأحاديث التي وردت ، ويفيد ظاهرها الرؤية على أن الرؤية بمعنى العلم^(١). وأنكروا شفاعة الرسول - ﷺ - يوم القيامة لأهل الكبائر من أمته ، وقالوا يشفع النبي - ﷺ - إلى الله عز وجل في أن يزيد المؤمنين من فضله لا أن يدخلهم جناته^(٢). فقد وضعوا ضوابط للأخذ بالحديث تتلخص فيما يلي :

١ - ينبغي عدم الاغترار بأسماء رجال السند ورواة الحديث ، فالعبرة بحكم العقل على هذا النص المروي ، لا بالهالات التي أحاطت بالرواة ، فقد يتحد حديثان في رجل السند المروي ، ولكن العقل يقبل أحدهما ويصححه ، بينما يرفض الآخر ويطرحه ، كما حدث مع أبي علي الجبائي في رده لحديث محاجة آدم وموسى ، بحجة أن العقل يرد ذلك^(٣) وقد كان السبب الحقيقي لرفض الجبائي للحديث أنه ينتصر للجبر الذي تناهضه المعتزلة^(٤).

٢ - عدم الأخذ بخبر الواحد في موضوع الدين والعقائد ، ويقولون : إن ما طريقه الدين لا يجب قبول خبر الواحد فيه أصلاً^(٥). لأن الاعتقاد إنما يبنى على اليقين لا الظن ، وخبر الواحد إنما يفيد الظن^(٦). وإن وافق خبر الآحاد المعقول قبلوه ، لا لمكانته بل للحجة العقلية وإن لم يكن موافقاً لها ، ردوه وقالوا : يجب أن يحكم بأن النبي - ﷺ - لم يقله ، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره ، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف ، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول^(٧).

(1) انظر : الابانة عن أصول الديانة : ٣١ . مشكل الحديث وبيانه لابن فورك : ٨٩ . المعتزلة في بغداد : ١٠٠

(2) انظر : مقالات الإسلاميين ٢ : ١٦٦ . بغداد : ١٠٠

(3) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ٢٨٩

(4) (بسبب المحاورة التي جرت بين الجبائي و التركماني حول الموقف من حديثين اتحدا في السند والراوي ، فرفض الجبائي أحدهما وصحح الآخر) انظر : الفكر السياسي عند المعتزلة : ٢٠ .

(5) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ١٩٤ . الفكر السياسي ٢١

(6) انظر : رسالة التريب والتدوير - ضمن موجز رسائل الجاحظ - ٣ : ٥٨

(7) انظر : شرح الأصول الخمسة : ٧٧٠ . المعتمد في أصول الفقه ٢ : ٥٤٩

٣ - ضرورة معرفة الملابس والظروف التي قيل فيها الحديث ، ويحتجون في ذلك بأن كتب الحديث قد صنفت الأحاديث تصنيفاً موضوعياً ، ولم تهتم في الغالب بما يقابل أسباب النزول في القرآن الكريم ، وهي أسباب قول الحديث وظروف التحدث به^(١) لذا فهم يروون عن عروة بن الزبير^(٢) قوله في أبي هريرة : (وهو يحدث الحديث الكثير : صدق وكذب ، فقليل له : ما المراد بذلك ؟ فقال : إما أن يكون سمع بذلك من النبي فلا شك فيه ، ولكن منها ما وضعه على موضعه ، ومنها ما لم يضعه في موضعه)^(٣) .

٤ - عرض الأحاديث على الكتاب ، فما وافق القرآن قبلوه وما خالفه وخالف السنة العملية رفضوه^(٤) ، ويروون في ذلك حديثاً عن النبي - ﷺ - أنه قال : سيأتيكم عني حديث مختلف ، فما وافق كتاب الله تعالى وسنني فهو مني ، وما كان مخالفاً فليس مني ، كما يروون قوله - ﷺ - : سيفشوا الكذب بعدي ، فما جاءكم من الحديث فاعرضوه على كتاب الله^(٥) . وهذه الأحاديث التي يروونها في هذا الباب كلها منقطعة أو ضعيفة^(٦) .

وهذه الضوابط التي وضعوها لقبول الحديث ، تصب كلها في قالب واحد وهو ضرورة تحكيم العقل وتقديمه عليها ، فما وافق العقل قبل وما خالف العقل رُدَّ وطرح ، وما كان صريحاً لا يمكن رده أبداً تأولوه .

لذا فقد شاع عن المعتزلة عدم الاهتمام بالحديث وروايته والأخذ به ، والمنهجية العلمية تقتضي أن لا نأخذ بهذا الرأي على إطلاقه ، فهناك فرق كبير بين رفض الحديث وعدم قبوله جملة وتفصيلاً ، وبين وضع ضوابط متشددة لقبوله ، أو جعل العقل حكماً على الحديث من حيث القبول والرد^(٧) ، ونحن نلاحظ أن المعتزلة لم ينكروا الحديث جملة ، بل إننا

(١) انظر : الفكر السياسي عند المعتزلة : ٢١

(٢) عروة بن الزبير بن العوام ، أبو عبد الله القرشي الأسدي المدني ، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة ، كان عالماً بالسيرة حافظاً ثبتاً صالحاً ، توفي سنة ٩٤هـ . انظر : وفيات الأعيان ٣ : ٢٥٥ . سير أعلام النبلاء ٤ : ٤٢١ .

(٣) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ١٩٣ .

(٤) انظر : الفكر السياسي عند المعتزلة : ٢١

(٥) انظر : رسائل الجاحظ ١ : ٢٨٧ .

(٦) انظر : مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة : ٢١ - ٢٥

(٧) انظر : السنة النبوية بين دعاة الفتنة وأدعياء العلم : ٨١

نراهم يتخذون منه في كثير من الأحيان أداة للرد على الخصوم ، ووسيلة لدفع أقوالهم وإثبات ما يذهبون إليه ، وإن كان التحوط وإعمال العقل وتمحيص الأحاديث هو الغالب على موقفهم منها ، وإن كان تمحيصاً يقوم على تحكيم العقل ، إلا أنه يُعد تمحيصاً للأحاديث بالجملة ، بل إن بعض المعتزلة قد أنكر إنكاراً شديداً على من قال إن المعتزلة لا دخل لهم في الحديث ، فقد نقل القاضي عبد الجبار رداً لأبي علي الجبائي على ابن الراوندي يدفع به ما ذهب إليه ابن الراوندي من أن المعتزلة لا دخل لهم في الحديث ، ثم بين أبو علي كثرة المحدثين من المعتزلة وكثرة المصنفين منهم^(١). وهذا الرد من أبي علي يتفق مع ما يذكر عن رواية كثير من أهل الاعتزال للحديث وحفظه ، مثل ؛ أبي الحسين الخياط^(٢)، وأبي الحسن الاسفندياني من الطبقة التاسعة^(٣)، وإبي مجالد أحمد بن الحسين البغدادي من الطبقة الثامنة ، وقد كان هذا الأخير يحفظ ما تة ألف حديث ، وقد كان يتردد عليه جماعة من أصحاب الحديث ببغداد ويسألونه أن يحدثهم في الدقائق ، فأملى عليهم من حفظه خمسة آلاف حديث^(٤) فالمعتزلة في الجملة ترى أن قول الرسول - ﷺ - حجة^(٥) ولكن مع التأكد من صحة المتن والسند - وفق منهجهم في قبول الحديث - فهم يرحبون بالحديث الصحيح إذا وافق العقل ، يأخذون بنصوصه ويروونه .

وأما ما نُقِلَ عن بعض رجال المعتزلة من رد للحديث فإنما يمثل مذهب من نقل عنه ذلك القول فقط ، ولا يمثل مذهب جمهور المعتزلة ، فمن الخطأ - من وجهة نظري - تعميم رأي قال به فرد ، على فرقة بأكملها ، لذا فإن المعتزلة مع الجمهور في الأخذ بالأحاديث النبوية ، وربما طعنوا في صحة بعض الأحاديث التي يرونها تقف في سبيل نظرياتهم ، لكنه لم يكن من مذهبهم رد الأحاديث النبوية جملة^(٦). فهم لم يهملوا الحديث إلا أنهم لم يشتهروا بصناعته كما اشتهر أصحاب الحديث ، وفي هذا يقول القاضي عبد

(١) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ١٩٤ .

(٢) انظر : طبقات المعتزلة : ٨٥ .

(٣) انظر : طبقات المعتزلة : ٩٩ .

(٤) انظر : طبقات المعتزلة : ٨٥ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي : ٢٩٦ .

(٥) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ١٣٩ .

(٦) انظر : دراسات في الحديث النبوي : ٢٥ .

الجبار : وأما ظن من يظن في أصحابنا أنهم ليسوا من أهل الحديث ، فليس كما قاله ، وذلك كظن بعضهم أنهم ليسوا من أهل الفقه ، وإنما أتى هذا القائل من أجل أنهم لم يشهروا أنفسهم بالفقه ، وتوافروا على ما هو عندهم أجدى في الدين من ذلك ، وكذلك القول في طلبهم الحديث ^(١) . وقد ذكر الخياط - المعتزلي - عدداً من النقول عن كبار المعتزلة من القرن الثاني والثالث الهجري ، مفادها الالتزام بالسنة النبوية ^(٢) كما نجد قائمة طويلة عند ابن المرتضى تتضمن أسماء كبار المعتزلة من المحدثين ^(٣) وإن كان هناك شك في بعض الأسماء من القائمة ، لكنه على الرغم من ذلك يبقى منهم عدد لا بأس به من المحدثين ^(٤) . هذا فيما يتعلق بالقول ببعدهم عن السنة وعدم الاهتمام بها .

أما فيما يتعلق بمنهجهم الذي وضعوه لقبول الأحاديث ، وجعل العقل حكماً وقيماً على بيان صدق الأحاديث من كذبها ، وعلى رد ما خالف أصولهم من أحاديث ، فهو منهج يُفضي إلى رد كثير من الأحاديث للتباين بين العقول ، ولأن الله قد جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعدها ، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب ، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون لو كان كيف يكون ، فمعلومات الله لا تنتهي ، معلومات العبد متناهية ، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهي ^(٥) وعلى العاقل أن لا يجعل العقل حاكماً بإطلاق ، وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق ، وهو الشرع ، بل الواجب عليه أن يقدم ماحقه التقديم - وهو الشرع - ويؤخر ما حقه التأخير - وهو نظر العقل - لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكماً على الكامل ، لأنه خلاف المعقول والمنقول ، بل ضد القضية هو الموافق للأدلة فلا معدل عنه ، لذلك قيل : اجعل الشرع في يمينك والعقل في يسارك ، تنبيهاً على تقدم الشرع على العقل ^(٦) . وقد

(1) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ١٩٤ .

(2) انظر : الانتصار : ٦٧ ، ٧٥ ، ١١٨ .

(3) انظر : طبقات المعتزلة : ١٣٣ - ١٤٠ .

(4) انظر : المستشرق شاخت والسنة النبوية . د: الاعظمي . ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية

والإسلامية ١ : ٨٩

(5) انظر : الاعتصام ٢ : ٣١٨

(6) المصدر السابق ٢ : ٣٢٧

ذكر الأصهباني عن بعض أهل المعرفة قوله : إنما أعطينا العقل لإقامة العبودية ، لا لإدراك الربوبية ، فمن شغل ما أعطي لإقامة العبودية بإدراك الربوبية ، فانتته العبودية ، ولم يدرك الربوبية . وعلق عليه بقوله : (إنما أعطينا العقل لإقامة العبودية) هو أنه آلة التمييز بين القبيح والحسن ، والسنة والبدعة ، والرياء ، والإخلاص ، ولولاه لم يكن تكليف ولا توجه أمر ولا نهي ، فإذا استعمله على قدره ، ولم يجاوز به حده أداه ذلك إلى العبادة الخالصة ، والثبات على السنة ، واستعمال المستحسنات وترك المستقبحات ^(١) ، وما أحسن المثل المضروب للنقل مع العقل ، وهو أن العقل مع النقل كالعامي المقلد مع العالم المجتهد ، بل هو دون ذلك بكثير ، فإن العامي يمكنه أن يصير عالماً ، ولا يمكن للعالم أن يصير نبياً رسولاً ^(٢) .

وأما ما استدلوا به من أحاديث توجب عرض ما جاء عن رسول الله - ﷺ - على كتاب الله ، فإن وجدوه فيه قبلوه وإلا ردوه ، فكلها أحاديث منقطعة أو ضعيفة ، وأخرج سعيد بن منصور عن مكحول أنه قال : القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن . وأخرج عن يحيى بن أبي كثير أنه قال : السنة قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب قاضياً على السنة . ثم قال البيهقي : ومعنى ذلك أن السنة مع الكتاب أقيمت مقام البيان عن الله ، كما قال الله : { وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم } لا أن شيئاً من السنن يخالف الكتاب ، والحاصل أن معنى احتياج القرآن للسنة أنها مبينة له ومفصلة لمحملاته ، لأن فيه لو جازته كنوزاً تحتاج إلى من يعرف خفايا خباياها فيبررها ، وذلك هو المتزل عليه - ﷺ - ^(٣) .

(1) انظر : الحجة في بيان المحجة ١ : ٣١٩

(2) انظر : شرح الطحاوية : ٢٣١

(3) انظر : مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة : ٤٣-٤٤

مفهوم السنة عند المستشرقين .

يرى المستشرق (جولد زيهر) أن كلمة (السنة) مصطلح وثني في أصله ، وأن الإسلام تبناه واقتبسه (١).

وهذا المستشرق في ادعائه بأن الإسلام قد تبني أو اقتبس مصطلح (السنة) من الوثنية ، يرتكب خطأ مركب من قضيتين ؛ الأول منهما : قوله بالاقتباس ، والثاني : قوله بأن هذا المصطلح وثني .

فقوله بأن الإسلام قد اقتبس هذا المصطلح ، قول ليس بغريب على هذا المستشرق ، فهو في كافة دراساته الإسلامية ، يرجع كل شيء إسلامي إما إلى عوامل داخلية كفقهاء الجاهليين وأعرافهم أو إلى عوامل خارجية كاليهودية والنصرانية واليونانية (٢). وهذا دليل على تعصبه وبعده عن المنهج العلمي السليم ، فليس هناك دليل واحد يؤكد قوله بأن كلمة (السنة) بمفهومها عند المسلمين ، كانت مستخدمة قبلهم . بل إنه يريد أن يجعل اتباع المسلمين للسنة كاتباع الجاهليين لسنن أسلافهم . وهذا كلام لا أساس له من الناحية الواقعية ، لأن المسلمين عندما اتبعوا السنة ، فإنما اتبعوها لأنهم مأمورون بذلك لأنها وحي من عند الله مُعَبَّر عنه بألفاظ النبي - ﷺ - (٣).

أما ادعائه بأن هذا المصطلح (وثني) في أصله ، فهو قول غير مقبول حيث إن استعمال الجاهليين أو الوثنيين من العرب لكلمة ما في مفهومها اللغوي ، لا يلبسها ثوباً معيناً ولا يحيلها إلى مصطلح وثني وخصوصاً إذا لاحظنا استعمالهم المختلفة لهذه الكلمة ، وإلا أصبحت اللغة العربية بكاملها مصطلحاً وثنياً (٤).

كما أنه يبدو أن هذا المستشرق لا يفرق بين مفاهيم ألفاظ اللغة العربية ، فهناك مفهوم لغوي يمكن فيه الاشتراك اللفظي فقط ، وهناك مفهوم اصطلاحى يُخصص تلك اللفظة لمفهوم معين .

(1) انظر : دراسات في الحديث ٢ : ٥ - ٦

(2) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٤٠٧

(3) المصدر السابق

(4) انظر : دراسات في الحديث ١ : ٧

ويرى المستشرق (شاخنت^(١)) بأن السنة هي المثل في سلوك النبي - ﷺ - ، ويقول بأن الشافعي كان يستعملها بهذا المعنى^(٢).

ويرى كذلك أن كلمة (السنة) أو (سنة الرسول - ﷺ -) كلمتان مترادفتان ، لكن معنى السنة إنما هو (النظائر السابقة ومنهج الحياة) ، كما يرى بأن مفهوم السنة في المجتمع الإسلامي في العصر الأول كان (الأمر العرفي أو الأمر المجتمع عليه)^(٣) وتعرفها دائرة المعارف بأنها ؛ فعل النبي - ﷺ - وقوله وتقريره ، ويطلقون عليها (التقليد الحمدي)^(٤)

ويرى المستشرق (مارغليوث) أن مفهوم السنة كمصدر للتشريع كان في بداية الأمر بمعنى الأمر المثالي في المجتمع ، وانحصر مفهومه في الفترة المتأخرة فقط في أفعال النبي - ﷺ -^(٥) وله مفهوم خاص في معنى كلمة (السنة) حيث يرى أن كلمة (السنة) قد استعملت في معان عديدة منها واستدل على المعاني التي ذكرها باستخدامات الناس لهذه الكلمة في فترات مختلفة من خلال نصوص أوردها لاستخدامات كلمة (السنة) من خلال تاريخ الطبري^(٦) ، فقال :

١ - العمل المعروف ضد البدعة واستدل عليه بكلام بين علي وعثمان سنة ٣٤ هـ جاء فيه (فأقام سنة معلومة وأمات بدعة متروكة)

(1) جوزيف شاخنت ، مستشرق ألماني ، تخصص في الفقه الإسلامي ، ولد في ١٥ - مارس - ١٩٠٢م في راتيبور بألمانيا ، وتوفي في أول أغسطس من عام ١٩٦٩م ، انتدب للتدريس في الجامعة المصرية - جامعة القاهرة حالياً - لتدريس فقه اللغة العربية ، ولما قامت الحرب العالمية الثانية في سبتمبر ١٩٣٩م انتقل من مصر إلى لندن حيث أخذ يعمل في الإذاعة البريطانية لحساب بريطانيا وحلفائها ضد وطنه ألمانيا ، فلم يستفد من بريطانيا شيئاً لقاء حياته لبلده ألمانيا ، حيث لم يُعين أستاذاً لا في أوكسفورد ولا في غيرها من الجامعات البريطانية ، فترك بريطانيا التي يحمل جنسيتها وسافر إلى هولندا ثم إلى نيويورك ، واستقر بها حتى وفاته . انظر : المستشرقون - العقيلي ٢ : ٣٥٣ - ٣٥٩ . طبقات المستشرقين : ١٥١ - ١٥٤ . موسوعة المستشرقين : ٣٦٦ - ٣٦٨ .

(2) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٤٣١

(3) انظر : دراسات في الحديث : ٥

(4) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ١٩ : ٥٩٠٣ . ١١ : ٣٤٩٦

(5) انظر : دراسات في الحديث ٢ : ٦

(6) الطبري هو : ابو جعفر محمد بن جرير الطبري ، الإمام الحافظ المفسر الفقيه ، ولد سنة ٢٢٤ هـ ، وتوفي سنة ٣١٠ هـ ، له : جامع البيان في تأويل آي القرآن ، تبصير أولي النهى . انظر : سير أعلام النبلاء ١٤ : ٢٦٧ .

٢ - العمل القديم .

٣ - العمل الحسن مقابل العمل السيء ، واستدل عليه بخطاب عثمان بن عفان - رضي الله عنه - إلى أهل مكة عام ٣٥ هـ حيث قال : والسنة الحسنة التي استن بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والخليفان من بعده .

٤ - أنها بمعنى النظام مقابل الفوضى ، واستدل عليه باستخدام الناس لهذه الكلمة عام ٦٤ هـ (يأمر الناس بالسنة وينهى عن الفتنة) .

٥ - بمعنى العمل ، واستدل عليه بما جاء عن علي - رضي الله عنه - عام ٣٨ هـ (هلم أدارسك الكتاب وأناظرك في السنن)

٦ - أن الكلمة تنسب أحياناً إلى جهات شتى مثل : سنة الله ، سنة المسلمين ، سنة الإسلام

٧ - عمل النبي - صلى الله عليه وسلم - والخليفين من بعده واستدل عليه بما ورد سنة ٣٥ هـ من خلال النص التالي (السنة الحسنة التي استن بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والخليفان من بعده) .

٨ - الأشياء التي هي فوق عمل النبي - صلى الله عليه وسلم - ، واستدل عليه بقول زيد بن علي سنة ١٢٢ هـ (إنما ندعوكم لكتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - وإلى السنن أن تحيا وإلى البدع أن تموت) .

٩ - وتأتي بمعنى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الذي أرشدهم إلى العمل ، واستدل عليه بخطاب نسب إلى علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - سنة ٣٦ هـ جاء فيه (فعلمهم الكتاب والحكمة والفرائض والسنة) .

١٠ - العمل الذي يشتمل عليه القرآن ، واستدل عليه بما ورد ضمن خطاب المؤسس للدولة العباسية سنة ١٢٩ هـ حيث جاء فيه (إن الله تعالى نزل عليه كتابه وأحل فيه حلاله وحرم فيه حرامه وشرع فيه شرائعه وسن فيه سننه)

وبعد إيراد تلك النصوص السابقة علق عليها بقوله : نرى كلمة ((سنة النبي)) - صلى الله عليه وسلم - أكثر وروداً في النصوص السابقة من أي تعبير آخر ، وقد استعمل هذا التعبير في النصوص التي تتصل بالخليفة الثالث عثمان ، وربما كان لسلوكه الخطير الذي يختلف فيه عن أسلافه أثر في ذلك . ولو أن الاتهامات الموجهة إليه دوماً مبهمة ، ويدوا واضحاً أن المصدر الثاني

للتشريع الإسلامي إلى ذلك الوقت لم يكن شيئاً محدداً ، بل هو ما كان عرفاً مألوفاً ، وقد ايدته السلطة حتى صار عنصراً مندمجاً في شخصية النبي - ﷺ - (١) .

وكل هذه النصوص التي جاء بها المستشرق (مارغليوث) أراد بها التأكيد على أن معنى كلمة (السنة) التي هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي لم يكن محدداً وواضح المعنى وأن كل ما يمكن الوصول له هو أن السنة هي ما كان عرفاً معمولاً به في البيئة .

وهذا استنتاج خاطئ ونتيجة لا يسلم بها ، حيث لو سلمنا جدلاً بأن كلمة السنة كانت تطلق في بداية الأمر على ما كان معروفاً ومألوفاً في المجتمع الإسلامي ، فهذا لا يعني أن هذه الأشياء نسبت فيما بعد للنبي - ﷺ - أو سميت فيما بعد ذلك بسنة النبي - ﷺ - .

ثم إن بحثه كله يدور حول لفظة كلمة (السنة) وليس حول فكرة الاقتداء بهدي الرسول - ﷺ - وطاعته ، الذي هو المقصود من إطلاق لفظ (السنة) .

لذلك فإنه لا يمكن قبول تلك الادعاءات التي أوردها المستشرقون حول لفظة (السنة) لعدم استنادها إلى حجج معقولة ، بل لعب الهوى فيها دوراً كبيراً ، وحاد المستشرقون عن المنهج العلمي . فلا يمكن قبول تفسير (جولدزيهر) للسنة بأنها مصطلح وثني ، ولا يمكن قبول ما ذهب إليه (مارغليوث) من أن معناها لم يتحدد وأن معناها في العهد القديم (ما كان عرفياً) أو ما ذهب إليه (شاخ) من أن معناها (تقاليد المجتمع) أو (الأعراف السائدة) . ذلك أن كل تلك الادعاءات تخالف مخالفة جذرية ما دلت عليه النصوص القطعية والتي تفسر بعضها بعضاً . كما أنه قد ورد نص عن ابن عمر - رضي الله عنهما - يفصل فيه بين العرف السائد وبين سنة النبي - ﷺ - ، حيث أجاب من قال له : إنك تخالف أباك في الرخصة بالتمتع في الحج . فقال : : أفرسول الله أحق أن تتبعوا سنته أم سنة عمر ؟ (٢) .

قال هذا ليبين بذلك أن السنة التي تُتبع في هذه الحالة هي سنة النبي - ﷺ - . فلو كان العرف الشائع أو تقاليد المجتمع هما السنة ، فكيف نفسر قول ابن عمر هذا ؟

(1) انظر : دراسات في الحديث النبوي ١ : ٧ - ١٠ (باختصار)

(2) انظر : مسند الإمام أحمد (٥٧٠٠)

وخلاصة القول : أن السنة معناها في اللغة (الطريقة) و (العادة) و (السيرة) سواء كانت سيئة أم حسنة ، وقد استعملها الإسلام في معناها اللغوي ثم خصصها بطريقة النبي - ﷺ - وقد بقي الاستعمال القديم للكلمة ولكن في نطاق ضيق ، وتجدد الإشارة إلى أنه لم تكن هذه الكلمة في يوم من الأيام مصطلحاً وثنياً ، ولم يكن يقصد بها - عند المسلمين - عرف المجتمع^(١).

(1) انظر : دراسات في الحديث النبوي : ١١

موقف المستشرقين من السنة :

أولاً : موقفهم من الإسناد .

لقد أورد المستشرقون عدداً من الشبه حول السنة ، بغية الطعن فيها وإسقاطها ، وإقناع المسلمين بعدم جدواها . وأول محاولة لها أهميتها هي ما قام به المستشرق (جولد زيهر) الذي نشر نتيجة بحثه سنة ١٨٩٠م بعنوان (دراسات إسلامية) باللغة الألمانية ، وأصبح كتابه في دائرة الاستشراق ، منذ ذلك الوقت حتى الآن (انجلاً مقدساً) يهتدي به الباحثون ^(١) .

فمن المستشرقين من شكك في بدايات الإسناد فقد زعم المستشرق (كايثاني ^(٢)) في حولياته " أن الأسانيد أضيفت إلى المتون فيما بعد بتأثير خارجي ، لأن العرب لا يعرفون الإسناد ، وأن أقدم من قام بجمع الأحاديث - وهو عروة بن الزبير المتوفى سنة (٩٤هـ) لم يكن يستعمل الأسانيد ، ولم يكن يذكر المصدر لكلامه غير القرآن الكريم . لذا فهو يعتقد أن الأسانيد لم تكن معروفة إلى عهد عبد الملك بن مروان - أي بعد وفاة النبي - ﷺ - بأكثر من ستين سنة .

(1) انظر : دراسات في الحديث النبوي : صفحة (ي)

(2) الأمير ليوني كايثاني ، مستشرق إيطالي ، وأمير من أمراء آل كيتاني ، وهي أسرة من كبار الأمراء في تاريخ إيطاليا الحديثة ، ولد في روما في ١٢ - سبتمبر - عام ١٨٦٩م وتوفي في ٢٤ - ديسمبر من عام ١٩٣٥م في فنكوفر بكندا . تعلم في جامعات روما ، ثم قام برحلات للشرق ، وجمع مكتبة عربية ضخمة ، أهداها إلى أكاديمية لانشاي في روما إنقاذاً لها ، بعد سيطرة موسوليني على الحكم . أتقن سبع لغات منها ؛ العربية والفارسية ، اشتهر بكتابه (حوليات الإسلام) ، خاض غمار السياسة ، وكان اتجاهه راديكالياً ، ومعادياً للكهنة ، عارض غزو ليبيا ، واعتبر غير وطني لمعارضته غزو ليبيا . عندما قامت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤م تطوع في الجيش الإيطالي ، وأمضى فيه مدة سنتين . غادر إيطاليا بعد سيطرة موسوليني عليها ، وهاجر إلى كندا وحصل على الجنسية الكندية ، فعاقبته الحكومة الإيطالية على ذلك بأن جردته من الجنسية الإيطالية ، وفصلته من أكاديمية اللانشاي ، وذلك عام ١٩٣٥م السنة التي توفي فيها . تقدر ثروته قبل الحرب العالمية (١٩١٤ - ١٩١٩) بخمسة ملايين ليرة ذهبية ، عدا ثروة زوجته الأميرة ، ينفق منها على العلم كل سنة عشرة آلاف ليرة ذهبية . انظر : طبقات المستشرقين : ٢٠٥ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٤٩٣ - ٤٩٦ . المستشرقون - العقيلي - ١ : ٤٢٩ - ٤٣٠ .

كما أنه يرى بأن استعمال الأسانيد إنما بدأ أول ما بدأ بين عروة بين الزبير المتوفى سنة ٩٤هـ ، و ابن إسحاق المتوفى سنة ١٥١هـ ، وأن عروة لم يستعمل الإسناد مطلقاً ، و ابن إسحاق استعملها بصورة ليست كاملة ، مما يدل على أن الجزء الأعظم من الأسانيد الموجودة في كتب السنة لا بد أنه قد اختلقها المحدثون في القرن الثاني والثالث الهجريين^(١) .

أما المستشرق (شبرنجر)^(٢) فقد قال بأن أسانيد عروة مختلقة ألصقها به المصنفون المتأخرون ، وأن كتاباته إلى عبد الملك بن مروان خالية من الأسانيد^(٣) .

وأما المستشرق (ميور)^(٤) فينتقد طريقة اعتماد الأسانيد في تصحيح الحديث ، لاحتمال الدس في سلسلة الرواة ، ويقول : إنه لا توجد مجموعات كتابية للسنة موثقة قبل منتصف القرن الثاني^(٥) .

وقد درس مسألة الإسناد المستشرق (هوروفتس) ورد على (كايتاني و شبرنجر) رداً قوياً مفحماً ، وأشار في بحثه إلى أن الذين نفوا استعمال عروة للإسناد لم يدرسوا كتاباته وأسانيده كاملة . ثم أشار إلى أن هناك فرقاً بين أسلوب الكتابة ، عندما يكتب الباحث رداً على استفسار ويئنه وعندما يكتب لزمرة من المثقفين . ثم توصل أخيراً إلى نتيجة مفادها ؛

(1) انظر : دراسات في الحديث النبوي ٢ : ٣٩٢

(2) ألويس شبرنجر ، مستشرق نمساوي متجنس بالجنسية البريطانية ، ولد في التيرول عام ١٨١٣ وتوفي ١٨٩٣ ، تعلم في انسبروك وفيينا وباريس ، نال الدكتوراه في الطب من ليدن ، فأرسلته شركة الهند الشرقية إلى الهند طبيياً ، وولته الحكومة رئاسة الكلية الإسلامية في دلهي . انظر : المستشرقون - نجيب العقيلي - ٢ : ٢٧٧ .

(3) انظر : دراسات في الحديث النبوي ٢ : ٣٩٢

(4) وليام ميور ، مستشرق ومبشر(منصر) وموظف إداري إنجليزي ، من أشد المتحاملين على الإسلام ، ولد في جلاسجو في ٢٧-ابريل-١٨١٩م ، وتوفي في أدنبره في ١١-يوليو-١٩٠٥م ، اشتغل إدارياً في الإدارة المدنية لشركة الهند الشرقية ، وترقى في مناصب رفيعة ، حتى أصبح السكرتير الخارجي لحكومة الهند عام ١٨٦٥م ونائب الحكومة للولايات الشمالية الغربية في عام ١٨٦٨م . وفي أثناء وجوده في الهند تعلم اللغة العربية وعني بالتاريخ الإسلامي ، لكنه كان شديد التعصب للمسيحية ، وقد اشترك بحماسة شديدة في أعمال التنصير بالمسيحية التي تقوم بها البعثة التبشيرية(التنصيرية) العاملة في مدينة (أجرا) بشمال الهند ، ترجم إلى اللغة الهندية كتابه الذي يزعم فيه أن على المسلمين أن يقرؤا بصحة التوراة والإنجيل بنصهما الحالي ، وأن ذلك يكون بشهادة القرآن الكريم نفسه ، وقدم تاريخاً شاملاً عن الإسلام منذ قيامه حتى عام ١٥٥٧م ، يسوده كله النزعة المسيحية التنصيرية شديدة التعصب . انظر : موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٥٧٨-٥٧٩ .

(5) انظر : تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين : ١١١

أن بداية الإسناد في الأحاديث تذهب إلى الثلث الثالث من القرن الأول الهجري^(١) ، إلا أنه ضل متحفظاً بالنسبة فيما يتعلق بمعرفة عروة للأسناد ، ويقول : إنها لا تزال موضع نزاع وجدل^(٢) . وكلا النتيجتين اللتين توصل لهما سواء قوله بأن بداية الإسناد في الأحاديث تذهب إلى الثلث الثالث من القرن الأول الهجري ، أم قوله بأن معرفة عروة بالأسانيد لا تزال موضع نزاع وجدل ، فكلاهما خاطئتان ، إذ أن السند كان موجوداً مع بداية الرواية في عهد النبي - ﷺ - والعهد الذي تلتته^(٣) .

أما قوله بأن معرفة عروة بالأسانيد موضع نزاع وجدل ، فهذا قول غير مقبول إطلاقاً إذ أن عروة متقدم جداً وكان مصدره على الأغلب الصحابة المعاصرون للحوادث أو الصحابة الذين كان لهم شأن بالحوادث نفسها ، لذلك كان الغالب أن يتكون إسناد من شخص واحد ، ولذا كان من السهل حذف ذلك الاسم في الاقتباسات لسبب أو لآخر^(٤) كما جاء في مسند الإمام أحمد وتاريخ الطبري^(٥) .

ومن الناحية الثانية فقد روى كتاب عروة عدة أشخاص منهم الزهري^(٦) ، وعند مراجعة روايته لكتاب عروة نجد أن عروة يذكر السند أحياناً سناً مفرداً وأحياناً سناً مزدوجاً ، وهذا يعارض ما ادعاه المستشرق (كايثاني) وتبعه فيه المستشرق (شير نجر) من أن عروة لم يستعمل الأسانيد^(٧) . مما يجعلنا نحزم بأن إسناد عروة ثابت ومنقول عنه شفاهاً

(1) انظر : دراسات في الحديث النبوي ٢ : ٣٩٣

(2) انظر : بحوث في تاريخ السنة المشرفة : ٥٢

(3) انظر : دراسات في الحديث النبوي : ٣٢٧ . المستشرقون والحديث النبوي : ٩٨ . مكانة السنة في التشريع

الإسلامي : ١٨٦ وما بعدها . حجية السنة : ٤٣٠

(4) انظر : دراسات في الحديث النبوي : ٣٩٣

(5) انظر : المستشرقون والحديث النبوي : ٩٦

(6) الزهري هو : محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن الإمام العلم ، حافظ زمانه ، أبو بكر القرشي الزهري ، المدني نزيل الشام . هو الذي قال : يا أهل الشام : مالي أرى أحاديثكم ليس لها أزمّة ولا حُطْم ؟ ، قال الوليد : فتمسك أصحابنا بالأسانيد من يومئذ . ولد سنة خمسين أو إحدى وخمسين ، ومات سنة أربع أو ثلاث وعشرين ومئة . انظر : سير أعلام النبلاء ٥ : ٣٢٦ - ٣٥٠ .

(7) انظر : دراسات في الحديث النبوي : ٣٩٣

في الغالب في كتب الحديث المعتمدة كموطأ الإمام مالك^(١) ومصنف عبد الرزاق^(٢) وصحيح البخاري وصحيح مسلم^(٣) وغيرها من الكتب التي روت لنا أسانيده عن تلاميذه كالزهري وغيره ، مما يؤكد بشكل لا لبس فيه ولا غموض التزام عروة بالسند كغيره ، وإن كان هناك إرسال في سند نقله فلعله راجع إلى اختصاره ذلك النقل لسبب ما ، أو اختصار الناقل لما نقله عنه لعدم حاجته لذكر السند كله أو بعضه ، كمؤرخ أو فقيه^(٤) .

أما المستشرق (شاخت) فقد أجرى دراسة على الأحاديث الفقهية وتطورها - على حد زعمه - أجراها على كتابي "الموطأ" لمالك و"الأم" للشافعي وعمم نتائج دراسته على كتب الحديث الأخرى ، ثم خلص إلى أن السند جزء اعتباطي في الأحاديث ، وأن الأسانيد بدأت بشكل بدائي ، حتى وصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، وأنها كانت لا تجد عناية واهتماماً ، ولذا فإن أي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات فيضعها في الإسناد^(٥) .

(1) هو : أبو عبد الله ، مالك بن أنس بن مالك ، بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بن خثل بن عمرو بن الحارث ، بن زيد بن شداد بن زرعة ، الحميري ثم الأصبحي المدني ، حليف بني تميم من قريش ، إمام دار الهجرة ، ولد سنة ثلاث وتسعين عام موت أنس بن مالك خادم رسول الله - ﷺ - ، طلب العلم وهو حدث ، كان مهيباً ، وكان يقول نعم ولا ، ولا يقال له : من أين قلت ذا . توفي سنة تسع وسعين ومئة . انظر : سير أعلام النبلاء ٨ : ٤٨ - ١٣٥ .

(2) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع ، الحافظ الكبير ، عالم اليمن ، أبو بكر الحميري ، مولاهم ، الصنعاني ، الثقة ، ارتحلاً إلى الحجاز والشام والعراق ، قال العجلي : عبد الرزاق ثقة كان يتشيع . ولد سنة ست وعشرين ومئة و توفي سنة إحدى عشرة ومئتين ، . انظر : سير أعلام النبلاء ٩ : ٥٦٣ - ٥٨٠ .

(3) هو : الإمام مسلم بن الحجاج القشيري ، النيسابوري ، أبو الحسين ، حجة الإسلام والمسلمين ، حافظ ، من أئمة المحدثين ، ولد بنيسابور سنة ست ومئتين ، وقيل أربع ومئتين ، سمع من شيوخ بلده ، ثم رحل في طلب العلم إلى الحجاز ومصر والشام والعراق وغيرها ، توفي بظاهر نيسابور ، يوم الأحد في رجب من سنة إحدى وستين ومئتين ، بلغ منزلة رفيعة في العلم ، حتى أجمع العلماء على جلالته وإمامته وعلو مرتبته في صناعة الحديث . انظر : مقدمة الدكتور وهبة الزحيلي لتحقيق صحيح مسلم بشرح النووي ١ : ٤

(4) انظر : المستشرقون والحديث النبوي : ٩٦

(5) انظر : المستشرق شاخت والسنة النبوية (ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ١ :

٨٣) دراسات في الحديث النبوي ٢ : ٣٩٤ ، ٤٢٢ . نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٥١٨ .

وهذا المستشرق (شاخت) عندما أصدر حكمه هذا على الأسانيد أصدره بناء على دراسة قام بها لكتاب الموطأ للإمام مالك ، والموطأ للإمام محمد الشيباني ، وكتاب الأم للشافعي ومن المعلوم أن هذه الكتب أقرب ما تكون إلى الفقه من كتب الحديث ، وعلى الرغم من ذلك فقد عمم نتيجته التي توصل إليها في دراسته لتلك الكتب ، وفرضها على كافة كتب الحديث ، وكأنه ليس هناك كتب خاصة بالحديث النبوي ، و ليس هناك فرق بين طبيعة كتب الفقه وكتب الحديث ^(١).

و الفقهاء يحدفون جزءاً من الإسناد اكتفاءً بأقل قدر ممكن من المتن الذي يدل على الشاهد والمقصود وذلك تجنباً للتطويل ، وقد يحدفون الإسناد بكامله ، وينقلون مباشرة عن المصدر الأعلى ، وقد يستعملون الإسناد أحياناً ، ويقطعون أحياناً ^(٢).

وبهذا يتبين بأن كتب السيرة وكتب الفقه ليست مكاناً صحيحاً لدراسة ظاهرة الأسانيد ونشأتها وتطورها ^(٣)، فهناك اختلاف في طبيعة كل من كتب السيرة والحديث ، ففي تأليف كتب الحديث يمكن ذكر حديثين في محل واحد لا صلة بينهما من ناحية الموضوع ، ولا يشعر الباحث بارتباك في ذلك ، أما في كتب السيرة فلا بد من وجود ترابط بين الروايات الموضوعية في مكان واحد بسبب ضرورة وحدة الموضوع .

لذا فإن أية دراسة أو نتيجة يتوصل إليها الباحث فيما يتعلق بالأحاديث النبوية أو الأسانيد في غير مصدرها الأصلي ، محكوم عليها بالفشل والإخفاق ، وعلى هذا الأساس فإن ما قام به المستشرقون من دراسة وما توصلوا إليه من نتائج في هذا المجال كانت نتائج خاطئة ، هذا إذا افترضنا حسن النية ، والزهادة في البحث العلمي ، فكيف إذا انضم إلى ذلك سوء القصد والعداء للإسلام وأهله ، وتشويه مصادره ، وهدم أصوله وأركانها ؟؟؟!!.

وأما ما يتعلق بتفنيد هذه المزاعم ؛ فمن المعلوم لدى كل منصف أنه لم يلق علم من العلوم الإسلامية في جميع جوانبه وفروعه ما لقيه علم الحديث من العناية والاهتمام ، بدءاً من عهد الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - وإلى يوم الناس هذا ، فما من جزئية من

(1) انظر : دراسات في الحديث النبوي ٢ : ٣٩٨ . بحوث في تاريخ السنة المشرفة : ٥٧ - ٥٨

(2) انظر : دراسات في الحديث النبوي ٢ : ٣٩٨

(3) المصدر السابق ٢ : ٤٠٤

جزئياته إلا وقد فصلها العلماء بحثاً ودراسة ، وذلك تحقيقاً لوعده الله في حفظ الذكر ، ومن ذلك ما يتعلق بإسناد الحديث .

فقد درس المحدثون هذه الأسانيد دراسة مستوفية من حيث الاتصال ، ووضعوا القواعد التي تتناول كافة أحوال الاتصال ، وسائر وجوهه ، فنظروا إليه من حيث مبدؤه ومنتهاه ، ودرسوا صيغته ، وبينوا شروطها ، ونظروا إلى مسافة السند من حيث الطول والقصر ، وإلى حال الرواة عند الأداء ، ونقدوا الأسانيد في الحديث الواحد وما فيها من زيادة ونقص .

كما درسوا الإسناد من حيث الانقطاع ، وأنواعه ، فبحثوا عن مواضعه من أوله أو وسطه أو آخره ، كما بحثوه من حيث طبيعته في الظهور والخفاء ، وبلغوا في ذلك المنتهى والغاية .

فاستوفوا بذلك جميع أوجه الاحتمالات في اتصال الحديث وانقطاعه ، مما جعل حكمهم على الأحاديث في غاية الدقة والسداد .

إضافة إلى أنهم اشترطوا في الحديث الصحيح شروطاً تضمن أن ينقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ به النبي - ﷺ - مع الاتصال التام ، وكل واحد من الرواة يخبر باسم الذي أخبره ونسبه وحاله ، لا تفوقهم في ذلك كلمة أو زيادة لفظة فما فوقها ، وهذه الشروط هي الضبط والعدالة واتصال السند ، وعدم الشذوذ والعلة ، فاختص الإسناد من ذلك بثلاثة شروط ، واشترك مع متن الحديث في الشرطين الآخرين (١) .

وعرف عن أئمة هذا الشأن الإكثار من الترحال والتنقل في طلب الأسانيد ، للوقوف على أحوال الرواة وسيرهم عن كتب ، وحرصاً منهم على قرب الأسانيد وقلة النقلة والوسائط ، ونظرة سريعة في تراجم الرواة تدلنا على مدى المشاق والصعوبات التي لقيها هؤلاء الأئمة واستعذبوها في سبيل حفظ السنة وسماع أحاديث رسول الله - ﷺ - من منابعها الصحيحة ومصادرها الأصلية ، حتى رأينا الصحابي يرحل من المدينة - التي هي بلد رسول الله - ﷺ - وموطن الحديث - إلى بلد آخر في طلب حديث سمعه آخر من

(1) انظر : منهج النقد في علوم الحديث : ٤٣٣-٤٣٤ . و للوقوف على التفاصيل لكل هذه الشروط يمكن الرجوع إلى الكتب المعتمدة في علم الحديث مثل (مقدمة ابن الصلاح ، تيسير مصطلح الحديث ، الباعث الحثيث ، السنة النبوية بين دعاة الفتنة وأدعياء العلم)

النبي - ﷺ - ، وأخبار العلماء ورحلاتهم في ذلك كثيرة يضيق المقام بذكرها ، ولا ينقضي العجب منها ، وحسبنا أن نشير إلى شيء منها لنعرف عظم الجهود التي بذلها أسلافنا في جمع الحديث النبوي وحفظه وصيانيته (١) .

فهذا أبو أيوب الأنصاري - ﷺ - (٢) يرحل من المدينة إلى مصر ليسأل عقبة بن عامر - ﷺ - (٣) عن حديث سمعه من النبي - ﷺ - فلما قدم قال له : حدثنا ما سمعته من رسول الله - ﷺ - في ستر المسلم ، لم يبق أحد سمعه غيري وغيرك ، فلما حدثه ركب أبو أيوب راحلته وانصرف عائداً إلى المدينة ، وما حلّ رحله (٤) .

وهذا جابر بن عبد الله الأنصاري - ﷺ - بلغه حديث عن صحابي بالشام سمعه من رسول الله - ﷺ - فاستعظم أن يفوته شيء من حديث رسول الله ، فاشترى بعيراً وشد عليه رحله وسافر مسيرة شهر حتى قدم الشام ، فإذا هو عبد الله بن أنيس فقال له : " حديث بلغني عنك أنك سمعته من رسول الله - ﷺ - في القصاص ، فخشيت أن تموت أو أموت قبل أن أسمع ، فقال : سمعت رسول الله - ﷺ - يقول : (يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ - أَوْ قَالَ الْعِبَاد - عِزَّةً غَيْرَ لِبُحْمَا) وذكر الحديث (٥) .

(1) انظر : مقدمة نور الدين عتر لكتاب الرحلة في طلب الحديث .

(2) هو : خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبة بن عبد عمرو بن عوف بن غنم بن مالك بن النجار بن ثعلبة بن الخزرج ، أبو أيوب ، البصري ، الخزرجي الأنصاري ، السيد الكبير ، الذي خصه النبي - ﷺ - بالتزول عليه في بني النجار ، إلى أن بُنيت له حجرة أم المؤمنين سودة ، وبني المسجد الشريف ، شهد المشاهد كلها ، والعقبة الثانية ، أخى النبي - ﷺ - بينه وبين مصعب بن عمير ، مات سنة اثنتين وخمسين ، وقيل : خمسين ن بالقسطنطينية ، وصلى عليه يزيد بن معاوية . انظر : سير أعلام النبلاء ٢ : ٤٠٢ - ٤١٣ .

(3) هو : عقبة بن عامر الجهني ، الإمام المقرئ ، أبو عيسى ، ويقال أبو حماد ، ويقال أبو عمرو ، ويقال : أبو عامر ، ويقال : أبو الأسد ، المصري ، صاحب رسول الله - ﷺ - ، كان عالماً مقرئاً فصيحاً فقيهاً فرضياً شاعراً كبير الشأن وكان هو البريد إلى عمر بفتح الشام ، ولي إمرة مصر . توفي سنة ثمان وخمسين ، وقبره بالمقطم . انظر : سير أعلام النبلاء ٢ : ٤٦٧ - ٤٦٨ .

(4) انظر : معرفة علوم الحديث : ٧-٨ . جامع بيان العلم وفضله ١ : ١١٢ . الجامع لأخلاق الراوي ٢ : ٢٨٣ -

٢٨٤

(5) انظر : مسند الإمام أحمد (١٦٠٤٢) الادب المفرد : ٣٣٧ . جامع بيان العلم ١ : ١١١-١١٢ . الجامع لأخلاق الراوي ٢ : ٢٨٣ .

ومن بعد الصحابة سار التابعون على هذا المنوال فكان أحدهم يخرج من بلده لا يُخرجه إلا حديث عن صحابي يريد أن يسمعه منه مباشرة بدون واسطة .

يقول يزيد بن أبي حبيب يقول : إذا سمعت الحديث فانشده كما تنشد الضالة ، فإذا عرفت فخذها وإلا فدعه ^(١) . ويقول أبو العالية : " كنا نسمع الرواية بالبصرة عن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلا نرضى حتى نركب إلى المدينة فنسمعها من أفواههم " ^(٢) .

وقد جاءت العبارات عن الأئمة في التشديد على التمسك بالإسناد والتزامه في الرواية واعتباره جزءاً من الدين مما يوجب على المرء أن يعرف عمن يأخذ دينه ، يقول عبد الله بن المبارك ^(٣) : الإسناد من الدين ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء . وكان يقول : بيننا وبين القوم القوائم . يعني الإسناد ^(٤) .

ولذا فإنهم كانوا لا يقبلون حديثاً ورد إليهم إلا إذا أسنده صاحبه وتأكدوا من صحة هذا الإسناد مهما كانت مكانة من رواه ، فقد روى مسلم في مقدمة الصحيح بسنده إلى أبي إسحاق إبراهيم بن عيسى الطالقاني ^(٥) قال : قلت لعبد الله بن المبارك : يا أبا عبد الرحمن ، الحديث الذي جاء (إن من البر بعد البر ، أن تصلي لأبويك مع صلاتك ، وتصوم لهما مع صومك) ، قال : فقال عبد الله : يا أبا إسحاق عمن هذا ؟ قال : قلت له : هذا من حديث شهاب بن خراش ، فقال : ثقة ، عمن ؟ قال : قلت : عن الحجاج بن دينار . قال : ثقة ، عمن ؟ قال : قلت : قال رسول الله - ﷺ - قال : يا أبا إسحاق إن بين الحجاج بن

(1) انظر : الجرح والتعديل ٢ : ١٩

(2) انظر : سنن الدارمي ١ : ١٤٠ . الكفاية : ٥٦٩ . الجامع لأخلاق الراوي ٢ : ٢٨٢

(3) عبد الله بن المبارك بن واضح ، أبو عبد الرحمن الحنظلي ن مولا هم التركي ، المروزي ، ثقة ثبت فقيه ، عالم ، جواد ، مجاهد ، جمعت فيه خصال الخير . مات سنة ١٨١ . انظر : تاريخ بغداد ١٠ : ١٥٢ . سير أعلام النبلاء ٨ : ٣٧٨ - ٤٢١ .

(4) انظر : صحيح مسلم (المقدمة) ١ : ٧٩

(5) أبو إسحاق الطالقاني هو : إبراهيم بن إسحاق بن عيسى البناي ، ملاحم ، أبو أسحاق الطالقاني ، نزيل مرو ، صدوق ، يغرب ، قال عنه الذهبي : ثبت مرجئ . روى عن الدراوردي وابن المبارك . مات سنة ٢١٥ هـ . انظر : الجرح والتعديل ٢ : ٨٦ . الكاشف ١ : ٧٥ - ٧٦ . تهذيب التهذيب ١ : ٩٤ . تقريب التهذيب : ٨٧ .

دينار وبين النبي - ﷺ - مفاوز تنقطع فيها أعناق المطي ، ولكن ليس في الصدقة اختلاف^(١).

وقال شعبة : كل حديث ليس فيه (حدثنا و أخبرنا) فهو مثل الرجل بالفلاة معه البعير ليس له خطام^(٢).

وعظم اهتمام علماء الحديث بالإسناد حفاظاً على سنة رسول الله - ﷺ - من أن تنالها يد العابثين ، أو تتطرق إليها أهواء المغرضين ، قال أبو حاتم^(٣) : ولو لم يكن الإسناد وطلب هذه الطائفة له ، لظهر في هذه الأمة من تبديل الدين ما ظهر في سائر الأمم ، وذلك أنه لم يكن أمة لنبي قط حفظت عليه الدين عن التبديل ما حفظت هذه الأمة ، حتى لا يتهياً أن يزداد في سنة من سنن رسول الله - ﷺ - ألف ولا وائو ، كما لا يتهياً زيادة مثله في القرآن ، فحفظت هذه الطائفة السنن على المسلمين ، وكثرت عنايتهم بأمر الدين ، ولولاهم لقال من شاء بما شاء^(٤).

وكان من ثمار تلك الجهود المباركة نشوء قواعد وأصول الرواية وتصحيح الأخبار ونقدها نقداً علمياً ، حتى عُدَّت هذه القواعد من أصح قواعد البحث العلمي المتعلق بتوثيق الأخبار والنصوص ، وهي ميزة لا توجد في تراث أي أمة من أمم الأرض كلها ، بل حتى ولا في كتبهم المقدسة ، مما يعد بحق مفخرة من مفاخر هذه الأمة من جهة السبق أولاً ، ومن جهة الشمولية والموضوعية ودقة النتائج ثانياً^(٥).

فهل بعد هذا كله يقال إن الأسانيد لم تجد أدنى اعتناء ، وأنها كانت أمراً اعتباطياً بحيث يتسنى لمن شاء أن يختلق إسناداً وينسبه إلى من يريد لينصر مذهبه أو طائفته أو حزبه -

(1) انظر : صحيح مسلم (المقدمة) ١ : ٧٩ - ٨٠

(2) انظر : كتاب الجرحين لابن حبان ١ : ٢٧

(3) هو : محمد بن حبان بن معاذ بن سعيد بن شهيد التميمي ، أبو حاتم ، ولد بمدينة (بست) - بين سجستان وغزني وهرات ، وعليها ينسب ، أفغاني الموطن ، عدنان الأصل ، مات سنة أربع وخمسين وثلاث مئة من الهجرة النبوية الشريفة ، وهو في عشر الثمانين ، وبهذا يكون قد ولد في عشر الثمانين من القرن الثالث الهجري . انظر : مقدمة التحقيق لكتاب الجرحين لابن حبان ، للمحقق : محمود إبراهيم زايد .

(4) انظر : الجرحين ١ : ٥٧ - ٥٨

(5) انظر : كشف اللثام عن أسرار تخريج حديث سيد الأنعام ٢ : ٣٠٦ . موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ٢

كما يقول المستشرقون ومن سار على نهجهم وخطاهم - من غير أن يميز ذلك أئمة هذا
الشأن الذين وفقهم الله لحفظ دينه وحراسة سنة نبيه ؟؟؟!!!.

ثانياً : موقفهم من المتن

على الرغم من وضوح المنهج الذي سلكه المحدثون لحفظ السنة وضمان صيانتها عن العبث والتحريف ، والافتراء والدس ، إلا أن المستشرقين ما فتئوا من إثارة بعض الشبهات حول منهج النقد عند المحدثين ، وادعوا بأن المحدثين عولوا في نقدهم للأحاديث على الأسانيد فقط ، مغفلين تماماً النظر إلى المتون والألفاظ ، وبالتالي انصبت جهودهم في هذا المجال على الجانب الشكلي السطحي أو ما أطلقوا عليه النقد الخارجي ويعنون به نقد السند على حين غفلوا أو تغافلوا عن المضمون والمقصود أصالة من الحديث ، وهو ما أطلقوا عليه النقد الداخلي ، ويعنون به نقد المتون والألفاظ ، الأمر الذي نتج عنه تصحيح كثير من المتون التي حقها النقد والرد بسبب هذا المنهج الذي اعتمده المحدثون ^(١).

وفي هذا يقول المستشرق (جولد زيهر) : في النقد الإسلامي للسنة قهيمن التزعة الشكلية في القاعدة التي انطلق منها هذا العلم ، والعوامل الشكلية هي بصورة خاصة العوامل الحاسمة للحكم على استقامة وأصالة الحديث ، أو كما يقول المسلمون : على صحة الحديث وتختبر الأحاديث بحسب شكلها الخارجي فقط ^(٢).

ويقول المستشرق (كايتاني) : كل قصد المحدثين ينحصر ويتركز في وادٍ جذب محل من سرد الأشخاص الذين نقلوا المروي ، ولا يشغل أحد نفسه بنقد العبارة والمتن نفسه . ويقول - أيضاً - : لكن إذا كان الإسناد كامل النظام محتوياً أسماء حسنة استبعد كل اشتباه وسوء ظن . ويقول - أيضاً - : سبق أن قلنا إن المحدثين والنقاد المسلمين لا يجسرون على الاندفاع في التحليل النقدي للسنة إلى ما وراء الإسناد ، بل يمتنعون عن كل نقد للنص ، إذ يرونه احتقاراً لمشهوري الصحابة وقحة ثقيلة الخطر على الكيان الإسلامي ^(٣). وقد ردد نفس قوله ولكن بعبارة مخففه المستشرق (شاخات) حيث قال : ومن المهم أن نلاحظ أنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه ^(٤).

(1) انظر : المستشرقون والحديث النبوي : ١٢٩

(2) انظر : السنة قبل التدوين : ٢٥٤

(3) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية : مادة (أصول) ٣ : ٨٣٧ (من تعليق الخولي) . وانظر : الحوليات الإسلامية للمستشرق كايتاني (نقلا عن المستشرقون والحديث النبوي : ١٢٩ - ١٣٠ .

(4) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٣ : ٨٣٧

ويقول المستشرق (غاستون ويت^(١)): وقد درس رجال الحديث السنة بإتقان ، إلا أن تلك الدراسة كانت موجهة إلى السند ومعرفة الرجال ، والتقاءهم ، وسماع بعضهم من بعض . ثم يقول: لقد نقل لنا الرواة حديث الرسول مشافهة ثم جَمَعَهُ الحُفَاز ودَوَّنُوهُ إلا أن هؤلاء لم ينقدوا المتن ، لذلك لسنا متأكدين من أن الحديث قد وصلنا كما هو عن رسول الله ، من غير أن يضيف إليه الرواة شيئاً عن حسن نية في أثناء روايتهم ، ومن الطبيعي أن يكونوا قد زادوا شيئاً عليه في أثناء روايتهم ، لأنه كان بالمشافهة ، ومهما كان هذا الرأي صحيحاً فإن المسلمين يقبلون الحديث على أنه كلام صحيح^(٢) .

ولعل من نافلة القول أن نقول أن المحدثين لم يألوا جهداً في نقد المتن والكشف عنها كما فعلوا تماماً مع الأسانيد ، فعندما عرّفوا الحديث الصحيح اشترطوا لصحته خلوه من الشذوذ ، وسلامته من العلة القادحة ، وبينوا أن الشذوذ والعلة تقدحان في المتن كما تقدحان في الإسناد ، ومن ثم قرروا قاعدتهم المعروفة وهي أنه لا يلزم من صحة الإسناد صحة المتن^(٣) ، فقد يصح إسناد حديث ما ، مع أن في متنه علة قادحة تقدح في صحته ، أو يكون هذا المتن شاذاً مخالفاً لما روي عن الثقات الأثبات ، مما يؤكد على أنهم لم يُعْغِلُوا متن الحديث وهم يبحثون شروط الأحاديث المحتج بها . بل إن العلماء عندما عرفوا علم الحديث قالوا : إن علم الحديث ينقسم إلى قسمين : علم الحديث رواية ، وعلم الحديث دراية . فعلم الحديث رواية ، هو العلم الذي يبحث في الراوي من حيث القبول والرد ، فهو علم يهتم بالسند. وعلم الحديث دراية علم يبحث في المروي ، فهو علم يبحث في المتن ، وكل قسم منهما لم يغفل الجانب الآخر من الحديث ، فعلم الحديث رواية أو علم الحديث دراية يهتمان بالسند وال متن معاً^(٤) .

ولقد كان نقد المتن سابقاً في عهده على نقد السند ، فقد استعمل الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - هذا المقياس في فحص الأحاديث ، دون الوقوف عند

(1) لم أقف له على ترجمة .

(2) انظر : السنة قبل التدوين : ٢٥٤-٢٥٥ . السنة حجيتها ومكانتها في الإسلام : ٢٤٠ نقلاً عن : موقف

المدرسة العقلية من السنة النبوية ٢ : ١٥٠

(3) انظر : منهج النقد عند المحدثين : ٢١

(4) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٣ : ٨٣٧ (تعليق الخولي)

الإسناد ، لما عُلم من عدالتهم وصدقهم ، وذلك أن السؤال عن الإسناد والإلتزام به ، بدأ في مرحلة متأخرة عقب الفتنة التي بدأت بمقتل عثمان - رضي الله عنه - ^(١) ، وأما النظر في متن الحديث فقد استعمل قبل ذلك من قِبَل الصحابة رضي الله عنهم ، من خلال عرض بعض الروايات على ما تقرر عندهم من الأصول والقواعد ، ومحكمات الكتاب والسنة .

ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك ما ثبت في صحيح مسلم أن عمر - رضي الله عنه - سمع حديث فاطمة بنت قيس ^(٢) وأن زوجها طلقها ثلاثاً فلم يجعل لها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سكنى ولا نفقة فقال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة ، قال الله عز وجل : { لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ ^(٣) } ^(٤)

وكذلك ما أخرجه الشيخان أن عائشة - رضي الله عنها - سمعت حديث عمر وابنه عبد الله أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : (إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه) فقالت : رحم الله عمر والله ما حدث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه ولكن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه ، وقالت حسبكم القرآن : { وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ^(٥) } ^(٦) زاد مسلم لما بلغ عائشة قول عمر وابن عمر قالت : إنكم لتحذثوني عن غير كاذبين ولا مُكذِّبين ولكن السمع يخطيء ^(٧) .

وليس الغرض من إيراد هذه الأمثلة بيان صواب هذا الاجتهاد أو ذاك ، فهذا ليس مجال بحثه ، وليس هو المقصود ، ولكن المقصود هو بيان أن نقد المتن وعرضها على المحكمات والأصول الثابتة قد وجد مبكراً منذ عهد الصحابة - رضوان الله عليهم - حتى قبل دراسة الأسانيد .

(1) انظر : بحوث في تاريخ السنة : ٤٨

(2) هو : فاطمة بنت قيس الفهرية ، إحدى المهاجرات ، وأخت الضحاك ، هي التي روت حديث السكنى والنفقة ، توفيت في خلافة معاوية . انظر : سير أعلام النبلاء ٢ : ٣١٩ .

(3) الطلاق : ١

(4) انظر : صحيح مسلم - كتاب الطلاق - حديث (١٤٨٠) بشرح النووي ٤ : ٨١

(5) فاطر : ١٨

(6) انظر : البخاري (١٢٨٨)

(7) انظر : صحيح مسلم (٩٢٩) بشرح النووي ٢ : ٥٢٩

وإن نقد الأسانيد الذي وصفوه بأنه شكلي - ليتصل اتصالاً وثيقاً بنقد المتن وذلك لأن توثيق الراوي لا يثبت بمجرد عدالته وصدقه وديانته ، بل لا بد من اختبار ضبطه أيضاً ، ولا يكون ذلك إلا بعرض مروياته على روايات الثقات الآخرين^(١) ، قال ابن الصلاح^(٢) : يعرف كون الراوي ضابطاً بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان ، فإن وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم ، أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثبناً ، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نَحْتَجَّ بحديثه^(٣) ، وبناء على ذلك نشأت علوم جديدة كلها ناتجة عن مقابلة المتن المروي مع الأحاديث الأخرى ، كالمدرج ، والمضطرب ، والمقلوب ، والمصحف ، وزيادات الثقات ، كما نشأت علوم أخرى تبحث في المتن من حيث درايته كغريب الحديث ومختلفه ، وأسباب وروده ، وناسخه و منسوخه ، ومشكله ومحكمه ، وكل ذلك يدخل في إطار نقد المحدثين للمتون واعتنائهم بها .

ومن الأمور التي استعان بها أئمة هذا الشأن في نقدهم للمتون التاريخ ، فقد ضبطوا تواريخ الرواة ، وسنين ولادتهم ووفاتهم ، ورحلاتهم وأوطانهم ، وشيوخهم وتلاميذهم ، وذلك للكشف عن مروياتهم ، ومعرفة من أدركوه ممن لم يدركوه ، فالراوي الذي يدعي سماع شيخ لم يدركه ، أو يذكر أمراً يكذبه التاريخ يحكم على روايته بالطرح والترك .

كما وضع المحدثون قواعد كلية يعرف بها الوضع في الحديث ، من غير رجوع إلى سنده ، وكلها متعلقة بالمتن ، وهي المعروفة عندهم بعلامات الوضع ، حيث جعلوا من علامات الوضع في الحديث مناقضته الصريحة للقرآن الكريم ، أو السنة المتواترة ، أو الإجماع القطعي ، وركاكة لفظه أو معناه بحيث يشهد الخبر بالعربية باستحالة صدور مثل هذا الكلام عن أفصح الفصحاء وأبلغ البلغاء - صلى الله عليه وسلم - ، أو اشتماله على

(1) انظر : منهج النقد في علوم الحديث : ٣٦٧ - ٣٧٠

(2) هو عثمان بن عبد الرحمن (صلاح الدين) بن عثمان الكردي الشهير زوري الموصلي الشافعي ، أبو عمر المعروف بابن الصلاح ، الإمام الحافظ ، كان أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقه ، وكان زاهداً ورعاً ، قال عنه الذهبي : كان متين الديانة ، سلفي الجملة ، صحيح النحلة . له تصانيف عديدة منها : معرفة أنواع الحديث ، الذي يعرف بمقدمة ابن الصلاح . توفي بدمشق سنة ٦٤٣ هـ . انظر : سير أعلام النبلاء ٢٣ : ١٤٠ . الأعلام ٤ : ٢٠٧

(3) انظر : مقدمة ابن الصلاح : ٢٩٠

بمجازفات ومبالغات لا تصدر عن عاقل حكيم ، أو أن يتضمن إفراطاً بالوعد العظيم على الأمر الصغير ، أو الوعيد الشديد على الأمر الحقير ، أو مخالفته للحس والمشاهدة ، أو أن يكون خبراً عن أمر جسيم تتوافر الدواعي على نقله ثم لا ينقله إلا واحد ، أو مناقضته للحقائق التاريخية الثابتة ، أو أن يكون موافقاً لمذهب الرواي وهو متعصب غالٍ في تعصبه إلى غير ذلك من العلامات التي يدركها جهابذة هذا العلم ومن لهم خبرة بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومعرفة تامة بسننه وأحواله (١).

يقول الربيع بن خثيم (٢) : إن من الحديث حديثاً له ضوء كضوء النهار نعرفه ، وإن من الحديث حديثاً له ظلمة كظلمة الليل ننكره (٣) .

ويقول ابن الجوزي (٤) : واعلم أن الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للعلم ، وينفر منه قلبه في الغالب (٥)

وإن نظرة سريعة إلى كتب الموضوعات ، لتنبئنا بكل ما بذله العلماء من جهود جبارة في نقد المتون وتمحيصها ، وفق منهج غاية في العمق والموضوعية ، بعيد كل البعد عن السطحية والشككية ، بما لا يدع مجالاً لطعن طاعن أو تشكيك مغرض ، فكيف يقال بعد ذلك كله إن متن الحديث لم يلق من العناية والاهتمام ما لقيه الإسناد ؟.

ولكنها الأهواء والشبهات يقع بعضها على بعض ، فما أشبه اليوم بالأمس ، فما أثاره المستشرقون من شبهات وشكوك حول السنة اليوم ، هي عين ما أثاره المعتزلة بالأمس

(1) انظر : اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً وممتناً : ٣٩٦ - ٤٠٠ ، ٤٠٣ - ٤٠٦ . الوضع في الحديث ١ : ٢٩٨ - ٣٠٦ .

(2) هو : الربيع بن خثيم بن عائد ، الإمام القدوة ، العابد ، أبو يزيد الثوري ، الكوفي ، أحد الأعلام ، أدرك الأعلام ، أدرك زمان النبي - ﷺ - ، وأرسل عنه . توفي قبل سنة خمس وستين . انظر : سير اعلام النبلاء ٤ : ٢٥٨ - ٢٦٢ .

(3) انظر : طبقات بان سعد ٦ : ١٨٦ . الكفاية للخطيب البغدادي : ٦٠٥ . الموضوعات لابن الجوزي ١ : ١٤٧ .

(4) هو : عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي ، القرشي البغدادي ، أبو الفرج ، علامة عصره في التاريخ والحديث كثير التصانيف ، ولد ببغداد سنة (٥٠٨) وتوفي بها سنة (٥٩٧) له العديد من المصنفات بلغت نحواً من ثلاثمئة مصنف منها : تلبيس ابليس ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، صيد الخاطر . انظر : وفيات الأعيان ٣ : ١٤٠ . الأعلام ٣ : ٣١٦ .

(5) انظر : الموضوعات ١ : ١٤٦

فموقف المستشرقين من الأخبار المتواترة وأخبار الآحاد وعدد كبير من الأحاديث النبوية وردهم لها بحجة أنها مناقضة للعقل ، وأن المحدثين لم ينقدوها متناً هو نفس موقف المعتزلة والقول بعرض السنة على القرآن هو نفس قول المعتزلة ، وتكذيب الأحاديث التي تخالف أصولهم بحج واهية هو نفس منطق المعتزلة ومنهجهم .

المبحث الثالث : العقل .

تمهيد :

يُعَدُّ العقلُ مصدرًا من مصادر التلقي والمعرفة لدى البشر بشكل عام ، ولقد احترم الإسلام العقل ، واعتزَّ به ، واعتمد عليه ، ووجهه وأرشده وسدده للعمل في إطار إمكاناته فأكثر القرآن من ذكره ليؤدي دوره الذي خلقه الله له ، لذا نجد آيات عديدة في القرآن الكريم تحث على أعمال العقل واحترامه ، فقد قال تعالى : { لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ }^(١) وقال تعالى : { فَصَلِّنا الْآياتِ لِقَوْمٍ يُفْقَهُونَ }^(٢) وقال تعالى : { كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآياتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ }^(٣) فلم يطلب الإسلام من الإنسان أن يطفئ مصباح عقله ويعتقد ، بل دعاه إلى أعمال ذهنه وتشغيل طاقته العقلية في سبيل وصولها إلى أمور مقنعة في شؤون حياتها ، فوجهه إلى التفكير والتدبر في الكتاب العزيز وفي الكون والشرع وفي أحوال الأمم الماضية وفي الدنيا ونعيمها الزائل^(٤).

ويكون العقل دليلاً إذا اعتمد على الكتاب والسنة ولم يعارضهما ، فإن عارضهما فقد عارض أصل بنائه ، وإذا تهدم الأساس تهدم ما بني عليه فلا يكون حينئذ حجة بل دليل فاسد^(٥).

والعقل صفة قائمة بنفس الإنسان التي تعقل ، وأما من البدن فهو متعلق بالقلب لقوله تعالى : { أَقْلَمُ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ }^(٦) والعقل يراد به العلم ، ويراد به العمل ، فالعلم والعمل الاختياري أصله الإرادة ، وأصل الإرادة في القلب ، والمريد لا يكون مريداً إلا بعد تصور المراد ، فلا بد أن يكون القلب

(1) البقرة : ٧٣

(2) الأنعام : ٩٨

(3) يونس : ٢٤

(4) انظر : منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير : ٣٠ - ٣٣ (باختصار)

(5) انظر : المدخل لدراسة العقيدة (البريكان) : ٤٦

(6) سورة الحج : ٤٦

متصوراً ، فيكون منه هذا وهذا ، ويتبدى ذلك من الدماغ ، وآثاره صاعدة إلى الدماغ ، فمنه المبتدأ وإليه المنتهى وكلا القولين صحيح كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ^(١) .

والعقل شرط في معرفة العلوم ، وكمال وصلاح الأعمال وبه يكمل العلم والعمل ؛ لكنه ليس مستقلاً بذلك ؛ بل هو غريزة في النفس ، وقوة فيها ، بمثالة قوة البصر التي في العين ؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن ، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها ، وإن عزل بالكلية : كانت الأقوال والأفعال مع عدمه : أموراً حيوانية ، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق ، كما قد يحصل للبهيمة ^(٢) .

ولما أعرض كثير من أرباب الكلام والحروف ، وأرباب العمل والصوت ، عن القرآن والإيمان ؛ تجدهم في العقل على طريق كثير من المتكلمة ، يجعلون العقل وحده أصل علمهم ، ويفردونه ، ويجعلون الإيمان والقرآن تابعين له ^(٣) .

(١) انظر : مجموع الفتاوى ٩ : ٣٠٣ ، ٣٠٤

(٢) المصدر السابق ٣ : ٣٣٨ - ٣٣٩

(٣) المصدر السابق ٣ : ٣٣٨

موقف المعتزلة من العقل :

العقل عند المعتزلة هو تلك الحاسة اللطيفة الجوهر التي تميز الإنسان من الحيوان ، وكما فعل العين هو الإبصار فكذلك فعل العقل هو التفكير والرؤية والنطق ^(١) . وقد عرّفه القاضي عبد الجبار بأنه : عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة - يقصد بها العلوم الضرورية - متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بما كلف به ، ولا بد من اجتماع هذه العلوم حتى يسمى عقلاً أما إذا تفرقت عن بعضها فهي ليست كذلك ^(٢) .

والعقل بمعنى العلوم الضرورية عليه أكثر المتكلمين ، وحدده بعضهم بأنه : العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ^(٣) . وتقول المعتزلة بوجود ملكة عقلية صرفة تختلف عن الإدراك الحسي بإمكانها إدراك الحقائق العقلية والأخلاقية ^(٤) ، وأسلوبها النظر والاستدلال ^(٥) .

ويقول الجاحظ : لا تذهب إلى ما تريك العين ، واذهب إلى ما يريك العقل ، وللأمور حكمان ، حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقل ، والعقل هو الحجة ^(٦) .

لذا فقد أقبل المعتزلة على فلسفة اليونان يستلهمونها وأعلام اليونان يترسمون خطاهم وينسجون على منوالهم وعلى كتب اليونان يتفهمونها ويهضمونها ^(٧) ، فسلكوا المنهج العقلي ، ونهلوا منه أصولهم ومسائلهم ، رغبة في تطهير الفكر وتجرده عن الألف والعادة وعن مختلف الأهواء بالنسبة لكل من أراد أن يصدر أحكاماً يتوخى فيها الصواب والإخلاص للحق - حسب زعمهم - وفي هذا هدم لنظرية التقليد ^(٨) . بل إنهم قد تمادوا

(1) انظر : منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير : ٥٤

(2) انظر : نظرية التكليف - د : عبد الكريم عثمان : ٧٤

(3) انظر : نظرية التكليف : ٧٤

(4) كذا في نص المغني ، والصواب أن يقال (الخلقية) لأن قاعدة النسب إلى الجمع ، أن ترد الجمع إلى مفردة ثم تنسب إلى المفرد ، فلا يجوز النسب إلى الجمع ، وبذا يكون الصواب (الخلقية)

(5) انظر : المغني (القاضي عبد الجبار) ١٢ : ٢٠٩

(6) انظر : الحيوان ٦ : ٩٥ . العقيدة والشرعية : ٣

(7) انظر : الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم : ١٢١ - ١٢٢

(8) انظر : منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير : ٥٣

في الاحتفاء بالعقل والتعويل عليه حتى جعلوا السنة والعقائد في خدمة العقل^(١) ، وعولوا على العقل أكثر مما عولوا على القرآن^(٢) .

كما حكم المعتزلة العقل تحكيماً مطلقاً ، فأمنوا به ورفعوا شأنه ونوهوا به ، وصدعوا بمبادئه ، وقالوا : خلق العقل ليعرف وهو قادر على أن يعرف كل شيء المنظور وغير المنظور وجعلوه الحكم الذي يحكم في كل شيء والنور الذي يجلو كل ظلمة ، حكموه في إيمانهم وفي جميع شؤونهم الخاصة والعامة^(٣) ، فحكموا العقل أكثر من تحكيمهم للشرع ، بل جعلوا الأدلة العقلية مقدمة على الأدلة الشرعية فكذبوا ما لا يوافق العقل من الحديث وإن صح^(٤) ، وأولوا ما لا يوافقه من الآيات وإن وضحت ، بل حاولوا إخضاع عبارات القرآن لأرائهم وتفسيرهم لها تفسيراً يتفق مع مبادئهم^(٥) .

وقالوا بسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقبيح ولو لم يرد بهما شرع والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح^(٦) ، ورتبوا على هذا أن الإنسان مكلف ولو لم يصل إليه شرع^(٧) .

ولقد أدى بهم تحكيم العقل إلى أن شطحوا بعقولهم فوضعوا الرسل تحت مجهر العقل ناقدين لأنهم بشر وندت منهم عبارات لا تليق في حق رسل الله ، فيقول الزمخشري : عند تفسيره لقول الله - عز وجل - : { عفا الله عنك } : كناية عن الجناية لأن العفو مرادف لها ومعناه أخطأت وبئس ما فعلت^(٨) .

(1) انظر : التزعة العقلية في تفكير المعتزلة (د : علي حشيم) : ٥٠ .

(2) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام (دي بوار) : ١٠٥ .

(3) انظر : الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم : ١١٤ .

(4) انظر : التفسير والمفسرون ١ : ٣٧٢ .

(5) المصدر السابق ١ : ٣٧٣ .

(6) انظر : الملل والنحل ١ : ٤٢ .

(7) انظر : تفسير الزمخشري ٢ : ٤٤١ .

(8) انظر : الكشاف ٢ : ٢٦٥ .

موقف المستشرقين من العقل :

ينظر المستشرق (هاملتون جب) للعقل على أنه أساس التطور لعلم الكلام السني ، وسبب اعتدال ميزان الخيال الحدسي وانضباطه بالفهم العقلي للكون بالشكل الذي أدى إلى تصالح الإسلام مع المنهج العلمي والأساليب العلمية في التفكير ، مما صبغ الفكر في شؤون الدين بصبغة عقلية ^(١) ويرى المستشرقان (لويس غاردية) و (جورج قنواي) بأن العقل مازال مقياس العلم الديني ومحكه ^(٢) ويؤكد (جولدزيهر) بأنه مبدأ أساس من مبادئ مذهب الاعتزال الديني ، من حيث كونه مصدر المعارف الدينية والمعيار الذي توزن به الحقيقة الدينية ، وقد أدخله المعتزلة أول الأمر للنظر الديني الإسلامي ، ومن ثم اضطر لمراعاته أهل التوفيق من الأشاعرة ^(٣).

ويرى المستشرق نفسه ، بأن المعتزلة قد انقادوا في أنظارهم إلى مجرد العقل ، حتى أنهم جعلوا الأنبياء أنفسهم يقيمون الحجة على صدق رسالتهم الإلهية ، بأنهم أرسلوا من الله للنظر في أدلة العقل والاستدلال ^(٤).

وأثنى عليهم بقوله : ولكن مذهبا جديداً قدر له أن يكون أداة في المحافظة على الإسلام وتقاليده الفكرية في عالم العقول المستنيرة ، وهذا المذهب أو النظام هو ما عرف في تاريخ الفلسفة باسم (علم الكلام) كما عرف رجاله باسم (المتكلمون) ثم يقول : إنه كان من هؤلاء الجماعة الأتقياء الورعين ، المعتزلة ، الذين دفعوا هذه الحركة أولاً إلى الأمام ، هذه الحركة التي جمعت الأوساط العقلية ، والتي دخلت لهذا في تعارض - كان يزيد شيئاً فشيئاً - مع الآراء الدينية السائدة حينذاك ^(٥).

ثم قال : إن للمعتزلة فضلاً غير منقوص ، حيث كانوا من الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية ، بأن أدخلوا فيها عنصراً آخر وهو العقل ^(٦) وأن المعتزلة يقفون من العقل

(1) انظر : دراسات في حضارة الإسلام (هاملتون جب) : ٢٦٩

(2) انظر : فلسفة الفكر الديني ٣ : ١٨٩

(3) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٥٩

(4) المصدر السابق : ١٥٩

(5) انظر : العقيدة والشريعة : ١٠٠ ، ١٠١

(6) المصدر السابق : ١٠٢

على جانب طرفين ، فمنهم من يصرح تصريحاً حاسماً بأن ثمرات النتائج العقلية ، تزيل المعارف الماثورة من الطريق ، والمعتدلون منهم يقيمون للسمع وزناً مساوياً للعقل ، فيطيعون الأوامر الشرعية دون نظر إلى أسباب العقل . وأحياناً يناقش أئمتهم مسألة : على أي مصدر من هذين المصدرين للتكليف يقوم التشريع ؟ (١) .

وقال : إن أشرف انتفاع يستفيده المعتزلة من اشتراطهم فيما يتصل بتفسير الكتاب مطابقة العقل في الحقائق الدينية ؛ هو محاربتهم للتصورات الخرافية المناقضة للطبيعة التي رسخت قدمها في الدين (٢) .

وقال - أيضاً - : كل ما تحققناه هنا عن طبيعة حركة المعتزلة ، يجعل لهؤلاء الفلاسفة الدينيين الحق في أن يروا أنفسهم عقليين ، ونحن لن نماري في هذا اللقب . إن لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى مرتبة أن يكون مصدراً لمعرفته الدينية ، بل هم أول من اعترف صراحة بقيمة الشك كباعث أول على المعرفة (٣) .

ويقول : ونحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة ، فقد ساعدوا في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان ، وهذا هو الفضل الذي لا يُجحد والذي له اعتباره وقيمه ، والذي جعل لهم مكاناً في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية ، ثم إنه برغم كل الصعوبات التي أثارها مذهبهم ، وكل ما أنكروه على خصومهم ، فإن حق العقل قد انتصر على إثر كفاحهم بنسبة صغيرة أو كبيرة حتى في الإسلام السني ، ولم يكن هيناً بعد هذا إبعاده تماماً (٤) .

ويذهب المستشرق (لويس غاردية) إلى أنه مع الاختلافات العقائدية الطفيفة - والتي لها وجاهتها في بعض الأحيان ، حسب نظرهم ، - فقد فُرِّقت المعتزلة ، إلا أنهم قد كانوا جميعاً ينهلون من ذات معين الإلهام الواحد وهو (احترام العقل) في مجال الدفاع عن العقائد الدينية ، والاهتمام بتتزيه الذات الإلهية عن كل صور التعددية والتجسيد والرغبة في التأكيد

(1) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٥٩

(2) المصدر السابق : ١٦٠

(3) انظر : العقيدة والشرعية : ١١٨

(4) المصدر السابق : ١٢٠

على الكمال المطلق للذات الإلهية^(١) ، حيث يذهبون مذهباً ديناً أراد أن ينفي عن الصورة التي حملها المؤمن في قرارة نفسه للألوهية ، وحقيقتها وتديرها كل ما يتجافى عن العقل ويتنزل على نحو لا يليق إلى دائرة الماديات وكذلك كل اختيار يتنافى مع مقتضيات الحكمة والمعدلة^(٢).

لذا فقد كان عملهم في التأويل يهدفون به إلى مقصد نبيل وهو أن يحفظوا كلام الله الذي يقدسونه من مطاعن المشككين على وجه يطابق العقل^(٣). حيث إنه نظراً للاضطرار إلى دفع هجمات الخصوم ، انتقل المعتزلة وشيكا^(٤) إلى حالة ألزمتهم بتأسيس مذهبهم على نصوص القرآن من ناحية ، كما أوجبت عليهم من ناحية أخرى إضعاف الحجج المقامة عليهم من تلك النصوص عن طريق الحذق في تأويلها واستخدامها في تأييد مذهبهم^(٥). مما جعلهم يعتمدون على العقل مرجعاً وحيداً ، ويتأولون آيات القرآن الكريم بما يتفق مع منهجهم العقلي الذي قام على الأسس التالية :

١ - القرآن مخلوق .

٢ - الإنسان حر الإرادة والفعل ، والشر من صنعه وحده^(٦).

وفيما يتعلق بأمور الآخرة ؛ فإن بعضها تُفُلت من التعليقات العقلية ، ولكن المعتزلة قد ردوا عددها إلى أقله وحاولوا جهد المستطاع أن يجعلوها عقلية^(٧).

(1) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧٤

(2) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٢١

(3) المصدر السابق : ١٣٣

(4) كذا ذكرها المترجم ، والمقصود بها شيئاً فشيئاً .

(5) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٢١ - ١٢٢

(6) انظر : الإسلام كبديل (هوفمان) : ٤٩

(7) انظر : فلسفة الفكر الديني ٣ : ٩٠

نقد موقف المستشرقين من العقل :

إن موقف المستشرقين من العقل عموماً ومن العقل عند المعتزلة — كمصدر من مصادر التلقي — هو موقف التمجيد والثناء على العقل والإعلاء من شأنه ، والارتقاء به فوق مستواه ، ذلك أن المستشرقين لا سبيل لهم لتغيير الدين وشرائعه إلا عن طريق إخضاعه لحكم العقل ، وهذا هو ما يسمى عند المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقلي ، وهم وإن لم يغيروا جزئيات الأحكام الشرعية إلا أنهم استعملوه في شر من ذلك وهو دراسة الألوهية وما يتصل بها من العقائد ^(١).

وموقفهم هذا هو نفس موقف المعتزلة من العقل ، فهم يجدون العقل ، ويعلون من شأنه ويرتقون به فوق مستواه . يقول القاضي عبد الجبار — في معرض حديثه عن بيان الأدلة : أولها العقل ، لأنه يميز به بين الحسن والقبيح ، وبه يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة والإجماع ^(٢).

ثم يقول : وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم ، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط ، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر ، وليس الأمر كذلك لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة والإجماع ، فهو الأصل في هذا الباب ^(٣).

كما أنهم يجعلون المعتزلة أول من اعترف صراحة بقيمة الشك كباعث أول على المعرفة وفي هذا ربط بين منهج الشك الديكارتي وبين المنهج العقلي عند المعتزلة ، والحقيقة أن هناك فرقاً بين الشك عند المعتزلة والشك عند ديكارت ^(٤)، فإن الشك عند ديكارت يقوم على تحرير النفس نظامياً من الافتراضات المسبقة المتراكمة من الماضي ، ومن الآراء

(١) انظر : المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها (السفياني) : ٧٦

(٢) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ١٣٩

(٣) المصدر السابق

(٤) ديكارت ، فيلسوف فرنسي ، يُعد رائد الفلسفة في العصر الحديث ، وفي الوقت نفسه كان رياضياً ممتازاً ، ابتكر الهندسة التحليلية ، ولد في فرنسا سنة ١٥٩٥م وتوفي سنة ١٦٥٠م ، من كتبه : مقال في المنهج ، تأملات في الفلسفة الأولى . انظر : موسوعة الفلسفة ١ : ٤٩٠ . تاريخ الفلسفة الحديثة : ٥٨ .

مسبقة التصور التي اكتسبها من أبويه ومعلميه ، مما يجعله يرفض أي شيء يستطيع تخيل أقل الشك فيه ، ويعده باطلاً بصورة مطلقة (١).

وشك ديكارت يدخل في ثلاث موجات هي ؛ رفض شهادات الحواس ، ورفض أن تكون الحواس مصدراً جديراً بالتعويل عليه للمعلومات عن العالم ، والشك بأن اليقينيات الاستنباطية للرياضيات يمكن أن تؤدي العمل المتوقع منها (٢). والمعتزلة لم يبدأوا بالشك كما هو الحال عند ديكارت ، وإنما قدموا العقل على النقل ، وجعلوه قيماً عليه ومقدماً عليه عند التعارض .

والعقل عند ديكارت هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي ، وأن اختلاف الناس في المعرفة وتناقضهم ناشيء من مواجهتهم أفكارهم في طرق مختلفة ، وأنه لا يكفي للمرء أن يكون له عقل سليم ، بل المهم أن يستخدمه استخداماً سليماً (٣). فديكارت يرى أن العقل الفطري هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، وأنه لا تفاوت بين الناس فيه ، وأن العيب إنما يأتي من الإنسان من خلال حركته في ميدان المعرفة بها ، وبنفس هذا القول قالت المعتزلة ، حيث ذهبت إلى أن التكليف عام لجميع ذوي العقول ، فإذا أُقر وجود التفاوت ، فكيف يحصل لغير القوي الغرض ، لأجل النقصان الذي فيه (٤).

والمعتزلة في قولهم هذا لا يُقرُّون عليه ، فهناك من يرى التفاوت بين العقول من حيث حضور هذه المبادئ في عقولهم قوة وضعفاً ، فهذا أبو حامد الغزالي (٥) يقول : أما

(1) انظر : العقلانية (جون كوتنغهام) : ٤٨

(2) انظر : العقلانية (جون كوتنغهام) : ٤٨ ، ٥٧

(3) انظر : مقال عن المنهج (رينيه ديكارت) : ٣ ، ٤

(4) انظر : شرح الكوكب المنير ١ : ٨٦ . مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي : ٣٣٥

(5) الغزالي هو : محمد بن محمد بن محمد الغزالي ، أبو حامد ، فيلسوف متصوف ، شارك في أنواع من العلوم . ولد بالطابران - من نواحي - خراسان ، سنة ٤٥٠ هـ وتوفي بها سنة ٥٠٥ هـ ، له نحو مئتي مصنف ، منها : تهافت الفلاسفة ، إحياء علوم الدين ، المنقذ من الضلال . انظر : تبين كذب المفتري : ٢٩١ - ٣٠٦ . وفيات الأعيان ٤ : ٢١٦ . سير أعلام النبلاء ١٩ : ٣٢٢ .

الأصل - وهو الغريزة - فالتفاوت فيه لا سبيل إلى جحده ^(١). ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية : ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان ^(٢).

لذا فمستند المعتزلة لا ينهض حجة في هذا المقام ، لأن عدم حصول الغرض يأتي من فقد هذه الغريزة بالكلية ، أو من عدم بلوغها تمام تحققها كما في المجنون والصبي ، وهنا يزول التكليف ؛ أما ما سوى ذلك فإن الإنسان يقتدر بها على المعرفة والاستدلال حتى ولو كانت أقل منها عند غيره من متوقدي الذكاء ^(٣).

ووجه ذكر المستشرقين للمعتزلة بأنهم أول من اعترف صراحة بقيمة الشك كباعث أول على المعرفة ، فيه - من وجهة نظري - تلبس على الناس وإظهار للمعتزلة بغير صورتهم ، حتى يتبنى الناس أفكارهم نظراً لشهرة ديكارت ومنهجه الشكي ، الذي أعجب به كثير ممن تأثروا بالغرب وبالدراسات الاستشراقية ، وخلط بين مفهوم الشك كباعث أو على المعرفة عند ديكارت وبين مفهوم العقل عند المعتزلة وتقديمهم له على النقل .

وقد أثنى المستشرقون على المعتزلة في استخدامهم العقل وجعلهم إياه مقدماً على النقل ، حتى جعلوهم من أوائل من رفع العقل إلى مرتبة يصبح فيها مصدراً من مصادر المعرفة .

وهم بهذا يغفلون حقيقة كبرى ، وهي حقيقة العقل في الإسلام ، فليس المعتزلة من رفع العقل واحترمه بل إن الإسلام هو الذي رفع العقل وارتقى به واهتم به اهتماماً بالغاً فجعله مناط التكليف ، فإذا فقد العقل ارتفع التكليف ، وعُدَّ فاقد كالبهيمة لا تكليف عليه ^(٤)

بل جعله الإسلام أحد الضروريات الخمس التي أمر الشارع بحفظها ورعايتها ، لأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة عليها ^(٥). وأطلق له العنان في التفكير فيما يدركه

(1) انظر : إحياء علوم الدين ١ : ٨٨

(2) انظر : الرد على المنطقيين : ٨٩

(3) انظر : مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي : ٣٣٦

(4) انظر : الموافقات ٣ : ١٣

(5) المصدر السابق ٢ : ٨

ويشاهده ، ومنعه من التفكير والتخبط فيما لا يدركه ولا يقع تحت حسه من المغييات التي لا يمكن أن يصل في تفكيره فيها إلى نتيجة^(١).

إلا أن علماء الكلام ارتفعوا بالعقل فوق المستوى الذي وضعه له الشارع فقالوا : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات ، فإما أن يجمع بينهما وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يردا جميعاً ، وإما أن يقدم السمع وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل ، والقدح في أصل الشيء قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يقال بعدم صحته ، وإما أن يُتأول أو يفوض^(٢).

وهذه قاعدة باطلة استطاعوا من خلالها أن يردوا نصوص الوحي الثابتة ، وأن يجعلوا لعقولهم سلطاناً عليها يحول في النصوص فيرد ما شاء ويقبل ما شاء ، ويدعي معارضته لما شاء ، وحكموها على النصوص وقدموها عليها^(٣).

وأما زعم المستشرقين بأن المعتزلة قد استخدموا العقل للدفاع عن الدين وتزويه الذات ومحاربة التصورات الخرافية - بزعمهم - فهذا كلام مغلوط ، فلم يكن المعتزلة يوماً حماة للدين بقدر ما هم خصوم ومحادلون لأهل الدين ، بخروجهم عن السنة والجماعة والمنهج الإسلامي الصافي في مصادر التلقي ومنهج الاستدلال ، فهم يقدمون التخرصات العقلية والأوهام والظنون على النصوص الشرعية الثابتة ، ويسمونها (تقديم العقل على النقل) ، يأخذون الكثير من قواعدهم ومصطلحاتهم عن الفلاسفة والجهمية ، ويجعلونها المرجع ، ويحكمون النصوص على ضوءها ، ويزعمون أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين بخلاف الأدلة العقلية ن فهي عندهم تفيد اليقين^(٤) ، فكان أخطر ما عمدوا إليه ، هو فتح باب التأويل على مصراعيه ، فأولوا الدليل النقلية إذا لم يتفق مع ما انتهوا إليه في بحثهم العقلي ،

(1) انظر : موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١ : ٢٧٤

(2) انظر : أساس التقديس في علم الكلام : ١٧٢ ، ١٧٣ . درء تعارض العقل والنقل ١ : ٤

(3) انظر : موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ١ : ٦٠

(4) انظر : الجهمية والمعتزلة نشأتهما وأصولهما ومناهجهما وموقف السلف منهما : ١٨٦

واستشهدوا به إذا كان يتفق مع القيمة العقلية التي خلصوا إليها^(١) ، بل وصل بهم الأمر إلى رد النصوص الشرعية المخالفة لعقولهم وأفهامهم ، وجعل العقل حاكماً ومهيماً ، والشرع تابعاً ، فما وافق العقل من نصوص الشرع قبل ، وما خالفه رد ، إما بتأويل أو تفويض أو بتكذيب^(٢) .

فالمعتزلة يقبلون من الأدلة ما وافق البرهان العقلي ويؤولون ما خالفه فالعقل هو الحكم في الآيات المتشابهات وهو الحكم على الحديث ليقرر عدم صحته إذا لم يوافق العقل ويحتمل التأويل ، وقد تطرفوا في التأويل العقلي حتى بلغوا نفي الصفات الإلهية ومنها وصلوا إلى التعطيل وهذا أسوأ ما وصل إليه غلو المعتزلة ، حتى كان أخطر قراراتهم : ترجيح المعقول على المنقول الذي هو سنة النبي - ﷺ - التي أشار إليها بقوله - ﷺ - : (أوتيت الكتاب ومثله معه) يعني السنة^(٣) .

ولم يكن المعتزلة يوماً منزهين للذات الإلهية ، بل إن التعطيل هو مذهبهم في الذات الإلهية فقد نفوا صفات الباري سبحانه وتعالى ، وقالوا بأنه لا يرى في الآخرة ، وزعموا بأن كلامه مخلوق ، وأن أفعال العباد مخلوقة لهم^(٤) ، ولعجزهم عن إدراك تكامل الإسلام الجامع بين العقل والوجدان ، دفعهم تعصبهم للعقل إلى تجاهل الجانب الآخر لمنهج المعرفة في الإسلام ، حتى ذهبوا إلى حد اضطهاد كل من يرى غير رأيهم ، وغفلوا عن عجز العقل وحده عن إعطاء حاجات النفس البشرية الجامعة : حاجة الوجدان وعالم الغيب من قدرات حسية وعاطفية مختلفة^(٥) ، فاتخذوا البراعة في الكلام هدفاً ، يتكلمون في الشيء وضده بمستوى واحد من الجودة والقدرة على الإقناع ، قد خرجوا عن الحق الذي كانوا يدعون إليه - بزعمهم - وقد شغلهم هذا حتى تفننوا في استعمال الألفاظ على نحو يؤيد دعواهم مهما بلغ ذلك من الخروج عن الحق الأصيل وكأنهم خرجوا من مدافعة خطر الرد على الزنادقة وكيدهم إلى ابتداع كيد أشد خطراً هو الانحراف إلى الجانب العقلي وحده وترك

(1) انظر : المؤامرة على الإسلام : ٢٥

(2) انظر : موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة : ٢٩٣-٢٩٤

(3) انظر : المؤامرة على الإسلام : ٢٥ (بتصرف بسيط)

(4) انظر : التبصير في الدين ٦٣ - ٦٧ . الجهمية والمعتزلة (العقل) : ١٧٢

(5) انظر : المؤامرة على الإسلام : ٢٤

مفهوم الإسلام الكامل الجامع ، وقد وصل ذلك إلى محاولة إخضاع العقائد الإسلامية للعقل وكان هذا اتجاهاً شديداً للخطر على الإسلام وانحرافاً به عن مفهومه الجامع بين العقل والقلب (١).

ولقد كانت التزعة العقلية عند المعتزلة هي سبب وجود خلافات بينهم ، لأن تنوع الأفهام والمدارك يعطي فرصة لتعدد الآراء وتنوعها واختلافها (٢) ، فلم تنعدم الخلافات بين أية فرقة كلامية ، وذلك أمر طبيعي ، لأن العلم عندهم يقوم على العقل ، وتنوع العقول والأفهام أمر متوقع دائماً (٣).

وهذا إقحام للعقل في غير مجاله ، وتكليف له بما لا يطيق ، بخلاف ما جاء به الإسلام من أكرام للعقل وعدم إقحام له في بحوث لا قبل له بها ولا طاقة له عليها . فإن العقل قد يملك البحث في كومة تراب أو قطعة سحاب ، ولكن أنى للمرء بحث روحه التي بين جنبيه ؟ فإن كان عن ذلك عاجزاً فهو عن البحث في الذات العظمى أعجز (٤).

فالعقل كما قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية : أنه شرط في معرفة العلوم ، وكمال وصلاح الأعمال وبه يكمل العلم والعمل ؛ لكنه ليس مستقلاً بذلك ؛ بل هو غريزة في النفس ، وقوة فيها ، بمنزلة قوة البصر التي في العين ؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن ، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار ، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها ، وإن عزل بالكلية ؛ كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أموراً حيوانية ، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق ، كما يحصل للبهيمة (٥).

إلا أن المستشرقين مجدوا المعتزلة ومدحوا منهجهم العقلاني ، لأنهم وجدوا فيه تحقيقاً لمآربهم السيئة ونواياهم الخبيثة التي تهدف لهدم السنة وبالتالي إزالة الإسلام من على الأرض ، وقد فتح لهم المعتزلة الباب على مصراعيه وأعطوهم سلاحاً مضاعفاً ليفتكوا به الأحاديث

(١) المصدر السابق : ٢٥

(٢) انظر : حقيقة الخلاف بين المتكلمين : ٩٥

(٣) انظر : حقيقة الخلاف بين المتكلمين : ١٠١

(٤) انظر : دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين : ١٢٥

(٥) انظر : مجموع الفتاوى ٣ : ٣٣٨ - ٣٣٩

الثابتة ، وهو سلاح الشبه العقلية التي يحكمها الهوى ^(١) ، مما جعل المستشرقين يسموهم (المفكرين الأحرار في الإسلام) ^(٢) .

وبهذا يتضح لنا أن موقف المستشرقين من العقل هو نفس موقف المعتزلة الذي يعلي من شأنه ويرتفع به فوق قدره ، وما تمجيد المستشرقين للعقل عندهم إلا لما وجوده عندهم من ثغرة يمكن من خلالها النفوذ إلى الإسلام وهدمه ولكن { يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ } ^(٣)

(1) انظر : موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ١ : ٤٣٦

(2) انظر : العقيدة والشريعة : ١٠٠ ، ١٠١

(3) سورة الصف : ٨

الفصل الثالث : موقف المستشرقين من أصول المعتزلة .

المبحث الأول : التوحيد .

المبحث الثاني : العدل .

المبحث الثالث : الوعد والوعيد .

المبحث الرابع : المتزلة بين المتزلتين .

المبحث الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

المبحث الأول : التوحيد .

تمهيد :

يرتكز الاعتزال على أصول خمسة هي - بحسب أهميتها في الترتيب - : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فـ«التوحيد»: يتحدد موقف المعتزلة من الله والعالم ، وبـ «العدل» : يتحدد موقفهم من الإنسان وحريته، ويمثل التوحيد والعدل الركنين الأساسيين اللذين تتفرع عنهما بقية الأصول، إذ ينطوي «الوعد والوعيد» ؛ على موقف المعتزلة من مصير الإنسان، ويتحدد في «المنزلة بين المنزلتين» ؛ موقف المعتزلة من النظرية الخلقية ، في حين يحدد «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ؛ موقفهم من القضية السياسية^(١)

وقد أجمعت فرق المعتزلة على أن هذه الأصول الخمسة ، وعدت من خالفهم فيها ليس منهم ، ومن وافقهم فهو منهم^(٢) ، و أكدت بأنه لا يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بهذه الأصول الخمسة^(٣) التي تدور حول عقائدهم وقضاياهم .

(١) انظر : الخطاب النقدي عند المعتزلة : ٢

(٢) انظر : الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢ : ٨٩

(٣) انظر : الانتصار : ١٢٦ .

التوحيد عند المعتزلة .

يعتبر التوحيد الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة ، ويقصدون به نفي صفات الله تعالى وأفعاله ، فمن خلال استدلالهم العقلي على وجود الله سبحانه وتعالى التزموا نفي الصفات ، وأداهم ذلك إلى إثبات خلق القرآن ، وإلى عدم رؤية المؤمنين لله سبحانه يوم القيامة ، وإلى نفي استواء الله على عرشه من فوق سماواته كما أخبر في كتابه الكريم (١)

يقول القاضي عبد الجبار : والأصل فيه ، أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً ، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً ، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود . ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً إلا وهو واحد ، فصار كإثبات ، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب (٢).

وقد شرح الأشعري التوحيد عند المعتزلة في مقالاته بقوله : أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا محسة ، ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاد وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أزلاً أولاً سابقاً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم

(١) انظر : المعتزلة بين القديم والحديث : ٤٨

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة : ١٢٨

قدير حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ ، وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والألم ، ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدر عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء^(١).

(١) انظر : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٣٥ - ٢٣٦

موقف المستشرقين من التوحيد عند المعتزلة .

يرى المستشرق (مكدونالد) بأن علم التوحيد والصفات مرادف لعلم الكلام وأنه أساس عقائد الإسلام ، وقد أخرج منه المعتزلة الصفات ، وجعلوا الأساس هو التوحيد فقط ^(١) فصَدَّروا مذهبهم بالقول بالتوحيد كما ذكره المستشرق دي بوار ^(٢) .

ورأي هذين المستشرقين ؛ بأن علم التوحيد والصفات مرادف لعلم الكلام ، غير مقبول ، فليس بين علم التوحيد والصفات وبين علم الكلام ترادف ، فالترادف يعني التبعية ^(٣) وعلم التوحيد والصفات ليس تابعا لعلم الكلام ، بل إنه يَفْرُقُ بينه لحدِّ يصل لمرحلة المدح والذم فعلم الكلام مذموم وعلم التوحيد والصفات محمود ، وقد ذم السلف علم الكلام وعابوا على الذين تعلموه ، فعن أبي يوسف - رحمه الله - أنه قال لبشر المريسي ^(٤) : العلم بالكلام هو الجهل ، والجهل بالكلام هو العلم ، وإذا صار الرجل رأساً في الكلام ، قيل : زنديق ، أو رمي بالزندقة . وقال الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى : حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال و يطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام ^(٥) .

وعلم الكلام كما عرفه أهله هو : علم يُقْتَدَر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه ^(٦) وموضوعه هو البحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم وفي الآخرة كالحشر ، وأحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام والثواب والعقاب ^(٧) ، فالمتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات ، ثم يتلمس الحجج

(1) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٨ : ٢٣٨٨

(2) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ١٠٠

(3) انظر : لسان العرب . مادة (ردف)

(4) بشر بن غياث المريسي ، قال عنه الذهبي : مبتدع ضال ، لا ينبغي أن يروى عنه ولا كرامة ، مات سنة ٢١٨ ، وقيل ٢١٩ هـ . انظر : ميزان الاعتدال ١ : ٣٢٢ . ترجمة بشر المريسي في مقدمة تحقيق رد الإمام الدرامي على بشر المريسي للشيخ : محمد حامد الفقي : م

(5) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ١٧ - ١٨

(6) انظر : المواقف في علم الكلام للإيجي : ٧ . كشف اصطلاحات الفنون : ٢٢ - ٢٣

(7) انظر : المواقف في علم الكلام للإيجي : ٧

العقلية التي تدعمهما ^(١) فهو علم يقوم على الجدل والخصومة وعلى اللجاج وإفحام الخصوم من خلال الحجج العقلية لإثبات مايعتقده الشخص.

أما علم التوحيد والصفات فهو العلم الذي يقوم على إفراد الله تعالى بالربوبية والألوهية والأسماء والصفات والأفعال ، فهو العلم الذي يُقتدر به على إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية ^(٢).

ففرق شاسع بين علم يقوم على تلمس الحجج العقلية لإثبات عقيدته ، وبين علم يقوم على الأدلة اليقينية في إثبات اعتقاده ، فالأول يقوم على الخصومة والجدل ، والبحث عن الحجج العقلية التي تدعم رأيه ويوردها على الخصوم ، بينما يقوم الثاني على البحث التام والنظر القوي والاجتهاد الكامل في الأدلة اليقينية فيما جاء به الرسول - ﷺ - ليعلم ويعتقد ، ويعمل بما يعتقده ظاهراً وباطناً .

ولقد شاع إطلاق اسم (علم التوحيد) على (علم الكلام) نظراً لموضوعه الذي يبحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، بسبب المجادلات والمناقشات التي جرت بين المتكلمين وبين أصحاب الاعتقادات الباطلة كالجوس والصابئة ^(٣) واليهود والنصارى ، مما حدا بالمتكلمين إثبات تلك التسمية لشرفها من جهة ولظنهم أن توحيد الربوبية هو المطلوب الأول للرسول .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وبهذا وغيره يعرف ما وقع من الغلط في مسمى التوحيد ، فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر ، غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع فيقولون : هو واحد في ذاته وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث ، وهو توحيد

(1) انظر : دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية : ١٢

(2) انظر : المدخل لدراسة العقيدة : ١٠

(3) الصابئة: من عبدة الكواكب والنجوم ، وهم قلة كانوا يعيشون في حران ما بين النهرين. والناظر في ديانتهم يرى مزيجاً غريباً من التوحيد ومن عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر، وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها بينها وبين الله ، وقد زعموا أنهم المعنيون باسم الصابئة الوارد في القرآن الكريم .

الأفعال ، وهو أن خالق العالم واحد ، ويظنون أن هذا هو معنى قولنا : لإله إلا الله ، حتى يجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع ^(١).

وهذا لا يعني أن جميع موضوعات علم الكلام مذمومة ، فالمذموم في علم الكلام هو الانحراف الذي يؤدي إليه وعلى هذا يحمل كلام أبي يوسف والإمام الشافعي في ذم علم الكلام .

وقد كره شيخ الإسلام ابن تيمية تسمية علم التوحيد بعلم الكلام ، إلا أن كراهيته له ليست موجهة لموضوعاته ، بل موجهة إلى بعض أساليب المتكلمين ، وإلى الانحرافات التي وقعوا فيها بسبب سوء استخدامهم للمنهج السليم ، ذلك أن شيخ الإسلام نفسه قد استخدم هذا العلم في الرد على المتكلمين وبيان بطلان نتائجهم ^(٢).

وقول المستشرق (مكدونالد) بأن المعتزلة قد أخرجوا الصفات من التوحيد ، قول صحيح ، فإن المعتزلة قد نفوا الصفات عن الباري عز وجل ، ولكن قولهم بأن المعتزلة قد جعلوا التوحيد هو الأساس ، قول غير مقبول إطلاقاً ، فبعد نفيتهم للصفات لم يعد لديهم توحيداً ليكون هو الأساس لديهم ، فالتوحيد بعد نفي صفات الله سبحانه وتعالى نفيّاً يستلزم التعطيل هو عكس التوحيد تماماً ^(٣) فلم يعد لديهم توحيداً يجعلوه الأساس لديهم .

وأما تصديرهم مذهبهم القول بالتوحيد فهو نوع من التلبيس وقلب للحقائق وتسمية للخمر بغير اسمها ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : ومن العجيب أن (المعتزلة) يفتخرون بأنهم أهل (التوحيد) و (العدل) وهم في توحيدهم نفوا الصفات نفيّاً يستلزم التعطيل والإشراك ^(٤).

ويرى (لويس غاردية) أن صفات الله تكون ذات معنى فقط حينما تؤخذ في إطار من التنزيه التام ^(٥) ، وجاء في دائرة المعارف أن رأي المعتزلة في مسألة التوحيد يقوم على الاستمساك بآيات التنزيه وتأويل الآيات المتشابهة تأويلاً يتفق والتنزيه والتوحيد الذين جاء

(1) انظر : مجموع الفتاوى ٣ : ٩٨

(2) انظر : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي : ٣٤ - ٣٥

(3) المصدر السابق ٧ : ٤٩٣

(4) المصدر السابق ٧ : ٤٩٣

(5) انظر : دائرة المعارف ٢٤ : ٧٣٧٥

بهما الإسلام^(١) ، وخير ما يمثل شرح المعتزلة للتوحيد هو ما حكاه عنهم الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين^(٢) وأن سبب مغالات المعتزلة في فهم تزيه الله عن سمات المخلوقين حذراً من تعدد القديم^(٣).

وهم في تقريرهم للتوحيد عند المعتزلة يعتمدون على ما ذكره الأشعري في مقالاته عن المعتزلة حيث قال : أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحسة ، ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق إلى آخر ما ذكره عنهم^(٤) وجميع ذلك صفات سلبية يرون أنه بما يسلم للمعتزلة أصلهم الأول الذي هو التوحيد^(٥) ، وهذا خلاف منهج السلف الصالح في إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى .

يقول ابن أبي العز الحنفي^(٦) : ولهذا يأتي الإثبات للصفات في كتاب الله مفصلاً والنفى مجملاً ، عكس طريقة أهل الكلام المذموم ، فإنهم يأتون بالنفى المفصل والإثبات الجمل^(٧). ثم ذكر ما نقله أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة ، وعلق عليه بقوله : وفي هذه الجملة حق وباطل ، ويظهر ذلك لمن يعرف الكتاب والسنة . وهذا النفي المجرد مع كونه لا مدح فيه ، فيه إساءة أدب ، فإنك لو قلت للسلطان : أنت لست بزبال ، ولا كساح ، ولا حجام ، ولا حائك ، لأدبك على هذا الوصف وإن كنت صادقاً ، وإنما تكون مادحاً إذا

(1) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٨ : ٢٣٩٩

(2) المصدر السابق ٨ : ٢٣٩٩

(3) المصدر السابق ٨ : ٢٣٩٩

(4) انظر : مقالات الإسلاميين ١ : ٢٣٥ - ٢٣٦ . دائرة المعارف الإسلامية ٨ : ٢٣٩٩

(5) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٨ : ٢٣٩٩

(6) صدر الدين ابو الحسن علي بن علاء الدين الدمشقي الصالحى المعروف بابن أبي العز الحنفي . ولد بدمشق ٦٤٥

وتوفي سنة ٧٩٢ هـ انظر : مقدمة تحقيق شرح العقيدة الطحاوية للدكتور : عبد الله التركي ٦٧ - ١٠٧

(7) انظر : شرح الطحاوية : ٦٩

أجملت النفي ، فقلت : أنت لست مثل أحد من رعبتك ، أنت أعلى منهم وأشرف وأجل ، فإذا أجملت في النفي ، أجملت في الأدب ^(١) .

وفي هذا يوافق المستشرقون المعتزلة تماماً على منهجهم في طريقة إثبات الصفات ، ويرون أنه من خلاله يسلم لهم التوحيد ، وهذا هو الخطأ بعينه لما ذكرناه عن خطأ هذه الطريقة المخالفة للمنهج الصحيح الذي سارت عليه الأمة . وقد أغفل المستشرقون قول الأشعري في نهاية كلامه عن المعتزلة ، حيث قال : وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ولها تاركين ^(٢) ، وفي هذا خلل منهجي ، فقد أشعروا القارئ بأن أبا الحسن الأشعري يوافق المعتزلة رأيهم في التوحيد ، وأنه خير من شرح التوحيد عند المعتزلة ، بينما ختم قوله بأن المعتزلة لم يقيدوا بما أظهروه من جمل عن حقيقة التوحيد عندهم .

وقولهم بأن التمسك بآيات التزيه وتأويل الآيات المتشابهة يتفق مع التزيه الذي جاء به الإسلام ، فهو كلمة حق أريد بها باطل ، فالتأويل عند السلف يختلف عنه عند المتكلمين فالتأويل عند السلف هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام ، فتأويل الخبر هو عين المخبر به ، وتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به ، أما التأويل في كلام المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين ، فهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك ، وهذا هو التأويل الذي يتنازع الناس فيه ، فالتأويل الصحيح منه هو الذي يوافق ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة ، وما خالف ذلك فهو التأويل الفاسد ^(٣) .

ويرى المستشرق (هنري كوريان) أن التوحيد عند المعتزلة : هو المبدأ الأساسي في الإسلام ، وأنه ليس من عنديات المعتزلة ولا من استنباطاتهم ، ولكنهم تميزوا به دون غيرهم بالتفسيرات التي أعطوها بشأنه وبما طبقوه من هذه التفسيرات على ميادين أخرى من ميادين الإلهيات ^(٤) .

وهذا الكلام من المستشرق عن التوحيد عند المعتزلة فيه تدليس وتلبيس ، فلا شك أن التوحيد هو المبدأ الأساس في الإسلام ، إلا أنه ليس التوحيد الذي تنادي به المعتزلة .

(١) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ٧٠

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين ١ : ٢٣٦

(٣) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ٢٥٢ - ٢٥٦ (باختصار)

(٤) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١٨٧

فالمستشرق هنا يحاول أن يجعل توحيد أهل السنة والجماعة هو نفس توحيد المعتزلة ، فيبدأ حديثه بمقدمة منطقية يبدؤها بالقول بأن التوحيد هو المبدأ الأساس في الإسلام ، ليضمن إقرار القارئ بهذه المقدمة - الخاطئة - فينتقل إلى المقدمة الأخرى وهي أن التوحيد عند المعتزلة ليس من عندياتهم ولا من استنباطاتهم ، ليصل إلى نتيجة مفادها أن توحيد المعتزلة هو التوحيد الأساس في الإسلام . وهذا من المنطق الفاسد بسبب عدم صحة المقدمة الأولى فيه .

فمقدمته الأولى لا يُقرُّ عليها ، لأنه لم يحدد أي توحيد يقصد ، بل أطلق القول بالتوحيد بدون قيد ، ليجعل القارئ في حيرة من أمره فلا يملك إلا التسلم بأن التوحيد هو المبدأ الأساس في الإسلام ، بينما هو يقصد بالتوحيد (توحيد المعتزلة) فلا يصح أن يأتي بمقدمة تحتمل وجهين دون أن يبين المراد منهما .

فإن أراد التوحيد الذي جاء رسول الله - ﷺ - ، وسار عليه السلف الصالح - رضوان الله عليهم - فذاك هو التوحيد الذي يتضمن إثبات ما أثبته الله لنفسه ، وما أثبته له رسوله - ﷺ - ، ونفي ما نفاه عن نفسه وما نفاه عنه رسوله - ﷺ - ، وهو التوحيد الذي يشمل توحيد الألوهية والأسماء والصفات مع توحيد الربوبية ، فإن أراد بقوله هذا النوع من التوحيد فنعم ، هذا هو المبدأ الأساس في الإسلام .

أما إن أراد توحيد المعتزلة الذي يقوم على نفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى ، ونفي رؤية الله عز وجل ، فهذا التوحيد ليس هو المبدأ الأساس في الإسلام ، بل إنه أبعد ما يكون عن التوحيد . والذي قصده المستشرق بقوله (التوحيد هو المبدأ الأساسي في الإسلام) هو توحيد المعتزلة ، بدليل قوله فهو ليس من عنديات المعتزلة ولا من استنباطاتهم ولكنهم تميزوا به . ثم عرضه بعد ذلك مباشرة بيان الأشعري للتوحيد عند المعتزلة ، وعلق عليه بقوله : هذه النظرة للكائن الإلهي ووحدانيتها هي نظرة سكونية لا دينامية⁽¹⁾ وهي تقتصر كينونيا على نطاق الكائن المطلق ولا تمتد إلى نطاق الكائن غير المطلق ، وتؤدي في

(1) أي : حركية .

النهاية إلى نفي الصفات الإلهية وإلى إثبات خلق القرآن ونفي كل إمكانية لرؤية الله في الآخرة (١).

ثم أبدى إعجابه برأي المعتزلة وبالنتائج التي يوصل إليها رأيهم فقال : وقد لعبت هذه النتائج الخطيرة دوراً مهماً في الفكر الإسلامي وأهابت بالأمة الإسلامية لأن تعي من جديد القيم الدينية الأساسية (٢).

وهذا الإعجاب ليس بمستغرب على المستشرقين ، فهم معجبون بكل ما نتج عن فكر المعتزلة ، لما فيه من تحقيق لما ربحهم السيئة ونواياهم الخبيثة التي تهدف لهدم السنة وبالتالي إزالة الإسلام من على الأرض (٣) ولما يرون فيه من منهج وافدٍ له صلته بالفكر اليوناني ، لذا فهم يعلمون من شأنه لما يرون من مدى أثره في إفساد الفكر الإسلامي وبليلة الآراء والحيلولة دون قيام الوحدة الجامعة فهم يجدونه ليكون له في العصر الحديث نفس الأثر القديم (٤).

وبهذا نرى أن موقف المستشرقين من التوحيد عند المعتزلة هو نفس موقف المعتزلة تماماً ، فعلم التوحيد عندهم مرادف لعلم الكلام ، وإخراج الصفات من التوحيد هو التوحيد ، كما يقرون بأن التوحيد هو الأساس عند المعتزلة ، وأنه ليس من عندياتهم ، وإنما تميزوا به لما أعطوه من تفسيرات ، وأن التمسك بآيات التنزيه وتأويل الآيات المتشابهة يتفق مع التنزيه الذي جاء به الإسلام .

(1) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية (هنري كوريان) : ١٨٨

(2) المصدر السابق

(3) انظر : موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ١ : ٤٣٦

(4) انظر : المؤامرة على الإسلام : ٢١

المبحث الثاني : العدل .

العدل عند المعتزلة :

العدل مصدر عدل يعدل عدلا، وقد يذكر ويراد به الفعل، ويذكر ويراد به الفاعل. فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجري على الفاعلين^(١). والمراد بالعدل عند المعتزلة هو ؛ أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب في خبره ، ولا يجور في حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الكذابين ، ولا يكلف العباد مالا يطيقون ولا يعلمون ، بل يقدرهم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيى عن بينة^(٢). ويتعلق العدل عند المعتزلة بأفعال الباري - عز وجل - من حيث صلتها بالإنسان ، وأن تلك الصلة يجب أن يسودها من جانب الله - عز وجل - حسب رأيهم - العدل المطلق^(٣).

(١) انظر : شرح الاصول الخمسة : ١٣٢ ، ٣٠١

(٢) انظر : شرح الاصول الخمسة : ١٣٣ ، مذاهب الإسلاميين - بدوي - ٦١ :

(٣) انظر : شرح الاصول الخمسة : ٣٠١

من مظاهر العدل عند المعتزلة :

١ - أن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأفعاله كلها محكمة ^(١) .
وبيان قولهم أن الله لا يفعل القبيح ولا يأمر به هو أنه سبحانه عالم بقبحه ^(٢) ،
ومستغن عنه ^(٣) وعالم باستغناؤه عنه ، و من كان هذه حاله لا يفعل القبيح بوجه من
الوجوه ^(٤) . والمعتزلة مجمعون على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وأنه سبحانه لديه القدرة على
فعل القبيح ولكنه _ لحكمته وعدله _ لا يفعل . ولكن يشذ عن هذا الإجماع كل من النظام
وأبي علي الاسواري والجاحظ الذين ينفون القدرة على فعل القبيح أصلاً ^(٥) .

٢ _ أن الله لطيف بعباده :

و اللطف الإلهي عند المعتزلة يعتبر واحداً من أهم مظاهر العدل الإلهي . وقد عرفه
القاضي عبد الجبار بقوله : هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، أو ما
يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو إلى ترك القبيح ^(٦) . ومعنى هذا أن العبد المكلف
أمامه واجبات عليه أن يؤديها ، وقبائح يجب عليه اجتنابها ، فيجب على الله أن يفعل ما به
يكون العبد أقرب إلى الطاعة ، وأبعد عن المعصية ، من غير أن يضطره هذا الفعل إلى عمل
الطاعة ، أو اجتناب المعصية ^(٧) ، ويرى أكثر المعتزلة أن اللطف واجب على الله ^(٨) .

٣ _ الإنسان حر فيما يفعل :

-
- (١) المصدر السابق : ١٣٢
(٢) أي عالم بقبح الفعل القبيح .
(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة : ٤٦١
(٤) المصدر السابق : ٣٠٢
(٥) انظر : الملل والنحل ١ : ٦٨
(٦) انظر : شرح الأصول الخمسة : ٥١٩
(٧) انظر : الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى : ١١٣
(٨) انظر : الملل والنحل للشهرستاني ١ : ٦٥ . وانظر : موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١ :

ويأتي تصور المعتزلة لحرية الإرادة الإنسانية نتيجة منطقية لمفهوم العدل عند المعتزلة فكل المقدمات فيه تشير وتؤكد أن القول بحرية الإنسان في أفعاله هو النتيجة الطبيعية لمثل تلك المقدمات . وحجتهم في تأكيد قولهم بحرية الإنسان ؛ أنه لو كانت الأفعال الإنسانية من ظلم وفساد ، من قضاء الله لا تُصَفَّ الله بذلك ، ولما كان هناك وجه لتزول الشرائع ، وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولبطل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقبحت المعاقبة والمساءلة، لأنه لا يجوز أن يأمر الله بما لا يفعله وينهى عما خلقه^(١).

(1) انظر : المغني في أبواب التوحيد ٦ : ٣٤١ . في علم الكلام - صبحي ٢ : ١٥٠ (بتصرف)

موقف المستشرقين من مفهوم العدل عند المعتزلة :

الحرية الإنسانية وخلق الأفعال :

يذهب المستشرقان (جولدزيهر) و (نيبرج) إلى القول بأن المعتزلة قد قاموا بعمل تنقية للدين الإسلامي ، موجهة إلى مسألتين هما العدل والتوحيد . وقد كانت المسائل الخاصة بالعدل هي الأولى ، وهي تتصل مباشرة بنظريات القدر ، وأن الإنسان له حرية غير محدودة في اختيار جميع أفعاله ، وأنه وحده خالق هذه الأفعال ، وإلا كان الله غير عادل يجعل العبد مسؤولاً عما يفعل وهو مجبر غير حر فيما يفعل^(١).

ويُعرّف المستشرق (لويس غاردية) العدل بأنه : هو أن الله يُرتي أفعاله عن قصد ، والأشياء بطبيعتها تتضمن الخير والشر ، لكن الله لا يشاء إلا الخير ، وهو قد تكفل بإيتاء الأصلح ، ومن ثم فهو لا يشاء الشر ولا يأمر به ، أما الإنسان فهو مالك تصرفاته بما أودعه فيه الله من قدرة ، ومسؤولية عما يفعل ، والله تكفل بمثوبته أو عقابه بناء على ذلك^(٢).

ويؤكد المستشرق (جولد زيهر) على أن هذه هي نظرية القدرية ، إلا أن المعتزلة قد ساروا بها خطوة أكبر فاعتنقوا مذهب حرية الإنسان في تحديد أعماله بنفسه ورفضوا مذهب الجبر الإلهي ، حتى انتهوا إلى إدخال فكرة وجوب أن يكون الله عادلاً وأن فكرة العدل لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الله ، ولا يمكن فهم أي عمل من أعمال الإرادة الإلهية لا يتفق مع شرط هذه العدالة^(٣).

ومن هذا المنطلق فقد ذهب المستشرق (هنري كوربان) إلى القول بأن العدل عند المعتزلة يتعرض للمسؤولية وحرية الاختيار عند الإنسان ، وأن مبدأ العدل الإلهي يوجب القول بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله ، أو بعبارة أخرى ؛ أن حرية الإنسان ومسؤوليته تنجمان عن مبدأ العدل الإلهي نفسه ، وإلا فإن فكرة العقاب والثواب في الآخرة تصبح مجردة من كل معنى ، إضافة إلى انعدام الثقة بالعدل الإلهي^(٤).

(1) انظر : العقيدة والشريعة : ١٠٤ . وانظر : مقدمة المستشرق (نيبرج) لتحقيق كتاب الانتصار للخياط : ٥٣ ،

٥٤ ، ٥٨

(2) انظر : دائرة المعارف ٢٤ : ٧٣٧٥

(3) انظر : العقيدة والشريعة : ١٠٤

(4) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية ١٨٨ - ١٨٩

ويقرر (جولدزيهر) القول بأن الإنسان له حرية غير محدودة في اختيار جميع أفعاله وأنه وحده خالق هذه الأفعال ، وإلا كان الله غير عادل يجعل العبد مسؤولاً عما يفعل وهو مجبر غير حر فيما يفعل^(١) ، ويعلل ذلك المستشرق (دي بوار) بقوله : ذلك أن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله^(٢) وأن قدرة الله المطلقة يقيدها تزهه عن الشر أو عدوله^(٣) .

ويفسر (جولدزيهر) قدرة الله بأنها قدرة محدودة فيما تتطلبه العدالة الإلهية التي لا يمكن اطراحها أو التخلص منها ، كما لا يمكن إزالتها أو إبطالها^(٤) ، ويعلل ذلك المستشرق (د.جمرت) بقوله : لأن الله مرتبط بنفس القواعد التي يرتبط بها الناس ، فما يدلنا عليه عقلنا أنه شر فهو كذلك بالنسبة لله^(٥)

وحيث إن العدل عند المعتزلة يقتضي حرية اختيار الفعل ، أي أنهم هم منشئوا هذه الأفعال ، على عكس قول الجبرية^(٦) بأن الله هو الذي خلق هذه الأفعال في العباد ، فقد ذهب (د.جمرت) إلى القول بأن الثواب والعقاب يقتضيان أن يكونا لمن له المسؤولية عن إحداث الفعل فهو صاحب الفعل ومحدثه^(٧) ، ذلك أن الله إذا لم يكن هو الذي يخلق الأفعال في العباد ، فهو الذي يخلق فيهم القدرة على الفعل ، ولكن ليس كما يذهب من يقول بالكسب ، توضع القدرة فقط حين يوضع الفعل موضوع التنفيذ ، فالقدرة عند المعتزلة مرتبطة بحرية الاختيار ، والتي — أيضاً — يوجدها الله في العباد طبقاً لمبدأ العدل ،

(1) انظر : العقيدة والشرعية : ١٠٤

(2) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ٩٨

(3) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ٩٨ . مقدمة المستشرق (نيرج) لتحقيق كتاب الانتصار للخياط : ٥٠

(4) انظر : العقيدة والشرعية : ١٠٥

(5) انظر : (المعتزلة) ضمن : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٩١

(6) الجبرية : هم الذين يزعمون أن العبد مجبور على فعله ، وليس له قدرة عليه ، وأنه لا فاعل في الحقيقة إلا الله ، وهم عكس القدريّة النفاة ، وأصل قولهم هذا من الجهم بن صفوان ، وهم أصناف : جبرية خالصة ؛ لا تثبت فعلاً للعبد ولا قدرة ، وجبرية متوسطة : تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً ، ولا توجد فرقة بعينها تنفرد بها الاسم ، بل أكثر الجبرية يقولون به مع قولهم بأمور أخرى مثل : الجهمية والنجارية والضرارية ، الذين جمعوا بين الجبر ونفي الصفات . انظر : الملل والنحل ١ : ٩٧ . الفرق بين الفرق : ٢٠٨ - ٢١٢ . شرح الطحاوية : ٥٢٧ .

(7) انظر : (المعتزلة) ضمن : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٩٢

فالقُدرة تعني القدرة على الفعل وضده ، وهي بالتالي يجب أن توجد قبل الفعل ^(١) ، وأن هذه المسألة محل نزاع بين أهل السنة وبين المعتزلة ، وأن القرآن ذاته يتضمن من الدلائل ما يؤيد الرأيين ^(٢) .

ويقول (هنري كوربان) إن المعتزلة على الرغم من تأكيدهم على حرية الإنسان فإنهم ينادون بأن ذلك لا ينجم عما لديهم من فكرة عن العدل الإلهي فحسب بل هو يتفق تمام الاتفاق مع ما جاء في القرآن الكريم نفسه ، حيث أكد القرآن الكريم حرفياً بأن كل نفس مسؤلة عما تأتية من أفعال {مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا} ^(٣) ، وأن هذه الآية وكثير غيرها تؤكد حرية الاختيار عند الإنسان ^(٤) ، حيث أجاب المعتزلة على مسألة التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين الآيات القرآنية - التي تنصُّ على أن كل ما يحصل لنا هو من عند الله ومشيئته ، وأن كل ما تأتية من أفعال مسجل في اللوح المحفوظ - فقالوا : بأن المشيئة الإلهية - التي تشمل كل شيء - ليست من الأفعال الإرادية ولا الأفعال الأمرية ، ولكنها السريرة الإلهية الأزلية والبراعة الإلهية الخالقة ، اللتان هما مظهران من مظاهر علمه الواسع ^(٥) .

وأن الآية الإلهية التي تثبت أن كل شيء مسجل في لوح محفوظ تبين لنا بشكل ميتافيزيقي العلم الإلهي نفسه ، وهذا العلم لا يتنافى والحرية الإنسانية لأن موضوعه هو الكائن وليس الفعل كما هو الحال في الإرادة والأمر ^(٦) .

ويقول المستشرق نفسه : طالما جميع المسلمين يقرُّون بأن الله كلّفهم القيام بواجبات منها ما يتعلق بالشعائر الدينية ، ومنها ما يتعلق بالواجبات الخلقية أو الاجتماعية ... الخ فكيف تُفهم إذن فكرة التكليف دون التسليم بأن الإنسان حر وسيّد لأفعاله ؟ ^(٧) ويوافقه

(1) انظر : (المعتزلة) ضمن : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٩٢ - ٩٣٩٣

(2) المصدر السابق ٣٠ : ٩٣٩٣

(3) فصلت : ٤٦

(4) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٠

(5) المصدر السابق : ١٨٩

(6) المصدر السابق : ١٨٩

(7) المصدر السابق : ١٩٠

على ذلك (د. جمرت) فيقول : فليس من العدل أن يقدر الله شيئاً على الإنسان ثم يحاسبه ، إن الأمر متروك للإنسان ليقرر مستقبله ، تبعاً لاختياره ، إما مؤمناً أو كافراً طائعاً أو عاصياً^(١) .

ويتضح لنا في موقف المستشرقين من مبدأ العدل عند المعتزلة أنهم يذهبون إلى القول بالحرية الإنسانية ، وأن الإنسان له حرية مطلقة في اختيار جميع أفعاله ، وأنه هو وحده خالق أفعاله ، و المسؤول عنها ، لأن مبدأ العدل الإلهي يوجب القول بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله وإلا تجردت فكرة الثواب والعقاب من كل معنى ، وأصبح الخالق سبحانه وتعالى غير عادل ، لأنه قدرته محدودة ومقيدة بالتزهر عن الشر ، إضافة لارتباطه تعالى بنفس القواعد التي يرتبط بها الناس ، فما دل عليه العقل بأنه شر كان كذلك بالنسبة للخالق .

كما أنهم يرون وجوب أن يكون الله عادلاً ، وأن الله إذا لم يكن يخلق أفعال العباد فهو يخلق فيهم القدرة التي تسبق الفعل وتمكن الإنسان من القيام بالعمل وضده . ويزعمون أن القرآن فيه ما يؤيد قول المعتزلة هذا .

ونظر المستشرقون إلى علم الله تعالى نظرة فلسفية فقالوا بأن علم الله سبحانه وتعالى لا يتنافى مع الحرية الإنسانية لأن متعلقه الكائن وليس بالفعل ، كما هو الحال بالنسبة للإرادة والأمر .

والخلاصة المتحصلة من أقوالهم هي القول بأن الله لا يخلق الشر ، ولا يعاقب إلا الفاعل ، والفعل لا يصدر إلا من فاعله ، وعليه فإن العدل على الله واجب ، ولتحقيق ذلك لابد من القول بأن الإنسان يخلق فعل نفسه ، لأن الله لا يصدر عنه الشر ، وأن معنى الثواب والعقاب لا يتحقق إلا بالقول بأن الإنسان يخلق فعل نفسه ، وأنه ليس هناك تنافي بين علم الله سبحانه وتعالى وبين الحرية الإنسانية لأن متعلق علم الله هو الكائن وليس بالفعل ، كما هو الحال بالنسبة للإرادة والأمر .

ولمناقشة موقف المستشرقين هذا أقول :

فيما يتعلق بخلق الإنسان لفعله فقد وافق المستشرقون المعتزلة في ذلك تماماً ، وأعجبوا به وعدوه من الحرية الإنسانية المطلقة التي تتيح للإنسان أن يخلق فعل نفسه .

(1) انظر : (المعتزلة) ضمن : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٩١

وأيدوا هذه القول ، بزعم أن الله لا يكون عادلاً إذا جعل العبد مسؤولاً عما يفعل وهو مجبر غير حر فيما يفعل^(١) ، لأن الله لا يصدر عنه شر وهو يثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله . وإنه في حالة كون الله لم يكن هو الخالق لأفعال العباد فهو الخالق للقدرة التي مكنتهم من الفعل .

وفي هذا جهل بين وواضح من المستشرقين لقدرة الله ، ولعدل الله ، ولعظمة الله ، وموافقة منهم للمعتزلة في الشبهة التي احتجوا بها على قولهم بأن العبد يخلق فعل نفسه ، وهي ؛ نفي الظلم عن الله سبحانه وتعالى .

فلقد كان من حجج المعتزلة على أن الله لا يخلق أفعال العباد ، أن القول بذلك يجور الله سبحانه وتعالى ، يقول القاضي عبد الجبار : وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ؛ هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور ، فلو كان تعالى خالقاً لها ؛ لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٢) .

ويذكر عنهم الطحاوي بأنهم يقولون : كيف يستقيم الحكم على قولكم بأن الله يعذب المكلفين على ذنوبهم ، وهو خلقها فيهم ؟ فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه فيهم ؟^(٣) .

وهذا الإلزام منهم غير صحيح ، فلا يلزم من خلق الله لأفعال العباد قيامها به ، فيكون حسابه لمن فعل تلك الأفعال ظلماً ، فالأفعال قائمة بفاعلها ، لأنها صفات ، والصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره ، فإذا خلق حركة في محل كان ذلك المحل هو المتحرك بها ، لم يكن المتحرك بها هو الخالق لها^(٤) . فلا يسلم لهم بأن خلق الله للأفعال ، يلزم منه قيامها به ، وظلمه لمن قام بها من البشر إذا حاسبه على ما قام به .

وخلق الله للأفعال ، لا يلزم منه الجبر ، فالإنسان حر مختار ، ولكنه لا يخرج في حريته واختياره عن إرادة الله ، والله يحاسبه على مخالفته الأمر وليس على نفس الفعل ، لأن الثواب والعقاب إنما يترتبان على مخالفة الأوامر وليس على القيام بالفعل .

(١) أي الإنسان

(2) انظر : شرح الأصول الخمسة : ٣٤٥

(3) انظر : شرح الطحاوية : ٤٩٧

(4) انظر : منهاج السنة ١ : ٤٥٦ - ٤٥٧

وفيما يتعلق بوجوب العدل على الله تعالى ، فقد ذكر المستشرقون بأن هذه هي النتيجة التي وصل لها المعتزلة ، من خلال ربط عدل الله تعالى بخلق الإنسان لأفعاله ، فلو لم يكن الإنسان خالقاً لأفعاله لتناهى ذلك مع عدل الله إذا عاقب العبد على فعله .

وهذا خطأ بين ، فلا تعارض بين عدل الله وبين خلق أفعال العباد ، لأن أفعال العباد خلقاً لله وكسباً للعباد ، بمرتلة الأسباب للمسببات ، فالعباد لهم قدرة ومشئنة وإرادة ، ولكنها تحت قدرة الله ومشئته ، قال تعالى : { وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ }^(١). وكذلك نطق القرآن بإثبات الفعل للعباد ، قال تعالى : { جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ }^(٢) .^(٣)

فلا يلزم من القول بأن الله هو خالق أفعال العباد أن يكون العبد مجبوراً على أعماله ، فإن الجبر الذي أنكره سلف الأمة ، هو أن يكون الفعل صادراً عن الشيء من غير إرادة ولا مشئنة ولا اختيار ، مثل : حركة الأشجار بهبوب الرياح ، لذلك انقسمت الأفعال إلى اختياري واضطراري ، واختص المختار منها بإثبات الأمر والنهي^(٤).

وبهذا يتضح لنا أنه لا تعارض إطلاقاً بين كون أفعال العباد مخلوقة لله ، وبين عدل الله ، لأن الخلق مستحيل من العبد ، والله تعالى إنما أمر باكتساب ما خلقه ونهى عن ذلك فإذا كان الأمر والنهي متوجهاً إلى جهة الاكتساب فلا منافاة بين الخلق والأمر ، وبالتالي فلا يكون هناك تعارضاً بين خلق أفعال العباد وبين عدل الله ، لأن الإثابة والعقاب على الاكتساب لا على الخلق^(٥).

وأما قولهم بأن علم الله سبحانه وتعالى لا يتنافى مع الحرية الإنسانية لأن متعلق علم الله هو الكائن وليس بالفعل ، كما هو الحال بالنسبة للإرادة والأمر . فهذا قول فيه حق وفيه باطل ، أما الحق فنعم علم الله تعالى لا يتنافى مع الحرية الإنسانية ، لأن علمه تعالى

(1) التكوير : ٥

(2) الواقعة : ٢٤

(3) انظر : مجموع الفتاوى ٨ : ٣٨٩ ، ٣٩٠ (بتصرف)

(4) المصدر السابق ٨ : ٣٩٣ ، ٣٩٤ . (بتصرف)

(5) انظر : التمهيد : ٣٠٧

واسع ومحيط بكل شيء ، فلا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، كما أنه الحق تبارك وتعالى يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون .
وأما القول بأن علم الله تعالى متعلقه الكائن وليس الفعل ، كما هو الحال مع الأمر والإرادة ، فهذا هو الباطل في قولهم فعلم الله عز وجل محيط بكل خلقه ، ومتعلق به ولا يخرج عنه الكائن ولا يخرج عنه الفعل .

وتفريقهم بين علم الله وبين الأمر والإرادة ، كلام غير مقبول على إطلاقه ، فالأمر والإرادة يتعلقان بالفعل ولا يتعلقان بالكائن ، لأنه من خلالهما يتحقق الثواب والعقاب ، لأن الفعل في نفسه لا يتضمن ثواباً ولا عقاباً إلا في مخالفته أو موافقته لأمر الله وإرادته الشرعية ، أما علم الله عز وجل فهو محيط بكل ذلك ، ولا يلزم من علم الله جبر الناس ، ولا يُتصور أن يخرج أحد عن علم الله عز وجل .

يقول ابن كثير : فالله تعالى هو المتصرف في خلقه، بما يشاء، فله الخلق والأمر وهو المتصرف ، فكما خلقهم كما يشاء، ويسعد من يشاء، ويشقي من يشاء ويصح من يشاء ويمرض من يشاء، ويوفق من يشاء، ويخذل من يشاء كذلك يحكم في عبادته بما يشاء، فيحل ما يشاء ويحرم ما يشاء ويبيح ما يشاء ويحظر ما يشاء وهو الذي يحكم ما يريد لا معقب لحكمه، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون^(١).

اللفظ :

يرى (جولدزيهر) أن فكرة الوجوب على الله عند المعتزلة تقوم على أن الله بما أنه خلق الإنسان ليسعد يجب عليه أن يرسل له رسلاً لتعريفه طريقها ووسائلها ، وهذا لا يكون أثراً أو فعلاً لإرادته السائدة ولا تكرماً يستطيع - لاستقلال إرادته المطلقة - أن يحرم من خلقه ، بل إن هذا عمل ضروري ، وهو اللطف الإلهي الواجب^(٢)

ويعلل (د.جمرت) ذلك بقوله : ذلك أن العدالة لا تقتضي فقط حرية الاختيار بين الإيمان والكفر بل أيضاً ضرورة إعطاء كافة البشر الوسائل المحققة للإيمان^(٣).

(1) انظر : تفسير القرآن العظيم ١ : ١٥٠ - ١٥١

(2) انظر : العقيدة والشرعية : ١٠٥

(3) انظر : (المعتزلة) ضمن : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٩٢

ويرى المستشرق (جولد زيهر) أن فكرة الوجوب غير متجانسة مطلقاً مع سابق فهمه للإسلام ، إلا أنه يقول : الله لا يمكن أن يُتصور أو يُفهم على أنه كائن أسمى ، كل ما يصدر عنه من فعل هو خير ، إذا كان لم يبين الطريق للإنسان بواسطة الأنبياء ، وهو ذاته قد اعترف بهذا الواجب في القرآن الكريم ، إذا يقول : { وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ }^(١) . أي على الله أن يقود الناس إلى الطريق المستقيم ، هكذا شرحت المعتزلة هذه الآية^(٢) .

وبجانب فكرة اللطف الواجب يقول (جولدزيهر) بأن هناك فكرة أخرى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بها ، وهي فكرة الأصلح ، وهي فكرة تقوم على أن جميع ما يكون من الله من تصرفات إلهية يكون بقصد سلام الإنسان وخيره وسعادته ، وأن المرء يستطيع أن يتبع أو يتنكب بمثالة سواء هذا التعليم الذي كُشف له لخيره ، لكن الله العادل يجب عليه - أيضاً - من أجل هذا أن يُثيب الأخيار ويعاقب الأشرار^(٣) ، لأن اختيار الله المطلق - الذي لا يسأل عنه - على حسب الأفكار السننية الحرفية ، يجعله يعمر الجنة والنار كما يشاء وبمن يشاء حسب ما يرى^(٤) .

وهذا ما جعله يتوصل إلى القول بأن الخضوع لله والفضيلة لا يؤكدان أي ضمان للعادل الفاضل الصالح في أن يثاب فيما بعد هذه الحياة ، وهكذا نرى أن هذا كله يختفي ويزول ليترك مكاناً لعدل أو عدالة ، يجب أن يلزم الله بسببه نفسه بأن تكون أعماله متفقة معه^(٥) .

وينقل المستشرق نفسه عن المعتزلة القول بأنه يجب على الله أن يعرض المرء العادل في الدار الآخرة عما أصابه من متاعب وآلام - لا يستحقها - في الحياة الدنيا وهذا ما يسمى بقانون العوض^(٦) ، وينقلون عن بعض رجال المعتزلة قولهم في عدم قصر قانون العوض على

(١) النحل : ٩

(٢) انظر : العقيدة والشريعة : ١٠٥

(٣) المصدر السابق

(٤) المصدر السابق

(٥) المصدر السابق : ١٠٦

(٦) انظر : العقيدة والشريعة : ١٠٦

العدل الفضلاء من الناس ، بل يعممه حتى على الأطفال الأبرياء والحيوانات ، مما يجعلهم يصفون قانون العوض بأنه حماية للحيوان في صورة سامية (١).

ثم يشنون ثناء عاماً على المعتزلة في مسألة العدل فيقولون : وهكذا نرى بأي منطق ينمي المعتزلة عقيدة العدل الإلهي وكيف أنهم أخيراً يقابلون بالإنسان الحر المختار إلهاً لم يعد مستقلاً تمام الاستقلال في أفعاله (٢).

فخلاصة موقف المستشرق (جولدزيهر) من اللطف عند المعتزلة يتمثل في قولهم بوجوب اللطف على الله عز وجل ، بل إنه عمل ضروري ، ومن خلاله يصل إلى وجوب بعث الرسل ، وإلا فإنه لا يصح أن يتصور أن الله كائن أسمى كل ما يصدر عنه خير ، ويربط بين فكرة اللطف الإلهي وبين الأصلح ، و أن جميع ما يكون من الله من تصرفات إلهية إنما يكون بقصد سلام الإنسان وخيره وسعادته ، وبناء على هذا فهو يوافق المعتزلة في قولهم بقانون العوض ، وسريانه حتى على الحيوانات ، و يصف هذا بأنه حماية الحيوان في صورة سامية .

ولكي نناقش موقف ذلك المستشرق من اللطف عند المعتزلة ، أقول :
لقد ذكر المستشرق اللطف عند المعتزلة ووافقهم عليه ، وأنه لا يكون أثراً أو فعلاً لإرادته السائدة ، بل إنه عمل واجب ، ومثل له بإرسال الرسل ، ولم يفرق بين أنواع اللطف كما فرق بينه المعتزلة ، بل جعل اللطف شيئاً واحداً .

والحقيقة أنه على الرغم من تفريق المعتزلة بين أنواع اللطف إن كان متقدماً على الفعل أو مقارناً له أو بعده ، وإن كان في النوافل أم في الفرائض ، فإن القول بوجوب اللطف قد اتفقوا عليه (٣).

والقول بوجوب شيء على الله عز وجل ، فيه سوء أدب مع الله عز وجل ، سوء كان لطفاً أم غيره ، فليس هناك موجب يوجب على الله شيئاً ، فأهل السنة متفقون على أن العباد لا يوجبون على الله شيئاً (٤).

(1) المصدر السابق

(2) المصدر السابق

(3) انظر : المغني في أبواب العدل والتوحيد ١٤ : ٥٣

(4) انظر : اقتضاء الصراط المستقيم ٢ : ٣١٠

هذا اللطف الذي مثل له ذلك المستشرق بإرسال الرسل - عليهم الصلاة والسلام - هو تفضل من الله سبحانه وتعالى ومنة منه على خلقه ، فإن إرسال الرسل وإنزال الكتب وشرع الشرائع منة من الله تعالى وفضل ، لا واجب عليه ذلك ، وإنما هو على سبيل اللطف بالخلق والفضل عليهم ، فبعثه الله تعالى جميع الرسل من آدم - عليه السلام - إلى محمد - عليه السلام - إلى المكلفين ، لطف من الله بهم ليلبغهم عنه سبحانه وتعالى أمره ونهيه ووعدته ووعدته ، وبينوا لهم عنه سبحانه ما يحتاجون إليه من أمور المعاش والمعاد مما جاؤوا به من شرائعهم وأحكامهم التي أنزلها الله تعالى في كتبه عليهم حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات ، وينقطع عنهم سائر التعللات قال تعالى : { رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا }^(١) .

واحتجاجهم بضرورة إرسال الرسل - عليهم السلام - وإلا فإنه لا يصح أن يتصور أن الله كائن أسمى كل ما يصدر عنه خير ، فإن هذا خلل في فهمهم ونقص في عقولهم ، إذ قاسوا الله على مداركهم ، وظنوا أنه إن لم يرسل الرسل فإنه لا يصح تصوره كائناً أسمى . فالله عز وجل ، أجل من أن يحتاج إلى شهادة أحد من خلقه بأن كائن أسمى ، أو أن فعله هو الذي سبب له هذا السمو ، فأفعاله سبحانه وتعالى ، مشتقة من صفاته ، وليس مكتسباً لصفاته من أفعاله ، فهو الخالق قبل الخلق ، والرازق قبل الرزق ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري^(٢) ، له معنى الربوبية ولا مربوب ، ومعنى الخالق ولا مخلوق^(٣) .

وقول المستشرق (جولدزيهر) بأن الخضوع لله والفضيلة لا يؤكدان أي ضمان للعادل الفاضل الصالح في أن يثاب فيما بعد هذه الحياة ، وربط تحقق هذا بأن يلزم الله نفسه بأمور يتم من خلالها محاسبة الناس محاسبة عادلة .

(1) النساء : ١٦٥

(2) انظر : شرح عقيدة السفاريني ٢ : ٢٤٧ ، ٢٤٨

(3) انظر : شرح الطحاوية : ١٠٩

(4) المصدر السابق : ١١٦

فهذا قمة الهوس والجنون بالعقل ، ومنتهى الجهل بالذات الإلهية ، وصفاتها ، فالله سبحانه وتعالى ، لا ملزم له بشيء ، وكل ما يفعله في الكون عدل ، فإن أثاب فبفضله وإن حاسب فبعده ، فكل ما في هذا الكون مملوك له ، وله حق التصرف المطلق فيه .

ونحن لثقتنا في أن الله قد اتصف بصفة العدل ، ويقيننا بأن الله قد حرّم الظلم على نفسه ، وأنه لن يظلم أحداً ، فنحن نؤمن إيماناً راسخاً و يقيناً جازماً بأن الله عز وجل ، سيثيب المحسنين على إحسانهم ، وسيعاقب المسيئين على إساءتهم ، وإن عفا عنهم فبفضله وكرمه وإن حاسبهم فبعده ، فمتى ما اقترن الخضوع لله والفضيلة بالإيمان الصادق بالله عز وجل ، على وفق ما أمر به نبيه - ﷺ - ، فهي قطعاً لن تكون هباءً منثوراً ، بل سيكون لها عند الله ثواب أو عقاب .

ولكن علينا أن نؤمن وأن نصدق أن أعمالنا ليست هي السبب الوحيد في إثابة الله لنا ، فما الذي يستفيده الباري عز وجل من أعمالنا ، وماذا تشكل أعمالنا أمام نعم الله علينا ، وهل هناك مقارنة بينها .

إننا لاندخل الجنة بأعمالنا ، وإنما ندخلها بفضل الله ورحمته ، حتى الأنبياء يسري عليهم ذلك ، فقد روى أبو هريرة أنه سمع النبي - ﷺ - يقول : (لن يُدْخَلَ أحداً عمله الجنة . قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ . قال : لا ، ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله بفضل ورحمة فسدّدوا وقاربوا . ولا يتمنّ أحداًكم الموت ، إما محسناً فلعله أن يزداد خيراً ، وإما مسيئاً فلعله أن يُستعذب^(١)) .

قال ابن حجر^(٢) نقلاً عن ابن القيم : فإن دخول الجنة ليس في مقابلة عمل أحد ، وأنه لولا رحمة الله لعبده لما أدخله الجنة لأن العمل بمجرده ولو تناهى لا يوجب بمجرده دخول الجنة ، ولا أن يكون عوضاً لها ، لأنه ولو وقع على الوجه الذي يحبه الله لا يقاوم نعمة الله ، بل جميع العمل لا يوازي نعمة واحدة ، فتبقى سائر نعمه مقتضية لشكرها وهو

(1) انظر : البخاري (٥٦٧٣ ، ٦٤٦٤) مسلم (٢٨١٦)

(2) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، العلامة الحافظ ، ولد سنة ٧٧٣ هـ وتوفي سنة ٨٥٢ هـ ، له مؤلفات عديدة ، جلها شهر ، منها : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، وتهذيب التهذيب . انظر : شذرات الذهب ٧ : ٢٧٠ . البدر الطالع ١ : ٨٧ .

لم يوفها حق شكرها ، فلو عذبه في هذه الحالة لعذبه وهو غير ظالم ، وإذا رحمه في هذه الحالة كانت رحمته خيراً من عمله ^(١) .

وقولهم إن جميع ما يكون من الله من تصرفات إلهية يجب أن يكون بقصد سلام الإنسان وخيره وسعادته ، فهذا هو قول جمهور المعتزلة بوجوب الأصلح على الله تعالى لأن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ^(٢) ، ما عدا بشر بن المعتمر الذي ذهب إلى عدم وجوب الأصلح لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح ، فما من أصلح إلا وفوقه أصلح ^(٣) .

وهذا القول مردود بنفي الوجوب على الله تعالى كما سبق ، فليس لأحد أن يوجب على الله شيء ، وليس بشيء واجب على الله تعالى ما لم يوجبه هو على نفسه عز وجل ، قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى والتحريم بالقياس على خلقه فهذا قول القدريّة ، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول ، وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء وربّه ومليكه ، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً ^(٤) .

وقد تردّ شبهة من يدعي بأن الله قد حرّم الظلم على نفسه ، وكتب على نفسه الرحمة ، فهذا ليس لأن الإنسان مستحق على الله شيئاً ، كما يكون للمخلوق على المخلوق بل هو فضل من الله وإحسان ، فليس هناك شيء واجب على الله تعالى ^(٥) . فالله يفعل الأصلح بعباده ، ولكن ليس على سبيل الوجوب بل من باب الفضل والإحسان .

وما ذكره ذلك المستشرق عن قانون العوّض وأنه حماية للحيوان في صورة سامية ، فإنه عند المعتزلة تضيق حرية الله - بزعمهم ^(٦) ، وحد من إرادة الله الشاملة في هذا الكون .

(1) انظر : فتح الباري ١١ : ٣٠٢

(2) انظر : الملل والنحل ١ :

(3) انظر : الملل والنحل ١ : ٧٩

(4) انظر : اقتضاء الصراط المستقيم ٢ : ٣١٠

(5) المصدر السابق ٢ : ٣١٠ - ٣١١ (بتصرف)

(6) أي المستشرقين . و انظر : العقيدة والشريعة : ١٠٦

والله - سبحانه وتعالى - قد بين لنا على لسان رسوله الكريم - ﷺ - أسمى صور الرفق بالحيوان وحمانيته دون الحاجة لتفلسف المتفلسفة ، وتخرص المتخرصين ، وتطاول المتطاولين على حدود قدرة الله ، فقال - ﷺ - في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن نافع بن عبد الله أن رسول الله - ﷺ - قال : (عُذِّبَتْ امرأة في هرة سجنها حتى ماتت ، فدخلت فيها النار ؛ لا هي أطعمتها وسقيتها إذ حبستها ، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض^(١)) وفي مسلم - أيضاً - عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - (أن امرأة بغياً رأت كلباً في يوم حار ، يطيف ببئر ، قد أدلع لسانه من العطش ، فترعت له بموقها ، فغفر لها^(٢)) ومارواه عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله - ﷺ - قال : (من قتل عصفوراً بغير حقه ، سأله الله عنه يوم القيامة^(٣)) وقال - ﷺ - : (إن الله كتب الإحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح ، وليحد أحدكم شفرته فليُرح ذبيحته^(٤)). وقال - ﷺ - : (لا تتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً^(٥))

وكذلك فقد أخبرنا النبي - ﷺ - أنه في يوم القيامة يتم القصاص من كل شيء حتى إن الجماء لتُقص من القرناء يوم القيامة^(٦). فهل بعد هذا نكون بحاجة لأن يأتي المستشرقون ويقولون إن حماية الحيوان في صورة سامية إنما تمت من خلال قانون العوض عند المعتزلة . وقد أبدى المستشرق جولدزيهر رأيه في كلمة (يجب) عند المعتزلة فقال : أنه ليس في هذا بصفة خاصة شيء مميز من خواص أو خصوصيات مذهب المعتزلة ، فإنه بتخفيف هذه الكلمة الدقيقة (يجب) يكون من الممكن أن يتفق هذا مع مبدأ بديهي من مسلمات المذهب السني^(٧).

(1) انظر : صحيح مسلم . كتاب السلام - باب تحريم قتل الهرة . (٢٢٤٢)

(2) انظر : صحيح مسلم . كتاب السلام - باب فضل سقي البهائم المحترمة وإطعامها . (٢٢٤٥)

(3) انظر : مسند الإمام أحمد (٦٥٥١)

(4) انظر : صحيح مسلم - كتاب الصيد والذبائح - باب الأمر بإحسان الذبح . (١٩٥٥)

(5) انظر : صحيح مسلم - كتاب الصيد والذبائح - باب الأمر بإحسان الذبح . (١٩٥٦)

(6) انظر : مسند الإمام أحمد (٥٢٠) حسن لغیره ، وله شاهد عند مسلم (٢٥٨٢)

(7) انظر : العقيدة والشرعة : ١٠٦

وهذا تدليس على الناس ومحاولة لإقناعهم بصحة أقوال المعتزلة ، وأن الفرق بينهم وبين أهل السنة ، إنما يكمن في شدة الألفاظ فقط ، أما في المعاني فهم متفقون . وهذا هو قمة الخبث والحقد على الإسلام وأهله ، ومحاولة تزيين أقوال أهل البدع لضرب أقوال أهل الصواب بها .

فليس الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في مسألة (الوجوب على الله) خلافاً في اللفظ فقط ، بل هو خلاف في المعنى ، فالمعتزلة يرون الوجوب الحقيقي التام ، الذي لا يمكن معه تصور الذات الإلهية إلا من خلال أنه يجب عليها فعل كذا وكذا حتى تستقيم لهم مبادئهم . بينما عند أهل السنة الذات الإلهية لا يمكن أن يكون لها موجب ، لأن الموجب أعلى من الموجب عليه ، وليس هناك موجب فوق الله أوجب عليه ، ولا موجب عليه سبحانه وتعالى ^(١) . فأهل السنة لا يقولون بالوجوب على الله مطلقاً ، ولا ينفونه مطلقاً ؛ بل يثبتون ما أوجبه الله سبحانه وتعالى على نفسه ، ويعتبرونه من باب التفضل ، وينفون أن يوجب أحد عليه شيئاً ^(٢) .

وكلام المستشرق هذا تلاعب منه بالألفاظ ، وتدليس على القارئ ، فقد أكد في نفس بحثه وقبل أسطر قليلة من كلامه هذا بأن الله لا يمكن أن يُتصور أو يُفهم على أنه كائن أسمى ، كل ما يصدر عنه من فعل هو خير ، إذا كان لم يبين الطريق للإنسان بواسطة الأنبياء ، وهو ذاته قد اعترف بهذا الواجب في القرآن الكريم ، إذا يقول : {وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ} ^(٣) أي على الله أن يقود الناس إلى الطريق المستقيم ، هكذا شرحت المعتزلة هذه الآية ^(٤) ، فهو مع المعتزلة تماماً في مسألة الوجوب ، وأنه لا يمكن تصور الذات الإلهية بشكل سام ، وأن كل ما يصدر عنها هو الخير فقط ، ما لم تبين الطريق للإنسان بواسطة الأنبياء ، وأن هذا الشيء واجب على الذات الإلهية ، وقد احتج له بتفسير المعتزلة لقول الله تعالى (وعلى الله قصد السبيل) بأن هداية الناس إلى الطريق الموصل إلى الحق واجبة عليه

(1) انظر : التبصير في الدين لأبي المظفر : ٧٩

(2) انظر : المعتزلة - المعتق - : ١٦٢

(3) النحل : ٩

(4) انظر : العقيدة والشرعية : ١٠٥

(١). بينما تفسير أهل السنة بأن على الله الهدى والبيان ، أي يبين الهدى والضلالة (٢). فهذا المستشرق يحاول أن يبدو محايداً وعلمياً ، وهو بعيد كل البعد الحياد والعلمية .

الحسن والقبح :

ذهب (جولدزيهر) إلى القول بأن المعتزلة يرون أن هناك شراً مطلقاً ، وأن العقل هو مقياس هذا كله فهو الأول أو السابق الذي تعرف به الخير من الشر ، وليست الإرادة الإلهية أي ليس الشيء حسناً لأن الله أمر به ، بل الله أمر به لأنه حسن (٣). ويقول (د. جمرت) إن الله مرتبط بنفس القواعد التي يرتبط بها الناس ، فما يدل عليه العقل أنه شر فهو كذلك بالنسبة لله (٤) ويؤكد (جولدزيهر) بأنه لو أراد وضع تعاريف متكلمي البصرة وبغداد في تعاريف حديثة لدلت على معنى أن الله مقيد في قوانينه التي يصدرها بالأمر القطعي (٥).

ويذكر عن أهل السنة ؛ أنهم يرون الخير والحسن ما أمر الله به ، والشر والقبح ما نهى عنه ، أي الإرادة الإلهية - غير المسؤولة - وأوامرها ، هي مقياس الخير والشر ، ولا يوجد شيء خير أو شر من ناحية العقل ، فالقتل شر لأن الله حرمه ، ولو أن الله لم يصفه هكذا لما كان شراً (٦).

وهذا الموقف فيه تقول على أهل السنة أو عدم فهم لأقوالهم ، فإن أهل السنة يفرقون بين حسن الأفعال وقبحها وبين الثواب والعقاب عليها ، فالأفعال في نفسها حسنة وقبيحة ، ويُدرك حسننها وقبحها بالعقل ، ولكن لا يترتب على حسننها ثواب ولا على قبحها عقاب إلا بالشرع . يقول ابن القيم - رحمه الله - : والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل : أنه لا تلازم بينهما - أي بين التحسين والتقبيح وبين الثواب والعقاب - وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة ، كما أنها نافعة و ضارة . والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات و المشمومات والمرئيات . ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي . وقبل

(1) انظر : الكشف ٢ : ٥٧٢

(2) انظر : تفسير ابن كثير ٢ : ٥٦٣ . تفسير الطبري ٨ : ٨٤ .

(3) انظر : العقيدة والشرعية : ١٠٧

(4) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٩١

(5) انظر : العقيدة والشرعية : ١٠٧

(6) المصدر السابق : ١٠٦ - ١٠٧

ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه ، بل هو في غاية القبح والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل ، فالسجود للشيطان والأوثان ، والكذب والزنا ، والظلم والفواحش ، كلها قبيحة في ذاتها ، والعقاب عليها مشروط بالشرع^(١).

ويذكر ابن القيم أن كثيراً من الفقهاء من الطوائف الأربعة يقولون في الأفعال بأن قبحها ثابت بالعقل ، والعقاب متوقف على ورود الشرع ، خلافاً للمعتزلة الذين يقولون إن قبح الأفعال والعقاب عليها ثابتان بالعقل^(٢).

ونقلهم عن المعتزلة بأن هناك شراً مطلقاً ، وأن العقل هو مقياس هذا كله وبه يُعرف الخير من الشر ، وليس بالإرادة الإلهية ، ويفسرون ذلك بقولهم .معنى أنه ليس الشيء حسناً لأن الله أمر به ، بل الله أمر به لأنه حسن ، لأن الله مرتبط بنفس القواعد التي يرتبط بها الناس ، فما دل عليه العقل أنه شر فهو كذلك بالنسبة لله ، وأنهم لو أرادوا وضع تعاريف متكلمي البصرة وبغداد في تعاريف حديثة لدلت على معنى أن الله مقيد في قوانينه التي يصدرها بالأمر القطعي .

فهذا هو رأي المعتزلة في مسألة حسن الأفعال وقبحها ، إلا أنه ليس على إطلاقه ، فالمعتزلة يخرجون العبادات من مسألة ثبوت الحسن والقبح العقليين ، فهم يرون أن الأفعال قد ثبت قبحها والعقاب عليها عقلاً ، كما ثبت حسننها والثواب عليها عقلاً ما عدا العبادات ، وفي هذا يقول الغزالي : ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة ، فمنها ما يدرك بضرورة العقل ، كحسن إنقاذ الغرقى والهللكى وشكر المنعم ، ومعرفة حسن الصدق وقبح الكفران ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع ، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة وسائر العبادات ، وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة ، لكن العقل لا يستقل بإدراكه^(٣).

فنلاحظ أن الموقف الاستشراقي يحاول إطلاق الأفكار والآراء الاعتزالية ، حتى ولو قيدها المعتزلة ، ليوصل فكرة التحسين والتقبيح العقليين ، حتى تشمل باب العبادات ، فيغتر

(1) انظر : مدارج السالكين ١ : ٢٥٤

(2) المصدر السابق ١ : ٢٥٥

(3) انظر : المستصفى للغزالي ١ : ٥٦

بذلك بعض العقلانيين والجهال ، فيظنون أن إخضاع باب العبادات للتحسين والتبـيـح
العقليين له سابقة عند بعض أهل القبلة ، وأنه يسعهم الاجتهاد في هذا كمن سبقهم ، وهذا
هو غاية المني عند المستشرقين ، لهدم الإسلام وتفتيته .

المبحث الثالث : الوعد والوعيد

مفهوم الوعد والوعيد عند المعتزلة :

أولاً : الوعد .

الوعد في مفهوم المعتزلة هو ؛ كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً وبين ألا يكون كذلك، ألا ترى أنه كما يقال: أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال: وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق، وكذلك يقال: فلان وعد فلانا بضيافة في وقت يتضيق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحاً ، لقوله تعالى : {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا} ^(١) ^(٢).

ويقول القاضي عبد الجبار : لا بد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعاً ، لأنه إن نفعه في الحال أو ضرره مع القول لم يكن واعداً ولا متوعداً.... إلى أن قال في بيان علوم الوعد والوعيد في مفهومهم : " وأما علوم الوعد والوعيد فهو أنه يعلم أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ^(٣) .

ويقول القاضي عبد الجبار - أيضاً - : اعلم أن الله تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة ، فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله ، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله ^(٤) .

هذا هو مذهب المعتزلة في الوعد ، فهم يوجبون على الله - عز وجل - أن ينفذ وعده وأن يعطي العبد أجر ما كلفه به من طاعات استحقاقاً منه على الله مقابل وعد الله له إذا التزم العبد بجميع التكاليف التي اختارها الله وكلف بها عباده .

(1) الإسراء : ٢٩

(2) انظر : شرح الأصول الخمسة : ١٣٤ - ١٣٥

(3) المصدر السابق : ١٣٥ ، ١٣٦

(4) المصدر السابق : ٦١٤

ولم يخالف في هذا إلا الشيخ أبي القاسم ومن معه من البغداديين ، فهو يرى أن ما كلفنا الله به من الأفعال ليس طريقاً لاستحقاق الثواب ، فهو إنما كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة ^(١).

ثانياً : الوعيد .

والوعيد في مفهوم المعتزلة هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك ، إلا ترى أنه كما يقال : إن الله تعالى توعّد العصاة بالعقاب ، قد يقال توعّد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمة ونهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ولا يحسن ^(٢).

وسبق في كلام القاضي عبد الجبار من أن الله يفعل ما وعد به وما توعّد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ^(٣).

والمقصود بالوعيد هنا هو ما يتعلق بأحكام المذنبين من عصاه المؤمنين إذا ماتوا من غير توبة ، وقد أوضح المعتزلة رأيهم في هذا وهو أن أصحاب الكبائر إذا ماتوا من غير توبة فإنهم يستحقون بمقتضى الوعيد من الله النار خالدين فيها إلا أن عقابهم يكون أخف من عقاب الكفار .

(1) انظر : شرح الأصول الخمسة : ٦١٧

(2) المصدر السابق : ١٣٥

(3) المصدر السابق : ١٣٥ ، ١٣٦

موقف المستشرقين من الوعد والوعيد عند المعتزلة :

يرى المستشرق (لويس غاردية) أن الوعد والوعيد عند المعتزلة ، معناه الالتزام بالأفعال التي حض عليها القرآن الكريم ، ومن يرتكب كبيرة ولا يكفر عنها فمآله إلى جهنم^(١). ويذهب (جولدزيهر) إلى القول بأن الله العادل يجب عليه أن يُثيب الأخيار ويعاقب الأشرار^(٢) ، لأن اختيار الله المطلق - الذي لا يُسأل عنه - على حسب الأفكار السنيّة الحرفية ، يجعله يعمر الجنة والنار كما يشاء وبمن يشاء حسب ما يرى^(٣) وهذا ما جعله يتوصل إلى القول بأن الخضوع لله والفضيلة لا يؤكّدان أي ضمان للعادل الفاضل الصالح في أن يثاب فيما بعد هذه الحياة ، وهكذا نرى أن هذا كله يختفي ويزول ليترك مكاناً لعدل أو عدالة ، يجب أن يلزم الله بسببه نفسه بأن تكون أعماله متفقة معه^(٤).

يؤكد المستشرق (هنري كوربان) بأن الله قد وعد المؤمنين من خلقه بالثواب ، وتوعد الكافرين منهم بالعقاب ، وهذا أمر تقر به الفرق والمذاهب الإسلامية على اختلافها^(٥).

ويقول بأن المعتزلة يربطون بين هذه العقيدة وبين مفهومهم للعدل الإلهي . فالعدل الإلهي يفترض أن لا يعامل المؤمن والكافر على حد سواء كما أن الحرية الإنسانية تتضمن أن يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله سواء في الخير أم في الشر ، وهكذا فإن فكرة اللطف الإلهي ليس لها إلا مكاناً ثانوي في التعليم المعتزلي ، أما العدل فهو الذي يحتل المكانة العليا^(٦).

ويذهب المستشرق (لويس غاردية) إلى القول بأن ما يصدر من أحكام فمن أجل المؤمن وغير المؤمن ، وهذا المبدأ يتعامل أيضاً مع (الأخبار) ؛ فهو على نقيض المبدأ

(1) انظر : دائرة المعارف ٢٤ : ٧٣٧٥

(2) انظر : العقيدة والشرعية : ١٠٥

(3) المصدر السابق : ١٠٥

(4) المصدر السابق : ١٠٦

(5) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١٩٠

(6) المصدر السابق : ١٩٠

المتعارف عليه لا يحتم أن يكون كل (الناقلين) من المؤمنين ، ولا يتشبه بمقولة إن (الإجماع معصوم من الخطأ) ^(١).

فموقف المستشرقين من مبدأ الوعد والوعيد عند المعتزلة يتمثل في : أن وعد الله المؤمنين من خلقه بالثواب ، وتوعده الكافرين منهم بالعقاب أمر تُقرُّ به الفرق والمذاهب الإسلامية على اختلافها ، وأن مرتكب الكبيرة إذا لم يتب منها فمآله إلى النار ، وأنه يجب على الله أن يثيب الأخيار وأن يعاقب الأشرار ، وأنه بسبب الأفكار السنية حول الاختيار المطلق لله ، الذي يجعله يعمر الجنة والنار كما يشاء وبمن يشاء حسب ما يرى ، أصبح الخضوع لله والفضيلة لا يؤكدان أي ضمان للعادل الصالح في أن يثاب فيما بعد هذه الحياة ، لذلك فلا يمكن تحقيق العدل الإلهي إلا من خلال أن يلزم الله نفسه بأعمال تتفق مع العدل .

ولمناقشة موقف المستشرقين نقول :

إن قولهم بأن وعد الله المؤمنين من خلقه بالثواب ، وتوعده الكافرين منهم بالعقاب أمر تُقرُّ به الفرق والمذاهب الإسلامية على اختلافها ، قول مجمل .

فمسألة الإقرار العام بثواب المطيعين وعقاب الكافرين ، أمر متفق عليه ، وقد وعد الله - عز وجل - ووعدته الحق ، بأن يثيب المؤمنين الطائعين ، وأن يعاقب الكافرين . ولكن المعتزلة جعلوا ذلك من الله على سبيل الوجوب ، واستحسن ذلك منهم المستشرقون ، ووافقوهم القول بأن من لم يتب من الكبيرة ومات على ذلك فمآله إلى النار .

ومسألة الوجوب على الله - عز وجل - بشكل عام ، مرت معنا في مبحث (العدل) ولا داعي لإعادة بحثها هنا ، ولكن سنناقش مسألة وجوب دخول الجنة ومسألة التخليد في النار عند المعتزلة ، نظراً لكون المستشرقين ، قد نصوا على أن مرتكب الكبيرة إذا مات وهو لم يتب منها فمآله إلى جهنم ، وأنه يجب على الله أن يثيب الأخيار وأن يعاقب الأشرار .

وهم في هذا قد وافقوا المعتزلة على رأيهم تماماً ، ليلبسوا على المسلمين بأن هذا القول هو القول الصحيح الذي يقوم على البحث العلمي المجرد . والحق أنهم أبعد ما يكونون من البحث العلمي المجرد ، فلو كانوا صادقين في ذلك لتبين لهم بطلان قول المعتزلة من خلال ردود العلماء عليهم .

(1) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧٥ - ٧٣٧٦

فقد أورد المعتزلة تأييداً لمذهبهم وجوب إنفاذ الله وعده المؤمنين بالثواب ، بعض الآيات القرآنية وبعض الشبه العقلية ؛ منها :

قول الله - عز وجل - : {وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا} ^(١) .

وموضع الشاهد من الآية هو قوله تعالى : (فقد وقع أجره على الله) حيث فسروا هذا الوقوع بمعني الوجوب، أي فقد وجب ثوابه على الله استحقاقا، لأن العمل في رأيهم من موجبات الثواب ^(٢) .

واستدلوا على ذلك من العقل بقولهم : إن الله مادام قد كلف عباده بالأعمال الشاقة فلا بد أن يكون لها مقابل من الأجر، وإلا لكان ذلك ظلما، والله متره عن الظلم، فلا يجوز على الله تعالى - في نظرهم - أن يوجب العمل ولا يوجب له جزاء ، حيث قال القاضي عبد الجبار : اعلم أن الله تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة ، فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله ، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله ^(٣) .

وما استدلوا به من الآية السابقة والشبهة العقلية إنما بنوه على مسألة استحقاق الإنسان دخول الجنة بعمله .

والحق أن دخول الجنة إنما هو بفضل الله أولا وأخيرا ، وليس للعبد على ربه أي استحقاق غير أن الله تعالى أوجب على نفسه أنه لا يظلم عمل عامل من ذكر أو أنثى فجعل العمل من أسباب دخول الجنة ، والأسباب نفسها إنما هي تفضل من الله تعالى .

فاستدل المعتزلة بالآية السابقة وغيرها في وجوب الثواب - بمعني أن الله تعالى يجب عليه شيء لم يوجبه هو على نفسه - استدلال خاطئ، فإن الله تعالى لا يستطيع أحد من خلقه أن يوجب عليه شيئا لم يوجبه هو على نفسه .

(1) النساء : ١٠٠

(2) انظر : الكشف ١ : ٥٥٨ . التفسير الكبير للرازي ١١ : ١٦

(3) انظر : شرح الأصول الخمسة : ٦١٤

فالخلق عبيده وله عليهم من النعم ما لا يقومون بشكر أقلها ، ومع ذلك فإن الله تعالى لا يخلف وعده ، فإنه يعطي العبد ما وعده به من الخير بحكم وعده وكرمه ، وفرق بين وقوع ذلك على هذه الصفة وبين وقوعه استحقاقا .

وفيما يتعلق بإنفاذ الوعيد استدلووا بآيات قرآنية و شبه عقلية منها :

ما جاء في القرآن الكريم من آيات يذكر فيها عقاب العصاة بالنار والخلود فيها ، وهي آيات كثيرة مثل قوله عز وجل : { إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ } { ١٣ } وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ } { ١٤ } يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ { ١٥ } وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ { ١٦ } } ^(١) . حيث يقول القاضي عبد الجبار : الآية تدل على أن الفاجر وإن كان من أهل الصلاة فهو من أهل الوعيد ومن أهل النار ، وأنه إذا لم يتب ومات على ذلك فهو في الجحيم ، لا يغيب عنها ، وذلك يدل على الخلود ؛ لأنهم إذا لم يغيبوا عنها ولا لحقهم موت وقتاً فليس إلا العذاب الدائم ^(٢) .

وتفسير المعتزلة لهذه الآية غير مقبول ، فقد قال الطبري عند تفسيره لهذه الآية : المراد بالفجار : الذين كفروا برهم ^(٣) . ثم إن الآية معارضة بالنصوص الدالة على العفو مثل قول الله تعالى : { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا } ^(٤) وقوله تعالى : { وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ } ^(٥) والأدلة الدالة على العفو يكفي في صحتها تناولها لبعض الفجار في بعض الأوقات ، فهي خاصة ، والخاص مقدم على العام ^(٦) .

(1) الانفطار : ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦

(2) انظر : متشابه القرآن ٢ : ٦٨٢

(3) انظر : جامع البيان للطبري ٣٠ : ٥٦

(4) النساء : ٤٨

(5) الشورى : ٢٥

(6) التفسير الكبير للرازي ٣١ : ٨٤ - ٨٥ (بتصرف)

قوله تعالى: { بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ }^(١). حيث يقول القاضي عبد الجبار : دلت الآية على أن من غلبت كبائره على طاعاته - لأن هذا هو المعقول من الإحاطة في باب الخطايا ، إذ أن ما سواه من الإحاطة التي تستعمل في الأجسام مستحيل فيها - هو من أهل النار مخلد فيها^(٢).

والآية رد على اليهود الذين زعموا أنهم لن تمسهم النار إلا أياماً معدودة ، بأن الأمر ليس كما زعموا ؛ بل إن من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ، وهو من وافى يوم القيامة وليس له حسنة ، بل جميع أعماله سيئات ، فهو من أهل النار^(٣).

وقوله تعالى : { إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا }^(٤) حيث يقول القاضي عبد الجبار : الآية تدل على أن الفاسق من أهل الصلاة متوعد بالنار ، وأنه سيصلها لا محالة ما لم يتب ، لأن الذي يأكل أموال اليتامى ليس هو الكافر ، فلا يصح حمله عليه ، ويجب كونه عاماً في كل من هذه حاله ، والأغلب ممن يوصف بذلك أن يكون من أهل الصلاة ، وأقل أحواله أن يدخل الجميع فيه ، فيجب أن يقال بعمومه^(٥).

قال القرطبي : وهذه آية من آيات الوعيد، ولا حجة فيها لمن يكفر بالذنوب. والذي يعتقد أنه أهل السنة أن ذلك نافذ على بعض العصاة فيصلى ثم يحترق ويموت؛ بخلاف أهل النار لا يموتون ولا يحيون، فكأن هذا جمع بين الكتاب والسنة، لئلا يقع الخير فيهما على خلاف مخبره، ساقطاً بالمشيئة عن بعضهم؛ لقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ }^(٦). وهكذا القول في كل ما يرد عليك من هذا المعنى

(1) البقرة : ٨١

(2) انظر : متشابه القرآن ١ : ٩٧

(3) انظر : تفسير ابن كثير ١ : ٢٠٦ - ٢٠٧ (بتصرف)

(4) النساء : ١٠

(5) انظر : متشابه القرآن ١ : ١٧٨

(6) انظر : النساء : ٤٨

. روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري^(١) قال قال رسول الله - ﷺ -: «أما أهل النار الذين هم أهلها فيها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم — أو قال بخطاياهم — فأماهم الله إماتة حتى إذا كانوا فحماً أُذِنَ بالشفاعة فجاء بهم ضبائر ضبائر فبُثُوا على أنهار الجنة ثم قيل يا أهل الجنة أفيضوا عليهم فينبئون كما تنبت الحبة في حميل السيل^{(٢)(٣)}».

وآيات وأحاديث أخرى يدل ظاهرها على هذا المفهوم .

ومن الشبه العقلية :

ما ذكره القاضي عبد الجبار : من أن الله توعّد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما توعّد عليه ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب^(٤) .

وما ذكره الإيجي من أن المعتزلة قالوا : إن الله سبحانه وتعالى أوعّد بالعقاب وأخبر به ، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره ، وهو محال^(٥) . ورد عليهم بقوله : غايته وقوعه ، فأين وجوبه ؟^(٦) .

وجميع ذلك يتوجه للكافر والمشرک او العاصي ؛ فأما الوعيد الذي توعّد الله به الكافرين ؛ فإنهم سينالونه حتماً إذا ماتوا على كفرهم ، كما دل على ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى : { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ }^(٧) .

أما الوعيد الذي توعّد الله به العصاة ، فإما أن يتوبوا أو لا . فإن تابوا تاب الله عليهم وغفر لهم ؛ وبذلك يسقط الوعي عنهم ، كما قال تعالى : { إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ }

(1) هو سعد بن مالك بن سنان بن ثعلبة بن عبيد بن الأبحر بن عوف بن الحارث بن الخزرج ، أبو سعيد الخدري ، الصحابي الجليل ، استشهد أبو يوم أحد ، وشهد هو الخندق ، وبيعة الرضوان ، مات سنة أربع وسبعين . انظر : سير أعلام النبلاء ٣ : ١٧٨ - ١٧٢ .

(2) انظر : صحيح البخاري - كتاب الإيمان - باب تفاضل أهل الإيمان بالأعمال : ()

(3) انظر : تفسير القرطبي ٥ : ٥٣

(4) انظر : شرح الاصول الخمسة : ١٣٥ ، ١٣٦

(5) انظر : المواقف للإيجي : ٣٧٦

(6) المصدر السابق : ٣٧٦

(7) النساء : ٤٨

وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ^(١){^(٢) .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : وكذلك كل ذنب توعده صاحبه بأنه لا يدخل الجنة، ولا يشتم رائحة الجنة، وقيل فيه: من فعله فليس منا، وأن صاحبه آثم. فهذه كلها من الكبائر. كقوله - ﷺ - : «لا يدخل الجنة قاطع» ^(٣) ، وقوله: (لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر) ^(٤) ، وقوله: (من غشنا فليس منا) ^(٥) . وقوله: (من حمل علينا السلاح فليس منا) ^(٦) . وقوله: (لا يزني الزاني حين يزني، وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا ينتهب هبة ذات شرف يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن) ^(٧) . وذلك لأن نفي الإيمان، وكونه ليس من المؤمنين، ليس المراد به ما يقوله المرجئة: إنه ليس من خيارنا؛ فإنه لو ترك ذلك لم يلزم أن يكون من خيارهم، وليس المراد به ما يقوله الخوارج: إنه صار كافراً. ولا ما يقوله المعتزلة: من أنه لم يبق معه من الإيمان شيء، بل هو مستحق للخلود في النار لا يخرج منها. فهذه كلها أقوال باطلة، ولكن المؤمن المطلق في باب الوعد والوعيد، وهو المستحق لدخول الجنة بلا عقاب، هو المؤدي للفرائض، المجتنب المحارم، وهؤلاء هم المؤمنون عند الإطلاق، فمن فعل هذه الكبائر لم يكن من هؤلاء المؤمنين، إذ هو متعرض للعقوبة على تلك الكبيرة، وهذا معنى قول من قال: أراد به نفي حقيقة الإيمان، أو نفي كمال الإيمان، فإنهم لم يريدوا نفي الكمال المستحب، فإن ترك الكمال المستحب لا يوجب الذم والوعيد ^(٨) .

(1) الفرقان : ٧٠

(2) انظر : المعتزلة - المعتق - : ٢٢٩

(3) اخرجه مسلم (٢٥٥٦) في كتاب البر والصلة . وأحمد في المسند (١٦٧٣٢)

(4) اخرجه أحمد من حديث عبد الله بن مسعود برقم (٣٩١٣) وإسناده صحيح على شرط الشيخين وبرقم (

٣٧٨٩) وهو حديث صحيح لغيرة .

(5) اخرجه مسلم في كتاب الإيمان (١٠١) .

(6) اخرجه مسلم في كتاب الإيمان (١٠١) .

(7) اخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة برقم (٢٤٧٥) (٥٥٧٨) (٦٧٧٢) (٦٨١٠) عند البخاري

عند مسلم برقم (٥٧) واللفظ لمسلم .

(8) انظر : مجموع الفتاوى ١١ : ٦٤٦

مسألة تخليد أصحاب الكبائر والذنوب :

إن مسألة تخليد أصحاب الكبائر والذنوب في النار من المسائل التي بحثها المعتزلة وأهل السنة، وأطالوا فيها الكلام وكثر فيها الخصام . وقد وافق فيها المستشرق (لويس غاردييه) المعتزلة وقال : إن من مات من غير توبة فمآله إلى النار ^(١).

وما ذهب إليه المعتزلة من القول بإنفاذ الوعيد لا محالة ، وأن أصحاب الكبائر والذنوب من المؤمنين مخلدون في النار ^(٢) حتما قول غير مسلم، وهو خطأ في فهم النصوص وحمل لها على غير معانيها الصحيحة .

فقد مر معنا بطلان استدلال المعتزلة بالآيات التي ظاهرها يدل على خلود أصحاب المعاصي من المؤمنين في النار ، ذلك أن الله عز وجل قد يعفو عنهم ابتداء وقد يعذبهم بقدر ذنوبهم ثم يخرجهم الله بتوحيدهم وإيمانهم، لأنه لا يخلد في النار إلا من مات على الشرك الذي أخبر عز وجل أنه لا يغفر لصاحبه، وأما ما عدا الشرك فإن الله تعالى يغفره . لقوله تعالى : { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا } ^(٣) وقوله - ﷺ - : (اخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان) ^(٤).

ومن ناحية أخرى، فإن خلف الوعيد من فعل الكرام وهي صفة مدح، بخلاف خلف الوعد فإنها صفة ذم، والله عز وجل يتزهد عنها، بخلاف الوعيد فإنه يعتبر من باب التفضل والتكرم وإسقاط حق نفسه .

فقد قال أبو عمر بن العلاء ^(٥) لعمر بن عبيد عند مناظرته : ويحك يا أبا عثمان من العجمة أتيت ! ، إن العرب لا تُعد إخلافاً الوعيد ذماً ، بل جوداً وكرماً ^(٦). وقال شيخ

(1) انظر : دائرة المعارف ٢٤ : ٧٣٧٥

(2) انظر : متشابه القرآن ١ : ٩٧

(3) النساء : ٤٨

(4) انظر : صحيح البخاري - كتاب الإيمان - باب تفاضل أهل الإيمان بالأعمال . (٢٢)

(5) أبو عمر بن العلاء بن عمار بن العريان ، المازني ، النحوي ، القارئ ، اسمه (زبان أو العريان) ثقة من علماء العربية ، مات سنة ١٥٤ . انظر : سير أعلام النبلاء ٦ : ٤٠٧ - ٤١١ . تاريخ البخاري ٩ : ٥٥ .

(6) انظر : مدارج السالكين ١ : ٣٩٦

الإسلام ابن تيمية : بل اخلاف الوعيد ليس بكذب، وأن العرب لا تعد عاراً أو شناً أن يوعد الرجل شراً ثم لا ينجزه، كما تعد عاراً أو شناً أن يعد خيراً ثم لا ينجزه، وهذا قول طوائف من المتقدمين والمتأخرين، وقد احتجوا بقول كعب بن زهير يخاطب النبي صلى الله عليه وسلم:

نبئت أن رسول الله أوعدي والعفو عند رسول الله مأمول^(١).

وهذا هو مذهب السلف أهل السنة والجماعة ، قال الطحاوي : وأهل الكبائر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في النار لا يخلدون إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين بعد أن لقوا الله عارفين ، وهم في مشيئته وحكمه إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضلته، كما ذكر عز وجل في كتابه: { ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء }، وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته ، ثم يبعثهم إلى جنته ، وذلك بأن الله مولى أهل معرفته ولم يجعلهم في الدارين كأهل نكرته، الذين خابوا من هدايته ولم ينالوا من ولايته^(٢).

مسألة الشفاعة :

ومما يلحق بمسألة الوعد والوعيد عند المعتزلة ، قضية الشفاعة ، حيث إن المعتزلة لا ترى الشفاعة لأحد في الآخرة إلا للمؤمنين التائبين فقط دون الفساق من أهل الصلاة^(٣)، فلا شفاعة لأهل الكبائر، لأن إثبات ذلك يؤدي إلى خلف وعيد الله - حسب زعمهم - ، وخلف الوعيد عندهم يعتبر كذبا والله يتزهد عن الكذب^(٤).

ويقول المستشرق (فنسك) : إن المعتزلة لا يرون الشفاعة ، وينكرونها إنكاراً مطلقاً ، لأنه لا يمكن عندهم أن يخرج من النار من دخلها^(٥)

ولقد استدلت المعتزلة بالآيات الواردة في نفي الشفاعة عن غير المؤمنين الفائزين :

(1) انظر : مجموع الفتاوى ١٢ : ٤٣٠

(2) انظر : شرح الطحاوية : ٣١٧ ، ٣١٨

(3) انظر : شرح الأصول الخمسة : ٦٩٠

(4) انظر : شرح الاصول الخمسة : ١٣٥ ، ١٣٦ ، ٦٩٢ . المواقف ٨ : ٣٧٨

(5) انظر : الشفاعة (فنسك) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٠ : ٦٢٩٣

كقوله تعالى: { وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ }^(١) .

و قوله تعالى: { يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ }^(٢) قال القاضي عبد الجبار : الآية تدل على أن الشفاعة لا تكون إلا لمن كانت طرائقه مرضية ، وأن الكافر والفاسق ليسا من أهلها^(٣) . أي و الفساق غير راضي عنهم فلا تصح الشفاعة فيهم .

وقوله تعالى: { أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَازِمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ }^(٤) إلى غير ذلك من الآيات الواردة بهذا المعنى .

ولا ريب أن المعتزلة جانبوا الصواب في الحكم بنفي الشفاعة في العصاة ، فإن القول بإثبات هذه الشفاعة مما هو ثابت متواتر عن السلف، لثبوت الأحاديث المتواترة بذلك وإجماع علماء الإسلام عدا المعتزلة .

والذي جر المعتزلة لهذا الخطأ خطأ آخر، وهو أن من عقائدهم أن السيئات يذهبن الحسنات، فلو أتى الشخص بحسنات كالجبال ، ثم جاء بعدها بسيئة ، فإن تلك الحسنات تحبط بمجرد صدور المعصية . بينما مذهب السلف أنه لا شيء يبطل جميع الحسنات إلا الردة عن الإسلام والرجوع إلى الكفر، كما أن تكفير جميع السيئات عن المذنب لا يكون إلا بالتوبة .

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : والتحقيق أن يقال: إن الكتاب والسنة مشتمل على نصوص الوعد والوعيد، كما أن ذلك مشتمل على نصوص الأمر والنهي، وكل من النصوص يفسر الآخر ويبينه، فكما أن نصوص الوعد على الأعمال الصالحة مشروطة بعدم الكفر المحبط، لأن القرآن قد دل على أن من ارتد فقد حبط عمله، فكذلك نصوص الوعد للكفار و الفساق مشروطة بعدم التوبة، لأن القرآن قد دل على أن

(1) البقرة : ٤٨

(2) الأنبياء : ٢٨

(3) انظر : متشابه القرآن ٢ : ٤٩٩

(4) غافر : ١٨

الله يغفر الذنوب جميعا لمن تاب وهذا متفق عليه بين المسلمين، فإن الله قد بين بنصوص معروفة أن الحسنات يذهبن السيئات وأن من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره، إلى أن قال: "فجعل للسيئات ما يوجب رفع عقابها كما جعل للحسنات ما قد يبطل ثوابها لكن ليس شيء يبطل جميع السيئات إلا التوبة كما أنه ليس شيء يبطل جميع الحسنات إلا الردة^(١).

وقال - أيضاً : والوعيدية من الخوارج والمعتزلة: يوجبون العذاب في حق أهل الكبائر؛ لشمول نصوص الوعيد لهم. مثل قوله: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا^(٢)}. وتجعل المعتزلة إنفاذ الوعيد أحد «الأصول الخمسة» التي يكفرون من خالفها، ويخالفون أهل السنة والجماعة في وجوب نفوذ الوعيد فيهم، وفي تخليدهم؛ ولهذا منعت الخوارج والمعتزلة أن يكون لبنينا صلى الله عليه وسلم شفاعة في أهل الكبائر في إخراج أهل الكبائر من النار. وهذا مردود بما تواتر عنه من السنن في ذلك، كقوله صلى الله عليه وسلم: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، وأحاديثه في إخراجهم من النار من قد دخلها^(٣).

وبهذا يتبين لنا أن موقف المستشرقين من أصل الوعد والوعيد عند المعتزلة، هو موقف الموافق وليس موقف الناقد، حيث لم ينقدوا هذا الأصل الذي خالف فيه المعتزلة الفرق الإسلامية في مسألة إيجاب الثواب للمحسنين والعقاب للمسيئين، على الله - عز وجل - والخلود في النار لمن مات وهو لم يتب من الذنب، ونفي الشفاعة، وهذا كله لما قصد له المستشرقون من هدم للدين وأهله، وسكوت على المذاهب التي يظهر بطلانها، وإبراز لها على أنها تمثل التفكير الحر للإسلام والمسلمين.

(1) انظر: مجموع الفتاوى ١٢ : ٤٣٠

(2) النساء : ١٠

(3) انظر: مجموع الفتاوى ١٢ : ٤٣٠

المبحث الرابع : المترلة بين المترلتين

المتزلة بين المتزتين عند المعتزلة :

يعود هذ الأصل إلى مسألة الحكم على مرتكب الكبيرة حينما طُلبَ من الحسن البصري أن يبين الحكم في صاحب الكبيرة ، وما أعقبه من جواب واصل بن عطاء ، ثم اشتداد الخلاف بعد ذلك واعتزال واصل بن عطاء وجماعته حلقة الحسن البصري كما مر معنا في الفصل الأول (١).

وقد أجمعت المعتزلة على قضية المتزلة بين المتزتين واعتبروها أصلاً من الأصول الثابتة وتلقب هذه المسألة حسب ما ذكره القاضي عبد الجبار (بمسألة الأسماء والأحكام) لأنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين ، فلا يكون اسمه الكافر ، ولا يكون اسمه المؤمن ، إنما يسمى فاسقاً ، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن ، بل يُفرد له حكم ثالث وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمتزلة بين المتزتين ، فإن صاحب الكبيرة له متزلة تتجاوزها هاتان المتزلتان، فليست متزلة الكافر ولا متزلة المؤمن ، بل له متزلة بينهما (٢).

وقد بين القاضي عبد الجبار اصطلاح المتكلمين في معنى المتزلة بين المتزتين فقال : والأصل في ذلك أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبهه. هذا في أصل اللغة، وأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الاسمين وحكما بين الحكمين (٣).

(1) تم ذكر هذه القصة بالتفصيل في بداية هذا البحث .

(2) انظر : شرح الأصول الخمسة : ١٣٧ ، ٦٩٧

(3) المصدر السابق : ١٣٧

موقف المستشرقين من أصل المتزلة بين المتزلتين :

يرى المستشرق (فان إس) أن المتزلة بين المتزلتين ، مصطلح ديني استعمله واصل بن عطاء وغيره من المعتزلة للدلالة على درجة الخلاص للآثم القاتل (الفاسق) المسلم ^(١). وأن كلمة (متزلة) قد اعتمدت وحدها في المعنى الاصطلاحي (درجة الخلاص) ^(٢) ، وأن فكرة المتزلة بين المتزلتين إنما وردت في قول للزاهد البصري (يزيد الرقاشي) الذي توفي بين سنة ١١٠ - ١٢٠ للهجرة ، حيث قال : ليس بين الجنة والنار متزلة ، إلا أن واصل بن عطاء تبنى القول بالمتزلة بين المتزلتين ، وقال به ^(٣).

ويرى المستشرق (هنري كوربان) بأن مبدأ المتزلة بين المتزلتين هو الذي سبب الشقاق ، بين مؤسس مدرسة المعتزلة واصل بن عطاء وبين أستاذه الحسن البصري ، والسبب فيه هو الخلاف حول مفهوم (مرتكب الكبيرة) ، فالمعتزلة تقول ؛ إنه في متزلة ما بين الكفر والإيمان . وهم يعينون منزله لاهوتياً وشرعياً بصفته متميزة في آن واحد عن متزلة المسلم ومتزلة غير المسلم . ويميز المعتزلة ومعهم سائر الفقهاء ورجال الدين في الإسلام ، بين نوعين من المعاصي : الصغائر والكبائر ، فالصغائر لا تستوجب إقصاء صاحبها عن حلقة المؤمنين على أن لا يعود العاصي إلى معاودة ارتكابها ، أما الكبائر فهي - أيضاً - على نوعين : كبيرة الشرك والكبائر الأخرى ، وهذه الكبائر الأخرى ، برأي المعتزلة ، توجب إقصاء مرتكبها عن الجماعة دون أن يعتبر مع ذلك كافراً بالمعنى المطلق للكفر . فمرتكب الكبائر هو إذن في متزلة وسط لا هي بمنزلة المؤمن ولا بمنزلة غير المؤمن . وهذا المبدأ القائل بمنزلة بين المتزلتين اقتضى هو الآخر بعض الصعوبات ^(٤).

ويطلق المستشرق (لويس غاردي) لفظ (الفاسق) على مرتكب الكبائر فقط ، ولا يدخل في ذلك اللمم ، حيث يرون أنه لو اعتبر اللمم من الكبائر لكان كل المسلمين من الفاسقين ^(٥).

(1) انظر : المتزلة بين المتزلتين (فان أس) ضمن موجز دوائر المعارف الإسلامية ٣١ : ٩٦٩٨

(2) انظر : موجز دوائر المعارف الإسلامية ٣١ : ٩٦٩٨

(3) المصدر السابق ٣١ : ٩٦٩٨ - ٩٦٩٩

(4) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : ١٩٠

(5) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٢٥ : ٧٧٠٦

فموقف المستشرقين من هذا المبدأ عند المعتزلة يقوم على جعل كلمة (المتزلة بين المتزلتين) مصطلح ديني استعمله واصل بن عطاء وغيره لدلالة على الفاسق المسلم ، وأن هذا المصطلح هو سبب الفرقه والخلاف بين واصل بن عطاء وشيخه الحسن البصري . ولاخلاف في أن جملة (المتزلة بين المتزلتين) هي مصطلح استخدمه المعتزلة في بيان مكانة الفاسق الملي . وقد فسر المستشرقون هذا المصطلح بنفس تفسير المعتزلة ، فقالوا : السبب فيه هو الخلاف حول مفهوم (مرتكب الكبيرة) ، فالمعتزلة تقول : إنه في متزلة ما بين الكفر والإيمان وهم يعينون متزلته لاهوتياً وشرعياً بصفته متميزة في آن واحد عن متزلة المسلم ومتزلة غير المسلم .

وهم في هذا لم يعدوا مفهوم المعتزلة لأصل المتزلة بين المتزلتين ، فالمعتزلة يريدون بالمتزلة بين المتزلتين المؤمن صاحب المعاصي ، الذي هو عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل يفرد له حكم ثالث وهو تسميته " فاسقاً " في الدنيا ، والحكم بخلوده في النار في الآخرة ، فاختلف اسمه وحكمه في الدنيا فاستحق أن يكون في متزلة بين المتزلتين ^(١) .

والذي حيرهم في أمر الفاسق هو أنه من جهة ليس بمؤمن ، لأن حكم المؤمن لا ينطبق عليه في الواقع لجيئه بأعمال غير المؤمنين في بعض أموره ، وهو كذلك ليس بكافر تماماً لجيئه بأعمال المؤمنين في بعض أموره ، إذ فهو فاسق ، والفسق اسم ذم ، وما ثبت له اسم الذم انتفى عنه اسم المدح ، وقد تواعد الله الفساق بالنار فحكمه في الآخرة الخلود فيها ^(٢) .

وينقض قولهم ببيان حكم مرتكب الكبيرة في الشرع ، هل حُكم بكفره وإخراجه من الملة أو حكم بإيمانه الإيمان الكامل ، أو هو مؤمن بإيمانه ، فاسق بكبيرته ؟ .

لذا فإن العاصي غير خارج من الملة بفسقه بل هو مؤمن ناقص الإيمان ، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته ، ولم تخرجه النصوص عن الإيمان لا في كتاب الله ولا في سنة نبيه ولا في إجماع الأمة .

(1) انظر : شرح الأصول الخمسة : ٦٩٧

(2) المصدر السابق : ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ (بتصرف)

وفي هذا الصدد يقول الإمام الطحاوي: ولا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحلّه (١).

وأجاب ابن أبي العز الحنفي على ما ورد من تسمية الشارع لبعض الذنوب كفرا مثل قول الله تعالى: {وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} (٢) وقول النبي - ﷺ -: (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر . متفق عليه (٣) و (لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض (٤)). وغيرها من النصوص التي يفيد ظاهرها إطلاق كلمة الكفر على من اقترف ذنباً من تلك الذنوب.

فقال:

والجواب: أن أهل السنة متفقون كلهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفرا ينقل عن الملة بالكلية - كما قالت الخوارج - إذ لو كفر كفرا ينقل عن الملة لكان مرتداً يقتل على كل حال، ولا يقبل عفو ولي القصاص ولا تجري الحدود في الزنا والسرقة وشرب الخمر، وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام .

ومتفقون على أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام ولا يدخل في الكفر، ولا يستحق الخلود مع الكافرين - كما قالت المعتزلة - فإن قولهم باطل أيضاً، إذ قد جعل الله مرتكب الكبيرة من المؤمنين، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ} (٥) إلى أن قال: {فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ} (٦) فلم يخرج القاتل من الذين آمنوا وجعله أخاً لولي القصاص، والمراد أخوة الدين بلا ريب، وقال تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا} (٧) (إلى أن قال: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} (٨) .

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ٤٣٢

(٢) المائدة: ٤٤

(٣) انظر: البخاري: حديث رقم (٤٨، ٦٠٤٤، ٧٠٧٦) ومسلم: (٦٤)

(٤) انظر: البخاري: حديث رقم (٤٤٠٣، ٦١٦٦، ٦٧٨٥) ومسلم: (٦٦، ١٢٠)

(٥) البقرة: ١٧٨

(٦) البقرة: ١٧٨

(٧) الحجرات: ٩

(٨) الحجرات: ١٠

ونصوص الكتاب والسنة والإجماع تدل على أن الزاني والسارق والقاذف لا يقتل بل يقام عليه الحد، فدل على أنه ليس بمرتد، وقد ثبت في الصحيح عن النبي - ﷺ - أنه قال: " من كانت عنده لأخيه مظلمة من عرض أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون درهم ولا دينار، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فطرحت عليه ثم ألقي في النار ^(١) .

فثبت أن الظالم يكون له حسنات يستوفي المظلوم منها حقه .

وكذلك ثبت في الصحيح عن النبي - ﷺ - أنه قال : ما تعدون المفلس فيكم ؟ قالوا : المفلس فينا من لا له درهم ولا دينار . قال : المفلس من يأتي يوم القيامة وله حسنات أمثال الجبال ، قد شتم هذا وأخذ مال هذا ، وسفك دم هذا ، وقذف هذا ، وضرب هذا ، فيقتص هذا من حسناته ، وهذا من حسناته ، فإذا فنت حسناته قبل أن يقضى ما عليه ، أخذ من خطاياهم ، فطُرحت عليه ، ثم طُرِح في النار ^(٢) وقد قال تعالى : { إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ } ^(٣) فدل ذلك على أنه في حال إساءته يفعل حسنات تمحو سيئاته ^(٤) .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية :

وأما قول القائل : إن الإيمان إذا ذهب بعضه ، ذهب كله ، فهذا ممنوع ، وهذا هو الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان . فإنهم ظنوا أنه متى ذهب بعضه ذهب كله ولم يبق منه شيء ، ثم قالت الخوارج والمعتزلة : هو مجموع ما أمر الله به ورسوله ، وهو الإيمان المطلق ، كما قاله أهل الحديث ، قالوا : فإذا ذهب شيء منه لم يبق مع صاحبه من الإيمان شيء ، فيخلد في النار . وقالت المرجئة - على اختلاف فرقهم - : لا تُذهب الكبائر وترك الواجبات الظاهرة شيئاً من الإيمان ؛ إذ لو ذهب شيء منه ، لم يبق منه شيء ، فيكون شيئاً واحداً يستوي فيه البر والفاجر .

(1) انظر : البخاري : حديث رقم (٢٤٤٩ ، ٦٥٣٤)

(2) انظر : مسلم : (٢٥٨١)

(3) هود : ١١٤

(4) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ٤٣٩ ، ٤٤٢ - ٤٤٤

ونصوص الرسول - ﷺ - وأصحابه تدل على ذهاب بعضه وبقاء بعضه ، كقوله - ﷺ - (... يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان^(١)) ولهذا كان أهل السنة والحديث على أنه يتفاضل وجمهورهم يقولون : يزيد وينقص ومنهم من يقول يزيد ولا ينقص ، كما روي عن مالك في إحدى الروايتين ، ومنهم من يقول يتفاضل كعبد الله بن المبارك ، وقد ثبت لفظ الزيادة والنقصان منه عن الصحابة ، ولم يعرف فيه مخالف من الصحابة فروى الناس من وجوه كثيرة مشهورة عن حماد بن سلمة^(٢) عن أبي جعفر عن جده عمير بن حبيب الخطمي ، وهو من أصحاب رسول الله - ﷺ - قال : الإيمان يزيد وينقص . قيل له : وما زيادته وما نقصانه ؟ قال : إذا ذكرنا الله وحمدناه وسبحناه فتلک زيادته وإذا غفلنا ونسينا فذلک نقصانه^(٣) .

ومما سبق يتبين لنا مذهب السلف في قضية المتزلة بين المتزلتين التي أخطأ فيها المعتزلة وجعلوا العصاة في منزلة بين المتزلتين في الدنيا، وحكموا بخلودهم في النار في الآخرة، ولم يلتفتوا إلى مشيئة الله تعالى في أولئك وهو الفعال لما يريد جل وعلا - فقطعوا عنه المشيئة، ثم زادوا الخطأ بآخر حينما حكموا بخلوده في النار مع من مات على الشرك ولم يسجد لله سجدة، ولا شك أن العقل يأبى هذا الحكم مع أنهم ممن يقدر العقل - بزعمهم - ويقدمه على النقل، ولكن الهوى يغطي على العقل والفهم إلا من وفقه الله تعالى .

كما يتبين لنا بجلاء موقف المستشرقين من أصل المتزلة بين المتزلتين عند المعتزلة ، وكيف أظهروها على أنها هي درجة الخلاص للفاسق ، ولم ينقدوها ويبينوا خطأها البين من خلال كلام السلف ، رغم ادعائهم الحيادية في البحث العلمي ، ولكن لكون هدفهم هو هدم الدين فإنهم يظهرون الآراء الساقطة بمظهر الآراء القوية ، أو التي لها محل من الخلاف معتبر .

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان (٤٤) و مسلم في كتاب الإيمان (١٩٣) .

(2) هو الإمام القدوة ، شيخ الإسلام حماد بن سلمة بن دينار ، أبو سلمة المصري النحوي البزاز الخرقى البطائني ، مولى آل ربيعة بن مالك ، وهو ابن أخت حميد الطويل ، كان إلى إمامته في الحديث إماماً كبيراً في اللغة ، فقيهاً فصيحاً ، رأساً في السنة ، كانت أوقاته - رحمه الله - معمورة بالتعب والأوراد ، وكان شديد المواظبة على الخير وقراءة القرآن ، والعمل لله تعالى . توفي سنة (١٦٧) انظر : سير أعلام النبلاء ٧ : ٤٤٤ - ٤٥٦ .

(3) انظر : الإيمان : ١٦٠ .

المبحث الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

هذا هو الأصل الأخير من أصول المعتزلة الخمسة ، وقد بين القاضي عبد الجبار حقيقة الأمر ، والنهي ، والمعروف ، والمنكر ، فقال : " أما الأمر : فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة : أفعَل ، والنهي هو قول القائل لمن دونه : لا تفعل .

وأما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى : معروف لما لم يعرف حسننها ولا دل عليها .

وأما المنكر : فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال : أنه منكر ، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه ^(١) .

ومعنى التعريف أن المعروف والمنكر لا بد أن يتضح أمرهما عند الشخص بأن يرى حسن المعروف ويدل عليه ، ويرى قبح المنكر ويستطيع أن يدل عليه ، وهذا بخلاف ما لو وقع من الله - افتراضا - فعل القبيح فإنه لا يستطيع أن يدل عليه ، ولذا فلا يوصف بالمنكر .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعتبران من فروض الكفايات عند المعتزلة إذا قام بهما من يكفي سقط عن الباقي ، وحكمها عموما الوجوب الكفائي ^(٢) . وقد استدلت المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأدلة كثيرة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية والإجماع .

فمن القرآن الكريم قوله تعالى : { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ } ^(٣)

قال القاضي عبد الجبار : " فالله تعالى مدحنا على ذلك فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك ^(٤) .

ومن السنة قول النبي - ﷺ - : (ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل ^(١)) ^(٢) .

(1) انظر : شرح الأصول الخمسة : ١٤١

(2) المصدر السابق : ١٤٨

(3) آل عمران : ١١٠

(4) انظر : شرح الأصول الخمسة : ١٤٢

وقال القاضي عبد الجبار : وأما الإجماع فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك ^(٣) .
وقد توافق أهل السنة والمعتزلة في حكم القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كونه من الواجبات على الكفاية، وهو ما قرره الله تعالى في كتابه الكريم حيث قال: {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} ^(٤) .

إلا أنه وقع خلاف بين أهل السنة والمعتزلة في طريقة تغيير المنكر ، وفي الخروج على السلطان ، وفي حمل السلاح في وجوه المخالفين .

ففي طريقة تغيير المنكر: سار فيها المعتزلة على عكس الحديث الذي بين فيه الرسول - ﷺ - موقف المسلم إزاء تغيير المنكرات .

فعن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أن النبي - ﷺ - قال: (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان) ^(٥)

فتغيير المنكر عند المعتزلة يبدأ بالحسنى ثم باللسان ثم باليد ثم بالسيف بينما الحديث يرشد إلى العكس، وهو ما يذهب إليه أهل الحق، من أن تغيير المنكر يبدأ بالفعل باليد إذا لم يترتب عليه مفساد ، والتغيير باليد هنا لا يكون بالسيف ، وإنما هو إزالة المنكر بدون قتال ولا فتح باب فتنة أكبر من المنكر المراد إزالته ^(٦) .

فإن لم يتمكن الشخص من التغيير باليد انتقل إلى التغيير باللسان ، فإن وصل الحال إلى عدم الاستطاعة من التغيير باللسان بأن كان الشر هو الغالب على الخير، فليكتف بالتغيير بالقلب من كراهة المنكر وتمنى زواله وبغضه وبغض أهله، ومع هذا فلا مكان للسيف هنا،

(1) انظر : ابن ماجة - التجارات - ٤ . المسند للإمام أحمد : ٦ : ٣٤٦

(2) انظر : شرح الأصول الخمسة : ١٤٢

(3) المصدر السابق : ١٤٢

(4) آل عمران : ١٠٤

(5) انظر : صحيح مسلم - كتاب الإيمان - كون النهي عن المنكر من الإيمان (٤٩)

(6) انظر : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية : ١٨

لأن الرسول - ﷺ - لم يرشد إليه ، ولما فيه كذلك من جر الأمة إلى ما هو أكبر من تغيير ذلك المنكر، بخلاف المعتزلة فإنهم لا يرون حرجا في حمل السلاح لتغيير المنكر (١).

وأما الخروج على السلطان الجائر فقد أوجبه المعتزلة ، والواقع أن جور السلطان وارتكابه المعاصي لا يوجب الخروج عليه لما يترتب على ذلك من المفسد ومن سفك الدماء وتفريق كلمة الأمة ، فإن الإسلام لا يبيح الخروج عليه إلا عندما يظهر الكفر منه صراحة (٢).

وأما حمل السلاح في وجوه المخالفين لهم من أهل القبلة فلا دليل لهم على ذلك، ولا يجوز أن يستحيل دم المسلم إلا بما حدده الشرع، وصاحب الكبيرة ليس بكافر، فلا يجوز قتاله واستحلال دمه ولم يأمر الشرع بذلك، فيجب على المسلم الالتزام وترك تنطع الخوارج والمعتزلة (٣).

(1) انظر : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية : ١٨

(2) المصدر السابق : ٢٠

(3) المصدر السابق : ٢١

موقف المستشرقين من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة :

يرى المستشرق (لويس غاردية) بأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مبدأ كانت له وجاهته أول الأمر ثم فقد موضوعيته بعد ذلك ^(١).

ويسلم بأن الأمر بالمعروف فريضة على كل مسلم ، وأن المعتزلة قد دعت إلى التدخل المباشر بالسيف ، إذا اقتضى الأمر هذا التدخل ، مخالفين وجهة النظر الأكثر كياسة وتبصراً التي قدر لها أن تنتصر آخر المطاف ^(٢) -ويقصد بذلك أهل السنة - .

فالمرء في نظر المعتزلة عنده يمكن له بل ويجب عليه خلع أولي الأمر الفاسدين ، والمرء يمكن له بل ويجب عليه إكراه خصومه - تحت طائلة العقاب بالموت - على الاعتراف بالعقيدة الحققة ^(٣). وقد كان هذا موقف المعتزلة في أوج مجدهم في عهد المأمون حينما كانوا يقتادون المنادين بعدم خلق القرآن الكريم إلى المحاكم ^(٤) ، ويذهب المستشرق (دي بوار) إلى أنه بعد أن كان المعتزلة من قبل عرضة للقمع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية ، أصبحوا ممتحنين لعقائد الناس ، يحلون السيف محل الحجة والدليل ^(٥).

ويقرر المستشرق (لويس غاردية) بأنه مع ذلك تظل الحقيقة ، وهي أن كتابات أقطاب المعتزلة - بغض النظر عن رسالة (الانتصار) الجدلية التي وضعها الخياط دفاعاً عن عقائد المعتزلة في مواجهة ابن الراوندي - غير متاحة لنا إلا من خلال كتابات الآخرين عنها ^(٦).

ويصرح (هنري كوربان) آخر بأن المبدأ الأخير من مبادئ المعتزلة الرئيسية وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هو مبدأ يتعلق بحياة الجماعة ، حيث إنه يهدف إلى التطبيق العملي لمبادئ العدالة والحرية في السلوك الاجتماعي ^(٧).

(1) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧٦

(2) المصدر السابق ٢٤ : ٧٣٧٦

(3) المصدر السابق ٢٤ : ٧٣٧٦

(4) المصدر السابق ٢٤ : ٧٣٧٦

(5) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - ٩٦

(6) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧٦

(7) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - ١٩١

ويؤكد بأن العدالة عند المعتزلة لا تنحصر في تجنب الأذى والظلم اللذين يصيبان الفرد ، بل هي أيضاً عمل الجماعة كلها في سبيل خلق جو من المساواة والانسجام الاجتماعي ، إذ بفضل ذلك يتسنى لكل فرد أن يحقق كل مواهبه^(١).

ويقرر - أيضاً - بأن حرية الإنسان ومسؤوليته لا تقعان فقط على استعمال مختلف الملكات عند الفرد ، بل هي تتناول ، ويجب أن تتناول ، الجماعة بكاملها ؛ ويدعم وجهة نظره بأن هذا المبدأ وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد ورد بكثرة في كتاب المسلمين المقدس . إلا أن حداقة المعتزلة تعود إلى أنه بنت مبدأ العمل الأخلاقي والاجتماعي على المبدأ اللاهوتي للعدالة وحرية الإنسان^(٢).

وموقف المستشرقين هذا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن المعتزلة فيه عدد كبير من المغالطات والهمز واللمز للإسلام .

فقولهم بأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مبدأ كانت له وجاهته أول الأمر ثم فقد موضوعيته بعد ذلك ، كلام غير مقبول إطلاقاً ، بل هو طعن صريح في مبدأ أساس من مبادئ الإسلام ، بل هو طعن في مبدأ هو سبب الخير للأمة الإسلامية ، قال تعالى : { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ }^(٣)

أخرج البخاري في كتاب التفسير من صحيحه عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنه قال مفسراً لهذه الآية : خير الناس للناس ، تأتون بهم في السلاسل في أعناقهم ، حتى يدخلوا في الإسلام^(٤). وقال ابن كثير : والمعنى أنهم خير الأمم وأنفع الناس للناس^(٥). واستنبط الشيخ أبو بكر الجزائري من هذه الآية إثبات خيرية الأمة الإسلامية ، وأن خيريتها هي الإيمان بالله والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٦).

(1) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : ١٩١

(2) المصدر السابق

(3) آل عمران : ١١٠

(4) انظر : صحيح البخاري - حديث رقم : (٤٥٥٧)

(5) انظر : تفسير ابن كثير ١ : ٣٩١

(6) انظر : أيسر التفاسير لكلام علي الكبير ١ : ٣٠١

فلاحظ أن الله - عز وجل - قد جعل الخيرية لهذه الأمة مرتبطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

فدعواهم بأن هذا المبدأ كانت له وجاهته أول الأمر ، تعني أنه ليست له وجاهة في الوقت الحاضر ، وهذا هو قمة الطعن للإسلام ، والحق له ولأهله ، فلعلمهم بأن سبب الأمن والأمان ، والطمأنينة والسكينة ، ورقي الأخلاق والحضارة والحفاظ على حرمان الناس ومراعاة مشاعرهم ، ونصرة الدين وعزته ، لا تتحقق إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، خرجت من أفواههم هذه الكلمة الخطيرة ، وهي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت له وجاهته في أول الأمر .

وقولهم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو فريضة على كل مسلم ، هو نوع من دس السم في العسل ، فلكي يواروا سوءة قولهم بأن هذا الأمر كانت له وجاهته في أول الأمر ، أعقبوها بقولهم وهو فريضة على كل مسلم ، لينخدع بذلك الجهلة من المثقفين المتأثرين بالمستشرقين وبأفكارهم ، ولتصوروا أن هذه هي قمة الحيادية العلمية ، وهي أن تبدي رأيك المخالف ، ورأي الطرف الآخر ، وليظن المثقفين بغير علوم الشريعة أن هؤلاء المستشرقين قد توصلوا لهذا الرأي بعد طول بحث ونظر ، وتمحيص وتدقيق ، فيتبع قولهم وينقاد إليه كما ينقاد الماشية إلى المسلخ ، وما يعلم بأنهم أضمروا الكيد للدين وأهله قبل أن ينظروا في كتب أهل الإسلام .

وقولهم : إن المعتزلة قد دعت إلى التدخل المباشر بالسيف ، إذا اقتضى الأمر هذا التدخل ، وأن المرء يمكن له ، بل ويجب عليه خلع أولي الأمر الفاسدين ، ويمكن له بل ويجب عليه إكراه خصومه - تحت طائلة العقاب بالموت - على الاعتراف بالعقيدة الحققة . فهذا قول فيه جمل خطيرة ، لم يفصلوا فيها ، وإنما ألقوها بشكل مطلق ، اختلط الحق فيها بالباطل .

فقولهم بأن المعتزلة قد دعت إلى التدخل بالسيف مباشرة ، فهذا إطلاق غير مقبول فالمعتزلة قد أوجبوا الخروج على السلطان الجائر ، وخالفوا بذلك أهل السنة الذين يقولون إن جور السلطان وارتكابه المعاصي لا يوجب الخروج عليه لما يترتب على ذلك من المفاصد

ومن سفك الدماء وتفريق كلمة الأمة، فإن الإسلام لا يبيح الخروج عليه إلا عندما يظهر الكفر منه صراحة^(١).

وأما مسألة إكراه الخصوم تحت طائلة العقوبة بالموت، فهذا قد حصل من المعتزلة حقاً، وقد أجازوا حمل السلاح في وجوه المخالفين لهم من أهل القبلة ولا دليل لهم على ذلك، فإنه لا يجوز أن يستحيل دم المسلم إلا بما حدده الشرع، وصاحب الكبيرة ليس بكافر، فلا يجوز قتاله واستحلال دمه ولم يأمر الشرع بذلك، فيجب على المسلم الالتزام وترك تنطع الخوارج والمعتزلة^(٢).

وقولهم (على الاعتراف بالعقيدة الحقّة) كلام صادر من متفنن في التلاعب بالألفاظ حتى تحمل أكثر من معنى، فالمستشرقون هنا لم يبينوا المقصود بقولهم (العقيدة الحقّة) هل المقصود به اعتقاد المعتزلة، أو اعتقاد أهل السنة، فقد بدأوا كلامهم بأن على المرء - بشكل مطلق - ليشمل كل امرئ، سواء كان معتزلياً أو من أهل السنة والجماعة، فيظهر الإسلام من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بصور الدين الميال لسفك الدماء وإرغام الناس على اتباعه، وإلا فالسيف على رقابهم، وحاشا أن يكون الدين الإسلامي بهذا الشكل، فقد قال المولى عز وجل: { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ }^(٣) قال ابن كثير: أي لا تكرهوا أحداً على الدخول في الإسلام، فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يُكره أحدٌ على الدخول فيه^(٤). ولكن المعتزلة لابتداعهم أكرهوا الناس على اعتناق اعتقادهم تحت طائلة السيف، فحري بالمستشرقين - لو كانوا أصحاب حيادية علمية - لقالوا الحق في هذه المسألة وخطأوا المعتزلة، ولكن لسوء مقصدهم وهدفهم، نراهم يتلاعبون بالألفاظ، حتى إذا ما جاءت الطوام من تصرفات المعتزلة، تلاعبوا بالألفاظ حتى يمكن فهمها وإسقاطها على أهل الحق الذين هم أهل السنة والجماعة، أو يأتون بألفاظ تظهر المعتزلة بمظهر المظلوم الذي

(1) انظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية: ٢٠

(2) المصدر السابق: ٢١

(3) البقرة: ٢٥٦

(4) انظر: تفسير ابن كثير ١: ٣١٠

انتصر بعد ظلمه ، كما يتضح في قولهم ، وأن هذا قد كان موقف المعتزلة في أوج مجدهم في عهد المأمون حينما كانوا يقتادون المنادين بعدم خلق القرآن الكريم إلى المحاكم ، بعد أن كانوا عرضة للقمع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية ، أصبحوا ممتحنين لعقائد الناس ، يحلون السيف محل الحجة والدليل .

فأهل السنة لم يمتحنوا الناس في عقائدهم ولم يقمعوا المعتزلة ، ولكن ناظروهم وقمعوهم بالحجة والبرهان لا بالسيف والصولجان . قال تعالى : { بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ^(١) } فقد قذف أهل السنة بقليل الحق على كثير الباطل عند المعتزلة ، فدمغهم وأسكتهم ، وجعل الأمة تنبذهم ، فلما وصلوا إلى سدة الحكم وتمكنوا من الاستحواذ على السلطان ، امتحنوا الناس في عقائدهم ، وأجروا السيف على رقابهم ، كما هي سجية كل فرقة بدعية ضالة .

وبعد ذلك نجد أن المستشرقين لا يفتأون يبحثون عن الأعذار ويتلمسونها ليسدوا الطوام التي ثبتت عن المعتزلة بدون أدنى شك أو ريبة ، فيقول المستشرق (لويس غاردي) : إنه مع ذلك تظل الحقيقة أن كتابات أقطاب المعتزلة - بغض النظر عن رسالة (الانتصار) الجدلية التي وضعها الخياط دفاعاً عن عقائد المعتزلة في مواجهة ابن الراوندي - غير متاحة لنا إلا من خلال كتابات الآخرين عنها ^(٢) ، وهم بهذا يصلون إلى حجة العاجز ، فلما لم يستطيعوا أن يجدوا عذراً مقبولاً للفرقة التي راهنوا عليها لهدم الإسلام ، طعنوا في كتب السلف الذين نقلوا أقوالهم ، وكانوا أقرب إلى رجاءهم وأحداثهم من هؤلاء المستشرقين ، ناهيك عن كونهم أصدق وأورع من رجال المعتزلة والمعجيين بهم من المستشرقين ، فليس هناك أدنى لا شك في صدق ونزاهة ما ينقله شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من علماء السلف من أقوال للمعتزلة ، وليس هذا من باب التحيز ، بل هو من باب اليقين ، ففرق بين من يجعل نص الكتاب نصب عينيه ، ومن يجعل عقله القاصر حاكماً على النص الإلهي ، ناهيك عن سير بعض رجال المعتزلة التي غلب على بعضهم الفسق والجون ورقة الدين وتنقص الإسلام والاستهزاء به ، وإرسال على لسانه ما لا يكون كثمامة بن الأشرس ^(٣) أو الإلحاد

(1) الأنبياء : ١٨

(2) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٢٤ : ٧٣٧٦

(3) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ٦٢ . لسان الميزان ١ : ٣٧١ ترجمة (١٣٩٤)

كالنظام الذي قال بإبطال النبوات وأنكر إعجاز القرآن الكريم^(١) ، حتى إن بعضهم قد كفر البعض الآخر كما كفر أبو موسى المردار أبا الهذيل العلاف وبشر بن المعتز ، وكفره شيوخه ، وقال عنهم البغدادي : وكلا الفريقين محقٌ بتكفير صاحبه^(٢) .

ويصرح (هنري كوربان) بأن المبدأ الأخير من مبادئ المعتزلة الرئيسية وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هو مبدأ يتعلق بحياة الجماعة ، حيث إنه يهدف إلى التطبيق العملي لمبادئ العدالة والحرية في السلوك الاجتماعي^(٣) .

ويؤكد بأن العدالة عند المعتزلة لا تنحصر في تجنب الأذى والظلم اللذين يصيبان الفرد ، بل هي أيضاً عمل الجماعة كلها في سبيل خلق جو من المساواة والانسجام الاجتماعي ، إذ بفضل ذلك يتسنى لكل فرد أن يحقق كل مواهبه^(٤) .

ويقرر - أيضاً - بأن حرية الإنسان ومسؤوليته لا تقعان فقط على استعمال مختلف الملكات عند الفرد ، بل هي تتناول ، ويجب أن تتناول ، الجماعة بكاملها ؛ ويدعم وجهة نظره بأن هذا المبدأ وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد ورد بكثرة في كتاب المسلمين المقدس . إلا أن حذاقة المعتزلة تعود إلى أنها بنت مبدأ العمل الأخلاقي والاجتماعي على المبدأ اللاهوتي للعدالة وحرية الإنسان^(٥) .

وهو لم يأت بجديد في قوله ، فلكونه مغرماً ، ومتعمقاً في الفكر الإيراني ، والمذهب الشيعي ، فلا غرابة أن يأتي بهذه المفاهيم لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويجعله ثورة جماعية ، تحقق العدالة والحرية في السلوك الاجتماعي ، بغض النظر عن صحة الاعتقاد من عدمه ، ثم يثني على المعتزلة ويقول بأنها لحذاقتها بنت مبدأ العمل الأخلاقي والاجتماعي على المبدأ اللاهوتي للعدالة وحرية الإنسان .

ثم يغالط نفسه ويغالط التاريخ ، وكأن المسلمين أميون لا يعرفون القراءة والكتابة ، فيقول : إن العدالة عند المعتزلة لا تنحصر في تجنب الأذى والظلم اللذين يصيبان الفرد ، بل

(1) انظر : الفرق بين الفرق : ١٣١ - ١٣٢ .

(2) المصدر السابق : ١٦٦

(3) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : ١٩١

(4) المصدر السابق

(5) المصدر السابق

هي أيضاً عمل الجماعة كلها في سبيل خلق جو من المساواة والانسجام الاجتماعي ، إذ بفضل ذلك يتسنى لكل فرد أن يحقق كل مواهبه .

فكيف يبرر تصرفات المعتزلة من القول بخلق القرآن ، ووضعهم السيف على رقاب المخالفين ، وتعذيبهم لإمام أهل السنة الإمام المجلد أحمد بن حنبل ، وسجنهم له وتعذيبهم إياه^(١) .

إن هذا المستشرق المتشبع بالفكر الإيراني وبالمذهب الشيعي ، يظن أن عقول أهل السنة ، كعقول البعض تلقف ما يلقي إليها من غير تفكير .

إنه لفرق كبير بين عقل تنور بنور الإيمان ، وعقل تشرب بالهوى والضلال واتباع أرباب الزيغ والضلال .

(1) انظر : البداية والنهاية ١٠ : ٣٤٦ وما بعدها ليقف القارئ على ملخص الفتنة والحنة وطريقة المعتزلة في فرض آرائهم وامتحان الناس في عقائدهم .

الباب الثاني

موقف المستشرقين من الفلاسفة المنتسبين للإسلام

الفصل الأول : موقف المستشرقين من نشأة الفلسفة عند المسلمين

ومصادرها

الفصل الثاني : الإلهيات

الفصل الثالث : موقف المستشرقين من مسألة خلق العالم عند الفلاسفة

الفصل الرابع : موقف المستشرقين من مسألة الوحي والنبوات عند الفلاسفة

الفصل الخامس : موقف المستشرقين من مسألة البعث والمعاد والجنة والنار

عند الفلاسفة

الفصل السادس : موقف المستشرقين من مسألة القضاء والقدر عند الفلاسفة

الفصل الأول

موقف المستشرقين من نشأة الفلسفة عند
المسلمين ومصادرها .

المبحث الأول : نشأة الفلسفة

المبحث الثاني : عوامل النشأة

المبحث الثالث : أعلام الفلاسفة

تمهيد :

الفلسفة لفظٌ مشتق من كلمة يونانية مركبة من كلمتين هما : (فيلو - سوفيا) وفيلو . بمعنى (محب) وسوفيا . بمعنى (الحكمة) فيكون معناهما (محب الحكمة) وعرفها (أرسطو) بأنها العلم بالأسباب القصوى ، أو علم الوجود . بما هو موجود ، وعرفها ابن سينا بقوله : إنها الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه ^(١) وهناك عدد من التعريفات للفلسفة ، لأساطينها و كبار معلميها ، وهي تتفاوت فيما بينها بسبب طبيعة التخصص الذي تبناه كل واحد منهم ، وبحسب الجهة التي يركز عليها فكره ، إلا أنها في مجملها تتمحور في تعريف الفلسفة بأنها محاولة لتكوين فكرة عامة عن العالم والإنسان والعلاقات المتبادلة بينهما ، والكشف عن القوانين الكلية التي تسيطر على الطبيعة كما أنها محاولة العثور على المبادئ الكلية التي تطلق على الوجود بصفة عامة ، فهي في نهاية المطاف منهج من مناهج التفكير يلتزم فيه الإنسان النظرة الكلية إلى الوجود وعلاقته بالإنسان ^(٢)

ونظراً لكون الفلسفة تعني (الحكمة) و (محبة الحكمة) فالحكمة نوعان : قولية و فعلية ، فالحكمة القولية هي : قول الحق ، والحكمة الفعلية هي فعل الصواب ، وكل طائفة من الطوائف لهم حكمة يتقيدون بها .

وأصح الطوائف حكمة : من كانت حكمتهم أقرب إلى حكمة الرسل التي جاؤا بها عن الله تعالى ، وقال : {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} ^(٣) وقال عن المسيح - ﷺ - : {وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ} ^(٤) وقال لنبيه محمد - ﷺ - : { وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا

(1) المعجم الفلسفي ٢ : ١٦٠ . موسوعة الموارد ٨ : ٢٤ . إغاثة اللفهان ٢ : ٢٥٣ . الصفدية ٢ : ٣٢٣ .

موسوعة الفلسفة - بدوي - ١ : ١٣١ . تاريخ الفلسفة اليونانية : ١٧٠ . أضواء على الفكر الفلسفي : ١٢ ، ١٤

(2) انظر : أضواء على الفكر الفلسفي : ١٤ - ٢١ .

(3) البقرة : ٢٦٩

(4) آل عمران : ٤٨

{^(١)} وقال عن يحيى - عليه السلام - : {يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا
{^(٢)} والحكم هو : الحكمة . وقال تعالى عن نبيه داوود - عليه السلام - : {وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ
وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ^(٣)}

فالحكمة التي جاءت بها الرسل : هي الحكمة الحق المتضمنة للعلم النافع والعمل
الصالح للهدى ودين الحق ، لإصابة الحق اعتقاداً وقولاً وعملاً ، وهذه الحكمة فرقها الله
سبحانه بين أنبيائه ورسله ، وجمعها لمحمد - صلى الله عليه وسلم - ^(٤)

والفلاسفة اسم جنس لمن يجب الحكمة ويؤثرها ، وقد صار هذا الاسم في عرف
كثير من الناس مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء ، ولم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في
زعمه ^(٥).

وأخص من ذلك : أنه في عرف المتأخرين اسم لأتباع أرسطو ، وهم المشاؤون خاصة
وهم الذين هذب ابن سينا طريقتهم وبسطها ، وقررها ، وهي التي لا يعرفها ، بل لا يعرف
سواها المتأخرون من المتكلمين ^(٦).

ولقد نشأة الفلسفة من اندهاش الإنسان لمظاهر الوجود المحيطة به ولتساؤلاته عن
هذا الوجود وعن مصيره بصفة عامة وعن وجود الإنسان ومصيره بصفة خاصة ^(٧) من أين
أتى ولماذا أتى وإلى أين سيذهب ؟ وما هي حقيقة الموت ؟ ثم ما هو مصير الإنسانية
بأسرها ؟ وما مصير هذا العالم ؟ وهل هناك حياة بعد الموت ؟ وما كنه هذه الحياة ؟ ، وهل
هناك خالق لهذا الكون والإنسان ؟ وكيف خلق ؟ وإن كان هناك خالق فما علاقته بنا ؟ .

فبدأت الجهود الفلسفية بالدوافع العقلية والأقيسة المنطقية ، تحاول إيجاد أجوبة عقلية
لتلك التساؤلات ، وإيجاد علاج لتلك القضايا ، وهنا نشأت الفلسفة ^(٨).

(١) النساء : ١١٣

(٢) مريم : ١٢

(٣) ص : ٢٠

(٤) انظر : إغاثة اللفهان ٢ : ٢٥٣ - ٢٥٤ . أضواء على الفكر الفلسفي : ١٣

(٥) المصدر السابق

(٦) المصدر السابق

(٧) انظر : موسوعة المورد ٨ : ٢٤ . موسوعة الفلسفة ١ : ١٦٠ .

(٨) معالم منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية : ١١

ولا يخفى علينا أن جزءاً كبيراً مما تحاول الفلسفة أن تجيب عليه إنما هو من باب الغيبات ، التي يدل النقل والعقل على أنه لا مجال لمعرفتها إلا من خلال التسليم لنصوص الوحيين ، والانقياد إليهما ، وعدم الاعتراض عليهما ، وعدم معارضتهما برأي أو قياس أو معقول ، وما أحسن ما قال الإمام محمد بن شهاب الزهري ^(١) : من الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التسليم ^(٢) .

(١) هو : الإمام العلم ، حافظ زمانه ، محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب ، أبو بكر القرشي الزهري المدني ، نزيل الشام ، توفي سنة (١٢٤ هـ) . انظر : سير أعلام النبلاء ٥ : ٣٢٦ - ٣٥٣

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ٢٣١ .

مصطلح الفلسفة الإسلامية :

لاشك أن هذا المصلح وافد ودخيل على الإسلام وأهله ، فأصله نابع من علوم أهل الشرك والأوثان ، الذي أعملوا العقل في الغيبات ، في محاولة للكشف عن طبيعة العلاقة بين الكون والإنسان ، ولعل ما دفعهم لذلك أنه لم يكن لديهم دين قائم يجيب لهم على التساؤلات التي أرقت أفكارهم وأقضت مضاجعهم ، أو أن الدين الذي كان عندهم قد شابته الشوائب وطراً عليه التحريف واندرس واضمحل ، فلم يعد يفي بما تحتاجه نفوسهم من روحانية تطمئنهم إلى مصيرهم ومآلهم ، وتحدد لهم العلاقة بين الكون والإنسان ، ووظيفة الإنسان في هذا الكون ، فأعملوا عقولهم بحثاً عن إجابة ترضي ضمائرهم ، وتشفي نفوسهم ، فقادتهم عقولهم لتقعيد أصول ونظريات ظنوا من خلالها أن قد عرفوا حقيقة هذا الكون وخالقه .

وتابعهم على طريقتهم هذه بعض المنتسبين للإسلام ، فأعرضوا عن كتاب ربهم ، وبحثوا عن الهدى في مخلفات فلاسفة اليونان ، وأعجبوا بهم أيما إعجاب ، وسُحروا بشخصائيتهم وتحديداً بشخصية معلمهم الأول (أرسطو) ورأوها فوق كل نقد وتحقيق ، وتنافسوا في كيل المديح والتقديس والتعظيم لتلك الشخصية ، حتى كاد أن يصلوا بها لدرجة التأليه والتقديس ، وأضافوا عليهم صفات تجعلهم فوق درجات الكمال الإنساني عقلاً وفضلاً^(١) . فأطلق عليهم (فلاسفة الإسلام) وأطلق على هرطقاتهم (الفلسفة الإسلامية) . والحق أنهم أبعد ما يكونون عن الإسلام وأهله ، فإنهم أدعياء على الإسلام ومنتسبين له ، وليسوا من علمائه ، فقد هدفوا إلى تقريب الفلسفة الوثنية الأرسطية من دين الإسلام وتحسين صورتها ، لكي تقبل في أوساط المسلمين^(٢) وتأثر بهم طائفة من المتكلمين ، فظهر ذلك جلياً في طريقة تلقيهم للعقيدة وإثباتها والاستدلال على مسائلها ، وهم وإن انتصروا للإسلام في عدد من القضايا ، فإنهم قد أدخلوا على المسلمين شراً عظيماً ، بما انتحلوه من

(١) انظر : تاريخ فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب - لطفي جمعة - : ١٥٥

(٢) انظر : الصفدية ١ : ٢٣٧ . إغاثة اللفهان ٢ : ٢٥٦ - ٢٥٧ . نشأة الفكر الفلسفي ١ : ٤٨ - ٤٩ .

علوم كلامية ومنطقية ذات أصول فلسفية ، أثارت الشبهات ، وأفسدت الكثير من الفطر والفهوم وعقدت العلوم وقضت على بساطتها وسماحتها (١).

وأنكرهم طائفة استمسكوا بكتاب ربهم وسنة نبيهم - ﷺ - قولاً وعملاً واعتقاداً وهم السلف الصالح من الصحابة والأخيار والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين . حيث أدركوا أن هذه الثقافة الوافدة تحمل في طياتها مناقضة واضحة لدين الإسلام وعقيدته ، وأنها بما تحويه من أفكار وثنية وشركية وإلحادية جدلية تمثل خطراً داهماً سيؤدي إلى تدمير العقول وزرع الشكوك ، وطمس عقيدة التوحيد السمحة النقية ، وعهدهم بعقيدتهم التي تلقوها عن نبيهم صافية نقية من أوضار الشرك ودنسه ، سهلة ميسرة لا غموض فيها ولا تعقيد ، قائمة على الدليل والبرهان الواضح الذي تقر به العقول وتطمئن إليه الأفئدة السليمة (٢).

وموقفهم الرافض لهذه الثقافة الوافدة المسماة بـ (الفلسفة) إنما هو موقف نابع من إدراك عميق لحقيقة تلك الفلسفة ، وأنها نتاج عقول بشرية لم تستر بنور الوحي ، ولم تكن بمنأى عن معتقدات أهلها الوثنية من يونان ورومانية ومصرية وصابئية فلا يمكن - والحال هذه - أن تتماشى هذه الفلسفة الوثنية مع عقيدة الإسلام الخالصة النقية (٣) ، لأن موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين ، فالدين : إلهيات وأخلاق تستند إلى الوحي الموافق للعقل ، والوحي معصوم ، والفلسفة : إلهيات وأخلاق تستند إلى العقل البشري المجرد ، والعقل يخطئ ويصيب ، وهو حينما يخطئ لا يعلم يقيناً أنه أخطأ ، وحينما يصيب لا يعلم يقيناً أنه أصاب ، فكان لسان حال السلف ومقالمهم يقول : لقد ضمن الله لنا العصمة في الوحي ، ولم يضمن لنا العصمة في الآراء العقلية (٤).

وبهذا يتضح لنا بأن مصطلح (فلسفة إسلامية) أو (فلاسفة مسلمون) لا يتماشى مع العقيدة الإسلامية الصحيحة النقية ، التي جاء بها نبينا محمد - ﷺ - وسار بها على هديه

(١) انظر : النبوات : ١٤٨ . صون المنطق - السيوطي : ٢٠٠ . ضحى الإسلام ١ : ٣٦٧ - ٣٦٩

(٢) انظر : مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية : ٣٨٢ - ٣٩٤ . موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة : ١٣٨ .

(٣) انظر : الرد على المنطقيين : ١٢٦ - ١٣٢ . بغية المرتاد : ٧٦ . الإسلام والمذاهب الفلسفية : ١٠٠ . خصائص التصور الإسلامي : ١٠ - ١١ . موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة : ١٣٨

(٤) انظر : موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة : ١٤٩

خير الخلق بعده وهم صحابته - رضوان الله عليهم - وتابعهم السلف الصالح عليهم
سحائب الرحمة . فليست هناك فلسفة إسلامية وإنما يوجد (دين إسلامي) وليس هناك
(فلاسفة مسلمون) وإنما يوجد (علماء مسلمون) ومن تبع الفلاسفة اليونان في أفكارهم
وآرائهم ممن ينتسب إلى الإسلام ، يطلق عليهم (فلاسفة منتسبون للإسلام) .

ذلك أن مواضيع الفلسفة ، هي نفسها مواضيع الدين ، ولكن أولئك القوم نظروا
إليها مجردين من نصوص الوحي ، والمسلمون نظروا إليها متسلحين بسلاح الوحي ، فعالجوا
تلك المسائل والقضايا التي أثارها الفلاسفة اليونانية ، على ضوء ما صح عن النبي - ﷺ - ،
وأعملوا القياس والنظر والفكر والتأمل والتدبر والعقل ، ولكن بشرط أن لا يُعارض ذلك
نصاً صريحاً جاء به الوحي .

كما أن علماء المسلمين قد احتاجوا إلى بعض الأقيسة المنطقية والنظريات الفلسفية ،
للدفاع عن الإسلام ، و مجادلة الخصوم ، بشرط عدم مخالفة النص الصريح ، وأن يكون
العقل مع النص كالعامي المقلد مع الشيخ .

وكل هذا يمكن أن نطلق عليه (التفكير الديني في الإسلام) أو (التفكير الديني)
باعتباره تأملاً عقلياً ونظراً فلسفياً ، مصطبغاً بالصبغة الإسلامية ، وناشئاً في ظل الحضارة
الإسلامية ، و متمشياً مع نصوص الوحيين ، ومتقيداً بتقديم النص على العقل ، وموقناً بأن
النص الصحيح لا يمكن أن يخالف العقل الصريح .

المبحث الأول : نشأة الفلسفة بين المسلمين.

نشأة الفلسفة بين المسلمين :

لقد تعرض التفكير الديني الإسلامي لكثير من المحاولات التي تهدف إلى التشكيك في أصالته ، وفي مصادره ، فذهب المستشرق (دي بوار) إلى أن العرب لم يكن لديهم الثمرات التي يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ، ولا الآثار الفنية الجميلة التي يؤتيها الفراغ والترف^(١) ، وأنهم لم يصلوا في التمدن إلى مرتبة أعلى من ذلك ، إلا بأطراف تلك الصحراء ، في دول تكونت بعض الشيء ، وكثيرا ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو^(٢) و أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها قبل أن يظهر النبي محمد - ﷺ - ، الذي أفلح هو وخلفاؤه الراشدون في بعث روح الاتحاد في العمل بين أبناء الصحراء وغيرهم من ممن تحضر من أهل البلاد الواقعة في الأطراف^(٣).

ويقول - أيضاً - : ولا ريب في أن الفلسفة من ثمار العقل اليوناني^(٤). ويقول : تهيات لمفكري الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيمه ومن معارفه الكونية مادة متنوعة ؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساس في بنائها مصدرهما اليونان ، وإذا وجدنا العرب يصلون بين الأشياء المتعددة برباط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص من الأشياء ، لآحين يحصونها إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرين باليونان^(٥).

كما يؤكد بأن العرب قد اخذوا عناصر فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس^(٦) وبقراط^(١) وجالينوس^(٢)، ومن بعض كتب أرسطو^(٣) ، ومن كتب كثيرة ترجع إلى المذهبيين الفيثاغوري والأفلاطوني الجديدين^(٤).

(1) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - : ٤

(2) المصدر السابق : ٤

(3) المصدر السابق : ٥

(4) المصدر السابق : ١٧

(5) المصدر السابق : ١٨-١٩

(6) هو : بطليموس الاسكندري ، رياضي وجغرافي ، وعالم فلك يوناني ، من أهل القرن الثاني للميلاد ، نشأ وعاش في الاسكندرية ، ينسب إليه النظام البطليموس. أشهر مؤلفاته : المجسطي وهو موسوعة فلكية ورياضية تقع في ثلاثة عشر كتاباً. انظر : طبقات الأطباء والحكماء : ٣٥ . موسوعة المورد ٨ : ٩٥ .

ويقول المستشرقان (لويس غاردية) و (جورج قنواقي) : إن التعريب عن اليونانية ، كان له التأثير الأعظم في نشأة علم الكلام ، ولا سيما تعريب فلسفة أرسطو^(٥) . وأن الفلسفة اليونانية عندما اكتشفت بمقتضايتها العقلية ، أثارت تعطشاً إلى العلوم الوضعية ، وعناية بالاستيضاح ، ورغبة في التنسيق بين العلوم الإنسانية كلها ، وهكذا نهض علم الكلام وتوطدت أركانه علماً مستقلاً^(٦) .

وذهب المستشرق (د.أرنالدز)^(٧) إلى القول بأن الفلسفة الإسلامية تالية للفلسفة اليونانية ، وأن الحكمة كفكرة عامة ، ظلت مرتبطة بلفظ فلسفة ، مما يبرر وصف علماء الكلام المسلمين بالفلاسفة^(٨) ، ويؤكد بأنه مما لاشك فيه بأن المصادر الأولى للفلسفة الإسلامية يونانية في جوهرها^(٩) ، وأن النشاط الفلسفي في الحضارة الإسلامية ، قد بدأ مع

(1) بقراط أو أبقرات ، (٤٦٠ - ٣٧٧ ق م) طبيب يوناني يعد أبا الطب ، عمل تحرير الطب من الخرافات ، وحاول إقامته على أساس علمي ، لا يعرف المؤرخون عن حياته إلا التزر اليسير ، وضع مبادئ للأخلاق الطبية ، فرضها على تلاميذه ، وهي مبادئ تتضمنها الميّن التي لا يزال الأطباء يقسمونها حتى اليوم في حفل تخرجهم . انظر : طبقات الأطباء والحكماء : ١٦ . موسوعة المورد ٥ : ١٠٨ .

(2) جالينوس (١٣٠ - ٢٠٠ ق م) طبيب يوناني ، يعد أحد أعظم الأطباء في العصور القديمة ، أسس الفسيولوجيا التجريبية ، ووضع عشرات المؤلفات في علمي التشريح والفسيولوجيا ، وبرع في الفلسفة وجميع العلوم الرياضية ، يعرف مذهبه في الطب بـ (الجالينوسية) . انظر : طبقات الأطباء والحكماء : ٤١ . موسوعة المورد ٤ : ١٨٦ .

(3) أرسطوطاليس : فيلسوف يوناني ، ولد سنة ٣٨٤ ق م ، وتوفي عام ٣٢٢ ق م . تتلمذ على يد الفيلسوف اليوناني (أفلاطون) ، كان مشركاً يعبد الأوثان ، فانعكس ذلك على جميع المفكرين الذين جاؤوا بعده . وهو واضع علم المنطق كله تقريباً . من هنا لقب بـ ((المعلم الأول)) و ((صاحب المنطق)) . انظر : إغائة اللفهان ٢ : ٢٥٥ . موسوعة المورد ١ : ١٥٩ . موسوعة الفلسفة - بدوي - ١ : ٩٩ .

(4) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - ١٤١

(5) انظر : فلسفة الفكر الديني - لويس غاردية و ج قنواقي ١ : ٧٥ (بتصرف)

(6) المصدر السابق ١ : ٦٤ (بتصرف)

(7) روجيه أرنالدز ، مستشرق فرنسي ، معاصر ، له مقالات عن ابن رشد والفلسفة الإسلامية ، عضو أكاديمية العلوم الأخلاقية و السياسية في باريس ، كما هو عضو في مجمع اللغة العربية بالقاهرة . من أشهر مؤلفاته : (القرآن . دليل القراءة) (جوانب من الفكر الإسلامي) . انظر : جريدة الحياة . العدد : ١٣٩٤٢ . الكاتب : محمد عثمان محمود . موقع انترنت (جسد الثقافة) www.jsad.net

(8) انظر : الفلسفة : د.أرنالدز . ضمن موجز : دائرة المعارف الإسلامية ٢٥ : ٧٨٨٤

(9) المصدر السابق ٢٥ : ٧٨٨٦

الترجمات العربية للنصوص الفلسفية الإغريقية ، وأن هذا الفكر الفلسفي لم يكن محل ترحيب أبداً من أهل السنة ، لذا فقد خطت الفلسفة خطواتها الأولى لدى مفكرين تأثروا بالفرق ، وبخاصة الشيعة التي تشبثت بالأفكار الغنوصية^(١) التي بعضها هيليني والبعض الآخر إيراني ، حيث كان لفارس تأثير كبير على الجوانب الدينية والفلسفية في الجز الشرقي من حوض البحر المتوسط^(٢) ، ويزعم بأن المسلمين الذين يتحدثون العربية قد عرفوا الفلسفة الإغريقية متمثلة في أرسطو ، باعتباره الأوج الذي بلغته الفلسفة ، حيث إن ما أتى بعده ليس إلا شرحاً أو كتابات تحت تأثيره المباشر^(٣) ، لذا فهو يرى بأن الفلسفة عند العرب قد اتخذت شكل التوفيق ، وهو شكل قد ظهر لدى الرواقيين الذين أتوا بعد أعلام الفلسفة الإغريقية الكبار^(٤).

ويقول - أيضاً - : بوسعنا أن نتبين في فكر المعتزلة منذ نشأته تأثيراً يونانياً من حيث عرض المشكلات ومنهج التفكير ، وهو تأثير انتقل إليهم بطريق غير مباشر عبر الفلاسفة المسيحيين السريان^(٥).

ويقول المستشرق (هنري سوريا) : هذا الثبات في النظام الفلسفي - أي الفلسفة اليونانية - فرض على الإسلام ، بفضل التراجم ، نذكر من بينها العقيدة لأرسطو والسببية ، اللتين ساهمتا إلى حد كبير في تفتح الفكر العربي^(٦).

يرى المستشرق (دي بوار) : أن المقر الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة ، حيث التقى عرب وفرس ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس ، وهنا حيث ازدهرت

(١) المذهب الغنوصي ويطلق عليه - أحياناً - الغنوسيس وهي : كلمة يونانية الأصل معناها المعرفة ، ثم أخذت بعد ذلك معنى آخر اصطلاحياً وهو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف الغلbia وتذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن يلقي في النفس ، فلا يستند على الاستدلال أو البراهين العقلية . انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١ : ١٨٦ - ١٨٩ .

(٢) انظر : الفلسفة : د.ارنالديز . ضمن موجز : دائرة المعارف الإسلامية ٢٥ : ٧٩٠٨ - ٧٩١٧

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

(٥) المصدر السابق .

(٦) انظر : فلسفة الفكر الإسلامي - هنري سوريا : ٥٢

التجارة والصناعة ، يجب ان نتلمس بواكير العلم العقلي الديني ، تلك البواكير التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي ومن مؤثرات فارسية^(١) .

ويقول المستشرق (كارل شوي^(٢)) : إن العرب قد أخذوا فكرهم في الكون عن علم الفلك عند الإغريق ، فجعلوا الشمس تدور حول الأرض من الشرق إلى الغرب في سنة مدارية كاملة وقد اعتمد العرب على المجسطى لبطليموس في معرفة بداية كسوف الشمس وقدره ، وقد نهج العرب نهج الإغريق بالضبط في تلك المسائل^(٣) .

ويقول المستشرق (كارا ده فو^(٤)) : إن الشهرستاني عندما عرض علم الكلام عند العرب إنما عرضه بوصفه منقولاً من الفلسفة الإغريقية^(٥) .

ويقول المستشرق (دي بوار) : ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ؛ ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتشخوا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة ، ومن اليسير علينا أن نستعين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها^(٦) .

وهذا حكم جائر على التفكير الديني في الإسلام ، ينم عن عداوة متأصل للإسلام وعلمائه ، أو عن جهل بحقيقة التفكير الديني في الإسلام .

(1) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - ٨ :

(2) كارل شوي ، مستشرق ألماني ، ولد في ١٨٧٧ وتوفي سنة ١٩٢٥ . انظر : المستشرقون - نجيب العقيقي - ٢ : ٤٤٢ .

(3) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٢٠ : ٦٣٠٣

(4) البارون كارا دي فو ، مستشرق فرنسي ، ولد في مدينة بار - على نهر الأوب في ٣ - فبراير - ١٨٦٧ م ، وتوفي سنة ١٩٥٣ م . تخرج من كلية الهندسة ، ولكنه لم يعمل بها ، بل تفرغ للخدمات الاجتماعية وللأشعار وللبحث التاريخي ، متعياً من ثروته الخاصة الموروثة عن أبيه . درس العربية ودرّسها في المعهد الكاثوليكي بباريس ، كان أحد مؤسسي مجلة الشرق المسيحي ، توافر على دراسة العقيدة الإسلامية ، فكتب فيها عدداً من المؤلفات ، وأهمها وأشهرها هو (مفكرو الإسلام) في خمسة أجزاء ، والف كتابين أحدهما عن ابن سينا والآخر عن الغزالي . انظر : طبقات المستشرقين : ١٣١ - ١٣٢ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٤٦٢ - ٤٦٣ .

(5) انظر : الشهرستاني : كارا ده فو : ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٠ : ٦٣٣٣

(6) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - ٥١ :

فهؤلاء المستشرقون يهدفون إلى التشكيك في أصالة التفكير الديني عند المسلمين وأن تفكيرهم ، وحلولهم لما أثير من قضايا عقدية لديهم ، ليس إلا تقليداً ومحاكاة لفلسفة أرسطو ، وضرباً من التكرار لآراء وأفكار يونانية كُتبت باللغة العربية^(١).

وزعمهم هذا ليس بصحيح ؛ فإن التفكير الديني في الإسلام ، وأعلامه لم يخضعوا لأرسطو ، ولا للفلسفة اليونانية بشكل مطلق ، بل إن ذلك التفكير لا ينحصر في التيار المشائي ، وإنما يشمل عدداً من العلوم الخاصة بالمسلمين كعلم الكلام ، وعلم التصوف ، وعلم أصول الفقه^(٢)، مما يدعم القول بأن التفكير الديني في الإسلام لم يكن معتمداً اعتماداً كلياً على الفلسفة اليونانية ، بل إن له مواضيعه الخاصة به .

كما أن الفلاسفة المشائين لم يقلدوا أرسطو تقليداً تاماً ، بل كانت لهم انتقائيتهم الخاصة لبعض أفكاره ، وبعض أفكار افلاطون^(٣) حيناً آخر^(٤).

ونحن لا ننكر أن يكون للفلسفة اليونانية تأثير في نضج وتطور التفكير الديني في الإسلام ، ولكن لا نقبل القول بأن التفكير الديني في الإسلام عالة على الفلسفة اليونانية ، وأنه تكرر لها ، فلقد ساعدت ترجمة الفلسفة اليونانية على نضج التفكير الديني الإسلامي إلى حد ما^(٥)، فإن الفلسفة اليونانية عندما تُرجمت وأصبحت في حوزة المسلمين ، لم يقبلها جميعهم ، كما أنهم لم يقبلوها بكل حذافيرها ، فمنهم من وقف موقف الرفض والمعارض لها ، ونظر إليها على أنها من باب الإفساد والضلال كابن الصلاح الذي قال : إن الفلسفة أساس السفه والانحلال ، ومادة الخيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة^(٦).

(1) انظر : في الفلسفة الإسلامية . د : ابراهيم مذكور . ج ١ : ٢٢

(2) انظر : أضواء على الفكر الفلسفي — د : عبد المقصود عبد الغني . : ٢٤٢

(3) أفلاطون ، فيلسوف يوناني ، ولد في أثينا عام ٤٢٨ ق م ، وتوفي عام ٣٨٧ ق م . عندما بلغ العشرين من عمره اتصل بسقراط ولزمه مدة ثماني عشرة سنة . وعندما أدرك سقراط الأجل راح أفلاطون يضرب في الآفاق من كريت الى جنوبي إيطاليا إلى صقلية فمصر . ثم عاد الى أثينا ، وأنشأ على أبوابها أكاديميته الشهيرة التي أمها طلاب المعرفة من كل صوب ، وراح يعلم الحكمة ويعد رجالاً يستطيعون أن يديروا شؤون المدينة وفقاً لمقتضيات العقل ، من أشهر كتبه : الجمهورية . انظر : موسوعة المورد ٨ : ٤٨ . موسوعة الفلسفة : ١٥٤ .

(4) انظر : أضواء على الفكر الفلسفي — د : عبد المقصود عبد الغني . : ٢٤٢

(5) انظر : في الفلسفة الإسلامية : د : ابراهيم مذكور ج ١ : ٢٢ (بتصرف)

(6) انظر : فتاوى ابن الصلاح : ٣٤

ومنهم من وقف منها موقفاً متوسطاً يقوم على النقد والتمحيص ، فيأخذ ما يراه حقاً ويرفض ما يراه باطلاً ، وهذا موقف المعتزلة وكثير من الأشاعرة^(١) ، وهناك من وقف منها موقف الإعجاب والتقدير ، فعكف على دراستها وحاول محاكاتها ، كالكندي^(٢) وغيره^(٣).

وقد نقد شيخ الإسلام ابن تيمية منطق أرسطو وفنده ، ونقد من تأثر به من الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، فقال : وليس الأمر كذلك ، بل ما يقوله مبتدعة أهل الكلام فيه خطأ مخالف للشرع والعقل ، والخطأ فيما يقوله المتفلسفة في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع ، أعظم من خطأ المتكلمين ، أما ما يقولونه في العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون صواب المتفلسفة أكثر من صواب من ردّ عليهم من أهل الكلام ، فإن أكثر أهل الكلام في هذه الأمور بلا علم ولا عقل ولا شرع ، ونحن لا نقدح فيما علم من أمور الطبيعية والرياضية^(٤).

و يعترف شيخ الإسلام ابن تيمية بأن أرسطو وأتباعه ، لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد ، وهو كلام كثير واسع ، ولهم عقول عرفوا بها ذلك ، وهم يقصدون الحق ، ولا يظهر عليهم العناد ، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية ، ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ^(٥).

ولا شك في أن نظرة المستشرقين إلى الفلسفة اليونانية على أنها هي المقياس الذي ينبغي أن تقاس به أية فلسفة ، جعلهم يعتقدون بأن المسلمين ليس لهم تفكير ديني إلا ذلك التفكير التقليدي للفلاسفة المنتسبين للإسلام ، والذي جاء على نمط الفلسفة اليونانية ، وهذا ينم عن قصور في النظر ، وعدم التزام بالموضوعية ، وانسياق وراء هوى وعصبية ، وعلى أية

(1) انظر : أضواء على الفكر الفلسفي - د : عبد المقصود عبد الغني . : ٢٦٦

(2) أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح الكندي ، أحد أبناء الملوك في كندة ، و يعد أول الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، نشأ في البصرة وانتقل إلى بغداد ، فتعلم واشتهر بالطب ، والفلسفة والموسيقى ، والهندسة ، والفلك ، وألف وترجم وشرح كتباً كثيرة يزيد عددها على ثلاثمائة ومنها : رسالة في التنجيم واختيارات الأيام وإلهيات أرسطو ورسالة في الموسيقى . توفي نحو ٢٦٠هـ / ٨٧٣م . انظر : طبقات الأطباء والحكماء : ٧٣ . الفهرست : ٣١٥ .

(3) انظر : أضواء على الفكر الفلسفي - د : عبد المقصود عبد الغني . : ٢٦٦

(4) انظر : الرد على المنطقيين : ٣١١

(5) المصدر السابق : ١٤٣

حال فإن أصالة التفكير الديني في الإسلام كادت أن تصبح من الأمور المسلمة لدى العقلاء الذين ينظرون إلى الأمور بتراهة وموضوعية (١).

ولقد أغفل المستشرقون - قصداً أو عن غير قصد - عاملاً مهماً في نشأة وتطور التفكير الديني لدى المسلمين ، ألا وهو القرآن الكريم ، الذي له أثر كبير في نشأة التفكير الديني عند المسلمين ، من خلال دعوته إلى العلم والمعرفة و يحث على التفكير الموضوعي المنتظم بكل أنواع الحجج وأساليب الإقناع ، ويحث على التأمل ، وعلى النظر في ظواهر الطبيعة وأحوال النفس وخفايا الوجود ، بغية التوصل إلى معرفة خالق الكون والوجود ، وحرص على توجيه النظر العقلي حتى يحقق ثمرته ، فنهى عن الميل إلى الهوى واتباع الظنون والأوهام ، وحذر من الغرور والكبر ، وما إلى ذلك من الأمور التي تؤدي إلى انحراف الفكر (٢) ، وما يقال عن القرآن الكريم يقال مثله عن السنة النبوية التي هي المفسرة والشارحة للقرآن الكريم ، قال - ﷺ - : (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه (٣)).

وبهذا يكون القرآن الكريم والسنة النبوية قد حثا المسلمين على التفكير الديني ، وفتحوا الباب أمام النظر العقلي في حدود ما أعطاه الله عز وجل من قدرات وإمكانات.

(1) انظر : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي - روزنتال - : ١٩ . أضواء على الفكر الفلسفي : ٢٤٣ .

(2) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية . د : زكريا بشير إمام . : ١٩ - ٣١ (باختصار) وانظر : أضواء على الفكر

الفلسفي - د : عبد المقصود عبد الغني . : ٢٥١

(3) انظر : صحيح سنن أبي داود ٤ : ٢٠٠ . قال الشيخ الألباني : صحيح .

المبحث الثاني : عوامل النشأة .

عوامل نشأة الفلسفة عند المسلمين :

مر معنا في مبحث نشأة الفلسفة ؛ أن المستشرقين ينظرون للفلسفة اليونانية على أنها المقياس الذي ينبغي أن تُقاس به أية فلسفة ، مما دفعهم لإنكار أن يكون للمسلمين تفكير ديني إلا تلك الفلسفة التقليدية للفلاسفة المنتسبين للإسلام والتي جاءت على نمط الفلسفة اليونانية .

وتبين لنا بأن الفلسفة اليونانية في جانب العلوم الطبيعية والرياضة ، قد يكون لدى فلاسفتها صواب ، أكثر من صواب رد أهل الكلام عليهم ، إلا أنهم جُهِلَ بالعلم الإلهي إلى الغاية ، وليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ .

وهذا التفكير الديني لم ينشأ عند المسلمين من فراغ ، بل كان له عوامل ساعدت على ظهوره وبروزه وعلى انتشاره ، لذا فإن أبرز عوامل نشأة التفكير الديني أو ما يسمى بـ (الفلسفة) بين المسلمين تكاد تنحصر في عاملين اثنين ، وما عداهما فإنه يعود إليهما ؛ وهما :

الأول : حركة ترجمة الكتب اليونانية :

يكاد يجمع المستشرقون على جعل حركة الترجمة التي بدأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي ، وبلغت قمة ازدهارها في عصر المأمون ، هي السبب الرئيس في ظهور الفلسفة عند المسلمين ، وأنه لولا حركة الترجمة تلك لما تحصل للمسلمين فلسفة ، كما يؤكدون بأن الفلسفة الإسلامية^(١) قد وجدت في خضم هذه الأعمال فكانت امتدادا لها^(٢) .

بل ويؤكد المستشرق (د.أرنالديز) أن النشاط الفلسفي في الحضارة الإسلامية ، قد بدأ مع الترجمات العربية للنصوص الفلسفية الإغريقية^(٣) وأن الفلسفة الإسلامية هي نتاج ترجمة الكتابات اليونانية^(٤) ، وأن للترجمات الأهمية الأولى في نشأة الفلسفة^(١) .

(1) ذكرت بأنه لا يصح إصلاق لفظ (فلسفة إسلامية) ولكني هنا آثرت ذكرها لأنها هي اللفظة التي وردت عند المستشرقين ، وتعاملت معها من باب الاصطلاح فقط ، وإلا فالذي عند المسلمين هو (تفكير ديني) وليس (فلسفة)

(2) انظر : الفلسفة : د . أرنالديز . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٥ : ٧٩١٠

(3) المصدر السابق ٢٥ : ٧٩٠٨ - ٧٩١٧

(4) المصدر السابق ٢٥ : ٧٨٨٥

ووصل الحال بالمستشرقين ؛ إلى تنقص العقل الإسلامي ، وجعله تابعاً ومقلداً للعقل اليوناني ، لعيب في أصل خلقة ، فقال المستشرق (أرنيسـت رينان^(٢)) : إن العقلية الإسلامية عقلية سامية ليست لديها القدرة على التفلسف كالعقلية الآرية^(٣) .

وهذه دعوى واهية ثبت بطلانها ، حيث أثبتت البحوث العلمية أن الأجناس لا تختلف في التركيب البيولوجي والعقلي^(٤) ، ناهيك عن أنها تقصر التفكير الديني عند المسلمين على أولئك الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، الذين تابعوا وطوروا التراث الفلسفي اليوناني فقط ، ويخرجون من إطارها كل ماعدا ذلك^(٥) فيخرج العلماء الأشاوس الذين عمّت مؤلفاتهم وآراؤهم الدنيا ، فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية لم يتلمذ على الفلسفة اليونانية ، ولكنه كان أعرف بها من أهلها ، فهدم قواعدها ، واجتث جذورها وأخرس أتباعها ، فنقض منطقهم وأبطل أدلتهم ، وكشف عوار براهينهم وبين لهم بان المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد^(٦) .

ولقد وصل الأمر بالمستشرقين - واستخفافهم بالمسلمين الذين لم يأخذوا بالفلسفة اليونانية - إلى التنقص من العقل العربي والإسلامي والقول : بأن العرب لم يكن لديهم الثمرات التي يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ، ولا الآثار الفنية الجميلة التي

(1) المصدر السابق ٢٥ : ٧٩١٠

(2) أرنيسـت رينان ، مستشرق ومفكر فرنسي ، ولد في مدينة تريجييه من أعمال بريطانيا بفرنسا سنة ١٨٢٣م وتوفي في سنة ١٨٩٢م ، أتقن العربية ، ولم يتقن العربية ، أخذ بمذهب حرية الفكر ورحل إلى المشرق ونزل ببلبنان ، كتب عن ابن رشد ، والفلسفة عند المسلمين ، ترجع شهرته في البلاد العربية إلى محاضرة ألقاها سنة ١٨٨٣م بعنوان (الإسلام والعلم) رد فيها على الشيخ جمال الدين الأفغاني ، ويرى هذا المستشرق أن الإسلام قد اضطهد الفكر الحر .

انظر : موسوعة المستشرقين - بدوي - ٣١١ - ٣٢٠ . المستشرقون - العقيلي - ١ : ١٩١ .

(3) انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . الشيخ مصطفى عبد الرزاق : ٤

(4) انظر : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام . محمد ابو ريان : ٢

(5) انظر : مدخل جديد إلى الفلسفة . د : مصطفى النشار : ٨٣

(6) انظر : الرد على المنطقيين : ٣

يؤتيها الفراغ والترف ، كما ورد عند المستشرق (دي بوار)^(١) الذي يرى - أيضاً - بأن ترجمة الكثير من الحكمة الهندية ، في عهد المنصور ، والرشيد ، وترجمت بعضها عن الترجمة الفارسية ، وبعضها الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة ، قد فتحت للعرب آفاق واسعة لعالم يمتد في الماضي^(٢).

ويقول المستشرقان (لويس غاردية و جورج قنواي) : إن التعريب عن اليونانية ، كان له التأثير الأعظم في نشأة علم الكلام ، ولاسيما تعريب فلسفة أرسطو^(٣).

ويقول المستشرق (أوتو برينزل^(٤)) : إن أكبر المراجع التي كان يُعتمد عليها حتى الآن في بيان الآراء الفلسفية لمكلمي الإسلام الأولين ، هي مراجع تاريخ العقائد لابن حزم والشهرستاني والإيجي أو حتى من جاء بعدهم ، وكل هؤلاء المؤلفين كانت لهم خبرة كبيرة بالفلسفة اليونانية ، على تفاوت فيما بينهم ، كما أنهم كلهم ينتمون إلى عصور كان علم العقائد الإسلامية فيها قد تمثل الآراء الأرسطية في صورة دينية فلسفية ، وجعلها جزء من نفسه ، بحيث لا يمكن تصوره مقطوع العلاقة بفلسفة اليونان ، سواء ظهرت هذه العلاقة في صورة القبول والاستعارة للآراء الفلسفية أو في صورة الإنكار والرفض لها^(٥).

ونحن لا ننكر أن حركة الترجمة لها دور بارز في نشأة التفكير الديني عن المسلمين إلا أنه لا يعني أن المسلمين كانوا جامدي التفكير ولم تكن لديهم القدرة على النظر والتأمل والتفكير والقياس والربط بين الأسباب ومسبباتها ، ومعرفة العلل ومعللاتها ، فلقد توافرت لديهم عوامل التفكير الديني قبل حركة الترجمة اليونانية .

فلقد كان القرآن الكريم عاملاً مهماً من عوامل نشأة التفكير الديني عند المسلمين من خلال دعوته إلى العلم والمعرفة ، وحثه على التفكير الموضوعي ورؤيته العلمية التي تعتمد

(1) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - ٤

(2) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - ١٦ - ١٧

(3) انظر : فلسفة الفكر الديني - لويس غاردية و ج قنواي . ١ : ٧٥ (بتصرف)

(4) أوتو برينزل ، مستشرق ألماني ، ولد في منش (ميونخ) في ٢٠ - أبريل ١٨٩٣ م ، وتوفي ٢٨ - أكتوبر ١٩٤١ م عندما سقطت طائرته ، وهو يؤدي واجبه العسكري في الحرب العالمية ، وهو من المستشرقين المشهورين الذين ارتبط اسمهم بالدراسات الخاصة بقراءات القرآن . انظر : موسوعة المستشرقين - بدوي - ٨٢ - ٨٣ .

(5) انظر : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام - بحث في مسألة العلاقات بين علم الكلام الأول عند أهل الإسلام وبين الفلسفة اليونانية - أوتو برينزل - ضمن موجز مذهب الذرة عند المسلمين . : ١٣١ .

على حقائق الوجود ، وتعترف بها ولا تناقضها أبداً ، ورفضها الهوى والتعسف والتقليد والخرافة والأسطورة رفضاً تاماً ، وانطوائه على عقائد تتعلق بذات الله تعالى ، كوجوده وصفاته وأفعاله ، وتضمنه مقالات عن العالم الروحاني وعن حياة الخلد بعد الموت ، وعن الجنة والنار ، والحساب والملائكة ، وتحديثه عن أصل الكون والحياة ونشأة الإنسان الأولى وعن الحضارات القديمة التي بادت ، ومجيئه بمعلومات دقيقة عن تكوين الإنسان وعن نشأته الأولى من صلصال من حمأ مسنون ، ومن الماء الذي كان أصل كل شيء ، وعن نشأته الثانية من ماء مهين ، ومجيئه بمبادئ كثيرة من العلوم ، عن الأرض والحيوان والإنسان وعن البحار والجبال ، وعن السماء وتكوينها ، وعن الكواكب السيارة ، وعن الشمس والقمر والليل والنهار ، وعن النفس الإنسانية ، وعن التاريخ ومساره ، وعن المستقبل وأخباره وآفاقه ، وعن الماضي وأحواله^(١) إلى غير ذلك من أشياء تفتق الذهن وتصل العقل ، ليغوص في أعماق الفكر والتأمل .

ويضاف لهذا السنة النبوية ، التي هي تطبيق عملي لما ورد في القرآن الكريم من حض على التفكير والتأمل العقلين ، فقد حض النبي - ﷺ - أصحابه على طلب العلم فقال - ﷺ :- (طلب العلم فريضة على كل مسلم)^(٢) .

كما دعاهم إلى عدم التقليد وإلى التفكير باستقلال عن الآخرين في قوله - ﷺ :- (لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن أساءوا أسأنا ولكن ووطنوا أنفسكم إن أحسنوا أن تحسنوا وإن أساءوا أن لا تظلموا)^(٣) .

ونختم القول بأن المسلمين قد عرفوا الفلسفة اليونانية قبل عصر المأمون ، لأن كثيراً من المدارس الفلسفية كانت ما تزال قائمة في البلاد التي فتحها المسلمون ، كمدرسة الاسكندرية التي انتقل التعليم منها إلى أنطاكية وحران ، ومدارس الرها والمدائن ونصيبين وجند نيسابور^(٤) .

(1) انظر : لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية . د: زكريا إمام : ٢٢ - ٢٣ (بتصرف)

(2) حديث حسن بشواهده . انظر : جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر . ١ : ٢٣ . باب قوله - ﷺ - : طلب العلم فريضة على كل مسلم .

(3) انظر : المعجم الكبير - الطبراني - ٩ : ١٥٢ . الترغيب والترهيب ٣ : ٢٣١ . مشكاة المصابيح ٣ : ١٤١٨

(4) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - عبد الرحمن بدوي : ٣٧ ومابعدا

فهل بعد هذا يقبل قول المستشرقين بأن التفكير الديني عند المسلمين ليس إلا فلسفة يونانية كتبت باللغة العربية !!!.

الآخر : الجدل والمناظرة:

لا شك أن المجادلة أياً كانت إذا قامت على أصول سليمة ووفق مبادئ شريفة ، تحقق التطور والتفتح الذهني ، وتفتقه على أفكار جديدة ورؤى مبتكرة ، ولقد أشار المستشرقون إلى هذه القضية ، وجعلوها عاملاً من عوامل نشأة التفكير الديني عند المسلمين ، فقال المستشرقان (لويس غاردي و جورج قنواي) : يصعب على الباحث أن يتبين القدر الذي أثرت به مناظرة المزدكيين والمانويين ، على الاجتهادات الكلامية الأولى في الإسلام ، ولنا أن نرجو التوصل إلى التوضيحات التاريخية اللازمة في هذا الصدد ، إلا أننا على كل حال ، لن نكون مغالين ، مهما نُقِلَ في تقديرنا لأهمية تلك العلاقات الثقافية المختلفة في نشأة علم الكلام^(١).

ونحن لانتخلف معهم في أن المناظرات تقود إلى الرقي الفكري والتفتح الذهني ، ولكن لا يصح أن نقصر هذه المناظرات على المزدكيين و المانويين ، فقد عرف المسلمون المناظرة والسؤال والجواب ، من بدء ظهور الإسلام ، لأن النقاش والمناظرة من الأمور الفطرية . فقد كان الصحابة يسألون رسول الله - ﷺ - عن العديد من المسائل وكانوا يتباحثون مع بعضهم البعض في العديد من المسائل ، فظهر علم الاجتهاد ، والفقه ، فتوصلوا لحل عدد من القضايا الفقهية التي لم يرد فيها نص ، من خلال النقاش والمناظرة . بل إن الإسلام لم يحرم الجدل العقلي ، ولم يحرم التفكير بل حض عليهما ، لأن الجدل العقلي ، يمثل مقدمة ضرورية للكافر حتى يؤمن ، كما أنه يزيح كثيراً من الشكوك والوساوس التي تعترى المؤمن ، بل إن السؤال والجواب في القرآن الكريم ، يحتل مكانة كبيرة في بيان الأحكام ، ومنهج الدعوة إلى الله .

(1) انظر : فلسفة الفكر الديني - غاردي و قنواي . ١ : ٥٩

قال تعالى : {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ
الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا النُّبُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَأَتُوا النُّبُوتَ مِنْ
أَبْوَابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ^(١)}

وقال تعالى : {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ
عَلِيمٌ^(٢)}

وقال تعالى : {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ
مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا^(٣)}

وقد جعل الإسلام ضوابط للجدل ، لتحقيق الفائدة منه ، ولئلا يتحول إلى مكابرة
عقيمة ، ليس منها فائدة ، ولئلا تخرج عن الهدف المقصود منها ، وتكون روح المحافظة على
إحترام الطرف الآخر موجودة وحاضرة ، فقال تعالى : {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا
بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ
إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ^(٤)}

ولقد جادل المسلمون أصحاب الديانات الأخرى ، ونمت لديهم ملكة الجدل
والمناظرة ، وظهر لديهم عدد من البراهين والأدلة التي أفحموا بها الخصوم ، وقلبوا أدلتهم
عليهم ، وقد استفاد من هذا المنهج كثير من الطوائف والفرق الذين أدى بهم بعض هذه
المناظرات والمجادلات إلى شيءٍ من السفسطة ، والتفعر والتعمق في المعاني ، وإثارة الشبهات
فظهرت على سبيل المثال مشكلة الصفات ، من خلال المجادلة مع النصارى في قضية التثليث
، وقبول الله للأعراض والتحيز^(٥).

ويضيف المستشرقون عاملين آخرين لهما دور في نشأة التفكير الديني بين المسلمين ،
وهما (نقل العاصمة إلى دمشق) حيث يقول المستشرقان (لويس غاردييه و جورج قنواقي) :
إن حدث نقل العاصمة إلى دمشق - في وجهة نظرهم - له أهمية عظمى في نشأة علم

(1) البقرة : ١٩٨

(2) البقرة : ٢١٥

(3) الإسراء : ٨٥

(4) العنكبوت : ٤٦

(5) انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١ : ١٠٠ (بتصرف)

الكلام ، لأن دمشق هي المركز الذي اتصل فيه المسلمون للمرة الأولى بالفكر اللاهوتي المسيحي^(١). و(الخصومات السياسية) حيث يقول المستشرقان (لويس غاردي و جورج قنواقي) : إن للإنحيازات السياسية معناها البليغ في علم الكلام ، حتى من حيث وجهة النظر إلى المشكلات ، إذ أنها ألجأت المؤمنين إلى أن يحددوا مواقفهم ، ويجاهروا برأيهم في المسائل الأساسية ؛ مسألة الإيمان والأعمال ، والمسائل المتعلقة بشرعية الحكم والسلطة وهكذا كانت الظروف السياسية هي ذاتها - كما نرى - التي أثارت لدى المسلم مشكلة الإيمان وعلاقته بالأعمال^(٢).

و يقول المستشرق (م. ر. كايا)^(٣) : وقد استغل المأمون فكر المعتزلة كحل وسط يرضي العلويين والموالي ، بل وبعض السنة - أيضاً - وليضيف للتراث الأدبي والفكري العربي بالعودة إلى الفلسفة اليونانية بدلاً من الخضوع للتراث الفارسي^(٤).
والحقيقة أن هذين العاملين يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بقضية الجدل والمناظرة ، فنقلُ العاصمة إلى دمشق ، ما من شك أن له أثر بالغ في نشأة و تطور وظهور التفكير الديني بين المسلمين ، بسبب المناظرات والمناقشات التي تتم بين العلماء ، سواء بين المسلمين أنفسهم ، أم مع غير المسلمين من أصحاب الديانات والملل الأخرى ، مما له أثر كبير في نشأة التفكير الديني وتطوره بين المسلمين .

وتلك المناظرات والمناقشات كانت أحياناً تتم في بلاط الخليفة وتحت نظره ، كما حصل مع عبد العزيز الكناني^(٥) في قضية خلق القرآن^(٦) .

(١) انظر : فلسفة الفكر الديني - غاردي و قنواقي . ١ : ٥٦ (بتصرف)

(٢) المصدر السابق ١ : ٥٠ - ٥١ (بتصرف)

(٣) لم أقف له على ترجمه .

(٤) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٢٨ : ٨٩١٧

(٥) هو : عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكناني المكي ، يعتبر أحد أصحاب الشافعي ، وهو صاحب كتاب الحيدة . توفي سنة ٢٤٠ هـ . انظر : تاريخ بغداد ١٠ : ٤٤٩ . ميزان الاعتدال ٢ : ٦٣٩ .

(٦) انظر : كتاب الحيدة - الكناني - فهو يحكي قصة هذه المناظرة بالتفصيل من أوله إلى آخره

المبحث الثالث : أعلام الفلاسفة

موقف المستشرقين من أعلام الفلاسفة .

بادئ ذي بدء لابد وأن نعترف ، بأن المستشرقين ، ليسوا من رعا قومهم ، وجُهاهم ، كما أنهم ليسوا ذوي عقول سخيصة قهرف بما لا تعرف ، إضافة إلى أنه من الخطأ أن نقول إن المستشرقين قد أعدوا تلك الدراسات عن الإسلام وأهله بغية التعرف عليه ومعرفة الحق من الصواب ، وطلب الهداية في هذه الحياة الدنيا .

وإن كان قد حصل أن أحداً من المستشرقين^(١) قد دخل الإسلام بعد دراسته إياه والتعمق في مباحثه ، فتلك هداية من الله له ولطف ، وسابق علم من الله له بأن يدخل الإسلام ، وما كان انتمائه لطائفة المستشرقين إلا سبباً قدّره الله عز وجل له ، ليرى الحق ويصبره ، وينجوا من عذاب النار .

ولا يعني هذا أنه ليس هناك مستشرقون منصفون معتدلون ، ومستشرقون متعاطفون مع الإسلام باعتباره ديناً ، ومع المسلمين باعتبارهم أمة^(٢) ، بل عدد لا بأس به منهم كان من أولئك ، ولكن يوجد هناك مستشرقون حاقدون على الإسلام وأهله ، تعج كتبهم ومؤلفاتهم بالطعن والنيل من الإسلام ونبيه^(٣) .

ولقد كان للمستشرقين أهداف متعددة من دراسة الإسلام والفرق الإسلامية ، منها إبراز الفرق الضالة ونشر آرائها ومعتقداتها ، وإظهارها على أنها هي حقيقة الإسلام ، والعمل على إبراز أعلامها ، والذب عنهم ، والتشكيك في كل من نقدهم أو رد عليهم . ولعله من أبرز ماتبناه المستشرقون من فرق بدعية وأصحاب آراء باطلة وضالة ، الفلاسفة المنتسبون للإسلام ، فأبرزوا أعلامهم وأظهروهم بصورة نقية ، وبفكر سديد ،

(١) كما حصل مع المستشرق الألماني (مراد هوفمان) والفرنسي (نصير الدين دينيه) والنمساوي (محمد أسد) وغيرهم .

(٢) انظر : نبوة محمد في الفكر الاستشراقي ٢٠١ -

(٣) ولعل من أبرز هؤلاء المستشرق اليهودي المجري (جولد زيهر) والمستشرق الفرنسي (كازانوف) والمستشرق الأمريكي القس (مونتغمري وات) والمستشرق البلجيكي (هنري لامانس) وغيرهم . انظر على سبيل المثال : نبوة

محمد في الفكر الاستشراقي : ٢١٥ - ٢٧٠

وخلطوا بين فكرهم العلمي ، وبين فكرهم الشرعي ، فأسقطوا الثناء على نتاجهم العلمي البحت ، على الآراء العقيدية التي أجمع السلف على أنها مخرجة من الملة .
ولعلي في هذا المبحث أبرز أهم مواقف المستشرقين من أعلام الفلاسفة المنتسبين للإسلام . فأقول :

إن المستشرقين عندما تناولوا أعلام الفلاسفة المنتسبين للإسلام بالدراسة ، حاولوا أن يظهروهم بغير مظهرهم ، وأن يعرضوا أفكارهم بصورة فيها تلبس على الناس ، واختلاط للحق بالباطل ، أو غموض في الصورة ، بحيث يظل العامي من الناس في حيرة ، فلا يستطيع أن يكذب ولا يستطيع أن يصدق ، وبهذا يصبح رأي الفيلسوف متأرجحاً بين القبول والرفض ، وهذا في حد ذاته يعتبر انتصاراً ودعماً لرأي ذلك الفيلسوف .

فهذه المستشرقة (كارين آرمسترونغ)^(١) تقول : لكن الفلاسفة كانوا رجالاً أتقياء ، وكانوا يرون أنفسهم أبناء مخلصين للنبي ، كمسلمين فاضلين ، كانوا واعين سياسياً ، كانوا يكرهون ترف البلاط ، ويريدون إصلاح مجتمعهم بما يتوافق مع أوامر العقل . كانت مغامرتهم هامة ، لأن دراساتهم الفلسفية والعلمية كان يسيطر عليها الفكر الإغريقي . كانت الحاجة ملحة من أجل إيجاد رابطة تربط إيمانهم بهذه النظرية الموضوعية الأكثر عقلانية ، ليس من الصواب إحالة الله إلى مجال فكري منفصل ، ورؤية الدين منعزلاً عن الاهتمامات البشرية الأخرى ، لم يكن في نية الفلاسفة إلغاء الدين ، لكنهم أرادوا تنقيته مما اعتبروه عناصر بدائية ومحدودة ، لم يكن يساورهم شك بأن الله موجود ، في الحقيقة كانوا يعتبرون وجوده يُفصح عن نفسه ، لكنهم شعروا أن إثبات ذلك منطقياً كان أمراً هاماً لتبيان أن الله كان منسجماً مع مثلهم الأعلى العقلاني^(٢) .

(١) كارين آرمسترونغ ، مستشرقة أمريكية ، عاشت فترة شبابها راهبة ونذرت نفسها للدفاع عن العقائد النصرانية والكتاب المقدس واللاهوت وتاريخ الكنيسة ، ثم تركت الحياة الدينية ، واتجهت إلى الحياة المفتوحة ، ولكنها ظلت تفكر في موضوع الدين والإله ، واستمر اهتمامها بالدين ، فأعدت عدة برامج تلفازية حول التاريخ المبكر للمسيحية وعن طبيعة التجربة الدينية ، لها كتاب (الله والإنسان) . انظر : مقدمة كتاب الله والإنسان : ٩ - ١٥ .

(٢) انظر : الله والإنسان - كارين آرمسترونغ - : ١٧٨

و يقول المستشرق (هنري كوربان) عن نظرة ابن سينا^(١) والفارابي^(٢) للعقل الفعال : إن ابن سينا والفارابي قد قالا بعقل مفارق وخارج عن العقل البشري ، دون أن يصهره في بوتقة واحدة مع مفهوم الله . لذا فقد جعلنا من العقل الفعال كائناً من عالم الإبداع ، فهو همزة الوصل المباشرة بين هذا العالم والكائن البشري^(٣).

ويقول (دي بوار) عن الكندي : كان يحاول التوفيق بين العقل وبين النبوة ، وقد حدا به الإمام بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدها مجمعة بأسرها على الاعتقاد بأن العالم صادر عن علة أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا^(٤). ثم يقول المستشرق : ولكن من الواجب على كل ذي نظر ثاقب أن يقر بألوهية هذه العلة الأولى^(٥).

وبما أن المستشرقين يقفون في صف الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، فهم يحرصون دوماً على التشكيك في المواقف المتخذة ضد الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، وضد آرائهم ، ويزعمون بأن هذه الآراء غير صحيحة ، بحجة أن مؤلفات ذلك الفيلسوف وآراءه لم تصل إلينا جميعها ، فلربما يكون لديه تفسير لما ورد عنه ، وكان غامضاً عند من انتقده ، وفي هذا يقول المستشرق (كارا ده فو) عن الفارابي : ويجب أن نقف موقف التحفظ إن لم يكن

(1) ابن سينا هو : الحسين بن عبد الله بن سينا ، أبو علي ، الفيلسوف ، الشيخ الرئيس ، صاحب التصانيف : في الطب والمنطق ، والطبيعات ، والإلهيات . أصله من بلخ ، وولد ونشأ وتعلم في بخارى سنة ٣٧٠ هـ وتوفي بهذان سنة ٤٢٨ هـ ، طاف البلاد ، وناظر العلماء ، واتسعت شهرته ، له تصانيف متعددة منها : القانون في الطب ، والشفاء في الحكمة والسياسة . انظر : وفيات الأعيان ٢ : ١٥٧ . الأعلام ٢ : ٢٤١ .

(2) الفارابي هو : محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ ، أبو نصر الفارابي ، فيلسوف من أهل قرطبة ، يعرف بالمعلم الثاني من كبار الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، ولد في فاراب وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها ، وألف بها أكثر كتبه ، رحل إلى مصر والشام واتصل بسيف الدولة وكان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره . وعرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول) . له كتب كثيرة منها : الفصوص وإحصاء العلوم والتعريف بأغراضها وآراء أهل المدينة الفاضلة. توفي سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م . انظر : موسوعة الفلسفة ٢ : ٩٣ . وفيات الأعيان ٥ : ١٥٣ . عيون الأنباء : ٦٠٣ .

(3) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : ٢٧٣ - ٢٧٤

(4) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - : ١٨١

(5) المصدر السابق : ١٨١

موقف الشك عند بسط تفاصيل مذهبه ، فمؤلفاته لم تصل إلينا جميعها ، وإنما وصل إلينا جانب ضئيل منها ، ثم إن أسلوبه غامض بعض الشيء^(١).

كما يحرص المستشرقون على الربط وإظهار نقاط الاتفاق بين الفلاسفة المنتسبين للإسلام و علماء السلف ، المشهود لهم بالسير على وفق كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - ، مما له أبلغ الأثر في قلب العامي ، عندما يجد ذلك التوافق بين الفيلسوف و ذلك العالم ، فلا يجد في نفسه غضاضة من أن يعتمد قول الفيلسوف في مسألة من المسائل ، ولعل أبرز مثال على ذلك ما ذكره المستشرق (م أولمان^(٢)) حيث يقول : فقد تضمن كتاب ابن القيم (مفتاح دار السعادة) هجوماً استغرق مائتي صفحة ، ضد كل العلوم السرية ، وبوجه خاص التنجيم ، فهو يرى شأنه شأن ابن سينا ، أن الكيميائيين لا يفلحون إلا في إطفاء المظهر^(٣).

ويحرص المستشرقون على التقليل من أهمية الخلاف بين الفلاسفة بعضهم البعض ، وأنه خلاف من الدرجة الثانية ، وليس خلافاً معتبراً ، يصح أن يقال عنه إنه خلاف أصول ومبادئ ، وضربوا لذلك مثلاً بخلاف ابن رشد^(٤) للفلاسفة ، في عدد من المسائل كمسألة قدم العالم ، والبعث وغيرها ، فقال المستشرق (كارا ده فو) : ولا شك أنه - أي ابن رشد - خالف هؤلاء الفلاسفة العظام الذين سبقوه ، في عدة مسائل ، إلا أن تلك المسائل كانت في الدرجة الثانية من الأهمية ، ويمكننا أن نقول بصفة عامة إن ابن رشد قد اتبع مذهب أولئك الفلاسفة ، وطريقتهم في التفلسف^(٥).

وإذا صدر أمر من الخليفة تجاه أحد الفلاسفة ، فإن المستشرقين يعملون على إظهار ذلك الأمر بخلاف ما هو عليه ، ويعيدونه إلى المهادنة والمداراة ، وكأن خلفاء المسلمين

(1) انظر : الفارابي . كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢ : ٤٠٦

(2) لم أقف له على ترجمه .

(3) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٢٨ : ٨٦٨٥

(4) ابن رشد ، هو : محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي ، أبو الوليد ، فيلسوف من أهل قرطبة ، عني بكلام أرسطو وترجمه للعربية ، ولد سنة ٥٢٠ هـ وتوفي سنة ٥٩٥ هـ ، يلقب بابن رشد الحفيد ، تميزاً له عن جده أب بالوليد محمد بن أحمد . صنف نحواً من خمسين كتاباً ، منها فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال ، و منهاج الأدلة . انظر : شذرات الذهب ٦ : ١٠٢ . الإعلام ٥ : ٣١٨ .

(5) انظر : ابن رشد . كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١ : ١٩٠

ليسوا بحريصين على الدين ، وأن عامة المسلمين من الدهماء ، يرضيهم ويسكتهم أي شيء ، فذكر المستشرق (كارا ده فو) عن أمر الخليفة الموحي بحرق كتب ابن رشد في الفلسفة ، فقال : حين أمر الخليفة الموحي بحرق كتب ابن رشد في الفلسفة ، ماعدا الطب والحساب والمواقيت ، كان ذلك إرضاءً لمسلمي الأندلس الذين كانوا أكثر تمسكاً بالسنة من البربر ، والواقع أن الخليفة كان في ذلك الوقت مشغولاً بالجهاد مع النصارى في الأندلس ، وإلا فهو نصير للفلاسفة ، لذا ما أن رجع حتى ألغى أوامره ، وقرب إليه ابن رشد ثانية^(١).

ويحرص المستشرقون على الثناء بشكل بارز ومبالغ فيه على الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، فيقول المستشرق (دي بور) عن ابن سينا : كان يُعَدُّ طوال عدة قرون - ولا يزال يُعد في بعض بلاد الشرق الإسلامي - إمام العلوم كلها ، وترجع مكانته إلى أنه كان كاتباً موسوعياً ، دون العلوم للأجيال اللاحقة^(٢).

ويقول المستشرق (جميل صليبا^(٣)) عن ابن رشد : وقصارى القول أن طريقة ابن رشد الانتقادية ، قد أوصلته إلى جملة المسائل الفلسفية العميقة ، وهي تمتاز على فلسفته الانتقائية التركيبية ، ولولاها لما خلد اسمه في تاريخ الفلسفة ، ولا كان له هذا الأثر العظيم في فلسفة القرون الوسطى^(٤) ، و يقول المستشرق (كارا ده فو) عن ابن رشد : ووصل بفضل مقدرته الفلسفية العظيمة إلى التقريب بين المذاهب التي تبدو واضحة التنافر لدى العقول القليلة المرونة^(٥).

ثم يبالغ المستشرق (كارا ده فو) في الثناء على الفلاسفة ، ويصفهم بوصف فوق التصور فيقول : فالفلاسفة أنبياء على أسلوبهم يتوجهون بتعاليمهم إلى العلماء خاصة ، ويجب ألا تتعارض تعاليمهم مع تعاليم الأنبياء الحقيقيين ، الذين أرسلوا إلى جمهور الناس

(1) انظر : ابن رشد . كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١ : ١٨٧

(2) انظر : ابن سينا . ده بور . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١ : ٢٢٨

(3) هو جميل صليبا ، من رواد الفكر العربي المعاصر ، ولد عام ١٩٠٢ ، في القرعون ببلدان ، ثم انتقل مع أسرته إلى دمشق عام ١٩٠٨ م ، وأوفدته وزارة الثقافة السورية إلى فرنسا لمتابعة التحصيل العلمي ، فبقي فيها حتى حصل على الدكتوراه في الفلسفة . ترك نحواً من خمسة وعشرين مؤلفاً ، أبرزها : المعجم الفلسفي ، وتاريخ الفلسفة . توفي سنة ١٩٧٥ م . انظر : موقع انترنت (مرآة سوريا) www.syriamirror.net

(4) انظر : ابن رشد . جميل صليبا . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١ : ١٩٩

(5) انظر : ابن رشد . كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١ : ١٩٤

بنوع خاص . وعلى تعاليم الفلاسفة أن تؤدي الحقيقة الدينية عينها ، ولكن في ثوب أكثر
كمالاً وأقل مادية ، وعلى العامة أن يقبلوا القصص والرموز كما ينص عليها الوحي ، أما
الفلاسفة فلهم الحق في أن يستخلصوا المعاني العميقة المجردة التي تنطوي عليها تلك
النصوص (١) .

(1) انظر : ابن رشد . كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١ : ١٩٣

الفصل الثاني : الإلهيات

المبحث الأول : إثبات وجود الله .

المبحث الثاني : أدلة وجود الله عند الفلاسفة .

المبحث الثالث : نظرية العقول عند الفلاسفة وأصلها .

المطلب الأول : نظرية العقول العشرة .

المطلب الثاني : نظرية الفيض .

المبحث الأول : إثبات وجود الله عند الفلاسفة

تمهيد :

يتفق الفلاسفة ، سواء اليونانيون منهم أم المنتسبون للإسلام ، على الإقرار بوجود (واجب الوجود)^(١) ، ولكن الخلاف بينهم ينصب على حقيقة هذا الإقرار ، وصفته ، والألفاظ المعبرة عنه ، فالذي عليه أساطين الفلاسفة الأوائل كفيثاغورس^(٢) ، وتلميذه سقراط^(٣) ثم تلميذ سقراط أفلاطون ، أنهم كانوا مؤمنين بوجود الصانع ، ويثبتون له بعض الصفات ، حتى قال ابن القيم عن مذهب سقراط : وكان مذهبه في الصفات قريباً من مذهب أهل الإثبات^(٤).

أما (أرسطو) والمشاؤون^(٥) أتباعه ، فليس في كلامهم ذكر لواجب الوجود ، ولا لشيء من الأحكام والصفات التي تكون لواجب الوجود ، وإنما يذكرون العلة الأولى أو المحرك الأول ، ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية ، التي تتحرك كحركة المعشوق لعاشقه ، للتشبه بالعلة الأولى ، أو المحرك الأول^(٦).

أما الفلاسفة المنتسبون للإسلام ، فقد أثبتوا للكون إلهاً كاملاً وهو علة لكل من وما عداه من موجودات علوية وسفلية ، بل (ابن سينا) قد خصص جانباً كبيراً من فلسفته

(1) انظر : الملل والنحل ٢ : ٥٢٠ . مجموع الفتاوى ٢ : ١٩١

(2) فيثاغورس : عالم رياضي ، وفيلسوف يوناني ، مؤسس المدرسة الفيثاغورية ، أسهم في تطوير الهندسة ، كان يقول بالتناسخ . انظر : عيون الأنباء : ٦٠ . موسوعة المورد ٨ : ١٠٤

(3) سقراط : فيلسوف يوناني ، ولد في أثينا نحو سنة ٤٦٩ ق.م. وتوفي نحو ٣٩٩ ق.م . يعد هو وأفلاطون وأرسطو واضعي أسس الثقافة الغربية . لم يترك أي اثر مكتوب ، سجن وهو في السبعين ، وحكم عليه بالموت بتجرع السم فتجرعه ، قال بأن الفضيلة هي المعرفة . انظر : موسوعة المورد ٩ : ٨٢ . طبقات الأطباء والحكماء : ٣٠ .

(4) انظر : إغاثة اللفهان ٢ : ٢٦٠

(5) المشاءون: هم أتباع أرسطوطاليس لما عاد الى أثينا في أواخر سنة ٣٣٥ ق.م. واستقر بها وفتح مدرسة بالقرب من معبد أيلولون اللوقيوني ، ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم ((اللوقيون)) وكان من عاداته أن يلقي الدروس على تلامذته وهو يتمشى وهم يسرون حوله فلقب هو وأتباعه (بالمشائين) وراحت هذه المدرسة تنافس أكاديمية أفلاطون التي صار على رأسها آنذاك زميله القديم أكسينوقراط وظل أرسطو يدرس في مدرسته هذه مدة اثني عشرة سنة ، ويقوم بالأبحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية .

(6) انظر : مابعد الطبيعة لأرسطو ١٢ : ١٠٧٢ . السماع الطبيعي ٣ : ٣٠٢ . تاريخ الفلسفة اليونانية : ١٨١ .

الملل والنحل ٢ : ٤٤٤ - ٤٤٥

لبحث قضية الألوهية بكل ما يتعلق بها من إثبات وجود الله - عز وجل - إلى بحث صفاته وغير ذلك من المسائل التي تتصل من قريب أو بعيد بهذه القضية المهمة ^(١).

وقضية الألوهية عند الفلاسفة اليونانيين و الفلاسفة المنتسبين للإسلام قريبة من بعضها البعض ، لأنها تستقي من معين واحد ، لذا فهي تعود في أصلها إلى فكرة واحدة ومعنى واحد ، وإن اختلفت العبارات والألفاظ .

فـ (الإله) عند (أرسطو) هو المحرك الأول ، لأن الحركة في نظره لا يمكن تعليلها تعليلاً مقبولاً ما لم نقل بمحرك أول ، له صفة الثبات ، بحيث يُحرك ولا يتحرك ، وعن هذا المتحرك الأول فقط تنشأ حركة الأشياء ، ويكون سبباً في تحريكها ، وهذا المحرك الأول هو (الله) . وفعل الله عنده ليس هو الخلق والإيجاد ، وإنما هو التحريك ، وهذا التحريك هو صلة الله بالعالم من وجهة نظره ، فالصلة بين الخالق والمخلوق عنده ، هي صلة تحريك وتحرك ، وليست صلة خلق وإبداع ، وهذه الحركة التي تمثل صلة (الله) بالعالم ، ليست حركة فاعلية ، بمعنى أن المحرك الأول يباشر تحريك العالم بنفسه ، وإنما هي غائية ، بمعنى أن العالم هو الذي يتحرك عشقاً منه ورغبة في أن يحيا حياة تشبه المحرك الأول له ^(٢).

و(الله) عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام هو (واجب الوجود) الذي لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلا كان معلولاً له ، ولا ينقسم بأجزاء القوام ، مقدارياً كان أو معنوياً ، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود ، وإما غير واجب الوجود فهذا أقدم بالذات في الجملة ^(٣) ، فواجب الوجود بذاته ، لا جنس له ، ولا فصل ، ولا نوع ، ولا ند له ، ولا مقوم له ، ولا موضوع له ، ولا عوارض له ، ولا ليس له ^(٤).

فالفلاسفة المنتسبون للإسلام ، في نظرهم لـ(الله) لم يختلفوا كثيراً عن أرسطو ، فقد نقلوا الصفات والخصائص التي ارتضاها أرسطو لمحرك العالم ، وحالوا أن يطبقوها على (الله)

(1) انظر : الجانب الإلهي عند ابن سينا : ٧١

(2) انظر : قضية الألوهية بين الدين والفلسفة : ٥٣ - ٥٤

(3) انظر : الجمع بين رأيي الحكيمين : ٢٩ - ٣٠

(4) انظر : فصوص الحكم للفارابي : ١٣١

مع شيء من التوفيق بين هذه التصورات العقلية المجردة ، وبين الصفات الحقيقية التي وردت في القرآن الكريم عن الله تعالى وعن علاقته بالعالم^(١).

(1) انظر : قضية الألوهية بين الدين والفلسفة : ٦٥ . الملل والنحل ٢ : ٥٢٠ - ٥٣٢ . إغاثة اللفهان ٢ : ٢٦٠

موقف المستشرقين من إثبات وجود الله :

من خلال الوقوف على أقوال كل من المستشرقين (بينس) و (م. كروز هرنانديز) و (ر. آرنالديز) و (ماكدونالد) و (دي بوار) وغيرهم ؛ نرى أن موقف المستشرقين في مسألة إثبات وجود الله يتمثل في قولهم ؛ بأن لفظ (أول) إذا استعمل بصيغة المفرد فإنه يدل عند الفلاسفة على الله، بمعنى الموجود الأول ، أما بتعبير (واجب الوجود) فهو اسم (الله) الذي نجده متواتراً عند الفلاسفة المسلمين ^(١) ، إذ تعد صفته (الأول) على أنها صفة حقيقية ، مصحوبة بعلاقة ونفي (صفة حقيقية مع الإضافة والسلب) ^(٢) ، وهو قديم بمعنى (أزلي) ، أي غير مسبوق ، وهو في الوجود قبل أي تصور عقلائي للبداية الأولى (قبل تعقل الأولية) ، ومعنى أبدي أي الدائم (بعد تعقل الآخرة) ^(٣) .

ومعرفة الله هي علة العلل ، تأتي في نهاية معرفة الموجودات ومعرفة الوجود ، ونحن ندركه بشعورنا الأولي الذي يقسم الوجود إلى واجب وممكن ، على أن الحكمة التي تتجلى في نظام الطبيعة تثبت وجود خالق ، زد على ذلك كله أن هناك اتصالات مباشرة بين الله والإنسان ^(٤) ، أما وجود الله فهو واجب غير مستفاد ، والقيومية لله وحده ، وهذا هو المعنى الباطني للنهي عن التشبيه ، هو ينهى عن التشبيه المادي ، ولكنه أفسح مجالاً للتأويلات الصوفية ^(٥) .

فنرى بأن المستشرقين في الجملة يشبّتون وجوداً لـ(الله) ، باعتباره واجب الوجود وأنه قديم أزلي غير مسبوق ، بل هو في الوجود قبل أي تصور عقلائي للبداية الأولى (قبل تعقل الأولية) و(أبدي) بمعنى دائم ، أي الدائم (بعد تعقل الآخرة) ، وأن العالم كله صادر عن الله ، الموجود الأعظم ، المتزه عن الشخصيات وعن الأضداد ، حتى عن التضاد الجسماني والروحي ^(٦) .

(1) انظر : أول - م. كروز هرنانديز - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٥ : ١٤٢٥

(2) انظر : قدم - ر. آرنالديز . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٦ : ٨١٣٦ - ٨١٣٧

(3) المصدر السابق .

(4) انظر : مقالة عن (ابو البركات) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية - بينس - ١ : ٢٩٥

(5) انظر : الله . ماكدونالد . وضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٤ : ١٠٢٩

(6) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - ١٦٨ : ١٦٩

بل إنهم يطلقون على الخالق لفظ (واجب الوجود) ، و (الموجود الأول) و (الواحد المتعين) ^(١) بنفس النظرة الفلسفية ، حتى قالوا بنظرية الفيض والصدور ، والعقول ^(٢) .
فهم لم يختلفوا كثيراً عن الفلاسفة ، في إثبات (واجب الوجود) وجعله المحرك الأول لهذا الكون ، وأنه العلة الغائية ^(٣) لكل ما عداه من هذا العالم ، وهذا موافق تماماً لقول الفلاسفة ، سواء اليونانيون منهم أم المنتسبون للإسلام ، وسببه هو عدم الإيمان بالله أولاً على الوجه الصحيح ، ثم البحث في القضايا الإسلامية بهدف النيل منها وإبراز الأقوال الباطلة ، والمخالفة للدين الإسلامي .

فلو كان المستشرقون موضوعيين ، ويرغبون حقاً في كتابة تاريخ التفكير الفلسفي في الإسلام أو الفلسفة الإسلامية — كما يسمونها — ومناقشة القضايا العقدية التي تتضمنها ، لكانوا سابقين لنقل وجهة النظر الإسلامية الصحيحة ، أو على أقل تقدير لنقلوا وجهة النظر الأخرى ، التي يؤيدها شريحة كبيرة من المسلمين ، والتي تناقض أقوال الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، في كثير من القضايا العقدية التي أثاروها .

وسيأتي الرد على مسألة إثبات وجود (الله) عند الفلاسفة والمستشرقين عند الحديث عن أدلة وجود الله عند الفلاسفة ، في المبحث الثاني إن شاء الله ، لارتباط المبحثين بعضهما البعض .

(١) انظر : الله — مكدونالد - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٤ : ١٠١٩ . تاريخ الفلسفة في الإسلام :

٢٠٧ - ٢١٢

(٢) انظر : تعليق على مقالة (ده بوار) عن (ابن سينا) موجز دائرة المعارف الإسلامية ١ : ٢٣٧ - ٢٣٨

(٣) أنواع العلل أربع :

العلة الغائية : هي التي يكون وجود الشيء لأجلها ، كالجلوس على السرير ، فهي الغاية التي من أجلها وجد .
العلة الفاعلة : هي ماتكون مؤثرة في المعلول موحدة له ، كالنجار الذي يصنع السرير .
العلة المادية : هي التي لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل ، كالخشب ، والحديد بالنسبة للسرير .

العلة الصورية : هي التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها بالفعل ، كالشكل والتأليف للسرير .

انظر : المعجم الفلسفي ٢ : ٩٦

المبحث الثاني :
أدلة وجود الله عند الفلاسفة .

تمهيد :

سبق وأن ذكرنا في المبحث الأول أن نظرة الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، لـ(الله) وإثبات وجوده ، لم تختلف كثيراً عن نظرة الفلاسفة اليونانيين ، فقد نقلوا الصفات والخصائص التي ارتضوها لما أسموه بالحرك الأول للعالم ، وحالوا أن يطبقوها على (الله) مع شيء من التوفيق بين هذه التصورات العقلية المجردة ، وبين الصفات الحقيقية التي وردت في القرآن الكريم عن الله تعالى وعن علاقته بالعالم^(١) ، وكان من أشهر أدلتهم على وجود (الله) دليل الحركة ، الذي يعود لأرسطو ، وأخذ به مسكوية^(٢) وابن رشد^(٣) ، والدليل الوجودي ، الذي سلكه الفارابي وابن سينا^(٤) ، ودليل فكرة تناهي العالم والغائية والإلتقان ، والكثرة والتغير ، والمقارنة بين النفس في البدن وبين الله تعالى بالنسبة للكون أو العالم ، التي قال بها الكندي^(٥) .

(١) انظر : قضية الألوهية بين الدين والفلسفة : ٦٥ . الملل والنحل ٢ : ٥٢٠ - ٥٣٢ . إغائة اللهفان ٢ : ٢٦٠ .

- ٢٦٢

(٢) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه . مؤرخ بحاث ، أصله من الري ، اشتغل بالفلسفة والكيمياء والمنطق ثم أولع بالتاريخ والأدب والإنشاء وكان قيماً على خزانة كتب ابن العميد ، ثم كتب عضد الدولة بن بويه ، فلقب بالخازن. ألف كتاباً نافعه منها : تحارب الأمم وتعاقب الهمم وله تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق وطهارة النفس وغيرها . توفي سنة ٤٢١هـ / ١٠٣٠م . انظر : كشف الطنون - حاجي خليفة - ١ : ٣٤٤ .

(٣) انظر : تلخيص ما بعد الطبيعة - ابن رشد - ٤ : ٤ . في الفلسفة الإسلامية - مذكور - ٢ : ٧٩ الفوز الأصغر - مسكوية - ١٢ : ١٦ . متفلسفة بغداد - د. عبدالفتاح فؤاد - ٢١٧ وما بعدها .

(٤) انظر : آراء المدينة الفاضلة : ٢ - ٤ . ثورة العقل - العراقي : ٩٩ . تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - د. ابو ريان - ٣٩٢ . النجاة - ابن سينا - ٢٣٥ . فلاسفة الإسلام - د. خليف - ٤٧ . في الفلسفة الإسلامية - مذكور - ٢ : ٨٠ . ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي - عبد الفتاح فؤاد : ١٨٢ .

(٥) انظر : أضواء على الفكر الفلسفي - د . عبد المقصود عبد الغني - ٣٣٢ - ٣٣٦ .

طريقة الفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله :

إن طريقة الاستدلال عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، تختلف من فيلسوف إلى آخر فليسوا جميعاً على طريقة واحدة في الاستدلال على وجود (الله) .

فمنهم من يستدل بدليل الحركة ؛ الذي يقوم على النظر في الأجسام الطبيعية من جماد ونبات وحيوان ، حيث إن لكل جسم طبيعي منها حركة تخصه ، ولكل متحرك محرك سواه ، ويقولون : إن هذا واضح في الكائن الحي ، فإنه مركب من جسم يتحرك ، ونفس هي علة الحركة ، أي أن المحرك والمتحرك يختلفان في الأحياء ، أما في الجمادات فالأمر واضح ، إذ أنه مفتقر إلى شيء آخر يحركه ، إذ لكل متحرك محرك غيره ، ولكن لا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ، بل لابد أن تنتهي إلى محرك لا يتحرك بنوع من أنواع الحركة وهو المحرك الأول ، ويرجع هذا الدليل إلى أرسطو^(١) ، وقد أخذ به بعض فلاسفة الإسلام كمسكويه وابن رشد ، وقد رفض ابن سينا هذا الدليل و عدل هو و أتباعه عن هذه الطريق و سلكوا طريقة مركبة من طريق المتكلمين وطريق هؤلاء الفلاسفة فقالوا الموجود إما أن يكون واجبا وإما أن يكون ممكنا والممكن لا بد له من واجب كما يقول المتكلمون : الموجود إما محدث وإما قديم والمحدث لا بد له من قديم فلا بد من موجود واجب قديم^(٢) .

أما الكندي فأكثر ما يعتمد عليه ، هو عن طريق البرهنة على حدوث العالم ، وحاجة المحدث إلى محدث قائم بذاته ، كما يستدل عليه من خلال النظم والترتيب لهذا العالم وفعل بعضه ببعض ، وانقياد بعضه لبعض ، و تسخير بعضه لبعض ، و اتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل وهذه نظرة غائية للكون ، وهي نظرة يونانية قديمة ، عرفت عند سقراط ، وبدت بوضوح عند أفلاطون ، ولم يغفلها أرسطو^(٣) .

(1) انظر : الطبيعة - أرسطو - (السماع الطبيعي) ٢ : ٨٣٤ . ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي : ١٨١ .

(2) انظر : الصفدية : ٨٠ .

(3) انظر : رسائل الكندي الفلسفية - أبو ريذة - : ١٦٢ ، ٢١٥ . في الفلسفة الإسلامية - مذكور - ٢ : ٧٩ .

تاريخ الفلسفة الإسلامية - ماجد فخري - : ١٣٦ . فلسفة الكندي وآراء القدامى و المحدثين فيه : ٩٢ . من

الكندي إلى ابن رشد - موسى الموسوي - : ٦٦ - ٦٧ .

أما ابن سينا فيستدل على إثبات واجب الوجود بطريقتين ؛ إحداهما : الاستدلال بالممكن على الواجب ، وهو برهان عقلي يستند إلى قسمة الوجود إلى واجب الوجود بنفسه وهو الضروري الوجود ، الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال ، وإلى ممكن الوجود وهو الموجود بغيره ، الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال ، وهذا الموجود بغيره لا بد له من موجود بنفسه ، وهو العلة الأولى ، ومبدأ الوجود الصادر عنه جميع الممكنات المفتقرة في وجودها إلى عليته ^(١) وقد عدل في الطريقة عن طريق سلفه المشائين - أرسطو وأتباعه - ، وسلخها عن طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالمحدث على المحدث ، ولكن بما أن أهل الكلام يقولون بحدوث العالم ، جعل هو طريقته الاستدلال بالممكن على الواجب ، لأن العقل في نظره - ومن سار على منهجه - يستطيع من الوجهة النظرية البحتة التوصل إلى إثبات واجب الوجود بذاته بدون النظر إلى هذا العالم المشاهد إلا أنه قد عاد وناقض نفسه في الطريقة الثانية التي يستدل فيها بمطلق الوجود على إثبات الواجب نفسه ^(٢).

والأخرى : الاستدلال بمطلق الوجود على إثبات الواجب نفسه ، وهو البرهان الحسي الذي يتجه فيه ابن سينا إلى فكرة الوجود مباشرة ، ويجعل منها الدليل الحسي الظاهر لإثبات واجب الوجود ^(٣).

وهذه هي أبرز أدلة الفلاسفة في الاستدلال على وجود (الله) تعالى .

(1) انظر : النجاة : ٣٢٣ - ٣٢٥ . الإشارات والتنبيهات ٣ : ١٩ - ٢٧ . عيون المسائل للفارابي : ٦٦ . الجانب الإلهي عند ابن سينا : ٧٤ - ٧٧ . الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا : ٣٩٨ - ٣٩٩ . موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الفلاسفة : ٣٤٦ .

(2) الجانب الإلهي عند ابن سينا : ٧٦ . الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا : ٣٩٨ - ٣٩٩ ، ٤٠٣ . موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الفلاسفة : ٣٤٦ .

(3) انظر : في الفلسفة الإسلامية - مذكور - : ٧٩ . تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - د. محمد ابو ريان - : ٤٥٨ . موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الفلاسفة : ٣٤٧ .

موقف المستشرقين من أدلة وجود الله عند الفلاسفة :

يرى المستشرقون (ماكدونالد) و (مونتغمري وات) و (دي بوار) و (روبرت هاموند^(١)) و (لويس غاردية) و المستشرقة (أ.م. جواشون^(٢)) : أن الله - جل جلاله - موجود ، ووجوده يثبت عقلياً من الصفة الإبداعية للعالم ، وعندما كان على المسلمين أن يدافعوا عن دينهم في مواجهة الماديين ، وسواهم من غير المؤمنين ، قدم بعضهم براهين عقلية تثبت وجود الله (سبحانه) مثل البغدادي و النسفي^(٣)(٤) .

ويقول المستشرق (بينس) : إن معرفة الله هي علة العلل ، و تأتي في نهاية معرفة الموجودات ومعرفة الوجود ، ونحن ندركه بشعورنا الأولي الذي يقسم الوجود إلى واجب وممكن ، على أن الحكمة التي تتجلى في نظام الطبيعة تثبت وجود خالق ، زد على ذلك كله أن هناك اتصالات مباشرة بين الله والإنسان^(٥) .

ويقول المستشرق (دي بوار) : ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ، ويصدر بعضها عن بعض ، أوثق من معرفتنا له في ذاته^(٦) .

ويقول المستشرق (لويس غارديه) : تتفق كل المدارس في الاستشهاد بالآيات التي تهيب بالعقل أن يتفكر في آيات الكون ، ويرقى من ذلك إلى إثبات وجود الخالق وعلى أية حال فإن جميع المدارس تُجمع على رأي واحد في الاستدلال العقلي نفسه ، وهذا

(1) لم أقف له على ترجمه .

(2) الأنسة : أ . م . جواشون ، مستشرقة فرنسية ، ولدت في بواتيه بتاريخ ٨ - ١ - ١٨٩٤ ، ونالت ليسانس التعليم باللغة الانجليزية من بواتيه سنة ١٩٢٠ ، وليسانس بالأدب العربي من بورد بتاريخ ١٩٢٦ ، ثم دبلوم الدراسات العربية العليا من السوربون عام ١٩٢٨ ، ثم الدكتوراه من جامعة باريس ١٩٣٨ . انتدبت لعدة بعثات ثقافية في مصر وإيران وسوريا ، ثم عُيّنت استاذة محاضرة في المدرسة الوطنية للإدارة . عُيّنت بالفلسفة القديمة في اللغة العربية ، واهتمت اهتماماً شديداً بأبن سينا ، فخصته بثمانية كتب ، وترجمت قصة حي بن يقضان . انظر : المستشرقون - العقيلي - ١ : ٣٠١ - ٣٠٤ .

(3) هو : أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن لقمان الحنفي النسفي ، السمرقندي ، وله ألقاب أشهرها (نجم الدين) ، ولد في نفس سنة إحدى أو اثنتين وستين وأربعمائة ، وتوفي بسمرقند في الثامن عشر من جمادى الأولى سنة سبع وثلاثين وخمس مئة . انظر : سير أعلام النبلاء ٢٠ : ١٢٦ .

(4) انظر : العقيدة . مونتغمري وات . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٣ : ٧٣٥٠ .

(5) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ١ : ٢٩٥ .

(6) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - ٢٠٩ .

يتضمن برهاناً على وجود الله - بدء الخلق - يتصل وطبيعة العالم المحدث الفاني ، كما يخبر القرآن الكريم ، ويمكن للعقل أن يقتنع به^(١).

وتقول المستشرقة (أ.م.جواشون) في تعليق لها على رسالة حي بن يقضان لابن طفيل : ولا شك أن قصد الرسالة في نظر القارئ هو تبيان قدرة العقل البشري ، فهو ليس قادراً على اكتشاف العلوم ووجود النفس وحسب ، بل وهو قادر - أيضاً - على الإحساس بوجود الله، فيما وراء العالم القابل للفساد ، وأن يصل نفسه بالله وحده حيث يجده^(٢).

(1) انظر : الله . كارديه : ١٥٤ . وانظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ٤ : ١١٠٤ - ١١٠٥

(2) انظر : حي بن يقضان - أ.م.جواشون . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١٤ : ٤٥٠٨

نقد موقف المستشرقين من إثبات وأدلة وجود الله عند الفلاسفة :

من ينعم النظر يُلحَظُ في موقف المستشرقين هذا إجماعهم على تقديس العقل ، وأنه هو الطريق الوحيد الذي من خلاله يمكن أن يُستدل على وجود الخالق سبحانه وتعالى . وهذا الموقف ، ليس ببعيد عن موقف الفلاسفة عموماً ، سواءً المنتسبين منهم للإسلام أم الفلاسفة اليونان ، فالجميع أعملوا العقل في الاستدلال على وجود الخالق . بل إن جميع أدلة الفلاسفة تعتمد اعتماداً كلياً على العقل ، فدليل الحركة ، والبرهنة على حدوث العالم ، والحدس ، جميعها تقوم على الدليل العقلي فقط ، والخلاف بينها إنما في الوسيلة التي من خلالها يتم إعمال العقل ، وهي طرق عقلية قليلة الفائدة إذا أوصلت لحق ، مع أنه لا يوصل إليها إلا بتعب كثير ، وهي كما يقال : لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل .

فمن خلال دليل الحركة ، نجد أن الفلاسفة ينظرون في الحركة والمحرك ، ومن خلال حدوث العالم ، نجد أنهم يعملون العقل في مسألة حدوث العالم وأنه لا بد له من محدث ، ومن خلال دليل الحدس ، نجد أن الفكرة تنصب إلى النظر في الوجود مباشرة ، ليكون منها الدليل الحسي الظاهر لإثبات وجود واجب الوجود . فجميع هذه الأدلة وإن اختلفت موادها ، فهي تقوم على إعمال العقل ، والتوصل من خلاله إلى إثبات واجب الوجود .

وقد رفض ابن تيمية الاستدلال على وجود الله عن طريق الحركة ، وأشار إلى عزوف ابن سينا وأتباعه عن هذه الطريق^(١) ، وقال: إن أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة الذي هو غاية حكمتهم وعلمهم إنما اعتمد في إثبات العلة الأولى على الحركة الشوقية فإنه لما قرر أن حركة الفلك شوقية إرادية وأن المتحرك بالشوق والإرادة لا بد أن يكون له مراد وهو محبوبه ومطلوبه وجب أن يكون هناك علة غائية هي المحبوب المعشوق المراد وقالوا إن الفلك يتحرك للتشبه بها كتحرريك المؤمن بإمامه ثم قد يقولون إن الفلك يتشبه

(1) انظر : الصفدية ١ : ٨٥ - ٨٦

بالمبدأ الأول وقد يقولون يتشبه بالعقل والعقل يتشبه بالأزل ، وهذا التقدير إنما يثبت وجود علة غائية لا يثبت وجود علة فاعلية (١).

ورد على من قال : إن قول إبراهيم - عليه السلام - (لا أحب الآفلين) المراد به المتحركين ، لأن الحركة حادثة ، والحادث لا يقوم إلا بحادث ، فهي سمة الحدوث ، فاستدل بالحدوث على حدوث المتحرك ، والمعنى : لا أحب المحدثين الذين تقوم بهم الحوادث (٢).

فقال : إن إبراهيم - عليه السلام - لم يرد هذا ، ولكن كان قومه يعبدون الكواكب مع اعترافهم بوجود رب العالمين ، وكانوا مشركين ، يتخذ أحدهم كوكباً له يعبد ، ويطلب حوائجه منه فاستدل على ذم الشرك لا على إثبات الصانع ، ولو كان المقصود إثبات الصانع ، لكانت قصة إبراهيم حجة عليهم لا لهم ، فإنه حيث بزغ الكوكب والشمس والقمر إلى أن أفلت ، كانت محركة ، ولم ينف عنها المحبة ، ولا تبرأ منها ، كما تبرأ مما يشركون ، فلما أفلت ، دل ذلك على أن حركتها لم تكن منافية لمقصود إبراهيم ، بل نافاه أفولها (٣).

وقد بين شيخ الإسلام - رحمه الله - في كتبه ، في غير ما موضع ، ضعف وتهاافت ما أورده الفلاسفة ، فقال : إن ابن سينا أدخل في الفلسفة من المعارف الإلهية التي ركبها من طرق المتكلمين وطرق الفلاسفة والصوفية ، ما كسا به الفلسفة بهجة ورونقا حتى نفقت على كثير من أهل الملل ، بخلاف فلسفة القدماء فإن فيها من التقصير والجهل في العلوم الإلهية ما لا يخفى على أحد .

وإنما كلام القوم وعلمهم في العلوم الرياضية والطبيعية وكل فاضل يعلم أن كلام أرسطو و أمثاله في الإلهيات قليلٌ جدا ، قليل الفائدة إذا كان صحيحا ، مع أنه لا يوصل اليه إلا بتعب كثير ، مع انه يقول هذا غاية فلسفتنا ونهاية حكمتنا ، وهو كما قيل لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقي ولا سمين فينتقل .

وهذه الطرق التي أخذها ابن سينا عن المتكلمين ، من المعتزلة ونحوهم ، وخلطها بكلام سلفه الفلاسفة ، صار بسبب ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة ، يستطيل بها

(١) انظر : الصفدية ١ : ٨٥ - ٨٦

(٢) انظر : الرد على المنطقيين : ٣٠٤

(٣) انظر : الرد على المنطقيين : ٣٠٤ - ٣٠٥ . الرد على فلسفة ابن رشد : ١٢

على المسلمين ، ويجعل القول الذي قاله هؤلاء هو قول المسلمين ، وليس الأمر كذلك وإنما هو قول مبتدعتهم (١).

ثم بين - رحمه الله - أن إثبات الصانع إنما يكون في القرآن الكريم بنفس آياته ، التي يستلزم العلم بها العلم به ، كاستلزام العلم بالشعاع : العلم بالشمس ، من غير احتياج إلى قياس كلي يقال فيه : وكل محدث فلا بد له من محدث ، أو كل ممكن لا بد له من مرجح ، أو كل حركة فلا بد لها من علة غائية ، أو فاعلية (٢).

ثم إن الفطر تعرف الخالق بدون هذه الآيات ، فإنها قد فُطرت على ذلك ، ولو لم تكن تعرفه بدون هذه الآيات ، لم تعلم أن هذه الآية له ، فإن كونها آية له ودلالة عليه ، مثل كون الاسم يدل على المسمى ، فلا بد أن يكون قد تصور المسمى قبل ذلك ، وعرف أن هذا اسم له ، فكذلك كون هذا دليلاً على هذا يقتضي تصور المدلول عليه ، وتصور أن ذلك الدليل مستلزم له ، فلا بد في ذلك أن يعلم أنه مستلزم للمدلول ، فلو لم يكن المدلول متصوراً ، لم يعلم أنه دليل عليه ، فمعرفة الإضافة متوقفة على تصور المضاف والمضاف إليه ، لكن قد لا يكون الإنسان عالماً بالإضافة ، ولا كونه دليلاً ، فإذا تصوره عرف المدلول إذا عرف أنه مستلزم له ، والناس يعلمون أن هذه المخلوقات آيات ودلائل للخالق ، فلا بد أن يكونوا يعرفونه ، حتى يعلموا أن هذه دلائل مستلزمة له ، والمقصود أن هذه الطرق العقلية الفطرية ، هي التي جاء بها القرآن ، واتفق (٣) العقل و الشرع وتلازم الرأي والسمع (٤).

(1) انظر : درء تعارض العقل والنقل ٨ : ٢٣٣ - ٢٣٩ (باختصار)

(2) انظر : مجموع الفتاوى ٢ : ٩

(3) انظر : كذا في نص الفتاوى ولعل الصواب (وتوافق)

(4) المصدر السابق ١ : ٤٨ - ٤٩

المبحث الثالث : نظرية العقول عند الفلاسفة وأصلها.

المطلب الأول : نظرية العقول العشرة

المطلب الثاني : نظرية الفيض

تمهيد :

تقوم نظرية العقول عند الفلاسفة على القول بأن مراتب الوجود ستة ، الأولى يصدر فيها العقل الأول ، ولما كان هذا العقل صادراً عن الأول ، فهو ممكن الوجود بذاته بالنسبة للأول ، وهو واجب الوجود بالأول ، قديم في الزمان قدم الأول .

ومن العقل الأول يفيض عقل ثان ، وهو جوهر غير متجسم ، وعقل خالص ، وهذا الثاني يعقل الأول ويعقل ذاته ، ومن تعقله للأول ككائن واجب بذاته ، يفيض عنه عقل ثالث ، ومن تعقله لذاته كتابع في وجوده للأول ، يلزم عنه وجود السماء الأولى ، وهي كرة الكواكب الثابتة ، ويصدر من العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل ، ومن العقل الرابع يصدر عقل خامس وكرة المشتري ، ومن العقل الخامس يصدر عقل سادس وكرة المريخ ، ومن العقل السادس يصدر عقل سابع وكرة الشمس ، ومن العقل السابع يصدر عقل ثامن وكرة الزهرة ، ومن العقل الثامن يصدر عقل تاسع وكرة عطارد ، وبهذا يصبح عدد العقول كنتيجة لعملية الصدور تسعة عقول ، وتصدر عنها الأجرام السماوية ، وكل واحد من هذه العقول فرع قائم بذاته ، ومجموع هذه العقول يشكل مرتبة الوجود الثانية . أما المرتبة الثالثة : فإنه يوجد فيها العقل الفعال العاشر في سلسلة العقول ، الصادر عن العقل التاسع ، وهو عقل فلك القمر ، ويعتبر هذا العقل همزة الوصل بين العالم العلوي والعالم السفلي ، وهو الذي يدبر ما تحت فلك القمر ، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية ، ثم يفيض من فلك القمر عالم العناصر ، وهو عالم الكون والفساد . أما المرتبة الرابعة في الوجود فهي مرتبة النفس والتي تصدر عن العقل الفعال . أما المرتبة الخامسة فهي المرتبة التي توجد فيها صور الأشياء المادية . أما المرتبة السادسة فهي المرتبة التي توجد فيها المادة . والذي يهب عالم العناصر مختلف الصور التي تظهر فيه من جماد ونبات وحيوان - في مفهوم الفلاسفة - هو العقل الفعال ، الذي يسميه الفارابي ، وابن سينا ، روح القدس أو الروح

الأمين ، أو جبريل ، وهو عندهم رب هذا العالم ، ومنه تصدر الأنفس البشرية التي تصور الأجسام (١).

وترتبط نظرية العقول العشرة بنظرية الفيض والصدور ارتباطاً وثيقاً ، فنظرية الفيض والصدور عن العقول ، اختارها الفلاسفة ليعبروا بها عن عملية الخلق ، ليتمكنوا من خلالها — من جهة نظرهم — ابعاد الكثرة في هذا العالم عن الواحد وحدة مطلقة (٢).

وقد لجأ الفلاسفة المنتسبين للإسلام إلى نظرية الفيض ، لاعتقادهم أن فيها حلاً للمعضلة التي واجهتهم ، والمتمثلة في كيف تنبثق الموجودات المتعددة عن واحد وحدة مطلقة أو كيف تأتي الكثرة من الواحد ؟ (٣).

ويطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ، ولا لغرض ، وذلك الفاعل ، لا يكون إلا دائم الوجود ، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده وهو المبدأ الفياض ، والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً . والفيض بهذا المعنى يكون مرادفاً للصدور ، تقول فاض الشيء عن الشيء : صدر عنه على مراتب متدرجة (٤).

والمقصود بالفيض عند الفلاسفة ؛ أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد ، من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ تراخ أو انقطاع ، والفيض هو التعبير الفلسفي عن العلاقة بين الإله والعالم ، وتفسير الفاعلية الإلهية (٥).

وترجع نظرية الصدور ، أو أن العالم نشأ عن الله بطريق التعليل ، في مبادئها العامة إلى الفيلسوف المصري (أفلوطين) (٦) الذي تُنسب إليه الأفلاطونية الحديثة ، ومجمل أفكاره

(1) انظر : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام — د . محمد ابو ريان - : ٣٧٨ - ٣٧٩ . الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي — د. محمد البهي - : ٣٤٩ - ٣٥٥ . الصفدية — ابن تيمية - ١ : ٧ - ٩ . تاريخ الفلسفة في الإسلام — دي بوار - : ٢٠٩ - ٢١٥ . الجانب الإلهي عند ابن سينا — د. سالم مرشان : ٢٤٣ - ٢٤٥

(2) انظر : الجانب الإلهي عند ابن سينا : ٢٤١ - ٢٤٢ .

(3) المصدر السابق : ٢٣٦ .

(4) انظر : المعجم الفلسفي — جميل صليبا - ٢ : ١٧٢ - ١٧٣ . القضاء والقدر — الدسوقي - ٣ : ٣٤٥ .

(5) المصدر السابق .

(6) هو أفلوطين، وأول المعلمين الإسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم أرسطو وأفلاطون، ولد سنة ٢٠٥م. في أسيوط تتقف على أستاذ كان يعلم القراءة والكتابة والحساب ويشرح شعر الشعراء . وفي الثامنة والعشرين قصد

مزيج من آراء أفلاطون والرواقيين ، وفيلون من جهة ، ومن الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة في ذلك الوقت من جهة أخرى (١) .

وقد لجأ الفلاسفة المنتسبون للإسلام - وأولهم الفارابي ، ثم ابن سينا من بعده ، إلى نظرية الفيض هذه ، لظنهم أنها من آثار أرسطو ، اعتقاداً منهم بأن (أثولوجيا^(٢)) أو الألوهية إنما هي لأرسطو ، والحقيقة أن كتاب (أثولوجيا) ليس لأرسطو ، وإنما هو مقتبس من تاسوعات أفلوطين ، التي جمعها الاسكندر الإفروديسي ، والكتاب في جملته يصور التربية الروحية عند أفلوطين ، وإنما لجأ إليها الفلاسفة لحل مسألة فلسفية شائكة ، وهي ؛ كيف تأتي الكثرة من الوحدة ؟ أو كيف تنبثق الموجودات المتعددة عن واحد وحدة مطلقة؟ (٣) .

الى الإسكندرية وأخذ يختلف الى أساتذتها ، وقد لزم أحدهم (أمونيوس) طيلة إحدى عشرة سنة ، ثم سافر مع الحملة التي أخرجها الامبراطور جوردريان لمحاربة الفرس رجاء ان يتعلم الفلسفة الفارسية والهندية من أصولهما ، ولن هزيمة الجيش أُلجأته الى أنطاكية، ثم رحل الى روما حيث استقر بها وأسس مدرسته التي قام عليها حتى وفاته سنة ٢٧٠م يطلق عليه الشهرستاني (الشيخ اليوناني) . موسوعة المورد ٨ : ٥١ . موسوعة الفلسفة ١ : ١٩٦ .

(1) انظر : مقدمة كتاب التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس - د.فؤاد زكريا - ٤٦ ، ٤٨ . الفلسفة الإشراقية عند السهروردي - د.محمد علي أبو ريان - ١٨٤ . تاريخ الفلسفة العربية - خليل الجرو - ٧٨ - ٨٠ . الجانب الإلهي عند ابن سينا - د.سالم مرشان - ٢٣٤ .

(2) أثولوجيا : كلمة تتركب من لفظتين هما : (ثيو) بمعنى (الإله) و (لوجيا) بمعنى (الكلام) فيكون معناها (

الكلام في معرفة الله . انظر : اكتفاء القنوع بما هو مطبوع - اوارد فنديك - ٢٧٠ .

(3) انظر : أفلوطين عند العرب - عبد الرحمن بدوي - ٢٦ ، ٣٠ . الجانب الإلهي عن ابن سينا - سالم مرشان

- : ٢٣٦

المطلب الأول : موقف المستشرقين من نظرية العقول عن الفلاسفة .

يقول المستشرق (دي بوار) : وقد وافق الفلاسفة أرسطو في القول بأن ماهية العلة الأولى (الله) وفاعليتها شيء واحد ؛ فالله أزلي ، وهو لذلك يخلق العالم في الأزلي ، والمخلوق الأول وهو العقل ، أقل أزلية ، لكنه في دهر وسكون ، وكذلك النفس الصادرة عن العقل توجد فوق الزمان لأنها علة الزمان ^(١) ، والعالم كله صادر عن الله ، الموجود الأعظم ، المتزه عن الشخصيات وعن الأضداد ، حتى عن التضاد الجسماني والروحي ، وذلك بطريق الصدور ، ومراتب الصدور هي : العقل الفعال ، والعقل المنفعل أو النفس الكلية ، و الهوى الأولى ، والطبيعة الفاعلة ، وهي قوة من قوى النفس الكلية ، والجسم المطلق المسمى الهوى الثانية ، وعالم الأفلاك ، وعناصر العالم السفلي ، والمعادن والنباتات والحيوان المكونة من هذه العناصر ، وهذه ماهيات ثمان ، وهي و(الله) ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء ، تُكَمِّلُ مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة ^(٢) .

ويقول المستشرق (هنري كوربان) : من العقل الأول تنشأ الكثرة في الوجود ، فالعقل الأول يتأمل مبدأه ، ويتأمل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره ، ويتأمل ذاته بأنه ممكن محض بذاته ، تلك الذات التي تظهر - وهماً - كأنها خارجة عن نطاق المبدأ الأول ، فيفيض بذلك عن تأمله الأول ، العقل الثاني ، ويفيض عن تأمله الثاني النفس المحركة للفلك الأقصى (فلك الأفلاك) ويفيض عن تأمله الثالث جرم ذلك الفلك ، وهو الذي يصدر عن البعد الأسفل للعقل الأول (وهو بعد الظل ، أو اللاوجود) . وهذا التأمل الثلاثي المبدع للوجود يتعاقب من عقل إلى عقل ، حتى يكتمل ذلك التراتب المزدوج ، أي تراتب العقول العشرة ، وترتب النفوس السماوية ^(٣) .

(١) انظر : زمان - دي بوار - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١٧ : ٥٣٠٠

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - : ١٦٨ - ١٦٩

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : ٢٧٢

المطلب الثاني : موقف المستشرقين من نظرية الفيض .

يقول المستشرق (هنري كوربان) : ليس لدى العقل العاشر الطاقة لكي يولد بدوره عقلاً واحداً ونفساً واحدة ، وانطلاقاً منه يتفجر الفيض ، إذا صح التعبير ، في كثرة الأنفس البشرية ، في حين تصدر المادة عن البعد الظلي ، تلك المادة التي تؤلف فلك مادون فلك القمر . هذا العقل العاشر هو العقل الفعال ، وهو الذي تصدر عنه نفوسنا وهو الذي يعكس ، بإشراق منه ، الأفكار وصور المعرفة على الأنفس التي فيض لها أن تكتسب القدرة على مواجهته والالتفات إليه . فالعقل البشري ليس له دور ولا قدرة على تجريد المعقول من المحسوس ، وكل معرفة أو تذكر إن هي إلا فيض وإشراق من لدن الملاك . هكذا يملك العقل البشري ، بالقوة طبيعة ملائكية ؛ وإن طبيعته المزدوجة هذه ، بما فيها من عقل عملي ، وعقل نظري ، يطلق على وجهيها هذين اسم "الملاكين الأرضيين" ، هنا يكمن سر مصير الأنفس . فمن حالات العقل النظري الأربعة واحدة فقط تتبادل الألفة مع الملاك الذي هو العقل الفعال ، ويطلق عليها ابن سينا اسم (العقل القدسي) وهذه الحالة تمثل في أوج اكتمالها الحالة الخاصة لخاطر النبوة^(١).

ويقول المستشرق (دي بوار) : والعالم كله صادر عن الله ، الموجود الأعظم المتزه عن الشخصات وعن الأضداد ، حتى عن التضاد الجسماني والروحي ، وذلك بطريق الصدور^(٢).

ويقول المستشرق (هنري كوربان) : الكون عند ابن سينا لا يحتمل بدوره ما نسميه حدوث الممكن ، فطالما أن الممكن مازال ممكناً بالقوة فذلك يعني أن لا قدرة له على الوجود ، فإن تمكن بعض الممكنات من أن يوجد فذلك لأن وجوده أصبح واجباً بموجب العلة التي أوجدته ، ومن ثم فلا يمكنه أن لا يوجد . وكذلك فإن العلة التي أوجدته هي بدورها واجبة الوجود بموجب العلة التي أوجدتها وهكذا دواليك^(٣).

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : ٢٧٣

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - : ١٦٨ - ١٦٩

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : ٢٧١

وينشأ عن ذلك أن الفكرة الإسلامية الحنيئة عن الخلق وجب أن ينالها هي الأخرى
تعديل جذري ، فلا يمكن أن يكون الخلق فعلاً اختيارياً محضاً حصل في عالم البقاء ، بل
لا يمكنه أن يكون إلا وجوباً في الذات الإلهية ، فالخلق يقوم على فعل التأمل الإلهي للذات ،
وهذه المعرفة التي يعيها الكائن الإلهي نفسه منذ الأزل ، إن هي إلا الفيض الأول ، والعقل
الأول . وهذا المعلول الأول والوحيد للقدرة الخلاقية ، المماثل للفكر الإلهي ، يؤمن الانتقال
من الواحد إلى الكثرة مع المحافظة على المبدأ القائل : عن الواحد لا يصدر إلا الواحد (١) .
يقول المستشرق (دي بور) : وقد فاض العالم عن الله بمحض إرادته لا عن حاجة
إلى ذلك . فكان عنه أولاً العقل الأول الذي هو ممكن في ذاته واجب بعقله . وهذان
الاعتباران في العقل الأول هما بدء حدوث الكثرة في الوجود ، وفاض عن العقل الأول بعقله
لعقله الواجبة عقل ثان ، وبعقله لذاته الواجبة بعقلها نفس الفلك الأول ، وبعقله لذاته
الممكنة جرم هذا الفلك ، وهكذا تستمر الموجودات في التكاثر فيصدر عن كل عقل عقل
آخر ونفس فلكية وجرم سماوي ، حتى ينتهي الصدور إلى العقل العاشر وهو الفعال ، في
عالمنا هذا (٢) .

(1) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : ٢٧٢

(2) انظر : موجز دائرة المعارف الإسلامية ١ : ٢٣٧-٢٣٨

نقد موقف المستشرقين من :

نظرية العقول والفيض والصدور عند الفلاسفة:

من خلال الوقوف على أقوال المستشرقين ، نجد أنهم لا يميلون إلى القول بنظرية العقول والفيض والصدور فحسب ، بل إنهم يُؤَصِّلون هذه النظرية ، وينسبونها إلى فلاسفة اليونان ، وأن فلاسفة المسلمين قد أخذوها منهم ^(١).

وهذا أمر لا فخر فيه ، فليست بنظرية العقول والفيض والصدور بتلك النظرية التي يفخر المرء بنسبتها إليه ، أو يتباهى بأن تاريخه يحوي هذه النظرية ، فهي نظرية باطلة نقلاً وعقلاً .

وقد بين الإمام الغزالي أن هذه النظرية ، نظرية واهية ، لا تصلح أن تكون تفسيراً للخلق و التكوين ، كما بين بطلانها ، وسخر من أربابها القائلين بها ، قائلاً : ما ذكرتموه تحكّكات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لأُستدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقليل إنه تُرّهات لا تفيد غلبات الظنون ^(٢).

إلا أن الفيلسوف ابن رشد قد وقف من هذه النظرية موقفاً فلسفياً بحثاً ، رفض من خلاله النظرية ، وخطأ من قال بها ، واتهم من نسبها للفلاسفة اليونان - وتحديداً أرسطو - بأنه قد أخطأ في فهم كلامه ^(٣).

فلم يرتض تفسير الفارابي وابن سينا لنظرية الفيض والصدور ، واتهمهما بعدم فهم مذاهب قدماء الفلاسفة ، ولا مهماً لوماً شديداً على نهج هذا المسلك الذي بسببه استطاع الغزالي - ومعه المتكلمون - أن يهجموا هجوماً عنيفاً على الفلسفة والفلاسفة جميعاً ، وجعل السبب في ذلك هو مجازاة الفارابي وابن سينا ، لخصومهما من المتكلمين في مسألة قياس الغائب على الشاهد ، ورأى أن عجزهما عن بيان صدور الكثرة عن الواحد يرجع إلى تلك

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : ٢٧٢ . دائرة المعارف الإسلامية ١ : ٢٣٧-٢٣٨

(٢) انظر : تمهات الفلاسفة : ٦٧ - ٧١ . تاريخ الفلسفة الإسلامية - فخري - : ٤٤٢ . دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية : ١١٠ - ١١١ .

(٣) انظر : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية : ١١٣ .

المجاعة ، مع قولهما : إن الفاعل لا يصدر عنه إلا مفعول واحد ^(١) فقال : وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا ، فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطربهم الأمر أن يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية ، بل قالوا : إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم ، وصدر عن محرك الفلك الأعظم ، الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم ، إذ كان هذا المحرك مركباً من ما يعقل من الأول وما يعقل من ذاته ، وهذا خطأ على أصولهم ، وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ^(٢) .

وحاول التوفيق بين الدين والفلسفة في مسألة الفيض والصدور ، فقال : إن جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة قد فاضت ، ووجدت عن المبدأ الأول ، وأن العالم وجد بقوة واحدة ، جعلها الله سارية فيه ، فصار بأسره شيئاً واحداً يؤم فعلاً واحداً ، ولولا ذلك لما كان نظام ولا ترتيب ^(٣) .

وقد نقد هذه النظرية - أيضاً - شيخ الإسلام ابن تيمية نقداً شديداً في أكثر من موضع في كتبه ^(٤) . فقال - رحمه الله - : وأما ما يقوله الفلاسفة القائلون بأن العالم قديم ، صدر عن علة موجبة بذاته ، وأنه صدر عنه عقل ، ثم عقل ، ثم عقل إلى تمام عشرة عقول ، وتسعة أنفس ، وقد يجعلون العقل بمرتبة الذكر ، والنفس بمرتبة الأنثى ، فهؤلاء قولهم أفسد من قول مشركي العرب ، وأهل الكتاب عقلاً وشرعاً ، ودلالة القرآن على فساده أبلغ وذلك من وجوه :

أحدها : أن هؤلاء يقولون بقدوم الأفلاك ، وقدم الروحانيات التي يثبتونها ويسموونها (المجردات ، والمفارقات ، والجواهر العقلية) وأن ذلك لم يزل قديماً أزلياً ، وما كان قديماً

(1) انظر : تهافت التهافت : ١٣٩ - ١٤١ . الجانب الإلهي عند ابن سينا : ٢٦٠ - ٢٦١ .

(2) تهافت التهافت : ١٤٢ - ١٤٣ .

(3) انظر : تهافت التهافت : ١٦١ - ١٦٢ . الجانب الإلهي عند ابن سينا : ٢٦٢ . دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية : ١١٠ - ١١٤ .

(4) انظر : على سبيل المثال : الصفدية : ١ : ٧ ، ٩ ، ١٥٦ - ٢١٤ ، ١٥٩ - ٢١٨ . الرد على المنطقيين : ١٠٣ - ١٠٤ ، ٢٦٧ ، ٣٠٦ ، ٤٦١ . مجموع الفتاوى ١٧ : ٢٨٦ - ٢٩٥ .

امتنع أن يكون مفعولاً بوجه من الوجوه ، ولا يكون مفعولاً إلا ما كان حادثاً ، وهذه قضية بديهية عند جماهير العقلاء ، وعليها الأولون والآخرون من الفلاسفة وسائر الأمم^(١).

الثاني : أن هؤلاء يقولون : إن الرب واحد ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ويعنون بكونه واحداً ، أنه ليس له صفة ثبوتية أصلاً ، ولا يُعقل فيه معان متعددة ، لأن ذلك عندهم تركيب ، ولهذا يقولون : لا يكون فاعلاً وقابلاً لأن جهة الفعل غير جهة القبول ، وذلك يستلزم تعدد الصفة المستلزم للتركيب ، ومع هذا يقولون : إنه عاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيد وملتذ ولذة ، إلى غير ذلك من المعاني المتعددة ، ويقولون : إن كل واحدة من هذه الصفات هي الصفة الأخرى ، والصفة هي الموصوف ، والعلم هو القدرة ، وهو الإرادة ، والعلم هو العالم وهو القادر فإذا تصور العاقل أقوالهم حق التصور ، تبين له أن هذا الواحد الذي أثبتوه لا يُتصور وجوده إلا في الأذهان ، لا في الأعيان^(٢).

الثالث : أن يقال قولهم بصدور الأشياء ، مع ما فيها من الكثرة والحدوث عن واحد بسيط في غاية الفساد .

الرابع : أنه لا يعلم في العالم واحد بسيط ، صدر عنه شيء ، لا واحد ولا اثنان ، فهذه الدعوى الكلية لا يعلم ثبوتها في شيء أصلاً .

الخامس : أنهم يقولون : صدر عنه واحد ، وعن ذلك الواحد عقل ونفس وفلك ، فيقال : إن كان الصادر عنه واحداً من كل وجه ، فلا يصدر عن هذا الواحد إلا واحد أيضاً ، فيلزم أن يكون كل ما في العالم إنما هو واحد عن واحد ، وهو مكابرة ، وإن كان الصادر الأول كثرة ما بوجه من الوجوه ، فقد صدر عن الأول ما فيه كثرة ليس إلا واحداً من كل وجه ، فقد صدر عن الواحد ما ليس بواحد^(٣).

(١) انظر : مجموع الفتاوى ١٧ : ٢٨٦

(٢) انظر : مجموع الفتاوى ١٧ : ٢٨٧ - ٢٨٨

(٣) المصدر السابق ١٧ : ٢٨٨

ولهذا اضطرب متأخروهم ؛ فأبو البركات ^(١) صاحب (المعتبر) أبطل هذا القول ،
ورده غاية الرد ، وابن رشد الحفيد زعم أن الفلك بما فيه صادر عن الأول ، والطوسي وزير
الملاحدة يقرب من هذا ؛ فجعل الأول شرطاً في الثاني ، والثاني شرطاً في الثالث ، وهم
مشتركون في الضلال ؛ وهو إثبات جواهر قائمة بنفسها أزلية مع الرب لم تزل ولا تزال معه
لم تكن مسبقة بعدم ، وجعل الفلك - أيضاً - أزلياً ، وهذا وحده فيه من مخالفة صريح
المعقول والكفر بما جاءت به الرسل ما فيه كفاية ، فكيف إذا ضم إليه غير ذلك من أقوالهم
المخالفة للعقل والنقل ^(٢).

السادس : أن الصوادر في العالم إنما تصدر عن اثنين ، وأما واحد فلا يصدر عنه
شيء وكل ما يذكرونه من صدور الحرارة عن الحار ، والبرودة عن البارد ، والشعاع
عن الشمس ، وغير ذلك ؛ فإنما هو صدور أعراض ، ومع هذا فلا بد لها من أصلين ، وأما
صدور الأعيان عن غيرها ، فهذا لا يعلم إلا بالولادة المعروفة ن وتلك لا تكون إلا بانفصال
جزء من الأصل ، وهذا الصدور والتولد والمعلولية التي يدَّعونها في العقول والنفوس والأفلاك
يقولون إنها جواهر قائمة بنفسها صدرت عن جوهر واحد بسيط ، فهذا من أبطل قول قيل
في الصدور والتولد ، لأن فيه صدور جواهر عن جوهر واحد ، وهذا لا يعقل ، وفيه
صدوره عن غير جزء منفصل من الأصل ، وهذا لا يُعقل ، وهم غاية ما عندهم أن يشبهوا
هذا بحدوث بعض الأعراض كالشعاع عن الشمس ، وحركة الخاتم عن حركة اليد ، وهذا
تمثيل باطل ، لأن تلك ليست علة فاعلة ، وإنما هي شرط فقط ، والصادر هناك لم يكن عن
أصل واحد ، بل عن أصلين ، والصادر عرض لا جوهر قائم بنفسه ^(٣).

فتبين أن ما ذكره هؤلاء من التولد العقلي الذي يدعون ، من أبعد الأمور عن التولد
والصدور ، وهو أبعد من قول النصارى و مشركي العرب وهم في دعواهم إلهية
العقول والنفوس والكواكب أكفر من هؤلاء وهؤلاء فإن أولئك أثبتوا ولادة حسية ،
وكونه صمداً ييطلها ، لكن ما أثبتوه معقول ، وهؤلاء ادعوا تولداً عقلياً باطلاً من كل وجه

(1) هو : هبة الله بن علي بن ملكا ، كان يهودياً فأسلم ، ولد نحو سنة ٤٨٠هـ ، وتوفي سنة ٥٦٠ هـ . انظر :

عيون الأنباء : ٣٧٤ . وفيات الأعيان ٦ : ٧٤ . أخبار الحكماء : ٢٢٤

(2) انظر : مجموع الفتاوى ١٧ : ٢٨٨ - ٢٨٩

(3) انظر : مجموع الفتاوى ١٧ : ٢٨٩ - ٢٩٠

أبطل مما ادعته النصارى من تولد الكلمة عن الذات ، فكان نفي ما ادعوه أولى من نفي ما ادعاه أولئك (١).

وبهذا يتبين لنا بطلان القول بنظرية العقول العشرة ونظرية الفيض والصدور ، ويتضح لنا الموقف الحقيقي للفلاسفة المنتسبين للإسلام منها ، فابن سينا والفارابي وجدا فيها حلاً لمشكلة كيفية انبثاق الموجودات المتعددة عن واحد وحدة مطلقة أو كيف تأتي الكثرة من الواحد .

أما الغزالي فقد رفضها وبيّن أنها نظرية واهية لاتصلح أن تكون تفسيراً للخلق والتكوين ، وسخر ممن قال بها من الفلاسفة ، بينما وقف منها ابن رشد موقف الرفض مع التأكيد على أن أرسطو والفلاسفة اليونان لم يقولوا بها .

أما فيما يتعلق بالمستشرقين فإنهم يميلون إلى القول بنظرية العقول العشرة والفيض والصدور ، وينسبون ذلك لفلاسفة اليونان ، وأن الفلاسفة المنتسبين للإسلام قد أخذوها منهم .

وهكذا يتضح لنا بكل وضوح مدى التضارب والتناقض بين أقوال الفلاسفة المنتسبين للإسلام في هذه القضية ، فمنهم من ينسب تلك النظرية لفلاسفة اليونان ، ومنهم من يخطئهم في ذلك وينكر نسبتها لفلاسفة اليونان ، ويصفهم بأن لم يفهموا كلام الفلاسفة وآخر يرى بأن هذه نظرية واهية و يسخر ممن يقول بها .

أما المستشرقون فتتقصهم الأمانة العلمية - وهو أمر ليس بمستغرب عليهم - عند طرح القضايا الإسلامية ، فقد أغفلوا أقوال المنكرين لهذه النظرية ، واكتفوا بإبراز هذه النظرية ، ونسبوها لفلاسفة اليونان .

(1) المصدر السابق ١٧ : ٢٩٠

الفصل الثالث :

موقف المستشرقين من مسألة خلق العالم عند الفلاسفة

تمهيد :

لقد أجهد الفلاسفة عقولهم في عدد من القضايا مثل ؛ قضية القدم والحدوث ، وقضية الخلق وقضية السببية ، وقضية البعث ، مما تولد عنه خلاف شديد بينهم وبين كافة الفقهاء من علماء الدين ^(١).

ويغلب على الفلاسفة اليونانيين باستثناء أفلاطون كما حكاه عنه تلميذه أرسطو ^(٢) والفلاسفة المنتسبين للإسلام باستثناء الكندي ^(٣)، القولَ بقدم العالم ، ويستوجبون هذا القدم ، لأنهم لا ينتزعون فكرة الزمن من أحلامهم و مخيلاتهم ، ويعتقدون أن وجود الزمن لزوم عقلي لا مفر منه ، ولا يقدرّون أن إدراك الزمن كما يدركه الخلق المحدودون إنما هو لزوم ضرورة بالنسبة إلى المخلوق المحدود ، كأنه إدراك الألوان لهذه الهزات الضوئية في الأثير ، ويجوز أن تدرك على غير هذا النحو إذا اختلف تركيب العين ^(٤). حتى أصبح القول بقدم العالم ، من المسائل التي اشتهرت عنهم ، وأصبحت شعاراً لهم ، وسمّة من سمات مذهبهم ^(٥).

وأول من عرف عنه القول بقدم العالم الفيلسوف اليوناني (أرسطو) وكان مشركاً يعبد الأوثان ^(٦) وتبعه على هذه المقولة الباطلة ، كل من جاء بعده من الفلاسفة المشائين ، ومن تأثر بهم من الفلاسفة المنتسبين للإسلام ^(٧).

(1) انظر : محاضرة الأستاذ عباس محمود العقاد عن فلسفة الغزالي في مقدمة تحقيق كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي - محمود بيجو . هـ -

(2) انظر : إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان ٢ : ٢٦٢ . ويرى الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد أن فلاسفة اليونان جميعاً لم يعرفوا فكرة الخلق من العدم ، وإن كان أكثرهم ذهبوا إلى أن نظام العالم حادث ، أما مادته (الماء أو الهواء أو النار أو العناصر الأربعة مجتمعة أو الذرات الديمقريطية) فهي قديمة .

(3) انظر : الكندي - د: محمد عبد الرحمن مرحبا . ص ٧٤-٧٥ . فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه - د: حسام محيي الدين : ٣٧٤ - ٣٧٥ . الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - د: محمد البهي : ٢٩٧

(4) انظر : محاضرة الأستاذ عباس محمود العقاد عن فلسفة الغزالي في مقدمة تحقيق كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي - محمود بيجو . هـ -

(5) انظر : موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجها في عرضها : ٣٥٢ .

(6) انظر : إغاثة اللفهان ٢ : ٢٥٥

(7) انظر : الصفدية ٢ : ١٦٧ . درء تعارض العقل والنقل ٩ : ٢٧٦ . منهاج السنة ١ : ٣٦٠ ، ٢٣٧ . إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان ٢ : ٢٦٢ . وانظر : الملل والنحل للشهرستاني ٢ : ٤٧٧ وما بعدها.

موقف المستشرقين من مسألة خلق العالم عند الفلاسفة:

يرى المستشرق (د. بينس) أن الفلاسفة المنتسبون للإسلام يقولون بقديم العالم وبأن الله متقدم على العالم تقدماً ذاتياً فحسب^(١) باستثناء الكندي - كما مر معنا -^(٢).

ويعرف المستشرق (د. آرنالديز) مصطلح (قدم) في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام بأنه الخلود والبقاء^(٣) ويرى أنه لا بد من التمييز بين مصطلح (أزل) ومصطلح (أبد)^(٤) وينقل عن التهانوي قوله: الأزل هو الوجود الذي لا أول له ، والأبد هو الوجود الذي لا نهاية له ، والقدم مضاد للحدوث ، فالقدم يعني (اللامسبوقية بالغير) والأزل يفيد (نفي الأولوية) ، وهو بذلك حالة في الطرف القبلي للبقاء والخلود ، والأبد هو الطرف البعدي لها .

ويقول المستشرق: ولا بد أن يكون الأزل والأبد متماثلين في الله سبحانه وتعالى ، حيث إن أبده عين أزله ، لأنهما يعنيان أن طرفي النقيض النسبيين هما البداية والنهاية ، كلاهما منقطعان عن الله ، انقطاع الطرفين الإضافيين عنه لأنهما صفات سلبية لذات الله ، ونسب ذلك للفخر الرازي^(٥).

ويقول المستشرق نفسه: إن أزلي وقديم مصنفان بين الصفات الحقيقية والسلبية ، إذ تعد صفته (الأول) على أنها صفة حقيقية ، مصحوبة بعلاقة ونفي (صفة حقيقية مع الإضافة والسلب) ، وهو قديم بمعنى (أزلي) ، أي غير مسبوق ، وهو في الوجود قبل أي تصور عقلائي للبداية الأولى (قبل تعقل الأولوية) ومعنى أبدي أي الدائم (بعد تعقل الآخرة)^(٦).

(1) انظر: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود - د. بينس - : ٣٨

(2) انظر: الكندي - د. محمد عبد الرحمن مرجبا . ص ٧٤-٧٥

(3) وهذا خطأ فادح للمستشرق ، فمصطلح (قدم) لا يعني إطلاقاً الخلود والبقاء ، فإن القدم في الماضي ، وأما الخلود والبقاء ففي المستقبل .

(4) انظر: قدم - ر. آرنالديز . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٦ : ٨١٣٦ - ٨١٣٧

(5) المصدر السابق .

(6) المصدر السابق .

ثم يقول : ويخرج إلى النور من بين هذه التعريفات مفهومان ؛ ما قبل السرمدية ، وما بعد السرمدية . والأول هو البقاء إلى ما لا نهاية (لا نهاية له) ويمتد تجاه الماضي ، أو تجاه المستقبل (ويعرف في أي الحالين على أنه (اللايزال) ^(١)).

ثم يصل المستشرق إلى القول بأن هذا الترتيب يثير كثيرا من الصعوبات أمام حل مشكلة خلق العالم ، فهو يطرح تصور الزمان اللاهائي قبل لحظة هذا الخلق ، والثاني تصور فلسفي بدرجة أكثر حيث إن هذين اللونين من السرمدية ليسا سوى تصورين سلبين لجأ إليهما الفكر التأملية ليفهم فكرة السرمدية بالنسبة للزمان والمكان ، ولكن الذي لا يتوافق مع حقيقة الزمان اللاهائي في المعنيين هو : أنهما نسيان لأسلوب الفكر المنتمي إلى الروح البشرية التي لا يمكن أن تدرك بذاتها خارج نطاق الزمان ، والحقيقة المحجوبة خلف هذه التصورات الخيالية هي أن بقاء الله بذاته ، يعني وجودا غير متأثر بالزمان والصفة الزمانية كلية ^(٢).

ثم يقول المستشرق (ر.آرنالديز) : نحن نعلم أن الله (أول) على سبيل الإجمال وليس على سبيل التفصيل ، وبالنسبة لفهم حقيقة هذه (الأولية) فليس لدى أنواع الذكاء البشري أي وسيلة توصلها إلى ذلك لأنها لا تستطيع أن تفلت من نطاق القوالب الزمانية ^(٣).

ثم يقول : ولم يساند مذهب قدم العالم في الإسلام إلا الفلاسفة الواقعون تحت تأثير فلاسفة اليونان : أفلاطون وأرسطو وفيلون الاسكندري وبروكليس وجون فيلو بونوس الأصولي ^(٤). ونظرتهم حول قدم العالم يوافقه عليها كثير من المستشرقين أمثال : د . بينس ، و دي بوار ، و هنري كوربان و دافيد سانتلانا ^{(٥)(١)}.

(1) انظر : قدم - ر . آرنالديز . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٦ : ٨١٣٦ - ٨١٣٧

(2) المصدر السابق .

(3) المصدر السابق ٢٦ : ٨١٤٥ - ٨١٤٦ .

(4) المصدر السابق ٢٦ : ٨١٤٥ - ٨١٤٦ .

(5) دافيد سانتلانا ، مستشرق إيطالي ، متخصص في الفقه المالكي ، ولد بتونس في ٩-مايو-١٨٥٥م وتوفي في ١٢-مارس-١٩٣١م . وولد من في أسرة يهودية ذات أصل أسباني قديم ، لجأت إلى تونس واستقرت بها ، ولكنها ظلت تحمل الجنسية الإنجليزية ، وكان أبوه قنصلاً لبريطانيا العظمى في تونس ، عُيِّن وهو في سن مبكرة سكرتيراً لشؤون تونس المالية ، كان مولعاً بدراسة التصوف الإسلامي وعلاقته بالتصوف اليوناني الأفلوطني والتصوف

نقد موقف المستشرقين من مسألة خلق العالم عند الفلاسفة :

لقد اختلف الفلاسفة في قدم العالم ، ولكن جماهيرهم من المتقدمين والمتأخرين على القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجوداً مع الله - عز وجل - ومعلولاً له ومساوقاً له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم الباري تعالى عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان ^(٢).

وعند دراسة موقف المستشرقين من خلق العالم عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، نجد أنهم لا يوافقون الفلاسفة في هذه المسألة فحسب ، بل إنهم يقولون بقدم العالم ، ويتباهون بهذا القول وينسبونه إلى أرسطو ، ويذكرون أن الفلاسفة المنتسبين للإسلام قد تابعوه على ذلك .

فهذا المستشرق (دافيد سانتلانا) يقول : قال الاسكندرانيون : ولزم من ذلك أن العالم لم تكن له بداية في الزمان ، وإنما معنى حدوثه أنه معلول تابع لعلة لا غير . وهو في حقيقة الأمر قديم لقدم علته ؛ إذا هي أوجدته بمجرد وجودها ^(٣).

وهذا الدليل الذي استدل به هذا المستشرق ، قد سبقه إلى القول به الفارابي وابن سينا ، فقالوا : إن الله علة والعالم معلوله ، والحال أن الله ، علة العالم ، قديم ، فالعالم ، معلوله ، قديم ، ولم يتأخر وجود العالم عن وجود الله ؟ وساقوا عدداً من الافتراضات تتمحور في القول باستحالة تجدد إمكان العالم ، واستحالة تجدد مرجح للخلق ، واستحالة تغير في الله القديم ، واستحالة إثبات وقت حادث لإيجاد العالم ، حيث إن صدور حادث

النصراني ، انتدبته الجامعة المصرية أستاذاً لتاريخ الفلسفة (١٩١٠) فبرز في الفلسفة الإسلامية واليونانية والسريانية ، ثم استدعته جامعة روما لتدريس القانون الإسلامي فيها . انظر : طبقات المستشرقين : ١٤٥ - ١٤٧ . موسوعة المستشرقين - بدوي - : ٣٤١ - ٣٤٤ . المستشرقون - العقيلي - ١ : ٤٢٨ .

(١) انظر : قدم - ر . آرنالديز . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٦ : ٨١٤٥ - ٨١٤٦ . مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود - د : بينس - : ٣٨ . تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : = ٢٧٢ . تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - : ١٦٨ - ١٦٩ . زمان - ت دي بور - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١٧ : ٥٢٩٥ - ٥٣٠٠ . المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي - دافيد سانتلانا : ٩٦ - ١٠٠ .

(٢) انظر : تهافت الفلاسفة - الغزالي - : ٢٢ .

(٣) انظر : المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي - دافيد سانتلانا - : ٩٦ .

من قديم مستحيل ، والعالم قديم^(١) . فرد عليهم الإمام الغزالي - رحمه الله - وبين تهافت هذا الدليل برّدّين :

أحدهما : جواز صدور حادث من قديم ، فقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يتبدئ الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له^(٢) .

وقال الغزالي - أيضاً - : وليس المانع أو المحيل هو عجز الإرادة الإلهية عن إظهار وقت من الأوقات المتساوية لإحداث العالم فيه - كما يقوله الفلاسفة -^(٣) ، فهذا قول ساقط من وجهين :

الوجه الأول : أنه لا يجوز مقايضة إرادة الله بإرادتنا ، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصور الحادثة ، والاستبعاد المجرد لا يكفي من غير برهان .

الوجه الثاني : أن الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، وإرادتنا تستطيع هذا التمييز بين الحادث والقديم^(٤) .

الآخر : استحالة قدم العالم لاستحالة أعداد لا نهاية لها ، حيث قال الغزالي : بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا لانهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً ، فإن فلک الشمس يدور في سنة ، وفلک زحل في ثلاثين سنة ، فتكون أَدوار زحل ثلث عشر أَدوار الشمس ، وأدوار المشتري نصف سدس أَدوار الشمس ، فإنه يدور في اثني عشرة سنة ، ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لانهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره ، بل لا

(١) انظر : تهافت الفلاسفة : ٢٢ - ٢٤ .

(٢) انظر : تهافت الفلاسفة : ٢٤ .

(٣) المصدر السابق : ٢٣ .

(٤) تهافت الفلاسفة : ٢٥ - ٢٧ . فلاسفة العرب - ابن رشد والغزالي - التهافتان - : ١٩ . الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي : ٣٦٥ - ٣٦٧ .

نهاية لأدوار الفلك الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة (١).

ويلاحظ على المستشرقين عند حديثهم عن مسألة قدم العالم ، أنهم يغفلون مناقشة الغزالي لهذا المسألة عند الفلاسفة ، وعدم التعرض لتلك المناقشة إطلاقاً ، وإذا لم يكن هناك بد من الحديث عنها ، فيذكرون الكلام فيها بصورة إجمالية لا تتحقق فيها الموضوعية والأمانة العلمية ، لما يرونه من هدم لهذه النظرية الباطلة التي يتبنونها ، ويشنون على الفلاسفة المنتسبين للإسلام أن قالوا بها.

فهذا المستشرق (هنري كوربان) في كتابه تاريخ الفلاسفة عندما يتحدث عن الغزالي وعن كتابه (تهافت الفلاسفة) يغفل الحديث نهائياً عن مناقشته مسألة قدم العالم ، ويكتفي بالقول بأن الغزالي قد بذل جهده ليبرهن للفلاسفة أن البرهان الفلسفي لا يبرهن على شيء ، ولكنه لسوء الحظ اضطر أن يبرهن على ذلك ببرهان فلسفي بالذات (٢).

و يقول المستشرق (دافيد سانتلانا): وقد بسط برقليس (٣) الكلام في ذلك في كتاب مشهور مترجم ، يقدم العالم ، أجاب عنه يحيى النحوي في حق أهل الصليب . والغزالي في التهافت في متكلمي الإسلام (٤). ويقول في موضع آخر بعد أن عرض قول (برقليس) عن قدم العالم ، يقول : ولبرقليس كلام آخر في بيان أن العالم لا يفسد ولا يفنى ، ولا حاجة لإيراده هنا ، وكفى بما أشرنا إليه ليتقرب لكم حكم كلام برقليس في قدم العالم ، وهو مذهب الاسكندرانيين جميعاً . وليس هذا محل الخوض في المسألة . تجدونها مبسوسة في تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي ، وتهافت الشيخ خوجه زاده (٥).

(1) تهافت الفلاسفة : ٢٧

(2) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - : ٢٩٠ - ٢٩٣

(3) برقليس ، أو ابروقليس ، آخر واشهر ممثلي الأفلاطونية المحدثة في أثينا ، ولد في القسطنطينية ، وتلقى الفلسفة في الاسكندرية ثم في أثينا . صنف كتباً كثيرة من أهمها : شروحه على محاورات أفلاطون ، وآخر على المجسطي لبطليموس . انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٢٩٩ .

(4) انظر : المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي - دافيد سانتلانا - : ٩٦

(5) المصدر السابق : ٩٧ - ٩٨

وللمستشرقين حججهم التي يحتجون بها لإثبات صحة قولهم بقدم العالم ، وهي حجج لم تختلف كثيراً عن حجج السابقين .

فهذا المستشرق (د.آرنالديز) يقول عن قدم العالم : والحجة الأساسية هي أن من المحال أن تتصور بداية زمانية للعالم ، أي لحظة الزمان التي خلق فيها ، حيث يفيد ذلك أنه قد سبق خلقه زمان فارغ ، والواقع إذا كان الزمان مقياساً رقمياً للحركة ، كما يؤكد أرسطو — وهي نظرية يقتنيها الفلاسفة — نجد أن الحركة تتطلب شيئاً متحركاً ، وأجساماً متحركة ، والعالم الطبيعي وبخاصة النجوم ، حينئذ يكون من المحال بالنسبة للزمان أن يكون قد وجد قبل وجود العالم ، زد على ذلك أنه إذا وجد فسوف يكون قديماً أو مخلوقاً . ولكن القدم لا يتفق مع زمان آخذ في التغير والسيلان ، كل جزء منه يكون جديداً بالنسبة للجزء السابق ، والزمان يتجدد في كل لحظة من لحظاته ، فإذا كان الزمان حادثاً في كل أجزائه ، يكون له سبب في أن يكون هكذا في جملة ، ومن ثم فإنه مخلوق ، عندئذٍ تثور مشكلة ، هل هو مخلوق في زمان ؟ وهل وجد زمان قبل زمان ؟ وهذا عبث^(١) .

وخلاصة حجة هذا المستشرق تنم عن جهل شديد ، بالخالق سبحانه وتعالى ، وجهل بقدرته سبحانه وتعالى ، وعدم قدرة على التخلص من فكرة الزمان ، وتطبيق المعايير التي يستطيعها العقل البشري ، على الخالق — عز وجل — .

لذا نراه لا يحتمل عقله تصور بداية زمانية للعالم ، بحجة أن ذلك التصور يتطلب وجود فترة خالية من الزمان ، إذ الزمان عنده هو مقياس الحركة ، والحركة تتطلب متحركاً ، وبهذا يكون من المحال — من وجهة نظره — للزمان أن يكون قد وجد قبل العالم ، لذا قال (العالم قديم) .

وهذه الحجة التي أوردها هذا المستشرق ، للتدليل على قدم العالم ، ليست بحجة حديثة ، أو إنها من بنات أفكاره قاده لها طول بحث ، وبعد نظر . بل إنها حجة متهافئة سبقه إليها أسلافه من الفلاسفة ومن تابعهم ، وسار على منهجهم .

(١) انظر : قدم — ر . آرنالديز . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٦ : ٨١٤٥ - ٨١٤٦ . مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود — د . بينس - : ٣٨ . تاريخ الفلسفة الإسلامية — هنري كوربان - : ٢٧٢ . زمان — ت دي بور — ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١٧ : ٥٢٩٥ - ٥٣٠٠ .

ولقد انبرى شيخ الإسلام ابن تيمية للرد على الفلاسفة ، بالرد الحازم والحجة الدامغة ، التي بينت عوار مذهبهم ، وهتكت أستار حججهم ، وسأقتصر هنا في رده - رحمه الله - على الحجة التي تتعلق بالزمان والحركة ، وأنها هي الدليل على قدم العالم . حيث إنها هي الحجة التي أوردتها المستشرقون .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : وأما الحجة التي احتجوا بها على أنه لم تزل الحركة موجودة والزمان موجودا ، وأنه يمتنع حدوث هذا الجنس - وهذا مما اعتمد عليه ارسطو وأتباعه - فيقال لهم : هذه لا تدل على قدم شيء بعينه من الحركات وزمانها ، ولا من المتحركات ؛ فلا تدل على مطلوبهم : وهو قدم الفلك وحركته وزمانه ، بل تدل على نقيض قولهم ؛ وذلك أن الحركة لا بد لها من محرك ، فجميع الحركات تنتهي إلى محرك أول^(١) .

ثم قال - رحمه الله - : وهم يسلمون هذا ، فذلك المحرك الأول الذي صدر عنه حركة ما سواه : إما أن يكون متحركاً ، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن متحركاً لزم صدور الحركة عن غير متحرك ، وهذا مخالف للحس والعقل ؛ فإن المعلول إنما يكون مناسباً لعلته ، فإذا كان المعلول يحدث شيئاً بعد شيء ، امتنع أن تكون علته باقية على حال واحدة فإذا قيل بدوام الحوادث عنها من غير أن يحدث فيها شيء ، كان هذا قولاً بوجود الممتنعات دائماً ، فإنه ما من حادث يحدث إلا قبلت الذات عند حدوثه لما كانت قبل حدوثه ، وكانت قبل ذلك يمتنع عنها حدوثه ، فالآن كذلك يمتنع عنها حدوثه ، أو يقال : كانت لا تُحدثه فهي الآن لا تحدث ، فهي عند حدوث كل حادث كما كانت قبل ذلك ، وقبل حدوثه لم تكن محدثة له بل كان ذلك ممتنعاً ، فكذلك الحين الذي قدر فيه حدوثه يجب أن يكون الحدوث فيه ممتنعاً . هذا وقد اعترف حذاقهم بأنه لازم ، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازي وغيرهما ، واعترفوا بأن حدوث المتغير عن غير المتغير مخالف للعقلاء وابن سينا تفطن لهذا^(٢) .

(١) انظر : مجموع الفتاوى ٦ : ٣٣٦ - ٣٣٧

(٢) انظر : مجموع الفتاوى ٦ : ٣٣٧ - ٣٣٨ (باختصار بسيط) وانظر : منهاج السنة ١ : ٢٣٤ - ٢٣٩

ويقول- أيضاً- : إذا وجب في العلة أن يقارنها معلولها في الزمان ، فكل حادث يجب أن يحدث مع حدوثه حوادث مقترنة في الزمان ، لا يسبق بعضها بعضاً ولا نهاية لها ، وهذا قول بوجود علل لا نهاية لها ، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء^(١).

(1) انظر : مجموع الفتاوى ٦ : ٢٣٥

والغلط إنما نشأ بين الفريقين من اشتباه النوع الدائم بالعين المعينة ، ثم إن أولئك قالوا : يمتنع قدم نوع الحركة والفعل لامتناع حوادث لا أول لها ^(١) .

وقد نقض هذه الحجة - أيضاً - على الفلاسفة ، أبو حامد الغزالي فقال : إن الزمان حادث و مخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ولا زمان ، ثم كان ومعه عالم وزمان ، فالتقدم يعني الانفراد في الوجود فقط ، والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى - مثلاً - ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة لتقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام ^(٢) .

وقد توصل الإمام الغزالي إلى تكفير الفلاسفة في قولهم بقدم العالم ، فقال : فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتكفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم ، لا بد منه في ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

الثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

الثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها ^(٣) .

(١) انظر : مجموع الفتاوى ٦ : ٣٠١

(٢) تهافت الفلاسفة : ٤٠

(٣) المصدر السابق : ٢١٠

الفصل الرابع :

موقف المستشرقين من مسألة الوحي والنبوات

عند الفلاسفة

المبحث الأول : الوحي .

المبحث الثاني : النبوات .

المبحث الأول : الوحي .

تمهيد :

لم يخلق الله هذا الخلق عبثاً ، كما أنه لم يتركهم هملاً ، بل خلقهم لعبادته ، وأرسل لهم الرسل ، يهدونهم إلى الصراط المستقيم ، ويرشدونهم إلى الطريق القويم ، وفق منهج إلهي حكيم ، يحقق الخير والسعادة للناس أجمعين ، في الدنيا وفي الآخرة .

وكان الوحي من السماء هو وسيلة الاتصال بمؤلاء الأنبياء ، إذ هو إبلاغ من الله - سبحانه وتعالى - عن أمور وقضايا ، ومعارف ، لمن اختاره الله واصطفاه ، للقيام بتلك الرسالة وتلقيها ، فما يلقي إلى الأنبياء من عند الله تعالى ، يسمى وحياً^(١).

وقد كان الوحي يتزل على رسول الله - ﷺ - بأشكال شتى ، فمرة يأتيه على مثل صلصلة الجرس ، وهو أشده عليه ، وأحياناً يتمثل له الملك رجلاً ، فيكلمه فيعي ما يقول ، ويدركه أثناء نزول الوحي عليه من الشدة ما لا يُعبّر عنه .

فعن عائشة - رضي الله عنها - أن الحارث بن هشام - رضي الله عنه - سأل النبي - ﷺ - : كيف يأتيك الوحي ؟ فقال رسول الله - ﷺ - : (أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس ، وهو أشده عليّ ، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً ، فيكلمني فأعي ما يقول) قالت عائشة - رضي الله عنها - : ولقد رأيته يتزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً^(٢).

(1) انظر : لسان العرب ١٥ : ٣٧٩ مادة (وحي) . المصباح المنير : ٢٥٠ مادة (وحي) .

(2) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي حديث رقم (٢) وفي : بدء الخلق (٣٢١٥)

نظرة الفلاسفة المنتسبين للإسلام للوحي :

ترتبط نظرة الفلاسفة المنتسبين للإسلام للوحي بنظرتهم لواجب الوجود ، فمذهبهم في واجب الوجود أنه ذات مجردة عن جميع الصفات الثبوتية ، التي منها الكلام ، والعلم بجزئيات العالم ، وأنه ليس له ملائكة أحياء منفصلون يبلغون كلامه إلى من شاء من خلقه ، وأنه لم يخلق العالم مباشرة ، وإنما صدر منه بطريق الفيض في سلسلة من العقول التي يصدر أولها عنه إلى أن تصل إلى العقل العاشر ، الذي هو في مذهبهم : خالق الكائنات ، ومدبرها والواهب لها صورها (١).

وهذه النظرة الفلسفية إنما ورثوها من أسلافهم ومعلميهم ، من فلاسفة اليونان الوثنيين ، بحيث جعلتهم يفسرون الوحي تفسيراً فلسفياً ، يوافق نظرية الفيض والصدور اليونانية ، فالوحي عندهم ؛ عبارة عن فيض يفيض من العقل الفعال ، - الذي هو العقل العاشر والأخير في سلسلة العقول التي زعموها - على نفس النبي - ﷺ - الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية ، أو غيره من البشر ، ممن صفت نفوسهم ، واستعدت لقبول هذا الفيض ، ويعبر عنه بعضهم بأنه : لوح من مراد الملك للروح الإنساني بلا واسطة ، وذلك هو الكلام الحقيقي ، وهذا الفيض ليس خاصاً بنفوس الأنبياء ، بل يحصل للنفوس بحسب استعدادها وصفائها ، وقابليتها للفيض (٢).

فمحصلة نظرة الفلاسفة للوحي هو انه عبارة عن تخيل في نفس النبي - ﷺ - وليس له وجود في الخارج ، فحينئذ يكون النبي من آحاد المسلمين ، الذين يرون في المنام أنهم في السموات وأن الملائكة خاطبتهم ، ونحو ذلك مما يراه عامة الناس ، وبهذا لا يكون للنبي منزلة خاصة (٣).

(1) انظر : آراء أهل المدينة الفاضلة - الفارابي - : ٦٢ - ١١٢ . الرسالة العرشية - ابن سينا - : ٣-٤ .

(2) انظر : آراء المدينة الفاضلة : ١١٤ - ١١٦ . رسائل إخوان الصفا : ١٨٢ . رسالة في إثبات النبوات : ٩٧ -

٩٨ . الرد على المنطقيين : ٤٧٦ . درء تعارض العقل والنقل ٥ : ٣٥٣ . الصفدية : ٣-٤ . الجانب الإلهي عند ابن

سينا : ٢٨٥ - ٢٩١

(3) انظر : الصفدية : ١٣١

موقف المستشرقين من الوحي :

يتناول المستشرقون دراسة الوحي الذي يتزل على النبي - ﷺ - ، دراسة نفسية ، قائمة على قواعد علم النفس ، وما ينتج من ردود أفعال نفسية ، للمرضى النفسانيين ، من خلال التاريخ المرضي لحالتهم .

ومن خلال هذه النظرة النفسية ، يصفون الحالة التي يكون عليها النبي - ﷺ - أثناء نزول الوحي عليه وبعده ، ويفسرون تلك الحالة و يؤولونها ، على ضوء ما يتخيلونه ويستنتجون ، من فهم لحياة النبي - ﷺ - ، قبل نزول الوحي عليه ، وبناء على ذلك يصدرن حكمهم على ما ينطق به النبي - ﷺ - مما نزل به الوحي عليه ، استناداً إلى تلك الفرضيات الباطلة ، ويفسرون من خلالها ذلك الوحي . ومن قال من المستشرقين إن النبي - ﷺ - صادق تمام الصدق فيما يخبر به ، فقد قال بعدم ربانية الوحي الإسلامي (١) .

ومن هذا المنطلق ذهب عدد من المستشرقين أمثال (جوستاف لوبون^(٢)) و (مونتغمري وات) و (هوبرت جريم) و (ج. دي بوار) و (جولد زيهر) و (مكسيم رودنسون^(٣)) و (هاملتون جب) وغيرهم ، إلى مذاهب شتى في تفسير الوحي الذي نزل على النبي - ﷺ - ، إلا أنهم يتفقون جميعاً على إنكاره ، وأنه نوع من التخيلات ، ويأتون ببعض التفسيرات ، والتعليلات والتأويلات ، التي يحاولون من خلالها تفسير التصرفات التي تنتاب النبي - ﷺ - إبان نزول الوحي عليه ، وأنها نوبات من الصرع ، والهلوسة ، وانفصام الشخصية ، والأمراض النفسية ، التي يعاني منها النبي ، أو أنه إحدى درجات التصوف التي لم تصل بعد إلى رتبة الاتحاد بالله (٤) .

(1) انظر : نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر : ٤٥٩

(2) الدكتور : جوستاف لوبون ، مستشرق فرنسي ، ولد عام ١٨٤١ وتوفي سنة ١٩٣١ ، من فلاسفة علم الاجتماع الفرنسيين . انظر : في الميزان (جوستاف لوبون) شوقي أبو خليل : ١٣ .

(3) ماكسيم رودنسون ، مستشرق فرنسي معاصر ، ولد في باريس بتاريخ ٢٦ - ١ - ١٩١٥ ، حصل على الدكتوراه في الآداب ثم على شهادة المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية ، والمدرسة العلمية للدراسات العليا ، اشتغل للحكومة الفرنسية ببلن ، وعمل استاذاً في المعهد الإسلامي ببيد . انظر : المستشرقون - العقيلي ٢ : ٣٥٩ - ٣٦١ . نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر : ٢٤٤ .

(4) انظر : العقيدة والشريعة - جولد زيهر - ٦ : منهج وات في دراسة نبوة محمد - جعفر شيخ إدريس - ضمن موجز ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ١ : ٢٣٤ . حضارة العرب - جوستاف لوبون

فيقول المستشرق (جوستاف لوبون) : إن التصرفات التي تعتري الرسول إبان نزول الوحي عليه ، ما هي إلا إصابته بالصرع الذي ينتابه في هذه اللحظات ، فيعتريه احتقان فغطيط فغثيان (١) .

وأما المستشرق (مونتجمري وات) رغم دفاعه عن النبي - ﷺ - ، وتأكيده صدقه وإخلاصه في كل ما أخبر به من مجيء الوحي إليه ، فإنه عندما يعالج مسألة النبوة عند النبي - ﷺ - فإنه يؤكد أن بعض الأشخاص الموهوبين كالفنانين والشعراء والكتّاب ، ممن يتمتعون بخيال خلاق ، أخرجوا للبشرية روايات رائعة .

وبناءً على ذلك فهو يقول : إن الأنبياء والمصلحين الدينيين يشتركون في هذا الخيال الخلاق ، طالما كانوا يعبرون عن القضايا الأكثر عمقاً والأكثر أساسية ، الناجمة عن التجارب الإنسانية ، مع الإشارة الخاصة إلى مقتضيات وظروف زمانهم وأجيالهم . ولكن ما مصدر هذه الأفكار الخلاقة ؟ . بعض علماء النفس يرجعها إلى (اللاشعور) ورجال الدين يرجعونها إلى (الله) وبعضهم الآخر يقول : إن هناك (حقيقة مؤكدة) تستمد أصولها من الله (٢) .

ثم يقول هذا المستشرق : إن مصدر الوحي الحمدي ، هو الخيال الخلاق ، أو اللاوعي الجماعي ، الذي هو مصدر كل وحي ديني سواء الإسلام أو النصرانية أو اليهودية (٣) .

ويقول المستشرق (هوبرت جريم) ؛ أن النبي - ﷺ - لم يكن في بدء أمره يبشر بدين جديد ، لكنه اقتنع بضرورة إصلاح مجتمعه في مكة ، فوضع خطة لمساعدة الفقراء ، عن طريق فرض ضريبة على دخول الأغنياء (١) .

- : ١٤١ . محمد - رودنسون - : ١٠٢ - ١٠٣ . تاريخ الفلسفة في الإسلام : ٢٢٤ - ٢٢٥ . دراسات في حضارة الإسلام - هاملتون جب - : ٢٣٤ . وانظر : نقد الخطاب الاستشراقي - د . ساسي سالم - ١ : ٢٩٦ - ٣١٢ . نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر : ٤٥٧ - ٤٧٥ .

(١) انظر : حضارة العرب - جوستاف لوبون - : ١٤١

(٢) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٢٩٩ - ٣٠٠

(٣) انظر : منهج وات في دراسة نبوة محمد - د . جعفر شيخ إدريس - ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ١ : ٢٣٤

ويقول المستشرق (دي بوار) : كل ماهو مادي محسوس منشؤه القوة التخيلية ، ويمكن اعتباره تصوراً مشوشاً ، والوجود الحقيقي إنما هو العقل ^(٢) ، وأنه لما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس ، فإن هذا مسوغٌ للقول بالعناية بالجزئيات ، وبأشخاص الإنسان ؛ وهو يمكننا من تعليل الوحي وما إليه ^(٣) .

وبهذا نلاحظ أن المستشرقين يكادون يتفوقون على نفس النظرة في تفسير الوحي ، ومصدرية القرآن الكريم ، فإنهم وإن تفاوتوا في تفسير الوحي ، فإنهم يتفوقون جميعاً على إنكاره ، وأنه نوع من التخيلات ، ويأتون ببعض التفسيرات ، والتعليلات والتأويلات ، التي يحاولون من خلالها تفسير التصرفات التي تتاب النبي - ﷺ - إبان نزول الوحي عليه ، وأنها نوبات من الصرع ، والهلوسة ، وانفصام الشخصية ، والأمراض النفسية ، التي يعاني منها النبي - ﷺ - ^(٤) حاشاه صلوات ربي وسلامه عليه .

وإنكارهم للوحي نابع من إنكارهم المصدر الإلهي الأول وهو (القرآن الكريم) الذي أجمعوا - أيضاً - على بشريته ، كما مر معنا في الباب الأول من هذا البحث . وهكذا تتوافق أفكار هؤلاء المستشرقين ، على إنكار الوحي الإلهي ، وأنه ضرب من التخيل ، سواء كان عن طريق نوبات من الصرع أم هلوسة أم انفصام في الشخصية أم أمراض نفسية .

وهم بهذا يتفوقون مع الفلاسفة المنتسبين للإسلام تمام الاتفاق ، فقد سبقوهم القول بأن الوحي إنما هو عبارة عن نوع من التخيل يقع في نفس النبي ، وليس له وجود في الخارج وهذا هو الإنكار للوحي بعينه .

(1) انظر : القرآن والمستشرقون . د التهامي نقرة . ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ٢٧ : ١ . نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٢٩٩ .

(2) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - : ٢٢٤ - ٢٢٥

(3) المصدر السابق : ٢٥٧

(4) انظر : العقيدة والشريعة - جولد زيهر - : ٦ . منهج وات في دراسة نبوة محمد - جعفر شيخ إدريس - ضمن موجز ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ١ : ٢٣٤ . حضارة العرب - جوستاف لوبون - : ١٤١ . محمد - رودنسون - : ١٠٢ - ١٠٣ . تاريخ الفلسفة في الإسلام : ٢٢٤ - ٢٢٥ . وانظر : نقد الخطاب الاستشراقي - د . ساسي سالم - ١ : ٢٩٦ - ٣١٢ .

نقد موقف المستشرقين من الوحي :

لقد اتفق المستشرقون على إنكار الوحي ، وعلى القول بأنه لا حقيقة له ، وما هو إلا تخيلات تصيب النبي - ﷺ - ، من جراء أمراض ووساوس ، يتخيل من خلالها وحيًا وخطابًا.

وإنه من السخف أن يقال عن النبي - ﷺ - ، إنه كان مصاباً بالهوس والصرع والمرض النفسي ، ذلك أن التاريخ قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك ، أن النبي - ﷺ - ، لم يكن مصاباً بشيء من هذه الأوجاع والصفات قبل البعثة ، فقد كان يوصف بالصادق الأمين ، وبالعقل ، ولم يكن ممن تعتريه الوسواس ، أو السلوك الشاذ ، والتصرف الغريب ، بل كان بعيداً عن سلوك الكهان وتمتتهم ، وتصرفاتهم الغريبة ، ولم يكن شاعراً يعتريه شيطان الشعر فيؤثر في قوله وتصرفاته ، بل إن معاصريه الذين أجهدوا أنفسهم في بيان مساويه - وحاشاه - ﷺ - أن تكون له مساوي - فقد قال عنه الحق تبارك وتعالى : {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ} ^(١) ، وقال - ﷺ - (أدبني ربي فأحسن تأديبي) ^(٢) - فهؤلاء الذين أجهدوا أنفسهم في البحث عن مساوي له - ﷺ - ، لم يصفوه بالمرض والوسوسة ، والصرع ، بالرغم من وصفهم له بالسحر والكهانة ، واستقاء معلوماته من آخرين ^(٣) .

ولقد مر معنا وصف النبي - ﷺ - للوحي المنزل عليه ، وصفاً دقيقاً ، حيث قال - ﷺ - : (أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس ، وهو أشده عليّ ، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً ، فيكلمني فأعي ما يقول) ^(٤) .

(١) القلم : ٤

(٢) قال الشيخ الألباني - رحمه الله عليه : (ضعيف) _ وورد بلفظ أدبني ربي وأحسن تأديبي . ولا يعرف له إسناد ثابت لكن المعنى صحيح . وقال : قال ابن تيمية في مجموع الرسائل الكبرى (٢ : ٣٣٦) : معناه صحيح ، ولا يُعرف له إسناد ثابت . وأيده السخاوي والسيوطي . انظر : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة حديث رقم (٧٢) . كشف الخفاء (١ : ٧٠) .

(٣) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٣٠٦ - ٣٠٧

(٤) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي حديث رقم (٢) .

وفي كلتا صورتين ، أثبت النبي - ﷺ - أنه كان واعياً وعباً كاملاً بما يوحى إليه ، وقد كرر ذلك مرتين ، فأثبت لنفسه الوعي الكامل ، والإدراك السوي لحالته قبل الوحي وبعده وفي أثناؤه .

فالوحي لا يعدو كونه علاقة إنسان شخص اصفاه الله للنبوة بظاهرة علوية سماوية ، وهو ليس ملازماً للنبي - ﷺ - في كل أحواله ، بل إن علامات نزول الوحي عليه ، لا تظهر إلا وقت نزوله فقط ، مما يدل على كونها دلالة على تلك العلاقة بين النبي والوحي ، أو إشارة إلى نزول الوحي عليه ، وما عدا ذلك فإن النبي - ﷺ - يتمتع بحالة طبيعية ، وبحرية عقلية ملحوظة - من الوجهة النفسية - ، بحيث يستخدم ذاكرته استخداماً كاملاً حتى وقت نزول الوحي عليه ^(١) .

وبهذا يسقط القول بأن النبي - ﷺ - كان يصرع ويغيب عن وعيه أثناء الوحي ، وأن ذلك إنما هو نوبة من نوبات الصرع أو الأمراض النفسية .

وأما القول بأن الوحي إنما هو من (الخيال الخلاق) و (اللاشعور) ، فهذا تعليل خال من الأدلة ، والبراهين العلمية الصحية ، حيث إن الحقائق الدينية والأمور الغيبية ، التي يخبر بها الوحي ، لا تخضع للخيال الخلاق ، ولا إلى اللاشعور الجماعي أو الفردي ، التي تحاول اكتشاف المجهول عن طريق الفراسة والحدس الباطني ^(٢) .

وهذا يبين لنا بكل وضوح أن الوحي الإلهي الذي يتزل على الرسول - ﷺ - ، هو وحي خارج عن الذات المحمدية ، وليس أثراً من آثار المرض أو الهلوسة أو الجنون ، وليس تعبيراً عن اللاوعي الجماعي أو الشعور .

فالوحي الذي يتزل على رسل الله - صلوات الله وسلامه عليهم - ، هو وحي من عند الله ، يتزل على من اصطفاه الله من عباده ، للقيام برسالته ، قال تعالى : { اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ } ^(٣) ، يتضمن ما يكلف الله - عز وجل - به أنبيائه من آياته وكتبه لتبليغها إلى عباده ، مهما اختلفت صورته وتعددت ، تصديقاً لقوله تعالى : { وَمَا

(١) انظر : مباحث في علوم القرآن : ٢٨ .

(٢) انظر : نقد الخطاب الاستشراقي ١ : ٣٠٨

(٣) الأنعام : ١٢٤

كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ
بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَى حَكِيمٍ {^(١) } .

المبحث الثاني : النبوات .

تمهيد :

لقد اقتضت عناية الله بخلقه ، ورحمته بهم ، أن يرسل لهم الرسل والأنبياء ، لهدايتهم إلى الصراط المستقيم ، وفق منهج إلهي حكيم يحقق للناس الخير والسعادة في الدارين ، والمسكون من عصر النبوة وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، لا سبيل لهم لاستقاء عقائدهم ، من أي مصدر خلاف الكتاب والسنة .

ولقد جاء في الكتاب والسنة من الأدلة ما يؤكد على ضرورة الإيمان بالنبوة والأنبياء فقال تعالى : {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (١)

وقال تعالى : {لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ} (٢) وقال تعالى : {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمُوتُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} (٣)

والنبوة فضل إلهي ، وهبة ربانية ، يهبها الله لمن يشاء من عباده ، ويختص لها من يريد من خلقه ، وهي لا تدرك بالجد والتعب ، ولا تنال بكثرة الطاعة والعبادة ، وإنما بمحض الفضل الإلهي ، قال تعالى : {مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ دُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ} (٤)

(١) البقرة : ١٣٦

(٢) البقرة : ١٧٧

(٣) الأعراف : ١٥٨

(٤) البقرة : ١٠٥

فهي اصطفاء واختيار من الله ، ولا تكون إلا لمن اختاره الله - تبارك وتعالى - لها ،
 من هم أهل حملها ، لأنها حمل ثقل ، وتكليف عظيم ، لا يقدر عليه إلا أولوا العزم من
 الرجال ، كما قال مخاطباً خاتم الأنبياء والمرسلين : { إِنَّا سَأَلْنَاكَ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا }^(١)
 والنبوة لا تنال بالوراثة ، ولا تكون بطريق الغلبة والاستعلاء ، إنما هي اختيار ،
 يختار الله - سبحانه وتعالى - لها أفضل خلقه ، وصفوة عباده ، يختارهم لحمل الرسالة ،
 ويصطفاهم من بين سائر البشر لهذا العمل الجليل ، قال تعالى {اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ
 الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ }^(٢)
 وقال تعالى : { إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى
 الْعَالَمِينَ }^(٣) (٤).

والنبوة واسطة بين الخالق والمخلوق في تبليغ شرعه ، وسفارة بين الملك وعبده ،
 ودعوة من الرحمن الرحيم - تبارك وتعالى - لخلقهم ؛ ليخرجهم من الظلمات إلى النور ،
 وينقلهم من ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة . فهي نعمة مهداه من الله - تبارك
 وتعالى - إلى عبده ، وفضل إلهي يتفضل بها عليهم . هذا في حق المرسل إليهم .
 أما في حق المرسل نفسه ، فهي امتنان من الله يمتن بها عليه ، واصطفاء من الرب له
 من بين سائر الناس ، وهبة ربانية يختصه الله بها من بين الخلق كلهم .
 والنبوة لا تنال بعلم ولا رياضة ، ولا تدرك بكثرة طاعة أو عبادة ، ولا تأتي بتجويع
 النفس أو إظماؤها كما يظن من في عقله بلادة . فالنبوة لا تأتي باختيار النبي ، ولا تنال
 بطلبه ، فالله هو الذي يقسم ذلك ، ويتفضل به على من يشاء من الناس ، ويصطفى من
 يشاء من عباده ، ويختار من يشاء من خلقه ، ما كانت الخيرة لأحد غيره ، وما كان
 الاجتناء لأحد سواه^(٥) .

(١) المزمل : ٥

(٢) الحج : ٧٥

(٣) آل عمران : ٣٣

(٤) انظر : النبوة والأنبياء : ١١ - ١٢

(٥) انظر : مقدمة تحقيق النبوات لشيخ الاسلام ابن تيمية : ١٩ - ٢٠

النبوة عند الفلاسفة :

إن حقيقة قول الفلاسفة عدم إثبات الرسالة ، لأن النبوة عندهم فيض من جنس المنامات ^(١) فقد جعلوا (النبوة) من قبيل الإفاضة العقلية ، المسماة (وحيًا) على أية عبارة استُصوبت ، لصالح عالمي البقاء والفساد ، علماً وسياسة ، فالقرآن ليس في مذهبهم كلام الله ، وإنما هو من وضع الرسول ، عبارته التي استصوبها ، لغرض إصلاح العالم ^(٢) .

والرسول عندهم هو : المبلغ ما استفاده من الإفاضة المسماة وحيًا ، على أي عبارة استُصوبت ، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة ، والعالم العقلي بالعلم ^(٣) .

وهم لم يعرفوا النبوة الا من جهة القدر المشترك بين بني آدم وهو المنام ، اتباعاً لنظرية الأحلام عند أرسطو ^(٤) ، وليس لأرسطو وأتباعه كلام في النبوة ^(٥) . ولهذا فقد فضل الفارابي وغيره من الفلاسفة ، الفيلسوف على النبي ^(٦) . ولا يوجد للنبوة عندهم ما تستحقه من التصديق والاحترام ولا يعتمدون عليها في استفادة شيء من العلم الخبري وهي الإنباء بالغيب ^(٧) .

والنبوة عند الفلاسفة اختيارٌ إلهيٌ محض ، إلا أنهم قد اشترطوا لها اجتماع ثلاث خصائص ، أوجبوا توافرها في شخص النبي - ﷺ - .

أولها : أن تكون نفسه صافية حتى تتصل بالعقل الفعال الذي يفيض عليها العلوم والمعارف دون تفكير وتعلم ، بمعنى أن تنال العلم بلا تعلم ، أو بالقوة القدسية أو القوة الحدسية كما يقول ابن سينا .

(١) انظر : النبوات ١ : ٣٨٨

(٢) انظر : رسالة في إثبات النبوات : ٩٨ . وانظر : موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها : ٤٠٩

(٣) انظر : رسالة في إثبات النبوات : ٩٨ . وانظر : موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها : ٤٠٩

(٤) انظر : الرسالة العرشية - ابن سينا - : ١٢٠ . آراء أهل المدينة الفاضلة - الفارابي - : ١١٢ . في الفلسفة الإسلامية ١ : ٩٤ - ٩٥

(٥) انظر : النبوات - ابن تيمية - : ٦٩٤ - ٦٩٩ .

(٦) المصدر السابق : ٦٩٤ - ٦٩٩ .

(٧) المصدر السابق : ٩٤١

والثانية : أن تكون له مخيلة قوية بدرجة تمكنها من محاكاة ما يفيض على النفس من العقل الفعال من إدراكات ومعاني ، فتصورها بصور وأشكال محسوسة فيرى النبي في نفسه الوحي والملائكة ، ويسمع كلام الوحي بأصوات مسموعة منظومة في نفسه أيضاً لا في الخارج .

الثالثة : أن تكون النفس قوية الجوهر بحيث تؤثر في هيولى العالم والأشياء فتنقاد هذه لها كما ينقاد البدن للنفس ، وتفعل فيها أفعالاً وأموراً غريبة خارقة للعادة تكون بمثابة آيات ومعجزات للأنبياء ، لأنه عندهم ليس في العالم حادث إلا عن قوة نفسانية أو ملكية أو طبيعية كالنفس الفلكية^(١) والإنسانية^(٢) والأشكال الفلكية^(٣) والطبائع^(٤) التي للعناصر الأربعة والمولدات^(٥)^(٦) وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذه الخصائص الثلاث : وهذه الثلاثة تقع لكثير من عوام الناس^(٧) .

ولم يخف الفلاسفة اعتقادهم بأن الفيلسوف أعلى من مرتبة النبي ، وذلك لأنه يتوفر على ما للنبي من نفس ومخيلة قوية ، ويزيد عليه بالحكمة والعقل التام ، الذي يصير به

(1) النفس الفلكية ؛ هي : أفلاك تتحرك ، ولا تتم حركة كل واحد منها إلا بمعاوضة غيره من الأفلاك له . انظر : المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - الآمدي - : ٩٥ .

(2) الإنسانية هي : كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكليات ، ويفعل الأفعال الفكرية . انظر : المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - الآمدي - : ٩٤ - ٩٥ .

(3) الأشكال الفلكية هي : الهيئة الحاصلة للأفلاك بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار . انظر : المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - الآمدي - : ٦٥ .

(4) الطبائع هي : عبارة عن ما يوجد في الأجسام من القوة ؛ كالحرارة بالنسبة إلى النار . انظر : المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - الآمدي - : ٨٣ - ٨٤ .

(5) المولدات هي : قوة من شأنها فصل جزء من الجسم الذي هي فيه ، حتى يمكن أن يكون منه شخص آخر من نوع ما هي قوة له . انظر : المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - الآمدي - : ٩٧ .

(6) انظر : الإشارات والتنبيهات - ابن سينا - ٣ : ٢٤١ - ٢٤٣ . ٢ : ٣٦٩ - ٣٧١ . رسالة في إثبات النبوات - ابن سينا - : ١٢٣ . الملل والنحل - الشهرستاني - ٢ : ٥٧٥ - ٥٧٦ .

(7) انظر : النبوات ١ : ٥٠٥ . الصفدية : ٩٤ .

مستكملاً للعلم النظري ، لهذا فقد صرح الفارابي بأفضلية الحكيم على النبي ، ووافقه ابن سينا على ذلك ، ولكن بشكل أقل صراحة من الفارابي^(١).

وهم وإن أظهروا تعظيماً لحمد - ﷺ - ، وقالوا : بأنه لم يأت إلى العالم ناموس أفضل من ناموسه ، وفضله بعضهم على الفيلسوف ، فإنهم حائرون في أمور الأنبياء ، وتعظيمهم لهم لأجل أنهم أقاموا قانون العدل الذي لا تقوم مصلحة العالم إلا به^(٢) وهم فيما يخبرون به من صفات الأنبياء يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض^(٣).

(1) انظر :فصول منتزعة - الفارابي - تحقيق د. فوزي ميري نجار . : ٦٥ ، ٩٨ ، ٩٩ . المدينة الفاضلة : ٧٧ ، ٧٩

رسالة في إثبات النبوات - ابن سينا - : ١٢٤ . وانظر :الشهرستاني ومنهجه النقدي : ٤٢٠ - ٤٢١ .

(2) انظر : الصفدية - ابن تيمية - : ٩٤

(3) المصدر السابق : ٩٤

موقف المستشرقين من النبوة عند الفلاسفة :

مر معنا من خلال موقف المستشرقين من الوحي أنهم يعيدونه إلى أفعال نفسية للمرضى النفسانيين ، من خلال التاريخ المرضي لحالتهم ، بحيث ، يصفون الحالة التي يكون عليها النبي - ﷺ - أثناء نزول الوحي عليه وبعده ، ويفسرون تلك الحالة و يؤولونها ، على ضوء ما يتخيلونه ويستنتجونه ، من فهم لحياة النبي - ﷺ - قبل نزول الوحي عليه ، وبناء على ذلك يصدرون حكمهم على ما ينطق به النبي - ﷺ - مما نزل به الوحي عليه ، استناداً إلى تلك الفرضيات الباطلة ، ويفسرون من خلالها ذلك الوحي .

ومن قال من المستشرقين إن النبي - ﷺ - صادق تمام الصدق فيما يخبر به ، قالوا بعدم ربانية الوحي الإسلامي^(١).

وفسّر عدد من المستشرقين أمثال (جوستاف لوبون) و (مونتغمري وات) و (هوبرت جريم) و (ج. دي بوار) و (جولد زيهر) و (مكسيم رودنسون) و (هاملتون جب) وغيرهم ، الوحي الذي نزل على النبي - ﷺ - بتفسيرات مختلفة ، إلا أنهم قد اتفقوا جميعاً على إنكاره ، وأنه نوع من التخيلات ، وأتوا ببعض التفسيرات ، والتعليقات والتأويلات ، حاولوا من خلالها تفسير ما ينتاب النبي - ﷺ - إبان نزول الوحي عليه ، وجعلوها من قبيل نوبات الصرع أو الهلوسة أو انفصام الشخصية أو الأمراض النفسية ، التي زعموا أن النبي - ﷺ - كان يعاني منها^(٢).

كما أنهم أنكروا نبوة محمد - ﷺ - ، وقالوا : بأن الشريعة التي جاء بها إنما هي مؤسسة من شرائع الإديان السابقة له^(٣).

(1) انظر : نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر : ٤٥٩

(2) انظر : العقيدة والشريعة - جولد زيهر - ٦ : منهج وات في دراسة نبوة محمد - جعفر شيخ إدريس - ضمن موجز ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ١ : ٢٣٤ . حضارة العرب - جوستاف لوبون - ١٤١ : محمد - رودنسون - ١٠٢ - ١٠٣ . تاريخ الفلسفة في الإسلام : ٢٢٤ - ٢٢٥ . دراسات في حضارة الإسلام - هاملتون جب - ٢٣٤ . انظر : نقد الخطاب الاستشراقي - د. ساسي سالم - ١ : ٢٩٦ - ٣١٢ . نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر : ٤٥٧ - ٤٧٥ .

(3) انظر : مجلة حضارة الإسلام - العدد ٣ . جمادى الأولى ١٣٩٦ . شبهات مشاركة حول الإسلام وعقيدته وحضارته - مقال للأستاذ أنور الجندي .

ومن المعلوم بداهة أن إثبات المصدر الإلهي للقرآن الكريم يرتبط ارتباطاً جذرياً بإقرار النبوة ، وإنكار النبوة يفضي إلى القول ببشرية القرآن الكريم ، وهو ما يسعى له المستشرقون^(١).

وذهب المستشرق (دي بوار) إلى القول بأن كل ما هو مادي ومحسوس ، فمنشؤه القوة المتخيلة^(٢).

وتمادى المستشرق (جولد زيهر) في الطعن في شخص النبي - ﷺ - وإنكار نبوته فقال : وإذا كان الله قد اصطفاه للنبوة والرسالة ، فهذا لأنه اختير مترجماً ومعبراً عن الإرادة الإلهية ، وليس لاستعداده الشخصي لهذا ، وهو لا يستخدم في أداء رسالته النبوية موهبة عقلية فائقة ترفعه فوق مستوى العلم البشري^(٣).

فمحصلة أقوال المستشرقين ، أنهم وإن اختلفت عباراتهم ، فإنهم يتفقون على إنكار نبوة محمد - ﷺ - وجعلها من باب التخيلات ، التي في أفضل أحوالها تدل على ذكاء الشخص ، وليس على صدق نبوته ، وهذا ليس بمستغرب على المستشرقين ، فهم ليسوا من أهل القبلة ، ولم يؤمنوا بنبوة محمد - ﷺ - .

وإذا أضفنا لهذا تبنيهم القول بنظرية الفيض والصدور ، ونظرية العقول ، كما يقول بذلك المستشرقان (دي بوار)^(٤) و (هنري كوربان)^(٥) وغيرهما من المستشرقين ، تبين لنا أن موقف المستشرقين من نبوة النبي محمد - ﷺ - ، يقوم على إنكارها ، وأنها نوع من التخيلات ، التي لا أساس لها من الصحة ، و ضرب من الأمراض النفسية ، أو نوع من الأحلام ، وفقاً للنظرية الأحلام التي يقول بها معلمهم الأول أرسطو .

(1) انظر : القرآن والمستشرقون - د.التهامي نقرة - ضمن موجز مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية والعربية ١ : ٢٦

(2) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ٢٢٤

(3) انظر : العقيدة والشريعة : ٢٠٩

(4) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - : ١٦٨ - ١٦٩ ، ٢٣٧ - ٢٣٨ .

(5) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان - : ٢٧٢ ، ٢٧٤

وهذا نجد أن المستشرقين لم يبتعدوا كثيراً عن الفلاسفة المنتسبين للإسلام في مسألة النبوة ، فمحصلة قولهم واحدة ، وهي إنكار النبوات ^(١) ، ومن ضمنها نبوة محمد - ﷺ - ، حيث إن من أنكر ألوهية القرآن ، ومن أنكر الوحي ، وجعله نوعاً من التخيلات ، ومن جعل النبوة يمكن تحصيلها بالرياضة ، ومن قال بأن النبوة فيض من العقل الفعال ، ومن قال إن الفيلسوف أفضل من النبي ، ومن أنكر النبوة أصلاً ، أو قال بأن النبي - ﷺ - إنما هو مترجم فقط ، فكل هذا يؤكد أنهم جميعاً يتفقون على القول بإنكار النبوة .

ولكن لأن الفلاسفة المنتسبين للإسلام لما سمعوا كلام الأنبياء ، أرادوا الجمع بينه ، وبين أقوال أسلافهم الملاحدة ، فصاروا يأخذون ألفاظ الأنبياء ، فيضعونها على معانيهم ، ويسمون تلك المعاني بتلك الألفاظ المنقولة عن الأنبياء ، ثم يتكلمون ويصفون الكتب بتلك الألفاظ المأخوذة عن الأنبياء ؛ فيظن من لم يعرف مراد الأنبياء ومرادهم ^(٢) أنهم عنوا بها ما عنته الأنبياء ، وضل بذلك طوائف ^(٣) .

وهذا يتبين لنا أن المبدأ عند الجميع واحد ، والفكرة الأساسية واحدة وإن اختلفت العبارات في وصفها ، وهي إنكار نبوة محمد - ﷺ - .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله عليه - : الإيمان بالنبوة أصل النجاة والسعادة ، فمن لم يحقق هذا الباب اضطرب عليه باب الهدى والضلال ، والإيمان والكفر ، ولم يميز بين الخطأ والصواب ^(٤) ، ودلائل النبوة من جنس دلائل الربوبية ، فيها الظاهر والبين لكل أحد ، كالحوادث المشهودة ؛ فإن الخلق كلهم محتاجون إلى الإقرار بالخالق ، والإقرار برسله ^(٥) .

(١) ولكن ثمة فارق دقيق بين كل من الفلاسفة والمستشرقين ، فالفلاسفة المنتسبون للإسلام لا ينكرون النبوات صراحة ، ولا ينكرون أن محمداً - ﷺ - نبياً ، ولكنهم يؤمنون به بمفهومهم الخاص بهم عن النبوة والأنبياء . أما المستشرقون فينكرون نبوة محمد - ﷺ - ، ويؤمنون بنبوة جميع من جاء ذكرهم في توراة اليهود التي هي عند النصارى تسمى بـ (العهد القديم) .

(٢) أي الفلاسفة

(٣) انظر : النبوات : ٦٩٨ - ٦٩٩ . مجموع الفتاوى ١٢ : ٤٢

(٤) انظر : النبوات : ٤٤٧

(٥) انظر : الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٥ : ٤٣٥

ويقول : فتقرير النبوات من القرآن الكريم أعظم من أن يشرح في هذا المقام ، إذ ذلك هو عماد الدين ، وأصل الدعوة النبوية ، وينبوع كل خير ، وجماع كل هدى ^(١).

ويقول - أيضاً - : النبوة لا تنال باكتساب الإنسان واستعداده كما تنال بذلك العلوم المكتسبة والدين المكتسب ، فإن هؤلاء القوم ما قدروا الله حق قدره ولا قدروا الأنبياء قدرهم لما ظنوا أن الإنسان إذا كان فيه استعداد لكمال تزكية نفسه وإصلاحها ، فاض عليه بسبب ذلك المعارف من العقل الفعال ، كما يفيض الشعاع على المرآة المصقولة إذا جليت وحوذي بها الشمس ، وأن حصول النبوة ليس هو أمراً يحدثه الله بمشيئته وقدرته وإنما حصول هذا الفيض على هذا المستعد كحصول الشعاع على هذا الجسم الصقيل ، صار كثير منهم يطلب النبوة كما يحكى عن طائفة من قدماء اليونان وكما يعرض ذلك لطائفة من الناس في أيام الإسلام ^(٢).

ويقول - رحمه الله تعالى - رداً على الفلاسفة ونظرهم للنبوة : وأما المتفلسفة القائلون بقدم العالم وصدوره عن علة موجبة ، مع إنكارهم أن الله - تعالى - يفعل بقدرته ومشيئته ، وأنه يعلم الجزئيات ، فالنبوة عندهم فيفيض على الإنسان ، بحسب استعداده ، وهي مكتسبة عندهم .

ومن كان متميزاً في قوته العلمية - بحيث يستغني عن التعليم ، وشُكِّل في نفسه خطاب يسمعه كما يسمع النائم ، وشخص يُخاطبه ، كما يخاطب النائم ، وفي العملية - بحيث يؤثر في العنصریات تأثيراً غريباً - كان نبياً عندهم .

وهم لا يثبتون ملكاً مفضلاً يأتي بالوحي من الله - تعالى - ولا ملائكة ، بل ولا جنّاً يخرج الله بهم العادات للأنبياء إلا قوى النفس . وقول هؤلاء وإن كان شراً من أقوال كفار اليهود و النصارى ، وهو أبعد الأقوال عما جاءت به الرسل ، فقد وقع فيه كثير من المتأخرين الذين لم يشرق عليهم نور النبوة من المدّعين للنظر العقلي ، والكشف الخيالي

(١) انظر : شرح الاصفهانية ٢ : ٦٠٦

(٢) انظر : الصفدية : ١٤٨

الصوفي ، وإن كان غاية هؤلاء الأقيسة الفاسدة ، والشك ، وغاية هؤلاء الخيالات الفاسدة والشطح (١) .

(1) انظر : منهاج السنة ٢ : ٤١٥ - ٤١٦ . ٥ : ٤٣٤ - ٤٣٥ . مجموع الفتاوى ١١ : ٦٠٧ . و ١٩ : ١٥٦ .
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان : ٢٠٤ . درء تعارض العقل والنقل ٥ : ٣٥٣ . و ١٠ : ٢٠٤ .

الفصل الخامس :

موقف المستشرقين من مسألة البعث والمعاد
والجنة والنار عند الفلاسفة .

المبحث الأول : البعث والمعاد .

المبحث : الجنة والنار .

المبحث الأول : البعث والمعاد .

تمهيد :

لقد أجمعت الديانات والملل ، على وجوب الإيمان باليوم الآخر ، وإثبات البعث بعد الموت ، وأنه حقيقة لا ريب فيها ، إلا أنه قد وجد قديماً وحديثاً من ينكر هذه الحقيقة ، وينازع في إمكان وقوعها بعد الموت .

ولعلي ألقى نظرة على آراء الناس أولاً في مسألة المعاد ، لتشكل الصورة الكاملة حول قضية البعث والمعاد قبل أن ندخل في صلب الموضوع ؛ فأقول : تنحصر آراء الناس قديماً وحديثاً حول المعاد في خمسة آراء ؛ هي :

١ - القول بمعاد البدن فقط ، وهذا قول كثير من أهل الكلام من الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم ، فبنوا ذلك على أنه ليس فينا روح تبقى بعد فراق البدن ، بل ظنوا أن الروح عرض يقوم بالبدن كالحياة أو جزء من أجزاء البدن كالنفس الخارج والداخل ، فأذكروا أن تكون الأرواح المفارقة للأبدان منعمة أو معذبة ، ثم من أثبت من هؤلاء عذاب القبر ، كالأشعرية وبعض المعتزلة ، قال : إنه تخلق حياة في جزء من أجزاء البدن فينعم أو يعذب ، وإنكار بقاء النفس بعد الموت قول مبتدع في الإسلام لم يذهب إليه أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين وإن كان كثير من كتب الكلام لا يوجد فيها قول للمسلمين إلا هذا ، وربما حكاه بعضهم عن أكثر المسلمين ، وهذا لأن الذين يذكرون هذا - كالرازي وأمثاله - ليس لهم خبرة بأقوال الصحابة والتابعين وأقوال أئمة المسلمين في مسائل أصول الدين ، بل إنما يعرفون أقوال الجهمية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام المحدث ، وهؤلاء كلهم مبتدعة عند سلف الأمة وأئمتها ، وبسبب مناظرة هؤلاء للمتفلسفة حصل شر كثير في الإسلام فإنهم يناظرون بجهل كثير بالعقليات والسمعيات ^(١) .

٢ - القول بمعاد الأرواح ، التي هي النفس الناطقة فقط ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ^(٢) الذين يقولون : إن البعث إنما يكون للروح فقط ، وذلك أنهم رأوا أن الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة ، وأن البدن آلة لهذه النفس تستعمله ، وتتصرف

(١) انظر : الصفدية ٣٦٦ . الأضحوية في المعاد - ابن سينا - : ٩١ .

(٢) انظر : الصفدية : ٣٦٦

فيه ، والنفس الناطقة لا تقبل العدم بعد وجودها ، لأنها بسيطة ، وهي موجودة بالفعل ، وهو قول الفلاسفة الإلهيين ، باستثناء الكندي الذي يقول : إن الله قادر على ان يحيي العظام وهي رميم ، وأن إحياء الإنسان بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ^(١).

٣ - القول بمعاد البدن والروح جميعا ، وأن الروح المفارقة للبدن ، التي يسمونها النفس الناطقة ، تكون بعد فراق البدن منعمة أو معذبة ، ثم إن الله يعيدها عند القيامة الكبرى إلى البدن ، وهذا قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين ، وعليه دل الكتاب والسنة ، وإن كانوا لا يصفون النفس بالصفات التي يذكرها المتفلسفة ، بل يثبتون لها بعد الموت حركة وبقاء وغير ذلك مما دلت عليه النصوص النبوية والآثار السلفية ^(٢).

٤ - إنكار المعادين مطلقاً ، وهو قول الذين لم يثبت عندهم شيء من المعاد الجسماني أو المعاد الروحاني ، فالنفس عندهم هي المزاج ، وإذا مات الإنسان فقد عُدمت النفس ، وإعادة المعدوم محال ، وهذا هو رأي القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ، كما هو قول المكذبين بالجزاء بعد الموت ، كما كان عليه المكذبون بذلك من مشركي العرب وغيرهم من الأمم ^(٣).

٥ - المتوقفون في ذلك ، وهذا الرأي ينسب لجالينوس ، الذي يحكى عنه أنه قال : لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فتتعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ؟ أو هي جوهر باق ، بعد فساد البنية ، فيمكن المعاد حينئذ ؟ ^(٤).

ومن خلال هذه اللوحة الموجزة عن آراء الناس في مسألة المعاد ، نتوصل إلى أن الناس في قضية المعاد على طرفين ، منكرين للمعاد ومثبتين له .

(١) انظر : الإكليل ٢ : ٨ . فلسفة الكندي - د. حسام الالوسي - : ١٤٨ . القيامة - د. غاردي - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٧ : ٨٤٣٥ . ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي - عبدالفتاح فؤاد - : ٢١٤ .

(٢) انظر : الصفدية : ٣٦٦

(٣) انظر : الصفدية : ٣٦٦ . الروح - ابن القيم : ٢٨١ . منهج ابن القيم في أصول الدين : ١١٦

(٤) انظر : شرح المواقف للإيجي ٨ : ٢٩٧ . مذاهب فلاسفة المشرق والمغرب - د. عاطف العرقي - : ٢٧٩ . منهج ابن القيم في أصول الدين - ماضي - : ١١٥ - ١١٦ .

فالمنكرون للمعاد على قسمين ؛ إما منكرون له جملة وتفصيلاً كما هو قول الفلاسفة الطبيعيين ، أو متوقفون فيه ، والإنكار لقولهم أقرب .

أما المثبتون للمعاد فهم على ثلاثة أقسام ، قسم منهم يثبت المعاد للأبدان فقط وهم وهذا قول كثير من أهل الكلام من الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم وقول فرقة من أهل الجدل من العرب ، ومنهم من يثبت المعاد للأرواح فقط وهؤلاء هم الفلاسفة الإلهيون ، باستثناء الكندي كما سبق وأن بينت . والقسم الثالث هم من يثبتون المعاد للأرواح والأجسام معاً ، وهذا قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين ، وعليه دل الكتاب والسنة .

موقف المستشرقين من مسألة البعث والمعاد عند الفلاسفة.

يعرف المستشرق (لويس غارديه) القيامة ؛ بأنها حركة البعث ، والنشور . ويقول بأن السور المكينة كانت ملحمة على ذلك ، من خلال ذكر بعض العلامات التي تنبئ عن نهاية العالم ، مثل : زلزلة الأرض ، وانشقاق السماء ، وتناثر الكواكب ، ومور البحار ، وتقلب القبور ، وتناثر الجبال حتى تصبح كالعهن المنفوش ، مما يترتب على ذلك فناء كلي في ذلك اليوم ، هو الفناء النهائي ، حيث لا يبقى إلا الله ^(١) . ثم يقول المستشرق بعد ذلك : ومع مرور الزمن ، خفت صورة هذا الفناء الكامل ^(٢) .

ورأيه حول مسألة بعث الأجساد مضطرب ، فهو لا يصرح برأيه مباشرة حول مسألة البعث ، ولكن من خلال عرضه للموضوع ، وذكر بعض العبارات ، يظهر جلياً - فيما أرى - أنه يميل إلى القول بأن البعث ، إنما يكون بعثاً للروح فقط ، وليس للروح والجسد ، موافقاً بذلك الفلاسفة.

وقد بدا ذلك واضحاً من خلال حديثه عن مسألة عذاب القبر ، حيث ذكر بأن القرآن لا يتحدث صراحة عن إحياء الروح أو النفس بعد الموت في القبر . وعند حديثه عن الردود على المتكلمين ، في مسألة البعث والمعاد ، قال : من باب الفضول فحسب ، يعلن الرازي أن كل الأنبياء السابقين ، بشرّوا فقط بالبعث الروحي ، وأن القرآن الكريم نادى ببعث الجسد ، زيادة على ذلك فإن الإنجيل لم يبشر ببعث الجسد . ثم أثنى على ابن رشد وقال : كانت عنده معلومات طيبة عن اليهود والنصارى ^(٣) . ومن المعلوم أن ابن رشد - المبهور جداً بأرسطو - كان ينكر البعث الجسماني لأنه لا دليل عليه عقلاً ، بل إنه خطأ الإمام الغزالي في تكفيره للفلاسفة بإنكارهم البعث

(1) انظر : القيامة - د. جارديه - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٧ : ٨٤٣٠ - ٨٤٣٢

(2) المصدر السابق .

(3) المصدر السابق ٢٧ : ٨٤٣٠ - ٨٤٣٦

الجسماني ، وقال : ويشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين^(١).

ويذهب المستشرق (دي بوار) إلى القول بأن البعث والحياة الآخرة ، أقرب إلى الروحانيات مما في هذه الدنيا^(٢).

ويرى المستشرق (تريتون)^(٣) : أن جميع أحداث اليوم الآخر ، كانت معروفة لدى المصريين القدماء ، والفرس ، ولكن اختلطت الأفكار بعد ذلك ، فأصبح بعض الناس يصبح رماداً في قبره ، والبعض الآخر أرواحهم تطوف في الملكوت تحت السماء الدنيا ، والبعض الآخر يرقدون في قبورهم ، ولا يعلمون شيئاً حتى يهبطوا على الصور ، ثم يموتون الموتة الثانية ، والبعض يكثر في قبورهم شهرين أو ثلاثة ، ثم يطير الطير بأرواحهم إلى الجنة ، وبعضهم إلى الصور ويظل فيه ، إذ ثمة كثرة من الأماكن الخفية فيها أرواح^(٤). والحقيقة أن كلام هذا المستشرق كله متهافت ، فهو معتمد اعتماداً كلياً على كتاب العرائس للثعلبي ، وهو كتاب قل أن لا يعرف قارئ مافيه من العبث^(٥).

وفيما يتعلق ببراهين البعث ؛ يقول المستشرق (لويس غارديه) : وهنالك براهين قرآنية تؤكد البعث ، من الممكن أن نجتمعها في ثلاثة موضوعات :

أ - المقارنة الثابتة للخلق بالبعث الذي يبدو في حد ذاته خلقاً جديداً .

ب - تشابهه بإنتاج الخضروات والفواكه وإحياء التربة بالماء .

(١) انظر : فصل المقال - ابن رشد - تحقيق محمد عمارة - : ٤٣ . تاريخ الفلسفة الإسلامية - زكريا بشير - :

٣٨١ . ابن رشد وفلسفته - فرح انطوان - : ٨٧ . الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية - د.عاطف العراقي

- : ١٨١ . منهج ابن قيم الجوزية في أصول الدين - د.محمود ماضي - : ١٤١ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ٣٥١

(٣) آرثر ستانلي تريتون ، مستشرق انجليزي ، ولد في ٢٥ - فبراير - ١٨٨١م وتوفي في ٨ - نوفمبر - ١٩٧٣م ، عمل في جامعة ادنبره مساعداً لأستاذ اللغة العربية واللغات السامية ، ثم أستاذاً في جامعة عليكرة بالهند ، ثم مدرساً للغة العربية في مدرسة الدراسات الشرقية في لندن ، قضى في اليمن في عدن عدة اشهر منصرفاً . انظر : طبقات المستشرقين : ١٠٨ - ١٠٩

(٤) انظر : بعث - تريتون - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٦ : ١٦٩٠ - ١٦٩١

(٥) انظر : تعليق إبراهيم اليباري على مقالة المستشرق تريتون ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٦ : ١٦٩٢

ج - مقارنة بمعجزات إحياء الموتى بإذن الله^(١).

ولكن كلام هذا المستشرق ليس فيه إثبات لبعث الأجساد ، بل هو استدلال على إمكانية البعث ، وهذا هو نفس قول الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، فإنهم يثبتون المعاد الروحي ، دون الجسماني ، ولهذا كفرهم الإمام الغزالي^(٢).

فنجد أن موقف المستشرقين ، لا يختلف عن موقف الفلاسفة الإلهيين ، في مسألة البعث ، وأنه للأرواح فقط ، فقد وافقوهم على هذا الرأي وقالوا به .

(1) انظر : القيامة - د. جاردية - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٧ : ٨٤٣٣ - ٨٤٣٤

(2) انظر : تهافت الفلاسفة : ٢١٠

نقد موقف المستشرقين من مسألة البعث والمعاد عند الفلاسفة :

تمهيد :

مر معنا أن موقف المستشرقين من مسألة البعث والمعاد ، لا يختلف عن موقف الفلاسفة المنتسبين للإسلام من مسألة البعث ، وأنه للأرواح فقط ، فقد وافقوهم على هذا الرأي ، وقالوا به ، ومن المعلوم أنه للفلاسفة المنتسبين للإسلام في معاد النفوس ثلاثة أقوال ، والثلاثة تذكر عن الفارابي نفسه ، أنه كان يقول تارة هذا وتارة هذا وتارة هذا .

فمنهم من يقر بمعاد الأنفس مطلقاً ، ومنهم من يقول : إنما تعاد النفوس العالمة دون الجاهلة ، فإن العالمة تبقى بالعلم ، فإن النفس تبقى ببقاء معلومها ، والجاهلة التي ليس لها معلوم باقٍ تفسد ، وهذا قول طائفة من أعيانهم ، ولهم فيه مصنفات ، ومنهم من ينكر معاد الأنفس كما ينكر معاد الأبدان ، وهو قول طوائف منهم ، وكثير منهم يقول بالتناسخ^(١) . وقد بنوا إنكارهم للمعاد الجسماني على شبه باطلة ، ترجع إلى أصولهم الباطلة التي أصلوها في حق الله عز وجل ، وعلاقته بهذا العالم ، ومن هذه الشبه ؛ زعمهم أن النفوس الناطقة غير متناهية — بناء على مذهبهم في قدم النوع ، اللازم عن قولهم بقدم العالم — والأجساد متناهية ؛ لأن المادة التي هي منها متناهية ، مما يعني استحالة حشر أجساد لهذه النفوس غير المتناهية .

وشبهة أخرى ؛ وهي قائمة على مفهوم النفس عندهم ، حيث إن النفس عندهم ، ثابتة مستمرة ، بينما البدن أبداً في التحلل والتنقص ، لأنه حار ورطب ، والحار إذا أثر في الرطب تحلل جوهر الرطب ، حتى في بركيته^(٢) .

وخلاصة قول الفلاسفة في المعاد ؛ هو إثباتهم للمعاد الروحاني دون المعاد الجسماني فهذا شيخهم الشيخ الرئيس ابن سينا ، عندما يتحدث عن المعاد فإنه يسلك طريقة مخادعة ، فهو يبدأ أولاً في إثبات المعاد ، بغض النظر عن كونه بالروح فقط ، أو بالروح وبالجسم معاً

(١) انظر : الرد على المنطقيين : ٤٥٨ . الصفدية : ٣٦٥

(٢) انظر : الأضحوية في المعاد : ١٢٦ ، ١٣٢ — ١٣٣ . رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها — ابن سينا — ضمن موجز كتاب النفس البشرية عند ابن سينا — د. البير نصري - : ٣١ - ٣٢ . الجانب الإلهي عند ابن سينا :

فإذا ما أثبت القول به على الإطلاق ، انتقل إلى التفريق بين المعاد ، مبيناً وجهة نظره ، أو على الأقل يفهم القارئ تلك الوجهة التي ارتضاها (١) .

ومن خلال رسالته في المعاد نرى أنه يوجه اعتراضات كثيرة للقائلين بالمعاد للبدن وحده أولاً (٢) ، ثم للقائلين بالمعاد للبدن والروح معاً (٣) ، ثم يقرر صراحة بأن المعاد إنما يكون للروح فقط (٤) . وقد وافق المستشرقون الفلاسفة المنتسبين للإسلام في مسألة البعث والمعاد ، وأثبتوا المعاد الروحاني فقط دون الجسماني ، لذا فسيكون النقد لمن قال بالمعاد الروحاني فقط وهم الفلاسفة المنتسبين للإسلام ومعهم المستشرقون .

(1) انظر : الاضحوية في المعاد : ١٤٣ - ١٤٤ . الجانب الإلهي عند ابن سينا : ٣١٦

(2) انظر : الأضحوية في المعاد : ٧٩ - ١١٤ .

(3) المصدر السابق : ١٢٦

(4) المصدر السابق : ١٢٦

نقد القول بالمعاد الروحاني فقط:

لقد تضافرت النصوص الشرعية للدلالة على إثبات المعاد ، الجسماني والروحاني ، وتواترت بذلك ، بالشكل الذي لا يتمكن معه الفلاسفة من إنكارها أو الرد عليها ، فلم يجدوا طريقة لهم سوى الزعم بأن هذه النصوص إنما جاءت لخطاب الجمهور من العوام ، والدهماء الغليظة عقولهم وأفهامهم بما يفهمونه مقرباً إلى أفهامهم ما لا يفهمونه بالتشبيه والتمثيل الجسماني الحسي ، لأنه - بزعمهم - أشد تفهيماً للجمهور ، فلو خاطبهم بالمعاد الروحاني ، فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوسهم ، وأن يكونوا معه أقل رغبة فيه وخوفاً منه (١).

ولقد سلك القرآن الكريم في استدلاله على إمكان البعث بعد الموت وتحقيق وقوعه ، مسلكاً قوياً ، جمع بين ما فطرت عليه النفوس من الإيمان بما تشاهد وتحس ، وما تقرره العقول السليمة ، ولا يتنافى مع الفطر المستقيمة (٢).

فقد أكد في أكثر من موضع ، على وجود الحياة الآخرة والمعاد ، وعلى بعث الناس من قبورهم ، وحشرهم ، ودحض شبه المنكرين لذلك ، بأدلة واقعية ملموسة ، وبإخبار عن حقائق تاريخية لا يمكن إنكارها ، وبأدلة نفسية تتعلق بالنشأة الأولى ، وبأدلة آفاقية تتعلق بمخلوقات الله - عز وجل - ، وبأدلة قياسية تبين أن من خلق العظيم ليس بعاجز عن بعث الأدي .

قال تعالى : { إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ } {٥٥} ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } {٥٦} (٣) فهذا استدلال بمن أماتهم الله ثم أحياهم ، وهم السبعون الذين اختارهم موسى لتصيبتهم الصاعقة ، بعد أن أسمعهم كلام الله ، فقالوا له بعد ذلك : (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ) فأرسل الله إليهم

(1) انظر : الاضحية : ١٣٠ . مناهج الادلة : ١٣٣ - ١٣٧ . فصل المقال : ٥٤ - ٥٥ . وانظر : درء تعارض

العقل والنقل ١ : ٨ - ١٣

(2) انظر : مباحث العقيدة في سورة الزمر - ناصر الشيخ - : ٥٧٧

(3) البقرة : ٥٥ - ٥٦

ناراً من السماء فأحرقتهم ، ثم دعا موسى ربه فأحياهم كما قال تعالى : (ثم بعثناكم من بعد موتكم) (١).

وكذلك قصة المضروب بعضو من أعضاء البقرة ، كما في قوله تعالى : { وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ } {٧٢} فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِيَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ } {٧٣} (٢)

وقصة الذين خرجوا من بيوتهم وهم ألوف حذر الموت ، كما قال الله تعالى { أَلَمْ نَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَدُوٌّ فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ } {٢٤٣} (٣)

وقال تعالى : { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَتُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ } {٥} ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } {٦} (٤) فالله - سبحانه وتعالى - الذي أنشأ النشأة الأولى من العدم ، قادر على إعادة الخلق مرة أخرى على صورتها الأولى ، وهو لم يعجز عن الخلق الأول ، أفعجز عن الإعادة وهي الأهمون !. قال ابن كثير : ذكر تعالى الدليل على قدرته على المعاد بما يشاهد من بدئه للخلق (٥).

وقال تعالى : { وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ } {٧٨} قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ } {٧٩} الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ } {٨٠} أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ

(1) انظر : الجامع لأحكام القرآن ١ : ٤٠٣

(2) البقرة : ٧٢ - ٧٣

(3) البقرة : ٢٤٣ .

(4) الحج : ٥ - ٦ .

(5) انظر : تفسير القرآن العظيم ٣ : ٢٠٦

الْعَلِيمُ {٨١} إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ {٨٢} فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ {٨٣} {١} وهنا يقيم الله الحجة ويزيد في تقريرها بقوله تعالى : { قل يحييها الذي أنشأها أول مرة } والاحتجاج هنا بالبدء على الإعادة وبالنشأة الأولى على النشأة الأخرى {٢}، ولهذا فإن أصحاب العقول السوية ، يعلمون بالضرورة أن من قدر على الأولى قدر على الثانية ، ولو اعتراه عجز عن الثانية لكان عن الأولى أعجز .

ويقول تعالى : { الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ } {٨٠} {٣} فالله تعالى جعل ظهور النار ، على حرها وييسها ، من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته ، دليلاً على جواز خلقه الحياة في الرمة البالية ، والعظام النخرة . قال القرطبي : نبه تعالى على وحدانيته ، ودل على كمال قدرته في إحياء الموتى بما يشاهدونه من إخراج المحرق اليابس من العود الندي الرطب {٤} .

وغير ذلك من الآيات الكثير والكثير التي تدل على البعث بعد الممات ، وأنه يكون للجسم والروح .

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية : أن الله سبحانه وتعالى ، قد بين في كتابه الكريم من حجج منكري المعاد والجواب عنها وتقريره ما يصعب استقصاؤه {٥} .

وقال : إن الميت إذا مات ، فإنه يكون في نعيم أو عذاب ، وأن ذلك يحصل لروحه وبدنه ، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة ، وأنها تتصل بالبدن - أحياناً - فيحصل له معها النعيم أو العذاب ، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى أجسادها ، وقاموا من قبورهم لرب العالمين {٦} .

(١) يس : ٧٨ - ٨٣ .

(٢) انظر : الجامع لأحكام القرآن ١٥ : ٤٠ .

(٣) يس : ٨٠ .

(٤) انظر : الجامع لأحكام القرآن : ١٥ : ٤١ . تفسير القرآن العظيم ٣ : ٥٨١ .

(٥) انظر : درء تعارض العقل والنقل ٧ : ٣٨٠ .

(٦) انظر : مجموع الفتاوى ٤ : ٢٨٤ .

ثم قال : ومعاد الأبدان متفق عليه عند المسلمين واليهود والنصارى ، وهذا كله متفق عليه عند علماء الحديث والسنة^(١) .

ولكن الفلاسفة المنتسبين منهم للإسلام كابن سينا والفارابي ، أنكروا معاد الأبدان ، وأثبتوا المعاد للأرواح فقط ، وادعوا أن ماورد في الكتاب و السنة ، من أدلة تثبت المعاد الجسماني ، بأنها من باب التخيل ، والخطاب الجمهوري ، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ، ويتخيلون أن الأمر هكذا ، وإن كان هذا كذباً فهو لمصلحة الجمهور^(٢) .

وقد بين - رحمه الله تعالى - بطلان هذه القاعدة التي أصلها الفلاسفة فقال : وتلخيص النكتة : أن الرسل إما أنهم علموا الحقائق الخيرية والطلبية ، أو لم يعلموها ، وإذا علموها : فإما أنه كان يمكنهم بيانها بالكلام والكتاب أو لا يمكنهم ذلك ، وإذا أمكنهم ذلك البيان : فإما أن يمكن للعامة وللخاصة أو للخاصة فقط .

فإن قالوا^(٣) : إنهم لم يعلموها ، وإن الفلاسفة والمتكلمين اعلم بها منهم ، وأحسن بياناً لها منهم ، فلا ريب أن هذا قول الزنادقة المنافقين وإن قالوا : إن الرسل مقصدهم صلاح عموم الخلق ، وعموم الخلق لا يمكنهم فهم هذه الحقائق الباطنية ، فحاطبهم بضرب الأمثال ، لينتفعوا بذلك ، وأظهروا الحقائق العقلية في القول بالحسية ، فتضمن خطابهم عن الله وعن اليوم الآخر من التخيل والتمثيل للمعقول بصورة المحسوس ، ما ينتفع به عموم الناس في أمر الإيمان بالله وبالمعاد وذلك يقرر في النفوس من عظمة الله وعظمة اليوم الآخر ما يحض على عبادة الله ، وعلى الرجاء والخوف ؛ فينتفعون بذلك ، وينالون السعادة بحسب إمكانهم واستعدادهم ؛ إذ هذا الذي فعلته الرسل هو غاية الإمكان

(١) المصدر السابق ٤ : ٢٨٤ .

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل ١ : ٨-٩

(٣) في نص مجموع الفتاوى (فإن قال) والسياق يقتضي (فإن قالوا) ولعله خطأ مطبعي ، فقد رجعت لعدد من الصفحات قبلها حتى أتيت الذي يناقشه شيخ الإسلام فلم يتبين لي ، شخص محدد وإنما كان الحديث عن أقوال الفلاسفة ، فالصواب من وجهة نظري (قالوا) وليس (قال) والله أعلم .

في كشف الحقائق لعموم النوع البشري ، ومقصود الرسل : حفظ النوع البشري ، وإقامة
مصلحة معاشه ومعاده (١) .

(1) انظر : مجموع الفتاوى ٤ : ٩٨ - ٩٩

المبحث الثاني : اللجنة والنار .

تمهيد :

تقدم الحديث في المبحث السابق عن البعث والمعاد ، وتبين لنا قول الفلاسفة بأن المعاد إنما يكون للأرواح فقط دون الأبدان ، وقد وافقهم المستشرقون على هذا القول ، وأيدوه ، بل وقالوا به .

ويتصل بمسألة البعث والمعاد ، مسألة الجنة والنار ، فقد ذهب الفلاسفة بناء على إنكارهم المعاد الجسماني ، إلى إنكار النعيم والعذاب الحسي في الآخرة ، المتمثل في وجود الجنة والنار ، والحشر والصراط ووزن الأعمال ، وجعلوا تلك ؛ أموراً معنوية تحصل للروح فقط ، بعد مفارقتها البدن ، حيث تصبح عالماً عقلياً مطلقاً^(١).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية بأن : الفلاسفة أهل وهم وتخيل وأنهم يقولون إن الأنبياء أخبروا عن الله ، وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار ، بل وعن الملائكة ، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه ، لكنهم خاطبواهم^(٢) بما يتخيلون به ، ويتوهمون به أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تعاد ، وأن لهم نعيماً محسوساً وعقاباً محسوساً ، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر ، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ، ويتخيلون أن الأمر هكذا ، وإن كان هذا كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور ، لأن دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق^(٣).

ثم قال - رحمه الله تعالى - : وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل ، كالقانون الذي ذكره في رسالته الاضحوية^(٤) ، حيث يقولون : الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها ، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذباً وباطلاً ، ومخالفة للحق ، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة^(٥).

(1) انظر : النجاة - ابن سينا - : ٢٩٣ . الإشارات والتنبيهات - ابن سينا - ٤ : ١٩٨

(٢) أي : خاطبوا عامة الناس .

(3) انظر : درء تعارض العقل والنقل ١ : ٨-٩

(4) انظر : الاضحوية في المعاد : ١٣٠ .

(5) انظر : درء تعارض العقل والنقل ١ : ٩

ونقل - أيضاً - عن أبي حامد الغزالي قوله : وزاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة إلى أمور عقلية روحانية ولذات عقلية^(١).

فخلاصة قول الفلاسفة في الجنة والنار أنها لذات عقلية معنوية تحصل للروح فقط ، لعدم إيمانهم بالملائكة ، والأنبياء كما تقدم معنا ، وأنه لا مبدأ عندهم ، ولا معاد ، ولا صانع ، ولا نبوة ، ولا كتب نزلت من السماء تكلم الله بها ، ولا ملائكة تنزلت بالوحي من الله تعالى ، فدين اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل خير وأهون من دين هؤلاء^(٢).

(1) المصدر السابق ٥ : ٣٤٨ .

(2) انظر : إغاثة اللفهان ٢ : ٢٥٩ .

أولاً : الجنة .

يرى المستشرق (كارا ده فو) : أن الجنة هي الاسم الذي يطلقه القرآن والحديث غالباً على الفردوس ، الذي هو مقام المقربين ، ويذكر أن لفظ (الجنة) قد ذكرت مرة في القرآن الكريم بالاسم الفارسي (فردوس) ومرة أخرى بصيغة جمعت بين لفظتي (جنات الفردوس) ومرات عديدة باسم (جنات عدن) وأشار إلى تسميتها في التوراة باسم (جن عيدن) ^(١) . ولا قيمة لهذا التدليل على أن كلمة عدن معربة أو منقولة عن التوراة ، وهي كلمة عربية خالصة ((عدن بالمكان يعدن عدناً وعدوناً)) أي أقام . قال ابن منظور : وجنات عدن ، منه ، أي جنات إقامة ، لمكان الخلد ^(٢) .

قال الشيخ أحمد محمد شاكر : فهذا أصل الكلمة . والعبرية التي كانت بها التوراة حين أنزلت ، إن لم تكن فرعاً محرفاً عن العبرية ، فما تكون إلا أختاً لها مشتقة معها من أصل واحد ، ولقد قلنا - والقائل الشيخ محمد أحمد شاكر - في مقدمة المعرب : والعرب أمة من أقدم الأمم ، ولغتها من أقدم اللغات وجوداً ، كانت قبل إبراهيم وإسماعيل ، وقبل الكلدانية والعبرية والسريانية ، وغيرها بله الفارسية . وقد ذهب الشيء الكثير بذهاب مدنيته الأولى قبل التاريخ ^(٣) .

ويرى المستشرق (كارا ده فو) أن فكرة النبي - ﷺ - عن الجنة فكرة مادية حسية ، وضرب على ذلك أمثلة بذكر آيات من القرآن الكريم ، قال بأنها تتصل بالفترة الأولى من دعوته ، أي أنها سور مكية ^(٤) .

ويقول أيضاً : إن الفردوس - في جوهره - روضة فيها حور عين ، وأرائك ممدودة ، وفُرش مرفوعة ، وشراب مسكوب ، وفاكهة كثيرة ^(٥) .

ثم يصف الجنة بقوله : وقد تمثلت الجنة في عصر متأخر في صورة هرم مخروط له طبقات ثمان ، وهو يزيد طبقة على ما في جهنم من طبقات ، ذلك أنه - أي محمد - ﷺ -

(1) انظر : الجنة . كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٣٢٤٠ - ٣٢٤١

(2) انظر : لسان العرب . مادة (عدن) ١٣ : ٢٧٩ .

(3) انظر : دائرة المعارف ١١ : ٣٢٤١ (تعليق أحمد محمد شاكر)

(4) انظر : الجنة . كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٣٢٤١ - ٣٢٤٢

(5) المصدر السابق ١١ : ٣٢٤٠ - ٣٢٤١

كان يعتقد أن المقربين سيكونون أكثر عدداً من المغضوب عليهم ، وكلما تصاعدت هذه الطبقات ، زادت المادة التي بنيت منها نفاسة . ولكل طبقة باب ، وفي القمة سدرة المنتهى ، التي تظلل أغصانها الهرم كله ^(١).

وتحفظ في الجنة الكتب التي تسجل فيها أعمال الناس ، كما يحفظ فيها أصل القرآن ، واللوح المحفوظ ، وإلى جانبه القلم الذي يكتب به على اللوح ، وللكعبة - أيضاً - أصل يعرف باسم البيت العتيق ، وفيها أشياء تستخدم عند الحساب كالميزان لوزن أعمال الناس ، ورايات للأنبياء ، وترفع راية النبي محمد - ﷺ - أو قل أصلها السماوي - على جبل يقال له جبل الظفر ، ويقوم على جانب الهرم الفردوسي ^(٢).

وهذه الجنة بما فيها كله - فوق الأفلاك السماوية حيث تدور الكواكب ، وهي تستقر على أنواع من البحار لها أسماء مجردة ، كبحر البقاء (المنقسم) وبحر الخلود ، وبحر (الرب) ويمتد فوق الهرم عالم الملكوت ، وعالم الجبروت ، وعرش الله ، ودار المقربين ^(٣).

ثم يتعرض المستشرق لمسألة رؤية الله في الآخرة ، فيقول : إن رؤية الله في الجنة ، غير حاصلة ، لأن الله في القرآن يكاد يكون محجوباً دائماً ، واستشهد ببعض الأحاديث الموضوعة المكدوبة مثل (أن النبي - ﷺ - سأل جبريل - السكينة - : هل رأيت ربك ؟ ، فتملأ الملك وأجاب : أي محمد ، إن بيني وبينه سبعين ألف حجاب من النور ، إذا قربت من أحدهما احترقت ^(٤)) ، ويستند لذلك باستنباط غريب جداً ، وهو قوله : إن الله لا يظهر في وصف القرآن للجنة ، ولكنه حاضر يوم الحساب ^(٥).

ومسألة رؤية الله في الآخرة من المسائل الدقيقة في علم التوحيد ، وكاتب المقال المستشرق (كارا ده فو) لم يدرك تماماً أقوال العلماء فيها وتفصيل الكلام عليها .

(1) انظر : الجنة . كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٣٢٤٢ - ٣٢٤٣

(2) المصدر السابق ١١ : ٣٢٤٣

(3) المصدر السابق ١١ : ٣٢٤٣ . وقد علق الشيخ أحمد محمد شاكر على كلام هذا المستشرق بقوله : هذا كله كلام خيالي وتخليط ، يعرف ذلك كل مسلم يقرؤه ، ليس فيه شيء علمي يُناقش ، وما كانت أوهام المتأخرين الخياليين بحجة على الإسلام ولا على القرآن .

(4) حديث موضوع . انظر : الآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ١ : ١٥

(5) انظر : الجنة . كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٣٢٤٤

وقول هذا المستشرق - هنا - يوافق الفلاسفة الذين يقولون : إن ما أخبر به النبي - ﷺ -
عن الجنة والنار إنما هو من باب مخاطبة الجمهور بما يتوهمون ويتخيلون ، لأن دعوتهم
ومصلحتهم لا تكمن إلا بهذه الطريقة ، كما أنه يحاول الغمز والطعن في الإسلام من خلال
نسب فكرة وصف الجنة إلى النبي - ﷺ - ، وما علم أن لدى المسلمين اعتقاداً راسخاً لا
يزعزعه كلام هذا المستشرق ولا غيره ، من أن الرسول - ﷺ - ما هو إلا مبلغ لما أوحى
إليه من ربه ، وليس عليه إلا البلاغ فقط .

الحوض :

يقول المستشرق (فنسنك) عن الحوض : إنه الذي يلقي عنده محمد - ﷺ - أمته يوم القيامة ، ولا وجود لهذه الفكرة في القرآن ، ولكنها توجد في الحديث .

ثم يبدأ المستشرق بذكر بعض التفاصيل التي يذكر أنها جاءت في الأحاديث عن الحوض ، منها أن النبي - ﷺ - يلقي عنده فرط أمته - أي الشهيد - ، وأن أول من يلقاه من أمته يوم القيامة الفقراء الذين لم يعرفوا نعيم الدنيا .

ثم يقول المستشرق : وتثير أوصاف الحوض مسائل تتصل بصفة الكون ، فإن بعده كما بين جرباء و أذرح ، وفيه من الأباريق كعدد نجوم السماء ، وماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل ، ومن شرب من مائه لا يظمئ أبداً ، ويملؤه صنبران من الجنة أحدهما من الذهب والآخر من الفضة .

ثم ينتقل المستشرق للحديث عن موضع الحوض فيقول : ومن المتعذر تعيين موضع بعينه للحوض بين مشاهد القيامة ، ويورد حديثاً عن الترمذي والإمام أحمد بن حنبل ؛ أن النبي - ﷺ - قال : إنه إذا لم يكن بالقرب من الصراط ، فإنه يكون إلى جانب الميزان أو الحوض (١)(٢) .

ويشكك المستشرق (ج هورفتس) في نهر الكوثر ، فيقول : إن نهر الكوثر قد اضطربت الروايات فيه ، فمرة يُقال : هو نهر يغذي الحوض ، ومرة يقال : أن أنهار الجنة كلها تصب فيه ، ومرة يأتي بمعنى الخير الكثير ، ومرة يقال : إن اسمه نهر محمد ، ثم يصل إلى نتيجة مفادها ؛ أن هذا النهر بوصفه الذي جاء به النبي - ﷺ - ، يعيد إلى الأذهان وصف أنهار الجنة في التراث اليهودي النصراني ، حيث وصفت أنهار الجنة بأنها تجري بالزيت واللبن ، ثم استبدل هذا الوصف في التراث الإسلامي بالماء غير الآسن ، لأنه يُعدُّ شيئاً ثميناً للغاية في الصحراء العربية (٣) .

(١) الحديث أخرجه أحمد في المسند عن أنس (١٢٨٢٥) والترمذي (٢٤٣٣) وقال : حسن غريب ، لا نعرفه إلا من هذا الوجه . وقال ابن حجر في الفتح (١١ : ٤٧٤) : رجاله رجال الصحيح .

(٢) انظر : الحوض - فنسنك - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١٤ : ٤٤٢٤

(٣) انظر : الكوثر - ج هورفتس - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ٢٨ : ٨٦٥٢ - ٨٦٥٣ .

وهذا إنكار من المستشرق لحقيقة نهر الكوثر ، وأنه ما هو إلا وصف تخيلي من واقع الحياة ، ومخاطبة للجمهور بما يفهمون ، من واقع حياتهم ، واحتياجاتهم ، كما يقول الفلاسفة ذلك .

ثانياً : النار .

يستخدم المستشرقون كلمة (جهنم) للدلالة على (النار) ولا ضير في هذا ، فكلاهما ورد في القرآن الكريم ، وإن كان لفظ جهنم اسم النار التي يعذب الله بها في الآخرة ، وهو لفظ عربي ، وقد سميت (جهنم) لبعدها ، لأن لفظ (جهنم) من (الجهنم) الذي هو القعر البعيد^(١).

وكذلك تسمى (الجحيم) وهو اسم من أسماء النار ، وكل نار عظيمة في مهواة فهي (جحيم)^(٢).

ويقول المستشرق (كارا ده فو) عن (جهنم) إنها كلمة مشتقة من اللفظ العربي (جحنون) أو وادي هنوم^(٣). وهذه دعوى لا دليل عليها^(٤).

ويرى نفس المستشرق أنه ليست هناك صورة محددة تمام التحديد لجهنم ، بل إنه يزعم أنه فهم من قوله تعالى : {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا} ٢٢ {وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى} ٢٣ {^(٥) أن جهنم على صورة الحيوان ، فهي أشبه بوحش هائل فغر فاه ، وكشف عن أنيابه وتأهب لالتهام المغضوب عليهم^(٦).

ثم يتراجع عن وصفه للنار بأنها حيوان ويقول : على أن تصوّر جهنم على هيئة الحيوان ليس هو الغالب في القرآن ، ففيه تصور معماري لها يجعلها تتألف من دوائر متحدة المركز ، على فوهة البركان^(٧). وتستدل على هذا التصور بأنه موجود في الصور القديمة

(1) انظر : لسان العرب . مادة (جهنم) ١٢ : ١١٢

(2) المصدر السابق . مادة (جحم) ١٢ : ٨٤

(3) انظر : جهنم - كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٣٢٥٤

(4) انظر : تعليق الشيخ أحمد محمد شاكر على المعرب للجواليقي - طبعة دار الكتب المصرية - ١٠٧ .

(5) انظر : سورة الفجر : ٢٢ - ٢٣

(6) انظر : جهنم - كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٣٢٥٤

(7) المصدر السابق ١١ : ٣٢٥٥

التي ذكرتها الأساطير ، ويضرب لذلك أمثلة بالأهوار الجهنمية عند الأغريق ، وبجهنم الأشوريين ذات الأبواب السبعة (١) .

ثم يقول هذا المستشرق : أنه لم يكن لدى النبي - ﷺ - إلا فكرة أولية عن بناء جهنم ، فهو يتحدث عن أبوابها ، ويحدد عددها بسبعة ، ويزعم أن مؤلفاً تركياً بعنوان (معرفتنا) يصف جهنم وصفاً تخطيطياً ، وأنها كائنة تحت قاعدة الدنيا ، فوق الثور والسمة ، الذين يحملان الأرض ، وأنها تتكون من سبع طبقات ، على فوهة بركان هائل ، وفوقها قنطرة تمتد من أقصاها إلى أقصاها ، وهذه القنطرة رقيقة كحد السيف ، تمر فوقها الأرواح كي تدخل الجنة ، وتعبرها أرواح الأولياء في لحظة ، ويتفاوت الزمن الذي يستغرقه عامة الصالحين في عبور هذه القنطرة ، أما الضالون فلا يبلغون الجنة بل يسقطون في الهاوية (٢) .

ويقول : إن في أصل الجحيم شجرة الزقوم ، طلعتها كأنه رؤوس الشياطين ، ومرجل من شوب من حميم ، وبئر تبلغ دركاتها (٣) .

وعن العذاب يقول المستشرق (كارا ده فو) : إنه يختلف بحسب الذنوب ، ولا يكاد القرآن يذكر شيئاً عن ألوان العذاب (٤) .

ثم يذكر إن بعض الكتاب قد وصف ذلك ، ويضرب مثلاً بالسيوطي ، وأنه قد وصف العذاب بصورة مادية ، إلا أن ذلك لم يُرض الغزالي الذي يصفه المستشرق - بالتقي المؤمن - فذهب إلى التأويل ، وضرب لذلك التأويل مثلاً بالصراط ، فقال : إن الصراط في نظر الغزالي إنما يدل على معنى مجازي ، وأنه ليس إلا الطريق القويم الذي يسدد به الله خطى المؤمنين ، وهو يرمز إلى الطريق السوي ، وهو وسط بين الأخلاق المتضادة ، فهو الحد الفاصل بين الغلو والقصور وفيه يكون الكمال (٥) .

(1) المصدر السابق ١١ : ٣٢٥٤

(2) انظر : جهنم - كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٣٢٥٥ - ٣٢٥٦

(3) المصدر السابق ١١ : ٣٢٥٦

(4) المصدر السابق .

(5) المصدر السابق .

وفيما يتعلق بعذاب الأرواح ، فيقتصر المستشرق على نقل قول ابن سينا من أن عذاب جهنم ينصب في الغالب على الأرواح المذنبة التي تحتفظ بشهواتها بعد الممات ، ومن ثم فهي تتعذب أشد العذاب ، لأنه ليس لها أجساد ترضى بها هذه الشهوات ^(١).

(1) المصدر السابق ١١ : ٣٢٥٦ - ٣٢٥٧

نقد موقف المستشرقين من الجنة والنار :

نجد أن المستشرقين في حديثهم عن النار ، لا يثبتون ناراً كما يثبتها المسلمون ، على الرغم من أنهم يتحدثون عن النظرة الإسلامية للمسلمين .

فهذا المستشرق الذي نقلنا أقواله في مطلع هذا المبحث ، نجده يبدأ تشكيكه ، بالقول بأن لفظ (جهنم) مأخوذ من اللفظ العبري ، في إشارة إلى أن النبي - ﷺ - قد استفاد من الكتب السابقة ، وأنها هي مصدره في الدين الذي جاء به ، وهذا هو ديدن المستشرقين ، في الطعن في رسالة النبي - ﷺ - ، متى ما وجدوا مدخلاً لذلك ، والتشكيك في الوحي .

كما أنه يتخبط في وصف النار ، فمرة يصفها بأنها وحش فاغر فاه ، و لا أدري كيف فهم هذا المستشرق هذا الفهم من هذه الآية ؟ وكيف تبدى له هذا ؟ فليس هناك عاقل يقول إنه يفهم شيئاً من هذا أو حتى قريب منه ، من آية سور الفجر التي استشهد بها هذا المستشرق .

ومرة يصفها بأنها على شكل دوائر متحدة المركز ، فوق بعضها البعض ، على فوهة بركان ، ولا يترك فرصة للنيل من الدين وجعل الأساطير القديمة مصدراً له ، فيقول إن هذه الفكرة مأخوذة من الأنهار الجهنمية عند الإغريق ، وبجهنم الآشوريين ذات الأبواب السبعة . ثم بعد ذلك يشكك في وصف النبي - ﷺ - للنار ، ويقول إنه لم تكن لديه إلا فكرة أولية عن بناء جهنم وعدد أبوابها ، ويشير إلى أن هناك مؤلفاً تركيا وصف النار وصفاً تخطيطياً ، والحقيقة أنه لا قيمة لهذا المؤلف التركي في الإسلام ، فلدينا من الأحاديث النبوية الصحيحة ، ما يصف لنا أحوال الآخرة بعيداً عن العقول الخرفة ، المهووسة بالأساطير ، والخيالات .

أما عن العذاب فإن المستشرقين يكتفون بنقل قول ابن سينا ، من أن العذاب إنما يقع على الأرواح فقط دون الأبدان ، وفي توافق تام مع قول الفلاسفة في إنكار النعيم والعذاب الحسي في الآخرة ، المتمثل في وجود الجنة والنار ، والحشر والصراط ووزن الأعمال ، وجعلوا ذلك أموراً معنوية تحصل للروح فقط ، بعد مفارقتها البدن ، حيث تصبح عالماً عقلياً مطلقاً .

إثبات الجنة والنار :

أن الجنة دار الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وهي دارٌ تجري من تحت جناحها الأنهار ، بناؤها لبنة من فضة ولبنة من ذهب ، وملاطها المسك الأذفر ، وحصباؤها اللؤلؤ والياقوت ، وتربتها الزعفران ، من يدخلها ينعم لا يبأس ويخلد لا يموت لا تبلى ثيابهم ولا يفنى شبابهم ، كما صح ذلك عن النبي - ﷺ - (١) .

خيامها اللؤلؤ المجوف ، وهي نور يتلأأ ، وريحانة تهتز ، ونهر مطرد ، وفاكهة وخضرة ، وزوجات حسان ، فيها السدر المخضود ، والطلح المنضود ، والظل الممدود ، والماء المسكوب (٢) .

أهلها يأكلون فيها ويتنعمون ، ولا يتمخضون ، ولا يبولون ، بل مسك يرشح ، ويحيون ولا يموتون ، وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة ، فيها الجمال المبين ، فيها الأزواج من الحور العين ، كل نعيمها دائم ، وكل شيء فيها باسم ، فيها يرفع الحجاب ، وينظرون إلى وجه العزيز الوهاب (٣) ، ومهما عبرنا عن صفاتها ، فإن تعبيرنا لا يحيط بما هي عليه ، ولا يمكن أن يصفها أحد كما هي عليه حقيقة ، إلا شخص واحد هو الرسول - ﷺ - الذي تلقى صفاتها عن الباري - جل وعلا - ، وقد رها - ﷺ - عليه يقظةٌ كما جاء في حديث الإسراء (٤) و قال عنها - ﷺ - : (فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر فاقروا إن شئتم { فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين (٥) }) (١) .

(1) انظر : سنن الدارمي ٢ : ٢٣٩ . سنن الترمذي : ٢٥٢٦ . صحيح الجامع - تحقيق الألباني : (صحيح) انظر حديث رقم : ٣١١٦ .

(2) انظر : مباحث العقيدة في سورة الزمر : ٦٥٣ . وهذه الأوصاف وردت في أحاديث متفرقة من صحيح البخاري ومسلم ، فعند البخاري حديث رقم (٣٢٠٧ ، ٣٢٤٤ ، ٣٢٤٥ ، ٣٢٤٦) وعند مسلم (٢٨٣٤ ، ٢٨٣٥ ، ٢٨٣٦ ، ٢٨٣٧ ، ٢٨٣٨)

(3) انظر صفة الجنة عند مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها (٢٨٣٤ ، ٢٨٣٥ ، ٢٨٣٦ ، ٢٨٣٧ ، ٢٨٣٨)

(4) انظر : حديث الإسراء من رواية أنس بن مالك عن مالك بن صعصعة أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق حديث رقم (٣٢٠٧) وفي كتاب مناقب الأنصار حديث رقم (٣٨٨٧) و مسلم في كتاب الإيمان (١٦٤)

(5) السجدة : ١٧

وأما عن النار - أعاذنا الله منها - فهي دار الذل والهوان ، والعذاب والخذلان ، دار الشهيق والزفير ، والأنين والعبرات ، دار أهلها أهل البؤس والشقاء ، والندامة والبكاء ، والأغلال تجمع بين أيديهم وأعناقهم ، والنار تضطرم من تحتهم ومن فوقهم ، دار شرب أهلها الحميم ، يصهر به ما في بطونهم والجلود ، ومأكلهم من شجر الزقوم ، كالمهل يغلي في البطون ، كغلي الحميم ، يدعون على أنفسهم بالموت فلا يجابون ، ويسألون ربهم الخروج منها فيقال لهم : اخسئوا فيها ولا تكلمون ، يسحبون فيها على وجوههم وهم لا يبصرون ، صراخهم عال ، وعويلهم مرتفع ، أهلها من المشركين والكافرين ، يلقمونها أمة بعد أمة ، جنتهم وإنسهم ، كلما دخل أمة لعن أختها ، حتى إذا اجتمعوا فيها اشتكت آخر أمة إلى الله تعالى أول أمة ، لأنهم هم اللذين أضلوه عن سواء السبيل ، وترد أول أمة على آخر أمة ، لقد ضللتكم كما ضللنا ، على الرغم من الحجج الكثيرة ، التي قامت علينا وعليكم في الدنيا ، على السنة الرسل ، ولو هدانا الله لهديناكم ، سواء علينا وعليكم ، أصبرنا أم جزعنا ، مالنا من خلاص (٢) .

والجنة والنار مخلوقتان من خلق الله ، لا تفنيان أبداً ولا تبيان ، أعدهما الله سبحانه وتعالى ، لإثابة وعقاب عباده ، فمن عمل صالحاً كان جزاؤه الجنة ، ومن عمل غير ذلك كان عقابه النار ، قال تعالى : { مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلُّهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ } (٣) . وقد اتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن (٤) ، فمن أدلة القرآن قول الحق تبارك وتعالى : { وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ } (٥)

-
- (١) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق (٣٢٤٤) و مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها (٢٨٢٤) .
(٢) انظر : مباحث العقيدة في سورة الزمر : ٦١٤ ، ٦٥٥ . وانظر وصف النار عند البخاري في كتاب بدء الخلق (٣٢٥٩ ، ٣٢٦٠ ، ٣٢٦١ ، ٣٢٦٢ ، ٣٢٦٧) وعند مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها - باب جهنم - (٢٨٤٢ ، ٢٨٤٣ ، ٢٨٤٥) الجامع لأحكام القرآن ١٠ : ٣٠ .
(٣) الرعد : ٣٥
(٤) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ٦١٥
(٥) آل عمران : ١٣٣

{سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ
الْعَظِيمِ (١)}

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى {١٣} عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى {١٤} عِنْدَهَا جَنَّةُ
الْمَأْوَى {١٥} {٢}

وقد رأى النبي - ﷺ - سدرة المنتهى ، ورأى عندها جنة المأوى ، كما في
الصحيحين من حديث أنس - رضي الله عنه - في قصة الإسراء ، وفي آخره : ثم انطلق بي جبريل
حتى أتى سدرة المنتهى ، فغشيها ألوان لا أدري ما هي ، قال : ثم دخلت الجنة ، فإذا بها
جنابد اللؤلؤ ، وإذا تراها المسك (٣) .

وفي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنه - (٤) أن رسول الله - ﷺ -
قال : إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ، إن كان من أهل الجنة فمن
أهل الجنة ، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار ، فيقال : هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم
القيامة (٥) .

والأحاديث في هذا الباب كثيرة ومتوافرة على إثبات الجنة والنار ، وأنها مخلوقة
محسوسة ، وإن كان هناك خلاف بين المنتسبين لأهل القبلة ففي كون الجنة التي أهبط منها
آدم هل هي جنة الخلد ، أم جنة تكليف أخرى ، وهل الجنة والنار موجودتان الآن أم لا ؟ ،
أما مسألة أن نعيم الجنة وعذاب النار أمر معنوي يحصل للروح فقط ، فلم يقل به إلا أهل
الزيغ والضلال .

(١) الحديد : ٢١

(٢) النجم : ١٣ - ١٥

(٣) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق (٣٢٠٧) (٣٨٨٧) ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها (١٦٣)

(٤) هو : عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن
لؤي بن غالب ، الإمام القدوة ، شيخ الإسلام ، أبو عبد الرحمن القرشي ، العدوي المكي ، ثم المدني . اسلم وهو
صغير ، ثم هاجر مع أبيه وهو لم يحتلم ، واستصغر يوم أحد ، فأول غزواته الخندق ، وهو ممن بايع تحت الشجرة .
توفي بمكة سنة ثلاث وسبعين وقيل أربع وسبعين . انظر : سير أعلام النبلاء ٣ : ٢٠٣ - ٢٣٩ .

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز حديث رقم (١٣٧٩) و مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها حديث
رقم (٢٨٦٦) .

الفصل السادس :

موقف المستشرقين من مسألة القضاء والقدر عند الفلاسفة

تمهيد :

تُعدُّ مسألة القضاء والقدر مشكلةً من أعنف المشكلات التي واجهها العقل البشري منذ قام للناس وجود في هذه الحياة ، واستقام لهم فيها تفكير . حيث شغلت تفكير الإنسانية في أجيالها الطويلة ، دون أن تجتمع على رأي موحد فيها ، ودون أن تلتقي على نظر عندها ، ودون أن تجعل منها حقيقة مقررة تضيفها إلى كثير من حقائق العلم التي وصلت إليها ، واطمأنت لها ، إذ أنها أخطر مشكلة واجهها العقل ودار حولها ، فضلاً في متاهاتها ، وتعثر في دروبها ، دون أن ينال منها منالاً ، أو يبلغ بها غاية .

ولقد دخل كثير من الفلاسفة والمفكرين هذا المعترك ، وبذلوا له كل ما يملكون من فطنة وذكاء ، وأعطوه جل ما يملكون من وقت وجهد ، فكانت خاتمة المطاف عندهم : الإقرار بالعجز عن أن يبصروا بعقولهم شيئاً من معالم هذا الطريق ، في هذا الوجود غير المنظور^(١) .

ذلك أن عقيدة القضاء والقدر من الأسرار التي استأثر الله - سبحانه وتعالى - بمعرفة حقائقهما وماهيتهما ، ولسنا مكلفين بمعرفة وإدراك كنه القدر وحقيقته ، لأن ذلك يستدعي علماً محيطاً بكل شيء مختص بالله اللطيف الكبير ، فالإنسان بإنسانيته فقط لا يقدر على الكشف عن ماهية القدر وسره بعقله وإدراكه البشري ، ولهذا ورد النهي عن الخوض والتعمق في البحث عن سر القدر^(٢) .

(١) انظر : القضاء والقدر - الخطيب - : ١٣ - ١٥ .

(٢) انظر : القدر عند ابن تيمية - راشد الغنوشي - : ٥٠ .

مواقف الناس في القدر :

نظراً لاهتمام الناس منذ الأزل بمسألة القدر ، ومحاولة فهمه وإدراكه ، فقد كان للبشرية مواقف شتى في القدر .

فقد اهتم البابليون بالأفلاك ، فعلقوا مصاير البشر بطوالع النجوم ، وكان عند الهنود لما يسمى بـ(الكارما) سيطرة مطلقة على الزمان والمكان والخالق والمخلوق .

وكان المصريون يؤمنون بتعدد الآلهة التي تتولى محاكمة الناس في الآخرة على ما قدموا من عمل ، مما يثبتون معه للإنسان قدراً من الحرية على الأقل .

أما الفرس فقد كانت تنتشر عندهم عدة ديانات أهمها المجوسية ، التي حلت عندهم - صعوبة فهم صدور الشر عن الخير المطلق والكمال المطلق ، وذلك بأن قالت بالهين يتصارعان في هذا العالم ، أحدهما إله للخير والآخر إله للشر^(١) .

أما العرب فقد كانوا قبل الإسلام أهل أوثان ، يخافون بطشها ويتوسلون إليها لاسترضائها بأنواع كثيرة التوسل^(٢) .

وأخيراً جاء الإسلام فعرض مسألة القدر بأكمل صورة وأحسن عرض ، فبين أن القدر سرّ الله تعالى في خلقه ، لم يطلع عليه ملك مقرب ، ولا نبي مرسل ، وأوضح أن التعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ، ودرجة الطغيان ، وحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسةً ، لأن الله سبحانه و تعالى قد طوى علم القدر عن أنامه ، ونهاهم عن مراهمه ، فقال تعالى : {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ^(٣) } ، فمن سأل : لِمَ فعل؟ فقد رد حكم الكتاب ، ومن رد حكم الكتاب ، كان من الكافرين^(٤) .

(1) انظر : القدر عند ابن تيمية - راشد الغنوشي - : ٥١

(2) انظر : الملل والنحل ٢ : ٥٨٥ - ٥٨٦

(3) الأنبياء : ٢٣

(4) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ٣٢٠

القدر عند الفلاسفة :

مثَّلت الأساطير اليونانية صورة القدر بسلطة غاشمة باطشة ، تلاحق البشر وتُترل بهم النعمة ، فـ(نيس) آله الثَّار ، تأخذ الجار بجريرة جاره ، ولا تفرق في بطشها بين بريء ومذنب . و (وزيوس) إله يعمل على إضعاف البشر كلما أحس منهم قوة تدفعهم إلى مغالبتة ، فيُترل بهم جام غضبه ، كما حدث مع (بروثيموس) سارق النار المقدسة رمز العلم والمعرفة عندهم ، حيث أنزلت به الآلهة العقاب الأليم^(١) ، فالصراع بين البشر الذين يطمحون إلى القوة عن طريق المعرفة وبين الآلهة متواصل ومستمر في وجهة نظرهم.

فكان (زينون)^(٢) ومن تبعه من الرواقيين جبريين ، يعتقدون أن الناموس والقدر ماض في حكمه في جميع المخلوقات^(٣).

أما (الإغريقيون) فالآلهة في نظرهم لا تهتم بشأن البشر ، لأنها تنعم بالسعادة في سمائها .

أما (أرسطو) فقد كان يتصور الله على أنه محرَّك أول ، يتحرك هو بمعزل عما يجري في الكون ، فلا يُقدَّر له خيراً ولا شراً ، لأنه كامل مطلق الكمال ، فلا يهتم بغير ذاته ، ولا يفكر إلا في ذاته ، فالإنسان حر فيما يختار لنفسه^(٤).

وقد اهتم فلاسفة اليونان بموضوع القدر من عهد قديم ، وقد طرحوه من زوايا مختلفة وتحت مقولات مختلفة .

فذهب (الأبيقوريون)^(٥) إلى القول بحرية الإرادة ، وذهب (الرواقيون)^(١) إلى القول بأن الإنسان مسير وليس مخيراً^(٢) وهما مذهب اليونان في القدر.

(1) انظر : رواية أفلاطون المادية . نقلاً عن القدر عند ابن تيمية - راشد الغنوشي - : ٥٣ .

(2) زينون: فيلسوف يوناني : ولد في قبرص ، وهو مؤسس المذهب الرواقي ، وعلى الرغم من المؤلفات التي كتبها، لم يبق لنا من آثاره شيء ، اللهم الا شذرات ضئيلة. وكذلك الحال بالنسبة الى بقية الرواقيين اليونانيين والى زينون ينسبون القول المأثور : إنما هو العيش هو العيش مع الطبيعة متوفي حوالي ٢٤٦ ق . م .

(3) انظر : قصة الفلسفة - ول ديورانت - : ١٢٨

(4) انظر : قصة الفلسفة - ول ديورانت - : ١١٢ - ١١٤

(5) نسبة إلى أبيقور الذي ولد أبيقور في شامس سنة ٣٤١-٣٤٢ ق.م. وترى تربية ذاتية - وهو يفرح بهذا كثيراً ، ولو أننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علاقته ، ولكنه استطاع ان يتشقق بنفسه، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضي به منطق فلسفته، والغاية من الفلسفة عنده، ثم انتقل الى أثينا . وهناك أقام مدرسة في

وما عدا هاتين الطائفتين من فلاسفة اليونان ، ومن جاء بعدهم ، نجد في مذاهبهم خلطاً بين الجبر والاختيار ، وفق مفاهيمهم ونظرتهم للكون وخالفه .

فأفلاطون يقول بحرية الإنسان واختياره مما يجعله مسؤولاً ، لكنه يقصر الاختيار الحقيقي على الفلاسفة فقط ، لأن الحرية عنده قرينة العقل (٣) .

أما (أرسطو) فهو متأرجح بين القول بنفي القدر ، وإبطال العناية الإلهية ورفع التكليف وبين القول بالجبرية الإلهية التي تؤدي إلى القول بنفي الحرية عن الإنسان والعالم (٤) .

أما الفلاسفة المنتسبون للإسلام فليسوا سواء ؛ فالكندي ينتهي إلى جبرية محضة ، بالرغم من تصريحه بنسبة الاختيار للإنسان ، ولكن عجزه عن تخلص الإرادة - حين تختار - من ضرورات النفس والطبيعة والقدر ، هو الذي ينتهي به إلى جبرية محضة (٥) .

يقول الدكتور فاروق الدسوقي : ولسنا نلزم الكندي بهذه النتيجة ، بل هو يصرح بها ، حيث يقرر أن الإنسان يرث أخلاقه ويولد بها - ليس بالمفهوم الوراثي الحديث -

حديثته المشهورة باسم ((حديقة أبيقور)) وظل يدرس فيها حوالي ست وثلاثين سنة وتوفي سنة ٢٧٠ ق.م. أما أتباعه فليسوا مشهورين لأهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتد به في إقامة الفلسفة الأبيقورية. والشخصية التي تستحق الذكر من بين هؤلاء الأبيقوريين هو الشاعر اللاتيني المشهور لوكريتيوس . انظر : موسوعة المورد ٤ : ٦٥ . موسوعة الفلسفة ١ : ٨١ .

(١) نسبة الى الرواقية ، وهو : مذهب فلسفي أنشأه الفيلسوف زينون السيشوعي ، حوالي عام ٣٠٠ ق م . وهذا المذهب يظهر فيه بوضوح التأثير بالترعات الشرقية ، خصوصاً اذا لاحظنا أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى او في الجزر الشرقية من الأرخيل او في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد فارس وبين البلاد اليونانية ، فكأنهم قد نشأوا في بيئة كان التأثير فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح ، واذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسي للحركة الفكرية في بلاد اليونان ، فإنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة ، وإن عملوا في أثينا ، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون الى الشرق ، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفي مركز ثانوي بالنسبة الى رؤساء المدرسة . انظر : موسوعة الفلسفة ١ : ٥٢٧ - ٥٢٨ . موسوعة المورد ٩ : ١٢٢ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم - ٢٢٤ ، ٢١٩ . القضاء والقدر - المحمود - ١٣٥ .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٨٤ - ٨٧ . القضاء والقدر في الإسلام - الدسوقي ٣ : ٣٤ .

(٤) انظر : القضاء والقدر في الإسلام - الدسوقي ٣ : ١٢٨ .

(٥) المصدر السابق ٣ : ٢٠١ .

ولكن بمعنى أن تحدث فيه أسسها وأصولها أثناء تكونه كجنين في بطن أمه ، حيث تؤثر حركة الأفلاك والكواكب وأوضاعها في هذا التكوين^(١).

أما الفارابي و ابن سينا فمذهبهما واحد ، وليس بينهما فرق في مسألة القدر ، وينتهي مذهبهما إلى إبطال الحرية الإنسانية بفعل جبرية إنسانية ، ثم طبيعية ، خاضعتين في النهاية لجبرية إلهية ممثلة في القضاء والقدر ، مما يترتب عليه نفي الاختيار الحر عن الإنسان في سلوكه الخلقي المحاسب عليه نفيًا تاماً ، واعتبار عملية الاختيار مجرد معلول حتمي لأسباب سابقة عليها ، وهي علة للفعل الصادر من الإنسان كأني علة طبيعية أخرى يصدر عنها معلولها صدوراً حتمياً^(٢).

(1) انظر : القضاء والقدر في الإسلام - الدسوقي - ٣ : ٢٠١

(2) المصدر السابق ٣ : ٣٨٣

المبحث الأول:

موقف المستشرقين من رأي الفلاسفة في الخير والشر

تمهيد :

تقدمت معنا وجهة نظر الفلاسفة المنتسبين للإسلام في مسألة القدر ، وكيف أنها متأرجحة بين القدر والجبر ، وإن كانت تُرجّح في النهاية كفة الجبرية ، ولا شك أن القول بوجود الشر في الكون رغم القول بالجبرية الكونية المحيطة الشاملة ، يحدث مشكلة ، وبخاصة في ضوء القول بالفيض ، حيث كل الموجودات فيض من ذات الإله ، الذي هو متره عن الشر^(١).

لذا فقد قسم الفلاسفة الخير والشر إلى أقسام ؛ فقسّموا الخير إلى خير كلي وخير إنساني ، ومصدر الخير الكلي هو الإله ، ومصدر الخير الإنساني هو الإنسان ، وقسّموا الشر إلى شر إنساني وشر طبيعي ، وجعلوا مصدر الشر الإنساني هو الإنسان ، ومصدر الشر الطبيعي هو الطبيعة ، تزيهاً للإله عن أن يكون مصدراً للشر^(٢).

والناظر في أقوال الفلاسفة المنتسبين للإسلام في مسألة الخير والشر ، يجد الغموض والتخبط في أقوالهم ، حيث إن تقسيمهم للشر والخير ، وقولهم بالفيض ، وربطهم للخير والشر بالصدور من العلة الأولى^(٣)، يضعهم في مأزق حقيقي في هذه القضية ، مما يؤكد أن مذهبهم قد وقف عاجزاً عجزاً تاماً عن إثبات الإرادة على مرتكب الشر ، وتحميله مسؤولية فعله الخلق ، لأن ذلك يؤدي إلى نسبة الظلم إلى الإله حيث يكون الجزاء والثواب السرمديان واقعين على الإنسان بعد الموت بالرغم من وقوع أفعاله منه بمقتضى الضرورة الكونية و القدر ، ومن ثم يخفق المذهب - أيضاً - حيال هذه القضية التي تنتهي في مثل هذه الحالة إلى نفي العدل ، عن الإله وتقرير الظلم الكوني في الوجود كأمر واقع لا يجد له المذهب تبريراً^(٤).

(1) انظر : الرسالة العرشية - ابن سينا - ١٥ - ١٨ . مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية : ١٢ . القضاء

والقدر في الإسلام - الدسوقي - ٣ : ٣٩١

(2) انظر : القضاء والقدر في الإسلام - الدسوقي - ٣ : ٣٩١

(3) انظر : المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي - دافيد سانتالانا - ١٠٢

(4) انظر : القضاء والقدر في الإسلام - الدسوقي - ٣ : ٤٠٠

موقف المستشرقين من رأي الفلاسفة في الخير والشر :

يقول المستشرق (دي بوار) : والعقل يحكم على الأفعال ، وينعتها بالخير والشر ، وتتجه الإرادة بما يتفق مع هذا الحكم^(١) ، وينقل عن ابن سينا قوله : إن كل ماهو موجود خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله ، ولكن الله لا يرضى إلا الخير ، والشر إنما هو عدم الشيء ، وإن صدر عن الله فهو بالعرض ، ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً^(٢).

ويرى المستشرق (جولد زيهر) أن العقل هو المقياس الذي من خلاله يعرف الخير والشر ، وليست الإرادة الإلهية هي المقياس^(٣) ، ويذهب المستشرق (د. جمرت)^(٤) إلى القول بأن ما دل عليه العقل بأنه شر فهو كذلك بالنسبة لله^(٥).

ويرى المستشرق (هاملتون جب) أن العقل سبب اعتدال ميزان الخيال الحدسي وانضباطه بالفهم العقلي للكون بالشكل الذي أدى إلى تصالح الإسلام مع المنهج العلمي والأساليب العلمية في التفكير^(٦) ويرى المستشرقان (لويس غاردي و قنواي) بأن العقل مازال مقياس العلم الديني ومحكه^(٧) ويؤكد (جولدزيهر) بأنه مصدر المعارف الدينية والمعيار الذي توزن به الحقيقة الدينية ،^(٨).

فموقف المستشرقين من الخير والشر ، يقوم على إعمال العقل ، وجعله الفيصل في هذه المسألة ، فمعرفة الخير من الشر ، إنما هي مسألة عقلية عندهم ، والعقل وحده هو الذي يدل على ذلك ، وهم بهذا لا يوافقون الفلاسفة إطلاقاً في هذه المسألة ، بل يأخذون برأي فلاسفتهم الذي يرون أن معيار الخير والشر راجعاً إلى الفرد وحده ، يقدره حسب ما تملي

(1) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - : ١٧١

(2) المصدر السابق : ٢٥٦ - ٢٥٧

(3) انظر : العقيدة والشريعة : ١٠٧

(4) لم أقف له على ترجمة .

(5) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٣٠ : ٩٣٩١

(6) انظر : دراسات في حضارة الإسلام (هاملتون جب) : ٢٦٩

(7) انظر : فلسفة الفكر الديني ٣ : ١٨٩

(8) انظر : مذاهب التفسير الإسلامي : ١٥٩

عليه ظروفه ، ويسعفه به تفكيره ، فهذا (جون لوك^(١)) يقول : إن الدين فردي خاص ، معينه في نفسي ، وأستنبطه من ذات نفسي ، ويستحيل على إنسان آخر في الدنيا بأسرها أن يهديني في الدين صراطاً مستقيماً ، إذا لم تهدني نفسي^(٢). ويقول الفيلسوف الأمريكي (تومس جفرسن) : إن الحرية الدينية هي حق طبيعي للإنسان ، فكما أنه لا يجوز أن يستبد بها حاكم سياسي ، فكذلك لا يجوز أن تنتقض منها هيئة دينية ، وحسب الإنسان في الرأي السياسي ، وفي العقيدة الدينية أن يُرضي ضميره^(٣).

(1) جون لوك (John Lock) هو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. ولد في شهر أغسطس من عام ١٦٣٢ في رنجتون (Wringiton) في إقليم (Somerset). وتوفي عام ١٧٠٤. عاش بين فرنسا وهولندا في الاعوام من ١٦٨٤ حتى ١٦٨٩. واتيحت له فرصة متابعة كتابات ديكارت (وهو ديكارتيكي) وسبينوزا (القائل بوحدة الوجود). وكان لوك يؤمن بالله وبأنه علة هذا الوجود . ويصنف لوك من الفئة الثالثة للفلاسفة الذين يمكن تقسيمهم الى مثاليين، وماديين، وديالكتيكيين. . انظر : موقع جامعة بيرزيت - دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية . وموقع : موقع بيان الثقافة .

(2) انظر : حياة الفكر في العالم الجديد : ٢٥ . القضاء والقدر بين الفلسفة والدين - الخطيب - : ٩٦

(3) انظر : حياة الفكر في العالم الجديد : ٢٥

نقد موقف المستشرقين من رأي الفلاسفة في الخير والشر :

لاحظنا بشكل ظاهر إلى أي مدى بلغ الاعتزاز بالعقل الإنساني عند فلاسفة الغرب وعند المستشرقين ، بحيث يجعلون إليه كل شيء يتصل بسلوك الإنسان ، وبعقيدته في الخير والشر ، فالخير ما يراه خيراً والشر ما يراه شراً ، فتمجدهم العقل الإنساني بهذا الشكل ، وإن كان فيه تكريم للإنسان ، واعتراف وتقدير لعقله ، إلا أنه في الوقت نفسه يجور على الإنسان نفسه ، ويحرمه نفحات الرحمة ، وما يتزل عليه على يد رسل الله من شرائع تنير له الطريق ، وتكشف له عن وجوه الخير والشر ، وتمده بالزاد الروحي ، والنفسي الذي يتزود به في مغالبة أهواء نفسه وفي الأخذ بزمامها إلى الخير الذي بينه الله تعالى له ودعاه إليه^(١).

فالعقل الإنساني له حدوده وإمكاناته ، وطاقاته وقدراته ، ومن الجور عليه تحميله ما لا يطيق ، وإغراقه في بحث مسائل تفوق ما حدده الله - عز وجل - له .

فالعقل قد فشل في حل عدد من القضايا المهمة ؛ منها على سبيل المثال : قضية خلود النفس ، حيث عجز عن حلها بقياساته المنطقية الفاسدة ، كما فشل في حل قضية حرية الإرادة ، لأنه لم يحتو إلا على المناقضة^(٢).

وقد رفع الإسلام من شأن العقل وارتقى به ، واهتم به اهتماماً بالغاً فجعله مناط التكليف ، فإذا فقد العقل ارتفع التكليف ، وعُدَّ فاقد كالبهيمة لا تكليف عليه^(٣)، بل جعله الإسلام أحد الضروريات الخمس التي أمر الشارع بحفظها ورعايتها ، لأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة عليها^(٤). وأطلق له العنان في التفكير فيما يدركه ويشاهده ، ومنعه من التفكير والتخبط فيما لا يدركه ولا يقع تحت حسه من المغيبات التي لا يمكن أن يصل في تفكيره فيها إلى نتيجة^(٥).

فالعقل كما قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية : أنه شرط في معرفة العلوم ، وكمال وصلاح الأعمال وبه يكمل العلم والعمل ؛ لكنه ليس مستقلاً بذلك ؛ بل هو غريزة في

(1) انظر : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين : ٩٧-١٠٠ (بتصرف)

(2) انظر : نقد العقل بين الغزالي وكانط : ٢٧١

(3) انظر : الموافقات ٣ : ١٣

(4) المصدر السابق ٢ : ٨

(5) انظر : موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١ : ٢٧٤

النفس ، وقوة فيها ، بمتزلة قوة البصر التي في العين ؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن ، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار ، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها ، وإن عزل بالكلية ؛ كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أموراً حيوانية ، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق ، كما يحصل للبهيمة (١) .

وفيما يتعلق بمسألة نسبة الخير والشر لله سبحانه وتعالى ، فإن الله - عز وجل - متره عن فعل القبائح ، لا يفعل السوء ، ولا السيئات مع أنه سبحانه خالق كل شيء ، أفعال العباد وغيرها ، والعبد إذا فعل القبيح والمنهي عنه ، كان قد فعل سوءاً أو ظلماً ، وقبيحاً وشرّاً ، والرب قد جعله فاعلاً لذلك ، وذلك منه سبحانه عدل وحكمة ، وصواب ، ووضع للأشياء مواضعها .

كذلك هو سبحانه في خلقه وفعله ، فما أراد أن يخلقه وبفعله كان أن يخلقه و يفعله خير من ألا يخلقه ويفعله ، وما لم يرد أن يخلقه ويفعله كان ألا يخلقه ويفعله خيراً من أن يخلقه ويفعله ، فهو لا يفعل إلا الخير ، وهو ما وجوده خير من عدمه ، فكا ما كان عدمه خير من وجوده ، فوجوده شر ، فهو لا يفعله بل هو متره عنه ، والشر ليس إليه ، وهو ما كان وجوده شرّاً من عدمه (٢) .

فالله لا يخلق شرّاً محضاً ، بل كل ما يخلقه فيه حكمة ، باعتبارها خيراً ، ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس ، وهو شر جزئي إضافي ، فأما الشر الكلي أو الشر المطلق ، فالرب متره عنه ، وهذا هو الشر الذي ليس إليه (٣) .

(1) انظر : مجموع الفتاوى ٣ : ٣٣٨ - ٣٣٩

(2) انظر : جامع الرسائل ١ : ١٢٩ - ١٣١ .

(3) انظر : دقائق التفسير ١ : ١٩٥ - ١٩٨

المبحث الثاني:

موقف المستشرقين من الحرية الإنسانية لدى الفلاسفة.

موقف المستشرقين من الحرية الإنسانية لدى الفلاسفة :

مر معنا أن الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، ينفون الحرية الإنسانية ، ويقولون بالجبر المحض ، بناء على تصورهم للعالم وللخالق سبحانه وتعالى .

وعندما تناول المستشرقون مسألة القضاء والقدر عن الفلاسفة المنتسبين للإسلام مهدوا له بالقول : إن قدرة الله على كل شيء و مسؤولية الإنسان بحيث يثاب على الصالحات ويجازى على الطالحات من التناقض الظاهر كما قاله المستشرق (لويس غارديه) (١)

وأن مبدأ العدل الإلهي يوجب القول بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله ، أو بعبارة أخرى ؛ أن حرية الإنسان ومسؤوليته تنجمان عن مبدأ العدل الإلهي نفسه ، وإلا فإن فكرة العقاب والثواب في الآخرة تصبح مجردة من كل معنى ، إضافة إلى انعدام الثقة بالعدل الإلهي ، كما يقول المستشرق (هنري كوربان) (٢).

ويؤكد المستشرق (جولدزيهر) أن الإنسان له حرية غير محدودة في اختيار جميع أفعاله وأنه وحده خالق هذه الأفعال ، وإلا كان الله غير عادل يجعل العبد مسؤولاً عما يفعل وهو مجبر غير حر فيما يفعل (٣) ، ويعلل ذلك المستشرق (دي بوار) ذلك بقوله : ذلك أن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله (٤) وأن قدرة الله المطلقة يقيدها تترهه عن الشر أو عدوله (٥) . وأن الثواب والعقاب يقتضيان أن يكونا لمن له المسؤولية عن إحداث الفعل فهو صاحب الفعل ومحدثه ، كما يقوله (د. جمرت) (٦) (٧) بل إن المستشرق (دي بوار) يقول : طالما جميع المسلمين يقرّون بأن الله كلفهم القيام بواجبات

(1) انظر : (الله) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية - غارديه - ٤ : ١١١٠ - ١١١١

(2) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية ١٨٨ - ١٨٩

(3) انظر : العقيدة والشريعة : ١٠٤

(4) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ٩٨

(5) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ٩٨ . مقدمة المستشرق (نيرج) لتحقيق كتاب الانتصار للخياط : ٥٠

(6) لم أقف له على ترجمه .

(7) انظر : (المعتزلة) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية - د. جمرت - ٣٠ : ٩٣٩٢

منها ما يتعلق بالشعائر الدينية ، ومنها ما يتعلق بالواجبات الخلقية أو الاجتماعية ... الخ فكيف تُفهم إذن فكرة التكليف دون التسليم بأن الإنسان حر وسيدٌ لأفعاله ؟^(١)

ويوافقه على ذلك المستشرق (د.جمرت) فيقول : فليس من العدل أن يقدر الله شيئاً على الإنسان ثم يحاسبه ، إن الأمر متروك للإنسان ليقرر مستقبله ، تبعاً لاختياره ، إما مؤمناً أو كافراً طائعاً أو عاصياً^(٢).

ويؤكد المستشرق (مونتغمري وات) على أن قضية القضاء والقدر ليست مقتصرة على الفكر الإسلامي وحده ، بل تعرضت لها كل الأديان ، وواجهها العقل الأوربي بطريقة حاسمة ، إلا أن الفكر الإسلامي قد طور الفكرة ونقلها نقلة حضارية مهمة^(٣).

إلا أنه عندما تناول مسألة حرية الإرادة والجبر أو ما يسميها بالعلاقة بين استطاعة الله واستطاعة الإنسان قال : إنها تتمثل أمامنا كحقيقتين متواجهتين أو متعارضتين أو حتى متكاملتين ، تكمل إحدهما الأخرى ، لا يمكن للإنسان في هذه المرحلة من تطوره الفكري أن يوفق بينهما ، وإنما لابد - مع هذا - أن يعتقد فيهما معاً رغم كونهما متعارضتين^(٤). فهو يذهب إلى القول بالتعارض بين إرادة الله وإرادة الإنسان ، وهو نفس الأمر الذي أشكل على الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، فدفعهم للقول بالجبرية المحضة .

كما أنه يذهب إلى القول بأن آيات القرآن الكريم التي نزلت في مرحلة متأخرة كانت أكثر ميلاً لفكرة الجبر^(٥) ، وهو يستخدم تعبير (عقيدة القدر) لتعني ما يقصده الأوربيون بتعبير (عقيدة حرية الإرادة) لأنه يرى - من وجهة نظره - أن تعبير (عقيدة حرية الإرادة) غير ملائم في العقيدة الإسلامية ، لأن فكرة الحرية ، فكرة أجنبية تماماً بالنسبة لعقول المسلمين^(٦) ، كما يرى أن فكرة هيمنة الله - سبحانه وتعالى - هيمنة مباشرة على العالم وعلى كل الأحداث ، فكرة حقيقية ومهمة ، ولكن لابد من معادلتها (موازنتها)

(1) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٠

(2) انظر : (المعتزلة) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية - د.جمرت - ٣٠ : ٩٣٩١

(3) انظر : مقدمة القضاء والقدر - وات - د.عبد الرحمن الشيخ : ٩ - ١٠

(4) انظر : القضاء والقدر - مونتغمري وات - : ٤٢

(5) المصدر السابق : ٤٤

(6) المصدر السابق : ١١٣

بأفكار حقيقية مكملة عن ثبات أهدافه سبحانه ، ومنح خلقه الاستطاعة (القدرة) أو تهيئة الأسباب التي تعطي البشر استقلالاً نسبياً^(١) ، وأن الاعتقاد في هيمنة الله وقدرته ، يؤدي بالضرورة إلى الاعتقاد بأن الإيمان والكفر كليهما - إلى حد كبير - يتمان بإرادة الله^(٢) .

ويعلق على قول الطحاوي (لم يكلف عباده إلا ما يطيقون^(٣)) بأنه متعارض مع قول الأشاعرة ، ثم يتساءل كيف يمكنه أن يرد على الاعتراض الذي مؤداه أن الله قد أمر الكفار إلا يؤمنوا ولا كيف أنهم أصبحوا كفاراً بإرادته سبحانه؟^(٤) .

وهذا تساؤل مُبْطِن من المستشرق ، يرمي من خلاله إلى إيقاع شبهة وزعزعة ثقة بعقيدة أهل السنة والجماعة في مسألة الاستطاعة .

فقد شرح الإمام ابن العز الحنفي قول الطحاوي (لم يكلفهم الله تعالى إلا ما يطيقون) بقوله : فقوله (لم يكلفهم الله تعالى إلا ما يطيقون) قال تعالى : { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا }^(٥) { لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا }^(٦) .

وعن أبي الحسن الأشعري : أن تكليف ما لا يطاق جائز عقلاً ، ثم تردد أصحابه : هل ورد به الشرع أو لا ؟ ، واحتج من قال بوروده بأمر أبي لهب بالإيمان ، فإنه تعالى أخبر بانه لا يؤمن ، وأنه سيصلى ناراً ذات لهب ، فكان مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين ، وهو محال .

والجواب عن هذا بالمنع ، فلا نسلم أنه مأمور بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، والاستطاعة التي بها يقدر على الإيمان كانت حاصلة ، فهو غير عاجز عن تحصيل الإيمان ، فما كلف إلا ما يطيقه ولا يلزم من قوله تعالى للملائكة : { أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ }^(٧) مع عدم علمهم بذلك ولا للمصوريين يوم القيامة : (أحيو ما

(1) انظر : القضاء والقدر - مونتغمري وات - : ١٦٤

(2) المصدر السابق : ١٩٧

(3) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ٦٥٢

(4) انظر : القضاء والقدر - مونتغمري وات - : ٢٥١

(5) البقرة : ١٨٦

(6) الأنعام : ١٥٢

(7) البقرة : ٣١

خلقت^(١) وأمثال ذلك ، لأنه ليس بتكليف طلب فعل يثاب فاعله ، ويعاقب تاركه ، بل هو خطاب تعجيز .

وكذا لا يلزم دعاء المؤمنين في قوله تعالى : { رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ^(٢) } ، لأن تحميل ما لا يطاق ليس تكليفاً ، بل يجوز أن يحمله جبلاً لا يطيقه فيموت . وقال ابن الأنباري : أي لا تحملنا ما يثقل علينا أداؤه ، وإن كنا مطيقين له على تحشم وتحمل مكروه . قال : فخاطب العرب على حسب ما تعقل ، فإن الرجل منهم يقول للرجل يبعضه : ما أطيق النظر إليك ، وهو مطيق لذلك ، لكنه يثقل عليه ، ولا يجوز في الحكمة أن يكلفه بحمل جبل ، بحيث لو فعل يثاب ولو امتنع يُعاقب ، كما أخبر سبحانه عن نفسه أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها^(٣) .

ويرى (مونتغمري وات) أنه لاصلة إطلاقاً بين عقيدة الجبر عن الجهمية ، وعقيدة الجبر التي كانت سائدة قبل الإسلام ، بل على العكس فعقيدة الجبر الجهمية مستمدة من الإيمان العميق بعظمة الله وجلاله ، فالجبر لم ينطلق من سوء ظن بالله ، وإنما هو فرط اعتقاد في الله ، ويتأكد هذا من وصف الجهم بأنه موحد^(٤) . وقوله هذا ، إذا لطفنا العبارة معه ، والتمسنا له العذر ، نقول : إنه جاهل بالجهم وبعقيدته ، لذا نسبه للإيمان وأهله ، وقال إن ذلك من فرط اعتقاده بالله .

بينما عقيدة الجهم في الجبر تقوم على أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على سبيل المجاز ، كما يقال تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه ، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل ، واختياراً له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولوناً كان به متلوناً^(٥) .

(1) أخرجه البخاري في كتاب اللباس - باب عذاب المصورين يوم القيامة - حديث رقم (٥٩٥١)

(2) البقرة : ٢٨٦

(3) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ٦٥٣ - ٦٥٤

(4) انظر : القضاء والقدر - مونتغمري وات - : ١٨٣

(5) انظر : مقالات الإسلاميين ١ : ٣٣٨

والجبر عند من كان قبل الإسلام ؛ يقوم على نفي الحرية الإنسانية ، وجعل الإنسان مسيراً وليس مخيراً ، كما مر معنا ، والفرق بين الجهم وبين من قال بالجبر قبل الإسلام إنما في تسمية الخالق .

فالخالق (الله) عند الجهم وعند من قال به قبل الإسلام ، يُسمّى بالمحرك الأول أو العقل العاشر ، وما إلى ذلك من تسميات تتناسب مع تصورهم للإله ، وهو عند الجهم خالياً من الأسماء والصفات ، بحيث يكون معدوماً^(١) ، لذا فلا فرق بينه وبين من سبقه إلا بالألفاظ والعبارات التي يطلقها .

ويرى المستشرق (نولدكه) أن القضاء والقدر أو القسمة والنصيب ؛ هو الأمر الذي يسبب الحظ السعيد أو الحظ التعيس ، الذي يتحكم في وجود الإنسان ، ويدبر مسار حياته ، على نحو يستحيل معه الهروب منه^(٢) ، ويرى المستشرق (ماكدونالد) أن عدل الله - عز وجل - يقتضي أن يكون الإنسان حراً ، بينما الإسلام التقليدي لا يهتم كثيراً بهذه القضية ، فالله جل جلاله يفعل ما يشاء^(٣) وأنه سبحانه وتعالى يرضى عن الخير دون الشر^(٤).

فقد ذهب (أ. د. جمرت) إلى القول بأن الثواب والعقاب يقتضيان أن يكونا لمن له المسؤولية عن إحداث الفعل فهو صاحب الفعل ومحدثه^(٥)

وهكذا فنحن نرى أن المستشرقين يرون أن قدرة الله على كل شيء و مسؤولية الإنسان ، من التناقض الظاهر - حسب زعمهم - ، كما يصرحون بأن القضاء والقدر هو المسبب للسعادة أو الشقاء ، وهو المدبر لمسار حياة الإنسان ، بحيث نرى أنهم متأرجحون بين القول بالقدر و القول بالجبر ، إلا أنهم يرون إثبات الحرية الإنسانية بإطلاق ، وأنها هي المفهوم الصحيح لكل ما يحدث في هذا الكون من أفعال تصدر من العبد .

(1) انظر :مقدمة تحقيق الإبانة - ابن بطّة - ١ : ٦٨ (بتصرف)

(2) انظر : القضاء والقدر - وات - ٦٦

(3) انظر : (قدر) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية - مكدونالد - ٢٦ : ٨٠٩١

(4) انظر : (الله) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية - مكدونالد - ٤ : ١٠٢٨

(5) انظر : (المعتزلة) ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية - د : جمرت - ٣٠ : ٩٣٩٢

نقد موقف المستشرقين من الحرية الإنسانية لدى الفلاسفة :

اتضح لنا من خلال عرض أقوال المستشرقين في مسألة الحرية الإنسانية ، أنهم لا يوافقون الفلاسفة في هذه المسألة إطلاقاً ، وذلك اتباعاً لفلاسفتهم الذين قالوا بالحرية الإنسانية ، ولأن فيها - من وجهة نظري - تضيقاً لهم عن اللهو والعبث والمجون الذي يعيشه الغرب ، وحداً لموجة الإلحاد التي تحتاحه ، وتمشياً مع موقفهم من الخير والشر وأنه يعرف بالعقل وحده.

ومسألة (الحرية الإنسانية) ليست وليدة الفكر الإسلامي ، وإنما سبق إليها مفكرو اليونان ، وتناولها فلاسفة الغرب ، فليس غريباً أن يختلف المستشرقون مع الفلاسفة المنتسبين للإسلام في هذه القضية ، ويأخذون برأي فلاسفتهم .

فهذا الفيلسوف الأميركي (وليم جيمس^(١)) يرى أن الحرية حق لكل فرد ، وبها يعيش الناس ، وبها يفكرون ، وفي ظلها يعملون^(٢) ، ويقرر الفيلسوف (هوبز^(٣)) أن الحرية هي عدم المعارضة ، فنحن أحرار فيما يتعلق بكل الأعمال التي لا يمنعنا من القيام بها إنسان آخر . ويرى الفيلسوف الفرنسي (مونتيسكيو^(٤)) أن الحرية هي القدرة على إتيان ما ينبغي لنا أن نريده ، وعدم الضغط علينا لنعمل ما لا ينبغي لنا أن نريده^(٥).

(1) وليم جيمس ، فيلسوف أمريكي ، من رواد المذهب البراهماني ، ولد في يناير ١٨٤٢ م ، بمدينة نيويورك ، له كتاب (البراهمانية) الذي هو عبارة عن عدد من المحاضرات ألقاها في مدينة بوسطن عام ١٩٠٦ م ، توفي سنة ١٩١٠ م عن تسعة وتسعين عاماً . انظر : من زاوية فلسفية - د. زكي نجيب محفوظ - : ٢١٠ - ٢١١ .

(2) انظر : وليم جيمس - محمود زيدان - : ١٧٩ . القضاء والقدر - الخطيب - : ٥٨ .

(3) هوبز ، فيلسوف إنجليزي عاش ما بين عامي (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م) من أشهر كتبه التينين . انظر : تطور الفكر الغربي : ٣٥٠ .

(4) مونتيسكيو ، فيلسوف فرنسي ولد بالقرب من مدينة (بورديو) سنة ١٦٨٩ وتوفي عام ١٧٢٩ م . توجه إلى إنجلترا لكي يرى التجربة الإنجليزية للحرية والديمقراطية ويعيشها بنفسه . انتمى إلى عائلة نبيلة ذات مركز ويسار ، وتلقى تعليماً كلاسيكياً تأثر منه بتعاليم الرواقية على وجه خاص . تحول اهتمامه إلى القانون ووصل إلى أعلى المناصب ، وفي عام ١٧٢٦ م اقترحت له عضوية الأكاديمية الفرنسية ، ولكن لويس الخامس عشر اعترض على انضمامه للأكاديمية ، إلا أنه استطاع أن ينضم إلى زمرة الأدباء الخالدين في فرنسا عام ١٧٢٨ م . اشتهر بكتابه (روح القوانين) الذي صاغ فيه تصوره عن الحرية . انظر : تطور الفكر الغربي : ٣٨٥ - ٣٨٦ . الاستشراق أهدافه ووسائله - :

(5) انظر : فلسفة الحياة : ٢٠٢ . القضاء والقدر - الخطيب - : ٥٩ - ٦٠ .

فنظرة المستشرقين وفلاسفتهم للحرية ، هي نظرة فوضوية ، إذ أن الحرية عندهم هي كل ما يمكن عمله من غير معارضة ، وأنه لا يمكن أن نوفق بين الحرية الإنسانية وبين قدرة الله ، فإن في ذلك قمة التناقض من وجهة نظرهم ، لذا قالوا بالحرية الإنسانية بإطلاق .

و الحرية في الإسلام ، لا نستطيع أن نقول إنها مطلقة ، كما أننا لا نستطيع أن نقول إنها مقيدة ، فلقد أطلقها الإسلام في مجالات وقيدتها في مجالات أخرى ، فقال تعالى : {وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ} ^(١) ، أي بينا له طريق الخير والشر ^(٢) ، فهنا حرية مطلقة للإنسان يختار من خلالها الطريق الذي يريد ، فبإمكانه أن ينضم لركب الصالحين ، وبإمكانه أن ينحاز لزمرة المفسدين ، فالإنسان هو الذي يسوي حساباته مع الحياة وحوادثها على الوجه الذي يراه ، وهذا هو الجانب المطلق في الحرية الإنسانية .

ولكن هذه الحرية المطلقة ، في حقيقتها هي حرية مقيدة ، ذلك أن الإنسان مطالب بأن يحرر حريته من نوازع الهوى ، وأن ينتزع من إرادته دواعي الضعف والاستسلام لل رغبات الحسيسة ، وألا يرسل حريته هذه ترعى في كل همل وتهم في كل واد ، بل يجب عليه أن يضبطها على ما أمر الله به ، وأن يجنبها ما نهى الله عنه ، بما وهبه الله - تعالى - من عقل ، وما ركب فيه من إرادته ، قال تعالى : {بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ} ^(٣) .

فأوامر الشرع ونواهيها ، إنما هي في الواقع الزمام الذي يمسك بالإنسان من أن ينحرف عن سواء السبيل ، وهذه الأوامر والنواهي هي القيد الذي لا بد منه لكي يقف بالإنسان عند حد لا يتجاوزه ، وهي التكليف الذي من أجله كان خلق الإنسان على تلك الصورة الفريدة بين المخلوقات ، وكان من أجل هذا مطالباً بما لم يطالب به غيره من عوالم الموجودات ، قال تعالى : {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى} ^(٤) ، أي من غير أن يؤمر وينهى ^(٥) (١) .

(1) البلد : ١٠

(2) انظر : تفسير القرآن العظيم ٤ : ٥١٢

(3) القيامة ١٤ - ١٥

(4) القيامة : ٣٦

(5) انظر : تفسير القرآن العظيم ٤ : ٤٥٢

ويؤكد ابن القيم - رحمه الله - على حرية الإرادة الإنسانية وأنها لا تُصادم شمول الإرادة الإلهية ، فيقول : والصواب أن يقال تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه ، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله ، فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه ، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق ، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهي جزء سبب ، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير .

والتعبير عن هذا المعنى (بمقدور بين قادرين) تعبير فاسد وتلبيس ، فإنه يوهم أنهما متكافئان في القدرة كما تقول : هذا الثوب بين هذين الرجلين ، وهذه الدار بين هذين الشريكين ، وإنما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه ، والسبب أو المسبب والفاعل والآلة كله أثر القدرة القديمة .

ولا نعطل قدرة الرب سبحانه عن شمولها وكمالها وتناولها لكل ممكن ، ولا نعطل قدرة الرب التي هي سبب عما جعلها الله سببا له ومؤثرة فيه ، وليس في الوجود شيء مستقل بالتأثير سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته ، وكل ما سواه مخلوق له وهو أثر قدرته ومشيعته .

ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله ، أو القول بوجود مخلوق لا خالق له ، فإن فعل العبد إن لم يكن مخلوقا لله كان مخلوقا للعبد ، إما استقلالاً وإما على سبيل الشركة وإما أن يقع بغير خالق ، ولا مخلص عن هذه الأقسام لمنكر دخول الأفعال تحت قدرة الرب ومشيعته وخلقته .

وإذا عرف هذا فنقول : الفعل وقع بقدرة الرب خلقا وتكويناً كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه ، وبقدرة العبد سببا ومباشرة ، والله خلق الفعل ، والعبد فعله وباشره ، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيعته (٢) .

(١) انظر : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين - الخطيب - : ٦٢ - ٦٧ (بتصرف واختصار)

(٢) انظر : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ١ : ٣٦٤

الختامة :

نتائج البحث :

من خلال معاشيتي هذا البحث فترة من الزمن ، تبين لي مدى الحاجة لدراسة الموقف الاستشراقي من الدين الإسلامي بشكل عام ، ومن الفرق المنتسبة للإسلام بشكل خاص ، ذلك أن كثيراً من المتخصصين في هذا المجال يطلق القول بأن للمستشرقين كلاماً في الفرق وأصولهم ، ولكنه لم يكد يقف إلا على جزء بسيط من أقوالهم ، بل إن بعض المثقفين يرى أن كلام المستشرقين في الفرق المنتسبة للإسلام كلام كله صحيح أو على الأقل جله ، فيشير إلى تلاميذه بضرورة الاستفادة من أقوالهم تجاه تلك الفرق ، ويظن أن طعن المستشرقين لم يصل إلا إلى الأصول العقدية فحسب ، أما بالنسبة للفرق فلهم فيها كلام مقبول ، فهذا أحد أساتذة الجامعات العربية المعاصرين يقول : ينبغي لنا أن نضع في اعتبارنا أن المستشرقين كانوا دعاة للحضارة ، ودعاة للنور ، وكان لهم دور في مجال نشر النور والتنوير ، وأي دراسة من الدراسات في مجال فكرنا العربي ، لا تكتمل إلا بالرجوع إلى ما كتبه المستشرقون ^(١) . ويقول آخر : وأعتقد من جانبي بأن الدفاع عن حركة الاستشراق والمستشرقين ترتبط ارتباطاً جذرياً ، بقضية العقل والتنوير في فكرنا العربي المعاصر ، ولا أجد من جانبي مبرراً واحداً ولا سبباً مقبولاً يدفع الكثيرين إلى الهجوم هجوماً عنيفاً على المستشرقين ، وإنكار دورهم في مجال نشر النور والتنوير ^(٢) .

والذي تبين لي أثناء البحث ، أن المستشرقين قد اتجهوا للفرق الإسلامية ، بغية إبرازها وإظهارها بشكل لامع على سطح التفكير الإسلامي ، تحقيقاً لهدفهم المنشود ، وهو هدم الدين الإسلامي وتشويهه وتشويه صورته في نفوس أتباعه وغيرهم .

والملاحظ أنهم عند عرضهم آراء رؤوس وقادة تلك الفرق البدعية ، نجد أنهم يمجّدونهم ويثنون عليهم ، ويخلقون بهم عالماً في وصفهم بالقوة العلمية ، ورفعة المكانة الاجتماعية ، ويزعمون أن البحث العلمي المجرد ، قد قادهم لذلك ، فيغتر بعض المثقفين بذلك ، فنجد بعضهم يذكر ثناءً على بعض أصحاب البدع ، ويحيل إلى قول مستشرق من المستشرقين .

(١) انظر : الاستشراق و الفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد : ١٥٣

(٢) انظر : العقل والتنوير : ٩٦ - ٩٧

- وقد توصلت إلى النتائج التالية عن المستشرقين وموقفهم من المعتزلة والفلاسفة:
- ١ - إعجاب المستشرقين بالمعتزلة والفلاسفة إلى حد بعيد ، والثناء عليهم ثناءً عاطفياً وتلمس الأعداء لهم على ما ثبت عنهم من أمور لا يمكن إنكارها .
 - ٢ - حمل المستشرقين على (ابن الراوندي) حتى لا نكاد نميز بين كلام المستشرقين وكلام المعتزلة ، فنجد أنهم يحملون عليه حملاً شديداً ويتهمون به بالإلحاد والمروق من الدين ، وأن قد حشا كتابه بافتراءات على المعتزلة ، وكأنه قد تناول في كتابه المستشرقين وليس المعتزلة .
 - ٣ - تمجيد العقل والاهتمام به ، و الإعجاب أيما إعجاب بالمعتزلة والفلاسفة لاهتمامهم بالعقل ، وجعله المعيار الذي توزن به الحقيقة الدينية .
 - ٤ - ميل المستشرقين إلى القول : بأن أصل تسمية المعتزلة ناشيء إما من الزهد والورع ، أو الوقوف على الحياد ، أو الانفصال والانشقاق .
 - ٥ - تمجيدهم الفائق للفلسفة اليونانية ، وتأكيدهم تأثيرها على الفرق الإسلامية ، وعلى الدين الإسلامي بشكل عام .
 - ٦ - عدم تركيزهم على أصول المعتزلة بقدر تركيزهم على ما فيه تحقيق لأهدافهم ، كاستخدام العقل ، ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
 - ٧ - الخط من العقل الإسلامي ، و القول : بأنه ليس مؤهلاً لتكوين فلسفة لعب في أصل خلقته .
 - ٨ - تبنيهم القول بنظرية العقول ، ونظرية الفيض ، وخلق العالم ، ونسبة ذلك لفلاسفة اليونان ، وأن الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، قد تتابعوهم على ذلك .
 - ٩ - إغفال ردود الفلاسفة على بعضهم في بعض القضايا الفلسفية ، وخاصة في حالة كون الردود قوية ومفحمة ، فقد أغفلوا ردود الإمام الغزالي على الفلاسفة في كتابه تمهات الفلاسفة ، و مروا على هذا الكتاب مرور الكرام ، وكأنه لا يعني شيئاً للفلاسفة .
 - ١٠ - أخذهم برأي فلاسفة اليونان وفلاسفتهم المحدثين في مسألة الخير والشر ومسألة الحرية الإنسانية .
 - ١١ - تعمدهم الكذب والخداع لترويج أفكارهم وآرائهم التي تخدم أهدافهم الرامية لهدم الإسلام .

١٢ - يغلب على المستشرقين انتمائهم لمؤسسات سياسية أو بعثات تنصيرية .

وأني في خاتمة هذا البحث أوصي وبشدة على ضرورة دراسة كل ما صدر عن المستشرقين ، مما يتعلق بالشرق الإسلامي ، سواء كان متعلقاً بالدين أم بغيره ، ذلك أن المستشرقين قد وضعوا هدفاً محدداً سخروا له كل دراساتهم ، وهو (هدم الإسلام) فكل دراسة أعدوها عن الشرق الإسلامي ، تناولت شيئاً من اللمز والهمز في الإسلام .

كما أوصي بأن لا يُعتمد في الجامعات أية إحالة لكتابات مستشرقين ، إلا إذا كانت على سبيل النقد ، فكتابات المسلمين ، فيها الخير الكثير ، ولم يفتن المستشرقون لشيء غاب عن كُتّاب المسلمين ، اللهم إلا آراء ليس لها دليل ولا عليها برهان ، قصدوا منها إثارة الشك واللبلة بين المسلمين .

هذا والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد المرسلين ، سيدنا ونبينا وحبينا وقرّة عيوننا ، محمد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأعلام

فهارس الأديان و الطوائف والفرق

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

فهرس الآيات الواردة في البحث حسب ترتيب سور القرآن الكريم

الآية	رقمها	السورة	صفحة البحث
أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	٣١	البقرة	٣٦٢
وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ	٤٨	البقرة	٢١٤
إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ	٥٥	البقرة	٣٢٧
ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ	٥٦	البقرة	٣٢٧
وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ	٧٢	البقرة	٣٢٨
قُلْنَا اضْرِبُوهُ بَبْغَضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	٧٣	البقرة	٣٢٨
بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِبُنَا فَكُلِّمْنَا أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	٨١	البقرة	٢٠٩
مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ	١٠٥	البقرة	٣٠٨
قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ	١٣٦	البقرة	٣٠٧
لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ	١٧٧	البقرة	٣٠٧
فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ	١٧٨	البقرة	٢٢١
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ	١٧٨	البقرة	٢٢١
يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا النُّبُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَأَتُوا النُّبُوتَ مِنْ أُبُوَابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	١٨٩	البقرة	٢٥١
يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ قَلِيلًا مِنَ الْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ	٢١٥	البقرة	٢٥٢
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ	٢٤٣	البقرة	٣٢٨
لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ	٢٥٦	البقرة	٢٣٢

			بِالطَّاعَاتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
٣٦٣	البقرة	٢٨٦	رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ
٣٦٢	البقرة	٢٨٦	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا
٣٠٨	آل عمران	٣٣	إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ
٢٢٧	آل عمران	١٠٤	وَلَتَكُن مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
٢٣٠ ، ٢٢٦	آل عمران	١١٠	كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
٣٤٤	آل عمران	١٣٣	وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ
٢١٥ ، ٢٠٩	النساء	١٠	إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا
٢١٢ ، ٢٠٨	النساء	٤٨	إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا
٢٠٧	النساء	١٠٠	وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا
١٢٢	النساء	١٣٣	وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا
١٩٤	النساء	١٦٥	رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا
٢٢١	المائدة	٤٤	وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ
١٥٦	الأنعام	٩٨	فَصَلُّنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفْقَهُونَ
٣٠٤	الأنعام	١٢٤	اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ
٣٦٢	الأنعام	١٥٢	لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا
٣٠٧	الأعراف	١٥٨	قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ
١٥٦	يونس	٢٤	كَذَٰلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ
٢٢٢	هود	١١٤	إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ
٣٤٤	الرعد	٣٥	مَثَلُ الْحِجَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ
١٩٢	النحل	٩	وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ
١٢٥	النحل	٤٤	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ	١٠٣	النحل	١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١
وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا	٢٩	الإسراء	٢٠٣
وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا	٨٥	الإسراء	٢٥٢
بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ	١٨	الأنبياء	٢٣٣
لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ	٢٣	الأنبياء	٣٤٩
يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ	٢٨	الأنبياء	٢١٤
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّنْ تُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِنَبْلُغْهُنَّ أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَّن يَرْدُ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ	٥	الحج	٣٢٨
ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	٦	الحج	٣٢٨
أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنُكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ	٤٦	الحج	١٥٦
اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ	٧٥	الحج	٣٠٨
إِنَّا مِن تَابٍ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأَوْفَيْنَاكَ يَبْدُلَ اللَّهِ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا	٧٠	الفرقان	٢١١
وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِنَّا بِالَّذِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ	٤٦	العنكبوت	٢٥٢
فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	١٧	السجدة	٣٤٣
وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ	١٨	فاطر	١٥١
وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ	٧٨	يس	٣٢٩
قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ	٧٩	يس	٣٢٩
الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ	٨٠	يس	٣٢٩
أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ	٨١	يس	٣٢٩

٣٢٩	يس	٨٢	إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
٣٢٩	يس	٨٣	فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
٢١٤	غافر	١٨	أَنْذَرْنَاهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطِمِينَ مَآ لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعَ يُطَاغُ
١٨٧	فصلت	٤٦	مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا
٢٠٨	الشورى	٢٥	هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ
٣٠٥	الشورى	٥١	وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ
١٢٥	الشورى	٥٢	وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ
١٢٥	الشورى	٥٣	صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ
٢٢٢	الحجرات	٩	وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا
٢٢٢	الحجرات	١٠	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ
٣٤٥	النجم	١٣	وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ
٣٤٥	النجم	١٤	عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ
٣٤٥	النجم	١٥	عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ
١٩٠	الواقعة	٢٤	جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
٣٤٥	الحديد	٢١	سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ
١٦٩	الصف	٨	يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُنِيرُ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ
١٥١	الطلاق	١	لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِقَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ
٣٠٣	القلم	٤	وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ
٣٠٨	المزمل	٥	إِنَّا سَلَقْنِي عَلَىٰكَ قَوْلًا ثَقِيلًا
٣٦٦	القيامة	١٤	بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ، وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ
١١٥	القيامة	١٦	لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ
١١٥	القيامة	١٧	إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ
١١٥	القيامة	١٨	فَإِذَا قُرَأَتْهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ
١١٥	القيامة	١٩	ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى	٣٦	القيامة	٣٦٧
وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ	٢٩	التكوير	١٩٠
إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ	١٣	الإنفطار	٢٠٨
وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ	١٤	الإنفطار	٢٠٨
يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ	١٥	الإنفطار	٢٠٨
وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ	١٦	الإنفطار	٢٠٨
وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا	٢٢	الفجر	٣٤٠
وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى	٢٣	الفجر	٣٤٠
وَهَذَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ	١٠	البلد	٣٦٦

فهرس الأحاديث الواردة في البحث حسب الترتيب الهجائي

الحديث	رقم الصفحة
أحياناً يأتي مثل صلصلة الجرس ، وهو أشده عليّ ، فيفصم عني وقد وعيت عنه مقال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً ، فيكلمني فأعي ما يقول	٣١٠ ، ٣١٥
أحيو ما خلقتم	٣٧٥
اخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان	٢١٥
أدبني ربي فأحسن تأديبي	٣١٥
ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه	١٦٩ ، ٢٥٣
أما أهل النار الذين هم أهلها فيها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم — أو قال بخطاياهم — فأماهم الله إماتة حتى إذا كانوا فَحْمًا أُذِنَ بالشفاعة فجاء بهم ضَبَائِرُ ضَبَائِرٍ فَبُثُّوا على أثمار الجنة ثم قيل يا أهل الجنة أفيضوا عليهم فينبئون كما تنبت الحبة في حميل السيل	٢١٣
إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالعادة والعشي ، إن كان من أهل الجنة ، فمن أهل الجنة ، وإن كان من أهل النار ، فمن أهل النار . يقال : هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة	٣٥٧
إن الجماء تُقَصُّ من القرناء يوم القيامة	٢٠٠
إن الله كتب الإحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح ، وليحد أحدكم شفرته فليرح ذبيحته	٢٠٠

١٥٣	إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه
١٥٣	إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه
٢٠٠	أن امرأة بغياً رأت كلباً في يوم حار ، يطيف ببئر ، قد ألدع لسانه من العطش ، فترعت له بموقها ، فغفر لها
١٥٣	إنكم لتحدثوني عن غير كاذبين ولا مُكذِّبين ولكن السمع يخطيء
٣٥٧	ثم انطلق بي جبريل حتى أتى سدرة المنتهى ، فغشيها ألوان لا أدري ما هي ، قال : ثم حلت الجنة ، فإذا بها جناز اللؤلؤ ، وإذا تراها المسك
٢٢٣	سباب المسلم فسوق وقتاله كفر . متفق عليه
٥٧	ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة
١٣٣	سيأتيكم عني حديث مختلف ، فما وافق كتاب الله تعالى وسنتي فهو مني ، وما كان مخالفاً فليس مني
١٣٣	سيفشوا الكذب بعدي ، فما جاءكم من الحديث فاعرضوه على كتاب الله
٢١٨	شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي
٢٥٨	طلب العلم فريضة على كل مسلم
٢٠٠	عُذِّبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت ، فدخلت فيها النار ؛ لا هي أطعمتها وسقتهها إذ حبستها ، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض
٣٥٥	فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر
٢٥٨	لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن أساءوا أسأنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسنوا أن تحسنوا وإن أساءوا أن لا تظلموا
١٥٣	لا نترك كتاب الله وسنة نبيه - ﷺ - لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة
٢١٤	لا يدخل الجنة قاطع
٢١٤	لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر
٢١٤	لا يزني الزاني حين يزني، وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن
٢٠٠	لا تتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً

٢٢٣	لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم بعض رقاب بعض
١٩٨	لن يُدْخِلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ . قالوا : ولا أنت يا رسول الله؟ . قال : لا ، ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله بفضل ورحمة فسدّدوا وقاربوا . ولا يتمنّين أحدكم الموت ، إما محسنًا فلعله أن يزداد خيراً ، وإما مسيئًا فلعله أن يُستعتب
٢٢٤	ما تعدون المفلس فيكم ؟ قالوا : المفلس فينا من لا له درهم ولا دينار . قال : المفلس من يأتي يوم القيامة وله حسنات أمثال الجبال ، قد شتم هذا وأخذ مال هذا ، وسفك دم هذا ، وقذف هذا ، وضرب هذا ، فيقتص هذا من حسناته ، وهذا من حسناته ، فإذا فئت حسناته قبل أن يقضى ما عليه ، أخذ من خطاياهم ، فطُرحت عليه ، ثم طُرح في النار
٢١٤	من حمل علينا السلاح فليس منا
٢٢٩	من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان
٢١٤	من غشنا فليس منا
٢٠٠	من قتل عصفوراً بغير حقه ، سأله الله عنه يوم القيامة
٢٢٤	من كانت عنده لأخيه مظلمة من عرض أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون درهم ولا دينار، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فطرحت عليه ثم ألقي في النار
٣٤٨	هل رأيتم ربك ؟ ، فتململ الملك وأجاب : أي محمد ، إن بيني وبينه سبعين ألف حجاب من النور ، إذا قربت من أحدهما احترقت
٣١٠	ولقد رأيته يتزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً
١٤٨	يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ - أو قال العباد - عراة غرلاً بُهْمًا
٢٢٥	يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان

فهرس بالأعلام المترجم لهم في البحث حسب الترتيب الهجائي

تسلسل	الاسم	الصفحة
١	إبراهيم بن عيسى الطالقاني	١٤٩
٢	ابن أبي العز الحنفي	١٨٠
٣	ابن الجوزي	١٥٥
٤	ابن الراوندي (الملحد)	٦٦
٥	ابن الصلاح (ابو عمرو)	١٥٤
٦	ابن المنير (أحمد بن محمد)	١٠٣
٧	ابن تيمية (شيخ الإسلام)	٦١
٨	ابن حجر العسقلاني	١٩٨
٩	ابن حزم الظاهري	٩٧
١٠	ابن رشد (الفيلسوف)	٢٦٧
١١	ابن سينا	٢٦٦
١٢	ابن قيم الجوزية	٦٠
١٣	ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)	٦٠
١٤	ابو اسحاق الفزاري	١٢٩
١٥	ابو الحسن البراذعي	١٠٥
١٦	أبو الدرداء (عويمر بن عامر)	٥٠
١٧	ابو الهذيل العلاف	٣٣
١٨	أبو أمامة الباهلي (الصدي بن عجلان)	٥٠
١٩	ابو ايوب الأنصاري (خالد بن زيد)	١٤٨
٢٠	ابو بكر الأصم	١٠٤
٢١	أبو بكر الصديق	٥١
٢٢	ابو سعيد الخدري	٢١٣
٢٣	ابو عبد السلام القزويني	١٠٤
٢٤	أبو عمر بن العلاء	٢١٥
٢٥	ابو موسى المردار (عيسى بن صبيح)	٨٥

٢٦	ابو يوسف القزويني	١٠٤
٢٧	ناصر بن عبد الكريم العقل	٧١
٢٨	أبي بن كعب	٩٧
٢٩	أحمد بن أبي دؤاد	٨٦
٣٠	أحمد بن حنبل (الإمام)	٦٧
٣١	الأحنف بن قيس	٥٠
٣٢	آدم متمر	١٠٢
٣٣	أرسطو	٢٤٨
٣٤	أرنالديز	٢٤٨
٣٥	ارنيست رينان	٢٥٦
٣٦	اشتيتز	٤٣
٣٧	افلاطون	٢٥١
٣٨	افلوطين	٢٨٨
٣٩	الآمدي (سيف الدين علي أبي علي)	١٣٠
٤٠	امرئ القيس	١٢١
٤١	أمية بن أبي الصلت	١٢١
٤٢	أوتو بريترل	٢٥٧
٤٣	أبو أيوب السخيتاني	٩٤
٤٤	بروكلمان	١٠٣
٤٥	بشار بن برد	٥٨
٤٦	بشر المريسي	١٧٧
٤٧	بشر بن المعتمر	٨٥
٤٨	بطليموس	٢٤٧
٤٩	البغدادى (عبد القاهر بن طاهر)	٤٤
٥٠	بقراط	٢٤٨
٥١	بلاشير	١١٥
٥٢	بينس	٦٥

١١٥	٥٣	تبودور نولدكيه
٥٦	٥٤	ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)
١١٨	٥٥	ثابت بن قيس بن شماس
٨٦	٥٦	ثمارة بن الأشرس
٥٧	٥٧	جابر بن عبد الله
٣٣	٥٨	الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)
٥٩	٥٩	جالان
٢٤٨	٦٠	جالينوس
١٠٥	٦١	الجبائي (أبو علي محمد بن عبد الوهاب)
٢٦٨	٦٢	جميل صليبا
٦٥	٦٣	الجهم بن صفوان
٢٨١	٦٤	جواشون
٤٣	٦٥	جورج قنواقي
١٠٠	٦٦	جوزيف هوروفيتس
٣٤	٦٧	جولد زيهر
٤١	٦٨	الحسن البصري
٩٥	٦٩	الحسين بن محمد التجار
٩٦	٧٠	حفص الفرد
٢٢٥	٧١	حماد بن سلمة
١١٨	٧٢	حنظلة بن الربيع الأسدي
١١٩	٧٣	خالد بن الوليد
١١٩	٧٤	خالد بن سعيد بن العاص
٦٦	٧٥	الخياط (أبو الحسين)
٤٣	٧٦	دوزي
٤٦	٧٧	دومينيكي سورديل
٥٢	٧٨	دي بوار
٧٧	٧٩	الراغب الأصفهاني

١٩٥	ديكارت	٨٠
٩٦	الذهبي (شمس الدين)	٨١
١٠٠	الرازي (الفخر الرازي)	٨٢
١٥٥	الربيع بن خثيم	٨٣
١١٧	الزبير بن العوام	٨٤
١٤٤	الزهري (محمد بن شهاب)	٨٥
١١٩	زيد بن ثابت	٨٦
٥٧	سفيان الثوري	٨٧
٩٤	سفيان بن عيينة	٨٨
٢٧٢	سقراط	٨٩
١٣٨	شاحت	٩٠
٩٩	شارل بلا	٩١
١٣٠	الشافعي (محمد بن إدريس)	٩٢
١٤٣	شبرنجهر	٩٣
٤٣	شتيز	٩٤
١٢٩	شعبة بن الحجاج	٩٥
٤٤	الشهرستاني (الفتح محمد بن عبد الكريم)	٩٦
١٢٧	الشوكاني (محمد بن علي)	٩٧
٦٠	صالح المقبلي	٩٨
٧٧	صالح بن عبد القدوس	٩٩
٩٥	ضرار بن عمرو	١٠٠
١٣٨	الطبري (محمد بن جرير)	١٠١
١٢٣	طه حسين	١٠٢
٥١	عائشة بنت أبي بكر الصديق	١٠٣
١١٨	عامر بن فهيرة	١٠٤
١٤٥	الصنعاني (عبد الرزاق بن همام)	١٠٥
٢٦١	عبد العزيز الكندي	١٠٦

١٠٧	عبد الكريم بن أبي عوجاء	٧٧
١٠٨	عبد الله بن الأرقم	١١٨
١٠٩	عبد الله بن الزبير	٥١
١١٠	عبد الله بن المبارك	١٤٩
١١١	عبد الله بن رواحة	١١٩
١١٢	عبد الله بن عباس	٧٥
١١٣	عبد الله بن محمد بن الحنفية	٨٨
١١٤	عبد المنعم فؤاد	٢١
١١٥	عبيد الله بن محمد بن جرو	١٠٤
١١٦	عثمان بن عفان	٤٨
١١٧	عروة بن الزبير	١٣٣
١١٨	العقاد (عباس محمود العقاد)	١٢٤
١١٩	عقبة بن عامر	١٤٨
١٢٠	علي بن أبي طالب	٤٨
١٢١	عمر بن الخطاب	١١٧
١٢٢	عمرو بن العاص	١١٨
١٢٣	عمرو بن عبيد	٤١
١٢٤	الغزالي (ابو حامد)	١٦٦
١٢٥	غيلان الدمشقي	٥٢
١٢٦	الفارابي (ابو نصر)	٢٦٦
١٢٧	فاطمة بنت قيس	١٥٣
١٢٨	فان إس	٩٥
١٢٩	فنسناك	٨٥
١٣٠	فوكوك	٥٨
١٣١	يوحنا الدمشقي	٢٣
١٣٢	فون كريم	٤٣
١٣٣	فون هامر	٤٣

٢٧٢	فيثاغورس	١٣٤
١٠٧	القاضي عبد الجبار	١٣٥
١٢٢	القرطبي (محمد بن أحمد)	١٣٦
٢٥٠	كارا ده فو	١٣٧
٢٥٠	كارل شوي	١٣٨
٢٨	كارلو الفونسو نيلانو	١٣٩
٢٦٥	كارين آرمسترونغ	١٤٠
٢٠	كازانوف	١٤١
١٢١	كليمان هوار	١٤٢
٢٥٢	الكندي (ابو يوسف يعقوب بن إسحاق)	١٤٣
٢٠	لويس غاردية	١٤٤
٢٠	لويس ماسنيون	١٤٥
١٤٢	ليوني كايثاني (الأمير)	١٤٦
٢١	مازن مطبقاني	١٤٧
١٠٠	ماكس مايرهوف	١٤٨
٤١	ماكس هورتن	١٤٩
١٤٤	مالك (الإمام مالك بن أنس صاحب الموطأ)	١٥٠
٦٧	محمد بن إسماعيل (البخاري)	١٥١
١٠٤	محمد بن بحر الأصفهاني	١٥٢
٩٥	محمد بن برغوث	١٥٣
١٥٠	محمد بن حبان البستي	١٥٤
٦٠	محمد بن أبي بكر الزرعي	١٥٥
٣٥	الحسين بن منصور (الحلاج)	١٥٦
٤١	مرغليوث (دافيد صويل)	١٥٧
٢٧٨	مسكوية	١٥٨
١٤٥	مسلم بن الحجاج القشيري (الإمام صاحب الصحيح)	١٥٩
٢٤	مصطفى السباعي	١٦٠

١٦١	معاوية بن أبي سفيان	٥٠
١٦٢	معبد الجهني	٥٢
١٦٣	المغيرة بن شعبة	١١٩
١٦٤	مكدونالد (ماكدونالد)	٤٣
١٦٥	موريس بوكاي	٣١
١٦٦	مونتسيكو	٣٧٧
١٦٧	مونتغمري وات	٦٤
١٦٨	النسفي (عمر بن محمد)	٢٨١
١٦٩	النظام (إبراهيم بن يسار)	٨٢
١٧٠	النوبختي (الحسن بن موسى)	١٠٥
١٧١	نيبرج	٥٤
١٧٢	هاملتون جب	٧٣
١٧٣	هانوتو	٣١
١٧٤	هبة الله بن علي بن ملكا	٢٩٦
١٧٥	هشام الفوطي	١٠٠
١٧٦	هنري كوربان	٥٤
١٧٧	هوبز	٣٧٧
١٧٨	هوتسما	٥٩
١٧٩	واصل بن عطاء الغزال	٤٠
١٨٠	وليام ميور	١٤٣
١٨١	وليم جيمس	٣٧٧
١٨٢	يزيد بن الوليد	٤٩

فهارس الأديان و الطوائف والفرق المعرفة في البحث

(١)	الاسم	الصفحة
(٢)	الأيقيوريون	٣٦٢
(٣)	الإثنية (الثنية)	٧٦
(٤)	الجبرية	١٨٩
(٥)	الجهمية	٦٤
(٦)	الخوارج	٤٦
(٧)	الرافضة	٥٥
(٨)	الراوقيون	٣٦٣
(٩)	الزراشتية	٧٧
(١٠)	الغنوصية	٢٤٩
(١١)	القدرية	٤٤
(١٢)	المانوية	٧٧
(١٣)	المجوس	٧٤
(١٤)	المزدكية	٧٦
(١٥)	المشاؤون	٢٧٢
(١٦)	النصارى	٢٥
(١٧)	اليهودية	٧٦
(١٨)	المرجئة	٥٤
(١٩)	الصوفية	٣٥

قائمة بالمراجع والمصادر الواردة في البحث

- (١) الإبانة عن أصول الديانة - أبو الحسن الأشعري - تحقيق : فوقية حسين محمود .
دار الأنصار - الطبعة الأولى .
- (٢) ابن تيمية والتصوف - د : مصطفى حلمي - دار الدعوة - الاسكندرية .
- (٣) ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي - عبدالفتاح فؤاد - دار الوفاء لدنيا الطباعة -
الطبعة الأولى .
- (٤) ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطوان - تأليف : فرح
انطوان - دار الفارابي - الطبعة الأولى - لبنان ١٩٩٨ .
- (٥) الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا - د : مرفت عزت باني - دار الجليل - بيروت
- الطبعة الأولى ١٩٩٤ - ١٤١٤ .
- (٦) إثبات النبوات ، وتأويل رموزهم وأمثالهم - ابن سينا - ضمن (تسع رسائل في
الحكمة والطبيعات) تحقيق وتقديم : د : حسن عاصي - دار قابس - الطبعة الأولى
١٩٨٦ .
- (٧) احذروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام - د.سعد الدين السيد صالح - دار
الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى .
- (٨) إحكام الأحكام في أصول الأحكام - لابن حزم - دار السعادة - مصر -
- (٩) الإحكام في أصول الأحكام - الآمدي - دار صبيح - مصر .
- (١٠) إحياء علوم الدين - تصنيف الإمام أبي حامد الغزالي - دار الكتب العلمية - الطبعة
الأولى ١٤٠٦ - ١٩٨٦ .
- (١١) الأخبار الطوال - أبو حنيفة الدينوري - القاهرة ١٩٥٦ .
- (١٢) أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري - د : عبد الحكيم بليغ - دار نهضة مصر
للطباعة والتوزيع - الطبعة الثالثة .
- (١٣) الادب المفرد - محمد بن إسماعيل البخاري - نشره : قصي محب الدين الخطيب -
القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٧٩ .

(١٤) آراء أهل المدينة الفاضلة - لابي نصر الفارابي - قدم له وعلق عليه ، د: ألبير نصري نادر . دار المشرق - بيروت - الطبعة السابعة . طبعة أخرى : مطبعة صبيح - القاهرة ١٩٤٨ .

(١٥) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - محمد بن علي الشوكاني - طبعة : مصطفى الباي الحلبي وأولاده - ١٣٥٦ - ١٩٣٧ .

(١٦) أساس التقديس في علم الكلام - فخر الدين الرازي - مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده - مصر - ١٤٥٤ هـ .

(١٧) الاستشراق - الذرائع - النشأة - المحتوى - د : السيد أحمد فرج - دار طويق - الرياض - الطبعة الأولى ١٩٩٤ .

(١٨) الاستشراق - أهدافه ووسائله . د : محمد فتح الله الزيايدي - دار قتيبة - الطبعة الأولى ١٤٢٦ - ١٩٩٨ .

(١٩) الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف - عبد الله العليان - المركز الثقافي العربي - المغرب - لبنان - الطبعة الأولى .

(٢٠) الاستشراق في الأدبيات العربية - د : علي النملة - : عرض للنظرات و حصر وراقي للمكتوب . الرياض : مركز الملك فيصل للبحوث الدراسات الإسلامية ، ١٤٤٤ هـ / ١٩٩٣ م .

(٢١) الاستشراق و الفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد - د. إبراهيم صقر - المكتبة المصرية - ٢٠٠٤ .

(٢٢) الاستشراق والتبشير ، قراءة تاريخية موجزة - أ . د : محمد السيد الجليلند . دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - تاريخ النشر : ١٩٩٩ .

(٢٣) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - د: محمود حمدي زقزوق - قطر - الطبعة الأولى ١٤٠٤ .

(٢٤) الاستشراق والدراسات الإسلامية - أ . د : عبد القهار داوود عبد الله العاني . دار الفرقان - الطبعة الأولى .

(٢٥) الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم - د : مصطفى السباعي - المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٩ - ١٩٧٩ .

- (٢٦) الإسلام - قراءة غربية معاصرة - دومينيك سورديل - ترجمة : سليم قندلفت .
مترجم عن الطبعة الثانية عشرة باللغة الفرنسية . الناشر : دار حوران للطباعة والنشر
والتوزيع - دمشق ١٩٩٩ .
- (٢٧) الإسلام كبديل - د : مراد هوفمان - تعريب : عادل المعلم - دار الشروق -
القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٢٥ - ٢٠٠٤ .
- (٢٨) الإشارات والتنبيهات - لأبي علي ابن سينا . تحقيق : د : سليمان دنيا . مؤسسة
النعمان للطباعة والنشر ١٤١٣ - ١٩٩٢ .
- (٢٩) أصل الشيعة وأصولها - محمد كاشف الغطاء - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .
- (٣٠) أصول العدل عند المعتزلة - هانم إبراهيم يوسف - تقديم الدكتور : عاطف العراقي
- دار الفكر العربي - الطبعة الأولى .
- (٣١) أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي - د. محمد علي أبو ريان - دار الطلبة
العرب - بيروت .
- (٣٢) الأضحوية في المعاد - ابن سينا - تحقيق الدكتور : حسن عاصي . المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر - الطبعة الثانية - ١٤٠٧ - ١٩٨٧ .
- (٣٣) أضواء على الاستشراق - محمد عبد الفتاح عليان -
- (٣٤) أضواء على الفكر الفلسفي - د. عبد المقصود عبد الغني - مكتبة الزهراء - عابدين
- (٣٥) أضواء على موقف المستشرقين والمبشرين - د. شوقي ابو خليل - منشورات جمعية
الدعوة الإسلامية العالمية - الطبعة الثانية .
- (٣٦) الاعتصام - للإمام ابي إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي - مكتبة الرياض الحديثة
- الرياض - .
- (٣٧) الأعلام - خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثامنة
١٩٨٩ م .
- (٣٨) أعلام الموقعين عن رب العالمين - ابن قيم الجوزية - تحقيق : محمد محيي الدين عبد
الحميد - لم يذكر الدار ولا سنة الطبع .

- (٣٩) إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان - شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية - . تحقيق : محمد سيد كيلاي . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر - الطبعة الأخيرة ١٣٨١ - ١٩٦١ .
- (٤٠) الأغاني - لأبي الفرج الأصبهاني - تحقيق : إبراهيم الأبياري . مطبعة الشعب ١٩٦٩ ، و طبعة القاهرة ١٣٢٣ - ١٩٠٥ .
- (٤١) أفلاطون - تصوره لإله واحد ونظر المسلمين في فلسفته - تأليف : ر . فالتزر - ترجمة لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ، إبراهيم خورشيد وآخرون - دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى
- (٤٢) أفلوطين عند العربي - عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٦ .
- (٤٣) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أهل الجحيم - شيخ الإسلام ابن تيمية . تحقيق : الدكتور : ناصر بن عبد الكريم العقل - توزيع : وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - الطبعة السابعة ١٤١٩ - ١٩٩٩ .
- (٤٤) الأم - الإمام محمد بن إدريس الشافعي - إشراف وتصحيح : محمد زهري النجار - دار المعرفة - الطبعة الثانية ١٣٩٣ - ١٩٧٣ .
- (٤٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - شيخ الإسلام ابن تيمية . دار الكتاب الجديد - بيروت - ١٩٧٦
- (٤٦) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد - للخياط - تقديم ومراجعة : محمد حجازي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة -
- (٤٧) أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير - أبو بكر جابر الجزائري - الطبعة الثانية ١٤٠٧ - ١٩٨٧ .
- (٤٨) الإيمان - لشيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق : هاشم محمد الشاذلي . دار الحديث - القاهرة .
- (٤٩) بحث عن (الله) - للمستشرق : ماكدونالد - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية - مركز الشارقة للإبداع الفكري .

- (٥٠) بحث عن (الله) . للمستشرق : كارديه . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية .
مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٥١) بحث عن (القرآن الكريم) - للمستشرق : بيروسون - ضمن موجز دائرة المعارف
الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٥٢) بحث عن (المعتزلة) . للمستشرق : د . جمرت - ضمن موجز دائرة المعارف
الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٥٣) بحوث في المعتزلة - للمستشرق : كارلو الفونسو نيلو - ضمن التراث اليوناني في
الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين . ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية
الدكتور : عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - لبنان -
الطبعة الرابعة .
- (٥٤) بحوث في تاريخ السنة المشرفة - الدكتور : أكرم ضياء العمري - مكتبة العلوم
والحكم - المدينة المنورة - الطبعة الرابعة ١٤٠٥ - ١٩٨٤ .
- (٥٥) البداية والنهاية - ابن كثير . تحقيق : د : أحمد أبو ملحم وآخرون . دار الريان
للتراث - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤٠٨ - ١٩٨٨ .
- (٥٦) البدر الطالع . محاسن من بعد القرن السابع - محمد بن علي الشوكاني - القاهرة -
١٣٤٨ .
- (٥٧) بذل المجهود في إثبات مشاهة الرافضة لليهود - عبد الله الجميلي - مكتبة الغرباء -
المدينة المنورة - الطبعة الثانية ١٤١٤ - ١٩٩٤ .
- (٥٨) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - الحافظ جلال الدين السيوطي - تحقيق :
محمد أبو الفضل إبراهيم - المكتبة العصرية - بيروت .
- (٥٩) تاريخ التشريع الإسلامي - محمد الخضري - مطبعة الاستقامة - القاهرة - الطبعة
السابعة ١٩٦٠ .
- (٦٠) تاريخ الجهمية والمعتزلة - جمال الدين القاسمي . مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة
الثالثة .
- (٦١) التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري . د : عبد الرحمن سالم -
دار الثقافة والنشر والتوزيع - الطبعة الثانية .

- (٦٢) تاريخ الطبري - محمد بن جرير الطبري - تحقيق : محمد ابي الفضل إبراهيم - دار المعارف - الطبعة الرابعة ١٩٧٩ م .
- (٦٣) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - د . محمد ابو ريان - دار المعارف الجامعية - الاسكندرية - الطبعة الرابعة ١٩٨٥ .
- (٦٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، دراسة مدخلية ميسرة - د : زكريا بشير إمام - الدار السودانية للكتب . الطبعة الأولى ١٤١٨ - ١٩٩٨ .
- (٦٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا - د : ماجد فخري - نقله للعربية الدكتور : كمال اليازجي . دار المشرق - بيروت - الطبعة الثانية ٢٠٠٠ .
- (٦٦) تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ اليانيع وحتى وفاة ابن رشد (١١٩٨م) - تأليف : المستشرق : هنري كوربان - ترجمة : نصير مروة وآخر - راجعه وقدم له : موسى الصدر وعارف تامر . عويدات للنشر و الطباعة - بيروت - طبعة : ٢٠٠٤ .
- (٦٧) تاريخ الفلسفة العربية - خليل الجرو و حنا الفاخوري - دار المعارف - بيروت ١٩٥٨ .
- (٦٨) تاريخ الفلسفة اليونانية - تأليف : يوسف كرم - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الخامسة .
- (٦٩) تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بوار - نقله للعربية : د. محمد عبد الهادي ابو ريدة . مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الخامسة .
- (٧٠) تاريخ المعتزلة ، فكرهم وعقائدهم . د: فالخ الربيعي . الدار الثقافية للنشر - الطبعة الأولى ١٤٢١ - ٢٠٠١ .
- (٧١) تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي - المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .
- (٧٢) تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين - د. حاكم عبيسان المطيري - مجلس النشر الكويتي - ٢٠٠٢ :
- (٧٣) تأويل مختلف الحديث - عبد الله بن مسلم بن قتيبة - تصحيح : محمد زهدي النجار - دار الجبل - بيروت .
- (٧٤) تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري - ابن عساكر - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ .

- (٧٥) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين . ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية الدكتور : عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - لبنان - الطبعة الرابعة .
- (٧٦) التصوف والتفلسف ، الوسائل والغايات . د : صابر طعيمة - مكتبة مدبولي - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٥ .
- (٧٧) تطور الفكر الغربي - رؤية نقدية - د : علي حنفي وآخرون - مكتبة الفلاح - الطبعة الأولى ١٤٠٧ - ١٩٨٧ .
- (٧٨) تفسير القرآن العظيم - ابن كثير - مكتبة دار التراث - القاهرة -
- (٧٩) التفسير الكبير - الفخر الرازي - الناشر : عبد الرحمن محمد - القاهرة - الطبعة الأولى .
- (٨٠) تفسير ما بعد الطبيعة - ابن رشد - إخراج : الأب بويج - بيروت ١٩٣٨
- (٨١) التفسير والمفسرون - محمد حسين الذهبي - دار الكتب الحديثة - الطبعة الأولى ١٣٨١ .
- (٨٢) تليس إبليس - ابن الجوزي - تحقيق : د : السيد الجميلي . دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الرابعة ١٤١٠ - ١٩٩٠ .
- (٨٣) تلخيص ما بعد الطبيعة - ابن رشد - حققه وقدم له : د : عثمان أمين - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٥٨ .
- (٨٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - الشيخ مصطفى عبد الرزاق - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - سنة ١٩٤٤ .
- (٨٥) التمهيد لما في موطأ مالك من المعاني والأسانيد - ابن عبد البر - تحقيق : مجموعة من الباحثين - وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية - الرباط - ١٣٩٤ - ١٣٩٩ هـ .
- (٨٦) تناقض أهل الأهواء والبدع في العقيدة - د : عفاف بنت حسن بن محمد مختار - مكتبة الرشد - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٢١ - ٢٠٠٠ .
- (٨٧) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - تصنيف : أبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي . تحقيق : يمان بن سعد الدين الميادين - دار رمادي للنشر - الطبعة الأولى ١٤١٤ - ١٩٩٤ .

- (٨٨) تهافت التهافت - ابن رشد - تقديم وتعليق الدكتور : صلاح الدين الهواري - المكتبة العصرية - بيروت - طبعة ١٤٢٥ - ٢٠٠٥ .
- (٨٩) تهافت الفلاسفة للغزالي مع محاضرة هامة للأستاذ : عباس محمود العقاد - قرأه وعلق عليه : محود بيجو . دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق .
- (٩٠) ثورة العقل في الفلسفة العربية - د . محمد عاطف العراقي - دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٧٦ .
- (٩١) الجاحظ - شارل بلا - ترجمة : الدكتور : إبراهيم الكيلاني . دار الفكر - دمشق - الطبعة الأولى ١٤٠٦ - ١٩٨٥ .
- (٩٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن - للطبري - دار الفكر - الطبعة الأخيرة ١٤٠٨ - ١٩٨٨ .
- (٩٣) جامع بيان العلم وفضله - ابن عبد البر . تحقيق : أبي الأشبال الزهيري . دار ابن الجوزي - الدمام - الطبعة الثانية ١٤١٦ - ١٩٩٦ .
- (٩٤) الجامع لأحكام القرآن - القرطبي - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٨ - ١٩٨٨ .
- (٩٥) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع - الخطيب البغدادي - تحقيق : د . محمد رأفت سعيد - مكتبة الفلاح - الكويت - الطبعة الأولى ١٤٠١ - ١٩٨١ .
- (٩٦) الجانب الإلهي عند ابن سينا - د : سالم مرشان - دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى .
- (٩٧) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - د. محمد البهي - الناشر : مكتبة وهبة - القاهرة الطبعة السادسة ١٤٠٢ - ١٩٨٢ .
- (٩٨) الجرح والتعديل - ابو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي - مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيد آباد - الدكن - الهند .
- (٩٩) الجمع بين رأيي الحكيمين - للفارابي - قدم له وعلق عليه : د. البير نصري نادر . دار المشرق - بيروت - الطبعة الثالثة .
- (١٠٠) جهنم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي - خالد العلي . مطبعة الرشاد - بغداد ١٩٦٥ .

- (١٠١) الجهمية والمعتزلة ، نشأتهما وأصولهما ومناهجهما ، وموقف السلف منهما قديماً وحديثاً - تأليف الأستاذ الدكتور : ناصر بن عبد الكريم العقل . دار الوطن - الطبعة الأولى ١٤٢١ - ٢٠٠٠ .
- (١٠٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح - شيخ الإسلام : أحمد بن تيمية - مطبعة المدني - القاهرة .
- (١٠٣) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة - إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني - تحقيق : محمد بن ربيع بن هادي المدخلي - دار الراجعية للنشر والتوزيع - الرياض - الطبعة الأولى ١٤١١ - ١٩٩٠ .
- (١٠٤) حجة السنة - الدكتور : عبد الغني عبد الخالق . دار الوفا للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة - الطبعة الثانية ١٤١٣ - ١٩٩٣ .
- (١٠٥) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - تأليف : آدم متز - نقله للعربية - محمد عبد الهادي أبو ريدة - دار الفكر العربي - مدينة نصر - ١٤١٩ - ١٩٩٩ .
- (١٠٦) حضارة العرب - جوستاف لوبون - ترجمة : عادل زعيتر . الطبعة الأولى - القاهرة .
- (١٠٧) حقيقة الخلاف بين المتكلمين - د : علي عبد الفتاح المغربي - مكتبة وهبة - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤١٥ - ١٩٩٤ .س
- (١٠٨) الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى - الدكتور : محمد ربيع هادي المدخلي - مكتبة لينة - دمنهور - الطبعة ١٤٠٩ - ١٩٨٨ .
- (١٠٩) حي بن يقضان - أ.م.كواشون . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (١١٠) درء تعارض العقل والنقل - شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق : الدكتور : محمد رشاد سالم - الطبعة الثانية - بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية ١٤١١ - ١٩٩١ .
- (١١١) دراسات في الحديث النبوي - الدكتور : محمد مصطفى الأعظمي - - شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة - الرياض - الطبعة الثالثة ١٤٠١ - ١٩٨١ .

- (١١٢) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية - الدكتور : عرفات عبد الحميد .
مؤسسة الرسالة .
- (١١٣) دراسات في حضارة الإسلام - هاملتون جب - ترجمة : د. إحسان عباس
وآخرون - دار العلم للملايين - الطبعة الثالثة .
- (١١٤) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - الدكتور : جمال المرزوقي -
دار الآفاق العربية - الطبعة الأولى ١٤٢١ - ٢٠٠١ .
- (١١٥) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - د : يحيى هويدي - دار
الثقافة للنشر والتوزيع - الطبعة الثالثة ٢٠٠٢ .
- (١١٦) دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين - الخوارج والشيعة - د : أحمد محمد
أحمد جلي - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - الطبعة الثانية ١٤٠٨ -
١٩٨٨ .
- (١١٧) دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين ، وبيان الشبه
الوارة على السنة قديماً وحديثاً - الدكتور : محمد بن محمد أبو شهبة . دار الجليل - بيروت
- الطبعة الأولى ١٤١١ - ١٩٩١ .
- (١١٨) دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين - محمد الغزالي - دار
الكتب الحديثة - القاهرة - الطبعة الرابعة ١٣٩٥ - ١٩٧٥ .
- (١١٩) رؤية إسلامية للاستشراق - أحمد عبد الحميد غراب - المنتدى الإسلامي .
الطبعة الثانية .
- (١٢٠) الرد على المنطقيين - شيخ الإسلام : أحمد بن تيمية - المكتبة الإمدادية -
مكة المكرمة - الطبعة الرابعة .
- (١٢١) الرد على فلسفة ابن رشد - شيخ الإسلام ابن تيمية - ضمن مجموعة تضم
فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد . المكتبة التجارية المحمودية - القاهرة -
بدون تاريخ الطبعة .
- (١٢٢) رسائل إخوان الصفا - المطبعة العربية - القاهرة ١٩٢٨ .
- (١٢٣) رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريده - ١٩٥٠ -
١٩٥٣ .

- (١٢٤) الرسالة الصفدية - شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق : محمد حسن إسماعيل - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - ١٤٢٠ - ٢٠٠٠ .
- (١٢٥) الرسالة العرشية - لابن سينا - ضمن مجموعة رسائل ابن سينا . طبعة : حيدر آباد ١٣٥٤ .
- (١٢٦) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها - ابن سينا - ضمن كتاب
- (١٢٧) الروح - ابن القيم - دراسة وتحقيق : د \ بسام علي سلامة العموش . دار ابن تيمية للنشر والتوزيع - الرياض .
- (١٢٨) زاد المعاد في هدي خير العباد - ابن قيم الجوزية - تحقيق : شعيب الأرنؤوط و عبد القادر الأرئؤوط . مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الخامسة عشرة ١٤٠٧ - ١٩٨٧ .
- (١٢٩) السماع الطبيعي - أرسطو ، المقالة الثامنة . تحقيق : د: عبد الرحمن بدوي . الدار القومية للنشر - القاهرة - طبعة سنة ١٩٦٥ .
- (١٣٠) السنة النبوية بين دعاة الفتنة وأدعياء العلم - الدكتور : عبد الموجود محمد عبد اللطيف - مطبعة طيبة - الطبعة الثانية ١٤١١ - ١٩٩١ .
- (١٣١) السنة قبل التدوين - محمد عجاج الخطيب - دار الفكر - الطبعة الثانية ١٣٩١ - ١٩٧١ .
- (١٣٢) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي - الدكتور : مصطفى السباعي - المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الرابعة ١٤٠٥ - ١٩٨٥ .
- (١٣٣) سنن ابن ماجه - ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي - المكتبة العلمية - بيروت .
- (١٣٤) سنن أبي داوود - إعداد : عزت عبيد الدعاس و عادل السيد . دار الحديث - حمص .
- (١٣٥) سنن الترمذي - تحقيق : إبراهيم عطوة عوض - مطبعة الحلبي - القاهرة .
- (١٣٦) سنن الدارمي - خرج أحاديثه : الشيخ : محمد عبد العزيز الخالدي - توزيع : مكتبة الباز . مكة .
- (١٣٧) سنن النسائي - ضبط وتوثيق : صدقي جميل العطار - دار الفكر .

- (١٣٨) سير أعلام النبلاء . تصنيف : شمس الدين الذهبي . التحقيق بإشراف : شعيب الأنثووط . مؤسسة الرسالة . الطبعة السابعة .
- (١٣٩) شذرات الذهب في أخبار من ذهب - ابن العماد الحنبلي - أشرف على تحقيقه : عبد القادر الأرناؤوط ، وحققه : محمود الأرناؤوط . دار ابن كثير - دمشق - الطبعة الأولى ١٤١١ هـ .
- (١٤٠) شذرات الذهب في أخبار من ذهب - ابن العماد الحنبلي - دار الميسرة - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٩ - ١٩٧٩ .
- (١٤١) شرح الأصفهانية - شيخ الإسلام ابن تيمية - قدم لها : حسنين مخلوف - دار الكتب الحديث .
- (١٤٢) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار . تحقيق الدكتور : عبد الكريم عثمان . مكتبة وهبة - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٤١٦ - ١٩٩٦ .
- (١٤٣) شرح العقيدة الطحاوية - للقاضي علي بن علي بن محمد بن محمد بن أبي العز الحنفي - تحقيق الدكتور : عبد الله بن عبد المحسن التركي و شعيب الأرناؤوط - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية ١٤١٣ - ١٩٩٣ - الطبعة التي على نفقة صاحب السمو الملكي الأمير عبد الرحمن بن عبد العزيز آل سعود .
- (١٤٤) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل - تأليف : الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية - أخرجه وعلق عليه : مصطفى أبو النصر الشلي - مكتبة السوادي - جدة - الطبعة الأولى .
- (١٤٥) الشهرستاني ومنهجه النقدي ، دراسة مقارنة مع آراء الفلاسفة والمتكلمين . د: محمد حسيني أبو سعدة . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى ١٤٢٢ - ٢٠٠٢ .
- (١٤٦) صحيح البخاري - مع فتح الباري بشرح صحيح البخاري - ابن حجر العسقلاني - إخراج وتحقيق : محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثالثة
- (١٤٧) صحيح الجامع الصغير وزيادته - الألباني - المكتب الإسلامي .
- (١٤٨) صحيح سنن أبي داود - الألباني - المكتب الإسلامي .

- (١٤٩) ضعيف سنن أبي داوود - الألباني - المكتب الإسلامي .
- (١٥٠) طبقات الأطباء والحكماء - أبو داوود سليمان الأندلسي (ابن جليل) تحقيق : فؤاد سيد . المعهد الفرنسي - القاهرة - طبعة سنة ١٩٥٥ م .
- (١٥١) طبقات الشافعية الكبرى - عبد الوهاب بن علي السبكي - تحقيق : عبد الفتاح الحلو وآخر . مطبعة عيسى البابي الحلبي - الطبعة الأولى ١٣٨٣ . طبعة أخرى : دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الثانية (بدون تاريخ) .
- (١٥٢) الطبقات الكبرى - ابن سعد . دار صادر ١٤٠٥ - ١٩٨٥ .
- (١٥٣) طبقات المستشرقين - د. عبد الحميد صالح حمدان - مكتبة مدبولي - القاهرة .
- (١٥٤) الطبيعة - أرسطو - ترجمة : بارتلمي سانتيلير . نقله للعربية : أحمد لطفي السيد . مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة . و طبعة أخرى بترجمة : إسحق بن حنين . الدار العربية للنشر والتوزيع .
- (١٥٥) الظاهرة القرآنية - مالك بن نبي - ترجمة : عبد الصبور شاهين - دار الفكر - دمشق - طبعة ١٩٨٥ .
- (١٥٦) العدل الإلهي بين الشريعة والعقل - د : عبد الرحمن الصمدي - دار اليوسف للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٧ - ١٩٩٦ .
- (١٥٧) العقلانية - جون كوتنغهام - ترجمة : محمود منقذ الهاشمي . مركز الإنماء الحضاري - حلب - الطبعة الأولى ١٩٩٧ .
- (١٥٨) العقيدة . مونتغمري وات . ضمن دائرة المعارف الإسلامية ٢٣ : ٧٣٥٠
- (١٥٩) العقيدة والشريعة في الإسلام - تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي - إجناس جولد زيهر - نقله للعربية : د. محمد يوسف موسى وآخرون - دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثني - الطبعة الثانية .
- (١٦٠) علم أصول الفقه . عبد الوهاب خلاف
- (١٦١) العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشاخ - تأليف العلامة : صالح بن مهدي المقبل - دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثانية .

- (١٦٢) علم الكلام ومدارسه . د : فيصل بدير عون - دار الثقافة للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية .
- (١٦٣) عيون الأنباء في طبقات الأطباء - ابن أبي أصيبعة . تحقيق : د . نزار رضا . دار مكتبة الحياة - بيروت .
- (١٦٤) الغزالي - البارون كارا ده فو - نقله للعربية - عادل زعيتر - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الثانية ١٩٨٤ .
- (١٦٥) فتح الباري بشرح صحيح البخاري - ابن حجر العسقلاني - إخراج وتحقيق : محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثالثة .
- (١٦٦) فتوح البلدان : ٤٥٧
- (١٦٧) الفرق بين الفرق - تأليف : عبد القاهر بن طاهر البغدادي - تحقيق : محمد بن محيي الدين عبد الحميد - دار المعرفة - بيروت - .
- (١٦٨) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان - شيخ الإسلام ابن تيمية - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٢ .
- (١٦٩) فصل المقال - ابن رشد - تحقيق محمد عمارة - دار المعارف - مصر - .
- (١٧٠) الفصل في الملل والأهواء والنحل - ابن حزم - تحقيق : الدكتور : محمد إبراهيم نصير وآخر - مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى ١٤٠٢ - ١٩٨٢ .
- (١٧١) فصوص الحكم - للفارابي - ضمن مجموعة رسائله . طبعة : دار السعادة ، سنة ١٩٠٧ .
- (١٧٢) فصول منتزعة - الفارابي - تحقيق : د. فوزي ميري نجار . : ٦٥ ، ٩٨ ، ٩٩ .
- (١٧٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . للقاضي عبد الجبار وأبي القاسم البلخي والحاكم الجشيمي . اكتشفها وحققها : فؤاد سيد . الدار التونسية للنشر .
- (١٧٤) الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم - محجوب بن ميلاد - الشركة القومية للنشر والتوزيع - تونس .

- (١٧٥) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي - محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي - خرج أحاديثه وعلق عليه : الدكتور : عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ - طبع على نفقة : المكتبة العلمية - المدينة المنورة . سنة الطبع ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧ م .
- (١٧٦) الفكر السياسي عند المعتزلة - دكتور : نجاح محسن - دار المعارف - القاهرة - بدون سنة النشر .
- (١٧٧) فلاسفة الإسلام - د : فتح الله خليف - دار الجامعات المصرية - الاسكندرية ١٩٩٦ .
- (١٧٨) فلسفة الحياة العامة - والتر ليبمان - ترجمة : الدكتور : عثمان نوية - سنة ١٩٦٠ .
- (١٧٩) فلسفة الفكر الإسلامي - هنري سيرويا - ترجمة : محمد إبراهيم -
- (١٨٠) فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية . لويس غردية و ج قنواي . ترجمة : د صبحي الصالح و آخر - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٩
- (١٨١) فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه - د: حسام محيي الدين الآلوسي - دار الطليعة للطباعة والنشر - الطبعة الأولى ١٩٨٥ .
- (١٨٢) فلسفة المعتزلة - فلاسفة الإسلام الأسبقين - د: البير نصري نادر . مطبعة الرابطة ١٩٥١ -
- (١٨٣) الفوز الأصغر - ابن مسكوية - مطبعة السعادة - مصر - سنة الطبع ١٣٢٥ .
- (١٨٤) في الأدب الجاهلي - طه حسين - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٧٨ .
- (١٨٥) في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه - د : ابراهيم مدكور - سمير كو للطباعة والنشر -
- (١٨٦) في الميزان (جوستاف لوبون) - شوقي أبو خليل - دار الفكر المعاصر - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٠ .
- (١٨٧) في الميزان (كارل بروكلمان) - شوقي أبو خليل . دار الفكر المعاصر - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٨ .

- (١٨٨) في علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين - تأليف الدكتور : أحمد محمد صبحي . دار النهضة العربية - بيروت - الطبعة الخامسة ١٤٠٥ - ١٩٨٥ .
- (١٨٩) الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية - د.عاطف العراقي . مكتبة الأسرة - الأعمال الفكرية . مهرجان القرية للجميع ٢٠٠٤ .
- (١٩٠) القدر عند ابن تيمية - راشد الغنوشي - مركز الـاية - دمشق - الطبعة الأولى ١٤٢٦ - ٢٠٠٥ .
- (١٩١) القرآن والتوراة والإنجيلي والعلم - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة - موريس بوكاي - دار المعارف - طبعة لذكرى صاحب الجلالة الملك الراحل فيصل بن عبد العزيز آل سعود - رحمه الله - .
- (١٩٢) القرآن والمستشرقون - د.التهامي نكرة - ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية والعربية : ٢٦
- (١٩٣) قصة الفلسفة - تأليف : ول ديورانت - ترجمة الدكتور : فتح الله محمد المشعشع . نشر مكتبة المعارف - بيروت - الطبعة السادسة .
- (١٩٤) القضاء والقدر بين الفلسفة والدين - عبد الكريم الخطيب - دار الفكر العربي - الطبعة الثانية .
- (١٩٥) القضاء والقدر في الإسلام - د . فاروق أحمد الدسوقي - دار الاعتصام - القاهرة .
- (١٩٦) القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه - الدكتور : عبد الرحمن بن صالح المحمود - دار الوطن - الرياض - الطبعة الثانية ١٤١٨ - ١٩٩٧ .
- (١٩٧) القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها ، القرون الثلاثة الأولى - تأليف : مونتغمري وات - ترجمة ودراسة : الدكتور : عبد الرحمن عبد الله الشيخ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٨ .
- (١٩٨) قضية الألوهية بين الدين والفلسفة مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية - دكتور : محمد السيد الجليلند . دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - ٢٠٠١ .

- (١٩٩) كتاب الحيدة - للإمام عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى - طباعة مركز شؤون الدعوة بالجامعة الإسلامية - الطبعة الثالثة ١٤٠٥ .
- (٢٠٠) كتاب أصول العدل والتوحيد . للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد . دراسة وتحقيق : محمد عمارة . دار الهلال ١٩٧١ .
- (٢٠١) كتاب التعريفات - الشريف علي بن محمد الجرجاني - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٣ - ١٩٨٣ .
- (٢٠٢) كتاب الحيوان - الجاحظ - . تحقيق عبد السلام هارون . دار الجيل - بيروت - ١٤٠٨ - ١٩٨٨ .
- (٢٠٣) كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء - محمد بن حبان . - دار المعلافة - بيروت - تحقيق : محمود إبراهيم زايد . وطبعة أخرى بدار الوعي بحلب - الطبعة الأولى ١٣٩٦ .
- (٢٠٤) كتاب طبقات المعتزلة - أحمد بن الحسين بن المرتضى - تحقيق : سوسنة ديفلد - فلزر . دار مكتبة الحياة - بيروت - .
- (٢٠٥) كشف اصطلاحات الفنون - القاضي محمد بن علي التهانوي . اهتم بطبعه : محمد أسلم سهيل - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - .
- (٢٠٦) الكشف عن حقائق وغوامض التزويل ، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - الزمخشري - رتبة وضبطه وصححه : محمد عبد السلام شاهين - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٥ - ١٩٩٥ .
- (٢٠٧) كشف اللثام عن أسرار تخريج حديث سيد الأنام - ﷺ - . الدكتور : عبد الموجود محمد عبد اللطيف - الطبعة الأولى ١٤٠٤ - ١٩٨٤ .
- (٢٠٨) الكفاية في علم الرواية - الخطيب البغدادي - تقديم : محمد الحافظ التيجاني - دار الكتب الحديثة - القاهرة .
- (٢٠٩) الكندي - فلسفته - منتخبات - د: محمد عبد الرحمن مرحبا - منشورات عويدات - بيروت - باريس - الطبعة الأولى ١٩٨٥ .
- (٢١٠) اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة - جلال الدين السيوطي - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثالثة ١٤٠١ - ١٩٨١ .

- (٢١١) لسان العرب - ابن منظور - دار صادر .
- (٢١٢) لسان الميزان - للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - الطبعة الثانية .
- (٢١٣) لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية . د: زكريا إمام : ٢٢ - ٢٣ بتصرف
- (٢١٤) الله - بقلم : مكدونالد وكاردي - مع تعليقات : إبراهيم الأبياري وآخرون - إعداد : إبراهيم زكي خورشيد وآخرون - مطابع دار الشعب بالقاهرة ١٤٠٠ - ١٩٧٩ .
- (٢١٥) الله أو الدمار - لطفي جمعة - القاهرة - ١٩٧٥
- (٢١٦) الله والإنسان - كارين آرمسترونغ - ترجمة : محمد الجورا . دار الحصاد للنشر والتوزيع - دمشق - الطبعة الثانية ٢٠٠٢ .
- (٢١٧) المؤامرة على الإسلام - أنور الجندي - دار الاعتصام - الطبعة الثانية ١٣٩٨ - ١٩٧٨ .
- (٢١٨) ما أصل الإنسان - موريس بوكاي -
- (٢١٩) مباحث العقيدة في سورة الزمر - تأليف : ناصر بن علي عايض حسن الشيخ - مكتبة الرشد - الرياض - الطبعة الأولى ١٤١٥ - ١٩٩٥ .
- (٢٢٠) مباحث في علوم القرآن - د : صبحي الصالح . دار العلم للملايين - الطبعة السادسة عشرة ١٩٨٥ -
- (٢٢١) متفلسفة بغداد - د : عبدالفتاح فؤاد -
- (٢٢٢) المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين - محمد بن حبان - تحقيق : محمد إبراهيم زايد - توزيع دار الباز للنشر والتوزيع .
- (٢٢٣) مجلة حضارة الإسلام . العدد ٣ . جمادى الأولى ٣٩٦ هـ . شبهات مثارة حول الإسلام وعقيدته وحضارته ومفاتيح لقراءات الشباب . مقال للأستاذ أنور الجندي .
- (٢٢٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية - جمع وترتيب : الشيخ : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد . طبعة بأمر الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود - رحمه الله - بإشراف : وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد . وتم الطبع بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ١٤١٦ - ١٩٩٥ .

- (٢٢٥) محاضرة الأستاذ عباس محمود العقاد عن فلسفة الغزالي في مقدمة تحقيق كتاب
- (٢٢٦) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ، لابن قيم الجوزية -
اختصره الشيخ : محمد ابن الموصلي . دار الكتب العلمية - بيروت .
- (٢٢٧) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين - شمس الدين محمد
بن أبي بكر ابن قيم الجوزية - دار الحديث - القاهرة - مراجعة لجنة من العلماء بإشراف
الناشر - .
- (٢٢٨) مدخل جديد إلى الفلسفة . د : مصطفى النشار - دار قباء للطباعة والنشر
والتوزيع - ١٩٩٨ .
- (٢٢٩) المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية على مذهب أهل السنة والجماعة -
الدكتور : إبراهيم بن محمد البريكان - دار السنة للنشر والتوزيع - الخبر - الطبعة الثانية
١٤١٤ - ١٩٩٣ .
- (٢٣٠) مذاهب الإسلاميين - تأليف الدكتور : عبد الرحمن بدوي - دار العلم
للملايين - بيروت - الطبعة الأولى - إعادة طبع أبريل ١٩٩٧ .
- (٢٣١) مذاهب التفسير الإسلامي - جولد زيهر - ترجمة : د. عبد الحليم النجار -
دار إقرأ - الطبعة الخامسة .
- (٢٣٢) المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي - دافيد سانتلانا - حققه
د: محمد جلال - دار النهضة - ١٩٨١ .
- (٢٣٣) مذاهب فلاسفة المشرق والمغرب - د. محمد عاطف العرقي - دار المعارف
١٩٧٥ .
- (٢٣٤) مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام - بحث في مسألة
العلاقات بين علم الكلام الأول عند أهل الإسلام وبين الفلسفة اليونانية - أوتو بريتنزل -
ضمن كتاب (مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد
بن زكريا الرازي) - د : س بينس - نقله عن الألمانية : محمد عبد الهادي أبو ريدة -
مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .

- (٢٣٥) مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي - د : س بينس - نقله عن الألمانية : محمد عبد الهادي أبو ريذة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .
- (٢٣٦) مروج الذهب ومعادن الجوهر - أبو الحسين علي بن الحسين بن علي المسعودي . المطبعة البهية - القاهرة ١٣٤٦ .
- (٢٣٧) مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة - د: ناصر بن عبد الله بن علي القفاري - دار طيبة للنشر والتوزيع - الطبعة الثالثة - ١٤١٤ .
- (٢٣٨) المستشرق شاخات السنة النبوية . د: محمد مصطفى الأعظمي . ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية .
- (٢٣٩) المستشرقون - نجيب العقيقي - دار المعارف - الطبعة الرابعة ١٩٨٠ .
- (٢٤٠) المستشرقون الألمان - تراجمهم وما أسهموا به الدراسات العربية - جمعها وشارك فيها : صلاح الدين المنجد . دار الكتاب الجديد - بيروت - الطبعة الثانية .
- (٢٤١) المستشرقون والحديث النبوي - الدكتور : محمد بهاء الدين . دار الفجر - الطبعة الأولى ١٤٢٠ - ١٩٩٩ .
- (٢٤٢) المستشرقون وتوجيه السياسة التعليمية في العالم العربي - مع دراسة تطبيقية على دول الخليج العربي (دول مجلس التعاون) - نايف بن ثنيان بن محمد آل سعود - دار أمية للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى .
- (٢٤٣) المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها - دراسة وتطبيقاً - د . عابد بن محمد السفياي - مكتبة المنارة - مكة المكرمة - الطبعة الأولى .
- (٢٤٤) المستصفي من علم الأصول - ابو حاد الغزالي - المطبعة الأميرية - مصر - الطبعة الأولى ١٣٢٢ .
- (٢٤٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل - طبعة ضمن الموسوعة الحديثية ، بإشراف الدكتور : عبد الله بن عبد المحسن التركي - مؤسسة الرسالة .
- (٢٤٦) مشاهد القيامة في الحديث النبوي - د. أحمد محمد عبد الله العلي - دار الوفاء - المنصورة - الطبعة الأولى .

- (٢٤٧) مشكل الحديث وبيانه - ابن فورك - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٠ - ١٩٨٠ .
- (٢٤٨) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي - دراسة نقدية في ضوء الإسلام - د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي - مكتبة المؤيد - الطبعة الأولى .
- (٢٤٩) المصباح المنير - الفيومي - مكتبة لبنان - ١٩٨٧ .
- (٢٥٠) المعتزلة - زهدي جار الله . المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - الطبعة السادسة - ١٤١٠ - ١٩٩٠ .
- (٢٥١) المعتزلة بين القديم والحديث . محمد العبد و طارق عبد الحليم . دار ابن حزم - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٦ - ١٩٩٦ .
- (٢٥٢) المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية - أحمد شوقي إبراهيم العمرجي - مكتبة مدبولي - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤٢٠ - ٢٠٠٠ .
- (٢٥٣) المعتزلة وأصولهم الخمسة - عواد بن عبد الله المعتق . دار العاصمة - الرياض - النشرة الأولى ١٤٠٩ .
- (٢٥٤) المعتزلة والفكر الحر - د : عادل العوا - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى .
- (٢٥٥) معجم الأدباء ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب - ياقوت الحموي - تحقيق : الدكتور : إحسان عباس . دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٣ .
- (٢٥٦) المعجم الفلسفي - جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٧٣
- (٢٥٧) معجم المؤلفين - عمر رضا كحالة - مكتبة المثنى - بيروت - بدون تاريخ الطبعة . و طبعة أخرى : مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى ١٤١٤ - ١٩٩٣ .
- (٢٥٨) المعجم الوسيط - الدكتور : إبراهيم عويس وآخرون - الطبعة الثانية .
- (٢٥٩) المغني في أبواب العدل والتوحيد - القاضي عبد الجبار - دار الثقافة والإرشاد - الطبعة الأولى ١٣٨٠ - ١٩٦٠ .
- (٢٦٠) مفتاح اللجنة في الاحتجاج بالسنة - الحافظ جلال الدين السيوطي - إهداء الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - الطبعة الثالثة ١٣٩٩ - ١٩٧٩ . طبع في مطابع الرشيد بالمدينة المنورة .

- (٢٦١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة - أحمد طاش كبرى زادة - تحقيق : كامل بكري وآخر - دار الكتب الحديثة - مصر .
- (٢٦٢) مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية ، دراسة مقارنة في فكر ابن سينا - د: منى أحمد محمد ابو زيد - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى ١٤١١ - ١٩٩١ .
- (٢٦٣) مقال في المنهج - رينيه ديكارت - ترجمة الدكتور الخضيرى - دار الكتاب العربي - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٨ .
- (٢٦٤) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - أبو الحسن الأشعري - تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد . المكتبة العصرية - بيروت - سنة الطبع ١٤١١ - ١٩٩٠ .
- (٢٦٥) مقالة عن (التفسير) . للمستشرق : كاره ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٦٦) مقالة عن (الجنة) . للمستشرق : كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٦٧) مقالة عن (الزمان) - للمستشرق : دي بوار - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٦٨) مقالة عن (الكوثر) - للمستشرق : ج هورفتس - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٦٩) مقالة عن (النَّظَام) . للمستشرق : فان أس . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٧٠) مقالة عن (جهنم) - للمستشرق : كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٧١) مقالة عن (علم الكلام) . للمستشرق : لويس جاردي . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٧٢) مقالة عن (البعث) - للمستشرق : تريتون - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .

- (٢٧٣) مقالة عن (الجاحظ) . للمستشرق : شارل بلا . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٧٤) مقالة عن (الزمخشري) للمستشرق : بركلمان . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٧٥) مقالة عن (الشهرستاني) : للمستشرق : كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٧٦) مقالة عن (الفلسفة) : للمستشرق : د.ارنالديز . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٧٧) مقالة عن (القدم) - للمستشرق : ر . آرنالديز . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٧٨) مقالة عن (القيامة) - للمستشرق : د.جاردية - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٧٩) مقالة عن : (الشفاعة) للمستشرق : فنسك . ضمن دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٨٠) مقالة عن : الحوض - للمستشرق : فنسك - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٨١) مقالة عن : واصل بن عطاء . للمستشرق : فنسك . ضمن دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٨٢) مقالة عن ابن رشد . للمستشرق : كارا ده فو . ضمن دائرة المعارف الإسلامية - مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٨٣) مقالة عن ابن رشد . للمستشرق : جميل صليبا . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية - مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٨٤) مقالة عن ابن سينا . للمستشرق : ده بور . ضمن دائرة المعارف الإسلامية - مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٨٥) مقالة عن أبي الهذيل العلاف . للمستشرق : نيرج . ضمن دائرة المعارف الإسلامية - مركز الشارقة للإبداع الفكري .

- (٢٨٦) مقالة عن الجماعة والفرق مونتغمري وات ترجمة : ناهد جعفر -
- (٢٨٧) مقالة عن الفارابي . للمستشرق : كارا ده فو . ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية - مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٨٨) مقالة عن المتزلة بين المتزلتين - للمستشرق : فان أس - ضمن دائر المعارف الإسلامية .
- (٢٨٩) مقالة عن لفظ (أول) - للمستشرق : م. كروز هرنانديز - ضمن موجز دائرة المعارف الإسلامية . مركز الشارقة للإبداع الفكري .
- (٢٩٠) مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع . د : ناصر بن عبد الكريم العقل - دار الوطن - الطبعة الأولى ١٤١٤ .
- (٢٩١) مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح - ابو عمرو بن الصلاح - تحقيق الدكتور : عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) دار المعارف - القاهرة ١٩٨٩ م.
- (٢٩٢) مقدمة ابن خلدون : ٣٦٧
- (٢٩٣) مقدمة الطواسين للحلاج - تحقيق - لويس ماسنيون - دراسو وترجمة : رضوان السح و عبد الرزاق الاصفر . دار الينايع - ٢٠٠٣ .
- (٢٩٤) مقدمة القضاء و القدر - مونتغمري وات - د. عبد الرحمن الشيخ .
- (٢٩٥) مقدمة المستشرق : نيرج ، لتحقيق كتاب الانتصار : للخياط . دار ومكتبة بيليون - جبيل - لبنان - ٢٠٠٤ .
- (٢٩٦) مقدمة تحقيق الإبانة - ابن بطة : رضا نعان معطي . دار الراية للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية ١٩٩٤ - ١٤١٥ .
- (٢٩٧) مقدمة تحقيق طبقات المعتزلة سوسنة ديفلد - فلزر
- (٢٩٨) مقدمة كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد . لأبي الحسين الخياط . نشر : نيرج : ص ٥٢
- (٢٩٩) مقدمة كتاب التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس - د. فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة ١٩٧٠ .
- (٣٠٠) مقدمة نور الدين عتر لكتاب الرحلة في طلب الحديث .

- (٣٠١) مكانة السنة في التشريع الإسلامي ودحض مزاعم المنكرين و المخلدين - د : محمد لقمان السلفي - دار الداعي للنشر - الطبعة الثانية ١٤٢٠ - ١٩٩٩ .
- (٣٠٢) الملل والنحل - الشهرستاني - تحقيق : عبدالأمير علي مهنا وآخر . دار المعرفة . الطبعة الأولى .
- (٣٠٣) من إفتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام - د. عبد المنعم فؤاد - مكتبة العبيكان - الطبعة الأولى .
- (٣٠٤) من الاسكندرية إلى بغداد ماكس مايرهوف ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين . ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية الدكتور : عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - لبنان - الطبعة الرابعة .
- (٣٠٥) من تاريخ الإلحاد في الإسلام - د : عبد الرحمن بدوي - سينا للنشر - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٩٣ .
- (٣٠٦) مناهج الادلة في عقائد الملة - ابن رشد - تقديم وتحقيق : د : محمود قاسم - مكتبة الإنجلو - القاهرة ١٩٥٥ .
- (٣٠٧) مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي - روزنتال - ترجمة الدكتور : انيس فريجة - بيروت ١٩٦١ .
- (٣٠٨) مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية - مكتب التربية العربي لدول الخليج . صدر في إطار الاحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري .
- (٣٠٩) منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية - شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق : الدكتور : محمد رشاد سالم - الطبعة الثانية . بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية ١٤١١ - ١٩٩١ .
- (٣١٠) منهج (وات) في دراسة نبوة محمد - جعفر شيخ إدريس - ضمن ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية .
- (٣١١) منهج ابن قيم الجوزية في أصول الدين - د. محمود ماضي - مكتبة الإيمان للطبع والنشر والتوزيع - الاسكندرية - ١٤١٠ - ١٩٨٩ .

- (٣١٢) منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل - عرض وتقييم - إعداد : محمد بن ناصر بن صالح السحيباني . دار الوطن - الرياض - الطبعة الأولى ١٤١٧ .
- (٣١٣) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير - تأليف الدكتور : فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي . مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الرابعة ١٤١٤ .
- (٣١٤) منهج النقد عند المحدثين - نشأته وتاريخه - د : مصطفى الأعظمي . شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة - الرياض - الطبعة الثانية ١٤٠٢ - ١٩٨٢ .
- (٣١٥) منهج النقد عند المحدثين ، نشأته وتاريخه - الدكتور : محمد مصطفى الأعظمي - شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة - الرياض - الطبعة الثانية ١٤٠٢ - ١٩٨٢ .
- (٣١٦) المنية والأمل - أحمد بن يحيى بن المرتضى - حيدر آباد ١٣١٦ - ١٩٠٢ .
- (٣١٧) المواقف في علم الكلام - تأليف : القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي . عالم الكتب - بيروت
- (٣١٨) الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة - د : ناصر بن عبد الله القفاري و د : ناصر بن عبد الكريم العقل - دار الصميعي - الطبعة الأولى ١٤١٣ - ١٩٩٢ .
- (٣١٩) موسوعة الفلسفة - د : عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العربية للدراسات و للنشر - الطبعة الأولى ١٩٨٤ م .
- (٣٢٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن الإنجليزية : فؤاد كامل وآخرون . راجعها وأشرف عليها ، د : زكي نجيب محمود ، دار القلم - بيروت .
- (٣٢١) موسوعة المستشرقين - د : عبد الرحمن بدوي - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثالثة .
- (٣٢٢) موسوعة المورد - منير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨١ م .
- (٣٢٣) الموضوعات ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي - تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان - المكتبة السلفية - المدينة المنورة - الطبعة الأولى ١٣٨٦ .
- (٣٢٤) موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق

<http://www.madinacenter.com>

- (٣٢٥) موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة - عرضاً ونقداً - د . سليمان الغصن . دار العاصمة - الطبعة الأولى .
- (٣٢٦) موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية - الأمين الصادق الأمين - مكتبة الرشد - الطبعة الأولى .
- (٣٢٧) موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها - أبو لبابة حسين - دار اللواء . الطبعة الأولى ١٣٩٩ - ١٩٧٩ .
- (٣٢٨) موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل جولدزيهر ضمن : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين . ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية الدكتور : عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - لبنان - الطبعة الرابعة .
- (٣٢٩) موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها - الدكتور : صالح بن غرم الله الغامدي - مكتبة المعارف - الطبعة الأولى ١٤٢٤ - ٢٠٠٣ .
- (٣٣٠) ميزان الاعتدال في نقد الرجال - أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - تحقيق : علي محمد البجاوي - دار المعرفة - بيروت - .
- (٣٣١) النبوات - لشيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق : الدكتور : عبد العزيز بن صالح الطويان . أضواء السلف - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٢٠ - ٢٠٠٠ .
- (٣٣٢) نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر - د . لخضر شايب - مكتبة العبيكان - الطبعة الأولى .
- (٣٣٣) النبوة والأنبياء - بقلم : محمد علي الصابوني - دار القلم - دمشق - الطبعة الرابعة ١٤٠٩ - ١٩٨٩ .
- (٣٣٤) نبي الإسلام بين الحقيقة والإدعاء - د. عبد الراضي محمد عبد المحسن - الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الطبعة الأولى .
- (٣٣٥) النجاة - ابن سينا - تقديم : محيي الدين الكردي . مطبعة السعادة - مصر - الطبعة الثانية - ١٩٣٨ .
- (٣٣٦) التزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية - د : حسين مروة - دار الفارابي - لبنان - ١٩٧٩ .

- (٣٣٧) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - د. علي سامي النشار - دار المعارف - الطبعة التاسعة .
- (٣٣٨) نظرية التكليف . د : عبد الكريم عثمان - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٧١ .
- (٣٣٩) النفس البشرية عند ابن سينا - نصوص جمعها ورتبها وقدم وعلّق عليها الدكتور : البير نصري نادر - دار المشرق ش م م - بيروت - الطبعة الخامسة
- (٣٤٠) نقد الخطاب الاستشراقي ، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية - د . ساسي سالم الحاج - دار المدار الإسلامي - الطبعة الأولى .
- (٣٤١) نقد العقل بين الغزالي و كانط ، دراسة تحليلية مقارنة - د : عبد الله محمد الفلاح - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى - ١٤٢٣ - ٢٠٠٣ .
- (٣٤٢) هذه هي الصوفية - عبد الرحمن الوكيل - مكتبة أسامة - الرياض .
- (٣٤٣) الوضع في الحديث - د : عمر بن حسن عثمان فلاته - مكتبة الغزالي - دمشق ١٤٠١ - ١٩٨١ .
- (٣٤٤) وفيات الأعيان - ابو العباس أحمد بن خلكان - تحقيق : إحسان عباس - دار صادر - بيروت - .
- (٣٤٥) وليم جيمس - محمود زيدان - دار المعارف .

فهرس موضوعات البحث

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٣
التمهيد : منهج المستشرقين في دراسة الفرق	١٨
نبذة موجزة عن الاستشراق	١٩
نشأة الاستشراق	٢٣
أهداف الاستشراق	٢٦
خصائص منهج المستشرقين في دراسة الفرق إجمالاً	٣١
أسباب عناية المستشرقين بالفرق	٣٥
الباب الأول :	٣٧
موقف المستشرقين من المعتزلة	
الفصل الأول : موقف المستشرقين من نشأة المعتزلة	٣٨
المبحث الأول : تسمية المعتزلة وألقابهم	٣٩
المبحث الثاني : عوامل نشأة المعتزلة	٦٩
المبحث الثالث : أعلام المعتزلة	٨٥
الفصل الثاني : موقف المستشرقين من مصادر التلقي عند المعتزلة	١٠٧
المبحث الأول : القرآن الكريم	١٠٩
موقف المعتزلة من القرآن الكريم	١١١
موقف المستشرقين من القرآن الكريم	١١٢
المبحث الثاني : السنة النبوية	١٢٧
السنة عند المعتزلة	١٣٠
منهج المعتزلة في الحديث	١٣٣
مفهوم السنة عند المستشرقين	١٣٨
موقف المستشرقين من السنة	١٤٣
موقف المستشرقين من الإسناد	١٤٣

١٥٢	موقف المستشرقين من المتن
١٥٨	المبحث الثالث : العقل
١٦١	موقف المعتزلة من العقل
١٦٣	موقف المستشرقين من العقل
١٦٦	نقد موقف المستشرقين من العقل
١٧٣	الفصل الثالث : موقف المستشرقين من أصول المعتزلة
١٧٤	المبحث الأول : التوحيد
١٧٦	التوحيد عند المعتزلة
١٧٨	موقف المستشرقين من التوحيد عند المعتزلة
١٨٥	المبحث الثاني : العدل
١٨٦	العدل عن المعتزلة
١٨٩	موقف المستشرقين من مفهوم العدل عند المعتزلة
٢٠٦	المبحث الثالث : الوعد والوعيد
٢٠٧	مفهوم الوعد والوعيد عند المعتزلة
٢٠٧	الوعد
٢٠٨	الوعيد
٢٠٩	موقف المستشرقين من الوعد و الوعيد عند المعتزلة
٢٢٠	المبحث الرابع : المتزلة بين المتزلتين
٢٢١	المتزلة بين المتزلتين عند المعتزلة
٢٢٢	موقف المستشرقين من أصل المتزلة بين المتزلتين
٢٢٨	المبحث الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢٢٩	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢٣٢	موقف المستشرقين من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

موقف المستشرقين من الفلاسفة المنتسبين للإسلام

٢٤٠ الفصل الأول : موقف المستشرقين من نشأة الفلسفة عند المسلمين ومصادرها

٢٤٧ المبحث الأول : نشأة الفلسفة بين المسلمين

٢٥٥ المبحث الثاني : عوامل النشأة

٢٦٤ المبحث الثالث : أعلام الفلاسفة

٢٧١ الفصل الثاني : الإلهيات

٢٧٢ المبحث الأول : إثبات وجود الله

٢٧٣ تمهيد :

٢٧٦ موقف المستشرقين من إثبات وجود الله

٢٧٨ المبحث الثاني : أدلة وجود الله عند الفلاسفة

٢٨٢ موقف المستشرقين من أدلة وجود الله عند الفلاسفة

٢٨٤ نقد موقف المستشرقين من إثبات و أدلة وجود الله عند الفلاسفة

٢٨٧ المبحث الثالث : نظرية العقول عند الفلاسفة وأصلها

٢٨٨ تمهيد

٢٩١ المطلب الأول : موقف المستشرقين من نظرية العقول عند الفلاسفة

٢٩٢ المطلب الثاني : موقف المستشرقين من نظرية الفيض

٢٩٤ نقد موقف المستشرقين من نظرية العقول والفيض والصدور عند الفلاسفة

٢٩٩ الفصل الثالث : موقف المستشرقين من مسألة خلق العالم عند الفلاسفة

٣٠٠ تمهيد

٣٠١ موقف المستشرقين من مسألة خلق العالم عند الفلاسفة

٣٠٣ نقد موقف المستشرقين من مسألة خلق العالم عند الفلاسفة

٣١٠ الفصل الرابع : موقف المستشرقين من مسألة الوحي والنبوات عند

الفلاسفة

٣١١	المبحث الأول : الوحي
٣١٣	نظرة الفلاسفة المنتسبين للإسلام للوحي
٣١٤	موقف المستشرقين من الوحي
٣١٧	نقد موقف المستشرقين من الوحي
٣٢٠	المبحث الثاني : النبوات
٣٢٤	النبوة عند الفلاسفة
٣٢٧	موقف المستشرقين من النبوة عند الفلاسفة
٣٣٢	الفصل الخامس : موقف المستشرقين من مسألة البعث والمعاد والجنة والنار
	عند الفلاسفة
٣٣٣	المبحث الأول : البعث والمعاد
٣٣٤	التمهيد
٣٣٧	موقف المستشرقين من مسألة البعث والمعاد عند الفلاسفة
٣٤٠	نقد موقف المستشرقين من مسألة البعث والمعاد عند الفلاسفة
٣٤٢	نقد القول بالمعاد الروحاني فقط
٣٤٧	المبحث الثاني : الجنة والنار
٣٥٠	الجنة
٣٥٣	الحوض
٣٥٥	النار
٣٥٨	نقد موقف المستشرقين من الجنة والنار
٣٥٩	إثبات الجنة والنار
٣٦٣	الفصل السادس : موقف المستشرقين من مسألة القضاء والقدر عند
	الفلاسفة
٣٦٤	تمهيد
٣٦٥	مواقف الناس في القدر
٣٦٦	القدر عند الفلاسفة

٣٦٩	المبحث الأول : من المستشرقين من رأي الفلاسفة في الخير والشر
٣٧٠	تمهيد
٣٧١	موقف المستشرقين من رأي الفلاسفة في الخير والشر
٣٧٣	نقد موقف المستشرقين من رأي الفلاسفة في الخير والشر
٣٧٥	المبحث الثاني : موقف المستشرقين من الحرية الإنسانية لدى الفلاسفة
٣٧٦	موقف المستشرقين من الحرية الإنسانية لدى الفلاسفة
٣٨١	نقد موقف المستشرقين من الحرية الإنسانية لدى الفلاسفة
٣٨٥	الخاتمة
٣٨٩	الفهارس
٣٩٠	فهرس الآيات القرآنية
٣٩٦	فهرس الأحاديث النبوية
٣٩٩	فهرس الأعلام
٤٠٦	فهرس الأديان والطوائف والفرق
٤٠٧	قائمة المصادر والمراجع
٤٣٥	فهرس الموضوعات

