المنهج التكاملي في دراسة علم الكلام الإسلامي: مقالة الجبر وإشكاليّات النّشأة أنموذجا[1]

أ.د.المبروك المنصوري

أ.د.سليمان الشعيلي

د.محمد المجاهد

د.أحمد الكندي

د.محسن السالمي

د.سعيد الصوافي

قسم العلوم الإسلامية بكليّة التربية

جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان

(١)هذه الورقة جزء من مشروع بحثي ممّول من كليّة التربية بجامعة السلطان قابوس بعنوان: "المنهج التكاملي وأثره في تطوير مناهج البحث وطرق التدريس في العلوم الإسلامية"، مسجل تحت عدد: ٠١/٢٠/IG/EDU/ISPR. ويتقدّم الفريق البحثي بجزيل الشكر والتقدير للكلية وللجامعة على دعمها المتواصل للبحث العلمي. الباحث المراسل رئيس المشروع البحثي: أ. د المبروك الشيباني المنصوري mabroukmansouri@squ.edu.om

الملخص

يدرس هذا البحث قضية نشأة علم الكلام الإسلامي من خلال تحليل مقالة الجبر بالاعتماد على المنهج التكاملي. وينقسم البحث إلى مقدّمة عالجت الإشكاليات التي صاحبت تشكيل علم الكلام الإسلامي وتطوّره. ثمّ درس البحث المسائل المؤسسة لعلم الكلام. وركّز على مقالة الجبر فحّللها تحليلا نقديا عند القدامى والمحدثين مبيّنا أصولها ومكوّناتها. ثم ختم بتبيان البعد الكوني الوجودي في مقالة الجبر مما يجعله أوّل لبنة في الرؤية المؤسّسة لفلسفة الطبيعة في الفكر الإسلامي. وقد توصّل البحث إلى جملة من النتائج منها أن علم الكلام الإسلامي قد نشأ باعتباره علما دعويّا جدليّا، وأنّ أولى مقالاته: الجبر، تتجاوز في أعماقها التأصيليّة البعد الذرائعي، الذي يبرر ارتكاب المعاصي بالجبر الرّباني؛ إلى الجبر الكوني، في بعديه الكوسمولوجي والأنطولوجي، فيجعل الوجود الإنساني ركنا في منظومة ربانية كونيّة قائمة على الخلق والتكليف. وبهذا البعد تبيّن لنا أنه يمكن اعتبار الجبر الكوني أولى الأطروحات العقلية المؤسّسة للرؤية الإسلاميّة لفلسفة الطبيعة وقد كانت المهيّء الأوّل لدقيق الكلام: القسم التنظيري في هذا العلم. وتؤكّد هذه الورقة البحثيّة أن اتّباع المنهج التكاملي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي ضرورة منهجية ومعرفية وحضاريّة يدعو إليها الواقع الفكري والثقافيّ الإسلامي المعاصر الذي طغى التّمذهب والاستقطاع والإسقاط والتجزيء المخلّ الذي عصف بقوّة الأفكار ومتانتها منهجا ومضمونا وقيما فكرية.

الكلمات المفتاحيّة: المنهج التكاملي، علم الكلام، الجبر، الجهمية، دقيق الكلام، فلسفة الطبيعة.

Abstract

This research paper examines the problem of the emergence of Islamic Kalam through the analysis of the issue of predetermination: *al-Jabr*, using the integrative approach. The research is divided into an introduction that addresses the problematic issues associated with the formation and development of Islamic Kalam. Then, the research discussed the foundational issues of theology, focusing on the issue of predetermination: al-Jabr and critically analyzing and explaining its principles and components. The research concludes by illustrating the cosmic ontological aspect of *al-Jabr* in Islamic thought, making it the first building block in the established vision of the philosophy of nature in Islam. The research concluded that Islamic theology emerged as a controversial religious science and that its first article, *al-Jabr*, delves deep into the roots beyond the justifications of committing sins through divine predestination to cosmic predetermination, in its cosmological and existential dimensions, making human existence a cornerstone in a cosmic divine system based on creation and commission. In this sense, it becomes clear that cosmic predetermination can be considered the first foundational intellectual thesis of the Islamic vision of the philosophy of nature, and it was the first preparatory stage for precise Kalam: the theoretical section of this science. This research paper emphasizes that following the integrative approach in the study of Islamic intellectual sources is a necessary methodological, epistemological, and cultural requirement, called for by contemporary Islamic thought and culture, which has been dominated by dogmatism, deduction, reduction, and fragmentation that have undermined the strength of ideas and their content and values.

Keywords: Integrative Approach, Kalam, Jabr, Daqeeq al-Kalam, Islamic Philosophy of Nature **.**

المقدمة

ظلّ علم الكلام الإسلاميّ يُدرس في كثير من الأحيان وفق المنهج التاريخي، أو وفق الرّؤية المذهبيّة التي تكتفي بتكرار آراء مصنّفي الفرق والمقالات القدامى وتعتبرها حقائق مطلقة. فلم يمكّن ذلك التّوجّه من استجلاء معالم تشكّل مباحث علم الكلام في الفكر الإسلامي وتطوّرها. وقد أثبت اعتماد منهج تكاملي يقوم على مبدأيْ التّنسيب والنّقد، مطبّقا على أولى المقالات الكلاميّة الإسلاميّة، وهي مقالة الجبر، ويصل بين التأريخ للفكر والتأريخ للحدث، أبعادا جديدة في المقالات الكلاميّة التأسيسيّة في الفكر الإسلامي ويصل المشكلة المدروسة بالسياق العقدي والفكري الذي كان سائدا في النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل وأوائل القرن الهجريّ الثاني.

إشكاليّة البحث:

والإشكاليّة الأساسيّة التي يعالجها هذا البحث هي تحليل حدث النّشأة في الفكر الكلامي الإسلامي من خلال دراسة أولى مسائله وهي مسألة الجبر باعتماد منهج تكاملي يصل بين التّأريخ للفكر والتأريخ للحدث، ويتجاوز الرؤى المعتادة في تفسير الجبر في الفكر الإسلامي عبر الخروج به من الجبر الذرائعي، الذي ظلّ يعالج معالجة مذهبيّة-سياسيّة، في الأغلب الأعم، إلى الجبر الكوني، الذي يمثّل بدايات التّاسيس للرؤية الإسلاميّة لفلسفة الطّبيعة التي عليها ارتكز دقيق الكلام في القرون اللاحقة.

أسئلة البحث

ويسعى البحث إلى الإجابة عن جملة من الأسئلة من أهمّها:

-ما الإشكالات المنهجيّة والمعرفيّة التي صاحبت تشكّل علم الكلام وتطوّره في الفكر الإسلاميّ المبكّر؟

-ما المسائل المؤسّسة لعلم الكلام وكيف السبيل إلى اعتماد المنهج التكامليّ في دراستها؟

-كيف دُرست مقالات الجبر في فكر القدامى من خلال كتب المقالات وكتب الردود؟

-ما أهم التفسيرات المعاصرة للجبر الجهمي؟ وهل من مؤثّرات خارجيّة فيه لحظة تشكّله؟

-كيف السبيل إلى تفسير الجبر الجهمي تفسيرا جديدا يخرج به من البعد الذرائعي إلى البعد الكوني المؤسس للرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة وبوادر تشكّل دقيق الكلام في الفكر الإسلامي؟

أهداف البحث:

يرمي البحث إلى جملة من الأهداف من أهمها:

-تأسيس رؤية نظريّة وتطبيقية شاملة لاعتماد المنهج التكاملي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي المبكّر.

-تحليل كيفيّة تشكّل الفكر الكلامي الإسلامي وتطوّره خلال القرن الهجري الأوّل وبدايات القرن الثاني من خلال مقالة نموذجيّة هي مقالة الجبر.

-السعي إلى إبراز أن مقالة الجبر في الفكر الإسلامي لا تقتصر على البعد الذّرائعي التبريري الذي تشكّل ليبرّر ارتكاب المعاصي ومخالفة الضوابط الشرعيّة، بل إنّ فيه بعدا كونيا يؤسّس للرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة.

-التأكيد أن مقالة الجبر لم تتشكل بفعل مؤثّرات خارجيّة، بل إنّ تشكّلها كان استجابة لحاجات فكريّة وحضاريّة وعمرانية داخليّة عرفها الفكر الإسلامي في فترته المبكّرة.

أهميّة البحث:

تكمن الأهميّة الأولى للبحث في أنّه يسعى إلى تجاوز الرؤى التعميميّة التي لم تهتمّ بتاريخيّة تشكّل المقالات المؤسّسة لعلم الكلام الإسلامي، ففصلت بين التأريخ للفكر والتأريخ للحدث، وجعلت المقالات الكلاميّة حادثة نتيجة مؤثّرات خارجيّة أو مواقف سياسيّة أو مذهبيّة. ويراجع هذا البحث تلك الرّؤى معتمدا المنهج التكامليّ القائم على التّنسيب والنّقد. أما الأهميّة الثانية فمتمثّلة في ما توصّل إليه البحث من نتائج ومنها أن علم الكلام الإسلامي نشأ في النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل نشأة جدليّة دعويّة للردّ على أتباع الأديان والملل والنحل المخالفة للإسلام ردّا عقليّا، ولم يتحوّل إلى علم خلافيّ بين المسلمين

أنفسهم إلا في القرون اللاحقة. ولم يكن للمقالات المؤسّسة لعلم الكلام الإسلامي في تلك الفترة المبكّرة من تاريخ هذا العلم خلال القرن الهجريّ الأوّل أيّة مؤثّرات خارجيّة. أما الأهميّة الثالثة فمتمثّلة في إعادة قراءة مقالة الجبر، خارج النسق المذهبي-السياسي، باعتبارها أولى اللبنات المؤسّسة لدقيق الكلام ولفلسفة الطبيعة في الفكر الإسلامي.

المصطلحات والمفاهيم:

يقوم البحث على جملة من المصطلحات الأساسيّة التي يتوجّب شرحها. ومنها:

-المنهج التكاملي: ويقصد به دراسة الظاهرة دراسة متكاملة في مختلف أبعادها، وعدم الاقتصار على بعد واحد في تحليل تشكّلها وتطوّرها. وهذا يقتضي الوصل بين تحليل الأفكار وتحليل الأحداث التاريخية. وهو ما اصطلحتُ على تسميته "الوصل بين التأريخ للفكر والتأريخ للحدث"، لأن استقراء المصنّفات التاريخيّة قد أثبت عدم دقّة كثير من الأفكار التي نسبت إلى عدد من مفكّري الإسلام. وتتدعّم هذه المنهجيّة بمصطلحي "التنسيب والنّقد". والمقصود بالتّنسيب هو الاحتياط، قدر الإمكان، من إطلاقيّة الأحكام والمواقف، وربطها بساقها الزماني والمكاني. أما النّقد فيعني إخضاع كل المقالات المؤسسة لعلم الكلام، والأحكام التي ارتبطت بها، للتحليل الفاحص النّاقد، وعدم التسليم بأيّ فكرة إلّا بعد إيفائها حقّها من السّبر المتقصّي.

-الجبر الذّرائعي: ويقصد به البعد الظاهر المعروف في الفكر الإسلامي عن الجبر والذي يجعل الأفعال كلّها جبرا على العبد.

-الجبر الكوني: ويقصد به الجبر الوجودي الذي تتأسس عليه الرؤية الإسلامية للكون، باعتبار الكون، وكل الموجودات التي فيه، مخلوقة لله سبحانه، وراجعة إليه في إيجادها أو إعدامها.

-الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة: هي الرؤية المؤسسة لدقيق الكلام: أي النظر العقلي في الكون وكل مكوّناته بغرض الاستدلال به، عقليا، على وجود الله سبحانه.

منهج البحث والدراسات السابقة:

يعتمد البحث التّفكيكي والمنهج التحليلي النقدي، ولذلك فإن تحليل الدّراسات السابقة ونقدها كانت ضمن متن البحث، وفق منهجيّة العلوم الإنسانيّة، ولم تكن في مطلب مستقلّ في بداية البحث وفق منهجيّة البحث في العلوم التربويّة.

حدود البحث:

الحدود الزمانية للبحث هي فترة تشكّل علم الكلام الإسلامي في النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل. أما الحدود الموضوعيّة فالبحث يدرس مقالة واحدة من المقالات المؤسسة لعلم الكلام الإسلاميّ وهي مقالة الجبر وما مهّد لها أو تفرّع عنها من مقالات متّصلة بها اتّصالا مباشرا. على أن تدرس باقي المقالات التي تشكلت في القرن الهجري الأوّل في أبحاث لاحقة.

إجراءات البحث وأدواته

قام البحث على استقراء المتون والمصنفات المتّصلة بالمشكلة الأساسية المدروسة. ثم تمّ تحليل بنيتها الداخلية عبر الوصل بين الأفكار والأحداث، باعتماد المنهج التكاملي. وأخيرا تم نقد تلك الأفكار وتنسيبها بناء على ما تم التوصّل إليه من نتائج جزئية أو كليّة. فتلاءمت الإجراءات التحليلية مع النقدية تلاؤما مباشرا.

تمهيد

في إشكاليّات دراسة علم الكلام في الفكر الإسلامي

تُعتبر الدّراسات المعاصرة في علم الكلام من أكثر الدّراسات تأثّرا بآراء القدامى، ترددها دون تدقيق أو تطوير من حيث المنهج والنّتائج، تسايرها في أغلبها سواء صرّحت أو أضمرت. وظلّ ميسمها الأبرز هو استعادة الأفكار المعروفة معتمدة في الأغلب الأعمّ على دمج تلك الأفكار بالرّؤى القديمة حول علم الكلام بصفة خاصّة وعلوم العقل بصفة عامّة، بعد إعادة تنظيمها وصياغتها وفق الانتماء المذهبي لكل مؤلّف. ولم يقع بحث الأسس النّظريّة التّي انبنى عليها علم الكلام لحظة تشكّله بمنهج تكامليّ يصل بين التّأريخ للفكر والتأريخ للحدث، ولم يقع وصل تلك الأسس بالحاجات الفكريّة والحضاريّة العامّة الّتي ولدّتها. ورُبطت، في الأغلب الأعمّ، بمقوّمين اثنين فقط هما البعد السّياسيّ والانتماء المذهبيّ. ورغم التطوّرات المنهجيّة والمعرفيّة التي جاءت بها العلوم الإنسانية المعاصرة –مؤكدة أنه لا يمكن تفسير أية ظاهرة فكريّة أو ثقافية بأي عامل مفرد مهما كانت قوّته، بل تتظافر العوامل الفواعل في تشكيل حدث ما أو فكر ما، أو تطويره– فقد ظلّ التّفسير السّياسيّ أو المذهبي عماد كثير من الدّراسات الحديثة والمعاصرة في علم الكلام. فظلّت الجعديّة والجهميّة والجهنيّة والغيلانيّة والواصليّة في أغلب الدّراسات المعاصرة مجرّد فرق سياسيّة معارضة للحكم الأموي، أو مجرّد فرق "مبتدعة" متأثّرة بمؤثرات خارجيّة غير إسلاميّة[1]. وظلّ الانتماء المذهبي للباحث المعاصر أساس موقفه من علم الكلام من جهة، ورؤيته للفكر الإسلامي من جهة ثانية. وقد بيّن استقراء أعمال

(١)تتراوح مواقف القدامى من علم الكلام بين من يعتبرونه علما جدليّا دعويا للدفاع عن العقيدة بالحجج العقلية، ومن يعتبرونه علما بدعيا تشكّل بمؤثّرات خارجيّة لغاية هدم الدّين. ونكاد نعثر على كلا الرّأيين المتناقضين من علم الكلام في نفس المدرسة الفكريّة ونفس الظرفيّة التاريخية والبيئة الحضاريّة. انظر عن ذلك: المنصوري، المبروك، وآخرون، مواقف المغاربة من علم الكلام والفكر الاعتزالي إلى نهاية القرن الهجري السادس، مجلة الدراسات التربوية والعلمية، ١١ (٣)، ٢٠١٨، ٢٣٨– ٢٥٧.

الباحثين المعاصرين أنّ أغلبهم لم يخرج عن الإطار السياسي أو المذهبي حين البحث في مسألة تشكّل علم الكلام في الفكر الإسلامي. والناظر في نماذج من تلك الأعمال يتبيّن له أنّها قائمة على النّقل الانتقائيّ والاستقطاع وبتر المقالات من سياقاتها الفكريّة والتاريخيّة من جهة، واعتمادها على المنهج الاستدلالي الذي ينطلق من فكرة راسخة في ذهن الباحث، مذهبيّا، ويحاول الاستدلال عليها عبر استعادة ما صنّفه القدامى وتكراره على أنّه حقائق ثابتة، دون تمحيص ودون تنسيب أو نقد. ولم تكد المواقف المعاصرة من علم الكلام تخرج عن القبول أو الإنكار والتّبديع. رغم أنّ الاستقراء يبيّن أنّ كلا الموقفين مرتبطتين بالتّوجّه المذهبي أو الفكري أو الأيديولوجي للباحث، أكثر من ارتباطه بموقف علمي مبني على أسس منهجيّة متينة(١).

هذا الازدواج في الموقف من علم الكلام نجده بين أغلب اتباع المذاهب الإسلاميّة وليس مقتصرا على مذهب دون مذهب، وإن كان يخفّ ويشتدّ حسب الفترات التاريخيّة، من جهة، وحسب عمق تأصّل المذهب الفقهيّ أصوليّا، من جهة ثانية. وفي أغلب المدارس الإسلاميّة الكبرى، ظلّ التيّار الرّافض لعلم الكلام تيّارا معزولا فكريا، ولم يكن له تأثير في المسار العام لتطوّر الفكر الإسلامي وتكامل علومه، وإن كان له تأثير في العزل الاجتماعي للمتكلّمين وفي تغذية المتخيّل الشعبي حولهم باعتبارهم "مبتدعة" إلى اليوم. وظلّ جلّ أعلام الرّفض يردّدون آراء قديمة دون دراية بتطوّرات علم الكلام وأصوله وفصوله. بل إنّ كثيرا من أولئك الرافضين لعلم الكلام لا يكادون يميّزون بين دقيق الكلام وجليله من جهة، ولا يميّزون

(١) من الطريف أن المستشرقين الذين درسوا علم الكلام الإسلامي دمجوا بين رأييْ القدامى القابلين والرافضين لعلم الكلام، فاعتبروه، من جهة، علما أخذه المسلمون من الأمم السابقة، لأن العقل الإسلامي لا ينتج علما، من وجهة نظرهم، واعتبروه من جهة أخرى، وبناء على ذلك، أقوى العلوم "في الإسلام"، لا "أقوى العلوم الإسلامية"، باعتبار أنهم اعتبروه علما مقتبسا لا علما أصيلا، وباعتبار انبنائه على قواعد عقلية ومنطقية دقيقة. انظر عن ذلك، المنصوري، المبروك، صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، بيروت، مركز نماء، ٢٠١٤.

بين العقيدة الإسلاميّة الرّبانيّة التوقيفيّة المنزّلة من جهة، وعلم الكلام البشري الاجتهادي المتطوّر من جهة ثانية، متوهّمين أنّ الآراء الكلاميّة هي ذاتها العقائد الإسلاميّة.

هذا ملمح أساسيّ يغيب عن كثير من الباحثين المعاصرين في علم الكلام. وقد قدّمناه عن قصد حتى نثير الإشكاليّات المترتّبة عنه. وقد بيّن الاستقراء أن حكم المحدّثين في علم الكلام والمتكلمين مازال صداه يتردّد إلى اليوم بين بعض المسلمين ويحتكمون به وإليه ويحاجّون به من خالفهم. رغم أنّ علماء الكلام يؤكّدون أنّ كلّ مسالكهم اجتهاديّة، فكريّة، بشريّة، منهجا ومضمونا، تقبل الخطأ والصواب، ولذلك خطّؤوا بعضهم بعضا وصوّبوا أيضا. ولا يمكن تجاوز هذه الأحكام الاجترايّة إلا عبر التّفكير بعمق في الفكر الإسلامي القديم والحديث والمعاصر وسبر أغواره في كلّ تفاصيله وإدراك كلّ أبعاده في رؤية تكامليّة للبحث عن أسس جديدة تفسّر التّشكّل والتّطوّر.

ولا بدّ للباحث في الفكر الإسلاميّ أن يميّز تمييزا دقيقا وواعيا بين العقيدة الإسلاميّة من جهة والفكر العقدي الإسلاميّ من جهة أخرى. فالعقيدة من خصائصها الأساسيّة أنّها ربانيّة توقيفيّة منزّلة. أما الفكر فبشريّ اجتهادي متطوّر. وما ينتجه الفكر ليس سوى فهم، تماما مثلما أنّ تفسير القرآن غير القرآن. فالقرآن ربّانيّ توقيفي منزّل، ولكنّ تفسيره اجتهاديّ بشريّ قد يصيب المفسّر فيه وقد يخطئ. وقد اختلط الأمر على كثير من القدامى حتى عدّوا علم الكلام مرادفا للعقيدة الإسلاميّة، وجعلوه ضابطا للكفر والإيمان فعتّم هذا التوجّه على مسارات تطوّريّة كبيرة كان يمكن للفكر الإسلامي أن يسلكها لو لا هذا التوجّه المماهي بين المفصلين. وتحديد العلوم وضبط مجالاتها الاصطلاحيّة والمفهوميّة مما يسهم في الحدّ من

الاضطراب المنهجي والتداخل الاصطلاحي والتخبّط المعرفي الذي يسم الفكر الإسلامي المعاصر الدّارس لعلم الكلام أو لغيره من العلوم الإسلاميّة الأخرى[١].

المنهج التّكاملي وتاريخيّة تشكّل علم الكلام في الفكر الإسلامي

أثبت الاستقراء واعتماد منهج تكامليّ يصل بين التّأريخ للحدث والتأريخ للفكر أنّ علم الكلام قد مرّ بمرحلتين أساسيّتين في تاريخه المبكّر. الأولى هي مرحلة التشكّل وسادت هذه المرحلة في القرنين الهجريّين الأوّل والثّاني تقريبا. وقد كان علم الكلام حينها علما جدليّا دعويّا بامتياز، إذ أنّه تشكّل لمجادلة أتباع الأديان الأخرى، ومن تأثّر بهم من المسلمين، والرّدّ عليهم ونقض حججهم. وهذا بيّن في التعريفات الأولى لعلم الكلام. فالفارابي مثلا يقول "إن علم الكلام يتعلّق بنصرة العقائد والشرائع التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل"[٢]. ولهذا ميّز الفارابي بين الفقه والكلام قائلا "ويتعلّق الفقه باستنباط ما لم يصرح به واضع الملة مما صرّح به في العقائد والشرائع"[٣]. وعلى هذا يختلف المنهج في كليهما إذ المنهج الفقهي منهج استنباطي أما المنهج الكلامي فمنهج جدليّ حجاجيّ[٤]. ورغم أنّ علم الكلام لم يفقد بُعده الجدليّ في كل تاريخه، فإنّه قد انضاف إليه بعد خلافيّ، تمثّل في رفض قسم من المسلمين لهذا العلم وتبديعهم الخائض فيه. فكان من المتكلمين من ناقشهم في هذه المسائل الخلافيّة أيضا. إلى أن أُفرغ علم الكلام من محتواه الجدلي منذ بدايات القرن الهجري الخامس تقريبا وتحوّل إلى علم خلافيّ بحت تناقش قضاياه بين المسلمين أنفسهم،

(١) انظر مثلا في نماذج الآراء المعاصرة عن علم الكلام والمتكلّمين في المنتديات الالكترونية العامة والخاصة وهي تلوك أحكام القدامى دون بحث أو تمحيص أو نقد، ولا تنظر إلى القضيّة من غير زاويتها المذهبيّة التي رسّخها تصنيف بعض القدامى لعلم الكلام على أنّه من "العلوم البدعيّة".

(٢) الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، تح. عثمان أمين، المكتبة الأنجلومصرية، ط. ٣، ١٩٦٨، ص ١٣١.

(٣) نفسه، ص ١٣١.

(٤) انظر مثلا: الخطيب، علي، علم الكلام بين خيار التبني ومقاربة الرفض: دراسة في معطيات الفكر الإسلامي، مجلة متون، (٨) ٤، ٢٠١٥ (٧- ٣٠)، ص ٩.

وينتصر به أحدهم على الآخر، فتمّ تغييب دقيق الكلام، ولم يبق غير جليله. وأعيد تعريف الكلام مع الإيجي والرازي وابن خلدون، بعد أن أعيدت موضعة العلم ذاته، وأهدافه وغاياته، فصار علما ناصرا لمقالة فرقة على فرقة، لا ناصرا لدين على دين، "يتضمّن الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة". (١)

وقد نحت كثير من الأبحاث(٢) إلى متابعة القدامى والمعاصرين(٣) في الوصل بين تشكّل علم الكلام من جهة والواصليّة(٤) من جهة أخرى. ورغم أهميّة مكانة الواصليّة في صياغة الفكر الكلامي الإسلامي وفي تطوير مقالاته فإنّي اليوم –بناء على ما توفّر لديّ، ومازال الأمر قيد الدّرس– صرت ميّالا إلى تنسيب ما قام به بعض القدامى وطيف من المستشرقين المدقّقين –مثل يوسف فن آس حين ربط نشأة "الكلام" في الحضارة الإسلاميّة بواصل بن عطاء (٨١ – ١٣١/ ٧٠٠ – ٧٤٩) وركّز عليه تركيزا مباشرا في تحليل حدث النّشأة(٥). وصرت أرى أنّ واصلا كان له الفضل في التأصيل فقط إذ أنّ التأسيس ارتبط بأربع مدارس سبقت ظهور الواصليّة أو عاصرتها في القرن الهجري الأول وبدايات الثاني وهي: الجعديّة والجهمية والجهنيّة والغيلانيّة. وأكّد الاستقراء أنّ الواصليّة قد تشرّبت كثيرا من

(١) انظر مثلا، الحجلاوي، ناجي، علم الكلام: أزمة الأساس وعطب المنهج، ضمن: في تجديد علم الكلام: المنهج والمسائل، مجمع إفريقية للدراسات، تونس، ٢٠١٧، ص٦٢.

(٢) المنصوري، المبروك، علم الكلام ومناط النظر العقلي في الإسلام، جامعة الزيتونة، تونس، ٢٠١٨.

(٣) يقول علي الخطيب مثلا "إن علم الكلام قد نشأ في بداية القرن الثّاني للهجرة على يد المعتزلة، غير أننا نلحظ أن المشكلات الدينية المتعلقة بمرتكبي الكبيرة قد ظهرت قبل ظهور علم الكلام بحوالى نصف قرن من الزمان. هذا معناه أنه من الممكن النظر إلى هذه المشكلات على أنها الإرهاصات المبكرة لنشأة هذا العلم". ص ١٠.

(٤) عن التّشكّل التّاريخيّ للمعتزلة انظر: نشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط. ٧، ج ١، ص ص ٣٧٣ – ٣٨٠.

(٥) Van Ess, J. Theologie und Gesellschaft, *Die Entstehung der Kontroverstheologie,* V. ١, pp. ٤٨-٥٥.

مقالات هذه المدارس الأربع وعمل مفكّرو القرون اللاحقة على تأصيلها تأصيلا مدققا. وممّا يدعم هذا الرّأي أيضا ما صار إليه الشّهرستاني حين حصر اِعتزال واصل في أربع قواعد وذهب إلى أنّ واصلا قد تابع في قاعدة القدر الجعديّة والغيلانيّة[١]، ولم يؤصّل قاعدة الصفات، فكانت في عهده غير نضيجة[٢]، وقد تابع فيها الجهميّة. وهذا يؤكّد لنا أنّ واصلا لم يهتمّ بتأسيس علم الكلام في الفكر الإسلامي بل اهتمّ بتأصيل الأصول: أي اهتمّ بالبعد التجريديّ المؤسّس للعلم، أو بمعنى أدق بمنهج العلم لا بمضمونه.

فتأصيل علم الكلام، بصفته علما، قد تشكّل قبل واصل بربع قرن على الأقلّ، ولم تكن الواصليّة "أوّل فرقة كلاميّة"، كما يشيع في كثير من الأبحاث، بل كانت فرقة "أصوليّة" بالمعنى الواسع لعلم الأصول، إذ يذكر الجاحظ عن واصل فيما حكاه عنه أبو هلال العسكري أنّ "كلّ أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام في الأحكام فإنّما هو منه. وهو أوّل من قال الحقّ يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق وخبر مجمع عليه وحجّة عقل أو إجماع من الأمّة. وأوّل من علّم النّاس كيف مجيء الأخبار وصحّتها وفسادها وأوّل من قال الخبر خبران خاصّ وعامّ ... وأوّل من قال النّسخ يكون في الأمر والنّهي دون الأخبار"[٣]. وهذا الرأي دقيق جدّا لاعتبارات كثيرة لعلّ أهمّها أنّ الجاحظ، وهو يتكلّم من داخل الفرقة، نسب إلى واصل "الكلام في الأصول" أي تأصيل أصول الدّين والفقه كليهما تمهيدا لما ضبطه أبو حنيفة في الفقه الأكبر والشافعي في الرّسالة. ولعلّ في هذا ما يفنّد دعاوى كثير من المستشرقين[٤] الذين يعتبرون علم أصول الفقه الإسلامي علما دخيلا لا علما أصيلا، قد

(١) الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ٤١.

(٢) نفسه، ج ١، ص ٤٠.

(٣) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط. ٧، ج ١، ٣٩٥. العسكري، أبو هلال، الأوائل، دار البشير، مصر، ١٤٠٨ هـ، ص ٢٥٥.

(٤) Mansouri, M, ٢٠٢١, The Deliberation of Occidentalism in Contemporary Global Thought: A Comparative Study of Japanese and Western thoughts. Journal of College of Sharia &Amp; Islamic Studies, ٣٩(٢). https://doi.org/١٠.٢٩١١٧/jcsis.٢٠٢١.٠٣٠٤

اقتبس المسلمون تأصيله عن القوانين الرّومانية، قائلين إن علم أصول الفقه قد "ولد مكتملا منذ لحظته التّأسيسيّة"، وهذا غير ممكن من وجهة نظرهم استنادا إلى نظريّة التراكم المعرفي. وسبب سلوك المستشرقين هذا المسلك هو أنّهم لم يعتمدوا على نظريّة التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي، من جهة[1]، وتابعوا كثيرا من قدامى المسلمين ومحدَثيهم من جهة ثانية في اعتبار رسالة الشافعي أُمّا في تأصيل الأصول في الفكر الإسلامي. وما هذا بصحيح لأن ما قاله الجاحظ يدحض دعواهم دحضا كاملا ويؤكّد أن علم الأصول في بدايته كان تأصيلا للفقه الأكبر والأصغر كليهما، وأنّه تشكّل على يد واصل وظلّ يتطوّر من حينها[2]، إلى أن جاء الشافعي فخصّه باستنباط الأحكام دون الحجاج في العقائد، وفق رؤية الفارابي. وسرى في الفكر الإسلامي من يومها على هذا الأساس. وما ينطبق على الأصول يكاد ينطبق أيضا على علم الكلام وعلى الفلسفة والمنطق في الفكر الإسلامي.

المسائل المؤسسة لعلم الكلام الإسلامي

تدفعنا هذه الإشكاليّة إلى محاولة تفكيك المنظومة الفكريّة الإسلاميّة في النصف الثاني من القرن الهجريّ الأوّل وبدايات القرن الهجريّ الثاني، بمنهج تكامليّ، لتبيّن المسار الذي سلكه "الكلام" في الفكر الإسلامي حتى غدا علما مكتمل الأركان مضبوط المسائل والمناهج. إذ لازالت قضيّة تشكّل علم الكلام تثير إشكالات كبيرة، ويدور حولها جدل بين الباحثين ومؤرّخي الأفكار. والسّبب في ذلك ندرة المصادر، فأغلب المصنّفات الأصليّة فيها تكاد تكون مفقودة، وأغلب الآراء عنها منقولة. فلم يُدرس حدث النّشأة بمنهج تكامليّ يمكّن الباحث من استنباط نتائج جديدة قد تنير سبيل البحث العلمي وتفتح آفاق التفكّر في

(١)المنصوري المبروك الشيباني. ٢٠٢١. "تداوليّة الاستغراب في الفكر العالمي المعاصر: دراسة مقارنة بين الفكر الياباني والفكر الغربي". مجلة كلية الشريعة والدراسات الاسلامية.(٢) ٣٩

(٢) نشير هنا إلى أنه تصعب دراسة فكر واصل بن عطاء وأثره في تشكّل مقالات الإسلاميّين وصلته بالفقه وأصوله دون ربطه بفكر عمرو بن عبيد. وقد درس فن آس فكر عمرو بإعتباره مفسّرا Exeget وبإعتباره فقيها Jurist ومحدّثا Traditionarier. Van Ess, J. Theologie und Gesellschaft, V. ٢, pp. ٢٩٨- ٣٠٥.

المبحث تدعيما أو نقضا. ولعلّ ذلك راجع إلى أنّ كثيرا من القدامى قد نظروا إلى علم الكلام من زاوية أنّه انعكاس تأثّري بأفكار خارجيّة أو اقتباس مباشر من أديان أخرى. فما أوّل المسائل التي "تكلّم" فيها المسلمون؟ وما أصولها وتطوّراتها الأولى في القرن الهجريّ الأوّل؟ وهل كانت ذات أصول داخليّة أنتجها التطوّر الدّاخليّ للفكر الإسلامي، سواء استجابة لحاجات داخليّة فكريّة وثقافيّة وعمرانيّة-بالمفهوم الخلدوني للعمران الذي يجمع السياسة والاقتصاد والاجتماع- أو ردّا على أفكار خارجيّة غازية حاول أصحابها إدخالها في الفكر الإسلامي وإرباكه بها فانبارى متكلمو المسلمين يجادلونهم ويدحضون حججهم ويردّون عليهم، أم كانت ذات أصول تأثّريّة بالأفكار الخارجيّة سواء كانت دينيّة أو فكريّة؟ أي هل كان تشكّل علم الكلام في الفكر الإسلامي تشكّلا تطوّريّا داخليّا أو اقتباسا خارجيّا تأثّريّا؟

تقوم الإجابة على هذه الأسئلة المحوريّة في تطوّر الفكر الإسلامي في النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل وبدايات القرن الهجريّ الثاني على تدقيق النّظر في عدد من المسائل الأساسيّة في ذلك العصر المتقدّم من صدر الإسلام حين أثيرت مسائل كان على الفكر الإسلامي أن يوجد لها حلولا معرفيّة من داخل المنظومة الإسلاميّة. وتدور هذه المسائل على محورين أساسيّين هما محور الفعل الإنساني وأحكامه ومحور الصّفات الرّبانيّة وخصائصها. يضمّ المحور الأوّل مسائل الجبر والإرجاء والقدر، وقد انتهى بتشكّل مقالة ما اصطلح على تسميته لاحقا ب"خلق الأفعال". ويضمّ المحور الثّاني مسائل التجسيم والتّشبيه والتأويل والتعطيل و"نفي الصفات"، وانتهى بتشكّل مقالة ما اصطلح على تسميته لاحقا ب "خلق القرآن". وهذه، في نظرنا، هي المقالات المؤسّسة لعلم الكلام الإسلامي.

ويقتضي نظرنا في هذين المحورين اللّذين جمعنا تحتهما مقالات مترابطة متناسلة اعتماد منهج تكامليّ يجمع بين التّأريخ للفكر والتأريخ للحدث، ويقتضي النّظر إلى المقالات نظرة تكامليّة ترابطيّة ثانيا، بعيدا عن منهج الاستقطاع عن السياق التاريخي والمقاليّ الذي دأبت عليه كتب الفرق والمقالات قديما وحديثا، وقد فصلت المقالات عن تاريخيّتها، حتّى حوّلتها

إلى ما يشبه القاعدة الرياضيّة التجريديّة، وفصلتها عن السياق المقالي والثقافي والبيئي الذي تشكّلت فيه. أما كتب التاريخ فقد اهتمّت بالتّأريخ للحدث ولم تنظر- إلّا نادرا- في ما استندت إليه تلك الأحداث، أو ما ارتبطت به، أو ما نتج عنها، من أفكار. ويقتضي منّا كلّ ذلك اعتماد مبدأي التّنسيب والنّقد. فليس "كلّ" ما صنّف في مسألة ما ممّا يعوّل عليه في البحث العلمي، لأنّ الاستقراء قد أثبت أن كثيرا من تلك المصنّفات هي "سرديّات تمثّليّة"(١) تخضع لموقع منتجها، ومختلف انتماءاته الماديّة والمجرّدة، المباشرة والرّمزيّة حين يفكّر وينتج(٢). وهذا ما يجعل كثيرا من المواقف والأفكار التي تناقلتها كتب الفرق والمقالات، في ما يخصّ علم الكلام، وكيفيّة تشكّل الفكر الإسلامي في القرنين الهجريّين الأوّل والثاني أقرب إلى "الانطباعات" منها إلى الحقائق. والإشكال الأكبر هو أنّ كثيرا ممّا يتناقله الفكر الإسلاميّ المعاصر عن تشكّل الفكر الإسلامي ومقالاته وفرقه ظلّ يردّد صدى تلك "السّرديّات" أو "الانطباعات" دون تمحيص أو تنسيب أو تدقيق أو نقد في الأغلب الأعم. بل إنّ كثيرا من أحكام التبديع والتكفير المعاصرة التي تحدّد المنتمي إلى أمّة الإسلام والخارج عنها، وترتّب صلاح المعاش والمعاد، وتطلق أحكام الجزاء في الآخرة: ثوابا أو عقابا، غالبا ما

(١) السّرديّات التمثّليّة مصطلح مأخوذ من نظريّات النّقد الأدبي المعاصرة. ويعني أنّ المدوّن في مصنّف ما سردٌ ذاتيّ مبنيّ على تمثّل مصنّفه للحقائق والوقائع، وليس تأريخا للحقائق والوقائع عينها. ومعلوم أنّ كلّ تمثّل محكوم بالانتماءات المذهبيّة والسياسيّة والفكريّة لمنتجه، ولعلاقاته بالسّلط التي يمثّلها أو تلك التي، انطلاقا من مواضعاتها العامّة يفكّر وينتج. وعن هذا المصطلح انظر De Beaugrande, R, and W. Dressier: Introduction to Text Linguistics. London: Longman، ١٩٨١
انظر أيضا، المنصوري، المبروك، مقارنة الأديان في الثقافة العربية: الإشكاليات والحدود والآفاق، مجلة روح الحداثة، ١، ٢٠١٢، ص ٣٢- ٥٥.

(٢) عن التنظيرات المعاصرة في العلوم الإنسانية للأبعاد الرمزية انظر: Bourdieu, P, Language and Symbolic Power. Trans. G. Raymond and M. Adamson. Harvard: Harvard University Press، ١٩٩١.

تستند إلى تلك السرديّات أو النقولات القديمة، وكثير منها قد أثبت البحث أنّه غير دقيق إن لم يكن خاطئا من أساسه[١].

ومن المهمّ، ونحن نبحث في الإطار الإسلامي الداخلي لعلم الكلام والمسائل التي أدّت إلى تشكّله، أن نشير إلى أنّ النشأة الأولى للمسائل الكلاميّة قد ارتبطت بالفعل الإنساني ومختلف تفريعاته: الجبر، والإرجاء، مرتكب الكبيرة، والقدر، وكلّها مرتبطة بتحديد مدى مسؤوليّة العبد عن أفعاله، وترتيب جزائه بناء عليه. وهذه الحقيقة العلميّة والتّاريخيّة لم يكد يشير إليها أحد من الدّارسين لعلم الكلام قديما ولا لما يسمّى اليوم ب"علم الكلام الجديد"[٢]. وهي مسألة سنعود إليها لاحقا، ولكن نشير إلى يهمّنا منها هنا. فعلم الكلام الإسلامي- على عكس اللاّهوت النصراني، الذي يسعى كثير ممّن يدعون إلى تجديد علم الكلام الإسلامي بناء عليه-قد كان ذا طبيعة إنسانيّة، ونشأ نشأة إنسانيّة مرتبطة بفعل الإنسان وبجزائه عليه، ولم يرتبط، حين تشكّله، بالمسائل الغيبيّة. أمّا اللاهوت النصراني فقد كانت أوّل مسألة شاغلة له منذ لحظة تشكّله الأولى-وإلى حدود الإصلاحات الكنيسيّة التي قام بها جون كالفن ومارتن لوثر، متأثّرين بالفكر الاعتزالي الإسلامي[٣]- ذات طبيعة لاهوتيّة، ونشأ أساسا للنظر في طبيعة الذّات الرّبانيّة. فحاول علم اللاهوت، عبر تاريخه، شرح الأبعاد اللاهوتيّة والنّاسوتيّة وتأصيل مكانة الأقانيم في العقيدة النصرانيّة. ولم تكن له، في أغلب فتراته، من مسائل، غير ذلك. وعلى هذا فعندما باشر النصارى الإصلاحات الكنسيّة التي أدّت إلى تشكّل المذهب البروتستانتي بدأ اهتمامهم بالفعل الإنسانيّ، وناقشوا حينها مسائل الجبر والاختيار والمسؤوليّة نقاشا قريبا جدّا مما نحا إليه الفكر الإسلامي في

(١) تعجّ مواقع التواصل الاجتماعي الإسلاميّة بما لا يحصى من هذه الأمثلة. وهناك نماذج كثيرة في مواقع الفتاوى الإسلاميّة أيضا.

(٢) انظر مثلا: الرفاعي، عبد الجبار، وآخرون، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٢.

(٣) عن نماذج من تلك التأثيرات انظر: المنصوري، المبروك، ابن رشد بين تأسيس العقل وتأصيل النقل في الفكر الإسلامي، مجلة القناطر، ١٦ (٣)، ص ٩٥- ١١٧.

لحظة تشكّله. وكان هذا تحوّلا عظيما أدّى إلى تجديد الفكر النصراني تحول بمقتضاه مركز النّظر إلى الإنسان وأفعاله، بدلا عن الرّب وطبيعته الأقنوميّة، متأثّرين في ذلك بالفكر الاعتزالي الإسلامي. وتزامن ذلك مع بداية تأسيس نظريّة جديدة للمعرفة ارتبطت بالاكتشافات العلميّة التي غيّرت نظرة الإنسان إلى كلّ شيء بدءا من مركزيّة الشمس في الكون بدلا عن الأرض، وانتهاء بأن صار الإنسان "سيّد الطبيعة ومالكها" على حدّ عبارة ديكارت.

هذا مسار فكريّ سلكه اللاهوت النصراني لتجديد مسائله ومناهجه في العصر الحديث. وهذا هو المسار الذي ينادي دعاة "تجديد علم الكلام الإسلامي" اليوم بسلوكه لأنّ البحث في الغيبيّات النظريّة لم يعد مجديا حسب اعتقادهم(١)، ولم يتجدّد اللاهوت النصراني إلا حينما أهمل البحث في تلك الغيبيات النظريّة المجرّدة، حسب وجهة نظرهم(٢). وقد أثبت هذا البحث، المعتمد على الاستقراء التاريخيّ والمنهج المقارنيّ، أنّ علم الكلام الإسلامي لم ينشأ عن بحث مسائل غيبيّة مرتبطة بذات الله سبحانه، بل نشأ عن مسائل متعلّقة بالفعل الإنساني أساسا، هذا من جهة. ثمّ إنّ علم الكلام الإسلامي قد نشأ باعتباره علما دعويّا جدليّا؛ أي إنّه تشكّل للدعوة إلى دين الله سبحانه ومجادلة أتباع الأديان الأخرى والرّد عليهم ودحض معتقداتهم سواء في أصولها أو في ما تسرّب منها إلى الفكر الإسلاميّ، كالتشبيه والتجسيم. وعلى هذا نؤكّد أن علم الكلام الإسلامي وعلم اللاهوت النصراني قد سلكا مسلكين مختلفين تشكّلا وتطوّرا، منهجا ومضمونا وغاية، ولا مجال لتجديد الثّاني اليوم

(١) يقول مصطفى ملكيان في ذلك "علم الكلام الجديد هو بالضبط الإلهيات المسيحيّة الجديدة مع قليل من الجرح والتعديل الرّامي إلى مطابقتها مع العقيدة الإسلاميّة" مصطفى ملكيان، الكلام الجديد في إيران، ضمن الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، الرفاعي، عبد الجبار وآخرون، دار الهادي، بيروت، ط. ١، د. ت، ص ١٨١.

(٢) مجموعة من المؤلفين، العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مركز الحضارة، بيروت، ط. ١، ٢٠٠١.

بناء على المسار الذي سلكه الأوّل وقياسا عليه، لأنه سيكون حينذاك قياسا فاسدا تاريخيا ومعرفيّا. فالمسائل التي تطوّر علم اللاهوت النصراني بها هي المسائل التي شكل بحثُها علمَ الكلام الإسلامي. والاستنتاج من هذا أن علم اللاهوت النصراني هو الذي تطوّر متأثّرا بعلم الكلام الإسلامي وقياسا عليه، لا العكس. وإن كان من تجديد لعلم الكلام الإسلامي فهو وجوب العودة به إلى غايته الدّعويّة الجدليّة التي تشكّل من أجلها في بداياته الأولى في الفكر الإسلامي. فكيف بحث الفكر الإسلامي مسائل الفعل الإنساني في النصف الثاني من القرن الهجريّ الأوّل؟

بيّننا سابقا أنّ أوّل المسائل الّتي شكّلت علم الكلام الإسلامي قد ارتكزت على الفعل الإنساني، وكان منطلقها الأساسيّ منطلقا إيمانيّا. فإذا كانت طاعة الله سبحانه هي أساس التصنيف الخارجيّ للبشر إلى مسلم وكافر، والتصنيف الدّاخلي إلى موفّ وعاص، وكانت المعصية هي مخالفة مقتضيات الطاعة، تبيّن لنا بكلّ يسر أنّ الفكر الإسلامي قد انطلق انطلاقة إيمانية–إنسانيّة بالبحث في حكم ما يخالف طاعة الله: وتحديدا حكم مرتكب الكبيرة: ما صفة فعل المعصية الذي صدر عنه: هل هو فعل جبريّ أم فعل اختياريّ، وهل نعيّن حكمه في الدنيا أم نرجئه إلى الآخرة؟ وإن عيّنناه في الدنيا فما هو: أكافر أو مؤمن عاص أم في منزلة بين الكفر والإيمان؟ وما حكمه في الآخرة: هل هو كافر مخلّد في النّار؟ أم يعذّب على قدر ذنبه ويخرج منها؟ أو لا يدخلها أصلا بفعل الشّفاعة أو بما معه من الشّهادة، معتمدين على أنّ من قال لا إله إلا الله دخل الجنّة؟

فالمقتضيات الإيمانيّة هي التي حتّمت على الفكر الإسلاميّ تقليب النّظر في مخالفة مقتضيات الشّرع وفق الضوابط الشرعية والمقاصد الرّبّانيّة. وعلى هذا نظر المسلمون في قضايا الجبر والإرجاء وحكم مرتكب الكبيرة متكاملة متعاضلة بسبب طبيعتها الترابطيّة. وقد أدّت آراء المسلمين فيها إلى تشكّل مقالات القدر والمسؤوليّة في ما صار يُعرف لاحقا ب"خلق" الأفعال. والبحث في هذه القضايا الثلاث بمنهج تكاملي يبرز كمّا كبيرا من سوء الفهم الذي رافق التصنيف فيها قديما، إذ أنّها عولجت في الأغلب الأعمّ مذهبيّا لا معرفيّا، ومازال ذات

التوجّه ينتشر إلى حدّ اليوم في كثير من الفضاءات الأكاديمية والإعلامية الإسلامية. فما الخلفية التاريخية لتشكل أول المباحث المؤسّسة لعلم الكلام الإسلامي: مبحث الجبر؟ وهل كانت له حين تشكّله الأوّل مستندات داخليّة مرتبطة بالنظر في أفعال المسلمين وتكييفها من وجهة نظر شرعية أم إنه نشأ انعكاسا لمؤثرات خارجيّة كما يرى بعض القدامى وكثير من المحدثين؟

مقالة الجبر ومكانتها في الفكر الكلامي الإسلامي

يعتبر الجبر من أولى المسائل الّتي أثارها الفكر الإسلاميّ في النصف الثاني من القرن الهجري الأول. وقد أرجع كثير من الباحثين والمؤرّخين بدايات إثارته في الفكر العقدي الإسلامي إلى ما سلكه بنو أميّة لتبرير شرعيّة خلافتهم، ولتبرير سوء أفعالهم، مستندين إلى تأويل معيّن للنّصوص القرآنيّة. وتنقل إلينا كتب التاريخ والأعلام نماذج كثيرة تؤكّد أن الجبر في مبتدئه مقالة أمويّة بامتياز: أوّل من دشّنها بنو أمية لإضفاء شرعيّة دينيّة على ملكهم السّياسي. وكانت هذه المقالة قراءة سياسيّة داخليّة للنصّ القرآني وفق مواضعات العمران: في فهمه الواسع الذي يشمل: الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي. فقد دأب معاوية وخلفاؤه من بعده على تبرير أفعالهم السياسية وخطواتهم العسكريّة وإجراءاتهم الاقتصاديّة بالجبر الرّباني. ومنذ صفّين، على ما تروي كتب التّاريخ، أعلن معاوية المبدأ الجبريّ وخطب في جيشه قائلا: "وقد كان فيما قضاه الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولفّت بيننا وبين أهل العراق فنحن من الله بمنظر. وقد قال الله تعالى (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اِقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ) [البقرة ٢، ٢٥٣]"[(١)]. فأرجع معاوية ما شنّه بنو أميّة من حروب لبسط سلطانهم السياسي على المسلمين وتوطيد دعائم ملكهم إلى "الجبر الربّاني"، فهم في ذلك مجبرون، منفّذون لمشيئة الله سبحانه. ولو شاء الله–حسب معاوية– ما اقتتلوا. وعندما توفي

(١) صفوت، أحمد، جمهرة خطب العرب، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت، ج ١، ص ٣٦٥.

معاوية خطب يزيد قائلا: "الحمد لله الذي ما شاء صنع، من شاء أعطى ومن شاء منع ومن شاء خفض ومن شاء رفع"[١]. ورغم أن لهذه الآراء مستندات نصية كثيرة في الإسلام، فلا مشيئة فوق مشيئة الله سبحانه، فإن توظيفها لا يعكس موقفا إيمانيا تسليميّا بقدر الله سبحانه، بقدر ما يمثّل توظيفا سياسيّا للأدلّة النصيّة التي تدفع المسلم إلى الإقرار بأن الخلافة الأمويّة جبر رباني، وأنّهم منفّذون لمشيئة الله وأن أي خروج عنهم هو خروج عن إرادة الله ومشيئته.

وهكذا دشّن بنو أميّة مقالة الجبر في الإسلام، وراجت أحاديث متفاوتة درجة الصحّة تعفي الخلفاء من الحساب يوم القيامة من ذلك: إن الله إذا استرعى عبدا رعية كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات[٢]. وحديث آخر يقول: إنّ من قام بالخلافة ثلاثة أيّام لم يدخل النّار[٣]. وقد خطب معاوية قائلا: الحمد لله الذي أنقذني من النّار بهذا المقام[٤]. وتذكر بعض كتب التاريخ أن يزيدا قد أشهد أربعين شيخا بأنّه ما على الخلفاء حساب ولا عقاب[٥]. فالفعل الإنساني هو المؤسس للكلام الإسلامي منذ الفتنة. والجبر الأموي مثاله الأوضح. وكلّ ما سيتشكّل من مواقف إسلاميّة بداية من العقد السادس من القرن الهجريّ الأوّل سيكون دعما أو نقضا كلاميّا للجبر الأمويّ.

(١) نفسه، ج ٢، ص ١٨٩.

(٢) ابن عبد ربه، أبو عمر، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٤٠٤ هـ، ج ١. ص ٥٧.

(٣) الطبري، أبو جعفر، تاريخ الرسل والملوك، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط. ٢، ١٩٦٨، ج. ٧، ص ٢١٣.

(٤) البلاذري، أحمد، أنساب الأشراف، تح. سهيل زكار ورياض الزركلي. دار الفكر، بيروت، ط. ١، ١٩٩٦، ج. ٨، ص ٤٠٥.

(٥) عطوان، حسين، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، دار الجيل، ١٩٨٦، ص ٧٦.

ولكن رغم هذا التوجّه السّياسيّ الواضح الذي بُني عليه ما اصطلحتُ على تسميته ب"الجبر الذرائعي"[1] في الفكر الإسلامي، يصادف الباحثينَ في الفكر الإسلاميّ المبكّر غيابُ هذا الصّنف من الجبر عن كتب الفرق والمقالات. والنّاظر في تلك المصنّفات يدرك بجلاء أنّ تدوينها للمقالات تدوين مذهبيّ-سياسيّ وليس معرفيّا، إذ كان مصنّفوها يدورون في فلك السّلطة، ويدوّنون وفق الرّؤية السّياسيّة الرّسميّة وليس وفق الرّؤية التاريخية المعرفيّة. فمارسوا التّغييب والانتقاء والاستقطاع في أبهى صوره. فلا يمكّن استقراؤها من إعادة تركيب التشكّلات المعرفيّة في صدر الإسلام. يضاف إلى ذلك أنّ تلك المصنّفات قد فصلت بين التّأريخ للفكر والتّأريخ للحدث. فرصفت المقالات رصفا دون أيّ ضابط تاريخيّ أو زمنيّ، وغيّبت بشكل كامل الأحداث التي تشكّلت منها أو نتجت عنها تلك الأفكار. وغياب البعد التاريخي والزّمني في تدوين المقالات، بالإضافة إلى التدوين اللاحق لحدث النّشأة بما لا يقلّ عن ثلاثة قرون، في أحسن الأحوال، أدّى إلى تحويل تلك المصنّفات إلى ما يشبه القواعد العقدية العامة المتعالية عن الزمان والمكان. فتجدها تدوّن مقالة في القرن الهجري الثالث في سمرقند، ثم تعود إلى مقالة أخرى في القرن الأوّل في البصرة، ثم تمرّ إلى مقالة ثالثة في القرن الرابع في بلخ،،، وهكذا، وانتهجت هذا المنهج في كلّ المقالات التي دوّنتها.

لا تتحدّث كتب الفرق والمقالات عن الجبر الذرائعي الأمويّ إذن. ولا تصل بينه وبين الإرجاء ابدا. بل تنسب بدايات القول بالجبر إلى عدوّ الأمويّين اللّدود: الجهم بن صفوان. وذلك أمر لا يستقيم تاريخيّا ومعرفيّا. فحينما وُلد الجهم سنة ٧٨ هجريّة كان الجبر الأموي قد استوى نضيجا تنظيرا وتطبيقا: التنظير كامن في انتقاء أوائل الخلفاء الأمويين لعيون الآي الداعمة للجبر النّاسبة المشيئة والإرادة المطلقتين إلى الله سبحانه. والتطبيق كامن في استثمار مقالة الجبر في إثبات شرعيّة الخلافة الأمويّة ومشروعيّتها منذ العقد الخامس من القرن الهجري

(١) أطلقت على هذا الصّنف من الجبر مصطلح "الجبر الذرائعي". وأنا أعني به أن يتّخذ الجبر الرّبّاني ذريعة لتبرير مخالفة الشّرع وارتكاب المعاصي. وهو يختلف عن الجبر الكوني الذي نظّر له أوائل المتكلّمين المسلمين.

الأوّل. والأمثلة على ذلك في خطب الخلفاء والولّاة الأمويين موثّق في كتب التّاريخ والأدب، وقد أوردنا نماذج منها أعلاه. فالجبر الذرائعي سابق لولادة الجهم بما لا يقل عن ثلث قرن من الزمان. هذا ما يثبته التّاريخ الذي لا يسند أيّ دور فكرّي للجهم قبل نهاية القرن الهجريّ الأوّل. والجبر، حين شبّ الجهم يكون قد مرّ عليه، من لحظة تدشين معاوية له، أكثر من ستين سنة كاملة. فأيّ دور للجهم في نشأة الجبر في الفكر الإسلامي؟ وما نوع الجبر الذي نظّر له الجهم؟

مقالة الجبر في مصنّفات القدامى بين التّنسيب والنّقد

يعرّف الشهرستاني في الملل والنحل الجبر بأنّه "نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرّب تعالى"[(١)]. والنّاظر في هذا التعريف المختصر والدّقيق يدرك أمرين اثنين: أوّلا أنّ الله سبحانه هو المتصرّف الأوحد في ملكه، وأن لا فعل للعبد خارجا عن إرادة الله ومشيئته. وثانيا: أن هذا عينه ما كان يقوله بنو أميّة لتدعيم شرعيّة خلافتهم، ولتبرير ما خالف الشّرع من أعمالهم. وقد وصلت إلينا مقالتهم عبر كتب التاريخ لا عبر كتب الفرق والمقالات. ولكنّ الشهرستاني لا يشير إلى الجبر الأموي من جهة، وينسب الجبر إلى الجهم حصرا من جهة ثانية. وقد بيّننا سابقا أن تشكّل الجبر في الفكر الإسلامي سابق لولادة الجهم بما يزيد عن ثلث قرن من الزمان. وهذا يدعونا إلى وجوب الاحتراز من المنسوبات الجبريّة إلى الجهم سواء في مصنّفات الفرق والمقالات أو في المصنّفات المذهبيّة التي مازالت تردّد صدى تلك المرويّات دون تمحيص. فهل يمكن أنّ نعدّ الجهم بن صفوان، الثّائر على بني أميّة، منظّرا لمقالتهم في الجبر ومدعّما لسلطانهم؟ أو بعبارة أخرى: هل الجبر الجهمي ذو أبعاد سياسيّة ذرائعيّة أم إنّ له أبعادا تتجاوز الإطار السياسيّ؟ سيقتضي منّا هذا السؤال تفكيك المقالات والأفكار وإعادة تركيبها لأنّ "السّرديّات التّمثّليّة" التي نجدها في كتب الفرق والمقالات متناقضة أشدّ التناقض ولا يكاد استقراؤها يبين عن صيغة فكريّة متماسكة.

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٨٥

أدرك أغلب مصنّفي كتب الفرق والمقالات أنّه يصعب رصف ما نسب إلى ما يسمّى "الجبريّة" من مقالات جنبا إلى جنب لتناقضها وتفاوتها، فابتكروا حلّا تمثّل في تفريع الجبريّة إلى فرعين–تماما كما فعلوا مع المرجئة، على ما سنرى لاحقا. وهذا ناتج عن الحرج النّاشئ عن عدم وضوح عدد من هذه "السّرديّات" التي ينسبونها إلى من سمّوهم "جبريّة". فصارت الجبريّة جبريّتين: جبريّة خالصة، و"هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل". وجبريّة متوسّطة "تثبت للعبد قدرة غير مؤثّرة أصلا"[1]. والسؤال الذي لا يجيب عنه كتّاب الفرق والمقالات هو: إذا لم تكن للعبد قدرة أصلا، أو كانت له قدرة غير مؤثّرة في الفعل، فما الغاية من الخلق الرّبانيّ لها حينذاك؟ لم خلق الله سبحانه هذه القدرة في العبد إذا كانت غير مؤثّرة؟ ألن يكون ذلك خلقا غير مقصديّ، عبثيّا؟ ثم ألا يؤدّي هذا التصنيف للقدرة غير المؤثّرة أصلا أو المؤثّرة جزئيا إلى هدّ مفهوم التكليف؟ إذ أنّ التكليف والابتلاء يفقدان معناهما في غياب قدرة العبد على الفعل والاختيار؟ ولكي يخرج الشهرستاني، وهو أشعريّ، من الحرج النّاشئ عن كون بعض المعتزلة يعتبرون الأشاعرة جبريّة، فقد مال إلى الإقرار بأنّ "من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل، وسمّى ذلك كسبا فليس بجبري"[2]. فإذا كان الجبر الذرائعي واضح المفاصل، جليّ الغايات، حتى كاد يتحوّل إلى "مذهب رسمي" للدّولة الأمويّة، تماما كما تحوّل "خلق القرآن" لاحقا في عهد المأمون، فلم تغفل عنه كتب التاريخ، وإن أهملته كتب المقالات، على وضوحه، فإنّ نسبة الجبر الخالص إلى الجهم لا يمكن أن يكون أبدا على الصّورة التي تلوكها المصنّفات المتمذهبة قديما وحديثا.

ويظهر استقراء السّرديّات التمثّليّة المنسوبة إلى الجهم في مصنّفات الفرق والمقالات من جهة وكتب التاريخ من جهة أخرى تناقضا في بنيتها. وهو تناقض يتدعّم بالمفارقة بين التأريخ للحدث والتأريخ للفكر. وقد أثبت الاستقراء أن كتب المقالات المتقدّمة قد أهملت الجبر

(١) نفسه، ج. ١، ص ٨٦.

(٢) نفسه، ج. ١، ص ٨٧.

الجهمي أو نسبت إليه دورا محدودا في تشكيل مقالة الجبر. فالأشعري (ت ٣٢٤) في مقالات الإسلاميين عدّ الجهميّة من فرق المرجئة، ونسب إلى الجهم قولا واحدا فقط، وما سواه من مقالات الإرجاء نسبها إلى "فرقة الجهميّة"، بإطلاق دون تقييد ولا تعيين ولا تعداد لأعلامها. أما باقي المقالات الإرجائية فقد نسبها إلى غير الجهميّة(١). ثمّ ذكر ما تفرّد به جهم ملحقا بحديثه عن المعتزلة، ولم يكن الجبر مركزه، بل كان الجبر تابعا عنده لمقالته في الجنة والنار والإيمان، فقال "الذي تفرد به جهم القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله – سبحانه"(٢). إلّا أن الأشعري استدرك مضيفا بيانا لمذهب الجهم يخرجه من دائرة "الجبر الذرائعي الأموي" و"الجبر الخالص" الذي ابتكره الشهرستاني بعده كليهما، فقال إن الجهم يرى أن الله سبحانه "خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا له بذلك، كما خلق له طولا كان به طويلا، ولونا كان به متلونا"(٣). وسنعود إلى هذين البعدين: الكوني (الكوسمولوجي) والوجودي (الأنطولوجي) للجبر المنسوب إلى الجهم لاحقا.

(١)الأشعري، أبو الحسن، (ت ٣٢٤هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط. ١، ٢٠٠٥م، ج. ١، ص ١١٤.

(٢) نفسه، ج ١، ص ٢١٩– ٢٢٠. وقد ذهب فؤاد سزكين في تاريخ التراث العربي إلى أن الجهمية كانوا من معارضي المعتزلة، ولا يزال إيضاح العلاقة بين جهم والمعتزلة الأوائل مشكلة لم تحل. وذكر استنادا إلى رأي فيتستام G.Vitestam في مقدمته لتحقيق كتاب الرد على الجهمية بأنه لا يمكن أن تعتبر الجهمية فرقة إسلامية قائمة بذاتها، ص ١٤ وما بعدها. سزيكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، تع. محمود حجازي وآخرون، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١ م، ج ٤، ص ٢٠– ٢٤.

(٣) نفسه، ج ١، ص ٢١٩– ٢٢٠.

ويتدعّم هذا التنسيب بما نحا إليه الملطي (ت ٣٧٧ هـ)[١] حين حديثه عن الجهميّة. إذ قسّمها إلى ثماني فرق[٢]. وعدّد مقالاتهم في الصفات، ولكنّه أهمل ذكر الجبر. ثم ختم سرده لمقالاتهم قائلا "وهذا إجماع كلام الجهمية. وإنما سموا جهمية لأن الجهم بن صفوان كان أول من اشتق هذا الكلام من كلام السمنية صنف من العجم بناحية خراسان وكانوا شككوه في دينه حتى ترك الصلاة أربعين يوما وقال لا أصلي لمن لا أعرفه ثم اشتق هذا الكلام. وبنى عليه من بعده"[٣]. فلم يذكر الملطي في ما نسبه إلى الجهميّة رأيا في الجبر. أما مقالاته في الصّفات فذلك مبحث آخر سنعود إلى تحليله لاحقا بذات المنهج التكاملي في بحث مستقلّ باعتماد منهجيّة التنسيب والنقد. والمهم هنا هو أن ما تعوّدت كتب الفرق والمقالات على نسبته في مجموعه إلى الجهم بن صفوان، فصّله الملطي إلى ثماني مقالات، ونسب مقالة إلى كلّ فرقة من فرق الجهميّة المدّعاة، دون أن يذكر لها أعلاما أو مصنّفات، على عادة كتاب الفرق والمقالات، إلا فيما ندر. ويتدعّم هذا التنسيب بما نحا إليه الرازي في الباب السادس من اعتقادات فرق المسلمين والمشركين حين حديثه عن فرق الجبريّة فذهب إلى أن المجبرة "يزعمون أن العبد ليس قادرا على فعله" وجعل الجهمية هي الفرقة الأولى من فرق الجبريّة، وسرد مقالتهم في الجبر باختصار فقال "الفرقة الأولى من الجبرية الجهمية أصحاب جهم بن صفوان وكان رجلا من ترمذ وكان من قوله إن العبد ليس قادرا البتة"[٤]. ولم يضف على هذه العبارة شيئا ذا بال، على غير عادة الرّازي في باقي كتبه، وهو المعروف بالتدقيق والتفصيل.

(١)المَلَطي، أبو الحسين، (ت ٣٧٧هـ)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح. محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، د. ت.

(٢) نفسه، ص ٩٦.

(٣) نفسه، ص ٩٩.

(٤) الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح. علي سامي النشار، د. ت.، ص ٦٨.

أما البغدادي في الفرق بين الفرق فأضاف حين حديثه عن الجبر الجهمي مصطلحات "الاضطرار والاستطاعة" فقال "الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذى قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها... وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى. وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به"[(١)]. وقد أدرج البغدادي المقالة في سياق مذهبي واضح فقال "وأكفره أصحابنا فى جميع ضلالاته وأكفرته القدرية في قوله بأن الله تعالى خالق أعمال العباد فاتفق أصناف الأمة على تكفيره[(٢)]"، على أن الصّلة بين الجهميّة والقدريّة مازالت غير واضحة بشكل كاف في الفكر الإسلامي، ومازالت تحتاج إلى بحث مستقص يحدّد أوجه التأثير والتأثّر بكلّ دقّة لأن مضمون الجبر الجهمي في عمقه الكوني والوجودي لا يناقض القدر بأية حال من الأحوال.

وقد أضاف البغدادي أمرين مهمّين حدّدا موقفه المذهبيّ منه: الأوّل هو أنه وصفه بأنّه "خارج عن السلطان حامل للسلاح". والثاني أن فرقة الجهمية، رغم ما واجهته من تبديع وتكفير وحملات عسكريّة، لم تندثر بل ظلّت حيّة إلى حين عصر البغدادي، وقد سيّرت السلطة السياسية من حارب أتباعها وردّهم إلى مذهب "الفرقة الناجية" حسب تصنيف البغدادي: أي الأشعريّة. يقول "وكان جهم مع ضلالاته التي ذكرناها يحمل السلاح ويقاتل السلطان وخرج مع الحارث بن سريج على نصر بن يسار وقتله سالم بن أحوز المازني في آخر زمان بني مروان. وأتباعه اليوم بنهاوند وخرج إليهم في زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازى الديلمى فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري فأجابه قوم منهم وصاروا مع أهل السنة يدا واحدة والحمد له على ذلك[(٣)]". وهذا السياق المذهبي هو الذي

(١)الأسفراييني، أبو منصور (ت ٤٢٩هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط.٢، ١٩٧٧، ص ١٩٩– ٢٠٠.

(٢) نفسه، ص ١٩٩– ٢٠٠.

(٣) نفسه، ص ١٩٩– ٢٠٠.

يؤطّر فكر كتّاب المقالات جميعا: بدع وضلالات، وخروج عن سلطان بني أمية، فتكفير وحرب فإما توبة ورجوع إلى "الحق" وإما قتل وصلب وذبح: هكذا يندغم التأريخ للفكر مع التأريخ للحدث ليصوغا رؤية مذهبيّة أبعد ما تكون عن القراءة الموضوعيّة لتطوّرات الفكر الإسلامي. لقد عالج مصنفو الفرق والمقالات الفكر الإسلامي معالجة مذهبيّة لا معالجة فكريّة، ولا تاريخيّة، فأفرغوا هذا الفكر من محتواه إفراغا كاملا.

وبخلاف مصنّفي الفرق والمقالات المتقدّمين، فقد فصّل الشهرستاني في القرن الهجري السّادس أمر الجبر، فجعل الجهم رأس الجبريّة الخالصة. وذكر أنّه صاغ مقالته في الأقاليم الشرقية لبلاد الإسلام، بترمذ تحديدا. ولم "يثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا"[1]. فالمسلم عند الجهم، حسب الشهرستاني، "لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنّما هو مجبور على أفعاله؛ لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا"[2] .

والبيّن أنّ الشهرستاني ينقل عن البغدادي هذه المعلومات، ولكنّه لم يشر إلى قضيّة الخروج وحمل السّلاح التي استند إليها البغدادي في تشهيره المذهبي بالجهميّة، وقد يكون ذلك راجعا إلى أنّ الشهرستاني أدرك أن الخروج عن السلطان وحمل السّلاح والثورة على بني أميّة، إما أن تسمى "فعلا"، وحين ذلك يكون الإنسان، عند الجهم، قادرا على الفعل، مستطيعا، مختارا، وهذا ينسف ما تنسبه إليه مصنفات الفرق والمقالات من جبر خالص نسفا، أو أن تسمّى "قدرا"، وحين ذلك تكون ثورة الجهم على سلطان بني أميّة جبرا ربّانيا

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص ٨٦.

(٢)الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، ج ١ ص ٨٧.

كذلك، ويكون الجهم أيضا منفّذا لإرادة الله سبحانه، وفي هذا تشريع للخروج. ففصل الشهرستاني التأريخ للفكر عن التأريخ للحدث، تجنّبا للتّناقض، واستقطع المنسوبات المقالية إلى الجهم وأعاد تنظيمها وتوسّع فيها بما لم يكن موجودا عند من سبقه، وأهمل قصدا الإشارة إلى ثورة الجهم، لأن ذكرها يثبت قدرة للعبد على الفعل واختيارا واكتسابا، وينسف، من ثَمّ، ما اتّهم به الجهم من جبر خالص نسفا.

أكّد التأريخ للحدث إذن أن الجهم قد ثار على بني أميّة لأكثر من عقد من الزمان، وأراد نقض سلطانهم. وقد أثبت أغلب القدامى أنّه "حمل لواء الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر"(١)، وأكّد ذلك حتى أكبر معارضيه: ابن تيميّة(٢). ولا يستقيم إنكار الظّلم ورفضه والثورة عليه لمن كان جبريّا خالصا، ولا يستقيم الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر لمن اعتبر "الأفعال كلها جبرا، والتكليف جبرا والثواب والعقاب جبرا"(٣). لو كان الجهم جبريّا خالصا بالمعنى العمليّ المباشر الذي يرد الشهرستاني أن يلصقه به، أو كانت مقالته في الجبر على نحو ما تصوّره لنا كتب الفرق المقالات، لما كان "قادرا" على الفعل ولا على الاختيار والجدل والثّورة. كيف يكون الجهم داعيا إلى دين الله سبحانه، مجادلا أتباع الأديان الهنديّة القديمة لإبطال الرؤى الّتي ادّعتها السمنية، وردّهم إلى الحق، ومجادلا للمثبتة تنزيها لله سبحانه ذاتا وصفات عن التشبيه والتجسيم الذي ادّعاه مقاتل بن سليمان، ومنكرا "للظلم الأموي" والحكم الأموي القائم على الجبر، ثمّ يصوغ مقالة قائمة على الجبر الخالص تسلب قدرة العبد على الفعل سلبا تاما؟ كيف تصوّر لنا كتب المقالات جهما الثّائر على بني أميّة متبنّيا مقالاتهم في الجبر، بل وتصيّره هو المنظّر الأبرز للجبر الخالص والمؤسّس له في الإسلام؟ إنّ كتب المقالات لا تتحرّج من سرد منسوبات مضطربة أو مبتورة أو مشوّهة. ولم تعر تلك

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٢١٩- ٢٢٠.

(٢) ابن تيمية، تقي الدين، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تح. مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد، ط. ١، ١٤٢٦ هـ.، ج ٢ ص ٥٨٤- ٥٨٧.

(٣)الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، ج ١ ص ٨٧.

الكتب وصل التأريخ للفكر بالتأريخ للحدث أي اهتمام، في حين دقّقت المصنّفات التّاريخيّة في ذلك، لأن الغايات المذهبيّة فيها أقلّ حدّة وأقلّ توجيها للمؤرّخين حين التدوين الخطّي لأحداث التاريخ الإسلامي–مقارنة بالمصنّفين في الفرق والمقالات الذين تطغى الغايات المذهبيّة على تصنيفاتهم منهجا ومضمونا.

فسرد مفرّقي الفرق والمقالات يوقعنا في ثلاثة تناقضات حلّها ليس بيسير. الأوّل: إذا كان جهم من الجبريّة الخالصة فإنّه سيرى في فعل بني أميّة جبرا: أي قدرا ربّانيّا لا فكاك منه، وما على المسلمين سوى التسليم به وله. فتصير عنده طاعة بني أميّة واجبةً والخروج عليهم محرّما. وثانيا: إذا كان الجهم جبريّا فلا مجال عنده للثورة على بني أميّة لأنها ستكون ثورة على قدر الله سبحانه من جهة، ولأنّ العبد "لا قدرة له على الفعل أصلا" من جهة ثانية. أما الثالث، فهو إذا كان الجهم جبريّا، فإنّه سيكون موافقا لبني أميّة في مقالتهم، مما يجعله، مقاليّا، منهم لا عليهم، وسيكون لسانهم، فما أحوجه إلى الثورة عليهم؟ فبم نفسّر كل هذه التناقضات في السّرديّات التمثّليّة لصورة الجهم بن صفوان في كتب الفرق والمقالات؟

تؤكّد لنا هذه الأسئلة وجاهة اعتماد منهجيْ التّنسيب والنّقد لما احتوته كتب الفرق والمقالات، لأنّها كتب مذهبيّة من جهة، ولأنّها بترت المقالات عن سياقاتها الفكرية والتاريخية والجغرافيّة وعن مواضعاتها العمرانيّة من جهة ثانية. ولذلك لا يتحرّج مصنّفوها من نسبة مقالات غير متناسقة أو مبتورة أو متناقضة لهذا العلَم أو ذاك من مفكّري الإسلام. ورغم ذلك فقد تأكّد لدينا أيضا أن مصنّفات الفرق والمقالات نسبت إلى الجهم دورا محدودا في تشكيل مقالة الجبر. وهذه المحدوديّة تتدعّم بما نجده في كتب الرّدود.

يحكم كتبَ الرّدود في الفكر الإسلاميّ البعدُ التمثّليُّ أيضا، ولذلك فقد لا تتجسّد تاريخيّتها إلا في اسم العلم الذي تردّ عليه. أما المقالات التي تنسبها إليه فهي في الغالب سرد تمثّليّ، أو افتراضيّ، لا يتطابق، وجوبا، مع المقالات الفعليّة لمن تردّ عليهم. وقد أثبت

الاستقراء أن كثيرا من كتب الرّدود في الفكر الإسلامي ليست كتبا ردّية آنيّة من قبيل الرّد المجلسي، وليست كتب مناظرات يتواجه فيها المتجادلان وينقل مصنِّف ثالث ما دار بينهما. وليست أيضا كتبا تردّ على كتب، فيحفظ لنا التّاريخ المتن الأصلّ ومتن الرّدّ عليه كحال ابن رشد مع الغزالي في تهافت الفلاسفة وتهافت التّهافت، بل إنّها تنطلق، في كثير من الحالات، من مقالات مفترضة تنسبها إلى مفكّر ما ثم تنبري رادّة عليها منتصرة لمذهبها. ويسم هذا الميسم كتب الرّدود على الجهميّة أيضا. وموضوعيّتها نسبيّة لأنها كتب سجال مذهبي وليست كتبا تسجيليّة. وكما تبيّنت لنا محدوديّة الاعتماد على كتب الفرق والمقالات في استجلاء معالم تشكّل الفكر الكلامي الإسلامي وتطوّره وفي تحليل الأحداث والأفكار وفهمها في سياقها التاريخي والجغرافيّ، فإنّ هذا الأمر ينطبق على كتب الرّدود أيضا. إذ يقوم أغلبها على الانتقاء واستقطاع الشواهد من سياقاتها الفكرية والتاريخية والمعرفيّة لمحاولة الاستدلال بها على ما يصبو إليه مؤلّفوها من أهداف مذهبيّة في الأغلب. ولكن هذا لا ينفي الاستئناس بها لفهم البنية العامّة للسرديّات التمثّليّة لمسار تشكّل الفكر الإسلامي وتطوّره، مع وجوب الاعتماد على منهجيّتيْ التنسيب والنقد.

ويتعمّق الإشكال المتعلّق بتشكّل مقالة الجبر في الفكر الكلامي الإسلامي بسبب أنّه لم يصل إلينا من كتب الجهم بن صفوان شيء. وليس بين أيدينا غير المنسوبات إليه. ويتدعّم تنسيبنا لما نسب إليه من جبر في كتب الفرق والمقالات بما نجده في كتب الرّدود. إذ صُنّفت كتب كثيرة في الفكر الإسلامي في الرّد على الجهميّة، فركّزت على مقالات الجهم في الصّفات الإلهيّة، ودقّقت في منهجه التّأويلي ولكنّها أهملت بشكل شبه كليّ مقالته في الجبر.

فمن أقدم الكتب التي وصلت إلينا هو كتاب أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ) المعنون بالرّد على الجهميّة والزّنادقة[١]، على أن مضمونه ردّ على الزّنادقة والجهميّة، على عكس عنوانه، مما يدلّ على أنّ التقديم مقصود لذاته. أما محتوى الرّدود فمتعلّق كلّه بمبحث الصّفات، وليس

(١)ابن حنبل، أحمد، الرد على الجهمية والزنادقة، تح. صبري شاهين، دار الثبات. ط ١، د. ت.

فيه إشارات إلى مبحث الجبر، أو الفعل الإنساني عامّة. وبقطع النّظر عن مقصود أحمد بن حنبل "بالزّنادقة" الذين ردّ عليهم، ومحاولة محقق الكتاب الاستنجاد بتعريف الفيروزآبادي للزنادقة بأنهم الثّنويّة، وبابن حجر بأنّهم المانويّة، فلا شيء يوحي بأن القضايا المذكورة في القسم الأوّل من الكتاب والمتّصلة بالاعتراضات على الزّنادقة مرتبطة بفكر معيّن. ولم تكن مما نسب إلى الجهميّة على أيّة حال. ولذلك ظلّ مصطلح الزندقة غائما في هذا الكتاب، وفي كثير من المصنفات الإسلامية القديمة والحديثة، ويصعب تحديد انطباقه على اتجاه فكري غير إسلاميّ محدّد، فضلا عن أن يتأكّد انطباق الصفة على فكر إسلاميّ بعينه. وفي كلّ الأحوال لم يكن الجهمية زنادقة بالمعنى العام للمصطلح. ولئن وجد جدل الجهم للسمنيّة مدعّمات تاريخيّة، فإن المناظرة التي أوردها أحمد بن حنبل ظاهرة الافتعال. وسنعود إلى تحليلها حين نظرنا في مبحث الصفات الإلهيّة. فإن كان الجبر مقالة الجهم فمن اللافت للنّظر أن لا يشير إليها أحمد بن حنبل.

أما الكتاب الثاني الذي ألّف في ذات القرن فهو كتاب "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" لابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)[١]. وقد صرّح ابن قتيبة بالغرض من تأليفه قائلا "فقدمت القول فيه بذكر بعض ما تأولته الجهمية في الكتاب والحديث، وإن قلّ، لنحمد الله تعالى على النعمة ونعلم أن الحق مستغن عن الحيلة"[٢]. غير أنّ ابن قتيبة عدّ مقالة الجبر مقالة أهل الإثبات، وقد نحوا منحى جبريّا تعنّتا ومعاندة للقدريّة. فقال "ولما رأى قوم من أهل الإثبات إفراط هؤلاء في القدر، وكثر بينهم التنازع، حملهم البغض لهم واللجاج على أن قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط، فقالوا بمذهب جهم في الجبر المحض، وجعلوا العبد المأمور المنهي المكلف لا يستطيع من الخير والشر شيئا على الحقيقة، ولا يفعل

(١) ابن قتيبة، أبو محمد، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تح. عمر بن محمود، دار الراية، ط. ١، ١٩٩١.

(٢) نفسه، ص ٢١.

شيئا على الصحة، وذهبوا إلى أن كل فعل ينسب إليه فإنما ينسب إليه على المجاز كما يقال في الموات: مال الحائط، وإنما يراد أميل، وذهب البرد، وإنما ذهب به. وكلا الفريقين غالط وعن سواء الحق حائد"[(١)]. ولم ترد غير هذه الإشارة إلى الجبر الجهميّ عند ابن قتيبة. أما باقي الكتاب فأغلبه متعلّق بالصفات غير مختلف مضمونه عمّا نحا إليه ابن حنبل.

والمدقّق في منطوق هذا النصّ يتبيّن له أنّه لا يتّصل بجبريّة الجهم، بل بالمثبتة الذين نازعوا القدريّة، حتى أفرطوا فقالوا بالجبر المحض وبنفي القدرة على الفعل. ونسب ابن قتيبة ذلك إلى الجهم. ولكن ليس في هذا أيّ دليل على أنّ الجهم قد سلك فعلا هذا المسلك، وأنّ جبريّة المثبتة قد تابعوه في مقالته عنادا منهم للذين "نفوا" القدر. والظّاهر أن ابن قتيبة قد أدرك رأس المسألة فعمّى عليها، فمقالة الجبر فاشية في المثبتة الذين كانوا يتمسكون بظاهر النّصوص وكان مقاتل بن سليمان زعيمهم في ذلك. وعلى هذا فإذا كان الجهم قد أنكر على المثبتة ممثلين في مقاتل بن سليمان تمسّكهم بظاهر النصوص حتى فشا فيهم التجسيم والتشبيه، فإنه من باب أولى أن لا يتمسّك هو بظاهر النصوص في مبحث الفعل الإنساني، فيقول بالجبر، وينسب فعل العبد للمعصية إلى الله تعالى على الحقيقة، ثمّ يساوي بين العبد والجماد في انعدام القدرة على الفعل. فهذا تناقض لا يستقيم. فالجبر على هذا هو مقالة المثبتة أهل التشبيه والتجسيم، ولا يمكن أن يكون مقالة الجهم الناقض لرأيهم. فإلصاق ذلك الفهم للجبر بالجهم غير مسلّم به علميّا، ولا يوجد من الشواهد ما يدعمه، عدا ما نجده في تشهيرات بعض مصنّفات كتب الفرق والمقالات، ممّا لا يعتدّ بعلميّته[(٢)] .

وفي ذات الفترة تقريبا ألّف الدّارمي (ت ٢٨٠) كتابّ الرّد على الجهميّة" منطلقا في تفصيل الحديث من إظهار الله سبحانه لدينه وتقيّد المسلمين بذلك واستقامة الناس حين

(١) نفسه، ص ٣٠.

(٢) انظر من أمثلة ذلك هامش المحقق في: ابن سليمان، مقاتل، (ت ١٥٠هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تح. عبد الله شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، ط. ١، ١٤٣٢هـ، ج. ٥، ص ٢٥.

حياة النبي عليه السلام وبعد وفاته "لا يجترئ كافر ولا منافق متعوّذ بالإسلام أن يظهر ما في نفسه من الكفر وإنكار النبوّة، فَرَقا من السيف وتخوّفا من الافتضاح بل كانوا يتقلّبون مع المسلمين بغمّ، ويعيشون فيهم على رُغم دهرا من الدهر وزمانا من الزمان. وكان أوّل من أظهر شيئا منه بعد كفّار قريش الجعد بن درهم بالبصرة وجهم بخراسان، اقتداء بكفّار قريش"[1]. قارئ هذا الكلام يدرك بكلّ يسر أن الدّارمي قد استقطع ما يريد وتجاهل ما لا يريد. فجعل مقالات الجعد والجهم أوّل مقالات ظهرت بعد ما نسب إلى كفّار قريش، وتجاهل السّبئيّة والكيسانيّة وغيرها من مقالات الغلوّ والتشبيه والتجسيم والحلول التي ظهرت قبل الجعد والجهم في العقد الرابع والخامس والسادس من القرن الهجريّ الأوّل. وتغاضى الدّارمي أيضا عن مقالات الأزارقة وما نسبته إليهم كتب الفرق من تكفير أهل الملّة، كما تغاضى عن جبر الأمويّين وإرجائهم وتبرير مقالاتهم بأنهم مجبورون على أفعالهم، وتنصّلهم من المسؤوليّة الشرعية عليها.

ولكن من الطريف أن يرجع الدّارمي مقالات الجعد والجهم إلى أنّها "اقتداء بكفّار قريش"، ولم ينسبها إلى الملل والنحل الأخرى التي يشير إليها باقي كتّاب الفرق والمقالات والرّدود من سمنيّة وديصانية ومانوية ومزدكيّة وغيرها. ويشي لفظ الدّارمي أنّه قد استجاد بطش بني أميّة بهم فقال "وأمّا الجعد فأخذه خالد بن عبد الله القسري فذبحه ذبحا بواسط في يوم أضحى على رؤوس من شهد العيد معه من المسلمين، لا يعيبه به عائب، ولا يطعن عليه طاعن بل استحسنوا ذلك من فعله وصوّبوه من رأيه"[2]. والجملة الأخيرة توحي بالحرج النّاشئ عن هذا الفعل، والسعي إلى تبريره بعبارات فضفاضة لم تغطّ على الانتشاء البادي بذبح الجعد على المنبر يوم العيد. وإلّا فيوم العيد ليس يوما لإقامة الحدود، ومصلّى العيد

(١)الدارمي، أبو سعيد، الرَّدُّ عَلى الجَهَمِّيَة، تح. أَبُو عَاصِم الشَّوَامِيّ، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط.١، ٢٠١٠. ص ٣١.

(٢) نفسه، ص ٣١.

ليس مكانا لإقامتها، والذّبح ليس معهودا في إقامة الحدّ عند المسلمين. ويضاف إلى هذا طبعا أن لا حكم بحدّ إلّا بعد قضاء قاطع. وما كان هذا سبيل ما سلكه القسريّ مع الجعد، ولا ما سلكه الحجّاج مع معبد، ولا ما سلكه هشام مع غيلان ولا ما سلكه سالم مع الجهم.

ويبدو الدّارمي جبريا موافقا لبني أمية في مقالتهم بنسبة فعل العبد إلى الله على الحقيقة ناسبا قتل الجهم إلى الله سبحانه، إذ يقول "فقتل الله جهما شرّ قتلة". وقد استبان أن قتل الجهم كان لآرائه السياسية وثورته على بني أميّة لا لمقالاته العقديّة[١]. وهذا الاستنتاج بيّن عند أغلب من ترجم للجهم[٢]. وقد بيّنت كتب التّاريخ أنه كانت هناك مفاوضات

(١) يروي ابن الجوزي في أحداث سنة ١٢٨ قائلا "فمن الحوادث فيها قتل الحارث بن سريج بخراسان. وقد ذكرنا أن يزيد بن الوليد كتب إليه يؤمنه، وأن الحارث خرج من بلاد الترك إلى خراسان، وأتى إلى نصر بن سيار، فلما ولي ابن هبيرة العراق كتب إلى نصر بعهده، فبايع لمروان، فقال الحارث: إنما آمنني يزيد بن الوليد، ومروان لا يجيز أمان يزيد، فلا آمنه. فدعي إلى البيعة، وأرسل إلى نصر فقال: اجعل الأمر شورى، فأبى نصر، فخرج الحارث وأمر جهم بن صفوان مولى بني راسب، فقرأ كتابا، فيه سيرة الحارث على الناس، فانصرفوا يكبرون، وأرسل الحارث إلى نصر: اعزل فلانا واستعمل فلانا، فاختاروا قوما يسمون لهم من يعمل بكتاب الله، فاختار نصر مقاتل بن سليمان، ومقاتل بن حبان، واختار الحارث المغيرة الجهضمي، ومعاذ بن جبلة، وأمر نصر كاتبه أن يكتب من يرضون من السنن، وما يختارون من العمال، وعرض نصر على الحارث أن يوليه ما وراء النهر، ويعطيه ثلاثمائة ألف، فلم يقبل، ثم تناظر نصر والحارث فتراضيا أن يحكم بينهما مقاتل بن حيان، وجهم بن صفوان، فحكما أن يعتزل نصر ويكون الأمر شورى، فلم يقبل نصر، وكان جهم يقص في عسكر الحارث فاتهم نصر قوما من أصحابه أنهم كاتبوا الحارث، فأمر نصر مناديا ينادي: إن الحارث عدو الله قد نابذ وحارب، فاقتتلوا فانهزم الحارث وأسر يومئذ جهم بن صفوان صاحب الجهمية وقتل". ابن الجوزي، أبو الفرج، (ت ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تح. محمد عطا، ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٩٩٢ م، ج ٧ ص ٢٦٥- ٢٦٦. ويذهب ابن الجوزي إلى أنه كان في جيش الحارث "يعظ ويقصّ". بينما يرى سبط ابن الجوزي أن الجهم "سافر إلى خراسان، ونزل بترمذ وأظهرها، فقتله سلم بن أحوز بمرو، لأن جهما كان صاحب جيش الحارث بن سريج". ابن قِزْأُوغلي، شمس الدين، المعروف بسبط ابن الجوزي، (٥٨١ – ٦٥٤ هـ)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تح. محمد بركات وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق، ٢٠١٣ م، ج ١١ ص ٢٧١. فكل المصادر التاريخية الأصلية تؤكد أن مقتل الجهم كان لآرائه السياسية لا لمقالاته العقدية.

(٢) يقول ابن حجر في ترجمة الجهم حين طلب الجهم من نصر بن سيار أن يستبقيه حيا ثلاثة أيام بعد أن قبض عليه سنة ١٢٨. "وكان قتل جهم بن صفوان سنة ثمان وعشرين وسببه أنه كان يقضي في عسكر الحارث بن شريح الخارج =

ومكاتبات ومهادنات ومناظرات وتحكيم بين نصر بن سيار والحارث بن سريج حُكّم فيها مقاتل بن حيّان والجهم بن صفوان، وآل التحكيم إلى خلع نصر فأبى واستنصر بسالم بن أحوز حتى ظفروا بالجهم فنكثوا عهد الأمان بينه وبينهم وقتلوه.

وكلّ مسائل كتاب الدارمي متعلّقة بمبحث الصفات ومليئة بالتجسيم الصّريح المستدلّ عليه بأحاديث ضعيفة نسبها إلى رسول الله عليه السلام، ولم يجد محقق الكتاب حرجا في تضعيفها، رغم نصرته الصريحة للمؤلّف. ولكن ما يهمّنا في هذا السّياق أن لا ذكر لجبر الجهم ولا إرجائه. ولو صحّت نسبته إليه، ولو على الوجه المبتور الذي تنسبه إليه كتب الفرق والمقالات، لما أهمله مصنّفو كتب الردود في القرن الهجريّ الثالث، وهم أقرب عهدا بالجهم وبالمرويّات عنه.

أما في القرن الرابع فقد خَفَتَ وهج التأليف في الرد على الجهميّة فلم نسجّل غير كتاب واحد هو كتاب الكتاب "الرد على الجهمية" لابن مندة (ت ٣٩٥هـ)[1]. ولا حديث في كتاب ابن مندة عن جبر الجهم ولا عن إرجائه أيضا. ولا نعثر على كتب ردود تخصّصية على الجهميّة من القرن الرابع إلى القرن الهجريّ السابع. ولا يعود الجهم إلى الواجهة إلا في

=

على امراء خراسان فقبض عليه نصر بن سيار فقال له استبقني فقال لو ملأت هذا الملا كواكب وانزلت الي عيسى بن مريم ما نجوت والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى اقتلك ولا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت وامر بقتله". العسقلاني، ابن حجر، (ت ٨٥٢هـ)، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط. ٢، ١٩٧١. ج ٢، ص ١٤٢، ترجمة عدد ٦٢٤. وهذا الرأي مناقض لما دأبت عليه كثير من المصنفات من كون الجهم قتل لرأيه. يقول صاحب كتاب تاريخ أصبهان "وسمعت أبا عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن مخلد، وكان من الحفاظ المتقنين يقول: "وقتل بأصبهان جهم بن صفوان لعنه الله، ترك الصلاة أربعين يوما، زعم أنه يرتاد دينا، وذلك أنه شك في الإسلام، قتله سلم بن أحوز عامل كان بأصبهان من قبل بني أمية، وذاك أنه كتب إليه: بلغني أن قبلك رجلا من الدهرية يقال له: جهم بن صفوان، فإن قدرت عليه فاقتله، فقتله على هذا القول كذا سمعته يقول وحدثناه في مجموعة في فضيلة الفرس مرسلا من غير إسناد". الأصبهاني، أبو نعيم، (ت ٤٣٠هـ) أخبار أصبهان، تح. سيد حسن، دار الكتب العلمية – بيروت، ط. ١، ١٩٩٠م، ج. ١، ص ٦٧.

(١) ابن منده، أبو عبد الله، الرد على الجهمية، تح علي الفقيهي، المكتبة الأثرية، باكستان، د. ت.

القرن الهجري الثّامن مع ابن تيمية وابن قيّم الجوزيّة. وقد اهتمّا بالجهميّة اهتماما بالغا. فألّف ابن تيميّة (ت ٧٢٨) كتابه "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية"[١]. ولكن لا إشارات مباشرة في الكتاب إلى جبر الجهم عدا ما نقله عن إبانة الأشعري وربط فيه مقالات الجهمية بمقالات المعتزلة من جهة، وجعل الأشعري ضليعا في مقالاتهم من جهة ثانية، فقال "وذلك أن مقالات هؤلاء ونحوهم إنما نقلها [الأشعري] من كتب المقالات التي صنفها المعتزلة والشيعة كما قد ذكر هو ذلك. لم يقف هو على شيء من كلام الخوارج والمعتزلة، يستكثر بالخوارج لموافقتهم لهم في إنفاذ الوعيد ونفي الإيمان والخروج على الأئمة والأمة. ولكن الأشعري كان بمقالات المعتزلة أعلم منه بغيرها، لقراءته عليهم أولا وعلمه بمصنفاتهم، وكثيرا ما يحكي قول الجبائي عنه مشافهة. وقد ذكر مقال جهم في كتابه فقال..."[٢]. فابن تيميّة كان مجرّد ناقل لآراء الأشعري في الجهم، وقد عطفها على آراء المعتزلة وأشار من طرف خفيّ إلى صلة الأشعري بهم وقراءته لكتبهم ونقله عنهم مشافهة. وأثبت ابن تيمية ما نقله عن الأشعري من كون جهم كان ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يسقطه من نقله[٣]. ثم عاد إلى النقل عن الأشعري حين حديثه عن نسبة الكرامية إلى الإرجاء وعطف الإرجاء المنسوب إلى الجهميّة على الفرقة الأولى من فرق المرجئة، فجمع ابن كرام مع الجهم في مقالة الإيمان[٤]. ولكن لا حديث عن الجبر في هذا السياق أيضا، إنما هو تفصيل لمقالات الإرجاء، وإشارة إلى أن الكرّامية توافق الجهميّة في الإيمان من كونه مرتبطا بالمعارف القلبيّة لا بالأعمال التعبّديّة[٥] .ولا ذكر لجبر الجهم في كتاب "الصواعق المرسلة في الرد على

(١) ابن تيمية، تقي الدين، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تح. مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد، ط. ١، ١٤٢٦ هـ.

(٢) نفسه، ج ٢ ص ٥٨٤- ٥٨٧.

(٣) نفسه، ج ٢ ص ٥٨٤- ٥٨٧.

(٤) نفسه، ج ٥، ص ٣٤٣- ٣٤٥.

(٥) Mansouri, M, Holy Time and Popular Rituals in Islam: Structures and Symbolism, Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies ٥٦ (١), ١٢١-١٥٤.

الجهمية والمعطلة"، لابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)[١]، عدا إشارة غير دقيقة في الجزء الرابع إلى الإرجاء، دون الجبر[٢]. وكذا الأمر في كتاب "مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة" لابن الموصلي (ت ٧٧٤ هـ)[٣]. فبالإضافة إلى أن لا زيادة في المختصر على ما في الكتاب الأصلي، فلا دليل على بعض المنسوبات إلى الجهم، مما لا نجده في المصادر المتقدّمة، فلا يُعتدّ بها علميا، بناء على ذلك.

وهكذا يتبيّن لنا أنّ كتب الرّدود لم تعر مقالات الجهم في الجبر أي اهتمام رغم أنّها صنّفت من ألدّ أعداء الجهميّة وأكثرهم تصلّبا وتمذهبا. بل إنها قد اكتفت بنقل ما نسب إليه من جبر من كتاب الفرق والمقالات، نقلا طغى عليه الاختزال وعدم التناسق ممّا لا يمكّن من استجلاء معالم الجبر المنسوب إلى الجهم استجلاءً دقيقا. وهذا ما يدعونا إلى إعادة قراءة الجبر الجهمي بعيدا عن الجبر الذرائعي الأموي القائم على نفي مسؤوليّة العبد عن أفعاله. فكيف نظر الدارسون المحدَثون إلى المنسوبات الجبريّة إلى الجهم؟

مقالة الجبر في أبحاث المحدثين وإشكالية المؤثّرات الخارجيّة

يكاد الدارسون لما نسب إلى الجهم من جبر في العصر الحديث ينقسمون إلى صنفين اثنين: صنف درس المبحث دراسة مذهبيّة واضحة لا تفصل بين انتماء الذات الدارسة والموضوع المدروس، فراح يبدّع ويكفّر على عادة القدامى من مخالفي الجهميّة. فلم يميّز بين العقيدة والفكر العقدي. وتابع القدامى في أحكامهم في الجهم بناء على السّرديّات التمثّليّة التراثيّة

(١) ابن قيّم الجوزيّة، محمّد، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، تح. علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط. ١، ١٤٠٨ هـ.

(٢) نفسه، ج ٤، ص ١٠٢.

(٣) ابن الموصلي، محمد، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزيّة، تح. سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط. ١، ٢٠٠١.

التي قُبلت عندهم على أنّها حقائق مطلقة دون أيّ تنسيب أو نقد. وهؤلاء أكثر من أن يحصون[١].

أمّا الصّنف الثاني فقد أخضع المبحث إلى التحليل والنقد وسعى إلى استكناه صلة مقالة الجبر بتشكّل الفكر الكلامي الإسلامي، وإن تابع بعضهم ما ذهب إليه أرباب كتب الفرق والمقالات من نسبة الجبر إلى الجهم وجعله من الجبريّة الخالصة[٢]. فأكّد علي سامي النشّار، مثلا، أنّ الجهم جبريّ خالص وذهب إلى أنّ "النّصوص التي وردت إلينا واضحة في ذلك"[٣]. ونحن نرى أن تسليم النشّار بوضوح المنسوبات إلى الجهم غير دقيق. إذ بدت لنا

(١) نشير في هذا المقام إلى أنّنا لن ننظر في البحوث المذهبيّة الحديثة والمعاصرة، حتى وإن كانت ذات رداء أكاديمي. وكثيرة هي. إذ أنّ المنتج الأكاديمي في كثير من الجامعات العربيّة يخضع وجوبا للرؤية الرّسميّة التي انطلاقا منها يكون التفكير والإنتاج. يضاف إلى ذلك أن أبحاث المتمذهبين المعاصرين ظلّت، في الأغلب الأعمّ، تلوك آراء القدامى وفتاواهم وأحكامهم في علم الكلام ومسائله وأعلامه. انظر مثلا: آل الشيخ، إبراهيم، وآخرون، فتييان تتعلقان بتكفير الجهمية وأن الصلاة لا تصح خلف من لا يكفر الجهمية ومسائل اخرى، تح. عبد العزيز آل حمد، دار العاصمة، الرياض، ط. ١، ١٤١٥هـ. وانظر من أمثلة تسطيح المعرفة قول السليمي "وإذا تجاوزنا مرجئة الفقهاء قليلا نجد أن الجهم بن صفوان الذي قتله سلم بن أحوز والي خراسان كان قد ابتدع الإرجاء، وكان كما يقول بعض المؤرخين: أول من ابتدع الإرجاء، وقيل: إن أول من ابتدع الإرجاء هو غيلان الدمشقي القدري الذي سبق أن تحدثنا عنه، المهم أن مذهب الإرجاء ظهر باسم جهم بن صفوان، فلما ظهر الإرجاء باسم جهم بن صفوان كان حقيقة مذهب جهم بن صفوان في المسألة هو أن الإيمان مجرد المعرفة". فهذا الكلام قائم على الاختزال والتسليم بالمرويات، دون أدنى حرج بما احتوت عليه من تناقض حتى ليصير القدرية مرجئة". السلمي، عبد الرحيم، شرح العقيدة الطحاوية، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، الدرس ٥، ج. ٤، ص ٧.

(٢) انظر مثلا: غريب، وديان ياسين، ملامح عقيدة الجبر في القرن الأول الهجري: دراسة في مسارها وتجلياتها، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، مج. ٢٨، ع. ٧، سنة ٢٠٢٠، ص ٢٦٣- ٢٧٣. انظر أيضا: العزاوي، حسين، الجهم بن صفوان وبعض مسائل الاعتقاد التي خالف فيها السلف، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، مج ٢٦، ع ٥، سنة ٢٠١٩، ص ١٩- ٤٠. وأوّل عبارة في البحث هي "الجهم بن صفوان قد نشأ في عصر فيه الكثير من الأئمة الأعلام ومع ذلك هو لم يأخذ عنهم أي شيء بل أخذ عن أمثاله من أهل الضلال". ص ١٩. انظر أيضا: العيساوي، عامر، الآراء الكلامية في الإلهيات عند الجهمية: عرض ونقد، مجلة العربي للدراسات والأبحاث، ع ٧، سنة ٢٠٢٠، ص ٣١- ٤٥.

(٣) النشّار، نشأة الفكر الفلسفي، ج ١ ص ٣٤٣.

هذه المنسوبات مبتورة، متناقضة، وغير متواترة، كما رأينا أعلاه، في كتب المقالات وكتب الرّدود. ولكن كان فضل النشّار بارزا في تنسيب تأثّر الجهم بن صفوان في ما نحا إليه من جبر بالرّواقيّة. وقد نفى النشّار أن يكون للرواقيّة أي تأثير في مقالة الجبر نفيا قطعيّا، على ما سنرى لاحقا.

أمّا محمّد عابد الجابري فقد تابع القدامى أيضا في جبر الجهم، ولكنّه اعتبر أنّ موقف الجهم من الجبر راجع إلى منزعه الاستيعابيّ. فهو يريد من خلاله أن يبرّر إيمان من أسلم من أبناء الأقاليم الشّرقيّة، ولم يكونوا قادرين على الالتزام بالشّعائر التعبّديّة، وظلّ الأمويّون يطبّقون عليهم الجزية ولم يعدّوهم من المسلمين[1]. ولكن هذا التأويل الذي سلكه الجابري نسبيّ من جهة، وهو لا يبرّر نسبة الجبر إلى الجهم بالمعنى الذي قصده القدامى من جعل الإنسان كالريشة في مهبّ الريح تتلاعب به الأقدار أنّى شاءت، من جهة ثانية، إذ الصّلة ضعيفة، من وجهة نظرنا، بين ما نسب إلى الجهم من جبر ومبدإ الاستيعابيّة. وإن كان من تبرير للاستيعابيّة فهو كامن في مقالة الجهم في الإيمان، لا في الجبر. وعلى هذا فجبر الجهم عندنا يجب أن يُقرأ في إطار أوسع من الأفق الذي يحاول القدامى والمحدثون إدراجه فيه.

وبناء على استقرائنا التّحليليّ والنّقديّ يتبيّن لنا أنّه حينما نحا الجهم إلى أنّ "من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفّر بجحده، لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد"[2]، فمن البيّن أنّه يماهي بين العلم والمعرفة ويرادف بين الإيمان والتصديق. ولذا صار إلى أنّ "الإيمان لا يتبعّض: أي لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل. قال: ولا يتفاضل أهله فيه، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمّة على نمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل"[3]، دون أن ينسب إليه أحد منهم أنه

(١) الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ٤، ٢٠٠، ص ٢٩٩ وما بعدها.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص ٨٨.

(٣) نفسه، ج ١، ص ٨٨.

أسقط العمل. بل كان توجهه كامنا في الفصل بين البعدين المعرفي والعملي في الإسلام. فالإيمان، بما أنّه علم ومعرفة، لا تبعّض فيه ولا تفاضل. وذلك حقّ، من وجهة نظر معرفيّة. فالمعرفة بالشّيء كلّ لا أبعاض لها، ولا تفاضل بين من عرفوا أن اثنين زائد اثنين تساوي أربعة مثلا. فهم متساوون في معرفة النتيجة. وكذا لا تفاضل بين من عرف أنّ الله سبحانه واحد وأقرّ له بالإلهيّة والواحدانيّة، وعرف أنّ محمّدا رسوله، وأقرّ له بالبعثة.

فإذا صادرنا على أن الإيمان مرادف للمعرفة أقررنا بأن لا تفاضل فيه ولا تبعّض. فإذا لم يكن إيمانا كاملا ومتساويا عند جميع البشر لم يكن يقينيّا قطعيّا، ولو داخلت العبدَ نسبةُ شك ضئيلة في ربوبية الله سبحانه لما كان ذلك علما-باعتبار العلم يقينيا قطعيا، وهو معرفة الشيء على ما هو به في تعريف القدامى- ولبطل الإيمان لأنه إذا لم تكن المعرفة علما يقينيا قطعيا صارت إما ظنّا أو شكّا أو وهما. وتلك المراتب الأربع لا تنفع في الإيمان[1]. فالأمر متعلّق بالإيمان المساوي للمعرفة وليس متعلّقا بالخشية أو بالعمل. فالأمران مختلفان. وفي هذا التّصوّر ما يدعم الإقرار بأن من عرف الله ونبيّه وصدّق بما عرف فهو مؤمن، تنحطّ عنه أحكام المشركين من جزية وغيرها، ويتساوى مع غيره من المسلمين جميعهم في الحقّ والواجب.

وغير بعيد عن هذا من ذهب إلى أنّ الإيمان إذا حُمل على معناه اللغويّ: أي التصديق، فإنّه لا يتبعّض ولا يزيد ولا ينقص. إذا المعرفة لا تنتقض إلا بالإنكار أو الجهل أو الشكّ. وهذه هي محاور الحدث في الجملة[2]. وعلى هذا فلا تفاضل بين المسلمين في البعد المعرفي للإيمان. فجميعهم متساوون في الإيمان بالله ربا وبمحمد رسولا وبأن ما جاء به حق. وإنما التفاضل في العمل. ولم يرتّب الجهمُ العملَ ضمن دائرة العلم والمعرفة، ولذا فلم يعدّه

(١) السالمي، نور الدين، مشارق أنوار العقول، تح. عبد المنعم العاني، مكتبة الاستقامة، مسقط، ط. ٢، ٢٠٠٣. ص ٥٩.

(٢) نفسه، ص ١٨٨. يقول "اعلم أن الحدث في الجملة على ثلاثة أنواع: أحدها: إنكارها، ثانيها: جهلها بعد قيام الحجة بها، ثالثها: الشكّ فيها. والواقع في شيء من هذه الثلاثة مشرك بالإجماع".

جزءا من الإيمان. والأمر متّصل بنظريّة المعرفة عنده. فلا يجوز، عنده، اعتبار من تخلّف عن العمل غير مسلم.

وهذا يقودنا إلى النقطة الثّانية المتمثّلة في ثورة الجهم على بني أميّة. فهذا المسار المقالي يؤدّي حتما إلى الإقرار بالإيمان لأهل الأقاليم الشرقيّة الذين آمنت قلوبهم دون جوارحهم فظلّوا يستثقلون العبادات الإسلامية وهم حديثو عهد لا بالإسلام فقط بل بالوحدانية من أساسها، فلم يكن انتقالهم في القرن الهجري الأوّل من التعدّد إلى الوحدانية ومن التجسيد إلى التجريد يسيرا، فكيف بالعبادات والمعاملات؟

اعتبر الجهم إذن الإيمانَ معرفةً. والمعرفة لا تبعّض فيها ولا تفاضل. ولذا فكلّ من آمن بالله ربّا وبمحمّد رسولا فهو مسلم ويجب أن يعامل وفق ضوابط الشريعة الإسلاميّة. فلا جزية على المسلمين. ولكن تخبرنا كتب التّاريخ أن الأمر سار على غير أصوله الشرعيّة في أقاصي بلاد الإسلام مشرقا ومغربا. فهذا سليمان بن عبد الملك يخاطب أسامة بن زيد عامله على مصر، بعد أن شكاه ثقل الضرائب على الرّعيّة، قائلا "هبلتك أمّك، احلب الدرّ، فإذا انقطع فاحلب الدّم والنجا". وهي إجراءات أثقلت كاهل الرّعيّة وأكثرت المعترضين على بني أميّة. فبالغ الأمويّون في التعسّف عليهم، حتى عدّ المؤرّخون في سنة ٩٦ هـ ثمانين ألفا سجين، وذكروا ثلاثين ألفا مسجونين بلا ذنب، وما يزيد عن ثلاثين ألف امرأة سجينة، على ما دوّن ابن عساكر. وظل الأمويّون يطبّقون الجزية على من أسلم من السكّان الأصليين، بل إنهم أجبروا من لا مال له على بيع أبنائه لدفع ما عليه من الجزئية، رغم إسلامه[1] .

وقد أدى تعسّف بني أمية في اغتصاب أموال المسلمين إلى ثورات كان منها ثورة ميسرة المطغري سنة ١٢١ هـ في بلاد المغرب، وهي نفس الفترة التي ثارت فيها الأقاليم الشرقية، ولذات الأسباب، وشارك فيها الجهم. فقد أورد جلّ المؤرّخين أن ميسرة سافر من

(١) البلاذري، فتوح البلدان، ٣١٥. المنصوري، الفكر الإسلامي في بلاد المغرب: تشكله وتطوره، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ٢٠١١، ص ١٦٤ وما بعدها.

بلاد المغرب إلى هشام بن عبد الملك ليشكوه سياسة عمّاله وتعسّفهم في أخذ الجزية من أهل بلاد المغرب رغم إسلامهم، فجلس دون بابه سنة، ولم يؤذن له. فكتب تشكياته إلى وزيره علّها تبلغه. يقول ابن الأثير "فخرج ميسرة في بضعة وعشرين رجلا فقدموا على هشام فلم يؤذَن لهم. فدخلوا على الأبرشي فقالوا: أبلغ أمير المؤمنين... إنهم [الولاة] عمدوا إلى ماشيتنا فجعلوا يبقرون بطونها عن سخالها، يطلبون الفراء البيض لأمير المؤمنين، فيقتلون ألف شاة في جلد، فاحتملنا ذلك. ثم إنهم سامونا أن يأخذوا كل جميلة من بناتنا فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ونحن مسلمون. فأحببنا أن نعلم أعن رأي أمير المؤمنين هذا أم لا؟"[(١)] . وكذا كان الحال في بلاد ما وراء النهر. فقد ثار عدد كبير من المسلمين في بلاد المشرق على ظلم بني أمية وعسفهم في الموالي ومواصلة تطبيق الجزية عليهم رغم إسلامهم.

إنّ السياسة الماليّة لبني أميّة التي دفعت بلاد المغرب إلى الثورة على ولّاة الأمويين في بدايات القرن الهجريّ الثّاني، هي ذاتها الّتي دفعت الأقاليم الشِّرقيّة إلى الثورة عليهم في نفس الفترة التاريخيّة بالضبط: بدايات القرن الهجريّ الثاني، ولنفس الأسباب. فإذا كانت بلاد المغرب قد وجدت في الفكر الإباضي والصفري والواصلي متنفّسا، فإن الأقاليم الشرقيّة قد وجدت ذات المتنفّس الفكري والعقدي في فكر الجهميّة والجهنيّة والجعديّة والغيلانيّة. ففي سنة ١١٦ هجرية عندما ثار الحارث بن سريج على أمير خراسان، أقام ثورته على الدعوة إلى الكتاب والسنّة، وعدم أخذ الجزية ممّن أسلم، ورفع الظلم عن الموالي. فاستمال المظلومين واستولى على خراسان وبلخ ومرو. وشارك جهم مع الحارث منكرا للظّلم، ومناديا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ودعّم ذلك بمقالته في الإيمان-لا في الجبر- تدعيما قويّا، وأصّل لها تأصيلا دقيقا. وهذا ما أدركه حتّى ألدّ مخالفيه وأشاروا إليه. فهذا نشوان يصف جهما بأنه "خرج مع الحارث بن سريح ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[(٢)] .

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٥، ص ١٩٢- ١٩٣.

(٢)الحميري، نشوان، (ت ٥٧٣)، الحور العين، تح. كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٨ م، ص ٢٥٥.

وقد أكّد ما ينسب إلى الجهم من قيامه بالحقّ ودعوته إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى ابن تيميّة ذاته[١]. بل وأضاف في إشارة أخرى أن الجهم كان يصدع بالحق ويؤكّد أنّ فهمه للقرآن مصيب في تنزيه الله سبحانه عن لوازم الجسم: الجهة والمكان والفوقيّة. فقال في معرض حديثه عن إنكار الجهم لتجسيم الله سبحانه وتعيين السماء مستقرّا له "ولا رأينا أحدا داعيا له إلا رافعا يديه إلى السماء، ولا وجدنا أحدا غير الجهمية يسأل عن ربه فيقول: في كل مكان، كما يقولون، وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم، فتاهت العقول، وسقطت الأخبار، واهتدى جهم وحده وخمسون رجلا معه"[٢]. فاستقراء المقالات في ضوء أحداث التاريخ، أي الوصل التّكامليّ بين التأريخ للحدث والتّأريخ للفكر، يؤكّد أن رؤية الجهم للإيمان لا تُسقط العمل، عكس ما يحاول خصومه أن يلصقوه به، كما أنّ رؤيته للجبر لا تسقط التكليف والمسؤولية أبدا. أمّا قصره للإيمان على المعرفة فإقرار منه بإجراء أحكام الإسلام على كل من عرف وصدّق، باعتبار أن الإيمان معرفة، والمعرفة قائمة على التصديق لا على العمل. فإذا تبيّن لنا ذلك، تساءلنا عن المؤثّرات الخارجيّة المفترضة في الجبر الجهميّ.

وقد ارتبط مبحث الجبر، شأنه شأن باقي المباحث التي تأسس عليها علم الكلام الإسلامي بمنحى مصنّفي كتب الفرق والمقالات المتمذهبين قديما وحديثا حول تأثر المسلمين بمؤثرات خارجية سواء كانت توحيدية كاليهودية أو النصرانية أو ثنوية كالمانوية أو الديصانية، أو تعدّدية كالأديان الهندية القديمة، أو فلسفية كالأفلاطونية والأرسطية[٣]. ورغم أنّ باحثين مسلمين كثرا قد أكّدوا أن علم الكلام الإسلامي نشأ نشأة إسلامية مرتبطة بالاستجابات الفكريّة للحاجات العمرانيّة، ولم ينشأ نشأة تأثّريّة بالأفكار الخارجيّة[٤]، فإن صدى تلك

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس، ج ٢ ص ٥٨٤- ٥٨٧.

(٢) نفسه، ج ١ ص ٩٠.

(٣) R. M. Frank, "The Neoplatonism of Gahm Ibn Ṣafwān," *Le Muséon* ٧٨, ١٩٦٥, pp. ٣٩٥-٤٢٤.

(٤) الخطيب، علي، علم الكلام بين خيار التبني ومقاربة الرفض، ص ١٠.

المنسوبات التّشهيريّة مازال يتردّد إلى اليوم. وغالبا ما يشار إلى تأثّر الجهم بالرّواقيّة في ما نحا إليه من جبر. والرواقية مدرسة فلسفية إلحاديّة هلينستية عرفت أساسا بمذهبها الأخلاقي الذي يحض على الفضيلة، ويرى أن الفضيلة والسعادة لا تُكتسبان بالمعرفة، على عكس ما يراه الفكر اليوناني، بل عبر كبح جماح النفس والانضباط والتكامل الاجتماعي. وقد مثّل الرواقيون الاتجاه الجبري اليوناني المعارض لحرية الإرادة الإنسانية التي ينادي بها أرسطو وأبيقور. فاعتبروا القدر متحكما في كل العالم الطبيعي والأفعال البشرية. ويشبه زينون مؤسّس هذه المدرسة (٣٣٤ ق.م – ٢٦٢ ق.م) الإنسان بحال كلب مربوط إلى عربة يسير حين تسير ويتوقف حين تتوقف[١]. فالجبر هو العلة المطلقة لجميع الأشياء على ما يرى سنيكا وكليانتس[٢]. ويرى جوهر بلحنافي أن النزعة الجبرية "وافقت أراء زينون في نفيه للحرية على أساس القدر الإلهي. كما أن القول بالجبر أو القدر عند المسلمين أو الرواقيين يعتبر كرد فعل سلبي لظروف اجتماعية كئيبة سادت عصرهم. لذا تعد النزعة الجبرية عند الاتجاهين كوسيلة للإنسان أو الهروب من متاعب الحياة في عصر كثر فيه الاضطراب السياسي. وقد شغلت مسألة القدر فكر الرواقيين، حيث اجتهد تلامذة زينون (كرسيبيوس وابكيتيتوس) في محاولة التوفيق بين القدر أو القضاء الإلهي وبين حرية الإنسان. وكذا الأمر بالنسبة لشيشرون في كتابه القدر "[٣] .

ولكن هؤلاء الباحثين الذين يذهبون إلى إمكانية تأثّر الجهميّة في مقالتها عن الجبر بالرواقية يقيمون ذلك على مجرّد الشّبه اللفظي الظّاهري. وإلا فلا شيء يدلّ على أن الأعمال المفقودة لزينون أو تلامذته من بعده: كليانش (٣٣٠ ق.م – ٣٠ ق.م) وخريسيبوس (٢٧٩ ق.م – ٢٠٦ ق.م)، أو حتى الأعمال التي وصلت إلينا كمؤلفات

(١) مراد، محمود، الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، القاهرة، ط. ١، ١٩٩٩. ص ١١٩.

(٢) بلحنافي، جوهر، الأخلاق الرواقية في الفكر الإسلامي: علم الكلام، مجلة الحكمة للدراسات الإسلامية، ع ٢٢، سنة ٢٠١٤، (ص ٨٦– ١٠١)، ص ٨٧.

(٣) بلحنافي، جوهر، الأخلاق الرواقية، ص ٨٧– ٨٨.

سينكا الأصغر (٤ ق.م – ٦٥ م) وأبكتاتوس (٥٥ م – ١٣٥ م)، والإمبراطور ماركوس أروليوس (١٢١ م – ١٨٠ م) قد كانت منتشرة حينها بين العرب المسلمين. يضاف إلى هذا أن كل الترجمات التي تستعمل مصطلح "الله" سبحانه في هذه الأعمال ترجمات غير دقيقة لأن الرواقية فلسفة إلحاديّة. وقد شمل الأمر الإمبراطوري في عهد جوستينيان الأول سنة ٥٢٩ م بإغلاق المدارس الإلحاديّة المخالفة للعقيدة النصرانيّة في الإمبراطورية الرومانية المدارس الرواقية أيضا. ثم دُمجت الأفكار الرواقيّة التقليدية مع المقالات النصرانية على يد جوستن لبسيوس.

ويشير بعض الباحثين إلى أن الرواقية قد امتزجت بأفكار المدارس الثّنويّة في العهد العباسي الأول وانتشرت في المعابد الديصانية تحديدا، ولكن حدث ذلك بعد حياة الجهم نصف قرن على الأقل. ولا شيء يثبت أبدا أن الجهم بن صفوان قد تاثّر بالرواقية أو الديصانية–وهي الفكرة التي دأب المستشرقون على ترويجها– أو أن مصادرهما قد عُرّبت في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام[1]. ولئن عثرنا على بعض التّشابه بين رؤى الأشاعرة ونظريّة كرسبيوس في التوفيق بين الجبر والاختيار عبر مقالة الكسب، فالله سبحانه خالق القدرة في العبد، وهو لا يحاسبه على القدرة بل على ما اكتسب بها، وعلى تشابه أيضا بين آراء المعتزلة ونظرية ابكتيتوس القائمة على حرية الاختيار وانتفاء الجبر، فإنّه لا دليل على أنّ هذا التشابه وليد تأثّر الأشاعرة أو المعتزلة بهاتين النّظريّتين، لأننا نرى أن اعتماد نفس المناهج يؤدي إلى تماثل النتائج من جهة، ولأنه لا دليل على انتشار تلك الأفكار في العالم الإسلامي في أواخر القرن الهجري الأوّل وبدايات القرن الثاني.

يقول النشار في نشأة الفكر الفلسفي "ونفي الصفات قد تأثر فيها أوائل المعتزلة بصاحبيْ منهج التأويل: الجعد بن درهم والجهم بن صفوان. وقد اتّهم الجعد بأنه تأثر بالمانوية

(١) سانتلانا، دافيد، المذاهب الفلسفية في العالم الإسلامي، تع محمد شرف، دار النهضة، بيروت، ط. ١. ١٩٨١، ص ١٣٤ وما بعدها.

عند ابن النديم وبالصابئة والنصرانية عند ابن تيمية، وأن الجهم بن صفوان قد أخذ عن الجعد بن درهم ومن ثم تأثّر بهذه المؤثرات الخارجيّة. ونحن نعلم أن الرواقية كانت منتشرة لدى الكنائس الديصانية والنصرانية فهل حدث تلاق في الأفكار؟ ليس هناك ما يثبت هذا على الإطلاق في هذا العصر الأول وليس هناك ما يصل جبرية الجهم بجبرية الرواقية، وليس ثمّ مشابهة بين فكرة نفي الصفات وبين أيّة عقيدة رواقية... وقد أخذ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد آراءهما في هاته المشكلة عن القدريين الأوائل، ولا تثبت النصوص أبدا أن هذين الشيخين الأوّلين للمعتزلة أخذا من مصدر مسيحي أو يهودي أو صابئي أو مانوي.[(١)]"

والثّابت تاريخيّا أنّ المسلمين قد ناقشوا قضايا الجبر متّصلة بالحكم على مرتكب الكبيرة. والحكم على مرتكب الكبيرة مرتبط بأفعال بني أميّة وبما كانوا يبرّرون به أعمالهم المخالفة لشرع الله سبحانه، بدءا من الخلافة التي احتالوا في انتزاعها من الخليفة الرّابع، وقد كانت شورى فصارت معهم ملكا عضوضا يورّث، وانتهاء بسلوكاتهم اليوميّة التي مارسوا فيها أبشع أنواع التنكيل بالمعارضين لسياستهم وبرّروها بالجبر الرّبانيّ. ولهذا فإن كان من تأثير-قائم على مجرّد التشابه الظّاهري فقط- للرواقيّة في مقالة الجبر فإنه سيكون في الجبر الذرائعي الأموي لا في الرؤية الجهميّة إذ يُروى أن زينون مؤسس المدرسة الرواقية ضرب أحد عبيده بسبب اقترافه لخطإ فاحتجّ عليه العبد بأنه مجبور على أفعاله، بناء فلسفة زينون الجبريّة، لكي يسامحه. فردّ زينون عليه قائلا "وأنا كذلك مجبر على ضربك"[(٢)]، وهذا بالضبط ما قاله الأمويّون عند ذبح الجعد وصلب غيلان والتنكيل بمعبد.

(١) النشار، نشأة الفكر الفلسفي ج ١ ص ٤٠٧- ٤٠٨

(٢)ديورانت ول، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت، ط. ٦، ١٩٨٨.

من الجبر الذّرائعي إلى الجبر الكوني: تأسيس الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة

بيّن تفكيك بنية الخطاب في كتب الفرق والمقالات أنّها قد نحت في الجبر منحى واحدا فضيّقت أفقه وعالجته معالجة مذهبيّة بحتة. واعتماد المنهج التكاملي تحليل مصادر الفكر الإسلامي عبر الوصل بين التّأريخ للفكر والتّأريخ للحدث، يبيّن أنّنا أمام مستويين اثنين من الجبر: جبر ذرائعي وجبر كوني.

الجبر الذرائعي هو أيديولوجيا سياسيّة أمويّة نفعيّة (براقماتية) تنتقي من الإسلام ما يبرّر سلوكاتها المخالفة لتعاليم الإسلام لإضفاء شرعيّة دينيّة عليها. وهذه الأيديولوجيا عارضها جميع المسلمين-إلّا من سار في ركاب السلطة وصار بوقا من أبواقها- بمقالة تكفير مرتكب الكبيرة، أوّلا، وبمقالة القدر وإثبات نسبة الأفعال إلى العبد، ثانيا. وقد بيّن استقراء أحداث التّاريخ أن الجهم لم ينحُ بجبره منحى ذرائعيّا أبدا، بل كان يقرّ بقدرة العبد على الفعل ومسؤوليته عن أفعاله، ولذلك شارك في الثّورة على الأمويّين وكان من قوّادها آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر رغبة في التّغيير والتزام ضوابط الشرع. ولو كان جبر الجهم جبرا ذرائعيّا لوافق بني أميّة في آرائهم ومقالاتهم، ولكان بوقا من أبواقهم، على غرار كثير ممّن قاموا بهذه المهمّة في عصرهم.

أما الجبر الكوني الذّي دعا إليه الجهم فقد كان فرعا من نظريّته في الصّفات الرّبّانيّة، لا فرعا من رؤيته للأفعال الإنسانيّة. فقد كانت رؤية الجهم رؤية تنزيهيّة كليانيّة لله سبحانه في بعديها: الوجودي العام (الأنطولوجي) والكوني الخاص (الكوسمولوجي). بل إنّنا نكاد نذهب إلى أنّ الجهم بن صفوان قد كان المؤسّس الأوّل لأولى لَبِنَاتِ الرّؤية الإسلاميّة لفلسفة الطبيعة، عبر التّنظير لمنظومة كليانية وإدراج الإنسان في موضعه الصحيح فيها. وهي رؤية قائمة على الوجود والتوحيد: رأس الكون مرتبط بوجود الله سبحانه، وبتوحيده: ذاتً وصفاتٍ وأفعالا، فهو الخالق الأوحد المتفرّد بالفعل والخلق على الحقيقة، وكل ما في الكون

مخلوق منفعل له؛ وفي هذا ردّ مباشر على المبادئ الديصانية والرّواقيّة الإلحاديّة تحديدا. وفي تأصيل الجهم للجبر الكوني وموضعة الإنسان في مكانه الصحيح في هذه المنظومة الكونيّة ردّ على الرّواقيّة التي نسبت الجبر إلى القدر، ولم تحدّد ماهية هذا القدر من جهة، وأنكرت الوثنيّة اليونانيّة من جهة ثانية، لأنها لم تكن قادرة على نسبة أفعال إليها حقيقية، على اعتبار إدراكها بأن الآلهة الوثنيّة لا تفعل. ولهذا عُدّت الرّواقيّة في أصلها فلسفة إلحاديّة. ولم يؤدّ دمج المبادئ الرّواقيّة بالنصرانية أو بالدّيصانية إلى نتائج ذات بال، لأن الديصانيّة ثنويّة، ولأن النصرانية قد تشرّبت أغلب مبادئ الوثنية اليونانية والرومانية، ودمجتها في نسق مبهم باطنه يقوم على التوحيد، ولكن ظاهره مرتبط بالتثليث والتجسيم الصريح الذي لا يكاد يختلف عن الوثنيّة في شيء. وكلّ هذا الإطار بعيد عن الفكر الإسلامي كلّ البعد، ولا يمكن أن تربطه به ربطا تأثّريّا بأيّة حال من الأحوال.

ولكن ما نلاحظه بجلاء في هذه المسألة هو أنّ كتب المقالات والفرق قد انحرفت بنقاش المسلمين في قضيّة الفعل الإنساني: من إثبات المسؤوليّة عن الفعل إلى العبد–وفي هذا نقض للجبر الأموي، وهو مناط نظر متكلّمي المسلمين في النصف الثاني من القرن الهجريّ الأوّل وبدايات القرن الثاني وسعيهم إلى إثبات أنّ القول بالجبر: أي نفي المسؤوليّة عن الفعل عن العبد ونسبته إلى الله سبحانه تهدم مفهوميْ التكليف والابتلاء وتقوّض أساس العدل الرّباني–إلى البحث في نسبة الفعل على الحقيقة: إلى الله أو إلى العبد؟ وإن كان للعبد قدرة فما مدى تأثيرها في الفعل؟ أيّ إنّهم حوّلوا المبحث من مبحث إنسانيّ متعلّق بمسؤوليّة العبد على فعله إلى مبحث غيبيّ متّصل بالقدرة. فكان السّؤال الفكري التاريخي هو: هل العبد مختار لأفعاله مسؤول عنها إن خيرا فخير وإن شرا فشرّ؟ وصار السؤال المذهبي المقالي في كتب الفرق: من القادر على الحقيقة: الله أم الإنسان؟ وهل للإنسان من قدرة تناقض قدرة الله؟ وإن كان، فهل يفعل الإنسان ما يخالف إرادة الله ومشيئته؟

أما الجبر الجهميّ فلم يتّصل بالجبر الذرائعي. ولم يسع فيه أبدا إلى تجريد العبد من القدرة على الإطلاق. بل كان جبره ذا بعد كوني، وهو وجه آخر من رؤيته التنزيهيّة لله

سبحانه. ونحن ندرك من خلال النتف التي وصلت إلينا من مقالاته أنّه كان ينظّر لاعتبار الله سبحانه الفاعل الأوحد على الحقيقة. وقد أدرك بعض القدامى ذلك، فربط الطبري بين رؤية الجهم لصفات الله سبحانه وتنزيهه من جهة، ونسبة الفعل إليه على الحقيقة تنزيها له عن أن يشاركه أحد في الخلق من جهة أخرى، إذ "لو جاز أن يكون فاعل غير الله لجاز أن يكون خالق غيره"[(١)]. وعلى هذا اقتضى توحيد الله سبحانه تفرّده بالخلق والفعل. فلا فاعل في الكون على الحقيقة غيره. والفعل هنا على معنى البرء والفطور من العدم وليس على معنى ما يقوم به العبد من بيع وشراء وقيام وقعود: أي هو فعل الإيجاد وليس فعل الإنجاز. والمثال المضروب الذي تردّده كتب الفرق والمقالات دون أن تتعقّله دالّ في هذا السّياق لأن مصدره الطبيعة: المنشآت الرّبانيّة على غير أصل.

فسياق الفكر الجهمي إذن منصبّ على إثبات نسبة الفعل الإيجاديّ إلى الله سبحانه وليس مهتمّا بنسبة الفعل الإنجازي إلى الإنسان. وقد ذكر مصنو الفرق والمقالات أمثلة دقيقة دون أن يدركوا مجال تأطّرها، فعدّ الأشعري منها: الشجرة والفلك والشمس "كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله – سبحانه"[(٢)]. وأضاف الشهرستاني إثمار الأشجار وجريان الماء وتحرّك الحجر وطلوع الشمس وغروبها وتغيّم السماء وإمطارها واهتزاز الأرض وإنباتها فقال "وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك"[(٣)]. فلا قدرة لإنسان على إدارة الفلك أو شروق الشمس أو غروبها أو إثمار الشجر... وهكذا يتبيّن

(١)الطبري، أبو جعفر، (ت ٣١٠هـ) التبصير في معالم الدين، تح. علي الشبل، دار العاصمة، ط.١، ١٩٦٦، ص ١٦٩- ١٧٠.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٩- ٢٢٠.

(٣) نفسه، ج ١ ص ٨٧.

أن العناصر الطّبيعيّة المستدلّ بها في رؤية الجهم لإثبات الجبر الكوني آيات ربّانيّة كونيّة، وليست أفعالا بشريّة، فلا يُنسب إليها الفعل في ذاتها وإنما هي تجري بفعل فاعل. فالشجرة لا تتحرّك بذاتها، ولا تثمر من تلقاء نفسها، وجريان الماء ليس صفة ذاتية له، وكذا حركة الأرض حول الشمس باعتبار أن هذه كلّها ليست كائنات عاقلة. كلّ هذه الأفعال ليست أفعالا ذاتية لهذه المكونات الطبيعيّة وإنما هي منفعلة في سياق الحركة الطبيعية للكون. وهذا هو الإطار الذي يوجد فيه الإنسان في بعده الوجودي العام الذي أدرج فيه الجهم الفعل الإنساني.

فولادة الإنسان ليست حركة ذاتية له وإنما هو مفعول به يؤتى به إلى هذه الحياة رغما عنه، وكذلك يخرج منها رغما عنه، وكلّ حاجاته البيولوجية الحياتيّة جبر: فهو ينام رغما عنه ويصحو رغما عنه ويأكل ويشرب رغما عنه ويتنفّس رغما عنه. ولا يحدّد الإنسان حتى أبسط مميّزاته الذاتية من لون وحجم وطول وغيره. فهذا كلّه جبر. وهذا هو مناط مبحث الجبر عند الجهم: باعتبار أن البشر أجزاء من منظومة كونيّة، وهم عناصر مكوّنة لها، وليسوا فاعلين في شيء منها البتّة، فوجودهم فرعيّ، ولا يختلف في فرعيّته عن باقي الموجودات الطبيعية في الكون التي أوجدها الله سبحانه، ويسيّرها وفق ما يريد. فالإنسان إذن، وكلّ ما في الكون، حياته ومماته، وجوده وعدمه كلّها جبر عليه، من تقدير الله سبحانه.

ويضاف إلى هذا البعد بعد آخر. فالإنسان مجرّد جزء مكوّن للوجود. فهو ليس كلّ الوجود وليس مركز الوجود. إنّه عنصر من عناصر الوجود. ووجوده على الإمكان، وإمكان وجوده أو عدمه خارج عن قدرته وإرادته. ولكنّه متى ما وجد صار مكلّفا. ولهذا ذهب الجهم إلى أنّ "التكليف جبر، والثواب والعقاب جبر"[(١)]. وهو محقّ تماما في ذلك. فالإنسان مبتلى مكلّف شاء ذلك أم أبى. فالتكليف عليه جبر. ونتيجة التكليف: الثواب والعقاب؛ وهما أيضا جبر على الإنسان بمعنى أن لا فكاك للإنسان إما من الثواب أو من العقاب. فالله

(١) نفسه، ج ١ ص ٨٧.

سبحانه رتّب هذا الكون على هذه الهيئة، وجعل في هذا الكون مخلوقات غير مكلّفة، وجعل الإنسان مكلّفا، وجعل على تكليفه ثوابا وعقابا. ولا سبيل للإنسان أن يخرج عن هذه المنظومة الكونيّة الرّبانيّة أبدا. فهو مجبر وجوديّا على أن يعيش في هذا النسق الكوني المرتّب على هذه الهيئة. وحتّى إذا أراد أن يرفض ذلك التكليف ويخرج من هذا النّسق، فإن هذا لا يعفيه من العقاب، لأن العقاب جبر أيضا وهو جزء خاتم لهذه المنظومة كلّها.

أدرج الجهم الإنسان إذن في منظومة كونيّة ربّانية وجعله مجرّد عنصر فيها؛ عنصر مخلوق لله سبحانه، لا يوجد بإرادته، ولا ينهي وجوده بإرادته، وليس له أن يفعل ما يريد، بل عليه الانضباط بما رتّبه الله سبحانه له في الكون وما أوجبه عليه، إذ جبره الله على التكليف، وجبره على الثواب والعقاب. هذه سلسلة متكاملة. ولكن هل يعني هذا أن الإنسان، عند الجهم بن صفوان، مجبور على أفعاله التي يكتسب بها الثواب والعقاب؟ أي هل إن كل حركات الإنسان وسكانه جبر عليه كما أن حركات باقي الموجودات غير المتحرّكة بذاتها وغير الكلّفة جبر عليها؟

الجواب كامن في ما دوّنه كتّاب الفرق والمقالات ذاتها: إذ لم تنف تلك المصنّفات إقرار الجهم بالتكليف ولم تنسب إليه سلب القدرة والإرادة عن الإنسان سلبا كاملا، كما فعل بنو أمية في الجبر الذرائعي، فصاروا يسفكون الدماء ويعيثون في الأرض فسادا وينسبون ذلك إلى الله سبحانه مبرّرين أفعالهم بالجبر. وهنا ندرك بجلاء أن من كتّاب المقالات من انتصر على الجهم فغيّب هذا البعد تغييبا كاملا. إذ ذهب الطبري، مثلا، في إطار المقارنة بين القدريّة والجهميّة وبيان فساد قولهما معا، حسب رأيه، إلى القول إن الجهم يرى أن الله سبحانه "اضطر عباده إلى الكفر وإلى الإيمان وإلى شتمه والفرية [عليه]"[1]. والطبري هنا يحاول أن يبيّن أن الجهميّة ناقضت الأمر بالتكليف مستندا إلى عدد من الآيات القرآنية. ولكن ليس الأمر كما ذهب إليه، على ما بيّنّاه أعلاه. وإلى ذات الرّأي تقريبا يذهب

(١) الطبري، التبصير، ص ١٧٢- ١٧٦.

الشهرستاني حين يقول إن العبد عند الجهم "لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنّما هو مجبور على أفعاله؛ لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار"[(١)] .

ومنهم من أنصفه فنسّب جبريّة الجهم ونزّهه عن الجبر الذّرائعي العبثي، وإن لم يدرك السياق العام الذي كان الجهم يفكّر فيه. فأثبت أن الجهم كان ينادي بأن الله سبحانه أوجد الإنسان في نسق اضطراري، فوجوده جبر، وحياته جبر، وتكليفه جبر، وموته جبر، وبعثه جبر، وحسابه جبر، ولكنّه أوجد فيه من القدرة والإرادة ما به يكون قادرا على الفعل، ويكون مبتلى ومجازى، ولذلك فقد أدرج هذا الصنف من الكتّاب مقالات الجبر الجهمي في إطار تنزيهي لله سبحانه. فالله هو الفاعل الأوحد والخالق الأوحد، فقد أوجدنا جبرا علينا وابتلانا جبرا علينا وسيميتنا جبرا علينا ثم سيحيينا من جديد جبرا علينا وسيثيبنا جبرا علينا. ونسبوا إلى الجهم قوله أن "لا فعل لأحد على الحقيقة إلا الله تعالى... إلا أن الله تعالى خلق في الإنسان قوة بها كان الفعل، وخلق فيه إرادة الفعل واختياره، كما خلق فيه سرورا بذلك وشهوة له"[(٢)]. وهذا الرّأي يناقض مناقضة كليّة ما صار إليه مصنّفو القسم الأوّل من نسبة الجبر العبثي إلى الجهم. فالجهم لم يكن جبره ذرائعيا بل إنه قد أقرّ أن للعبد قدرة وإرادة خلقهما الله سبحانه فيه وهما مدار الابتلاء والامتحان والجزاء.

ونضيف إلى هذا رأيا طريفا أورده ابن قتيبة في كتاب "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" وقد أشرنا إليه أعلاه من نسبة الجبر المحض إلى المثبتة في سياق جدلهم مع القدريّة عنادا منهم فقال "ولما رأى قوم من أهل الإثبات إفراط هؤلاء في القدر، وكثر بينهم التنازع، حملهم البغض لهم واللجاج على أن قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط، فقالوا بمذهب جهم في الجبر المحض، وجعلوا العبد المأمور المنهي المكلف لا يستطيع من الخير والشر شيئا على الحقيقة، ولا يفعل شيئا على الصحة، وذهبوا إلى أن كل فعل ينسب إليه

(١)الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١ ص ٨٧.

(٢) الحميري، نشوان، الحور العين، ص ٢٥٦.

فإنما ينسب إليه على المجاز كما يقال في الموات: مال الحائط، وإنما يراد أميل، وذهب البرد، وإنما ذهب به"[1]. وعلى هذا يكون الجبر الذرائعي المحض منسوبا إلى المثبتة لا إلى الجهميّة. وإنما تمّ إقحام اسم الجهم في سياق هذا المقال لتشابه الأفكار، وإلا فسياق الجبر الكوني لا صلة له بسياق الجبر الذرائعي الذي قال به المثبتة ومازال متفشّيا في الذين يتمسكون بظاهر النّصوص إلى اليوم. وإلصاق هذا الجبر الذرائعي بالجهم غير مسلّم به، وسيرته وثورته تؤكّدان أنه ليس من أتباع الجبر الذرائعي، ولا يوجد في ما بين أيدينا من نصوص منسوبة إليه ما يدعمه عدا ما هو منتشر في تشهيرات بعض مصنّفات كتب الفرق والمقالات، ممّا لا يعتدّ بعلميّته، على ما بيّننا سابقا، لأنه قائم على الفصل بين التأريخ للفكر والتأريخ للحدث. وإلّا، فلا يمكن لمن كان ينادي بالجبر الخالص، المطلق، أن يدعو إلى الثّورة على الولّاة الظّلمة، ويشارك فيها، ويكون لسان حالها ومن دعاتها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

النتائج

وهكذا يتبيّن لنا مضمون الجبر الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الهجريّ الأوّل والرّبع الأوّل من القرن الهجريّ الثّاني: وهي بواكير تشكّل الفكر الكلامي الإسلامي. وقد أكّد البحث أنّ الجبر الذرائعي مقالة أمويّة خالصة تبنّاها أوائل المثبتة الذين تمسّكوا بظاهريّة النصّ وحرفيّته، وهو بخلاف الجبر الكوني الذي أصّله الجهم بن صفوان. ورغم تغييب كتّاب الفرق والمقالات للجبر الذرائعي تغييبا تامّا، فلا إشارات عندهم أبدا إلى أنّ بني أميّة هم الذين دشّنوا القول بالجبر في الإسلام لتبرير شرعيّة خلافتهم بكونها قدرا ربّانيّا، فهم مجبورون على أفعالهم، رغم تواتر ذلك في كتب التّاريخ. وفي حين تأكّد لدينا أنّ الأمويّين كانوا جبريّة خالصة، تأكّد لدينا أيضا أنّ أوائل المتكلّمين جميعهم قد نسبوا الفعل الإنسانيّ إلى العبد، تنزيها لله سبحانه عن فعل الآثام والشّرور التي كان يرتكبها الولّاة والخلفاء وينسبونها إلى الله

(١) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ص ٣٠.

جبرا لهم. وحمّلوا العبد المسؤوليّة الكاملة على أفعاله إن خيرا فخير وإن شرّا فشرّ. ورفضوا الظلم المؤذن بخراب العمران وتوظيف العقيدة توظيفا سياسيّا. ولهذا لم يقل أوائل المتكلّمين المسلمين جميعهم بالجبر الذرائعي.

وتبيّن لنا وجوب إدراج نظرة الجهميّة إلى الجبر في سياق بدايات التأسيس للرؤية الإسلاميّة لفلسفة الطبيعة، وموضعة الإنسان في السياق الكوني الوجودي العام الذي يليق به، تنزيها لله سبحانه، باعتبار أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله سبحانه. فأسند الجهم إلى الله سبحانه "فعل الإيجاد" على الأطلاق، فهو خالق كل الموجودات الكونيّة وفاطرها وبارئها، بما فيها الإنسان. وهكذا لا يمتلك أيّ موجود في الكون حركة ذاتيّة أصليّة خارجة عن قدرة الله ومشيئته وإرادته. هذا هو البعد الكوني للجبر. وقد رتّب الله سبحانه الكون على هذا الترتيب وبناه على التكليف والجزاء. ثمّ أوجد الإنسان، ورتّب أغلب مكوّنات وجوده الأساسيّة على الجبر. فلا اختيار للإنسان في أمر وجوده ولا أمر فنائه، ولا في مميزاته الذاتية، بل لا اختيار له حتى في احتياجاته البيولوجيّة من أكل وشرب وغيره. وهذا هو الإطار الوجوديّ العام للجبر الذي يضاف إلى الإطار الكونيّ. ولكن بما أن الله سبحانه جبر الإنسان على التكليف وجبره على الجزاء فقد أوجد فيه قدرة على الفعل وإرادة للفعل واختيارا لما به يحصّل الثواب والعقاب، فكانت القدرة بدنيّة وعقليّة، ووجود كلتيهما جبر لاستكمال دائرة التكليف. وبهذا الفهم، وبه وحده، يستقيم ما نسب إلى الجهم من جبر. وهو على خلاف الجبر الذرائعي الذي ينسب إلى الله سبحانه أفعال الإنسان التكليفية. وسيتأكّد هذا الفهم بتحليل المنطق التنزيهي الذي أقام عليه الجهم نظرته إلى الصفات رفضا للتشبيه والتجسيم.

ويمكننا أن نستنتج من كل ذلك أن النّسق الفكري الذي أنشأه الجهم بن صفوان يمثّل البواكير الأولى لبداية التأسيس لفلسفة الطبيعة من وجهة نظر إسلاميّة[1]، وبداية موضعة الموجودات الطبيعيّة، والإنسان من بينها، ضمن النسق الوجودي والكوني العام، أو ضمن السياق الكوني، برؤية إيمانية: أي هذه هي بدايات تشكيل دقيق الكلام الإسلامي الذي عليه يجب أن يتأسّس جليل الكلام. فالكون كلّه، بجملة ما فيه: من شمس وقمر وأرض وبشر ونجوم، موجودات طبيعيّة، تفيض حركة، أو طاقة، وكل الطاقة الحركيّة الأصليّة التي فيها، والتي تحرّكها، ليست حركة ذاتية التولّد أبدا، لأن أي موجود طبيعي لا يمكن أن يتحرّك بذاته، وإنما حركته تتولّد بفعل محرّك خارجي. وهذا غير بعيد عمّا تقول به الفيزياء المعاصرة التي حدّدت أن الموجودات لكي تنتقل من حالة العدم إلى الوجود لا بد من توفّر قوة خارجيّة: إما نووية أو كهربائية أو مغناطيسية أو جاذبية، وفي حال الكون، كانت هذه القوّة الفيزيائيّة هي الجاذبيّة، والجاذبية تعني تحدّب الزمكان للسماح بمرور الأشياء من العدم إلى الوجود. ولكن أغفل علماء الفيزياء أن الجاذبية محتاجة أيضا إلى من يوجدها. فعلى هذا اعتبرنا جبر الجهم جبرا وجوديا كونيا متعلّقا بفعل الإيجاد، وليس جبرا ذرائعيا تبريريا متعلّقا بفعل الإنجاز. وكان الجهم بذلك يؤسّس لبواكير النظريّة الإسلامية في الفلسفة الطبيعيّة، والتي ستكون عماد دقيق الكلام من جهة، وستدعم الرؤية الإسلاميّة في جليل الكلام القائم على تنزيه الله سبحانه من جهة ثانية. وعلى هذا فلا يمكن فصل الجبر الكوني عند الجهم عن رؤيته للصفات الربانية القائمة على تنزيه الله سبحانه، وستكون تلك دائرة الاهتمام في البحث القادم.

(١) انظر عن ذلك: الطائي، باسل، دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠١٠.

التوصيات

-تحليل بقية المقالات الأساسية التي شكّلت علم الكلام الإسلامي، كالإرجاء والقضاء والقدر.

-وجوب الوصل بين التأريخ للأفكار والتأريخ للأحداث عند تحليل تشكل علم الكلام الإسلامي وتطوره.

-توظيف المنهج التكاملي في دراسة باقي مكونات الفكر الإسلامي كالفلسفة والمنطق وغيرهما.

المصادر والمراجع

-ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تح. عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.١ ، ١٩٩٧.

-ابن الجوزي، أبو الفرج، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تح. محمد عطا، ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٩٩١.

-ابن الموصلي، محمد، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** لابن قيم الجوزيّة، تح. سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط. ١، ٢٠٠١.

-ابن تيمية، تقي الدين، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تح. مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد، ط. ١، ١٤٢٦ هـ.

-ابن حنبل، أحمد، **الرد على الجهمية والزنادقة**، تح. صبري شاهين، دار الثبات. ط ١، د. ت.

-ابن سليمان، مقاتل، **تفسير مقاتل بن سليمان**، تح. عبد الله شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، ط. ١، ١٤٣٢هـ.

-ابن عبد ربه، أبو عمر، **العقد الفريد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٤٠٤ هـ.

-ابن قتيبة، أبو محمد، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، تح. عمر بن محمود، دار الراية، ط. ١، ١٩٩١.

-ابن قِزْأُوغلي، شمس الدين، المعروف بسبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، تح. محمد بركات وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق، ٢٠١٣.

-ابن قيّم الجوزيّة، محمّد، **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، تح. علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط. ١، ١٤٠٨ هـ.

-ابن منده، أبو عبد الله، **الرد على الجهمية**، تح علي الفقيهي، المكتبة الأثرية، باكستان، د. ت.

-الأسفراييني، أبو منصور، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية من الفرق الهالكين**، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط.٢، ١٩٧٧.

-الأصبهاني، أبو نعيم، **أخبار أصبهان**، تح. سيد حسن، دار الكتب العلمية – بيروت، ط. ١، ١٩٩٠.

-آل الشيخ، إبراهيم، وآخرون، **فتيان تتعلقان بتكفير الجهمية وأن الصلاة لا تصح خلف من لا يكفر الجهمية ومسائل اخرى**، تح. عبد العزيز آل حمد، دار العاصمة، الرياض، ط. ١، ١٤١٥ هـ.

-الأشعري، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط. ١، ٢٠٠٥.

-البلاذري، أحمد، **أنساب الأشراف**، تح. سهيل زكار ورياض الزركلي. دار الفكر، بيروت، ط. ١، ١٩٩٦.

-بلحنافي، جوهر، **الأخلاق الرواقية في الفكر الإسلامي**: علم الكلام، مجلة الحكمة للدراسات الإسلامية، ع ٢٢، سنة ٢٠١٤، (ص ٨٦- ١٠١).

-جابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ٤، ٢٠٠٠.

-حجلاوي، ناجي، علم الكلام: **أزمة الأساس وعطب المنهج**، ضمن: في تجديد علم الكلام: المنهج والمسائل، مجمع إفريقية للدراسات، تونس، ٢٠١٧.

-حميري، نشوان، **الحور العين**، تح. كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٨.

-الخطيب، علي، **علم الكلام بين خيار التبني ومقاربة الرفض**: دراسة في معطيات الفكر الإسلامي، مجلة متون، (٨) ٤، ٢٠١٥ (٧- ٣٠).

-الدارمي، أبو سعيد، **الرَّدُّ عَلى الجَهَمِّيَة**، تح. أَبُو عَاصِم الشَّوَامِيّ، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط.١، ٢٠١٠.

-ديورانت ول، **قصة الفلسفة**، مكتبة المعارف، بيروت، ط. ٦، ١٩٨٨.

-رازي، فخر الدين ، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تح. علي سامي النشار، د. ت.

-الرفاعي، عبد الجبار، وآخرون، **علم الكلام الجديد وفلسفة الدين**، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٢.

-السالمي، نور الدين، **مشارق أنوار العقول**، تح. عبد المنعم العاني، مكتبة الاستقامة، مسقط، ط. ٢، ٢٠٠٣.

-سانتلانا، دافيد، **المذاهب الفلسفية في العالم الإسلامي**، تع محمد شرف، دار النهضة، بيروت، ط. ١. ١٩٨١.

-سزيكين، فؤاد، **تاريخ التراث العربي**، تع. محمود حجازي وآخرون، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١.

-صفوت، أحمد، **جمهرة خطب العرب**، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.

-طائي، باسل، دقيق الكلام: **الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠١٠.

-الطبري، أبو جعفر، **التبصير في معالم الدين**، تح. علي الشبل، دار العاصمة، ط.١، ١٩٦٦.

-الطبري، أبو جعفر، **تاريخ الرسل والملوك**، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط. ٢، ١٩٦٨.

-العزاوي، حسين، **الجهم بن صفوان وبعض مسائل الاعتقاد التي خالف فيها السلف**، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، مج ٢٦، ع ٥، سنة ٢٠١٩، ص ١٩- ٤٠.

-العسقلاني، ابن حجر، **لسان الميزان**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط. ٢، ١٩٧١.

-العسكري، أبو هلال، الأوائل، دار البشير، مصر، ١٤٠٨ هـ.

-العطوان، حسين، **الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي**، دار الجيل، ١٩٨٦.

-العيساوي، عامر، **الآراء الكلامية في الإلهيات عند الجهمية**: عرض ونقد، مجلة العربي للدراسات والأبحاث، ع ٧، سنة ٢٠٢٠، ص ٣١- ٤٥.

-غريب، وديان ياسين، **ملامح عقيدة الجبر في القرن الأول الهجري**: دراسة في مسارها وتجلياتها، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، مج. ٢٨، ع. ٧، سنة ٢٠٢٠، ص ٢٦٣- ٢٧٣.

-الفارابي، أبو نصر، **إحصاء العلوم**، تح. عثمان أمين، المكتبة الأنجلومصرية، ط. ٣، ١٩٦٨.

-مجموعة من المؤلفين، **العقلانية الإسلامية والكلام الجديد**، مركز الحضارة، بيروت، ط. ١، ٢٠٠١.

-مراد، محمود، **الحرية في الفلسفة اليونانية**، دار الوفاء، القاهرة، ط. ١، ١٩٩٩.

-الملَطي، أبو الحسين، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تح. محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، د. ت.

-ملكيان، مصطفى، **الكلام الجديد في إيران، ضمن الاجتهاد الكلامي**: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، الرفاعي، عبد الجبار وآخرون، دار الهادي، بيروت، ط. ١، د. ت.

-المنصوري، المبروك، **ابن رشد بين تأسيس العقل وتأصيل النقل في الفكر الإسلامي**، مجلة القناطر، ١٦ (٣)، ص ٩٥- ١١٧.

المنصوري، المبروك، ٢٠٢١. **"تداوليّة الاستغراب في الفكر العالمي المعاصر: دراسة مقارنة بين** الفكر الياباني والفكر الغربي". مجلة كلية الشريعة والدراسات الاسلامية ٣٩ (٢).

-المنصوري، المبروك، **الفكر الإسلامي في بلاد المغرب: تشكله وتطوره**، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ٢٠١١.

-المنصوري، المبروك، صناعة الآخر: **المسلم في الفكر الغربي من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا**، بيروت، مركز نماء، ٢٠١٤.

-المنصوري، المبروك، **علم الكلام ومناط النظر العقلي في الإسلام**، جامعة الزيتونة، تونس، ٢٠١٨.

-المنصوري، المبروك، **مقارنة الأديان في الثقافة العربية: الإشكاليات والحدود والآفاق**، مجلة روح الحداثة، ١، ٢٠١٢، ص ٣٢- ٥٥.

-المنصوري، المبروك، وآخرون، **مواقف المغاربة من علم الكلام والفكر الاعتزالي إلى نهاية القرن الهجري السادس**، مجلة الدراسات التربوية والعلمية، ١١ (٣)، ٢٠١٨، ٢٣٨- ٢٥٧.

-نشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ط. ٧، ١٩٩٢.

- De Beaugrande, R, and W. Dressier: Introduction to Text Linguistics. London: Longman ، ١٩٨١

-Bourdieu, P, Language and Symbolic Power. Trans. G. Raymond and M. Adamson. Harvard: Harvard University Press, ١٩٩١.

-Frank, R. M. "The Neoplatonism of Gahm Ibn Ṣafwān," *Le Muséon* ٧٨, ١٩٦٥, pp. ٣٩٥-٤٢٤.

-Mansouri, M, Holy Time and Popular Rituals in Islam: Structures and Symbolism, Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies ٥٦ (١), ١٢١-١٥٤.

-Mansouri, M, ٢٠٢١, The Deliberation of Occidentalism in Contemporary Global Thought: A Comparative Study of Japanese and Western thoughts. Journal of College of Sharia &Amp; Islamic Studies, ٣٩(٢). https://doi.org/١٠.٢٩١١٧/jcsis.٢٠٢١.٠٣٠٤

-Van Ess, J. Theologie und Gesellschaft, Die Entstehung der Kontroverstheologie, V. ١. Heidelberg.١٩٩٦.