نشأة علم الكلام وتطور أنساقه المعرفية
-من النظرية الأيديولوجية إلى المقاربة الابستيمولوجية-

د. قوعيش جمال الدين

مقدمة

علم الكلام هو ثمرة تلاقح الثقافة العربية والثقافة الفارسية في رحاب الإسلام، ومجلى لثقافتهم ومعارفهم ولحقيقة تعاملاتهم مع النص القرآني. فالتأثيرات الفارسية المختلفة ساعدت من عدة أوجه على تشكّل علم الكلام، وإغناء مباحثه بالآراء المستمدة من التراث الشرقي القديم. ولئن تعددت الدراسات الكلامية الحديثة والمعاصرة على حد سواء، وجلتبعض العوامل المؤثرة، فإنّها لم تتناول التأثيرات الفارسية، ولا أرجعت وفرة من الأفكار إلى أحد مصادرها الأصلية. وبدون أدنى شك فإنّ هذا الإغضاء ناتج عن عدم معرفة الباحثين باللغة الفارسية وبتراث بلاد فارس.

وقبل أن تطلق تسمية علم الكلام على هذا العلم كانت مباحثه مندرجة ضمن مباحث الفقه وأصوله، وكان البحث في الدين بأحكامه يسمّى فقها ثمّ خصّ البحث في العقائد باسم الفقه الأكبر من طرف الإمام أبي حنيفة، حيث ينسب له كتاب "الفقه الأكبر"، وخص البحث في الأحكام الفقهية وهي الفروع باسم الفقه.

أمّا تسمية علم الكلام فقد ظهرت في عصر المأمون(198هـ/813م - 218هـ/833م)، وسبب هذه التسمية إمّا لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام وإمّا لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان. وقد أورد بعض العلماء والنقاد(مثل سعد الدين التفتازاني خصوصا) هذا الاحتمال الأخير، كما أوردوا احتمالين أخريين مناط أحدهما أنّ كثرة الخوض في المباحث العقدية وغلبة الكلام فيها لمنافحة الخصوم حملتا كتاب مقالات الفرق والمهتمين بها على تسمية هذه المباحث بالكلام، ومناط

ثانيهما قوة الأدلة المعتمدة لهذه المباحث ووضوحها بحيث أصبحت وكأنّ الكلام قصر عليها، فأطلق إسم "الكلام" عليها دون غيرها. وهذا الجانب البياني الذي شاع أمره حقا في بيئة المتكلمين وبخاصة المعتزلة منهم، الذين يعتبروا "أول" من استعملوا "الكلام" بالمعنى الاصطلاحي ولقبوا المشتغلين به بالمتكلمين، وقد أكد الشهرستاني ذلك حين قرر أنّ المعتزلة تحت تأثرهم بكتب الفلاسفة سموا فن البحث في العقيدة بالكلام.

وسمّي هذا العلم كذلك باسم "أصول الدين" وبعلم "النظر والاستدلال" وبعلم "التوحيد"، على أساس أنّ أهم مبحث فيه هو التوحيد، وبعلم "المقالات الإسلامية" وبعلم "النحل" وهو أحد العلوم الشرعية، ويتميّز بأنّه مصطبغ بصبغة عقلية، حيث تدور مسائله حول أصول العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها، يعرفه ابن خلدون بقوله: « هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد »[1]. ويفهم من هذا التعريف أنّ علم الكلام علم سنّي نشأ بعد محنة الإمام ابن حنبل للرد على المعتزلة الذين يسمّيهم ابن خلدون بالمبتدعة المنحرفين في الاعتقادات.

وقبل الحديث عن ظروف نشأة علم الكلام، يجب الانطلاق من مقدمات أصيلة، مفادها أنّ الظروف المحلية الداخلية للمجتمع الإسلامي الجديد، وإن كانت لها فعاليتها الحاسمة في هذه النشأة، فإنّ أهمية هذه العوامل الأجنبية لا تقل، بحال من الأحوال، عن أهمية هذه العوامل الداخلية.

وسنحاول تبيين قضية شائكة تتمثل أنّه في مرحلتنا المعاصرة يحاول علم الكلام الانطلاق من العقيدة المثبتة، كمقدمة تفضي إلى تأكيد وجود الإنسان المسلم. أولا وقبل كل شيء في العالم الطبيعي الذي يحيا فيه. واستلزم هذا قطعا معرفيا لطبيعيات الأقدمين (حيث سنأتي إلى ذكر البعض من المدارس الأولى).

[1]- مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط.2، القاهرة، 1967، ج.3، ص1669.

والمشروع الكبير اليوم، يتمثل في شق طريق مستقبلي للطبيعيات في علم الكلام يبلغ الآن مسك ختامه وسدرة المنتهى حيث يحلّق حول ربى الألوهية... وهي بطبيعة الحال محور علم الكلام في الماضي وفي المستقبل على السواء.. فطالما اعتبر الفقهاء والمتكلمون أسماء الله الحسنى مثلا عليا كي نتبارى في التحلي بها، ممّا يفتح أمام الوعي المسلم أفقا لا نهائيا، تقدما غير متناهيا، مشروع لا يقبل الإنجاز النهائي أبدا.

1- عوامل ميلاد علم الكلام وظروف نشأته:

إنّ الثقافات الأجنبية قد "نبهت" المسلمين، على اختلاف مذاهبهم، وفي وقت مبكر إلى ضرورة "المحافظة العقلية"، إن جازت العبارة، على ما لديهم من نص ديني مقدس. وما كان بوسع المسلمين القيام بذلك إلاّ بتأسيسهم لعلم الكلام وما يماثله من أبحاث أخرى كلّها كانت بقصد الحفاظ على الدين الإسلامي وتقويمه وتقديم آرائه وأفكاره بصورة واضحة وبأدلة عقلية مقدمة. وكان لا بد لكي يتم ذلك على وجه أكمل أن يقوم المسلمون بتحديد موقفهم من هذا التراث الأجنبي الضخم بحيث يبيّنون ما يمكن أن يؤخذ عليه وما يمكن أن يؤخذ منه. وإذا كان يقال إنّ المواقف عامة تكشف عن الرجال، فإنّ للعوامل الثقافية، ومعها العوامل المحلية هي التي أظهرت علماء الكلام وغيرهم من فلاسفة وفقهاء وصوفية.

وفي سبيل تحديد العوامل التي أدت إلى نشأة علم الكلام على وجه الدقة، يمكن القول أنّ هذه العوامل على اختلافها قد ترجع إلى النص الديني ذاته، وقد ترجع من ناحية أخرى إلى طبيعة العقل البشري، وقد ترجع كذلك إلى تأثير الثقافات الأجنبية، والفارسية منها تحديدا. وربما يمكن إضافة عوامل سياسية محلية لها صلة بالنص الديني. ويمكن ذكر أبرز عوامل نشأة الكلام في النقاط والمباحث التالية:

أولا: يتعلق أول عنصر بطبيعة العقل البشري بوجه عام، ذلك أنّ العقل الذي يجد نفسه أمام أسئلة ملحة لا يستطيع أن يدفعها عن نفسه ولا يملك إلاّ أن يفكر فيها وأن يسعى إلى تقديم حل لها. فمن جملة هذه الأسئلة نجد التساؤل المتعلق بعدة أمور نحو: ما أصل العالم؟ ما علة العالم؟ ما الحركة والسكون؟ وما هي علة الكون؟

وهل الإنسان مخيّر أم مسيّر؟ ثم ما النفس وما الروح وما علاقتهما بالجسد؟ وغيرها من الأسئلة الميتافيزيقية، حيث أنّ وجود الأشياء وتغيّر أحوالها وفناء بعضها وخروج غيره إلى حيّز الوجود الفعلي... كل هذا وأكثر من ذلك، من شأنه أن يدفع العقل البشري إلى النظر والبحث والتأمّل سواء في الكون أو في النص الديني الذي تحدث عن هذا الكون وعن غيره. ولقد "هيّأ" القرآن الكريم، وهيأت الأوضاع السياسية إلى حد كبير، المناخ الفكري الملائم للعقل الإنساني على ذلك، الأمر الذي أدى إلى نشأة علم الكلام ومدارسه فيما بعد.

ثانيا: وجد المسلمون أمامهم تيارات متباينة ومذاهب مختلفة عن الإسلام، بعضها ديني والبعض الآخر غير ديني. وهذه التيارات أثارت مناقشات وقدمت حلولا لبعض المشاكل التي واجهها المسلمون ذاتهم. ولقد "كونت" هذه التيارات، مع الحرية الفكرية الموجودة في القرآن الكريم، تربة خصبة، نما فيها فكر حر، حاول تفسير الكون والعالم، وسعى إلى تحديد مسؤولية الإنسان وعلاقته بالكون من ناحية وبخالقه من ناحية أخرى. إذا كانت الموضوعات التي بحثتها الفلسفة اليونانية هي: الله والعالم والإنسان، فإنّ هذه الموضوعات بعينها كانت موضع اهتمام الدين الإسلامي. لكن توجد مشكلات عولجت بشكل مباين، فمثلا مشكلة "النفس الإنسانية" قد عولجت في الفلسفة اليونانية بطريقة مختلفة عن الحل الذي قدمه القرآن الكريم. فخلود النفس أمر ضروري لقضية البعث، بينما نجد أنّ معظم فلاسفة اليونان يقررون أنّ النفس تفنى بفناء الجسد. صحيح أنّ أفلاطون قال بانفصال المادة عن الصورة، ومن ثمّ الجسد عن النفس، لكن خلود النفس وبقائها بالمعنى الوارد في القرآن الكريم، لم يكن موجودا لدى أفلاطون. وعلى ضوء ذلك، نهض نفر من المسلمين، المؤمنين بالدين إيمانا راسخا، للدفاع عنه أمام هذه الآراء الغربية والتي إن وجدت صدى لدى المسلمين لكان فيها خطر على الدين

الجديد. من هنا كذلك، بات من الضروري "تعقل" النص الديني والدفاع عنه اعتمادا على العقل من جهة وعلى العقل معتمدا على النص من جهة أخرى[2].

ثالثا: من العامل الثاني يمكن استنتاج فكرة مفادها أنّ علماء الإسلام "اضطروا" إلى علم الكلام اضطرارا حتميا دفاعا عن دينهم، فهكذا نشأ علم الكلام وتحددت موضوعاته ومن ثمّ معالمه نتيجة "خلاف" عقائد الإسلام مع المعتقدات الأخرى، فكان الصراع الفكري بين المسلمين ومن خالفهم هو العامل الحاسم في نشأة هذه العلم بل وفي تحديد موضوعاته، فانبثقت إشكالية "كلام الله"، تمثيلا لا حضرا، هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ قديم أم حديث؟ وذلك نتيجة اختلاف الإسلام مع المسيحية حول دلالة "الكلمة" في وصف السيد المسيح -عليه السلام-.

ولا شك أنّ هذه الأمور ترجع إلى عوامل في البيئة الإسلامية ذاتها، ويرجع الانقسام إلى فرق ومذاهب -سواء في الدين أو في التفكير الفلسفي- حين تواجه الجماعة مشكلة يتعذر عندها اتفاق الآراء والمذاهب.

كما لا يزال الانشقاق المذهبي بين المسلمين إلى اليوم قائما بين أهل السنة والشيعة والخوارج، وهو خلاف في جوهره سياسي، ولكن في فكر إنساني ارتبطت فيه السياسة بالدين، كان لا بد أن تتصل الأفكار بجوانب دينية.

فلم تكون مشكلة الإمامة مثلا هي وحدها التي نشأت نتيجة ظروف في البيئة الإسلامية ولا دخل لصراع الإسلام مع الأديان الأخرى فيها، ولكن مشكلات أخرى تتصل بمفهوم الإيمان والحكم على فاعل الكبيرة، أو بالأحرى مشكلة الأسماء والأحكام، والجبر والاختيار كلّها بدورها من موضوعات علم الكلام التي نشأت نتيجة عوامل داخلية. لقد تولى الأمويون الحكم ولم يكونوا من السابقين إلى الإسلام حتى يتصدروا لإمامة المسلمين وإمارة المؤمنين فضلا عن أنّ بعضهم لم يتورع عن ارتكاب الكبائر كسفك الدماء واحتجان أموال المسلمين، فأعلم الخوارج مبدأهم المتمثل في تكفير فاعل الكبيرة -كي يبرروا سياستهم في الخروج على

---

[2]- عون فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط.6، 2010، ص.ص. 36-37.

الغاصب الظالم، لكن عارضهم الراغبون في السلم الذين يجدون في الخروج؛ أي الثورة على الحاكم الظالم مرتكب الكبائر فتنة، معلنين مبدأهم: لا يضر مع الإيمان معصية، أولئك هم المرجئة، وكان لا بد أن تظهر آراء بين بين، لا هي إلى "تطرف" الخوارج ولا إلى "تهاون" المرجئة، فكان أن ظهر القائلون بالمنزلة بين المنزلتين من المعتزلة.

وبناءا على ما تقدم، فلقد نشأ علم الكلام لعوامل خارجية؛ وهذا دفاعا ممن أوتوا قوة الجدل عن دينهم ضد ديانات غلبت على أمرها ولكنّها لا ترضخ لغلبها، ثمّ لعوامل داخلية سياسية وغير سياسية كانت في تاريخ الإسلام أمرا مقضيا. لا وفقا لمنطق الجبر بمفهومه الغيبي وإنّما وفقا لمنطق العلم الذي تسوده فكرة الحتمية.

رابعا: ذكرنا أنّ علم الكلام جاء وليد صراع فكري بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى، وذلك أنّ العقيدة الإسلامية قد انتشرت في أقطار حافلة بشتى الديانات السماوية. أهل الكتاب ومن لهم "شبهة كتاب"*[3]، وليست حال الإسلام في ذلك كحال المسيحية حين انتشرت في أوروبا إذ لم تصادف غير اليهودية ووثنية. ومن ثمّ جاء علم الكلام "غير مناظر" لعلم اللاهوت في المسيحية، حيث يغلب عليه الدفاع عن أصول العقيدة، بينما موضوع علم اللاهوت شرح أصول الإيمان المسيحي[4].

ومعلوم كذلك، أنّ اليهود، على اختلاف مذاهبهم، ينكرون نبوة كل من سيدنا عيسى -عليه السلام- وخاتم الأنبياء المرسلين محمد -صلى الله عليه وسلّم-، وقد لزم عن هذا الإنكار مشكلة كلامية وهي النسخ، إذ أنكر اليهود أن يأتي نبي من بعد

---

[3]- فاليهود والنصارى هم أهل كتاب: التوراة والإنجيل، المجوس ممّن لهم شبهة كتاب، وقد عامل المسلمون منذ عهد المجوس معاملة أهل الذمة، لأنّ الأصل في ديانتهم التوحيد، ولأنّه من الجائز أن يكون مؤسس دينهم 'زراد شت' [بالأفستية(Zaraθuštra) هو مؤسس الديانة الزرد شتية، و قد عاش في مناطق أذربيجان وكردستان وإيران الحالية، وظلت تعاليمه وديانته هي المنتشرة في مناطق واسعة من وسط آسيا إلى موطنه الأصلي إيرانحتى ظهور الإسلام]. ممّن أشار إليهم القرآن الكريم.

[4]- صبحي أحمد محمود، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 2009، ص. 41.

موسى -عليه السلام- ينسخ شريعته، إذ لا تكون الشريعة إلاّ واحدة ابتدأت بموسى وتمت به، فلم تكن قبله شريعة إلاّ حدود عقلية وأحكام مصلحية. من هنا ذهب معظم طوائف اليهود إلى استحالة نسخ الشرائع، فلا يغيّر الله حكما أنزله ولا ناموسا افترضه، لقد طلب من الأنبياء من بعد موسى -عليه السلام- أن يكلموا الناموس، وقد قال عيسى -عليه السلام- ما جئت لأبدل الناموس وإنّما لأكمله[5]. ولكنّه غيّر وبدل حين أبطل يوم السبت واحل لهم بعض الذي حرم عليهم من اللحوم، وحين ذهبت التوراة إلى النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والجروح قصاص، ذهب الإنجيل إلى قوله: إذا صفعك أخوك على خدك الأيمن أعطيه خدك الأيسر. وذهب الإسلام إلى غيير القبلة من بيت المقدس إلى بيت الله الحرام.

يمكن القول، أنّ ما عد في بعض نصوص القرآن الكريم "تعارضا" سواء ما تعلّق بآيات الجبر والاختيار، أو غير ذلك من الموضوعات، إنّما هو سبب من أسباب تطور وازدهار فكر المسلمين عقب قيام الإسلام.

كما أنّ علم الكلام لم يظهر ليستكمل في القرآن الكريم عقائد أو يسد ثغرات في التفسير أو آلياته، وإنّها لدعوى عريضة لم تخطر ببال أخد من المتكلمين أن يكون علم الكلام مكمّلا القرآن في الاعتقاد، بل كانت ولا تزال الآيات القرآنية دائما لوجهات نظر الفرق الكلامية أدلة نقلية بما يستدلون وإليها يحتكمون[6].

2- أهمية علم الكلام ومدارسه الأولى:

قد تكون نشأة علم الكلام والفلسفة الإسلامية من الوجهة التاريخية أكبر كثيرا من "الوساطة" بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى. وأنّ تتبّع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنية الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به، لا سيما إذا تناسينا

[5]- « لا تظنوا أنّي جئت لأنسخ الشريعة والأنبياء، لم آت للنسخ بل التكميل »، إنجيل متى، الإصحاح الخامس، ص.17.

[6]- صبحي أحمد محمود، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ص.98.

الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها. ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضا لأنّه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية ممّا كان عليه في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين. وإذا أحطنا علما بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر، ويجب إلاّ نفرط في أمره الآن على الأقل. ثمّ إنّ معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة.

وعليه، فإنّ علم الكلام يستند إلى النقل والعقل معا، لأنّ أصول العقيدة ثابتة ثبوتا يقينيا في الشرع وعلى العقل أن يبحث عن الأدلة التي تؤيده في إقرارها وتجلّيها على نسق عقلي يطمئن المؤمن ويرد شبه الخصم، ويرى بعضهم أنّه لا فائدة من البحث عن الأدلة العقلية ما دامت النصوص الدينية قد قررت هذه العقيدة، وهذا يقتضي من المسلم الإيمان بها إيمانا قلبيا لا يداخله الشك، بيد أنّ هذا الرأي قد ضاع في غمرة من البحث العقلي لصياغة العقيدة صياغة منطقية، وذلك بالإفادة من منهج القرآن الكريم الذي يدعو إلى التأمّل والنظر والتدبر، وممّا تساقط إلى المجتمع من ألوان فكرية وحضارية تتصدرها فلسفة اليونان ومقالات الهند وجدل فارس. ومن ثمّ ظل علم الكلام علما نقليا وعقليا في الوقت نفسه، وظلّ علماؤه كذلك، بحيث لا يعدون فلاسفة عقليين بالرغم ممّا يقال عنهم، ذلك أنّ الفيلسوف العقلي يدرس موضوعه دراسة عقلية خالصة، لا تربط بدين، وتبدأ بالشك في الأشياء، ثمّ يتدرج منه إلى اليقين، أمّا المتكلم فيبدأ بحثه بالإيمان بالعقيدة إيمانا قلبيا ثم يذهب كل مذهب للحصول على أدلة عقلية تزكي هذا الإيمان وتدفع شبه الخصم، ليصبح موقفه مدافعا عن العقائد، وهذا يعني أنّه يؤمن بصحة القضايا التي يدافع عنها أولا، ثمّ يعمل عقله ثانيا، ويدعمها بالبراهين، فالمتكلم يعتمد

في منهجه على النصوص الدينية أساس وعلى الاستدلال العقلي كوسيلة. والآن يمكن ذكر أهم مدارس علم الكلام وأبرز مفاهيمها الجوهرية.

أ- المرجئة:

سمّيت هذه المدرسة بالمرجئة لأنّ المؤسسين لها يرجئون، أي يؤخرون العمل على النية في الرتبة والاعتقاد. فالإرجاء هو التأجيل والتأخير. وقد تكون هذه التسمية راجعة لأنّهم يعتقدون أنّه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. فهذه التسمية ترد إلى أمر ديني خالص، يتعلق بالثواب والعقاب، أي بالجنة والنار. فالمرجئة نشأت خلال فترة الصراع السياسي على الحكم، إذ أنّ المسلمين آنذاك كان يكفّر الواحد منهم الآخر، ويستحل دمه، ففضلت هذه الجماعة أن تعتزل هذه المعارك (الحربية والفكرية)، وأن ترجئ انحيازها لفريق أو حكمها على أحد بالكفر. إنّ المرجئة مدرسة وقف أصحابها في أهل الصلاة، لمّا رأوا اختلافهم وتباينهم في مذاهبهم وسفكهم دماءهم، وإكفار بعضهم بعضا وأرجؤوا أمرهم في الثواب والعقاب إلى الله عز وجل. وطمعوا في معرفته والدخول إلى جنته والمجاورة لأنبيائه، كما زعموا أنّ أهل الصلاة كلّهم على إكفارهم بعضهم بعضا، وسفك دمائهم، واختلافهم في مذاهبهم مؤمنون، مستكملون لحقيقة الإيمان على إيمان جبريل وميخائيل والملائكة المقربين والأنبياء المرسلين، وهؤلاء هم المرجئة. وتأولوا في مذهبهم هذا قول الله عز وجل: "إنّ الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"[7].

إلى جانب العامل الديني في نشأة المرجئة نستطيع أيضا أن نضع معه، جنبا إلى جنب، العامل السياسي. خاصة وأنّ الدين كان في تلك الفترة من فجر الإسلام، مرتبطا بالسياسة ارتباطا وثيقا، لأنّ السلطة الدينية كانت هي بعينها السلطة السياسية. وعلى ذلك، فإنّ المرجئة قد نشأت أيضا باعتبارها "حزبا سياسيا" ثالثا مستقلا، قام مع الحزبين الآخرين: حزب الشيعة وحزب الخوارج. ذلك أنّ شيعة

[7]- سورة النساء، الآية 48.

علي –كرم الله وجهه- ترى أنّه كان على حق وأنّه فعل خيرا بقتاله الخارجين عليه وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان. بينما الخوارج تكفّر عليا وعثمان وكل من قال بالتحكيم، ونادت بأنّ عثمان في رقبة علي بن أبي طالب، الذي كفر حينما اعتقد أنّ الإمامة بالنص وأنّها لا تخرج من آل البيت.

هنا، نهضت المرجئة حيث قالت: لا نستطيع أن نبت في هذه القضية برأي قاطع، فكل حزب له مبرراته الكافية وأدلته المقنعة، ويصعب على العقل أن يقطع برأي في هذه المسألة. ولهذا ينبغي أن يرجأ الحكم إلى الله. إنّ المرجئة عامة تتفق مع علي وأصحابه، لكنّها أيضا تتفق مع معاوية وأصحابه. إنّها ترى أنّ أحد الفريقين لا بد أن يكون على حق وصواب لكنّها لا تستطيع أن تحدد من هو هذا الفريق المحق ومن هو المبطل..

أمّا عن موقف المرجئة من مسألة الإمامة، ترى الغالبية الكبرى من هذه المدرسة أنّ الإمامة لا تصلح إلاّ في قريش. فكل من دعا من قريش إلى الكتاب والسنة والعمل بالعدل، وجبت إمامته ووجب الخروج معه. لأنّ القريشيين، كما قال الرسول الكريم، قوم أن استرحموا رحموا وإذا حكموا عدلوا وإذا قسموا أقسطوا. فالمرجئة ترى أنّ الإمام من قريش، لكنّها تنكر أن يكون الله ورسوله قد نصا على أنّها من سلالة معيّنة أو أنّها بالوراثة. فالإمامة ينبغي أن تكون شورى بين خيار الأمة وفضلائها.

ولكن المرجئة غالوا في إخراج العمل من دائرة الإيمان، فزعم بعضهم أنّه ما دام الإيمان هو الأساس فالصلاة مثل غير واجبة ولا تزيد أو تنقص من إيمان المؤمن. وزعم آخرون منهم أنّ إيمان جميع المسمين سواء، فإيمان السلف الصالح يوضع على قدم المساواة مع إيمان أفجر الفجار...[8]

كذلك نجد أنّ معظم المرجئة يميلون إلى القول بأنّ علي بن أبي طالب كان على حق في قتاله معاوية وطلحة والزبير وغيرهم، وأنّ هؤلاء كانوا على خطأ. لهذا فقد

[8]- هويدي يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة والتوزيع، القاهرة، ط3، 2002، ص.95.

ذهبوا إلى القول بأنّه يجب على المسلمين محاربتهم كقوله تعالى: "فقاتلوا التي تبغى حتى تفئ إلى أمر الله "وهذا لم يمنع فئة قليلة من المرجئة من القول أنّ واحدا من الفريقين(علي ومعوية) مخطئ والآخر مصيب، وتصح تولية كل واحد منهما بمفرده، لكن لا تصح ولايتهما معا.

وفضلا عن ذلك، فإنّ معظم فرق المرجئة[9] يؤيدون عليا في قبوله التحكيم، لأنّه كان ينبغي من ذلك تجنّب سفك دماء المسلمين، ورغبة منه في وحدة صفهم. ولم يكن موقفه هذا على حساب الدين، كما زعمت الخوارج ومن سار على دربها. وليس معنى هذا أنّ المرجئة تكفر خصوم طلحة، بل العكس، فهي تجوز تولّي طلحة والزبير، وتذهب إلى أنّهما تابا قبل أن يقتلا وأنّهما رجعا عن محاربة علي رضي الله عنه[10].

ب- الكرامية:

تأتي أهمية المدرسة الكرامية في الصدارة الأولى من مدارس علم الكلام، لأنّ هذه المدرسة لم تسر على النمط التقليدي المتواتر الذي لجأت إليه المدارس الأخرى، من تأويل للنصوص الدينية، أو تشبيه الذات الإلهية بغيرها من موجودات. بل إنّها قامت بـــ"تجسيم" الذات الإلهية بالفعل. معنى هذا أنّنا لسنا أمام مدرسة دينية فقط وإنّما أمام مدرسة فلسفية أيضا. ولأنّنا نرى أنّ الفكرة الرئيسية لهذه المدرسة فكرة فلسفية في عمقها. كون ما يميّز المتكلم عن الفيلسوف، في هذا الصدد بالذات، هو أنّ المتكلم في سعيه نحو فهم الذات الإلهية يمكن أن يشبهها -بناءا على النص الديني- بغيرها من موجودات. أمّا الفيلسوف فهو(هنا) لا يشبه الذات بالموجودات، وإنّما يؤمن ويعتقد أنّ الذات جسم بالفعل(المدرسة الرواقية مثلا).

---

[9]- المرجئة، شأنها شأن سائر الفرق الأخرى، اتفقت فيما بينها على بعض الأمور واختلفت بشأن البعض الآخر. وقد تسبب ذلك في تشعبها وانقسامها، ولقد كانت المرجئة من أقدم الفرق الإسلامية، حيث كانت تضم تحت لوائها فرقا كبرى رئيسية أهمها: الجهمية أصحاب جهم ابن صفوان، وهم مرجئة خراسان. وهنالك فرقة أخرى هي الغيلانية أصحاب غيلان بن مروان، وهم مرجئة أهل الشام. كما توجد جماعة الماصرية، أصحاب عمرو بن قيس الماصر، وهم مرجئة أهل العراق، الذين ينحدر منهم أبو حنيفة ونظراؤه. فضلا عن ذلك، توجد جماعة أخرى تنتمي إلى الخوارج وتسمّى بالشكّاك والبترية، وهؤلاء أصحاب الحديث، ومنهم سفيان الثورى ومالك بن أنس ومحمد بن ادريس الشافعي.

[10]- عون فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص.ص. 199-204.

فبعض المتكلمين يذهب إلى أنّ الله يمكن أن يكون مشابها للأجسام، لكنّه ليس جسما بالفعل، أمّا الفيلسوف المجسّم، فيرى أنّ الله ليس شبيها بالأجسام وإنّما هو جسم. ولذلك، كانت فكرة التشبيه فكرة دينية، أمّا فكرة التجسيم فهي فكرة فلسفية. ترتبط فكرة التشبيه بالدين المنزّل أمّا التجسيم فليس مرتبطا بالدين، وإنّما هو موجود قبل الديانات السماوية المنزّلة. وعلى هذا، فإنّ الكرامية تعد من المدارس الفلسفية المجسّمة لأنّها آمنت بـ"جسمية الله". على أنّ مرحلة التجسيم التي انتهت إليها هذه المدرسة لم تصل إليها بين يوم وليلة، بل هناك ثقافات متباينة أدت إلى ذلك. وتوجد من جهة أخرى، نصوص دينية طيّعة، سهلت مهمة هذا النفر القائل بالتجسيم.

وقد سمّيت هذه المدرسة الكلامية بالكرامية، لارتباط نشأتها وانتماء تلاميذها إلى ابن كرام. وهو رجل أعجمي آمن بالإسلام، من جملة أولئك الذين آمنوا به، بعد أن امتد الفتح الإسلامي إلى البلدان المجاورة للجزيرة العربية وغير المجاورة. ولهذا فإنّ فلسفته تعتبر نموذجا لتلاقح الثقافة الإسلامية بالثقافة الفارسية. ولعلّ ذلك يفسر لنا سر ما ذهب إليه ابن كرام من غلو في تجسيم الله. ولا شك أنّ ازدهار مدرسة الكرامية والتفاف نفر من التلاميذ النابغين حولها يدل على أنّ هذه المدرسة نهضت على كاهل رجل لا ينقصه الذكاء ولا تحول بينه وبين البرهنة على آرائه معرفة الثقافات الأخرى وفهمها واستيعابها. كما أنّ أفكار هذه المدرسة خصبة، حية وعميقة في جذورها التاريخية والدينية. لأنّ هذه المدرسة قد "نجحت" في تفسير بعض النصوص الدينية تفسيرا أكد مذهبها الذي آمنت به. وهذا التفسير لا تنقصه الفطنة أو الذكاء، حيث جاءت بتأويلات طريفة ووجيهة. ومع أنّ ابن كرام حكيم ديني، مال إلى التفسير المادي، وكان ينبغي -بناءا على ذلك- أن تكون سيرته الشخصية سيرة حكيم يسعى إلى انتهاب اللذات مضحيا بالزمن كمصدر للقلق، إلاّ أنّنا نجد أنّ الرجل كان غير ذلك تماما. فلقد كان الرجل ورعا وزاهدا أشد ما يكون الزهد. ومن هنا تناقضت الآراء بشأن نظرته وتفسيره

للوجود: هل طبع الإله، أم ألة الطبيعة فقد انتهى الرجل إلى القول بوحدة الوجود، أي بأنّ الواحد الكل حيّ[11].

لقد تابعت الكرامية هشام بن الحكم متابعة كاملة وتأثرت به أشد ما يكون التأثر. فقد ذهب ابن كرام في معرض حديثه عن مفهوم الذات الإلهية فقال: إنّ معبوده على العرش مستقر، وأنّه بجهة فوق ذاتا وأطلق عليه اسم الجوهر. ويضيف ابن كرام: أنّ الله أحدى الذات أحدى الجوهر. وأنّه مماس للعرش من الصفحة العليا. وجوّز عليه الانتقال والتحول والنزول. ومن الكرامية من قال: إنّه على بعض أجزاء العرش. ومنهم من قال: امتلأ به العرش. وصار المتأخرون منهم إلى القول: إنّه تعالى بجهة فوق وأنّه محاذ للعرش.

تقول الكرامية "إنّ معبودهم محل للحوادث، وأنّ أقواله وإرادته وإدراكاته للمرئيات، وإدركاته للمسموعات، وملاقاته الصفحة العليا من العالم، أعراض حادثة فيه، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه وسموا(الكرامية) قوله تعالى للشيء كن خلقا للمخلوق وإحداثا للمحدث وإعداما للذي يعدم بعد وجوده. ومنعوا من وصف الأعراض الحادثة فيه بأنّها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة".

فالشيء لا يكون ولا يفسد إلاّ من خلال حوادث تقع في ذات الله سبحانه وتعالى، بحيث لا يحدث في العالم جسم أو عرض إلاّ بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات الله:

1- إرادته لحدوث ذلك الحادث.

2- قوله لذلك الحادث كن على الوجه الذي علم الله حدوثه عليه.

3- رؤية تحدث فيه، يرى بها ذلك الحادث، وإن لم يحدث فيه ذلك الرؤية لم يره.

4- استماع يحدث فيه يسمع به ذلك الحادث، وغن لم يحدث فيه ذلك التسمع لم يسمعه.

[11]- المرجع السابق، ص.ص. 209-215.

ولعلّ المأخذ الكبير الذي تؤخذ عليه المدرسة الكرامية، أنّ أصحابها كانوا متعاطفين مع علي -كرّم الله وجهه- مؤمنين به وبأحقيته في الإمامة لأنّه أهل لها. غير أنّهم أيضا أجازوا في الوقت نفسه، إمامة معاوية، مع أنّه في رأيهم، كان يسير على غير السنة. هنا نجد "تناقضا" كبيرا عند الكرامية. وهذا التناقض لا يمكن حلّه إلاّ إذا قلنا بأنّ هذا الرأي ليس رأي مدرسة الكرامية كلّها، وإنّما بعض من فرقها. أو الذهاب إلى القول بأنّ هذا الرأي دخيل على الكرامية، وأنّ الفرق الأخرى قد أنطقت الكرامية بما لم تقل به. وأخيرا، يوجد احتمال كبير يتمثل في كون المؤرخين قد أساءوا فهم قول الكرامية في هذا الصدد، ومن ثمّ أساءوا التعبير عنه[12].

ج- المعتزلة:

إنّ أول ما يصادفنا بصدد مدرسة أو فرقة المعتزلة هو كثرة الآراء والروايات حول ظروف وعومل نشأتها ومناسبة تسميتها، ويردد الكثير من المؤرخين ودارسي علم الكلام -ومعظمهم من خصوم المعتزلة- أنّ رأس المعتزلة هو واصل ابن عطاء الذي لم يكن مشايعا لعلي، بل إنّه أدان الفريقين المتحاربين: علي وخصومه، وأنّ الاعتزال بالمفهوم السياسي إنّما أطلق على فريق من الصحابة من أمثال سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب وأسامة بن زيد، ممّن اعتزلوا عليا وخصومه، ومن ثمّ، فإنّ المعتزلة المتكلمين إنّما هم امتداد للمعتزلة السياسيين الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي ومعاوية، ثمّ بين أنصار ذرية علي والخلفاء الأمويين فيما بعد.

تجمع رجال المعتزلة أصولا خمسة، فلا يعد معتزليا من لا يؤمن بها كلّها. ولم يظهر اصطلاح "الأصول الخمسة" فضلا عمّا تفرّع عنه من نظريات في عهد المؤسس الأول واصل بن عطاء، فقد كانت بعض الموضوعات في عهده غير نضيجة، بل إنّ كثيرا من المسائل لا سيما ما يتصل منها بدقيق الكلام لم ينشأ إلاّ لدى رجال

[12]- المرجع السابق، ص.ص. 225-230.

الطبقة السادسة وعلى رأسهم من يعد المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة وهو أبو الهذيل العلاف.

يتأسس المشروع المعتزلي على خمس أصول نرتبها وفق أهميتها كما يلي:

1-التوحيد: يتفق جميع المسلمين على توحيد الله، ولكن المعتزلة تعني بالتوحيد التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين، وقد جاء قولهم في التوحيد معارضا للتصور اليهودي لله من جهة ولآراء المجسمة والمشبهة والحشوية من جهة أخرى، فالله لدى المعتزلة "ليس كمثله شيء"، تلك آية محكمة تؤول في ضوئها كل آيات بدل ظاهرها على اتّصاف الله بأوصاف المخلوقين، ليس بجسم ولا صورة(إنكار على المجسّمة الذين جعلوا الله جسما وعلى فكرة العهد القديم إنّ الله خلق آدم على صورته)، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض(إنكار على المسيحية إمكان تشخص الله أو أنّه جوهر يتقوم بأقانيم)، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة(إنكار على اليهودية إنّه ذو وفرة سوداء أو بيضاء)... ولا يعني إمكان إطلاق هذه الصفات؛ القدرة والعلم والحياة على الإنسان مماثلة أو مشابهة بينه وبين الله، لأنّ هذه الصفات إنّما تطلق على الله لذاته، بينما تطلق على الإنسان لمعنى خارج عن ذاته.

ومع هذا التنزيه المتعالي لله عن كل صفات المحدثين، فإنّ الأمر لا يخلو من صعوبات، بعضها يتعلق بصلة الذات بالصفات والبعض يتعلق بصفات الله الخبرية التي قد يفيد ظاهرها التشبيه[13].

2-العدل: توجد صلة بين التوحيد والعدل، لقد نزه المعتزلة الله في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين، كذلك نزهوه في أصل العدل عن الظلم، فالله في أصل التوحيد منفرد بذاتيته التي لا يشبهها أحد، وهو في أصل العدل منفرد بخيريته فلا يصدر عنه الشر، لقد أراد المعتزلة في أصل التوحيد تنقية تصورنا عن الله من كل تشبيه، وأرادوا في أصل العدل استبعاد كل التصورات التي تتنافي مع عدله إذ يتمسّكون في ثبات وإصرار بفكرة الله المعنى بالعالم.

---

[13]- صبحي أحمد محمود، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ص.ص.119-121.

لكن لماذا اختار المعتزلة من بين جميع صفات الفعل الإلهي صفة العدل ليجعلوها الأصل الثاني بل أهم أصولهم؛ وذلك بكل بساطة لأنّ العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير، لا سيما في علاقة خالق بمخلوقاته أو حاكم بمحكومين، ومن ثمّ ففي مجال علاقة الله بالإنسان العدل هو أسمى الفضائل بل أهم صفات الفعل الإلهي.

وتكاد تدرج معظم نظريات المعتزلة التي تفسر صلة الله بالإنسان أو بالأحرى مفهوم العناية تحت أصل العدل، بل إنّ الأصول الثلاثة الباقية متفرعة عن العدل داخلة تحته، ومن ثمّ يحب المعتزلة أن يلقّبوا بالفرقة العدلية[14].

3-الوعد والوعيد: إنّ الوعد هو كل خبر يتضمّن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل... أمّا الوعيد فهو كل خبر يتضمّن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل. وأصل الوعد والوعيد متفرع عن أصل العدل، إذ تقتضي العدالة الإلهية أن تثيب الأخبار وأن تعاقب الأشرار، ويمكن تلخيص النظرة المعتزلية إلى اليوم الآخر: إنّه استحقاق وأعواض.

وإن مات الإنسان وقد خلط عملا صالحا وآخر سيئا، فإنّه إن أربت الطاعات درأت السيّئات، وليست بكم الطاعات أو الزلات، فربّ كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة. يقول الله سبحانه وتعالى: « لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى »[15] كذلك أشار الرسول إلى أنّ الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب، فمن الكبائر أو الفواحش ما يحبط صالح الأعمال كما تحبط الردة سابق الإيمان.

4-المنزلة بين المنزلتين: مع أنّ واصل ابن عطاء يبدو موقفا وسطا بين الآراء التي قبلت في الحكم على فاعل الكبيرة في عصره، لا سيما بين الخوارج والمرجئة، وذلك موقف كان اجدر أن يجد قبولا من دوائر أهل السنة التي لم يرضها بالفعل تطرف الخوارج أو تهاون المرجئة، إلاّ أنّه على العكس صوره كتّاب الأشاعرة انشقاقا

[14]- المرجع السابق، ص.ص. 139-140.
[15]- سورة البقرة، الآية 264.

وخروجا على رأي الجماعة. ولم يكن هنالك رأي مجمع عليه بهذا الصدد ومبرر ثورة الإشارة، وهذا يدعو إلى مزيد من التقصي عن رأي واصل ومبرر ثورة الخلف من أهل السنة عليه.

لقد ذهب واصل إلى أنّ فاعل الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها، إذ ليس في الآخرة إلاّ فريقان: فريق في الجنّة وفريق في النار، لكنّه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار، وقد عد ذلك منه ميلا إلى رأي الخوارج. وقد اعتبر بعض الباحثين المحدثين هذا الرأي غريبا حين يعتبر الفاسق في منزلة بين المؤمن والكافر، ثمّ يسوي بينه وبين الكافر في خلود العذاب، ولا غرابة في هذا الرأي الذي يتّسق مع أصول المعتزلة بعامة وأصل المنزلة بين المنزلتين بخاصة، والواقع أنّ رأي واصل يفهم في ضوء مفهوم الإيمان لديه ولدى المعتزلة بوجه عام، فليس الإيمان مجرد اعتقاد القلب أو نطق اللسان وإنّما لا بد أن تصدقه الجوارح، ومن ثمّ فإنّ فاعل الكبيرة بفعله الشر فقد فقد الإيمان[16].

وإذا كان الإيمان عقيدة وعملا، أو هو لا ينفصل عن العمل الصالح، فإنّه -أي الإيمان- يزيد وينقص، ما أمكن أن تكون في الأعمال زيادة ونقصان، وهكذا تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت صالح أعمالهم.

5-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أجمعت المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ المقصود أن لا يضيع معروف ولا يقع منكر، وهو فرض كفاية -إذا قام بعض المكلفين سقط عن الآخرين- لأنّه لا يصلح له إلاّ من علم المعروف معروفا والمنكر منكرا وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره، فإنّ الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر، وقد يغلط في موضع اللين أو يلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده الإنكار عليه إلاّ تماديا.

---

[16]-صبحي أحمد محمود، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ص.ص.155-161.

ومن شروط الأمر بالمعروف أن يعلم أنّ ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فإنّه لو علم أو غلب على ظنّه أنّ نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين لم يجب، كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنّه أنّ لقوله فيه تأثيرا، فإن لم يعلم ذلك أو لم يغلب على ظنّه فإنّه يحسن وإن لم يجب.[17]

وفضلا عن ذلك، ذهبوا إلى أنّ المعدوم شيء ثابت، وهم يقصدون المعدوم الممكن، إذ أنّهم قد ذهبوا إلى تقرير ثبوته تمييزا له عن المستحيل الممتنع. وقول المعتزلة بـ"شيئية المعدوم" يأتي من أنّهم فرقوا بين الماهية والوجود، أي بين الشيء من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق في الخارج، ويمكن ألاّ تتحقق، وبين الشيء من حيث وجوده في العالم الخارجي. وأيضا أنّهم كانوا حريصين على التمييز بين ماهيات الأشياء الممكنة، وماهية الله تبارك وتعالى، وعلى أساس أنّ ماهيات الممكنات أمور في قوتها أن توجد وألاّ توجد، فإذا وجدت فبفعل فاعل أخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل -وهو الله سبحانه وتعالى- وهذا هو معنى قولهم أنّ الممكن وجوده غير ماهيته، أمّا الله تعالى واجب الوجود، فوجوده عين ماهيته، ولذا لا يحتاج إلى فاعل يوجده[18].

وتتجلى أصالة المعتزلة في أنّهم قد التزموا بالعقل منهجا وبالأخلاق نسقا وكشف تفكيرهم فيما عالجوه من موضوعات: صلة الله بالعالم والإنسان -موقف الإنسان إزاء الله والعالم فكرا وعملا- مصير الإنسان- كشف هذا التفكير عن اتّساق لا تهافت فيه.

د- المدرسة الزيدية:

كان زيد بن أبي طالب(80هـ/699م) قد أقام دعوته على مبدأ الخروج في هذا العصر الذي اعتصم فيه الإمامية بالتقية وبالإمامة الروحية، فهب لمواجهة الأموية في شجاعة وإيمان، ولا شك أنّ البيئة المتدينة الحزينة التي درج فيها وثقافته المتفتحة

---

[17]- المرجع نفسه، ص.ص. 162-165.

[18]- المرزوقي جمال، علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001، ص.ص.34-35.

على آراء المعتزلة والخوارج قد أمدتاه بما أضفى على شخصيته ومبادئه هذه القوة المتميّزة[19].

إنّ إمام الزيدية غمام واقعي تتوفر فيه شروط لا تخرج عن نطاق القيم العربية الإسلامية، مثلها زيد بدينه وعلمهن وهذا هو السر في اتّفاق الشروط المطلوبة مع خلقه ومكونات شخصيته. وقرر الزيدية لصحة الغمامة أن يكون الإمام من أولاد فاطمة، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم إلاّ أنّهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم، زاهد، شجاع، خرج بالغمامة أن يكون إماما واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين.

حكمت أصحاب المدرسة الزيدية بعدم عصمة الإمام، وأقاموا "منهجهم" الاستدلالي على خلافها، فاستلزم هذا الحكم طلب صفات ممكنة في الإمام تناقض ما اتّصف به إمام الشيعة من حيث هو معصوم قد سما إلى أفق غيبي تقصر دونه الأفهام، وتتحقق به مطامحهم في رجعته وعلم إمام الزيدية لذلك علم ليس بالأزلي ولا السري، فلا خفاء فيما يدرك الإمام ولا غيبة تجلل أفهامه. إنّ التعمق في أسرار الشريعة وأصول الدين والاستفادة من المعرفة المتاحة ومن قضايا التاريخ وأوضاع المجتمع يكونان الأساس الذي يقوم عليه علم الإمام الزيدي، وهو المعلم الذي أدركه زيد ودعا إليه[20].

كما أقرت الزيدية مبدأ يتمثل في جواز خروج إمامين في قطرين في وقت واحد، ويكون كله واحد منهما واجب الطاعة، بينما الأصل المعتمد لدى أغلب المسلمين وحدة الدولة في ظل إمام واحد، وقد نجد في مواجهة زيد لدولة مترامية الأطراف كثيرة الجنود، ذات خبرة في "إخماد" الثورات وقمع الفتن، ما يفسر لنا سبب إقراره لهذا المبدأ إذ يبدو أنّه يدعو إلى تعدد الثورات في شرق الدولة وغربها لتخضيد شوكة هذه الدولة والتعجيل بـ"نهايتها".

---

[19]- الشابي علي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، 2002، ص.100.

[20]- المرجع نفسه، ص.ص.111-116.

وتعتبر تجربة المدرسة الزيدية في إفادتها من الخوارج والمعتزلة تجربة فريدة في عصرها، إذ أقامت جسور الحوار وتبادل الآراء بين شتى الفرق، اعتمد زيد أصول المعتزلة بالرغم من موقف هؤلاء من علي بن أبي طالب -كرّم الله وجهه-، كما اشترط نفس الشروط التي اشترطها الخوارج من قبل في غمامهم بالرغم من تكفيرهم لعلي، وهو بهذا قد قرب بين الآراء وحطم تلك الحواجز التي كانت تحول دون إفادة الفرق من بعضها، فنشأ بينهما حوار أفادت منه ثقافة الإسلام. لقد اشتغل زيد بالبحث في الأصول والفروع.، وفكر في ما كان يؤرق عصره من غلبة الظلم وكثرة الاضطراب وصلة العبد بخالقه، فوجد طلبته بالدرجة الأولى في بعض الأصول الاعتزالية، واتّخذ منها لمبادئه السياسية إطارا عقليا أرضى شغفه العقلي بالتحليل والنقد، دون أن ينتهي به ذلك إلى التقليد، فلئن تلمذ لهم فإنّ مواقفه الاجتهادية ظلت متميزة.

ولئن "قضى" زيد على أثر المعتزلة في الأخذ بمبدأ 'الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر' فإنّ الفرق بينهما بقي واضحا، ذلك أنّ المعتزلة كانوا نظريين في أخذهم به، فقد آثروا الانعزال عن مشاكل المجتمع بالرغم من إيمانهم بهذا الأصل، فلم يؤيدوا طرفا من أطراف الصراع(على أصحاب الجمل، أهل الشام، عثمان وقاتليه) ولا تورطوا في اتّخاذ موقف محدد من أحدهم، فحكموا حكمهم الذي مكّنهم في ذلك العصر المضطرب من إرضاء جميع الأطراف أو من عدم مواجهتهم بصراحة[21].

وعليه، فقد نشأت الزيدية منفصلة عن فرق الشيعة الغالية والموسومة بالاعتدال على السواء إذ سلك زيد مسلكا اجتهاديا فصله منذ البداية عن آراء المعتدلة منهم وأهواء الغالية، لأنّه رفض الأنظار الشرقية القديمة وأفاد من الآراء الشائعة بين الخوارج والمعتزلة، فجمع بذلك بين التطبيق "الخارجي" الصريح والواضح للدين، وبين النظر العقلي الاعتزالي، دون أن ينتهي به ذلك إلى أن يكون خارجيا صرفا...

3- المقاربات الابستيمولوجية لعلم الكلام:

[21]- المرجع السابق، ص.ص.117-121.

تمّ الانطلاق من حقيقة تاريخية مفادها أنّ علم الكلام ارتبط في نشأته بالتربية الإسلامية حيث نما في مناخها وتأثر بفعل مكوناتها وصراعات مدارسها. حتى وصل بفعل عوامل عديدة منها حركة الترجمة إلى طور الفلسفة الإسلامية يطيح ذلك بالوهم الذي يجعلنا منفعلين فحسب.

وعليه يمكن القول أنّ علم الكلام نشأ نشأة إسلامية بفضل عوامل إسلامية، لكن توجد مؤثرات أجنبية من خارج البيئة الإسلامية، أعانت على تطور علم الكلام بتوسيع مباحثه وتعميقها، تتمثل على وجه الخصوص في أصحاب الديانات الأخرى التي انتشر الإسلام في أقطارها، والتي جاء علم الكلام وليد "صراع فكري" بين المسلمين وأصحاب هذه الديانات الأخرى، ومن ثمّ وجوب استعراض أوجه الخلاف كما صادفه مسلموا القرون الأولى للهجرة، وكيف انبعث عن هذا الخلاف موضوعات علم الكلام ومباحثه المتشعبة[22].

يمكن القول أنّ علم الكلام تشكّل كاستجابة للمشكل السياسي وللمتغيّرات الحضارية التي لا تنفصل بدورها عن الفتوحات العسكرية والامتداد السياسي. ومنه، سيملك علم الكلام المساحة الكبرى في التمثيل العام للأيديولوجيا الإسلامية، على أساس أنّ الأيديولوجيا هي الوجود الواعي للأمة، من حيث هي مجموعة الأفكار المبدئية العامة لكل جماعة معيّنة بشأن أصولها وأهدافها ومعاييرها ومصالحا الحضارية.

وفي حديثنا عن مواضيع علم الكلام الشائكة، لقد كانت المشكلة المحورية للطبيعيات الكلامية هي العلاقة بين الله وبين العالمين أو العالم أو الطبيعة التي اتّخذت مبدئيا شكل ال إيجاد والخلق من العدم، إحداث المحدث: هذا العالم. وظلّ دليل الحدوث دائما إطار الطبيعيات الكلامية ككل وكأجزاء، مبررها وتسويغها، ممّا جعل الإلهيات هي النهاية... المتّجه والهدف والغاية مثلما كانت قبلا هي البداية والمنطلق وزخم الدفع، في دائرة مغلقة من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا، وبالعكس.

[22]-المرزوقي جمال، علم الكلام والفلسفة الإسلامية،ص.ص.22-23.

وفي هذا، في الطبيعيات لا سواها نستنطق الفحوى الجوهري أو الثابت البنيوي في علم الكلام القديم بأسره. إنّها وحدة الأساس الذي تقوم عليه بنية كل من الفكرين المعتزلي والأشعري على السواء، بل وكل ما سواهما. فقد قامت الطبيعيات الكلامية على دليل الحدوث الذي لا يعدو أن يكون عملية قياس الغائب (الإلهيات أو عام الغيب) على الشاهد (الطبيعيات أو عام الشهادة).

في هذا الدور الرئاسي لدليل الحدوث في تصور الطبيعيات نجد العالم الطبيعي حادثا أي مخلوقا لأنّه متغيّر، القديم فقط هو الذي لا يتغيّر. لذلك، كانت أولى المشاكل الطبيعية التي بحث فيها المتكلمون: هل العالم ثابت أم متغيّر؟ وعلى طريقتهم الجدلية (أي الخطابية) كانوا يريدون من طرح هذا السؤال إثبات أنّ العالم متغيّر[23].

يمكن القول، بنوع من التحفظ، أنّ الطبيعيات في علم الكلام القديم ليست شيئا إضافيا، كما هو معتمد في التأريخات الشائعة، بل إنّ الطبيعيات هي العالم. كما أنّ الكلام لا يبدأ بالذات والصفات بقدر ما يبدأ بنظرية العلم ثمّ نظرية الوجود. ويمكن أن يناظر هذا انتقال المعتزلة من أصل التوحيد إلى أصل العدل، أي: الذات- الصفات = التوحيد---العدل= نظرية المعرفة---نظرية الوجود.

كذلك، أكدت العديد من الدراسات أنّه كلّما تطور علم الكلام كان يقل اعتماده على النص، ويزداد اعتماده على العقل، حتى كان تمامه في الحكمة حيث المعقول البرهاني. وشهد علم الكلام في بعض مراحله اتّساعا في تحليلات المعرفة والوجود، هذه التحليلات امتدت وانتشرت حتى اختفى علم الكلام، وسادت الفلسفة في النهاية. كل هذه الفعالية العقلية كان من المنطقي أن تسفر عن اكتشاف بيّن للطبيعة.

وقد أفصح هذا الاكتشاف عن نفسه في شكل اهتمام المتكلمين الفائق بالجوهر وأعراضه ليكون مبحث الجوهر هو بعد الطبيعة، بقدر ما كان مبحث الأعراض هو بعد الإنسان. ولئن انقسمت الأعراض بدورها عند المتكلمين إلى نوعين، الأول

---

[23]-الخولي يمنى طريف، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي..إلى المستقبل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،(بدون تاريخ)، ص.ص72-75.

يختص بالحياة وما يتبعها من إدراكات كالعلم والقدرة والسمع والبصر، والثاني يختص بالأكوان والمحسوسات -أي ظواهر الطبيعة الجامدة، فإنّه حتى في هذه القسمة يظهر الإنسان ككائن حيّ مدرك(بكسر الراء). ويظهر العلم الطبيعي كموضوع مدرك(بفتح الراء) له. هكذا نظفر ببعدي الإنسان والطبيعة: قطبي الطبيعيات المرومين- سيما من حيث هي ابستيمولوجية، بل ويمكن أن نظفر بوجود الإنسان في الطبيعة. إنّ الإنسان والطبيعة هما القطبان الأساسيان للموقف العلمي.

وكأنّ التوحيد افتراض نظري تفسر على أساسه الظواهر الطبيعية، أو رؤية موجّهة للذهن نحو الطبيعة. فلا إثبات لله ولا تفكير فيه إلاّ بعد التفكير في الطبيعة وعالمها. من هنا تداخلت، أو بالأحرى، تكاملت الطبيعيات والإلهيات، فأمكننا الآن التقاط بذور واعدة من تراثنا، لنحاول استنباتها يقطينا أو لبنة، تنمو وتعلو، لتشق تلك الدائرة المغلقة التي كانت من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا وبالعكس. فلولا سقوط هذه العناصر الواعدة، لما غاب البعد الطبيعي للإنسان من الوجدان المسلم. مطلوب الآن إحياؤها، على أن يتحول البعد الطبيعي إلى فعالية، إلى صيرورة متنامية باستمرار.. إلى نضال معرفي و"جهاد ابستيمولوجي"، يتكرّس له ويتفانى فيه ويستشهد من أجله أولو العزائم والشكائم حقا، العلماء في معاملهم.. في معترك كفاحهم الضاري والنبيل.

إنّ الضرورة الملحة الآن في إحياء وإنماء ذلك البعد الطبيعي، ويمكن الاستفادة بشيء من التواصل مع المعتزلة وابن رشد وسائر الطبائعيين من أجل تجذير البعد الطبيعي في ثقافتنا. إعادة الإنسان المسلم إلى الطبيعة تمهيدا لاستملاكها. هكذا يحقق مستقبل علم الكلام تجاوزا مثمرا لماضيه الذي حمل صورة الطبيعيات المتّجهة إلى الثيولوجيا المسخرة لتأكيد وجود الله الغني عن العالمين. لا الإنسان الذي يحيا فيها ويصارعها ويعاني جموحاتها، حتى تمخضت الطبيعة مع الأشاعرة عن جرف هار تحت قدميه، بلا قانونية، ولا مشروعية، ولا مصداقية للعلم بها.

فإذا سار علم الكلام في هذا الاتّجاه، لن تعود الروح العلمية غريبة، مجلوبة من الخارج منفصلة عن إطارنا الحضاري، الذي يعد الوحي مركزه، وعلينا أن نجد فيه بواعث الموقف الطبيعي وموجّهات السلوك العلمي، كالنزعة التجريبية، ونبذ التقليد والدعوة إلى إعمال العقل والتأمل في الطبيعة والسير في الأرض واكتشاف مناكبها... ودعوة القرآن الدائمة إلى النظر في تصريف الرياح وتعاقب الليل والنهار والسحب والسماء ذات النجوم والكواكب السابحة في فضاء لا متناه...[24]

في كل هذا، يتجلى العلم الطبيعي -كمقابل لكل أصناف الأيديولوجيات، ولأنّه ليس بأيديولوجيا البتة- يتجلّى بوصفه المشروع الوحيد الذي ينجزه الإنسان بنجاح.

إنّ مصطلح "علم" هنا يختلف عن أيّ ورود سابق للفظة العلم، والمقصود بمصطلح (Science) المصوغ في عشرينيات القرن التاسع عشر للميلاد (19م)، والذي لم نضع له مقابلا دقيقا في اللغة العربية، لا من حيث هو أشرف ولا أحط من "علومنا" النقلية أو العقلية. ولكن من حيث أنّ مصطلح (علم) لدينا عريق جدا، واسع وفضفاض، فهو كل إدراك لعلائم الأشياء وسيمائها، كل جهد نظامي ونشاط عقلي، فضلا عن تشبعه بشحنات تبجيلية وعاطفية[25].

تلك التقدمية المتفجرة من بين جنبات العلم الطبيعي الحديث، حيثما كان وأينما كان، هي التي تجعله "شيئا حيّا" وليس البتة نظرية أنطولوجية متكاملة، بل فعالية إنسانية متناسبة دوما، وجهاد ابستيمولوجي متواصل. كانت همزة الوصل بين الطبيعة والأنطولوجيا تكمن في الفلسفة الطبيعية. هذه الأخيرة انتهت تماما منذ أن صيغ مصطلح (Science) للدلالة على ذلك النشاط المعرفي الحديث.

إنّ ابستيمولوجية الطبيعيات، أو الطبيعيات المعرفية، هي أثمن إيجابيات الحضارة الغربية، الإيجابية المستفادة حقا منها بكل المعايير المثالية والواقعية والأيديولوجية.

---

[24]- المرجع السابق، ص.ص.146-148.

[25]- المرجع نفسه، ص.ص.153-154.

فهل استطاع علم الكلام لكي يشق طريقه نحو المستقبل أن يجعل الطبيعيات مشكلة معرفية، بحيث تكون ابستيمولوجية الطبيعيات نابعة من تراثنا وليست مستوردة من الحضارة الغربية؟

لقد تجاوز العلم الطبيعي الحديث تلك المرحلة، ولم يعد الآن مجرد قراءة لكتاب 'الطبيعة'. العلم المعاصر هو ابتداع فروض جريئة تحكم وقائع الطبيعة وتستطيع إخضاعها استطاعة تسير في تقدم غير متناه. لكن كانت تلك المرحلة الكلاسيكية جذعا متينا، انبثقت منه الأفنان المعاصرة.

وغذ يستطيع علم الكلام أن يفعل هذا، فإنّه يقوم بدوره فيما يختص بوضع الطبيعيات في عصر "تعملق" العلم الطبيعي، ويكون علم الكلام بهذا قد أدى واجبه وجعل الوحي رسالة يضطلع بها الإنسان. ويشد الكلام أزر العلم الإنساني، لا العلم الإلهي الغني، فينفسح المجال على مصراعيه للاجتهاد الإنساني، ما دمنا نتحدث في نظرية العلم -الذي هو من صنع الإنسان، وليس في نظرية الوجود- الذي هو من صنع الله، فالعلم صيرورة متنامية، والوجود كينونة باقية، العلم صنيعة الإنسان دائما، والوجود صنيعة الله أصلا. انشغل الكلام القديم بالعلم الإلهي لأنّه لا محدود، بينما العلم الإنساني محدود. وحين تنفسح الحلبة للعلم الإنساني بمجمل طاقاته، نتخلص من هذا التحقير للذات والتسفيه لإمكانيات العقل الإنساني. وينطلق العلم الإنساني بلا حدود، لأنّ التقدم العلمي -بصميم خصائصه المنطقية- تقدم لا محدود.

يظهر أنّ ما يجب هو أن تكون الطبيعيات الابستيمولوجية، متوشجة في بنية علم الكلام "الجديد" بوصفه أيديولوجية حضارة تواصلية، لكنّها معاصرة، وناهضة متّجهة نحو المستقبل. فكيف يتم هذا، بكلمة واحدة، يتم بـ"ابستيمولوجية العلم الطبيعي" وكيف نتولد عن أيديولوجية الدين.

إنّ نظرية العلم، أو السؤال كيف أعلم أو أعرف؟ لم تظهر في المؤلفات المبكرة التي كانت مجرد عرض لقواعد الإيمان ومبادئ العقيدة. ثم كان ظهورها تطورا طبيعيا

للإيمان، وتحويله إلى مستوى النظر بفعل الحوار مع الحضارات المتناهضة. فتعامل علم الكلام مع هذه الحضارات بأسلوبها واستعمل مناهجها. في هذا السياق تولدت نظرية العلم وتنامت وتكاملت، فكان أن تأسست تأسيسا حضاريا/ أيديولوجيا[26].

لكن بعد أن تأسست أصبحت مقدمة ضرورية لعلم الكلام، سواءا من حيث هو تاريخ فرق أو من حيث هو بناء لنسق العقائد. بعض المصنفات التي تجمع بين التأريخ والبناء -كالفصل لابن حزم- تبدأ بنظرية العلم وتنتهي بها، ويكون العلم تطبيقا لهذه النظرية.

كنظرية السببية مثلا، التي ارتبطت بمفهومي "الإمكان والقوة"[27] والمشكلة التي اختلف حولها المتكلمون مع الفلاسفة دارت حول طبيعة هذا الإمكان. أهو ذهني محض، أم هو واقع متحقق ينتزعه الذهن استقراءا من الموجودات، وبخاصة إذا علمنا أنّ هذا المفهوم ارتبط دائما بمفهوم القوة عند الفلاسفة، بينما أنكره الأشاعرة، فإذا لم يكن في الطبيعة إمكانات أو أشياء ممكنة الحدوث على الأقل أو على الأكثر، فكيف يتم الانتقال إذا من حال إلى أخرى.

وبمعنى آخر، فإنّ من أنكر العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات -الأشاعرة- أنكر معها الإمكان في المادة، وجعل من الله تعالى سبب الأسباب الوحيد، ولعلّ ذلك يكون راجعا إلى اعتقادهم بأنّ القول بالضرورة بين الأسباب والمسببات قد يؤدي إلى نوع من الشرك وتقاسم الأفعال بين الله تعالى والإنسان، أمّا من أقر هذه السببية من الفلاسفة المسلمين أثبت معها الإمكان في المادة، فجعلها تنتقل من

---

[26]- المرجع السابق، ص.ص.167-175.

[27]- يرد مفهوم الإمكان أو الممكن في معنيين: معنى منطقي ذهني، ومعنى واقعي طبيعي، فالأول عكس معنى الضرورة التي تقتضيها شمولية القضية، لأنّ القضية إمّا أن تكون مطلقة، وإمّا ذات جهة، وإمّا شرطية، والقضية ذات الجهة منها ما هي ضرورية، ومنها ما هي ممكنة، ومنها ما هي مستحيلة، وهنا يأتي معنى الإمكان الذهني الذي يشكّل وسطا بين مفهوم الاستحالة والضرورة. أمّا إذا انتقلنا من قوانين الطبيعة، وجدنا أنّ الأمور المقدرة الوجود في الزمان المستقبل تسمّى ممكنة الوجود، ولذا نجدها تأتي على ثلاثة أصناف: على التساوي، وعلى الأقل، وعلى الأكثر، وهي تكون بالتالي ركنا أساسيا من أركان العلوم الطبيعية، وإن جاءت أحيانا نتيجة الاعتقاد بما يحصل بالاتّفاق، إذ هذا النوع من الوجود ليس واجبا ضرورة، ولا يوجد على الأكثر أو غالبا.

حال القوة إلى حال الفعل من خلال نظرة اتصالية طبيعية، وهذا ما يدفعنا إلى ربط مفهوم السببية، طبيعية أم إلهية – بمفهومي الإمكان والقوة. ويتضمّن موضوع السببية البحث في العلاقة بين متغيّرات العالم، وتحديد القوى الفاعلية والمؤثر في العالم، فإنّ مثل هذا التحديد له أهمية من حيث ارتباطه بموضوع الحكمة والعناية الإلهية من ناحية، وتفسيره لنظام العالم من ناحية أخرى.

وقد كان الخلاف في السببية بين الأشاعرة والمعتزلة محصورا في إجابة السؤال: إلى من تسند الأسباب التي تولد الأفعال؟

فأجابوا جميعا بأنّ الفاعل لا بد أن يكون سببا، ولا بد أن يكون قادرا مختارا حيّا، حتى يقع منه الفعل على وجه معيّن، ورأى الأشاعرة أنّ الله تعالى هو الفاعل المنفرد بالفعل في ملكه، فهو تعالى خالق كل شيء، وإراداته وقدرته عز وعلا تشمل العالم بما فيه ومن فيه، ولا تأثير للقدرة الحادثة في الفعل، فالله تعالى خالق السبب والمسبب على التعاقب، وخلق فينا العادة بفعل تكرار الاقتران بين الأسباب والمسببات. لقد رأى الأشاعرة أنّ العلاقة بين العلة والمعلول ملازمة بتكرار العادة. وإذا كان الله تعالى هو الفاعل لكل الأسباب والمسببات عند الأشاعرة فلا مجال عندهم لنقول بالسببية، وهذا الرأي المعروف هو مرتبط بتفسيرهم للمعجزات، وإقرارهم لها[28].

وبناءا على ما تقدم، يصبح العلم هو كل اعتقاد جازم مطابق لسبب، فيتميز عن الشك والظن لأنّهما ليسا جازمين، وعن الجهل لأنّه غير مطابق، وعن التقليد لأنّه اعتقاد جازم مطابق لكن لغير سبب. وإن قيل إنّ العلم الطبيعي لم يعد اعتقادا جازما، بل معرفة مفتوحة للتطوير والتعديل والتقدم، فإنّ هذا لم يغب – بشكل ما عن بال القدماء الذين لم يروا العلم معارف بقدر ما هو بناء نظري.

منه، اهتمام علماء الكلام بـ"العلم الفطري"، أو الضروري، بمعنى أنّ مبدأ العلم مساوق لوجود الإنسان ومطابق لفطرته. ورأوا مادته في المسلمات العقلية

[28]- المرزوقي جمال، علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص.ص.128-130.

والبداهات وأوائل العقول وشهادات الوجدان وتواتر الأخبار ومجرى العادات... كلّها تستلزم إنسانا حيّا ذا حس وتجربة وحدس وعقل وتواتر.

في كل هذا نستوعب تراث المتكلمين ونتجاوزه، حيث كان العلم الطبيعي في زمانهم مزدهرا نسبيا. لكن بوصفه دائرة من الدوائر التي ترسمت حول الوحي[29]. وبالتالي تعيين أوليات الابستيمولوجيا الطبيعية في نظرية المعرفة- صدر المقدمات، يمكن أن يجعل العلم الطبيعي في عصرنا محورا وليس مجرد دائرة.

خاتمة

ارتبطت إشكالية البحث عن الحقيقة عند علماء الكلام بالدين الإسلامي كعقيدة وكشريعة أيضا، فلم يكن البحث في الحكمة عند مدارس علم الكلام بحثا لمجرد البحث النظري وحده، بل كان يتابع ليخدم العقيدة أولا وبالذات. فقد وجد علماء الكلام عند الفلاسفة الذريين اليونان مثل ديمقريطس ولوقيبوس مثلا نظرية الذرات أو الجواهر الفردية تمثيلا لا حصرا، فـ"اقتبسوها" لتخدم القول بالحدوث أو الخلق من العدم، وذلك لأنّها تقوم على استحالة تقسيم الأشياء إلى ما لا نهاية، وتفرض وجوب الوقوف عند حدود معينة هي نهايات التقسيم أو الوحدات المتناهية في الصغر التي يؤدى القول بها إلى القول بوجود محدث أو خالق للعالم.

ووجدوا أنّ اليونان يقولون بانفصال الماهية عن الوجود فشكوا في هذا الزعم لأنّه يؤدي إلى أن يكون الله مجرد فكرة ذهنية، وهم أرادوا أن يكون الله وجودا متحققا. ومن ثمّ "وحّدوا" بين الماهية والوجود أو قالوا بأنّ الماهية لا توجد إلاّ في الذهن ولا توجد في الخارج أبدا. ومنه، رفضوا فكرة المحرك الأول عند أرسطو، لأنّها تتضمّن إنكار العناية الإلهية، كما رفضوا القول بالسببية/ مثلما أشرنا في العنصر الثالث، لأنّه رأوا فيها ما يوحي باستقلال الكون عن خالقه، فقرروا أنّ الإيمان بالحتمية في الكون وبارتباط الأسباب بالمسببات لا يمنع من الاعتقاد بوجود الله وتأثيره في الكون.

---

[29]- الخولي يمنى طريف، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي..إلى المستقبل، ص.ص.179-182.

ويمكن القول أنّ "الجمع" بين الحقيقة والعقيدة أو بين العقل والنقل في مدارس علم الكلام الكبرى، لم يكن من قبيل الجمع بين الأضداد، بل كان جمعا مشروعا حضّ عليه الدين الإسلامي ذاته.

بيد أنّ ارتباط البحث عن الحقيقة بالمتكلمين وأتباعهم، يرجع ربما إلى نفور الثقافة الإسلامية في عمومها من كل علم لا يفضي إلى عمل، ومن كل جدل نظري غير مثمر، ومن هنا، كان سعيهم(أي المتكلمين) إلى "التوفيق" بين الحكمة والشريعة وفق طرائق مختلفة نسبيا.