



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-8-8

تاريخ القبول: 2025-9-30

مصادر جديدة في تاريخ علم الكلام⁽¹⁾

جوزيف شاخت

ترجمة:

عبد الرفيع عدلان⁽²⁾

abd-rafie-1988@hotmail.fr

الملخص:

تحاول هذه الورقة أن تقوم بمهمتين: عرض المسائل والأفكار التي أثارها المستشرق الألماني جوزيف شاخت حول هذه المسائل الكلامية الأربع: نشأة علم الكلام في الإسلام، وأسلاف المدرسة الأشعرية في الكلام، ومفهوم الاكتساب كمقاربة تأويلية اعتمدها المتكلمون في تفسير الفعل الإلهي، ووجود ما أسماه بالتيار الشعبي للعقيدة لدى الأحناف قبل عصر الماتريدي. ثم مناقشتها بأسلوب مركز وبإيجاز تام قصد تقويم الدلائل التي ارتكن إليها جوزيف شاخت. ثم ثانيًا ترجمة النص الأصلي ونقله للعربية كوثيقة شاهدة على طبيعة المواقف والآراء التي كونها جوزيف شاخت عن علم الكلام في الإسلام وقضاياها المتقاطعة مع التراث المسيحي-اليوناني.

الكلمات المفتاحية:

الشافعي، علم الكلام، المسائل الكلامية الأربع، الأشعري، الاعتزال.

(1) باحث في تاريخ علم الكلام ونشأة الفرق، خريج مؤسسة دار الحديث الحسنية، المغرب.

للاقتباس: شاخت، جوزيف، مصادر جديدة في تاريخ علم الكلام، ترجمة: عبد الرفيع عدلان، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع3، 2026، 184-211.

© نُشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان ما إذا أُجريت عليه أي تعديلات، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

OPEN ACCESS

Received: 2025-7-25

Accepted: 2026-2-24



New Sources for the History of Muhammadan Theology

Joseph Schacht

Translated by: Abderrafia ADLANE⁽³⁾abd-rafie-1988@hotmail.fr

Abstract:

This study undertakes two complementary tasks: first, it presents and critically examines the positions advanced by the German orientalist Joseph Schacht on four theological questions—the rise of theology in Islam, the antecedents of the Ash'arite school, the doctrine of acquisition (kasb) as a framework for interpreting divine action, and the existence of a “popular current” of belief among the Hanafis before Al Māturīdī; second, it provides an Arabic translation of Schacht's original text as a documentary witness to his views on Islamic theology and its intersections with the Greek Christian heritage. By combining focused analysis of Schacht's evidentiary basis with the act of translation, the paper seeks both to evaluate the scholarly weight of his arguments and to preserve a record of his intellectual stance toward the development of Islamic theological thought.

Keywords:

Al-Shaf'i, Kalam (Islamic theology), The Four Kalam Issues, Al-Ash'ari, Mu'tazilism.

(1) Researcher in the history of Islamic theology (Kalām) and the emergence of theological sects, graduate of Dar al-Hadith al-Hassania, Morocco.

Cite this article as: Schacht, Joseph, “New Sources for the History of Muhammadan Theology,” translated by Abdulrafie Adlan, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 184-211.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read, and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

تقديم:

يعود اهتمام المستشرقين الأوروبيين بالتراث الكلامي إلى بدايات حركة الاستشراق وذلك لدواعي بحثية وخلفيات حضارية غير خفية. وقد تعدى هذا الاهتمام مجرد البحث واكتشاف كنوز المخطوطات ومحاولة امتلاكها ونقلها إلى المكتبات والخزائن الأوروبية بشتى الوسائل الممكنة، إلى التحقيق والنشرات النقدية في إطار مشاريع بحثية متخصصة، وبعدها إلى الترجمات المتواصلة إلى اللغات الأوروبية، مما خلف رصيذاً مهماً من النشرات الاستشراقية للنصوص الكلامية وأدبيات الفرق المذهبية. وهذا الرصيد الوثائقي والثقافي يمثل خزاناً غنياً بالدراسات الجادة التي أفاد منها الباحثون وأسهمت بشكل مباشر في تطوير البحث الكلامي وإغناء المكتبة الكلامية. بالمقابل، كانت بعضها مجالاً لتكريس الهيمنة الثقافية للغرب وتكديس المواقف الفكرية المغرضة التي تختبئ وراء ستار البحث العلمي وتتوسل بأدواته. وقد وجدوا بغيتهم في بعض المجالات التاريخية، فأشبعوها بحثاً ونقداً، أذكر منها النقاش الاستشراقي الواسع الذي وقع بشأن التأريخ لبدايات علم الكلام وإشكالية مصادره، وغيرها من القضايا الكلامية والتاريخية الأخرى.

في ظل هذه الوفرة من الأعمال الاستشراقية، عمد بعض الدارسين إلى إعداد لوائح ببليوغرافية حولها وفهرستها لإفادة الباحثين المتخصصين في الموضوع وإتاحة قاعدة بيانات لتسهيل خدمات الولوج إلى مواد البحث الكلامي وتطويره. ومن هذه الأعمال المهمة ما نشره ألبير نصري نادر سنة 1973م: "(4) «Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le Kalam»، وهو مقال ضمنه جملة من الدراسات الأوروبية والغربية المنجزة حول علم الكلام تحليلاً لقضاياها وتأريخاً لنصوصه، وقد غطى عمله 294 دراسة أجنبية. وكان قد وجّه في بداية ورقته خطاباً يلتمس فيه الكتاب والقراء من أجل تكميمه وتطويره، أو تنقيحه وتصحيحه، وهو ما استجاب له نيوهner F. Niewöhner، في السنة التي تليها وبالعدد الموالي من المجلة نفسها، فقدم عملاً ببليوغرافياً مكماً، فجاء بداية ببعض التصحيحات والإفادات للأنحة التي أنجزها ألبير نصري، ثم أوصلها بزيادات مهمة إلى 373 عنوان (5). وكان ألبير نصري قد وعد في عمله الببليوغرافي المهم بإعداد عمل مماثل له باللسان العربي وذلك من أجل إفادة القراء العرب بما تم إنجازه من لدن الأوروبيين من تحقيقات للنصوص الكلامية وترجماتها

(4) Nader, Albert. «Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le Kalam», Bulletin de Philosophie Medievale, vol.15, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), (1973), pp. 191-209.

(5) Niewöhner, F. «Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le Kalam. Compléments», Bulletin de Philosophie Medievale, vol.16-17, (SIEPM), (1974), pp. 189- 195.

لغات الأوروبية. فأوفى بوعده، ونشره سنة 1983م ضمن مجلة الفكر العربي⁽⁶⁾، وقد أجاد في تتبع النشرات المتتالية للمصادر الكلامية واستقصاء أخبار مخطوطاتها المكتشفة قديماً سواء للمعتزلة أو الأشاعرة أو الماتريدية. ونظراً لأهميته أعادت نشره مجلة الاستشراق العراقية بعنوان مختلف⁽⁷⁾. ولم تواكب البحوث اللاحقة هذا المسار الفهرسي والتوثيقي للمنجزات الاستشرافية حول علم الكلام إلا إن استثنينا بعض الدراسات التي صدرت متأخرة كما هو الشأن بالنسبة للدراسة التي أعدها الباحث العراقي حيدر قاسم مطر التميمي⁽⁸⁾.

والناظر في هذه الأعمال البيبليوغرافية، تثيره كمية الأبحاث التي أنجزت حول قضية نشأة علم الكلام في الإسلام سواء ما تعلق منها بقضية البدايات أم بقضية المصادر. ومن المستشرقين الذين يعبرون عن هذا التوجه، الألماني كارل هينريش بيكر في بحثه، سنة 1911م، الموسوم بـ: «الجدل المسيحي وتكوين العقيدة الإسلامية»⁽⁹⁾، ثم سارت أغلب الدراسات بعده على المنوال نفسه، بربط نشأة علم الكلام في الإسلام بالمؤثرات اللاهوتية المسيحية، فكتب الأمريكي مايكل كوك بحثه، سنة 1980م: «أصول علم الكلام»⁽¹⁰⁾، ثم نشر مونتغمري وات مقاله سنة 1990م: «بدايات المدارس الكلامية في الإسلام»⁽¹¹⁾. لكن الأعمال الفريدة التي حاولت أن تتخلص من رواسب النظرة المتعالية للذات المسيحية، هي أعمال جوزيف فان إس من دون شك، فمما كتبه في الموضوع، بحثه: «نشأة علم الكلام في الإسلام»⁽¹²⁾. أما العمل المهم الذي ناقش فيه القضية بتفصيل وتوثيق، فهو كتابه: «بدايات

(6) ألبير، نصري. «مساهمة المستشرقين في نشر التراث الإسلامي الخاص بعلم الكلام»، مجلة الفكر العربي، ع 31، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1983م، ص 306 – 323.

(7) ألبير، نادر نصري. «المستشرقون وعلم الكلام»، مجلة الاستشراق، ع 3، العراق، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، 1989م، ص 92 – 100.

(8) التميمي، حيدر قاسم مطر. المستشرقون ومصادر علم الكلام الإسلامي بين التحقيق والنشر والترجمة، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021م. ودراسته السابقة حول الاستشراق الألماني: علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان، بيروت، دار الروافد الثقافية، 2018م.

(9) Becker, Carl Heinrich. »Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung«, Festschrift Ignaz Goldziher: Von Freunden und Verehrern gewidmet, edited by Carl Bezold, Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 1911(, pp. 175-195.

(10) Cook, M. »The origins of Kalam«, Bulletin of the School of Oriental and African Studies (SOAS), vol. 43. No.1, London, (1980), pp. 32-43.

وقد ترجمه محمد خضر ونشره بعنوان: «أصول علم الكلام» في: مجلة نماء، ع 10، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2020م، ص 256 – 271.

(11) - Watt, W. Montgomery. »The Beginnings of the Islamic Theological Schools«, in: Early Islam: collected articles, Edinburgh: Edinburgh University Press, (1990), pp. 185 – 190.

وترجمته مجلة الاجتهاد إلى العربية بعنوان: «بدايات المدارس الكلامية في الإسلام»، مونتغمري وات، مجلة الاجتهاد، ع 19، بيروت، 1993م، ص 13 – 21.

(12) Van Ess, Josef. »The Beginnings of Islamic Theology «in: The Cultural Context of Medieval Learning (Proceedings of the First

علم الكلام في الإسلام: رسالتان في الرد على القدرية من القرن الأول للهجرة، للحسن بن محمد بن الحنفية والخليفة عمر بن عبد العزيز، مع ملحقي في أخبار غيلان الدمشقي»⁽¹³⁾. وقد عمد الباحث الباكستاني إلى توجيه جملة من النقود والاعتراضات إلى بعض ما أثارته الدراسة من عناصر جدلية في مقال له: «بدايات علم الكلام الإسلامي نقدٌ لآراء يوسف فان أس»⁽¹⁴⁾.

ويندرج تعريب هذا النص الاستشراقي ضمن الجهود المبذولة في سبيل إطلاع الباحثين على إسهامات المستشرقين في نشر التراث الكلامي وقراءته والبحث في إشكالياته الفيلولوجية والتاريخية. فالنص الذي نقدمه اليوم للقراء هو لمستشرق مرموق في الوسط الأكاديمي؛ خاصة بدراساته في تاريخ الفقه وبحوثه في مصادر الشريعة؛ لكن مواقفه في مجال تاريخ علم الكلام غير معروفة لدى معظم الباحثين؛ وهذا لا يرجع بالتأكيد إلى قلة كتاباته في هذا الحقل المعرفي؛ فإن بحوثه في المجال الفقهي غطت بشهرتها عن غيرها من مقالاته في شتى المعارف. لا تبتعد مواقف جوزيف شاخت عن رواسب الاستشراق الكلاسيكي، فهو يعبر عن همومه الإيديولوجية ورغباته الاستشراقية ولا يخرج عن معهود آلياته الفيلولوجية في مقارنة النصوص وتحليل المصادر. فهو في هذا الصدد وفي تمام الوفاء للاستشراق الألماني في وقته؛ إذ يعالج في هذا البحث قضايا تاريخية وكلامية معهودة في الدراسات الاستشراقية؛ وإن كان زمن البحث يوحي بتقادمه، فهو يناقش من خلال تحليل مصادر كانت جديدة في زمانها، لم تزل في حيز المخطوطات؛ أهمها كتاب اللمع للأشعري؛ الذي سيحققه فيما بعد تلميذه الأب مكارثي؛ ثم كتاب التوحيد للماتريدي، وبعض الرسائل القديمة من التراث الحنفي؛ فهو في هذا يرجع إلى مصادر أصلية لها وزنها في ظل البحث الأكاديمي إلى الآن. فبعد التعريف بمكان وجودها ومنزلتها العلمية في البحث؛ ينتقل ليشرع عبرها في معالجة تلك القضايا الأربعة المهمة، وهي:

- مسألة التأثيرات الأجنبية في التراث الكلامي أو إشكالية المصادر: ينطلق شاخت من مسلمة استشراقية أساسية تتجلى في تأثير اللاهوت المسيحي في نشأة الكلام الإسلامي منذ القرن الهجري

International Colloquium on Philosophy, Science, and Technology in the Middle Ages - September 1973), J.E. Murdoch, E.D. Sylla, Springer Science & Business Media, (1975), pp. 87-111.

ترجم قديمًا في مجلة الأصالة الجزائرية ترجمة متقنة، دون تسمية المترجم، ع25، ماي 1975م، ص 199-213. وقد ترجمه أيضا عباس سليمان في ملحقي بكتاب: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، محمد علي أبو ريان وعباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، مع تقديم ودراسة، ص 209 - 267.

(13) Van Ess, Josef. Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hira, (Beirut & Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977).

(14) Murad, Hasaan Qasim. »The beginnings of Islamic theology: A critique of Joseph Van Ess Views«, Islamic Studies, Vol. 26, No. 2 (Summer 1987), pp. 191-204.

وقد ترجمه حيدر قاسم مكر التميمي، في مجلة: دراسات استشراقية، ع18، 1440هـ - 2019م، ص 18 - 39.

الأول؛ انطلاقاً من حجتين أساسيتين اعتاد الدرس الاستشرافي على إقرارها وتكرارها؛ الأولى تتعلق بالتشابه الحاصل بينهما في المشكلات الكلامية والمنهج الجدلي، وإن تباينت الحلول الكلامية بينهما حسب المرجعيات النصية والتأويلية للمعتقدين؛ وهذا التشابه يرجع إلى احتكاك المسلمين بالنصارى في البلدان المفتوحة واقتباس المنهج الجدلي من خلال المحاولات الجدلية الأولى بينهما، والحجة الثانية التي يقدمها هي تلقي المسلمين للأفكار اليونانية في عصر الترجمة.

ثم يتابع بتفصيل طبيعة هذه الاستعارات وظروف انتقالها إلى المتكلمين الأوائل؛ مع التركيز على جانب الموالي الذين أسلموا في بدايات الإسلام، فهؤلاء هم الذين نقلوا تلك الأفكار إلى المسلمين ولو بشكل غير إرادي منهم. بناء على ذلك يؤكد أن هذا النمط الشعبي غير المتخصص هو ما يفسر وجود أفكار في التراث الكلامي مبنية على أساس الفلسفة اليونانية. وما هذه الأفكار في ذاتها إلا مفاهيم ثانوية مشتقة من الفلسفة الشعبية، وليست مفاهيم فنية خالصة كما صاغها الفلاسفة اليونان. ويضرب لذلك مثلاً بالعملة النقدية البالية التي فقدت ملامحها الأساسية؛ وحاول من وصلت إليه استخدامها من جديد من غير أن يعرف حتى وظيفتها الأصلية ولا كيفية استعمالها.

وهذا ما يفسر -في نظره- الطابع الاختزالي للأفكار الفلسفية في التراث الكلامي، بل التعايش الغريب بين مفاهيم فلسفية مجردة ومنهج كلامي حسي. ويمثل على ذلك بالفكر التجسيمي الموجود لدى هشام بن الحكم [ت200هـ] ومحمد بن كرام [ت255هـ]؛ فنصوصهما الكلامية -بعد أن أوردها- تعبر عن هذا التعايش الهجين بين ما هو تجريدي وما هو تجسيمي؛ أطلق عليها «المادية المجردة»، فالمادية والحسية في نظره أصيلة في التراث العقدي الإسلامي؛ بينما أدواتها التجريدية منقولة عن اليونان، يصف موقفهما بقوله: «الفكر حسي بالأساس توجد تحت تصرفه أفكار ثانوية عن الأدوات فقط، أفكار مفصولة عن سياقها التاريخي ومستعملة من دون نظر إلى وظيفتها الحقيقية»؛ ولم يقتصر هذا النقل الشعبي للمفاهيم على أعلام الفكر التجسيمي في الإسلام؛ بل امتد ليشمل المعتزلة كذلك؛ وهم من رموز الفكر التجريدي في الإسلام، فمفهوم الأصلح لدى المعتزلة مشتق من الفكر الهلنستي تم تجنيسه قرانياً فيما بعد⁽¹⁵⁾.

(15) وربما كان هذا موافقاً لرأي طه عبد الرحمن في دراسته النقدية الأخيرة لعلم المقاصد؛ وإن اختلفا في المصدر المؤثر؛ فقد أشار طه إلى كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطوطاليس في مسألة التعريف الوظيفي للمصلحة: «فلا يبعد أن تكون بعض أفكاره قد نفذت إلى علم أصول الفقه من طريق المتكلمين» عبد الرحمن، طه. التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ط1، الكويت، مركز نهوض للدراسات والنشر، 2022م، 435-434.

بهذا التحليل يكرس شاخت الرأي الاستشراقي السائد في المدرسة الألمانية خاصة مع كارل هينريش بيكر، أو بعده مع مايكل كوك عن الاستشراق البريطاني، في حين دافع جوزيف فان إس عن الهوية الداخلية لعلم الكلام؛ وربطها بالمشكل السياسي وهموم المجتمع الإسلامي. فهؤلاء وغيرهم ينطلقون من تلك الحجة التاريخية نفسها وهي حجة التناظر بين الشيئين أو الفكرتين التي صورتها المنطقية الرمزية كالآتي: (أ) تربطه بـ (ب) علاقة مشابهة، و(أ) أقدم زمنيًا من (ب)؛ إذن فـ (ب) أصلها من (أ). هذا مبدأ تلك الاستدلالات كلها ولا يقع الاختلاف إلا في تفاصيلها الهامشية. تعوز هذه الحجة إثبات صحة العلاقات؛ فهل التشابه الواقع في الأشكال الثقافية دليل دائمًا على قصدية الاقتباس؟ فلا بد من وثيقة تاريخية تخرج هذه العلاقة من صورية الافتراض إلى حيز الإثبات؛ فهذا الأمر يذكرنا بمعضلة الاستدلال لدى التطوريين في الحقل البيولوجي؛ فهل التشابه في الأشكال الخارجية للأنواع أو خرائطها الجينية دليل على تطورها عن الأسلاف؟ المشكلة تكمن في إثبات الطفرات بالاكشافات الأحفورية الملموسة طبعًا؛ فهذه هي ثغرة الاستدلالاتين معًا.

لا أحد ينكر التأثير الذي يخضع له أي طرف يدخل في علاقات التفاعل الحضاري مع الآخر المخالف، وهو مما لا محيص عنه حتى بالنسبة للثقافات المغلقة؛ لأن التأثير في المجال العقدي يعني التكيف مع موجبات القول المعارض وإلزاماته؛ فهو مفهوم ذو حمولة ثقافية يهيم بالأساس السمات الخارجية للذات؛ أما النقل، والاقتباس، والاستعارة، بكونها مفاهيم ذات دلالات مادية، تفيد انتقال الأعيان والجواهر من مجال ثقافي إلى آخر مستقبل؛ فهي تستلزم خلو الساحة الإسلامية المستقبلية من آليات النظر وأدوات التجريد؛ بالمقابل وللغربة يصير على التأكيد أن المنظور العقدي الإسلامي هو في الأصل منظور حسي تشبيهي مادي؛ وخير من يمثل تلك اللحظة الانتقالية من الحسي إلى المجرد هو فكر هشام بن الحكم ومحمد بن كرام كما وجد في نصوصهما بمقالات الإسلاميين للأشعرى؛ لكن هذه الانتقائية في النصوص والتعسف في التأويل لجأ إليهما لكي يتسنى له التدليل على أن الفكر التجريدي هو فكر يوناني وافد على المسلمين. لا أعلم كيف وجد شاخت في الكرامية والمجسمة عموماً ما يعبر عن جوهر الإسلام، أليس هو نفسه من أكد في ثنايا بحثه أن مذهب أهل السنة هو مذهب السواد الأعظم للمسلمين؟!

إنَّ التشابه الواقع في جغرافية الفكر ينبغي ألا يفسر بالنقل الميكانيكي؛ بل يعبر عن وحدة العقل البشري وهدى الفطرة الإنسانية؛ فمقولة الأصلح لدى المعتزلة تجلي تمامًا هذا الأمر؛ فهي تعبير عن سؤال العدالة والحكمة والتفسير الغائي للأشياء المركوز في البنية الذهنية للإنسان، أما الأسلوب

التقني للكلام (إن قال...قلت) فليس هذا ما يعبر عن علم الكلام ولا عن اقتباسه كما أكد ذلك جوزيف فان إيس لاحقاً.

- مشكلة الفعل الإنساني في ظل القدرة الإلهية عبر مقارنة تأويلية تاريخية لمفهوم الاكتساب في التراث الكلامي القديم؛ حيث يبين نقص التأويلات الاستشرافية للمصطلح قبله مع معالجة معضلة المنهج في دراسة القضية؛ التي في رأيه ينبغي الجمع بين النص التكويني (الاستعمالات القرآنية) والنص التأويلي (تأويلات المتكلمين) والنتيجة التي توصل إليها أن المصطلح ترجع أصوله إلى الدلالات التجارية المالية قبل أن تستعمل في مجاري الاستعمال الأخلاقي. ناقش جوزيف شاخت المحاولات السابقة التي قام بها بعض المستشرقين لفهم الأصول الدلالية للمصطلح، وهو في نظره مصطلح استعمله المتكلمون الأوائل لحل معضلة الفعل الإنساني، وهو ما لم يكن كافياً بالنسبة إليه في حل المشكل. وقد عبر عن هذا الغموض في إقحام هذا المصطلح في المذهب السني مونتغمري وات قبله، سنة 1943م، في بحثه: «أصول المذهب الإسلامي في الاكتساب»⁽¹⁶⁾، فحاول أن يتتبع النصوص الكلامية القديمة من خلال ما تضمنه كتاب المقالات للأشعري أساساً، فعاد إلى نصوص ضرار بن عمرو وهشام بن الحكم والشحام والنجار ومحمد بن عيسى والمعتزلة المتأخرين وخصوصهم، ووصل أخيراً إلى محطة الأشعري، ليثبت في النهاية أن لمصطلح الاكتساب تاريخ طويل في الأدبيات الكلامية، وربما يعود استعماله كلامياً أول مرة إلى ضرار بن عمرو، ثم طوره المعتزلة لاحقاً، بشكل مباشر أو غير مباشر. أما الأشعري، فيعود الفضل إليه في إحداث التوازن بين الاستعمال الكلامي وبين المعتقد السني.

- من القضايا التاريخية في علم الكلام التي لا نملك فيها إلى الآن جواباً كافياً أو حلاً مقنعاً؛ مسألة التحول الفجائي للأشعري عن مذهب الاعتزال إلى مذهب أهل السنة؛ أو بعبارة أخرى أسلاف المدرسة الأشعرية في علم الكلام، فتلك المنامات التي يسردها ابن عساكر تحفها - كما قال شاخت - ماثرات من الشكوك؛ وهي حتى في حال اعتبارها لا تحمل في طياتها إلا فوائد ثانوية لا تمس المشكلة من أساسها؛ حادثة التحول تحتاج إلى تحليل كلامي وتاريخي مقنعين؛ فيما يتعلق بالتعليل الكلامي؛ تمثلها تلك الشذرات من المناظرات التي جمعت بين الأشعري وشيخه أبي علي الجبائي حول قضايا العدالة والحكمة والصالح والعقل، وهي تبرز المأزق الكلامي الذي وصل إليه الدرس الاعتزالي؛ فرغم أنه قد وصل مع أبي علي الجبائي ذروة عالية من التجريد والنسقية؛ إلا أن البناء الفكري للمعتزلة لم

(16) Watt, William. »The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition«, Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. 75, No. 3-4, (July 1943), pp. 234 – 247.

يعد يستجيب لتلك الإلزامات الجدلية المتجددة. لذلك نجد اختلاف أنظار الباحثين اتجاه مسار هذا التحول وطبيعته بين من يرى ذلك انقلاباً جذرياً عن النسق الاعترالي، ومن يراه تعديلاً جزئياً لحركة الاعتزال، ومن يراه خروجاً عن النسق الكلامي كله؟ فكما اختلفوا في مساره، اختلفوا -بناءً على ذلك في نتيجته- إلى من يراه معتزلياً ثورياً متنكراً في سنيته المزعومة، أو سنياً في ثوب اعترالي، أو سنياً خالصاً من كل شائبة كلامية؛ والأمر في ذلك عندي أشبه باختلاف النقاد والمؤرخين في العلاقات المتشابكة بين الظواهر العلمية والفكرية كعلاقة فكر ما بعد الحداثة بالحداثة؛ وعلاقة فيزياء الكم بالفيزياء الكلاسيكية، فهل هي استمرار لها أم انقطاع عنها؛ أم تعديل لمسارها؟ فهذه التقويمات تطرح في العادة بشأن أي فكر يلتبس كينونته ومشروعيته معا من فكر آخر متقدم عنه.

فيما يتعلق بالتعليل التاريخي؛ كما سعى أن يبين شاخت؛ فإن الوثائق التاريخية لا تسعفنا في الظفر بقرائن يمكن الاتكاء عليها؛ فنحن لا نعرف شيئاً عن أحواله وسيرته في طوره الاعترالي؛ هنا يقدم شاخت تعليلاً مقبولاً من حيث المبدأ لولا افتقاده للشروط الكافية؛ بحيث يرى التبرير التاريخي لهذا الانتقال يكمن في أنه لم يكن انتقالاً عن الاعتزال الخالص، وإنما عن تيار اعترالي سني، وهو في نظره تيار كان موجوداً في عصر الأشعري يحضر في نصوصه المتبقية أي اللمع، ويرى أن خير من يمثله الخياط صاحب الانتصار. إن فكرة وجود معتزلة سنيين يؤكدُها أكثر من مصدر تراثي؛ إن على المستوى المدرسي أو المستوى الشخصي؛ فيما يتعلق بالمستوى الأول؛ نجد ابن تيمية وهو المطلع الموسوعي على مقالات الفرق؛ يصنف معتزلة البصرة بالأكثر إثباتاً والأقرب سنة من معتزلة بغداد، يقول: «البصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين، ولهذا كان البصريون يثبتون كون البارئ سميحاً بصيراً مع كونه حياً عليمًا قديرًا، ويثبتون له الإرادة، ولا يوجبون الأصلاح في الدنيا، ويثبتون خبر الواحد والقياس، ولا يؤثمون المجتهدين، وغير ذلك»⁽¹⁷⁾. فهذا النص المهم يبين أنَّ المعتزلة البصريين أقرب للسنة؛ ثم بين مجال قربهم إلى السنة، عكس تماماً الاعتزال البغدادي المتأثر ببيئته الشيعية. ربما يكون هذا التعليل له حظ من المعقولية، فالأشعري نشأ في البصرة وأخذ عن مشايخها في الكلام أبرزهم من دون شك أبو علي الجبائي؛ فرغم ذلك لا أظن أن الأشعري كان يقصدهم بأصحابه؛ وما ذكره عن الخياط المعتزلي فهو وإن كان من طبقة شيخه الجبائي؛ فهو من مدرسة بغداد؛ كما أن الخصومة بين المدرستين في عصرهما كانت قائمة. فالأصل السني لأبي الحسن الأشعري، كما بين ذلك أكثر من باحث، يتمثل

(17) ابن تيمية، تقي الدين [ت 728هـ]. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1411هـ - 1991م، ج1، ص 157.

فيما تلقاه عن شيخه ومربيه يحيى الساجي المحدث الناقد؛ فالأشعري إذن لم ينشأ غريباً عن الوسط السني. أضف إلى ذلك أنَّ المصادر التاريخية للمقالات تعدد امتداداً لخط المدرسة الكلاسيكية؛ غير أننا نفتقد النصوص والشواهد لإقامة مسرد تاريخي للمدرسة الكلاسيكية بأعلامها وعلاقاتها سواء بين الأعلام والخصوص وغيرها من القضايا المرتبطة بها، وهو ما ينبغي أن تمتد إليها أنظار الباحثين وجهودهم اليوم. ثم المسألة التي أسال فيها المداد، فهي المسألة الرابعة التي عدها اكتشافاً بالنسبة إليه، وهي التيار الشعبي في العقيدة الذي وجد لدى الأحناف، قبل زمن الماتريدي وإن ظل موجوداً بعده أيضاً، فبين أصولها، وأسباب تجذرها في الطبقات الاجتماعية والحكومات القائمة، ومدى ارتباطها بمذهب الإرجاء ومذهب أهل الحديث. فالكثير من الاستنتاجات التي بناها لنفسه في هذا الموضوع، تعود إلى نقص في المعلومات والوثائق في وقته. فإن ما يحسب للمقال الأسئلة البحثية التي يثيرها حول قضايا مهمة من تاريخ علم الكلام، وإن كان الكثير من النقاط الجزئية التي يثيرها، تحتاج إلى مزيد تصويب وتقويم، وبعض آرائه في الموضوع بعيدة عن جادة الصواب.

النص المترجم⁽¹⁸⁾:

منذ أن ترجم هاربروكر Haarbrucker كتاب الشهرستاني حول الفرق الإسلامية، الذي ظهر سنة 1851-1850م، أي مئة سنة قد خلت، فلقد أفضت الدراسات الأوروبية حول علم الكلام الإسلامي إلى سلسلة هائلة من التحقيقات والترجمات والبحوث التاريخية. والخطوط العامة للصورة التي برزت عنها يمكن أن تؤخذ على أنها قارة تماماً. في الوقت نفسه، هناك فجوات مهمة في هذه الصورة العامة، فجوات غير ظاهرة ربما للوهلة الأولى، لكنها تنكشف لكل من يحاول أن يتعمق أكثر في هذه المواضيع. ملأ تلك البياضات، ينبغي إما اكتشاف مصادر جديدة، أو استفادة معلومات جديدة من المصادر المعروفة مسبقاً. وهذا ما قام به الراحل البروفسور ونسنك Wensinck في كتابه البارح حول تطور عقيدة المسلم⁽¹⁹⁾ *The Muslim Creed*.

كان كلُّ المهتمين بالإسلام على دراية بالأحاديث المتعلقة بالعقيدة، لكن ونسنك Wensinck كان أول من أدرك أهميتها تماماً، ففسرها بعناية وتمعن، ثم هكذا توصل إلى رأي، بقدر ما هو جديد بقدر

(18) العنوان الأصلي للورقة: New sources for the history of muhammadian theology، نشره بمجلة Studia Islamica، ع 1،

سنة 1953م، ص 23 - 42. بالنسبة إلى حواشي المؤلف، فقد حافظت عليها كما هي من بدايتها إلى آخرها:

• هذه الورقة تتضمن زبدة محاضرة قدمت بالفرنسية بجامعة بروكسيل في الحادي عشر من دجنبر سنة 1951.

(19) Cambridge, 1932.

ما كان مقنعاً حول تطور العقيدة خلال القرن الأول للهجرة. كان ونسك أول من حلل أيضاً تحليلاً ثاقباً العقائد -أركان الإيمان-، التي وجد بعضها منها في مخطوطات وبعضها في النشرات المطبوعة. ومن المدهش حقاً ألا يتنبه قبله أحد أنه كان ينبغي له الرجوع بانتظام وبشكل مبدئي إلى هذه الوثائق الأصلية حول تطور العقيدة الإسلامية. وهذه الفكرة العبقريّة الفريدة نجح ونسك في أن يعطيها مكانتها اللائقة بها جنباً إلى جنب ما يتعلق بموضوع علم الكلام النظري في الإسلام، إلى جانب الموضوع الآخر الذي لا يقل أهمية، موضوع الإيمان كما يثوي في قلوب معتقديه. هذا فعلاً نموذج رائع للنتائج السارة التي لا يزال ممكناً تحصيلها في حقل علم الكلام الإسلامي.

في هذه الورقة إذن، أود أن أعرض بعضاً من المشكلات التاريخية الكبرى لعلم الكلام الإسلامي القديم، وأحاول النظر إليها من وجهة نظر أدق، ومستوحاة من مصادر جديدة، مصادر موجودة أساساً في مخطوطات، ومحفوظة في المكتبات الإنجليزية، لكنها على أي حال، مصادر لم يُعرف على موقفها من هذه المشكلات ربما بشكل واضح إلى الآن.

المصادر الجديدة الرئيسة هي كما يلي:

يوجد أولاً قبل كل شيء كتاب اللمع للأشعري في مخطوطة المتحف البريطاني⁽²⁰⁾، وهو كتاب موجز، يسمح لنا رغم ذلك بمعية كتاب الإبانة المعروف، بأن نكتشف مصادر فكر مؤسس إحدى أكبر المدرستين السنيتين في علم الكلام الإسلامي ومنهج استدلاله.

ثانياً: يوجد كتاب التوحيد للماتريدي في نسخة خطية بكمبريدج، وهو كتاب مفصل ذو أهمية قصوى لسببين: (أ) إنه أول نص أصبح متاحاً بقلم مؤسس المدرسة الثانية الكبرى في علم الكلام الإسلامي السني الذي أهمله للغربة المتخصصون إلى الآن. (ب) إنه منجم معلومات، وغني للغاية بجميع جوانب التطور السابق لعلم الكلام، سأتحدث عنه بتفصيل أكثر في نهاية هذه الورقة.

ثالثاً: توجد سلسلة من المؤلفات التي تمثل الاتجاه الحنفي-المرجئي الشيعي، وهو اتجاه جدّ مبكر عن المدرسة الماتريدية ولم يختلط بها أبداً. تنتمي إلى هذه المؤلفات، ثلاث رسائل حول العقيدة صادرة عن حاشية أبي حنيفة: كتاب العالم والمتعلم، الفقه الأبسط، ورسالة مكتوبة بواسطة أبي حنيفة نفسه موجهة إلى عثمان البتي. هذه الرسائل المحفوظة في مخطوطات القاهرة، طبعت في كتيبٍ نادراً

(20) وهي نسخة حديثة نسخة لفائدة فون كريمر von kremer. انظر:

Cf. Spitta, Zur Geschichte, etc, Leipzig, 1876, 82f.

اكتشف تلميذي السابق الأب مكاري من بغداد حديثاً النسخة الأصلية المفقودة في مكتبة الجامعة الأمريكية ببيروت.

ما يوجد خارج مصر⁽²¹⁾. توجد مقاطع طويلة من شرح على كتاب العالم والمتعلم في مخطوطة بكمبريدج. في العصر ما بعد الماتريدي، يمثل الاتجاه نفسه السواد الأعظم للحكيم السمرقندي وعقيدة أبي الليث السمرقندي، كلاهما مؤلفان ينتميان إلى القرن الرابع للهجرة. طبع السواد الأعظم عدة مرات في المشرق وفي روسيا من القرن الأخير فصاعداً. لكن عقيدة أبي الليث، رغم أنها من بين التعاليم الكبرى للإسلام الماليزي والإندونيسي، فإنها توجد فقط في نسخ خطية، يمكن أن يوجد العديد منها في مكتبة المكتب الهندي السابق بلندن، إذا لم تكن هناك إصدارات محلية أنا أجعلها.

أخيراً، ورغم أنني لن أتحدث عنها مرة أخرى في هذه الورقة، فإنها تستحق الإشارة إليها بشكل عابر، قصد بيان ثروة المعلومات في المخطوطات التي تظل في حاجة لكي تفحص، توجد هناك في مخطوطة أخرى بالمكتبة نفسها مجموعة لآراء الشافعي الكلامية، كتبت نحو منتصف القرن الخامس للهجرة، وقسم واسع منها جلية صحة نسبته. نعلم أن الشافعي لم يكن متخصصاً في علم الكلام ولم يساهم بأي شيء -حسب معرفتي- في تطور العقيدة الإسلامية. لكن لهذا السبب بالذات، تشكل آراؤه مرجعاً ممتازاً.

ثم مهنا بعض المصادر الجديدة التي كنت محظوظاً لما اكتشفت أنها في متناول اليد، والتي تجعلني متفائلاً بأن تلاميذ آخرين في أماكن أخرى سيضيفونها إلى المعلومات المتاحة. ثم أود أن أومن النظر لاحقاً في بعض المشكلات التاريخية المهمة في علم الكلام الإسلامي على ضوء الحلول الجديدة التي أوحاها إليّ تحليل هذه المصادر، وبصفة أعم عملي الحديث حول العقيدة والفقه الإسلاميين.

لنبدأ بمسألة التأثيرات الأجنبية في علم الكلام الإسلامي الناشئ. لا ريب أنَّ اللاهوت المسيحي أثر فيه بشدة منذ زمن القرن الأول للهجرة. لقد مارس هذا التأثير عن طريق الجدول وأدى إلى تشابه في المشكلات والمنهج أكثر من تشابه في الحلول. ومن جهة أخرى، كان هناك، فيما بعد بقليل، تلقي للأفكار الفلسفية اليونانية في الإسلام. قد تساعد نتائج بحثي في الفقه الإسلامي ربما في أن توضح قليلاً طابع هذه الاستعارات وظروفها. لقد سبق أن بينت حضور المفاهيم والمبادئ القانونية ذات الأصل الروماني-اليوناني بما في ذلك الأفكار الجهورية للمنهج القضائي. لكن هذه الأفكار هي في جميع الأشكال مفاهيم مقبولة عموماً، معروفة ليست فقط للمتخصصين بل لكل واحد قد حظي بتعليم ليبرالي، بعبارة أخرى تعليم في الخطابة الهلنستية طبيعي بالنسبة لكل بلدان الشرق الأدنى المتأثرة بها⁽²²⁾. لا ينبغي أن يُنسى

(21) حققها محمد زاهد الكوثري، القاهرة، سنة 1368هـ - 1949م. كتاب العالم والمتعلم طبع طباعة حجرية سابقاً بحيدرآباد سنة 1349هـ - 1930م، لكن على حد علمي لم تستعمل قط، وتوجد نسخة خطية بمكتبة الظاهرية في دمشق.

(22) انظر ورقتي:

أن معظم المعتنقين الجدد للإسلام من بين سكان البلدان المفتوحة خلال القرنين الهجريين الأوليين ينتمون إلى الطبقات الاجتماعية العليا. ينبغي أن نميز بين مسار التعريب ومسار الأسلمة. مسار التعريب، كما بينه و. مارسيه w. marcais عن شمال إفريقيا⁽²³⁾، مسَّ في وقت مبكر عامة الناس الذين كانوا بجوار القرى والمخيمات العسكرية العربية، والفلاحين الذين رحلوا إلى القرى مع محصولهم، والحرفيين والتجار. نعلم أنهم في العادة أسلموا، فقط في تاريخ متأخر جدًا. من جهة أخرى، بدأت الجماعات الاجتماعية العليا والطبقات المتعلمة في أن تصبح مسلمة في الوقت نفسه الذي تعلمت فيه الحديث بالعربية، والحركتان كلتاهما بدأت مبكرًا.

من الجلي أنَّ الناس المنتمين إلى هذه الطبقات، كانت لديهم، في القرن الأول للهجرة وبداية الثاني، حوافز معنوية ومادية أشد لتغيير دينهم أو على الأقل لتنشئة أطفالهم في دين الطبقة الحاكمة الجديدة من تنشئتهم فلاحين أو حرفيين بسطاء. نجد في الواقع بين الموالي، الذين اعتنقوا الإسلام في العصر الأموي الذي نعرف ظروفه، العديد من الأشخاص المتعلمين الذين كانت لهم جذور في الحضارة الهلنستية. (لا أتحدث هنا عن الجماعات ذات الأهمية ذاتها من نسل أسرى الحرب الذين علمهم أسيادهم العرب ثم حرروهم فيما بعد). هؤلاء المتحولون المتعلمون وأطفالهم كانوا العوامل التي عن طريقها دخلت الأفكار -التي كانت جزءًا من جهازهم الفكري- بلا شعور منهم إلى وعي المسلمين. هذا النمط من الانتقال، الشعبي وغير المتخصص، يفسر في حقل الفقه، لماذا بالكاد نجد الخلاصات الفنية نفسها من كلا الجانبين (وإن وقع ذلك، فإنه يكون مجرد أمر عارض)، لكنه تشابه في الخطوط الرئيسية للفكر فقط، استعارة للمبدأ وليس للتفاصيل. يبدو لي أنَّ التفسير نفسه يقتضيه وجود أفكار مبنية على الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي. هذه الأفكار ليست المفاهيم الفنية للفلاسفة لكنها مفاهيم ثانوية مشتقة من الفلسفة الشعبية. يمكن القول إن مسلمي القرن الأول استولوا على عملات فكرية بالية وصلت إليهم فقط بعد استخدام طويل، قد مُسحت ملامحها البارزة تقريبًا من دون أن يعرفوا حقًا كيف يستخدمونها⁽²⁴⁾.

هذا الأمر يفسر الطابع الأولي -إن جاز التعبير- والمختزل للعديد من الأفكار الفلسفية في علم الكلام الإسلامي (وهو حكم صدر عن الفلاسفة الإسلاميين الحقيقيين أنفسهم عن المتكلمين). إنها

Foreign Elements in Ancient Islamic Law, in Journal of Comparative Legislation, 1950, Nos. 3-4, 3 ff..

(23) 20 faculté des lettres d'ALGER, Annales de l'institut des études orientales, IV, 1938, 1 ff.

(24) أنا مسرور بأن أجد نفسي في اتفاق مع السيد فان دين بيرغ Van Den Bergh حول هذه المسألة. انظر محاضراته الغزالي وابن رشد التي قدمها بمعهد واربوغ بجامعة لندن في السادس عشر من يناير، سنة 1952.

تفسر بالقدر نفسه التزييف الغريب لتعايش مصطلحات فنية مجردة بالأساس مع منهج استدلال حسي بالأساس ومعادي للتجريد، بين المتكلمين القدماء للإسلام. كمثال على ذلك، دعنا نأخذ فكرة الجسم. فوفقاً للمتكلم الشيعي هشام بن الحكم الذي توفي نحو سنة 200 للهجرة، كل موجود فهو جسم⁽²⁵⁾، «الجسم» و«الشيء» قابلان للتبادل بينهما. بناءً على ذلك، يجب أن يكون الله جسمًا. ليس الجواهر فحسب، بل الأعراض هي أجسام أيضًا. في الوقت نفسه، يعرف الجسم كثييء يملك ثلاثة أبعاد. انطلاقاً من هذه المقدمات، يقول هشام: «إنَّ الله جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدر من الأقدار، بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته وهو نفسه لون ولم يثبت لوناً غيره وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد»⁽²⁶⁾.

هذا بكل تأكيد مثال متطرف، لكنه دال. فالمقطع ليس تجسيمياً على الإطلاق. لكنه يكشف بالأحرى عن «مادية مجردة» نوعاً ما، عن نوع من الفكر حسي بالأساس توجد تحت تصرفه أفكار ثانوية عن الأدوات فقط، أفكار مفصولة عن سياقها التاريخي ومستعملة من دون نظر إلى وظيفتها الحقيقية. نجد هذه «المادية المجردة» نفسها لدى المتكلم محمد بن كرام الذي توفي سنة 255 هـ. فوفقاً له: «الله جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه»⁽²⁷⁾. إنها بعيدة كل البعد عن فكر هشام -خير ممثل لعلم كلام النظري عند المسلمين في القرن الأول للهجرة- من فكر القديس يوحنا الدمشقي سابقه بثلاثة أرباع من القرن.

هنا يكمن الفرق الكبير بين الانتقال الفني والشعبي للفكرة، وهذا النمط الأخير للانتقال الذي يوجد بعينه في علم الكلام الإسلامي والفقه الديني كليهما، يفسر طابع الفكر. كان على علم الكلام الإسلامي أن يسافر بعيداً قبل أن يصل إلى صيغ يمكن أن ترضي العاطفة الدينية لمعظم المؤمنين. إنَّه من المثير أن نلاحظ كيف أن الطبقتين الشعبية والمتعلمة متراكب بعضهما على بعض، وكيف أنَّ الأفكار الكلامية ذات الأصل اليوناني اكتسبت أصلاً قرآنياً. فلقد تبنت المدرسية الكلامية للمعتزلة مفهوم الأصلح (suitable fitting)، وهو مفهوم مشتق من الفكر الهلنستي الشعبي. لقد سرعان ما أصبح هذا المفهوم متجسداً في الإسلام تحت رعاية الإشارات القرآنية إلى الحكمة الربانية والعناية

(25) هذا الطرح روائي.

(26) الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: ريتز، إسطنبول، 1929م، ص. 207.

(27) البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد بدر، القاهرة، 1310هـ، ص. 203.

الإلهية. ترجم إلى العربية في وقت متأخر بعض الشيء، نحو منتصف القرن الهجري الثالث فحسب، كتاب جالينوس منافع الأعضاء Galen's De Usu Partium الذي يبحث فيه على أن يقيم منافع جميع الأعضاء وأن يستدل بحجة غائية على حكمة الخالق وخيريته. هذا الكتاب المحتفى به كما جرى العمل به مع الأفكار الموجودة سابقا في الإسلام، حظي بتقدير كبير. ومن ذلك الوقت إلى الآن أصبح المفهوم اليوناني المتعلّم (العلمي) والمفهوم الإسلامي-اليوناني الشعبي غير قابلان للتمييز بعضهما عن بعض⁽²⁸⁾. المشكلة الثانية التي أود أن أمعن النظر فيها هي تلك المتعلقة بمسؤولية الإنسان عن أفعاله. هذه المشكلة -كما هو معلوم- يلخصها مصطلح الاكتساب، وهو مصطلح يحاول المتكلمون المسلمون أن يلائموا بواسطته بين فكرتي الفعل الإلهي والمسؤولية الإنسانية. فالله يختص بالإبداع، -في الوقت الراهن خلق الأفعال منسوب إلى الإنسان-، في حين يختص الإنسان بالاكتساب فقط. هذا هو الحل الذي يتبناه أهل الحديث والسنن على وجه العموم، بينما نسب القديرون والمعتزلة إلى الإنسان ذاته خلق أفعاله. هذا المصطلح اكتساب قد أُول بشكل شائع في أوروبا وأحيانا حتى في المشرق على أنه Acquisition أو Appropriation، وهو تعريف مبني على المعنى الأولي والمبتذل للجذر العربي. هذا المعنى يوجد من دون شك، بل وهو المعنى الاعتيادي حتى في علم الكلام، لما يتعلق الأمر باكتساب وسائل العيش (الرزق) التي وهبها الله لكل فرد⁽²⁹⁾. لكن بالنسبة للأفعال الإنسانية، اكتساب مفترض من جهة الإنسان لفعل في الحقيقة مخلوق من الله، لا يحل مشكلة المتكلمين. لقد شرح هذا الأمر أكثر من كاتب غربي، لكن نالينو Nallino وحده من ارتأى سنة 1933 أن المصطلح مشتق من القرآن؛ حيث توجد فيه غالبًا صيغتين للفعل المعني الكسب والاكتساب⁽³⁰⁾. أما فيما يخص تأويلها، اقترح نالينو Nallino أن نتبع مفسري القرآن الذين يعطون هذه الأفعال تقريبا دائما معنى عمل to act. لكن الاعتماد على التأويل الغامض والجاف للتفسير لن يكون إلا اعتمادًا على مصدر متأخر. وأرى أنه لكي نصل للمعنى الحقيقي للمصطلح، ينبغي لنا من جانب أن نستخرج في أقرب وقت ممكن المعنى الكامل من الآيات القرآنية، ومن جانب آخر ربطها بالعصر المتقدم لعلم الكلام الإسلامي، لما وُجه النظر إلى مشكلة مسؤولية الإنسان عن أفعاله للمرة الأولى. هذا العصر تمثله بشكل مثالي رسالة الحسن البصري، وهي وثيقة قدرية تنتهي إلى السنوات المبكرة جدا من القرن الثاني للهجرة⁽³¹⁾. يميز فيها الحسن بين

(28) أستعمل «الشعبي» عن الأفكار المنقولة بطريقة غير فنية كما أشرت، رغم أنني على وعي تام بكون حركة الاعتزال قلما أثرت في عموم جماهير المسلمين.

(29) انظر: عنوان رسالة الشيباني كتاب الاكتساب في الرزق المستطاب.

(30) raccolta di scritti, II, Rome 1940, 28 f., 429 f.

(31) Ed. Ritter, in Der Islam, XXI, 1933, 138 ff. Cf. Obermann, in Journal of the American oriental society, LV, 1935, 138 ff.

شكّين من الأفعال أو الأحوال الإنسانية الإرادية والاضطرارية⁽³²⁾، ويقول إن الإنسان يتحمل المسؤولية عن أفعاله الإرادية فحسب. في الواقع، لقد اهتم المتكلمون بهذه الأخيرة فقط في نقاشاتهم المتعلقة بالاكْتِسَاب.

فمن الضروري بالتالي أن نبحث عن المعنى الأكثر ضيقاً وحصراً للفعلين القرآنيين، ويبدو لي أن هذا المعنى ليس إلا المصطلح التجاري «engage to, to pledge one's credit». لقد كان طوري Torrey محققاً لما عد هذه الأفعال ضمن المصطلحات الكلامية-التجارية في القرآن⁽³³⁾ *The Commercial-Theo-logical Terms in the Koran*، يناقشها بتفصيل لكن لا يعطيها أي معنى مشترك ومتسق (إذا استثنينا المعنى الأولي للكلمة التي تعني «to collect property» ، «to acquire»). أرى بالتالي أن معنى «to engage to be held responsible» ، «to pledge one's credit»، سواء من وجهة نظر تجارية ومالية أو من وجهة نظر دينية وأخلاقية تلي جميع متطلبات كل من الآيات القرآنية وتعريفات المتكلمين من الحسن البصري إلى الآن.

يوجد على سبيل المثال ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [سورة الطور: الآية (19)] وهي آية مكية تبرز بوضوح الدلالات التجارية للمصطلح. بل أظن أنه في الأصل الصيغة كسب كانت تعني «to be credited» والصيغة اكتساب «to be debited» كما في السورة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أُكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: (285)]. يمكن أن نلاحظ هذا الفرق في معظم الآيات، لكن هناك آيات آخر لا يوجد فيها (كما في سورة الطور: الآية (21) المستشهد بها آنفاً)، وبين الاستعمال الشعري أيضاً أن الصيغتين الفعليتين استعملت غالباً من دون تمييز في زمن النبي⁽³⁴⁾. لقد أول أبو حنيفة المصطلحين بالطريقة ذاتها، ينسب إليه كتاب العالم والمتعلم قوله: «وأن يحسب له ما أدى إليه من الفرائض ويكتب عليه ذنبه... فإنه يحسب له حسناته ويكتب عليه سيئاته ولذلك قال الله ﷻ (لها ما كسبت) يعني من الخير (وعليها ما اكتسبت) يعني من الشر»⁽³⁵⁾.

هذا التأويل لمصطلح اكتساب الذي أقترح هو الوحيد الذي يتوافق تماماً مع سياق العديد من الآيات في المصادر التي أشرت إليها سابقاً كما سأبين بالاستشهاد بواحد أو اثنين منها. نقرأ في الفقه

(32) هذا التمييز يتّبع نموذج الفلسفة اليونانية الشعبية (van den Bergh)

(33) Leiden, 1892, 27, ff.

(34) انظر، على سبيل المثال: المفضليات، تحقيق وترجمة ليال (Lyall)، القصيدة التاسعة والثمانون، البيت 18 (للحارث بن ظالم): «لم أكسب أثاماً»، أي: «لم أرتكب إثم جرمه قط».

(35) الورقة 20 وجه (Fol. 20r) من مخطوطة دمشق.

الأبسط: «إِنْ قَالَ إِنْ إِيصَابِي مُصِيبَةٌ فَسُئِلْتُ أَهِيَ مِمَّا ابْتَلَانِي اللَّهُ بِهَا أَوْ هِيَ مِمَّا اكْتَسَبَتْ أَجَابَ قَائِلًا لَيْسَتْ هِيَ مِمَّا ابْتَلَانِي اللَّهُ بِهَا أَيْكُفْرُ؟»⁽³⁶⁾. لا فائدة من الرد في هذا السياق، لكن المعنى الذي أعطي للمصطلح اكتساب يتجلى بوضوح في هذه المسألة. هذا النص يؤرخ بنحو سنة 150 للهجرة تقريبًا. هنا مثال آخر من بداية القرن الرابع مأخوذ من كتاب التوحيد للماتريدي. أحد الاختلافات المميزة بين المدرستين الكلاميتين للأشاعرة والماتريدية تكمن تحديدًا في الجهاز المفاهيمي الذي يستخدونه عندما يصفون الجزء الذي يختص به الإنسان من أفعاله. يقول الأشاعرة بساطة إنه الاكتساب، هذا يعني أنه يعتبر مسؤولًا عنه. يذهب الماتريدية إلى أبعد من ذلك، فصرحوا أنه اختياره أو رضاه الاختيار. يقول الماتريدي وهو يقيم رأيه: «وأيضًا إن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب». هذا القول لن يكون له معنى إن كان كاسب مجرد مرادف فقط لفاعل. يميز الأشعري المعاصر للماتريدي في كتابه اللمع بين حركات الاكتساب وحركات الاضطرار أو الكسب والضرورة، التمييز نفسه يوجد، رغم أنه بدون مصطلحاته الفنية، لدى الحسن البصري. من ناحية أخرى، يعتبر الأشعري المصطلح أمرًا مسلمًا به كجزء من الجهاز الاعتيادي للمتكلمين الذي يستعمله كل واحد حسب طريقته الخاصة في نظامه الفكري، ويتساءل عن معناه الصحيح الذي يمكن أن يكون له⁽³⁷⁾. في زمانه، كان المصطلح قد اكتسب ظلالًا معنوية متنوعة بين مؤلفين مختلفين، ويذكر الأشعري من بين آراء أخرى، رأي الجبائي، وهو متكلم معتزلي من الجيل السابق. يذكر الجبائي كما لو أنه يلاطف، وهو يقبل بالتعريف السني لمصطلح اكتساب في معنى كونه دائنًا أو مدينًا، أن الكلمة في معناها العادي تعني اكتساب ملك موجود من قبل، بالطريقة نفسها تستلزم أن إنسانًا يمكن أن يكتسب مسؤولية عن أفعاله. هنا يكمن أصل تأويل المصطلح بكونه اكتسابًا أو امتلاكًا acquisition or appropriation الذي نجده من وقت لآخر لدى المؤلفين المتأخرين مثل ابن القيم الجوزية⁽³⁸⁾. لكن نحو نهاية القرن الخامس للهجرة، وخارج ميدان علم الكلام، ما زال البزدوي القاضي الحنفي يستعمله في معناه القديم⁽³⁹⁾.

المشكلة الثالثة التي أود أن أناقشها هي تلك المتعلقة بالمتقدمين عن المدرسة الأشعرية في علم الكلام. الرأي المعهود هو تقريبًا كما يلي: اتبع الأشعري قبل كل شيء مذهب المعتزلة، ثم تحول بعد

(36) ص. 42 من طبعة القاهرة.

(37) مقالات الإسلاميين، ص ص. 539-542.

(38) شفاء العليل، القاهرة، 1323هـ، ص. 152.

(39) Cf. Brunschvig, in *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, II, 1949, 171.

بالنسبة لتعريف المتكلمين المتأخرين للمصطلح، لا يمكن أن يخبرنا عن معناه الأصلي، انظر:

Gardet, *La Mesure de notre Liberté*, Tunis 1946 (Publications IBLA), 30-33.

ذلك إلى مذهب أهل الحديث، لكنه استمر في استخدام المنهج الكلامي للمعتزلة للدفاع عن مذهب أهل الحديث. توصل بهذه الطريقة إلى موقف وسطي، وقد حافظت مدرسته على هذا الموقف. لكن جولدتسمير Goldziher لاحظ من قبل أن الأشعري يبدو حديثيًا متصلبًا، معاديًا لكل فكرة توسط. وقد أعاد ونسنك Wensinck النظر في مسألة العلاقة الحقيقية بين الأشعري والمدرسة الأشعرية ولم يتوصل إلى شيء، مع تأكيدته لحاجتنا إلى مصادر جديدة لحسم المشكلة⁽⁴⁰⁾. أظن أن المصادر التي أشرت إليها ستساعدنا على حل هذه المسألة. يلمح الأشعري في أجزاء عديدة من كتابه اللمع إلى أصحابه، وأحياناً يشير إلى الاختلافات في الرأي الكائنة بينهم، أو بينه وبينهم. بالتالي، فهم ببساطة تامة، ليسوا تلاميذه مطلقاً. الكتاب نفسه يبين بوضوح أن نظره هو نتاج نقاشات طويلة بين الحزبين، المعتزلة الأقحاح من جانب، وخصومهم من جانب آخر. بناء على ذلك، لا يمكن أن ينظر إلى أطروحاته وحججه على أنها نتيجة نظر شخصي. ويظهر أن أسلاف الأشعري كانوا نوعاً ما «معتزلة سنيين» orthodox mu'tazila، بعبارة أخرى، الناس الذين استخدموا المنهج الكلامي في الاستدلال رغم مشاركتهم العديد من آراء أهل الحديث. في الواقع، لقد لاحظت في دراساتي عن الفقه الإسلامي، دون أن أفكر في أي رابط ممكن بتطور العقيدة، أن جماعة من المعتزلة خلال القرن الثالث للهجرة، تعرضت لتأثير من أهل الحديث. يمثل الخياط هذه المدرسة في الفكر، وهو من معتزلة بغداد توفي حوالي سنة 300هـ، مؤلف كتاب الانتصار المعروف، وهو كتاب جدالي ضد ابن الروندي المرتد. صحيح أن الخياط لم يتخل بعد عن المذاهب الإيجابية الكبرى للمعتزلة، فظل على سبيل المثال يعتقد أن القرآن شيء مخلوق، لكنه كان قد تخلى قبل عن العديد من مقدماتهم المذهبية الأساسية، ولكي يدافع عن المعتزلة الأوائل، أفضل ما كان يمكن أن يفعله أن يدعي أن تلك الآراء قد نسبت إليهم خطأ. و«المعتزلة السنيون» إن لم أكن مخطئاً، ينبغي أن يكونوا أسلاف، بل حتى المؤسسين الحقيقيين لذلك الاتجاه المدرسي في علم الكلام المعروف لدينا بالمدرسة الأشعرية. ويعد الأشعري نفسه -إلى حد ما- منهم. لقد اختير مؤسساً في تاريخ متأخر، لما احتاجت المدرسة إلى أحد من أهل السنة المعترف به قصد صد هجومات أهل الحديث المتطرفين.

وما أفضل اسم كان يمكنهم أن يجدوا غير اسم رجل فاضل من أهل الحديث قد أقر بنفسه بمشروعية الاستدلال في علم الكلام؟ في الواقع، غالباً ما نجد مذهب المدرسة الأشعرية، لكن بالكاد نجد مذهب الأشعري نفسه الذي قد يعتبر شكلاً هامشياً مختلفاً عن التعاليم غير الموحدة دائماً

(40) Creed, 91-94.

للمعتزلة. منهج التنزيه «abstraction» الذي استعمله الأشاعرة في تأويل تشبيهات القرآن هو أساساً ليس إلا شكلاً آخر من منهج التأويل المجازي الذي استخدمه المعتزلة. يرفض الأشعري نفسه هذه الحيلة ويدعم التأويل الحرفي المفضل لدى أهل الحديث مضيفاً أحياناً عبارة بلا كيف، وهي عبارة كان القصد منها استبعاد كل نظريٍّ زائدٍ. (قد يقال بين قوسين إن الاستعمال الشافعي ثبت بوضوح أنَّ بلا كيف هي بالأساس موجهة ضد النظر العقلي، وليست ضد الإفراط في التجسيم الفج كما يفترض إلى الآن). هذه النظرة إلى منزلة الأشعري بين أسلافه من جهة وأتباعه اللاحقين من جهة أخرى لا تسمح بالأهمية الكبيرة التي أعطيت للحكاية المعروفة المتعلقة بتحوّله المذهل من مدرسة المعتزلة إلى مذهب أهل الحديث. ينبغي أن أعترف أن لدي شكوكاً حول الواقعة ذاتها، دون الإشارة إلى التفاصيل المعجزة. لا توجد الحادثة إلا في التراجم المتأخرة، بعدة قرون عن الحدث الذي تتناوله. بينما كتب الأشعري التي يفترض أن يرجع إليها بالأولى، لا تظهر أية إشارة عن تحول مثل هذا، قد لا يكون في غير محله أن أشير إلى أن الشافعي كان صانعاً لثورة حقيقية في العلوم الدينية الإسلامية شبيهاً بما نسب عادة إلى الأشعري، الذي لا يقل ميلاً إلى الجدل عن الآخر، وكتب الشافعي تتضمن آثاراً عديدة عن معتقداته المبكرة التي تتطلب رغم ذلك جهداً لمقاومتها أو محوها. كل تلك الكتب للأشعري تسمح لنا بأن نرى أنه من أهل الحديث مع ميل نحو النظر، الذي غالباً ما يؤكد أن آراءه متطابقة مع آراء الإمام ابن حنبل وأهل الحديث بشكل عام. ومن الممكن بسهولة أن الهدف من هذه الاحتجاجات لم يكن التكفير عن ماضيه الاعتزالي لكن لجعل منهجه الكلامي مقبولاً لدى أهل الحديث. هذا الأمر سيتوافق كثيراً مع اعتماده مؤسساً من لدن ما سمي بالمدرسة الأشعرية في علم الكلام. إن كان قد تحول، فإنه لم يكن تحوُّلاً من الاعتزال الخالص، بل من «الاعتزال السني» إلى مذهب أهل الحديث.

مهما كان الأمر، فوجود جماعة من «المعتزلة السنيين» أمر ظاهر ليس فقط من محتويات كتاب اللمع للأشعري، بل أيضاً من النقاشات التي تشكل جزءاً من كتاب التوحيد للماتريدي. نلقى هنا مجدداً الجماعة نفسها من الأسلاف الذين كانوا أول من أسهب في وضع المقدمات للكلام السني في الإسلام. نلاحظ أنهم قد تعرضوا لهجوم من المعتزلة الأقحاح الذين هم أنفسهم قد وصلوا في ذلك الوقت إلى بعض المراتب تحت تأثير اعتقادات أهل الحديث. يبين كتاب التوحيد أيضاً أن نظر الماتريدي أقرب إلى المعتزلة من الأشعري، بما معناه أن حتى منهج التنزيه المنسوب إلى الأشعري من لدن أفراد المدرسة الأشعرية، لم يستخدمه إنما استخدمه الماتريدي. هذا الأمر أيضاً يثبت أن الأشعري لم يكن العامل

الرئيسي في الانتقال من الاعتزال نحو الكلام السني⁽⁴¹⁾.

المسألة الرابعة التي اخترت أن أناقشها، هي اكتشاف صغير أكثر مما هي مشكلة، اكتشاف تيارٍ في علم الكلام الإسلامي ظل مجهولاً إلى اليوم. أتساءل، ماذا يعني مذهب أهل السنة حقاً؟ وجدت الجواب بجلاء هو المذهب الذي يتبعه معظم المسلمين. في القرن الرابع للهجرة، كسب هذا المذهب كواجهته، أو إن فضّل أحد أن يقول كبنية فوقية، النظامين المترابطين لمدرستي الأشاعرة والماتريدية. نجح هذان النظامان؛ لأنهما ظلا على اتصال وثيق بآراء الأغلبية ومشاعرها، بينما فشل المعتزلة تماماً على المدى البعيد؛ لأنهم كانوا بعيدين تماماً عن الشعور الشعبي، بل وكانت الأغلبية الأمية والجاهلة لأولئك الذين اعتنقوا الإسلام، تميل إلى النظر إليهم بكونهم كفاراً. لا ينبغي أن تُقترن هذه الأغلبية العظمى من المسلمين بأهل الحديث من دون تحفظات. صحيح أن أهل الحديث كان يمكنهم أن يعولوا دوماً على التعاطف الشعبي، لكن مذهبهم، كما هو مبين في تعاليم ابن حنبل على سبيل المثال، مُتعلّم وليس بسيطاً، واع وليست بدائياً، متطرفٌ وليس معتدلاً. ما نسبة الجمهور الغفير للمسلمين التي كانت ستتحمس، إذا لم تُهيج أهواءهم بدوافع أخرى، بشأن الفرق الدقيق الذي سيعلمهم إن كانت تلاوة آية قرآنية مخلوقة أم غير مخلوقة؟

لفهم المذهب السني الشعبي، ينبغي أن نعود إلى المؤلفات ذات العرض الشعبي للعقيدة، إلى الرسائل الصغيرة المكتوبة لتعليم الناس والأطفال والأميين التي قُصد بها أن تحفظ وتُتلى، مثل عقيدة الطحاوي، المعاصر للماتريدي، والسواد الأعظم للحكيم السمرقندي (عنوان دال الذي يعني «الأغلبية العظمى») وتلقين على شكل أسئلة وأجوبة لأبي الليث السمرقندي. الوثيقة الأقدم لهذه السلسلة التي وصلت إلى أيدينا، هي الفقه الأكبر الذي صحت نسبته⁽⁴²⁾، وهو تأليف من حاشية أبي حنيفة. ينبغي فقط أن ننظر إلى محتويات هذه الكتب لكي نلاحظ طابعها الشعبي؛ فهي تضع مشكلات عملية في الصدارة، الملامح الأخروية، العقائد النيرة مثل تلك المتعلقة بالمعجزات، تفاصيل ذات أهمية كلامية ضئيلة، لكنها قد تثير خيالهم الشعبي مثل عدد الأنبياء، الرسل والكتب المقدسة الموحى بها قبل الإسلام. تمثل هذه الكتب تياراً من الفكر الكلامي محدداً بوضوح.

أولاً: قبل كل شيء، هؤلاء المؤلفين وغيرهم الذين كان يمكنني أن أضيف أسماءهم هم أحناف. بالتالي، قد يتوقع أحد تشابهاً شديداً مع مذهب الماتريدي الذي كان المذهب المفضل للأحناف كما هو

(41) تظل علاقة الأشعري وأسلاف الماتريدي بأهل الإثبات تجب تحديدها.

Cf. W. M. Watt, *Free Will and Predestination in early Islam*, London 1948, 104-116.

(42) يطلق عليه ونسبك Winsinck الفقه الأكبر أ.

معلوم. والأمر في الواقع كذلك. الماتريدي نفسه غالباً ما يشير إلى آراء أبي حنيفة، سواء أكانت صحيحة أم لا. منذ زمن أبي حنيفة إلى زمن أبي الليث، كان هنالك تطور مذهبي معتبر بطبيعة الحال، لكن منذ اللحظة التي نشأ فيها علم كلام سني، يوجد هنالك اتفاق تام بين النظام العلمي للماتريدي وأتباعه من جهة، والتعاليم الشعبية للطحاوي وخلفائه من جهة أخرى.

ثانياً: التيار الحنفي الشعبي، رغم كونه مختلفاً عن تيار أهل الحديث الخالص ومتحرر عن انشغالاتهم الخاصة، فلقد أولى مثلهم أهمية كبيرة إلى الدلائل النقلية وحط الدلائل العقلية إلى مرتبة ثانوية. هذا الأمر يتجلى بوضوح في مؤلفات الطحاوي والحكيم السمرقندي ذات الطابع العرضي. على العموم، يوجد تشابه عائلي معتبر بين المذهبيين، وكلاهما يمارس تأويلات حرفية للنصوص.

ثالثاً: واحدة من الأفكار البارزة لعلم الكلام الشعبي التي يمثلها هذا التيار الفكري، هي مفهوم الجماعة، الموحدة باستعمالها للسنة. جماعة المسلمين تمثل بأغليبتها العظمى (السواد الأعظم) التي تعقد توازناً عادلاً بين الأطراف. يحتج بها الطحاوي والحكيم السمرقندي بحزم، والماتريدي، من جانب المتكلمين المتفقهين، غالباً ما يشير إليها. الفكرة نفسها، توجد من قبل، ولو بشكل ضمني على الأقل، في قاعدة الفقه الأكبر الثابتة نسبته.

رابعاً: التيار المذهبي موضوع النقاش هو استمرار مباشر للمرجئة القدماء. لم تكن المرجئة في الواقع سوى الأغلبية العظمى من المسلمين في زمن الأمويين، لقد ظلوا بعيدين عن ثورات الخوارج وعن الدعاية العباسية، والحركات التي هددت وحدة الجماعة، لهذا السبب كانوا مخلصين للحكومة. ولم يكونوا يصدرن حكماً على أي واحد من أولئك الذين اعتنقوا الإسلام، مهما كانت أخطاؤه، لكنهم استسلموا للأمور كما كانت وقبلوا أوامر القدر الرباني. يؤكد الأشعري في كتاب اللمع هوية الحركتين كليهما. المبادئ الإرجائية الأساسية، وجوب الخضوع للحكومة، الحرص على الحفاظ على وحدة الجماعة، طُورت في المؤلفات التي قد أشرت إليها، وكُرِّرت وأبرزت.

ينتمي أبو حنيفة بالتأكيد إلى المرجئة. هذا الأمر كله له أيضاً شبيه علمي لدى الماتريدي، الذي يعرض مذهب المرجئة بشكل تعاطفي أكثر، ويحاول أن يظهر نواياه الحسنة رغم وجوده في المناخ الفكري لزمانه، لقد كان مجبراً على النأي بنفسه عنهم. كلما كان أهل الحديث يمثلون الشعور الديني الشعبي الحقيقي، كانوا يقتربون من المرجئة، وهذا ما يفسر وجود أوجه التشابه الملفتة للنظر بين المذهبيين على حدة، علاوة على التعاطف الذي عبّر عنه عدد من الحنابلة مع السلالة الأموية. لم يتردد الماتريدي ضمناً في أن يساوي أهل الحديث (الذين يناديهم بالحنوية) بالمرجئة. وبالتالي، استنتاجنا

هو أنَّ المرجئة عبّرت عن الرأي العام للأغلبية العظمى من المسلمين في زمن الأمويين. وهذا لا يعني أنَّ كل المسلمين كانوا متكلمين مرجئة، بل أن تلك الجماهير العظيمة حافظت على المتخصصين وساندتهم. من ذلك المصدر، تدفق تيار من الفكر الكلامي الشعبي، وهو تيار استمر في التدفق بشدة، حتى بعد أن فقد المرجئة الأصليون شعبيتهم نهائياً وعفا عليهم الزمان واستحوذ مذهب أهل الحديث على مكانتهم كمؤولين للشعور الديني الشعبي.

كانت تعاليم أهل الحديث قريبة بما فيه الكفاية إلى الأفكار الرئيسية للمرجئة، وبالنسبة للتقليد الكلامي والأدبي الإرجائي لكي يستمر، بعد بعض التعديلات الضرورية الصغيرة لتعبر عن المستوى الشعبي لعلم الكلام الإسلامي. هذا التقليد، على مستوى المتخصصين، وجد تكملته في أوانها في المذهب العلمي للماتريدي ومدرسته، وهو مذهب متشبع بعلم كلام زمانه.

ليس من الصعوبة أن نتحقق من دقة وجهة النظر هذه. نعلم أن أهل الحديث كانوا ألد الخصوم للمعتزلة. الآن إذا كانت الخلفية الشعبية للمرجئة هي حقاً نفسها خلفية أهل الحديث، كما اقترحت، قد يتوقع أحد أن يجد الموقف نفسه بين مؤلفي تلك الكتب المستوحاة من المرجئة الذين أشرت إليهم. الأمر في الواقع كذلك، والعداء للمعتزلة جد مصرح به بينهم. الشعور نفسه موجود على المستوى العلمي لدى الماتريدي وأتباعه، رغم أن مذهبهم الإيجابي في العديد من المسائل الفنية هو أقرب بشكل ملحوظ إلى الفكر الاعتزالي من المذهب الأشعري. هذا التباين بين المذهب والشعور الموجود لدى الماتريدي وأتباعه قد يتطلب نفسه تفسيراً، والتاريخ يقدمه لنا. بالمناسبة، لا ينبغي أن يظن أن مذهب المرجئة الذي يدعو إلى أن حكم الدين على العاصي المسلم هو شأن لله وحده، كان بالضرورة سبباً إلى التسامح في الظروف الاجتماعية والسياسية للعصر الأموي.

بقي لدينا لننظر فيه الطابع الحنفي للمذهب الذي نوقش. لقد أُكِّد أحياناً أنه هناك تقارب بين مذاهب الأحناف ومذاهب مدرسة الماتريدي، كما بين مذاهب أتباع الشافعي ومذاهب الأشاعرة.

ينبغي لي أن أقرّ أنني لم أكن قادراً على أن أكتشف أي شيء من هذا النوع. وعلى الأكثر، قد يقول قائل إنَّ المدرسة الحنبلية هي النتاج الطبيعي عن تعاليم أهل الحديث. ترابط الوقائع الذي يوجد بين المدارس الأخرى للفقهاء الديني ومدارس علم الكلام هو ذو طابع عرضي وشخصي إلى حد ما. لم يكن أبو حنيفة متخصصاً في الفقه الديني فحسب بل شارك في النقاشات الكلامية (هناك في الواقع آراؤه الكلامية فقط التي وصلتنا نصياً وليس مذهباً في الفقه الديني) وصرح بأنه يدعم المرجئة.

كان من الطبيعي بالتالي أن يفضل الحنفية مبادئ عقدية ذات إلهام إرجائي. وعلى المستوى

المدرسي، مدت مدرسة الماتريدي الذي كان حنفياً أيضاً بعلم كلام متطابق مع هذه المبادئ العقيدية. بالتالي، لقد دُعم الأحناف دعمًا جيدًا على المستويين معا. ومن ناحية أخرى، فلا الإمام مالك ولا الشافعي ساهموا بشيء يستحق الذكر في النقاشات الكلامية. ينتمي الأشعري نفسه إلى مدرسة الشافعي؛ بينما الباقلاني، طبقتين بعده، تدعيه كل من المالكية والشافعية. وهذا الأمر خلق ميلاً بين الشافعية النظار إلى المدرسة الأشعرية. لكن على المستوى الشعبي، فإن العبارات الحنفية التي كانت قد نجت قبل من صعود مذهب أهل الحديث، استمر الناس في تأييدها. لذلك، أصبحت عقيدة أبي الليث تعليمًا شعبيًا في إندونيسيا وماليزيا، وهي منطقة كانت شافعية بشدة. أما بالنسبة للمالكية، تعوزني المعطيات حتى نحو نهاية القرن الرابع للهجرة⁽⁴³⁾. في هذه الفترة، وضع ابن أبي زيد القيرواني، مؤلف الرسالة، وهي رسالة أولية في الفقه المالكي، عقيدة في صدر كتابه. هذه الوثيقة التي لم تستخدم أبدًا في دراسة تاريخ العقيدة الإسلامية أيضًا، هي الأساس أشعرية لكنها حبلت بالنفس الحديثي شبيهة برسالة الأشعري نفسه. وكان لرسالة القيرواني نجاح عظيم ويبدو أنها كانت وسيلة فعالة في نشر الميل إلى الكلام الأشعري بين علماء المالكية. لكن عقائد أهل الحديث، بالتأويل الحرفي للتشبيهات، استمرت في السيادة بالمغرب، ثم ترك الأمر إلى ابن تومرت المصلح الموحد، وهو نفسه عدو للنظام المالكي في الفقه النوازلي، لإدخال علم الكلام الأشعري إلى ذلك البلد بعد أكثر من قرن⁽⁴⁴⁾.

ثم ههنا بعض النتائج التي توصلت إليها طوال الأبحاث الحديثة في علم الكلام الإسلامي، وآمل أن أكون قد أقنعت قرائي بأهمية المصادر الجديدة التي قادتني إلى هذه النتائج. العمل الأهم من بينهم هو بلا شك كتاب التوحيد للماتريدي الذي أنا بصدد إعداد نشرة له، والذي يستحق ربما إعطاء بعض المعلومات الأولية عن محتوياته. الكتاب بأكمله، وهو صحيح النسبة بلا لبس، يتكون من عدد من الفصول، كل واحد منها عبارة عن تضرعٍ ديني قصير مقدمةً، والترتيب منهجي بما فيه كفاية. يبدأ الماتريدي بنظرية المعرفة، وكتابه هو الرسالة الأقدم في علم الكلام الإسلامي التي تبدأ بعرض هذا الموضوع. ثم تحدث المؤلف بكثير من التفصيل عن المواضيع الرئيسية للنقاشات الكلامية في زمانه مثل الله، خلق العالم، الخير والشر، النبوة، العدالة والحكمة الربانيتين، أفعال الإنسان ومسؤوليته عليها، المشيئة الربانية والإنسانية، القدر، آثار المعصية في وضعية المسلم، وأخيرًا تعريف الإيمان والكفر. في عدة فصول من كتابه، يتبع الماتريدي خطوة خطوة حجج معتزليين، البلخي ومحمد بن شبيب،

(43) بعد أن كتبتُ هذه الورقة، وجدت نسخة خطية لرسالة عقيدية ليحيى بن عون بن يوسف (ت 296) بالقيروان، لكنني لست قادرًا على دراستها بعد.

(44) Goldziher, *le livre de Mohammed Ibn Toumert*, Algiers 1903, 54 f.

ويقدم اقتباسات طويلة من كتبهما. لقد كان البلخي نفسه يحتج في الكتاب الذي ينقضه الماتريدي (ربما كان كتابه أوائل الأدلة) ضد مذاهب خصومه. يبدي الماتريدي نفسه أنه على دراية بآراء المتقدمين عنه، سواء المسلمين أو غيرهم بما في ذلك المانوية، الصابئة، المرقيونية. هذا ما يجعل كتابه ذا أهمية قصوى في دراسة تاريخ علم الكلام الإسلامي.

من بين التفاصيل الأكثر إثارة للانتباه من هذا النوع، ينبغي أن نعد الاقتباسات الطويلة من كتب رجلين مرموقين رغم أنهما مهمين شيئاً ما: أبو عيسى الوراق وابن الروندي. فضلاً عن ذلك، يقدم لنا الماتريدي مقاطع من الجدل التي خاض فيه ابن الروندي ضد أبي عيسى في فترة لم يكن فيها نفسه قد خرج عن الإسلام بعد. من الغريب فعلاً أن نجد في اقتباسات الماتريدي ابن الروندي ينقض حجج أبي عيسى الذي أنكر حضور الملائكة ناصرين للمسلمين في معركة بدر، لكن فيما بعد ابن الروندي نفسه تبنى هذه الحجة ذاتها في كتابه الزمرد (اقتبسها الخياط). لما يتحدث عن ابن الروندي، يؤكد الماتريدي ضمنياً تاريخاً أكثر حداثة عن وفاته. سبق أن أذكرت أن الماتريدي يبدو معادياً جداً للمعتزلة، بينما في الوقت نفسه متأثراً بقدر غير قليل بمذاهبهم.

مسألة صغيرة ذات دلالة إلى حد ما؛ يلوم المعتزلة في واحدة من انتقاداته اللاذعة؛ لأنهم، كما يقول، غير قادرين على نقض الملحدة. ثم هو نفسه يبدي اهتمامه في مواضع شتى بالمنهج الدفاعي. لكن هذا المنهج الدفاعي، أي الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه، كان واحداً من الانشغالات الرئيسية للمعتزلة. هذا الاهتمام مفقود في كتاب الأشعري، ومن بين الأشاعرة، يظهر في كتاب الباقلاني فحسب، طبقين بعده. الماتريدي العدو المجاهر للمعتزلة، كان له أن يتابع عملهم.

جوزيف شاخت (أكسفورد)

المراجع:

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. (1411/1991هـ). درء تعارض العقل والنقل (محمد رشاد سالم، تحقيق؛ ط. 2). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (1323هـ). شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. [الناشر غير مذكور].
- أبو حنيفة، النعمان بن ثابت. (1368/1949هـ). العالم والمتعلم (محمد زاهد الكوثري، تحقيق). [الناشر غير مذكور].

- أبو ريان، محمد علي، وسليمان، عباس. (د.ت.). مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية. دار المعرفة الجامعية.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. (1929). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (هلموت ريتير، تحقيق). [الناشر غير مذكور].
- ألبير، نادر نصري. (1989). المستشرقون وعلم الكلام. مجلة الاستشراق، (3)، 92-100.
- ألبير، نصري. (1983). مساهمة المستشرقين في نشر التراث الإسلامي الخاص بعلم الكلام. مجلة الفكر العربي، (31)، 306-323.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. (1310هـ). الفرق بين الفرق (محمد بدر، تحقيق). [الناشر غير مذكور].
- التميمي، حيدر قاسم مطر. (2018). علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان. دار الروافد الثقافية.
- التميمي، حيدر قاسم مطر. (2021). المستشرقون ومصادر علم الكلام الإسلامي بين التحقيق والنشر والترجمة. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- الشيبياني، محمد بن الحسن. (د.ت.). كتاب الاكتساب في الرزق المستطاب. [بيانات النشر غير متاحة].
- عبد الرحمن، طه. (2022). التأسيس الائتماني لعلم المقاصد (ط. 1). مركز نهوض للدراسات والنشر.
- فان إس، جوزف. (1975، مايو). بدايات علم الكلام الإسلامي (مترجم غير مذكور). مجلة الأصالة، (25)، 199-213.
- فان إس، جوزف. (د.ت.). بدايات علم الكلام الإسلامي (عباس سليمان، ترجمة). في محمد علي أبو ريان وعباس سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية (ص ص. 209-267). دار المعرفة الجامعية.
- كوك، مايكل. (2020). أصول علم الكلام (محمد خضر، ترجمة). مجلة نماء، (10)، 256-271.
- مراد، حسان قاسم. (2019/1440هـ). بدايات علم الكلام الإسلامي: نقد آراء جوزف فان إس (حيدر قاسم مطر التميمي، ترجمة). مجلة دراسات استشراقية، (18)، 18-39.
- المفضليات. (د.ت.). (تشارلز جيمس ليال، تحقيق وترجمة). [بيانات النشر غير متاحة].
- وات، و. مونتغمري. (1993). بدايات المدارس الكلامية في الإسلام. مجلة الاجتهاد، (19)، 13-21.

References:

- ‘Abd al-Raḥmān, Ṭāhā. (2022). *Al-ta’sīs al-i’timānī li-‘ilm al-maqāṣid* [The fiduciary foundation of the science of maqāṣid] (1st ed.). Markaz Nuhūd lil-Dirāsāt wa-al-Nashr. (in Arabic)
- Abū Ḥanīfa, al-Nu‘mān ibn Thābit. (1949/1368 AH). *Al-‘Ālim wa-al-muta‘allim* [The scholar and the student] (Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, Ed.). [Publisher not identified]. (in Arabic)
- Abū Rayyān, Muḥammad ‘Alī, & Sulaymān, ‘Abbās. (n.d.). *Madkhal li-dirāsāt al-falsafa al-Islāmiyya* [An introduction to the study of Islamic philosophy]. Dār al-Ma‘rifa al-Jāmi‘iyya. (in Arabic)
- Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘il. (1929). *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn* [The doctrines of the Muslims and the differences among those who pray] (Hellmut Ritter, Ed.). [Publisher not identified]. (in Arabic)
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir. (1310 AH). *Al-Farq bayna al-fīraq* [The difference between the sects] (Muḥammad Badr, Ed.). [Publisher not identified]. (in Arabic)
- Alber, Nādir Naṣrī. (1989). Al-mustashriqūn wa-‘ilm al-kalām [Orientalists and Islamic theology]. *Majallat al-Istishraq* [Journal of Orientalism], (3), 92–100. (in Arabic)
- Alber, Naṣrī. (1983). Musāhamat al-mustashriqīn fī nashr al-turāth al-Islāmī al-khāṣṣ bi-‘ilm al-kalām [The contribution of Orientalists to the publication of the Islamic heritage of kalām]. *Al-Fikr al-‘Arabī* [Arab Thought], (31), 306–323. (in Arabic)
- Al-Mufaḍḍaliyyāt* [The Mufaḍḍaliyyāt]. (n.d.). (Charles James Lyall, Ed. & Trans.). [Publication information unavailable]. (in Arabic)
- Al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). *Kitāb al-iktisāb fī al-rizq al-mustaṭāb* [The book of earning a wholesome livelihood]. [Publication information unavailable]. (in Arabic)
- Al-Tamīmī, Ḥaydar Qāsim Maṭar. (2018). *‘Ilm al-kalām al-Islāmī fī dirāsāt al-mustashriqīn al-Almān* [Islamic theology in the studies of German Orientalists]. Dār al-Rawāfid al-Thaqāfiyya. (in Arabic)

Al-Tamīmī, Ḥaydar Qāsim Maṭar. (2021). *Al-mustashriqūn wa-maṣādir ‘ilm al-kalām al-Islāmī bayna al-taḥqīq wa-al-nashr wa-al-tarjama [Orientalists and the sources of Islamic theology: Editing, publication, and translation]*. Arab Center for Research and Policy Studies. (in Arabic)

Becker, C. H. (1911). Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung. In C. Bezold (Ed.), *Festschrift Ignaz Goldziher: Von Freunden und Verehrern gewidmet* (pp. 175–195). De Gruyter Mouton.

Cook, M. (1980). The origins of kalām. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43(1), 32–43.

Cook, M. (2020). Uṣūl ‘ilm al-kalām [The origins of kalām] (Muḥammad Khidr, Trans.). *Majallat Namā’ [Nama Journal]*, (10), 256–271. (in Arabic)

Foreign elements in ancient Islamic law. (1950). *Journal of Comparative Legislation*, (3–4), 3–page range not identified.

Gardet, L. (1946). *La mesure de notre liberté*. Publications de l’Institut des Belles Lettres Arabes.

Goldziher, I. (1903). *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*. [Publisher not identified].

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1323 AH). *Shifā’ al-‘alīl fī masā’il al-qāḍā’ wa-al-qadar wa-al-ḥikma wa-al-ta’līl [Healing the afflicted concerning questions of divine decree, predestination, wisdom, and causation]*. [Publisher not identified]. (in Arabic)

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. (1991/1411 AH). *Dar’ ta’āruḍ al-‘aql wa-al-naql [Averting the conflict between reason and revelation]* (Muḥammad Rashād Sālim, Ed.; 2nd ed.). Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. (in Arabic)

Murad, H. Q. (1987). The beginnings of Islamic theology: A critique of Joseph van Ess’s views. *Islamic Studies*, 26(2), 191–204.

Murad, H. Q. (2019/1440 AH). Bidāyāt ‘ilm al-kalām al-Islāmī: Naqd ārā’ Jūzif Fān Is [The beginnings of Islamic theology: A critique of Joseph van Ess’s views] (Ḥaydar Qāsim Maṭar

al-Tamīmī, Trans.). *Majallat Dirāsāt Istishrāqiyya [Journal of Orientalist Studies]*, (18), 18–39. (in Arabic)

Nader, A. (1973). Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le Kalām. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 15, 191–209.

New sources for the history of Muhammadan theology. (1953). *Studia Islamica*, (1), 23–42.

Niewöhner, F. (1974). Bibliographie d'ouvrages en langues européennes concernant le Kalām: Compléments. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 16–17, 189–195.

Spitta, W. (1876). *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Aṣ'arīs*. [Publisher not identified].

Van Ess, J. (1975). The beginnings of Islamic theology. In J. E. Murdoch & E. D. Sylla (Eds.), *The cultural context of medieval learning: Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Technology in the Middle Ages, September 1973* (pp. 87–111). Springer.

Van Ess, J. (1975, May). Bidāyāt 'ilm al-kalām al-Islāmī [The beginnings of Islamic theology] (Translator not identified). *Majallat al-Aṣāla [Al-Aṣāla Journal]*, (25), 199–213. (in Arabic)

Van Ess, J. (1977). *Anfänge muslimischer Theologie: Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*. Franz Steiner Verlag.

Van Ess, J. (n.d.). Bidāyāt 'ilm al-kalām al-Islāmī [The beginnings of Islamic theology] ('Abbās Sulaymān, Trans.). In Muḥammad 'Alī Abū Rayyān & 'Abbās Sulaymān, *Madkhal li-dirāsāt al-falsafa al-Islāmiyya [An introduction to the study of Islamic philosophy]* (pp. 209–267). Dār al-Ma'rifa al-Jāmi'iyya. (in Arabic)

Watt, W. M. (1943). The origin of the Islamic doctrine of acquisition. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 75 (3–4), 234–247.

Watt, W. M. (1948). *Free will and predestination in early Islam*. Publisher not identified.

Watt, W. M. (1990). The beginnings of the Islamic theological schools. In *Early Islam: Collected articles* (pp. 185–190). Edinburgh University Press.

Watt, W. Montgomery. (1993). Bidāyāt al-madāris al-kalāmiyya fi al-Islām [The beginnings of the Islamic theological schools]. *Majallat al-Ijtihād [Al-Ijtihad Journal]*, (19), 13–21. (in Arabic)