

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية



مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية

فلسفة

فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:

أميرة قيقوب

يوم: 26/05/2025

إشكالية المناظرة في مسألة خلق القرآن عند أحمد بن حنبل

لجنة المناقشة:

العضو 1	الرتبة	الجامعة	الصفة
محمد زيان	الرتبة	جامعة محمد خيضر	مشرفا ومقررا
العضو 3	الرتبة	الجامعة	الصفة

السنة الجامعية: إختار السنة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى روح والدي الغالي، الذي رحل عن الدنيا، لكنه لم يغب عن قلبي لحظة، إلى من علّمني القيم والمبادئ، أهدي هذا العمل وفاءً لذكراه العطرة، راجيًا من الله أن يجعله في ميزان حسناته
إلى أُمِّي نور عيوني نبع الحنان، ومصدر القوة والإلهام، شكرًا لصبرك ولدعواتك
وإلى إخوتي الأعزاء، الذين كانوا دومًا العون والسند، أهديكم هذا الجهد عرفانًا لمساندتكم وتشجيعكم المتواصل.

شكر وعرفان

الحمد لله الذي وفقني وأعاني على إتمام هذا العمل، وأسأله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعني وينفع به.

أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لمشرف هذا العمل الأستاذ زيان محمد، لما قدمه من دعم علمي وتوجيه سديد، ولما بذله من جهد ومتابعة طوال فترة إعداد البحث. كما أتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى الأستاذ ناصر حمزة، الذي لم يخل عليّ بملاحظاته وتوجيهاته القيّمة، رغم انشغالاته، إلا أنه كان لعطائه الأثر الكبير في إنجاح هذا العمل.

د. قيس /
Ch 6
10

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
	صفحة الواجهة
	صفحة فارغة
١ - ج	مقدمة
	الفصل الأول: التاقل التاريخي للمناظرة والمفاهيم القريبة منها
7	تمهيد
8	المبحث الأول: مفهوم المناظرة والمفاهيم القريبة منها
9	1-المطلب الأول المناظرة لغة واصطلاحا
10	2- المطلب الثاني الحجاج
11	3- المطلب الثالث الجدل
12	4-المطلب الرابع الإستدلال
16	المبحث الثاني تاريخ المناظرة في الفكر العربي الإسلامي
16	1- المطلب الأول في صدر الإسلام
19	2-المطلب الثاني في العصر الأموي
21	3-المطلب الثالث في العصر العباسي
	الفصل الثاني : مسألة خلق القرآن في التراث الإسلامي وردود أحمد بن حنبل عليها
28	تمهيد
	المبحث الاول : التأصيل التاريخي لمشكلة خلق القرآن وموقف الفرق منها
29	1-المطلب الأول علاقة الفلسفة بالدين (أحكام العقل في قضايا الدين)
33	2- المطلب الثاني التعريف بمسألة خلق القرآن
34	3- المطلب الثالث موقف المعتزلة من محنة خلق القرآن
40	4-المطلب الرابع موقف الاشاعرة من محنة خلق القرآن

42	5- المطلب الخامس موقف السلف من قضية خلق القرآن
43	المبحث الثاني السياق التاريخي لأحمد بن حنبل
44	1-المطلب الأول نسبه وحياته
44	2-المطلب الثاني عقيدته
50	3-المطلب الثالث مناظرته ومذكراته
52	4-المطلب الرابع مؤلفاته
53	المبحث الثالث التطور التاريخي لمحنة خلق القرآن عند أحمد بن حنبل
54	1-المطلب الأول محنة الإمام زمن المأمون ودور نشأة الإمتحان بها
55	2- المطلب الثاني محنة الإمام زمن المعتصم
58	2-المطلب الثالث محنة الإمام أيام الواثق
60	3-المطلب الرابع نهاية المحنة وانتصار أهل السنة في عهد المتوكل
66	المبحث الرابع محنة خلق القرآن وأثرها التربوي في موقف الإمام أحمد بن حنبل
66	1-المطلب الأول مسؤولية العلماء ودورهم في مواجهة الباطل
68	2-المطلب الثاني انتصار السنة والعودة للأصول على حساب المعتزلة
69	3-المطلب الثالث محافظة الإمام أحمد على الورع المبصر والثبات على الحق
	الفصل الثالث استمرار مسألة خلق القرآن في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد
	أنموذجا
72	المبحث الأول: تحولات فهم النص القرآني في فكر أبو زيد من الوحي الى التأويل
72	1-المطلب الأول البعد اللاهوتي للنص بوصفه وحيا إلهيا
73	2- المطلب الثاني البعد اللغوي للنص بوصفه كلاما لغويا
77	3- المطلب الثالث البعد الثقافي للنص ضمن سياقه التاريخي والمعرفي
82	المطلب الرابع البعد التأويلي للنص بوصفه خطاب تاريخي
84	المبحث الثاني: نصر حامد أبو زيد بين التحليل الفلسفي والتأويل النقدي
84	1- المطلب الأول تقييم فكر نصر حامد أبو زيد
86	2-المطلب الثاني نقد فكر نصر حامد أبو زيد
93	خاتمة

98	قائمة المصادر والمراجع
106	الملخص

سرد تاريخي موجز البيدات

مقدمة

مقدمة

لم يكن العقل الإسلامي في نشأته الأولى عقلا ساكنا خاضعا لتلقي النصوص في صمت، بل كان عقلا حواريا، مجادلا، مشتبكا مع النص والواقع، مستندا إلى أدواته في النظر، وآلياته في الإستدلال، طامحا إلى إدراك المعنى خلف ظاهر القول، و ساعيا إلى بناء نسق معرفي متكامل يجمع بين الإيمان والبرهان.

هل حقا كان كذلك ؟؟؟؟

وقد تشكلت ضمن هذا الإطار بنية جدلية متماسكة عبرت عن نفسها في صورة مناظرات فكرية، ونقاشات كلامية، تجاذبت فيها القوى العقدية والفرق الدينية، وكان من أبرزها وأشدها احتماما، مسألة خلق القرآن التي تعتبر من القضايا الكبرى التي زلزلت العقل الإسلامي، وأثارت جدلا واسعا بين الفرق والمذاهب.

إنها ليست مجرد مسألة لغوية أو تأويلية، بل تمس صميم العقيدة، وتطرح إشكاليات تتعلق بصفات الله، وحدود العقل، ومكانة النص، وعلاقة الإنسان بالوحي، حيث تعد هذه القضية واحدة من أكثر القضايا التي عبّرت عن أزمة العلاقة بين العقل والنقل، وعن توتر موقع النص داخل البناء العقدي.

فهي لم تكن مجرد سؤال لاهوتي حول صفات الله، بل كانت امتحاناً عميقاً لمفاهيم الوحي، والزمن، واللغة، والسلطة، وقد ظهرت في لحظة تاريخية كانت تشهد انفتاحاً فكرياً غير مسبوق، واحتكاكاً بالتراث الفلسفي اليوناني، مما ولد أسئلة مقلقة حول طبيعة الكلام الإلهي، وحدود العقل الإنساني في مقاربتة، إن الإيمان بأن القرآن كلام الله يُفضي إلى القول بأنه من صفاته، ومن ثم فهو غير مخلوق، لأنه لا يجوز أن تكون صفات الله حادثة. بينما القول بأنه مخلوق، يعني أن الله خلقه في زمن معين، ما يجعله حادثاً، وهذا ما تبنته فرقة المعتزلة، الذين جعلوا من هذه الفكرة ضرورة عقلية لحماية التوحيد، ونفي الشرك عن الله، برفضهم أن تكون لله صفات قديمة غير ذاته. فالتعدد في الصفات القديمة يؤدي - بحسبهم - إلى تعدد القدماء، وهو ضرب للتوحيد في صميمه.

لكن هذا الجدل لم يبق حبيساً في الدوائر النظرية، بل تحوّل إلى صراع سياسي في عهد الدولة العباسية، حين تبنى بعض الخلفاء الرأي المعتزلي، وجعلوه مذهب الدولة، وبدأت معه

المحنة، حيث أُجبر العلماء على القول بخلق القرآن، وإلا واجهوا الإقصاء والسجن وربما الموت.

وهنا يبرز اسم الإمام أحمد بن حنبل، الذي رفض الانصياع، وثبت على رأيه، فصار رمزاً للمقاومة العلمية والدينية في وجه تغول السلطة على العقيدة، إن هذه اللحظة لم تكن مجرد خلاف في التأويل، بل لحظة صدام بين رؤيتين للعقل والدين؛ بين من يرى أن العقل حاكم على النص، ومن يرى أن العقل تابع للنص.

كما أنها أظهرت كيف أن المناظرة لم تكن نشاطاً علمياً حيادياً، بل كانت ساحة صراع للهيمنة على المفاهيم، وتوجيه العقيدة، وإعادة ترتيب الأولويات الدينية، تراكمت في ظل هذا الجدل منظومة واسعة من المفاهيم: المناظرة، الجدل، الحجاج، الاستدلال، وكلها كانت أدوات في معركة إثبات الحقيقة أو الدفاع عنها، فقد تحولت المناظرة من مجرد أداة خطابية إلى نسق منهجي له قواعد وضوابط، تقف على مفترق طرق بين الفقه، والكلام، والمنطق، بل والفلسفة والبلاغة، وهي لم تكن تسعى فقط إلى إقناع الخصم، بل إلى تشكيل رأي عام، وتحصين العقيدة، وحماية الأمة من "الضلال"، لكن الملفت أن هذه المفاهيم لم تتطور داخل فراغ، بل في سياق سياسي واجتماعي وثقافي ضاغط، حيث كان الخليفة نفسه طرفاً في المناظرة، وكانت السلطة السياسية تفرض رؤيتها العقيدية، وتزكّي طرفاً على آخر.

لقد كانت المناظرة، في كثير من الأحيان، ساحة لاختبار حدود السلطة، وحدود الحرية الفكرية في الإسلام.

وما زالت قضية خلق القرآن تُطرح اليوم بصيغ مختلفة، وفي سياقات جديدة، إذ لم تعد المسألة تدور حول الحدوث أو القدم بمعناها الكلامي الكلاسيكي، بل صارت تتعلق بعلاقة النص بالواقع، وبكيفية تأويل النصوص الدينية في ضوء التاريخ والثقافة، وقد مثّلت أطروحات نصر حامد أبو زيد نموذجاً معاصراً لإعادة النظر في طبيعة النص القرآني، بوصفه خطاباً تشكّل في سياق محدد، وتحول مع التداول إلى نص ذي سلطة.

ولقد استندت الى رسم **خطة للمسير** متكونة من مقدمة و ثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول كان بعنوان: "التأصيل التاريخي للمناظرة والمفاهيم القريبة منها"، الذي يندرج تحت مبحثين ، المبحث الأول كان عبارة عن مفاهيم مثل المناظرة والحجاج والجدل والإستدلال، أما المبحث الثاني كان حول تاريخ المناظرة بداية من عصر صدر الإسلام وصولاً إلى العصر العباسي، و الفصل الثاني الذي يحمل عنوان "مسألة خلق القرآن في التراث الإسلامي وردود أحمد بن حنبل عليها" يندرج هذا الفصل ضمن أربعة مباحث، حيث كان المبحث الأول حول التأصيل التاريخي لمشكلة خلق القرآن وموقف الفرق منها، أما المبحث الثاني كان حول السياق التاريخي لأحمد بن حنبل و المبحث الثالث كان بعنوان التطور التاريخي لمحنة خلق القرآن عند أحمد بن حنبل، أما المبحث الرابع كان حول أثر التربوي الذي خلفه أحمد بن حنبل بعد المحنة، أما فيما يخص الفصل الثالث الذي كان بعنوان القرآن في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد أنموذجاً، تضمن مبحثين، الأول كان حول تحولات فهم النص القرآني في فكر أبو زيد من الوحي إلى التنزيل، أما المبحث الثاني يندرج تحت عنوان: "نصر حامد أبو زيد بين التحليل الفلسفي والتأويل النقدي".

الأولى أن
نقول كيف
أسس
موقفه وليس
أن نحدد أو
نحصر الإجابة
ونعنيها بداية

وبناء على ما سلف ارتأينا أن نصوغ الإشكالية العامة لبحثنا على النحو التالي:

هل كان موقف الإمام أحمد بن حنبل من مسألة خلق القرآن، نابغاً من قناعة دينية خالصة؟، أم أنه كان أيضاً استجابة لموازين القوى السياسية والدينية في الدولة العباسية؟ **حصر في أمرين؟؟**

وبناء على هذه الإشكالية يمكن اشتقاق الأسئلة الفرعية التالية:

1. ما الملابسات التاريخية والسياسية التي أحاطت بفتنة خلق القرآن في عصر الإمام أحمد بن حنبل؟

2. ما هي الأصول العقدية والمنهجية التي اعتمد عليها الإمام أحمد في رفض القول بخلق القرآن؟

3. ما مظاهر ثبات الإمام أحمد في ترسيخ عقيدة أهل السنة والجماعة؟

أسباب اختيار الموضوع:

أسباب ذاتية:

- الرغبة في فهم جذور الخلاف العقائدي بين أهل السنة والمعتزلة والتعمق فيها لفهمها.

- الإنجذاب إلى القضايا التي تختبر الإيمان والثبات.

أسباب موضوعية:

- أهمية المسألة في تاريخ العقيدة الإسلامية.

- دور الإمام أحمد بن حنبل المحوري فيها.

- بيان أثر هذه المسألة في تحديد موقف أهل السنة من المعتزلة

منهج الدراسة:

أما بخصوص المنهج المتبع لهذه الدراسة، اعتمدنا على ثلاثة مناهج المنهج الأول هو المنهج التاريخي لتتبع تطور مسألة خلق القرآن، منذ ظهورها في الفكر الإسلامي، مروراً بمحنة الإمام أحمد بن حنبل، مع بيان السياق السياسي والفكري الذي نشأت فيه هذه القضية في العصر العباسي، كما استخدمنا المنهج التحليلي لتحليل مواقف الفرق و مواقف أحمد بن حنبل وأقواله في المسألة ولتحليل و المنهج النقدي الذي ساعدنا على نقد أفكار حمد ناصر أبو زيد و دراستها بدقة.

الصعوبات:

من بين الصعوبات التي واجهتني:

- قلة الخبرة في مثل هذه المواضيع العقدية المتخصصة: حيث إن الموضوع يتطلب معرفة دقيقة بأصول العقيدة، ومناهج الفرق الكلامية، وهو ما شكّل تحدياً شخصياً في بداية البحث.
- تنوع الروايات واختلاف المصادر: واجهت صعوبة في تتبع الروايات التاريخية حول المحنة، بسبب اختلافها من مصدر إلى آخر، مما تطلب جهداً كبيراً في التمهيص والمقارنة.
- قلة بعض المصادر الأصلية المحققة: لم تكن بعض الكتب والمراجع متوفرة بسهولة، خصوصاً المصادر القديمة التي تحتاج إلى مراجعة دقيقة من طبعات موثوقة.
- الحاجة إلى الدقة في عرض موقف الإمام أحمد: وجب نقل أقواله ومواقفه بدقة دون إسقاط أو تحريف، خاصة أن بعضها ورد مختصراً أو متفرقاً في كتب متعددة.

- الربط بين الماضي والواقع المعاصر: كان من الصعب إيجاد أسلوب متوازن يربط المسألة التاريخية بقضايا معاصرة دون الوقوع في التعميم أو الإسقاط.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى توضيح موقف الإمام أحمد بن حنبل من مشكلة خلق القرآن وبيان الأسس العقدية التي اعتمد عليها، كما تسعى لعرض السياق التاريخي والسياسي الذي نشأت فيه القضية.

وتركز الدراسة على أثر موقفه في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، إضافة إلى بيان نتائج المحنة في ترسيخ مبدأ الثبات على الحق.

هل كان موجودا أم صنعه أحمد؟؟

لقد حاولت في هذه الدراسة تناول قضية خلق القرآن ليس لمجرد استحضار ماضي فقهي أو عقائدي، بل للكشف عن عمق التوتر في بنية الفكر الإسلامي بين النص والعقل، وبين السلطة والحرية، وبين القديم والمستجد، وعن مقاومة أحمد بن حنبل طيلة محنة من بدايتها حتى نهايتها.

وفي الأخير، ما يمكن قوله هو أننا عملنا جاهدين من أجل إخراج العمل في صورته النهائية و الإجابة عن الإشكالية المطروحة وتغطية كافة عناصر البحث، ونسأل المولى عز وجل التوفيق .

الفصل الأول:

التأصيل التاريخي للمناظرة والمفاهيم القريبة منها.

تمهيد

المبحث الأول:

مفهوم المناظرة والمفاهيم القريبة منها.

المبحث الثاني:

تاريخ المناظرة في الفكر العربي الإسلامي.

تمهيد:

برزت المناظرة في الفكر الإسلامي كأداة أساسية في الدفاع عن العقيدة وتوضيح المفاهيم. اعتمدت على الحجة والاستدلال، وارتبطت بمفاهيم قريبة كالحجاج والجدل. شهدت تطوراً عبر العصور، من الدعوة إلى الإسلام إلى مناقشة القضايا العلمية والدينية. شكّلت المناظرة وسيلة لفهم النصوص ومواجهة الخصوم. ساهمت في تشكيل الثقافة الجدلية للعقل الإسلامي. اتسع حضورها في الحلقات العلمية والمساجد. اعتمدت قواعد عقلية وضوابط شرعية، وأصبحت من أبرز أدوات التفكير والنقاش في التراث الإسلامي.

المبحث الأول: مفهوم المناظرة والمفاهيم القريبة منها.

المطلب الأول: المناظرة لغة واصطلاحاً:

لغة:

المناظرة مصدر الفعل الرباعي (ناظر)، المزيد بحرف لإفادة المشاركة، والمناظرة أيضاً، أن تتناظر أذاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتياه، ومنه النظر، هو الفكر في شيء¹، ويعرفها ابن منظور في قوله «التناظر هو التراوض في الأمر ونظيرك الذي يراوضك وتناظره»² وناظره: صار نظيراً له، ومنه قول الزهري: لا تناظر بكتاب الله، ولا بكلام رسوله (ص)، أي لا تجعل شيئاً نظيراً لهما³.

ويقال تناظر القوم: نظر بعضهم إلى بعض وفي الأمر تجادلوا وتراوضوا، والمناظر: المجادل المحتاج⁴.

اصطلاحاً

تعددت تعريفات العلماء للمناظرة وتباينت حدودهم، فبنى ابن خلدون (808 هـ / 1406 م) يسوقها ردفاً للجدال، لما لها من آداب يجب الالتزام بها، للوصول إلى الحقيقة والبيان؛ يقول: وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة، التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، ومن دواعي وضع شروط المناظرة عنده أن كل واحد من المتناظرين يرسل عنانه في الاحتجاج، ويكون على صواب أو على خطأ، فاضطر إلى وضع آداب وأحكام يقف عند حدودها المتناظرين، متمثلة فيما يأتي:

1- حال المستدل والمجيب، وكيف يكون الأول مستدلاً، أيضاً معترضاً موضعاً محل اعتراضه

توثيق؟؟؟

أو معارضته.

2- متى يجب على المستدل السكوت وخضم الكلام والاستدلال.

¹ الخليل ابن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: داود سلوم وآخرين، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 2004، لبنان، ص 832.

² ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط 1، 1997م، بيروت، لبنان ص 6/211.

³ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط 5، 1416هـ/1996م، بيروت، لبنان، ص 623.

⁴ إبراهيم أنيس، المعجم الوسيط، مطابع الأوقست، ط 3، 1405هـ/1985م، القاهرة، 2/969.

وينتهي ابن خلدون إلى تعريف عام **للخلاف** والمناظرة قوامه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي توصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره كما يعرفها محمد الأمين الشنقيطي بأنها محاورة بين شخصين، يقصد كل واحد منهما تصحيح قول وإبطال قول الآخر، من أجل الوصول إلى الحقيقة والصواب، **ويقضي إحسان** **عباس أثر ابن خلدون**، فيقرن مفهوم الجدل بالمناظرة، ولا يجعل بينهما فصلاً، فيرى أنه من حكم الجدل أن لا يكون إلا بين شخصين، طالبي الحقيقة ومريدي بيان، فإما أن يكون أحدهما على يقين يريد أن يصل عند مناظرة من الحقيقة ببرهان قاطع، ويكون الآخر متوهماً لها، فالذي على يقين يريد أن يوصل عند مناظرة من الحقيقة مثل ما عنده بها¹.

المطلب الثاني: الحجاج

لغة: هو مفهوم مشتق من الجذر الثلاثي حجج، بمعنى استخدام البرهان عند الدفاع عن رأي ما، ويعرف الحجاج بأنه الاتفاق على رأي معين بين مجموعة من الأشخاص، ويعتمدون على مجموعة من البراهين التي تدلّ عليه، ومن تعريفاته أيضاً هو مجموعة من النظريات التي تهتم بكافة أنواع العلوم، والمعارف، فتقيم عليها الدلائل لبيان مدى تماشيها مع الغرض المرتبطة فيه. ويشق الحجاج عند ابن منظور، كما في قاموسه (لسان العرب)، من حاججته أحاجه حجاجاً ومحاجة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها، والمحجة: الطريق؛ وقيل: جادة الطريق؛ وقيل: محجة الطريق سننه. والحجة: البرهان؛ وقيل: الحجة ما دافع به الخصم؛ وقال الزهري: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة. وهو رجل محجاج أي جدل².

اصطلاحاً:

أما اصطلاحاً: تقترب الدلالة اللغوية من الدلالة الاصطلاحية للحجاج في الدراسات الفلسفية الحديثة التي تتفق فيما بينها على كون الحجاج عملية اتصالية تعتمد الحجة المنطقية - بالأساس - وسيلة، لإقناع الآخرين والتأثير فيهم؛ لذلك يتخذ الحجاج مفهوماً:

1 أسماء بن قلع، فن المناظرة من منظور تداولي "الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي أنموذجاً"، رسالة ماجستير، 2011.2012، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر. ص 2.3

2 المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ص 66.67

أولاً: طريقة التحليل والاستدلال: بقصد تقديم مبررات مقبولة في الاعتقاد والسلوك.

ثانياً: عملية اتصالية يستخدم فيها المنطق للتأثير على الآخرين. (هذا حجاج وهناك فرق بين ، ومعناه الغلبة عن طريق الحجة والحجاج)، لأن الحجة هي مصدر للفعل حاجج ومعناه الغلبة عن طريق الإدلاء بالحجج والدلائل، أيضاً هو مصطلح يدل على نوع الاستدلال الخاص باللغة الطبيعية كما تتجلى في الألسن الطبيعية من حيث أنه استدلالاً متميزاً، إلى حد بعيد، عن الاستدلال الصوري في اللغة الاصطناعية الذي يسمّى البرهان ، فالحجاج هو التبادل الخطابي للحجج (جمع "حجة") طلباً للإقناع عن طريق ما يتيح له اللسان الطبيعي المستعمل ككفاءة لغوية محدّدة من الناحيتين اللسانية والتداولية، وتتعلق دراسة الحجاج بعدة مجالات تشمل المنطق والبلاغة وفلسفة اللغة واللسانيات، والتداوليات وتحليل الخطاب وفن المناظرة والحوار¹.

المطلب الثالث: الجدل.

جاء في كتاب مقاييس اللغة لابن فارس: جدل الجيم والداد واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام² و"جدلت الحبل" أي أحكمت فتله، وجدلت البناء أي أحكمته³، وو جدل يجلد: اشتدت خصومته "و" رجل جدل ومجدال شديد الجدل إذا كان قوي الخصام، و"جادل مجادلة جدالاً، ناقشه وخاصمه ، قال تعالى "وجادلهم بالتّي هي أحسن"⁴، والمجادلة: "هي المناظرة والمخاصمة"، ووجدل مشتق من الجدالة، أي هي الأرض و"جدله: صرعه"، وقف على طلحة وهو قتيل فقال أرفع علي أبا محمد أن أراك مجدلاً تحت نجوم السماء"، أما اصطلاحاً يعرفها الجرجاني: "بأنه دفع المرء

¹ أسعد بن سالم بن محمد المالكي، ما بين الحجاج والبرهان والاستدلال، مجلة كلية التربية، العدد 120، جامعة المنصورة، أكتوبر 2022، المملكة العربية السعودية، ص 45

² ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط 2، 1389 هـ - 1969 م، مصر، ج 1 ص 433

³ الحسن بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، حققه ووظبطه وراجعها محمد خليل عتياني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1418 هـ - 1998 م، بيروت لبنان، ص 97

⁴ سورة النحل الآية 125.

خصمه عن إفساد قوله بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة".¹

المطلب الرابع: الاستدلال

لغة: عرفه الجرجاني: "الاستدلال بأنه : هو تقرير الدليل لإثبات المدلول²، وعرفه الكفوي بقوله: "الاستدلال لغة هو : طلب الدليل ويطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل وقيل : هو في عرف أهل العلم تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس". وعرفه التهانوي قائلاً: الاستدلال في اللغة طلب الدليل ، والدليل في اللغة هو: **المرشد إلى المطلوب**

³، فالاستدلال هو طلب الإرشاد والاهتداء إلى المطلوب . عرفه أبو البقاء الفتوحى الدلالة بقوله: ما يلزم من فهم شيء فهم شيء آخر؛ أي ما يرشد إلى فهم شيء من شيء آخر، وعرفه أبو يعلى الفراء بقوله⁴: وأما الدلالة: فهي مصدر قولهم: دلَّ يدلُّ دلالة، ويسمى الدليل دلالة على طريق المجاز، فالدليل: مأخوذ من الدلالة، ومعناها الإرشاد⁵، أما اصطلاحاً : هو تقديم الدليل أو طلبه ليتم اثبات أمر أو قضية معينة، كما إنه عملية تفكيرية تم وضع الحقائق بداخلها والمعلومات بشكل منظم، كما أن الاستدلال هو كل انتقال من حكم إلى آخر من خلال مبادئ محددة للوصول إلى نتيجة أو خلاصة. ويمكن التمييز بين نوعين من الاستدلال في الميدان العلمي، وهما:

• الاستقراء، ويتمثل في الانتقال من معرفة حالات خاصة إلى القوانين (أو الخواص) التي تنظمها، من خلال دراسة عدة أمثلة متجانسة.

¹ علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط1، 1405 هـ ، بيروت، ص 101.

² الجرجاني، معجم التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، دط، 1983، لبنان، ص17.

³ التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، ط 1، 1997، لبنان، ص101

⁴ أبو يعلى محمد بن الحسين ابن فراء، العدة في أصول الفقه، جامعة الملك سعود، دط، 1990، السعودية، ص131

⁵ أسعد بن سالم بن محمد المالكي، ما بين الحجاج والبرهان والاستدلال، مرجع سابق، ص 45

• الاستنتاج، ويتمثل في النص، انطلاقاً من قضية أو عدة قضايا تعتبر مقدمات، على قضية هي النتيجة الحتمية. فالاستدلال يمثل السياق العقلي والتطور المنطقي للحجاج ولذلك نجد أن الاستدلال يرتبط بالحجاج، فمثلاً إذا أعدنا النص الحجاجي إلى أبسط صورته وجدناه ترتيباً عقلياً للعناصر اللغوية، ترتيباً يستجيب لنية الإقناع، وعليه نخلص أن الاستدلال أيضاً يرتبط بالبرهنة من جهة وبالإقناع من جهة أخرى. ومنه لا ضير أن تنتقل أوصاف الدليل في المنطق إلى علم الكلام، ثم منها إلى علم الأصول، فإلى علم البلاغة وتتلون هذه الأوصاف بلون علم من هذه العلوم، ثم تنتقل¹، هذه الألوان المختلفة على علم آخر، وما هذا وذاك - حسب طه عبد الرحمن - إلا أن التراث العربي ينزع نزعة تكاملية، وتأسيساً على ما سبق فإن مفهوم الاستدلال مرتبط بجميع الحقول المعرفية، والعلم لا يقوم إلا بالدليل والشاهد والحجة، ومنهجية في النظر، فهو "آلة من آليات الاجتهاد ب الرأي في استنباط الأحكام وإذا كانت كل منهجية تفرض طريقة خاصة في الاستدلال، إلا أن المشترك هو أن الاستدلال ينطوي على عمليات منطقية ولغوية، لا تتأسس وتتجلى إلا في "الخطاب"، فلا استدلال دون خطاب يحتويه ويناصره، ومقتضى هذا الطرح "لا وجود لخطاب خارج الحجاج، ولا حجاج بلا تواصل باللسان"، مادام أن الاستدلال أعم من الحجاج، فالحجاج مقصور على الخطاب الطبيعي، الغني بآليات حجاجية لسانية، المنزاح في دلالاته، عكس الخطاب الصناعي، ثابت الدلالة.

الاستدلال في العرف يطلق على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما، على نوع خاص من الدليل، وقيل هو في عرف أهل العلم تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس. وقال الجرجاني: الاستدلال هو تقرير الدليل لإثبات المدلول.

وتشير عدة موسوعات علمية ومراجع في علم النفس المعرفي إلى أن لفظ "الاستدلال" يستخدم للدلالة على معانٍ مختلفة؛ من بينها: التعقل أو التفكير المستند إلى قواعد معينة، مقابل العاطفة والإحساس والشعور. والدليل أو الحجة، أو السبب الداعم لرأي أو قرار أو اعتقاد.

أين التوثيق؟؟

¹ مرجع نفسه ص 48

وكذلك هو العملية العقلية أو الملكة التي يتم بموجبها التوصل إلى قرار أو استنتاج . كما أنه يعني الإقناع مقابل الإيمان الفطري أو الأعمى في اللاهوت، ويعرف باير (1987) Beyer، (الاستدلال بأنه: مهارة تفكيرية، تقوم بدور المسهل لتنفيذ، أو ممارسة عمليات معالجة المعلومات التي تضم التفسير والتحليل والتركيب والتقييم، ويضعه في المستوى الثالث من عمليات التفكير المعرفية بعد استراتيجيات التفكير المعقدة¹، (وهي حل المشكلات، واتخاذ القرار، وتكوين المفاهيم)، ويصنف الاستدلال ضمن مهارات فرعية؛ هي: الاستدلال الاستقرائي، الاستدلال الاستنباطي، والاستدلال التمثيلي، ولما كان الاستدلال طلباً للدليل، وإعمالاً للنظر والفكر فإن له مكونات منها: المستدل: وهو الطالب للدليل، والعارض بلغة الحجاج لدعواه، المستدل له وهو المعارض الذي يطلب دليلاً على صحة دعوى المعارض، المستدل عليه: وهو الرأي والدعوى المراد الإقناع به.

أين التوثيق؟؟؟؟؟؟

أما الدليل: وهو الحجة والبرهان المقدم لتأكيد صحة الدعوى، ويمكن أن تمثل بهذا المثال لمزيد من التبسيط قال زيد لعمر : أكادير مدينة سياحية، لنسافر إليها فالمستقبل هو زيد، والمستدل له وهو عمر المستدل عليه السفر على مدينة أكادير، الدليل وهو كونها مدينةً سياحيةً فإذا حضرت كل هذه المكونات في الخطاب سمي استدلالاً إظهارياً، وإذا تم إضمار الدليل، واكتفى بالنتيجة فقط نحو: فلنسافر إلى أكادير، سمي استدلالاً إضمارياً، وقد تسبق النتيجة المقدمة نحو : أنا بحاجة إلى الراحة لأنني متعب، سمي استدلالاً تقهقرياً، ومن خلال الاطلاع على آراء العلماء حول مفهوم الاستدلال يلاحظ الباحث أنه تم إطلاق لفظ الاستدلال للدلالة به على معاني متقاربة إن لم تكن متطابقة، ونورد بعضها بغرض الاستئناس.

¹ مرجع نفسه ص 49

فهذا الإمام أبو الحسن الأشعري قد عرفه بقوله : "إن الاستدلال هو النظر والفكرة من المفكر والمتأمل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة على الغائب، أما الرازي فحده بكونه "ذكر الدلالة بالقول وترتيبها بالفعل، فكأن ذاكر الدلالة والمتكلم فيها يتكلفها ويطلب التوصل إليها من أصول الشرع . ويرى الباجي في كتابه المنهاج أن لفظ الاستدلال إذا أطلق يراد به "تفكر الناظر في حال المنظور فيه طلباً للعلم بما هو ناظر فيه، أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن، والدليل ما صح أن يرشد إلى المطلوب وهو الحجة والبرهان والسلطان، والدلالة هو الدليل، والادال هو الناصب للدليل، والمستدل هو الطالب للدليل وقد يكون المحتج بالدليل، والمستدل عليه هو الحكم، وقد يكون المحتج عليه والمستدل له يقع على الحكم لأن الدليل يطلب له وقد يقع على السائل¹.

¹ مرجع نفسه ص 50

المبحث الثاني: تاريخ المناظرة في الفكر العربي الإسلامي:

المطلب الأول: في صدر الإسلام.

المناظرة فن عرفه العرب، يمتد بجذوره إلى ما قبل الإسلام ، إلا أن مجيء الإسلام هياً لها الجو العام الذي ساعد على اتساعها ، متأثرة بالظروف الجديدة التي وجدت بعد انتشاره، كما حفل القرآن الكريم في عصر صدر الإسلام بالعديد من المناظرات التي جرت بين الأنبياء السابقين وأقوامهم، مثل: التي جرت بين موسى عليه السلام وفرعون (سورة طه. آية 48-5). وبين إبراهيم عليه السلام وقومه من عبدة الأصنام (سورة الأنبياء، آية 59-68)، وكذلك عرض لمحااجة المشركين للرسول الكريم (سورة الإسراء، آية 90-95)، واتخذت المناظرة في عصر صدر الإسلام اتجاهاً جديداً، يتمثل في الجدل بين الكفر والإيمان، إذ أعرض كفار قريش عن التوحيد ونبذ عبادة الأصنام والأوثان وحجبتهم في ذلك، أنها إرث آبائهم وأجدادهم، وأخذوا يجادلون الرسول الكريم حول صحة نبوته وصدق معجزاته، فقالوا له: "لقد شتمت الآباء، وعبت الدين، وشتمت الآلهة، وسفهت الأحلام، وفرقت الجماعة، فما بقي أمر قبيح"¹.

إلا قد جئته فيما بيننا وبينك، فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به ما لا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثر منا، وإن كنت إنما تطلب به الشرف فينا، فنحن نسودك علينا، وإن كنت تريد به ملكاً ملكناك علينا..... فقال لهم رسول الله: ما بي ماتقولون، ما جئت بما جئكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم، ولا الملك عليكم، ولكن الله بعثني إليكم رسولا، وأنزل علي كتاباً، وأمرني أن أكون لكم بشيراً ونذيراً. لكنهم استمروا في عنادهم وراحوا يطلبون منه أموراً أخرى لا يقبلها العقل البشري ولا يتصورها، منها قولهم: "فأسقط السماء علينا كسفا كما زعمت أن ربك لو شاء فعل؛ فإننا لا نؤمن لك إلا تفعل"، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم رد عليهم رداً مختصراً مثل قمة البلاغة، فقال: "ذلك إلى الله إن شاء أن يفعل بكم فعل"، ثم ينزل الله سبحانه على رسوله الآيات الكريمة من سورة الإسراء، وفيها يرد على مطالبهم ويبطل شبهاتهم، يقول عزوجل: وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَنفَجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعاً ﴿٩٠﴾ قُلْ لَوْ كَانَ فِي

¹ محمد دوابشة، المراكز في الأدب الأموي، مجلة مجمع اللغة العربية، العدد 12، جامعة العربية الأميركية، 2017، فلسطين، ص 219.

الْأَرْضِ مَلَائِكَةً يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا ﴿٩٥﴾، (سورة الإسراء، آية 90-95). فقد جاءت حكمة الله أن يكون الرسول من جنس المبعوث لهم وبلغتهم ليفهموا منه ما يريد وما أرسل به إليهم، يقول سبحانه وتعالى "﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ ۖ﴾"، ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِ مَاءً يَلْبَسُونَ﴾، (سورة الأنعام، الآية 9.8)، وكذلك الأمر في رد الرسول الكريم على من أنكر قضية البعث، وهو أبي بن خلف عندما جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يده عظم رميم، وهو يفته ويذوره في الهواء، وهو يقول: يا محمد، أتزعم أن الله يبعث هذا؟ قال صلى الله عليه وسلم: "نعم" يميئك الله تعالى ثم يحشرك إلى النار. كما كان للرسول الكريم شعراء ينافحون عن دعوته، ويذودون عن رسالته، وعلى رأسهم حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، وفي مقابل شعراء المشركين الذين أخذوا¹، يهاجمون الإسلام ويهجون النبي، ومنهم أبو سفيان الحارث وعبد الله بن الزبيري وضرار بن الخطاب. يقول عبد الله بن الزبيري مفتخرا بانتصار المشركين في غزوة أحد، وبأخذهم الثأر لما أصابهم من هزيمة غزوة بدر:

أبلغا حسان عني آية فقريض الشعر يشفي ذا الغلّ

ليت أشياخي ببدر شهدوا جزع الخرج من وقع الأسل

فرد عليه حسان بأن الحرب سجال، وأن انتصار المشركين في أحد لا يعد شيئا مقابل انتصار المسلمين في بدر حيث قال:

ذهبت بabin الزبيري وقعة كان منّا الفضل فيها لو عدل

وتركنا في قریش عورة يوم بدر وأحاديث المتل

فكان شعراء المسلمين يعارضون خصومهم المشركين بمثل قولهم بالوقائع والأيام يعيرونهم بالمثالب ويطعنون في أحسابهم وأنسابهم؛ لأن مهمتهم أن يناقضوهم، وبذلك تكون هذه المناقضات امتدادا للمفاخرات والمنافرات من حيث أصولها الفنية وإن تخللها بعض المعاني

¹ - محمد دوايشة مرجع سابق ص220.

الإسلامية المستمدة من الدين الجديد، قال ضرار بن الخطاب الأنصاري بعد معركة بدر هازئاً بمفاخرهم:

عَجِبْتُ لِفَخْرِ الْأَوْسِ وَالْحَيْنِ دَائِرٍ عَلَيْهِمْ غَدَاً وَالْدَّهْرُ فِيهِ بَصَائِرُ
تَبْكِيهِمْ مِنْ أَهْلِ يَثْرِبَ نِسْوَةٌ هُنَّ بِهَا لَيْلٌ عَنِ النَّوْمِ سَاهِرُ

فرد عليه كعب بن مالك رداً امتزجت فيه المعاني الجاهلية المألوفة بالمعاني الإسلامية الجديدة التي تمثلت في الفخر برسول الله، والتفاف الأنصار حوله، فقال:

عَجَلْتُ لِأَمْرِ اللَّهِ وَاللَّهِ قَادِرٌ عَلَى مَا أَرَادَ لَيْسَ اللَّهُ قَاهِرُ
بِهِنَّ أَبَدْنَا جَمْعَهُمْ فَتَبَدَّدُوا وَكَانَ يُلَاقِي الْحَيْنَ مَنْ هُوَ فَاجِرُ

وبعد وفاة النبي قامت المناظرات بين المسلمين أنفسهم، وأهمها ماجرى بين الأنصار والمهاجرين وفي سقيفة بني ساعدة حول استحقاق الخلافة، فالأنصار رأوا أنهم أولى بهذا الأمر، لنصرتهم الرسول وسابقتهم في الدين، يقول ممثلهم سعد بن عباد: "يا معشر الأنصار إن لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة العرب، إن رسول الله لبث قومه بضع عشرة سنة يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأوثان، فما آمن به من قومه إلا القليل: والله ماكانوا يقدرُونَ أن يَمْنَعُوا رسول الله، ولا يعرفون دينه، ولا يدافعوا عن أنفسهم، حتى أراد الله تعالى لكم الفضيلة، وساق إليكم الكرامة، وخصكم بالنعمة، فرزقكم الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه والإعزاز لدينه، والجهاد لأعدائه ويرد عليهم المهاجرون حجتهم، فيرون أنهم أحق بالخلافة لما لها من فضيلة سبق إلى الإسلام والقراة من رسول الله، فيقول أبو بكر ناقضاً خطاب سعد من جهة، ومنصفاً الأنصار ومعتزفاً بفضلهم في مؤازرة إخوانهم المهاجرين بغرض استمالتهم وإقناعهم¹

Blocks of direct citation ??????

¹ مرجع نفسه ص221

من جهة أخرى: "كنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عشيرة رسول الله، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساب"، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقریش فيها ولادة، وأنتم أيضاً والله الذين آووا ونصروا، وأنتم وزرائنا في الدين، وفوزاء رسول الله،.... فأنتم أحب الناس إلينا، وأكرمهم علينا، وأحق الناس بالرضا بقضاء الله تعالى، والتسليم لأمر الله عز وجل ولما ساق لكم ولإخوانكم المهاجرين رضي الله عنهم، وهم أحق الناس فلا تحسدوهم وأنتم المؤثرون على أنفسهم حين الخصاصة، ويستمر كل من الفريقين في التفاخر بثنائية السابقة والفضيلة، فضيلة الدخول إلى الإسلام والسبق فيه، إلى أن استطاع أبو بكر إقناع الأنصار بأن الخلافة يجب أن تكون في قریش معتمداً على قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الإمامة في قریش"¹.

وهنا يتبين لنا أن المناظرة في عصر صدر الإسلام كانت وسيلة فعالة لنشر الإسلام بالحكمة، كما أنها أبرزت قوة الحجة في إقناع الآخرين بالحوار لا بالعنف.

المطلب الثاني: في العصر الأموي:

العصر الأموي تميز عن العصور الأدبية الأخرى بسبب الصراع السياسي والديني الحاد الذي نشأ بعد وفاة الرسول بمدة قصيرة، هذا الصراع أدى إلى انقسامات داخل المجتمع الإسلامي، وكانت البيئة خصبة لظهور المناظرات كأداة لإثبات المواقف السياسية والدينية والفكرية، ومن أنواع المناظرات في العصر الأموي:

أولاً/ - المناظرات الأدبية: التي دارت حول الشعر والشعراء، وتضمنت نقاشات حول جودة المعاني واللغة.

مثال: مناظرة بين الشاعرين نصيب والكميت بن زيد، حيث ناقش نصيب دقة معاني شعر الكميت وانتقد استخدامه لبعض الألفاظ والمعلومات الخاطئة، كما كانت هناك مناظرات لغوية ونحوية مثل مناظرات عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي الذي راجع أشعار الفرزدق لغوياً وبين أخطاءه النحوية.

¹ مرجع نفسه ص. 222

ثانياً/- المناظرات السياسية:

نشأت نتيجة الخلاف على الخلافة بين فرق مثل: الأمويين، الشيعة، الزبيريين، الخوارج. اعتمدت على أدلة من القرآن والسنة، واستخدمت أساليب الجدل المنطقي، نقدم مثال بارز على ذلك : مناظرة ابن عباس مع الخوارج حيث ناقشهم في أفكارهم ورد عليهم بأدلة قرآنية مثل قوله تعالى: "فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ"، (المائدة: 95). ليثبت أن التحكيم بين الناس لا يناقض الشرع.

ثالثاً/- المناظرات الدينية:

تناولت مسائل عقدية مثل: الإيمان، القدر، صفات الله، ومرتكب الكبيرة، برز في هذه المناظرات علماء المعتزلة مثل واصل بن عطاء وعمر بن عبيد، اختلفوا في حكم مرتكب الكبيرة، هل هو منافق أو فاسق؟ وناقشوا ذلك باستخدام الآيات مثل قوله: "وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" (المائدة: 45).¹

لذا فآثر هذه المناظرات أدت إلى تطور الفكر الإسلامي وتكوين المدارس العقائدية، كما ساعدت على تقنين علم الكلام وتوسيع علم النحو والبلاغة، و منحت للأدب العربي بُعداً حوارياً جدلياً، وجعلته وسيلة للنقاش الفكري والديني.

¹ مرجع نفسه ص 224.242.

المطلب الثالث: في العصر العباسي

بلغت الحركة العلمية في العصر العباسي أوجها، فاتخذت الحركة أشكالا متنوعة من: نقل وتأليف وترجمة واختراع، نظراً للحرية الفكرية آنذاك، وظهور العديد من الفرق الكلامية، والمدارس النحوية، فاحتدم الصراع الفكري، وانتشرت المجالس العلمية والحلقات الأدبية، وعرفت هذه المجالس حلقات الجدل التي أصبحت ضرورة مميزة لهذا العصر عن غيره، وذلك أن العصر ينسم بخصوصية لم يعرفها أي عصر قبله، وهي العقلانية في التفكير، وانتشار المنطق، والفكر الفلسفي العميق، كما أن لظهور فن المناظرة في هذا العصر ملاسبات وظروفاً لازمت نشأته، أهمها:

اتساع رقعة المناظرة بين طوائف المعتزلة، وطوائف المتكلمين، وبين المسلمين وأصحاب الملل والنحل الأخرى، ظهور العديد من المناظرين في مجالات عدة، خاصة مجالي العقل والدين، الوظيفة التي نصبت المعتزلة أنفسهم لها، وهي التصدي لأصحاب الملل والنحل والملاحدة¹، التشجيع المستمر للخلفاء المتبنين لهذا الفن، وإغراقهم الهبات والأموال على العلماء²، لذا هذه مجموعة من الأسباب التي هيأت لظهور فن المناظرة بشكل واسع وواضح في هذا العصر، حيث كانت تمثل الناس على اختلاف طبقاتهم، لسبب بسيط وهو أنها كثيراً ما كانت تعقد في المساجد³، كما أنها انعقدت أيضاً في الدور والقصور بين العلماء في حضرة الخلفاء، في مسائل مختلفة سواء في الفقه أو النحو أو الصرف أو اللغة أو المسائل الدينية.

وكان من أبرز هذه المناظرات اهتمام الخلفاء بها، وإجازتهم العلماء، ومشاركتهم المناظرين في تأييد رأي وتنفيذه، إضافة إلى المكانة العلمية لدى العلماء، ورغبتهم في الشهرة وترويج الصيت، ناهيك عن احتدام الصراع الفكري بين مختلف الفرق الكلامية والمدارس المتعددة،

¹ مصطفى السيوفي، تاريخ الأدب في العصر العباسي، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ط1، 2008، القاهرة، مصر، ص 141

² خالد حربي، بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية، "رؤية جديدة في الأسس المعرفية". تح: علي عبد المعطي، ماهر عبد القادر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2004، الإسكندرية مصر، ص116، 115

³ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، ط 17، 2008، القاهرة، ص 457

¹ ولقد كان للخلفاء العباسيين حضور لافت، بل أساس في مجالس المناظرة، إذ كثيرًا ما كان يروي الخليفة المأمون بعض آرائه مؤيدًا حينًا ومعتريًا حينًا ومعتريًا حينًا آخر.

وسنورد نماذج لخلفاء عباسيين، اهتموا اهتمامًا بالغًا بالمناظرات، خاصة الفكرية منها والدينية، ففي هذا يقول جعفر المنصور² للإمام مالك وقد مر بدار الهجرة حاجًا: إن الناس ينظرون في أحكام شريعتهم ويجادلون في أحاديث الرسول (ص)، راجيًا منه أن يختبر لهم من الأحاديث ذوات التوثق التي يهتدون بها، فلا ينظرون إلى حكم ولا يجادلون في حق.

ألف مالك بن أنس "الموطأ" مستعينًا بإرادات الخليفة وتوجيهاته، وكان المنصور يملك من العلم ما يؤهله لرئاسة الحلقات والفصل فيها، أما المهدي³، فكانت أيامه موزعة توزيعًا عادلاً على العلوم والفنون، فكان يستقبل العلماء في يوم والأدباء في يوم آخر، ويعرضون عليه ما انتهوا إليه، وما حصلوا عليه، فيناقشهم مجادلًا عن مدى علم، وفضلة أمر، وعمق تفكير، ودراية واسعة، فإذا رأى في أحد تقصيرًا أو فتورًا شدد عليه في البحث ويطلب منه المزيد.⁴

وقد عقدت بعض المناظرات في عهد هارون الرشيد⁵، منها مناظرات فقهية، كالتي حدثت بين الإمام الشافعي ومحمد بن الحسن بحضرة الرشيد، ونجد الرشيد يناظر الشافعي في بعض مسائل علوم القرآن⁶، ومن المناظرات التي جرت في مجلس الرشيد ما كان بين الأصمعي (ت216هـ) والكسائي (ت189هـ)، فسأل عن قول القائل:

قَتَلُوا ابْنَ عَفَّانَ الْخَلِيفَةَ مُحَرِّمًا، وَدَعَا فَلَمْ أَرْ مِثْلَهُ مَخْذُولًا

فقال الكسائي: كان قد أحرم الحج، فضحك الأصمعي وتهافت، فقال الرشيد: ما عندك؟ قال: والله ما أحرم الحج، ولا أرد إلا أنه دخل في شهر حرام، كما يقال أشهر، وأعلم إذا دخل في

¹ حسن أحمد محمود، أحمد إبراهيم الشريف، العالم الإسلامي في العصر الإسلامي، دار الفكر العربي، د ط، 1995، مصر، ص 205.

² عبد الله بن محمد بن عباس، ولد سنة خمس وتسعين وبويع بالخلافة بعد مقتل أخيه، كان فحل بني العباس هيبه، وشجاعه، وحزمًا، وكان راوية للحديث، فقيهاً في الدين، والأدب، وتوفي أول سنة سبع وخمسين ومائة، وهو أول من أوقع الفتنة بين بني هاشم، وروى عن جعفر العديد من الكتب، كما كان كاتبًا كليله ودمنة، وكان أعلم الناس بالخطب، والأمثال، وأيام العرب، وأخبار الناس، والشعر، توفي في ذي الحجة ودفن بين الحجون وبين بئر ميمون، ومات في عصره من الأعلام: ابن المقفع، وابن مسلم الخراساني، ويونس بن عبيد.

³ جمال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار الفكر للطباعة، والنشر والتوزيع، ط1، 1432هـ، بيروت، لبنان، ص 184-192.

⁴ أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، ط2، 1422 بيروت، لبنان، ص 375/376.

⁵ السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق ص 201-210.

⁶ الطبري تاريخ الأمم والملوك، مرجع سابق ص 617-622.

شهر فهو عام، فقال الكسائي: لا هذا ولا هذا، وإلا فما معنى الإحرام، ففكر في معنى قول عدي بن زيد:

قَتَلُوا كِسْرَى بَلِيلٍ مُحَرَّمًا فَتَوَلَّى لَمْ يُمَتَّعْ بِكَفَنٍ

أي حرام لكسرى؟ فقال الرشيد: فما المعنى؟¹.

فقال يريد أن عثمان لم يأت شيئاً يوجب تحليل دمه، وكل من يحدث مثل ذلك فهو في نفسه، فقال الرشيد: يا أصمعي ما تطلق في الشعر².

أما المأمون³، فقد أولى مجالس العلم في مختلف العلوم عناية فائقة واهتماماً بالبناء، ولا سيما المجالس الكلامية، والنحوية، فقد كان واسع الثقافة، يجيد فروعا كثيرة من العلوم، وفي كلها يناظر، إن المأمون قسم من مجالسه إلى عرض بعيد، وهو أن تثار بين يديه مسائل دينية، كل عالم ومفكر يطرح رأيه مدعماً بالحجة والبرهان، فيفصل الرشيد في هذا الخلاف، في ضوء هذه الحجج، حتى لا يبتاع الخلافات، وتقع الفتنة بين مختلف الاتجاهات⁴، وكان في كتابه الأخبار الطوال أن المأمون كان نجما في الفقه والحكمة، ويكفي أنه استخرج كتاب إقليم من الروم، أو بترجمة، وتفصيله، و"عقد المجالس" في خلافة المناظرة في الأديان، والمقالات⁵.

وقد كان للمناظرات في مجلس المأمون تأثير واسع في الحركة العلمية، والأدبية، والفكرية، وهذا ما يرويه لنا المسعودي حينما تحدث عن فضائل المأمون ومزايده، وقد صارت مجلس المأمون في المناظرات شهيرة معروفة، فيدعو فيها الفلاسفة، والعلماء من كل الأقطاب، فقد حدد لهم يوماً يتقون فيه المناظرة والذاكرة، فيقول المسعودي في هذا الأمر: "إن المأمون كان يجلب للمناظرة في الفقه يوم الثلاثاء فقها به الفقهاء، من سائر البلاد فيحضر من الطعام والشراب، ويحضر من الموضوع، ثم يتناظرون بالجذور الطبيعية، ويدعوهم للمناظرة، ويناظر في

¹ مصطفى البشير قط، مجالس الأدب في قصور الخلفاء العباسيين، دار البازوري العلمية للنشر والتوزيع، 2009، عمان، الأردن، ص 350.

² جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، ب ط، بيروت، لبنان، ج 32/114.

³ السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق ص 218-222.

⁴ أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، ط 1، 1425 هـ، 2005 م، بيروت لبنان، ص 316، 315.

⁵ الدينوري، الأخبار الطوال، تصح: فلاديمير جرجاس، مطبعة بريل، ط 1، 1988، لندن، ص 397.

أحسن مناظرة خالية من التكلف والتحجير"¹، وهكذا نجد المأمون يوفر كل أسباب الراحة للمتناظرين.

وقد استمرت المناظرات بعد المأمون، إذ نجدها في مجلس الواثق² الذي كان "مجاناً للنظر مكرماً لأهله، مبغضاً للتقليد وأهله، محباً للإشراف على علوم الناس وأرائهم، ممن تقدم وتأخر من الفلاسفة وغيرهم من الفريقين"³. لقد تميز الواثق بحب الاطلاع والاستكشاف، حيث أتى إليه العلماء بعلوم مختلفة من طب وفلسفة وعلم الفلك، فطلب منهم في الواقع المزيد من المعرفة حتى يرضى شغفه العلمي وفضوله البحثي، لقد كان يستمع للمتناظرين وهو متفتح ونفس منتهجة ورغبة ملحة، مما أدى إلى إمكانية المجالس العلمية بروح الإنصاف، وانتصار الملكة العقلية والعلم، حتى أصبحت هذه المجالس والمناظرات سبباً قوياً من أسباب رقي وازدهار العلم آنذاك، فقد كان كل عالم يبحث يستقصي بدقة وثبات في مسألة معينة، حتى يظهر صواب رأيه ودقة أمره مزوداً بالحجة والبيان قاطعاً منزلة وبدع مثيله.

إن المناظرة كانت دائماً دافعا لازدهار الفكر، والرقي العقلي لما لها من تأثير في النشاط الأدبي، والفكري، فالمناظرات كشفت عن أجود الأساليب في ميدان الأدب والفكر، تُعد المناظرة أداة لصياغة المعاني بأسلوب متقن، حيث يسعى المتناظر إلى انتقاء أبلغ العبارات وأدق الأساليب، ليصوغ حُججه بقوة تُحدث وقعاً وتأثيراً عميقاً في المستمع، فالكلمات ليست مجرد وسيلة تواصل، بل هي مفاتيح لإيقاظ العقول، وأدوات لصياغة الفكر بأسلوب يلامس الأذهان، حتى يبلغ صده أعماق الخصم، فيدرك المعنى قبل أن يُدركه المنطق.

أما أثر المناظرة في الفكر، فيكمن في كونها فضاءً للاجتهاد والتأمل العميق في بواطن الحقيقة، فهي ليست مجرد استعراض للأدلة، بل رحلة بحث تتطلب نقاء الفكرة، وصلابة

¹ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: عبد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، ب ط، ب ت، بيروت، لبنان، ج 4، ص 22، 23

² السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، ط 1، 1443 هـ، 2003 م، بيروت، لبنان، ص 241-244.

³ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: عبد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، ب ط، ب ت، بيروت، لبنان، ج 4، ص 22، 23

المنطق، ووضوح البرهان. إنها اختبار حقيقي لمدى صلابة الفكر، حيث لا مجال للتردد أو التراجع، فالعالم المناظر يقف أمام الحقيقة مجرداً من كل شيء إلا من قوة حجته، متسلحاً بيقينه، ومتزيئاً برزانة عقله، ليظهر في النهاية بمظهر العارف المتمكن، الذي لا تهزه العوائق ولا يحده الحاجز أمام الدليل¹.

¹ السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع نفسه ص 250/245.

الفصل الثاني:

مسألة خلق القرآن في التراث الإسلامي وردود أحمد بن حنبل عليها:

تمهيد

المبحث الأول:

التأصيل التاريخي لمشكلة خلق القرآن وموقف الفرق منها:

المبحث الثاني:

السياق التاريخي لأحمد بن حنبل.

المبحث الثالث:

التطور التاريخي لمحنة خلق القرآن عند أحمد بن حنبل

المبحث الرابع:

محنة خلق القرآن وأثرها التربوي في موقف الإمام أحمد بن حنبل

تمهيد:

أثارت مسألة خلق القرآن خلافاً واسعاً بين الفرق الإسلامية حيث انقسم العلماء بين من يراه مخلوقاً ومن يراه صفة لله، و كان للمعتزلة الدور الأبرز في ترسيخ الرأي العقلي، بينما وقف أحمد بن حنبل موقفاً حازماً دفاعاً عن العقيدة، تحولت القضية من خلاف علمي إلى صراع سياسي، وتجلت فيها معاني الثبات أمام الإكراه، ساهمت في ترسيخ عقيدة أهل السنة والجماعة، وبقي أثرها ممتداً في الفكر الإسلامي لاحقاً.

المطلب الأول: علاقة الفلسفة بالدين (إقحام العقل في قضايا الدين):

إن بدايات التفكير الفلسفي نشأ وبدأ مع الفلاسفة اليونانيين الذين استخدموا العقل والمنطق لفهم العالم، وقد واجهت الفلسفة تحديات كبيرة عندما انتشرت في مناطق العالم الإسلامي والمسيحي، خاصة عند تصادمها مع الدين، فالفلاسفة حاولوا التوفيق بين الدين والعقل، ولكن في بعض الأحيان تعارضت الفلسفة مع النصوص الدينية، مما أدى إلى صراعات فكرية، فإن بعض الفلاسفة اعتمدوا على التأويل العقلي للنصوص، لكن رجال الدين في الغالب رفضوا هذا المنهج، معتبرين أنه يضعف الالتزام بالنصوص الشرعية، فهنا ظهرت مشكلة في التوفيق بين الفلسفة والدين خصوصاً أن الفلسفة لا تعتمد على التسليم المطلق بل على البرهان العقلي، في حين أن الدين يقوم على الإيمان والتسليم بالنصوص لذلك كان اصطدام بين الطرفين حتمياً في بعض المواقف، خاصة فيما يتعلق الأمر بمفاهيم العقيدة والإيمان، لذا فإن العلاقة بين الفلسفة والدين أدت إلى تواجده واختلاف في رأي بين علماء الكلام المسلمين بسبب الفلسفة اليونانية، حيث يشير بعض العلماء مثل الغزالي وابن تيمية رفض الفلسفة في مواضيع لأنها تخالف مبادئ الإسلام بينما حاول آخرون الجمع بين العقل والنقل مثل المعتزلة¹.

كما أن الإسلام أعطى للعقل مكانة كبيرة، واعتبره وسيلة مهمة للوصول إلى الحق والإيمان، وقد وردت آيات كثيرة في القرآن تشجع على استخدام العقل والتفكير في الكون، وموقف أهل السنة من العقل كان معتدلاً، فهم لم يرفضوا العقل مثل بعض الفرق، ولم يبالغوا في تعظيمه حتى يجعلوه فوق النصوص الشرعية، كما فعل البعض الآخر، ومن أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة بخصوص موضوع إقحام العقل في قضايا الدين، نجد مسألة "التحسين والتقبيح العقلي"، والتي تعتبر من المواضيع التي يتكلم عنها علم العقيدة وأصول الفقه، لذا فأهل السنة لم ينكروا دور العقل، لكنهم اختلفوا مع المعتزلة في سؤال: هل الأشياء تكون حسنة أو قبيحة بالعقل فقط، أم أن الشرع هو من يحدد ذلك؟

¹ محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، ب.ط، سنة 2000، ج1، مقدمات عامة في فلسفة إسلامية، كلية الآداب جامعة الإسكندرية، ص 2.

وقبل الخوض في آراء الفرق في مكانة العقل أوجز القول في تعريف العقل في اللغة والاصطلاح، فالعقل لغة: العين والقاف واللام أصل واحد مطرده يدل عظمه على حبسة في الشيء أو يقارب الحبسة، -من ذلك (العقل) هو الحاسب عن ذميم القول والفعل، سمي العقل عقلاً: لأنه يعقل صاحبه عما لا يحسن، وهو القوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة: العلم، أيضاً¹، أما اصطلاحاً: عرف المتكلمون العقل بتعاريف متقاربة منها، قال القاضي عبد الجبار: "العقل هو عبارة عن علوم مخصوصة"²، وقال الرازي عن العقل أنه: "عبارة عن علوم كلية بديهية"، وقال أيضاً: "العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة"³.

¹ علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحنبلي الأثري، العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون، مكتبة الغرباء الأثرية المدينة النبوية، ط، ص 15.16.

² الإمام أبي المعالي الجويني، إمام الحرمين، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مطبعة السعادة-، 1369هـ = 1950م، مصر ص 15.

³ القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، دار الثقافة والإرشاد، 1960، ص 375.

لذا فمذهب أهل السنة يرون أن العقل قد يدرك قبج بعض الأشياء وحسنها، لكنه لا يحكم بوجوب الفعل بناءً على تحسين العقل وتقبيحه، أي: لا يكون الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع، أما المعتزلة ففي نظرهم أن الحسن والقبح عقليان قبل ورود الشرع، ولو لم ينزل الشرع بقبح القبج لوجب على العقلاء تركه، ويقولون: "بأن الحسن والقبح صفة ذاتية في الأفعال، والشرع كاشف عن تلك الصفات"¹، وعليه المعتزلة ترى أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، والحاكم بالحسن والقبح هو العقل، ولا فعل حسن أو قبيح إما لذاته، وإما لصفة من صفاته اللازمة له وإما لوجوه واعتبارات أخرى، والشرع كاشف ومبين لتلك الصفات فقط²، ونرى أن العقل عند أهل السنة هو وسيلة المعرفة التي كرم الله تعالى الإنسان بها، وعرف الإنسان ربه من خلالها، أما عند المعتزلة فوظيفة العقل تتعدى كونه وسيلة للمعرفة، بل هو أول واجبات المكلف النظر العقلي، والعقل عند المعتزلة يُعد أهم مظاهر اللطف الإلهي، لأنه بالعقل وحده يُعرف الله تعالى، كما يكون شكر المنعم واجب بحكم العقل قبل ورود الشرع، لذلك فإن الثواب والعقاب على الأفعال التي يقتربها الإنسان في الدنيا يكونان واجبين عقلاً لا شرعاً، وكذلك فإن دليل العقل عندهم هو الأساس في معرفة الله تعالى³، وينقل ذلك الشهرستاني عن المعتزلة وأن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل، ومن فاته ذلك فهو مخلص في النار: إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة، فأثبتنا التخليد واجبا بالعقل⁴، ومن هنا كان للعقل دور كبير عند المعتزلة في إنكار بعض الغيبيات في أبواب العقيدة من ذلك: إنكار الجن والشياطين،

¹ -القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي ت(415 هـ) تحقيق عبد السلام عثمان، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، ط 3، سنة 1416هـ = 1996م، القاهرة، ص 310.

² لحسن زينة، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، ط 1، 1978م، بيروت ص: 98-100.

³ الدكتور إبراهيم محمد تركي، موسوعة الفلسفة الإسلامية، طبع وزارة الأوقاف/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1431هـ = 2010م، القاهرة ص 722-723.

⁴ أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، ط 3، ، 1414-1994هـ، بيروت، لبنان، ص: 70.

وكثير من أحوال الآخرة في باب السمعيات، كالميزان وعذاب القبر وغيرها، يقول القرطبي: "أنكر معظم المعتزلة الشياطين والجن، ودلّ كلامهم على قلة مبالاتهم وركاكة ديانتهم، وليس في إثباتهم مستحيل عقلي، وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على إثباته"¹.

المطلب الثاني: التعريف بمسألة خلق القرآن:

كانت الأمة الإسلامية في بداياتها موحدة العقيدة، وكان الدين قائماً على خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، غير أن الفتنة اندلعت بعد استشهاد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، واشتدت بعد اغتيال عثمان بن عفان رضي الله عنه، حيث بدأ التفرق وظهرت بوادر الاختلاف، وتوقفت الكلمة الجامعة، واشتعلت الفتن، وظهرت الفرق المختلفة مثل الخوارج، وازداد عدد الصحابة والتابعين الذين تبنوا رؤى وأفكاراً متباينة، وتتنوعت المذاهب ما بين روافض ومرجئة ونواصب، إلى أن تبلورت المدرسة العقلية على يد المعتزلة، حيث كان لذلك أثر بالغ في نشوء فكر جديد، وقد ظهرت مسألة "خلق القرآن" في عهد الدولة العباسية، وخاصة خلال حكم المأمون، وقد شغلت هذه المسألة علماء الأمة وأثارت جدلاً واسعاً بين مؤيد ومعارض، انقسمت فيها الآراء إلى اتجاهين رئيسيين: الأول يقول بأن القرآن مخلوق، والآخر يرى أن كلام الله تعالى غير مخلوق، وأنه صفة من صفاته الذاتية لا يجوز نفيها، حيث ارتكز القائلون بخلق القرآن على أن الله تعالى متكلم بكلام مخلوق إذا شاء، وأنه إن أراد أن يتكلم خلق كلاماً، فكان كلامه بذلك محدثاً، وهو ما تبنته المعتزلة لاحقاً، ومن أبرز من تبني هذا الرأي الجعد بن درهم (ت 124 هـ/742 هـ)، الذي يُعد أول من أثار هذه المسألة، كما نقل عنه السمعاني في كتابه، وقال ابن كثير إن الجعد أنكر أن يكون الله كلم موسى أو اتخذ إبراهيم خليلاً. وقد أدى ذلك إلى معارضة شديدة من العلماء والفقهاء الذين عدّوا ذلك طعناً في صفات الله تعالى،

¹ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، المحقق: هشام سمير البخاري، الجامع لأحكام القرآن، دار عالم الكتب، ط/1: 1423 هـ/2003م، الرياض، المملكة العربية السعودية ص 50.

قد أمر خالد بن عبد الله القسري، وكان أميراً على العراق، بقتل الجعد بن درهم في يوم عيد الأضحى بعد أن خطب في الناس قائلاً: "أيها الناس، ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يكلم موسى ولم يتخذ إبراهيم خليلاً"، ثم نزل فذبحه.

استمرت مسألة خلق القرآن مثار جدل واسع بين فرق الأمة، وامتنح بها العلماء في عصور مختلفة، حيث كانت تمثل اختباراً لمواقفهم العقديّة¹.

المطلب الثالث: موقف المعتزلة من محنة خلق القرآن:

ظهرت المعتزلة في نهاية العصر الأموي وتطورت وازدهرت في العصر العباسي، كانت فرقة كلامية اعتمدت على خمسة أصول أساسية: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نبدأ أولاً بالتوحيد: والمراد به عندهم، نفي الصفات عن الله تعالى والدفاع عن وحدانية الله عز وجل فهو وحده لا شريك له، في خلق هذا العالم وتكوينه، ولا شريك له في القدم².

ثانياً العدل: المراد عندهم أن الله يخلق الشر ولا يريده، ولم يقدر المعاصي على العباد، لكنهم يخلقون أفعالهم، ويفعلون ما لا يريد الله فعله ولم يقدره، هنا في الأصل العدل بحث عن أفعال الله تعالى وأفعاله تأتي بعد إثباته، وإثبات صفاته وهو مرتبط بأصل التوحيد لأنه يبنى عليه، ويقول القاضي عبد الجبار: "وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة وهو: الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز فلذلك أوجبنا تأخير الكلام في العدل عن الكلام في التوحيد....".

1 - د. علاء عثمة عدنان، مسألة خلق القرآن في الفكر الكلامي الإسلامي، مجلة الابراهيمي، للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد البشير الابراهيمي برج بوعريش، العدد 4، جوان 2019، ص 13.

2 فيصل بدير عون، علم الكلام، ومدارسه، دار الثقافة ط1، 1979، القاهرة، مصر، ص 200

ومن القضايا التي أثارت المعتزلة فيما يتعلق بمبدأ العدل وأدلوها بأدلتهم فيها مسألة القدر وهل الإنسان مخير في أفعاله أم مجبر، فقالوا بأن الله ليس له في اكتساب العباد ولا الحيوانات صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بالنفي، وأن الإنسان يمتلك الاختيار وحرية الإرادة في أفعاله¹.
ثالثا الوعد والوعيد: فالمراد بالوعد في نظرهم: أن من أطاع الله دخل الجنة، وأن وعد الله بذلك صدق ولا يمكن أن يختلف عن الوقوع، أما الوعيد: فإنه يعني: أن من عصي الله دخل النار، وخلد فيها أبدا إذا كانت ذنوبه كبائر لم يتب منها قبل وفاته، وهذا الوعيد صدق لن يتخلف وقوعه أبدا.

وأصل الوعد والوعيد متفرع عن أصل العدل، إذ يقتضي العدالة الإلهية أن تثبت الأخبار وأن تعاقب الأشرار، وبهذا نجد أن الوعد والوعيد تعني أن من أطاع الله دخل الجنة ومن عصاه دخل النار وأن يجازي من أحسن بالإحسان، ومن أساء بالسوء².

رابعا المنزلة بين المنزلتين: نرى في كتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار يقول: فإن قيل: أخبرني عن المنزلة بين المنزلتين من هي؟

قيل له هو العلم بأن من قتل أو زنى أو ارتكب كبيرة فهو فاسق ليس منا، ولا حكمه حكم المؤمن في التعظيم والمدح، لأنه يلحق و يتبرأ منه، ليس بكافر ولا حكمه حكم الكافر في أنه لا يدفن في مقابر المسلمين³.

يعني أن من مات مرتكبا لذنوب والذنوب الكبائر دون أن يتوب منه و عنه، فهو من أهل النار الخالدين فيها، وهو ليس بمؤمن، كما تقول المرجئة، كما أنه ليس بكافر، كما تقول الخوارج و هو ليس أيضا بمنافق، كما هو مذهب الحسن البصري.... و إنما هو في منزلتي

1 عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، مكتبة الرشد، ط 2، 1416 هـ، 1995م، الرياض، ص 150-152.

2 -د أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، مكتبة مدبولي، ط 1، 1420 هـ، 2000، القاهرة، مصر، ص 41.42

3 القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي، شرح الأصول الخمسة، تحقيق فيصل، بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر، ط 1، 1998، الكويت ص 61.

المؤمن والكافر و هذه المنزلة وإن لم تخرجه من النار إلا أنها تعطيه قدرا من عذابها دون القدر المقرر للكافرين فمن كان على المعصية الكبيرة مقيما، فهو على طريق النار فكل من مات على معاصي الله مصرا غير تائب إلى الله فهو من أهل وعيد الله¹، أي: مرتكب الكبيرة كشارب الخمر والسارق ... لا يسمى مؤمنا ولا كافرا بل هو بين المنزلتين². خامسا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر هو قول القائل لمن دونه من المرتبة إفعل والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل، وأما المعروف فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، و أما المنكر فهو كل ما عرف فاعله قبحه، أو دل عليه³، و يعرف ابن الملاحمي المعروف أنه : « كل فعل حسنه بالعقل أو بالشرع ويعرف المنكر كل ما ينكره العقل، أو السمع قبحه، أو لأنه إخلال بواجب⁴. فإن قيل : فأخبرني عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما هما؟

قيل له : الأمر بالمعروف على ضربين أحدهما واجب و هو الأمر بالفرائض ضيعها المرء والآخر نافلة و هو الأمر بالنوافل إذا تركها المرء فأما النهي عن المنكر فكله واجب، لأن المنكر كله قبيح و يجب إن أمكن يتوصل إلى ألا يقع المنكر بأسهل الأمور و لا يتجاوز إلى ما فوقه، الغرض أن لا يقع المنكر، و هذا الأصل العملي الوحيد من أصولهم الخمسة إذ الأصول الأربعة الأولى تتعلق بالنظر و الاعتقاد⁵.

وقد هدفت إلى ترسيخ هذه المبادئ كمرجعية فكرية ودينية، تأثرت المعتزلة بالفكر اليوناني واهتمت باستخدام العقل والمنطق في تفسير النصوص وتحليل العقائد، اتسم أتباع المعتزلة بأنهم كانوا مثقفين عقلانيين، لم يشاركوا في الحياة السياسية إلا نادرا. واعتبروا أن العقل قادر على التمييز بين الخير والشر، كما رأوا أن الإنسان مسؤول عن أفعاله، وقد حاولوا تأويل

¹ محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار شروق، ط2، 1408هـ، 1988، القاهرة ص 61.62

² سفر بن عبد الرحمن الحوالي، أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية ص 46.

³ عبد الرحمن بدوي، مذاهب اسلاميين، دار العلم للمسلمين، د ط، نيسان/أبريل، 1997، بيروت لبنان ص 69.70.88

⁴ ياسين السالمي، مدخل الى مذهب المعتزلة، د ط، مارس، 2020 ص 47

⁵ القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي، تحقيق: فيصل بدير عون، مرجع سابق، ص71

النصوص الشرعية وفقاً لمقتضيات العقل، ورفضوا كل ما يتعارض معه، مؤكدين أن الله عادل ولا يظلم أحداً، وأنه لا يعذب أحداً بلا ذنب، وأن الوعد والوعيد لا بد أن يتحققوا، دون استثناء، ومن أهم الأسماء التي تطلق على المعتزلة نذكر منها: القدرية، والعدلية، وأهل العدل والتوحيد، والمقتضة، والوعيدية،¹ ومن بين الأعلام البارزين في هذه المدرسة نذكر منهم: واصل بن عطاء (ت 131هـ)، بشر بن المعتمر (ت 210هـ)، وثمامة بن الأشرس (ت 213هـ)، إبراهيم بن سيار النظام (ت 221هـ)، أبو الهذيل العلاف (ت 226هـ)، الجاحظ (ت 255هـ)، أبو علي الجبائي (ت 303هـ) أستاذ أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ) الذي تركه عندما استبان له فساد مذهبه، ومن النحاة المعتزلة: قطرب محمد بن المستنير

(ت 206هـ)؛ كذلك نجد بين أهم شعراء المعتزلة صاحب بن عباد (ت 385هـ)، وأبا القاسم الزمخشري (ت 538هـ) صاحب تفسير الكشاف.² وقد انتشرت أفكار المعتزلة في العديد من الأقاليم الإسلامية، وأسهمت في بناء منهج علمي يعتمد على المنطق والعقل في فهم الدين، إلا أن هذه المدرسة واجهت معارضة قوية من الاتجاهات السلفية، خاصة بعد محنة خلق القرآن في عهد المأمون، والتي كانت سبباً في تراجع نفوذ المعتزلة، ويرى الباحثون أن فكر المعتزلة يمثل حالة متقدمة من تحرير الفكر من القيود التقليدية، حيث سعى إلى التوفيق بين العقل والنص، مع التركيز على الحرية الفردية في الاعتقاد، واعتبار أن الإنسان مسؤول عن أفعاله، بما في ذلك اختياره للكفر أو الإيمان، وقد استمر تأثير المعتزلة إلى ما بعد العصر العباسي، وكان لهم دور كبير في إثراء الفكر الإسلامي، رغم ما تعرضوا له من اتهامات بالإلحاد أو الانحراف، إلا أن كثيراً من أفكارهم كانت تعبيراً عن اجتهادات عقلية متميزة، أثرت في الفكر الإسلامي والإنساني على حد سواء.³

¹ ياقوت الحموي، معجم الأديباء، تح: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 6/1، 2646/369؛ أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، تح: سوسنة ديفلد فريزر، (بيروت فيسبادن: فرانز شتاينر و المطبعة الكاثوليكية، 1380/1961)، ص 131.

² جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، أشرف على الطبعة: شوقي ضيف، (القاهرة: دار الهلال، د. ت)، 20/2.

³ أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيد، (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية ودار الفارابي ط، 1، 2017)؛ ابن مرتضى، طبقات المعتزلة، 32

كما تمثل مسألة خلق القرآن الكريم إحدى القضايا العقدية التي أثارت جدلاً واسعاً في الفكر الإسلامي، خاصة لدى المعتزلة الذين تبنا المنهج العقلي المتأثر بالفلسفة وعلم الكلام، وقد بدأت هذه المسألة تطرح بشكل جدي مع صعود المعتزلة إلى مواقع النفوذ في الدولة العباسية وخصوصاً عندما أصبح بعض قادتهم من المقربين إلى الخلفاء وكانت البداية مع دخول المأمون بغداد بعد أن ثبت له الحكم، حيث دعا إلى تبني هذا الرأي وأدخله ضمن إطار سياسات الدولة، مما أثار نقاشاً حاداً في أوساط العلماء والفقهاء خاصة أولئك الذين كانوا من أهل الحديث والفقهاء التقليديين، وفي سياق تبني الدولة لهذا الرأي كان المأمون أول من أعلن فرض هذه العقيدة رسمياً، حيث أرسل القضاة يأمرهم بالزام الناس بإعتقاد أن القرآن مخلوق ومن الذين استطاعوا اقناعه بهذه الفكرة هو ثمامة بن اثرس المعتزلي، ثم بشر المريسي الجهمي المرجي (ت 218 هـ)، أما أخطرهم فكان أحمد بن أبي دؤاد (ت 240 هـ)، الذي ولي القضاء للمعتصم ولإبنه الواثق من بعده، ومعه دخلت المسألة مرحلة حرجة تسمى (محنة القرآن)، وفيها دفع ابن أبي دؤاد الخليفة إلى امتحان أكابر الناس ومقدميهم للإقرار بخلق القرآن تحت التعذيب والقتل، وقد أخذ ابن أبي دؤاد القول بخلق القرآن عن بشر المريسي، وأخذ هذا عن جهم بن صفوان (ت 128 هـ)، وأخذ جهم من الجعد بن ادهم (ت 118 هـ) الذي أظهر القول بخلق القرآن في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (ت 125 هـ)، فقتل لذلك، وقد أخذها الجعد من ابان بن سمعان، وأخذها أبان من طالوت الذي أخذه من خاله لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم¹، ويشترك في القول بخلق القرآن المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة²، أما عقيدة أهل السنة فهي «أنه تعالى لم يزل متكلماً، إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديماً، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً، وهذا المأثور عن أئمة الحديث والسنة»

¹ عز الدين ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، 2012، بيروت، ص 6/4، 149/284/283.

² أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1369/1950، مصر ص 222.

¹، وقد استمرت هذه المرحلة الحرجة خمسة عشر عاما بدءا من عام 218 هـ أواخر خلافة المأمون الى حين تولى المتوكل الخلافة سنة 232 هـ، وتعاقب عليها ثلاثة خلفاء، هم المأمون (ت 218 هـ)، وأخوه المعتصم (227 هـ)، والواثق بن المعتصم (ت 232 هـ)؛ ففي عام 218 أمر المأمون بامتحان القضاة و الشهود والمحدثين والفقهاء، وقد أجاب بعضهم فقال بخلق القرآن، فيما حاول بعضهم التمويه تخلصا، وقد أصر محمد بن نوح (ت 218 هـ)، وأحمد بن حنبل (ت 241 هـ)، فلم يجيبا الى القول بخلقه، ولعل أحمد بن حنبل أشهر من امتحن في هذه المسألة، فقد قال إن القرآن كلام الله، ولم يزد ولم يحاول التعمية بأقوال ينجو بها، وقد سيق مع آخرين الى المأمون الذي كان خارج بغداد يغزو في بلاد الروم، وفي الطريق وصل نبأ وفاة المأمون، فعادوا الى بغداد، وتولى المعتصم بعد ذلك أمر الامتحان، ولكن ابن حنبل لم يجب القول بخلق القرآن وحدوثه، فجلد وحبس.

ولم تقتصر المحنة على اهلها، بل امتدت إلى مختلف الآفاق الإسلامية، حيث أرسل الدعاة لإلزام الناس بهذا المعتقد. وتشير المصادر إلى أن أهل مصر خضعوا بدورهم لهذا الامتحان، حيث لم يكن يُقبل قول أحد في الفقه أو الحديث ما لم يقرّ بأن القرآن مخلوق. وقد أُجبر كثير من العلماء على التصريح بذلك، وأمر ابن أبي دؤاد الولاة باتخاذ إجراءات صارمة ضد من يُخالف هذا الرأي، فوضعت القيود على المساجد، ومنع بعض العلماء من الجلوس للتدريس والإفتاء، الأمر الذي أدى إلى تراجع الرأي المخالف داخل الدولة، إلى أن أُبطل رسميًا في عهد الخليفة المتوكل².

¹ ابن أبي القاسي علي بن علي بن محمد الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: عبد الله بن عبد الله المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1411/1990، بيروت ص 174

² ابن كثير، الكامل في التاريخ، بيت الأفكار الدولية، ب. ط، 11 ديسمبر 2009، ص 978.

المطلب الرابع: موقف الأشاعرة من محنة خلق القرآن:

تعرف الأشاعرة بأنها فرقة كلامية ارتبط اسمها الى مؤسسها الشيخ أبي الحسن الأشعري- رحمه الله-الذي أصبح فيما بعد شيخهم عند الإطلاق، يرجعون الى أقواله ويحاولون السير على ما سطره في كتبه من آراء¹.

كما هو معروف عن الإمام أبي الحسن الأشعري إمام الأشاعرة أنه كان معتزليا ثم أعلن تركه لنهج الاعتزال وأنه على نهج السنة، وصرح بأنه على طريقة الإمام أحمد بن حنبل، وتبعه جماعة ممن كان يتبع أحمد بن حنبل وهم عدد كبير جدا من علماء المسلمين عبر التاريخ، ولكن لم يقبله عدد ضخم جدا أيضا من الحنابلة، واعتبروه خارجا عن طريقة أهل السنة والجماعة، وكان من أهم أسباب ذلك أن أسلوبه في تناول مسائل العقائدية كان مختلفا إلى حد كبير عن طريقة أحمد بن حنبل وأتباعه، بل رأيه كان مخالفا عنهم تماما، ومن أبرز تلك المسائل نظريته المتعلقة بخلق القرآن الكريم، فوفقا للحنابلة، فإن ألفاظ القرآن وعباراته هي نفسها الألفاظ التي أنزلها الله عز وجل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وهي قديمة غير مخلوقة، بما تحمله من معاني. في المقابل، يرى الأشعري أن كلام الله ينقسم إلى قسمين:

أولا: الكلام النفسي: وهو قديم وأزلي، يتضمن الأوامر والنواهي والاستخبار، وهو غير مخلوق.

ثانيا: الكلام اللفظي: وهو عبارة عن أصوات وحروف دالة على الكلام النفسي، وهو حادث ومخلوق، فالكلام النفسي بحسب أبي حسن الأشعري هو كلام الله أزلي قائم بذات الله، لا يتغير ولا يتبدل ويذل على أوامر الله ونواهييه أما الألفاظ والأصوات فهي حادثه ومخلوقة، وهي مجرد دلالات على وجود ذلك الكلام النفسي، ومهما تنوعت لغات الخطاب (عربية، أو سريانية أو عبرية.. الخ)، فإنها جميعا تشير الى مفهوم واحد ثابت، هو كلام الله النفسي، ويرى الأشعري أن القول بأن القرآن "كلام الله"، لا يعني أن الحروف والأصوات التي نسمعها هي عين كلام الله القديم، وإنما هي مجرد إشارات تدل عليه، فالكلام الحقيقي هو ما يكون في النفس، أما ما

¹ عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة مكتبة الرشد، ط 1، 1999، 1415، الرياض، ج 1 ص 440

ينطق بيه فهو ترجمة لذلك المعنى النفسي، وهذا ما أشار عليه الأشعري في قوله: "الكلام في النفس ليس بالأصوات والحروف، ولكنه دلالة عليه، وعلى هذا فالكلام الحقيقي هو الذي يكون في النفس، وأما العبارات و الألفاظ فليست كلاماً حقيقياً بل دلالة عليه"؛ لذا فإن هذا التقسيم يعكس موقفاً وسيطاً للأشاعرة بين موقف الحنابلة القائلين بقدّم القرآن بجميع جوانبه، وموقف المعتزلة القائلين بحدوثه. وبالتالي، فإن الأشاعرة وإن اتفقوا ظاهرياً مع الحنابلة في القول بقدّم القرآن، إلا أنهم يختلفون معهم في التفاصيل، حيث يرون أن الألفاظ والحروف التي يتكون منها القرآن هي مخلوقة حادثّة، بينما الكلام النفسي فقط هو القديم.

هذا الاختلاف الجوهرى أدى إلى اتهام بعض علماء الحنابلة للأشعري وأتباعه بالكفر، بل وصل الأمر إلى حد تكفيرهم واستباحة دمائهم وفقاً للمنظور الحنبلي، فالأشاعرة قدموا رؤية وسطية تجمع بين الإقرار بقدّم كلام الله من حيث معناه النفسي، واعتبار الألفاظ والحروف مخلوقة، مما جعلهم يقفون في منطقة وسطى بين الحنابلة والمعتزلة. هذه الوسطية تعكس سمة بارزة في الفكر الأشعري، الذي يسعى إلى التوفيق بين النصوص الشرعية والمقولات العقلية، وإن كان ذلك قد عرضه لانتقادات شديدة من قبل بعض المذاهب الأخرى¹

¹ د للاعائشة عدنان مرجع سابق العدد 4، جوان 2019 ص 23

المطلب الخامس: موقف السلف من قضية خلق القرآن

اتفق جمهور السلف من المحدثين والفقهاء، بدءًا من زمن الصحابة، على أن المصدر الأصل والموثوق لمعرفة الله وصفاته هو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وعليه، فإن ما ورد فيهما من أخبار عن الغيب ينبغي الإيمان به كما ورد، دون تأويل يخالف ظاهر النص أو تحميله معاني لم يدل عليها اللفظ صراحة، ويُعتمد في ذلك على اللغة العربية الفصحى التي نزل بها الوحي، إذ تُفهم النصوص بحسب دلالاتها اللغوية الظاهرة، دون تعسف في التأويل أو إخراج الألفاظ عن معانيها الأصلية، ما لم يكن هناك قرينة لغوية أو شرعية تدل على المجاز أو خلاف الظاهر، قال تعالى: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} ¹، فعبر القرآن عن حقيقة التكليم دون مجاز، وأكدها بالمصدر "تكليمًا"، لرفع احتمال المجاز وتثبيت الحقيقة. فلو لم يكن ذلك حقيقة، لكان في العبارة ما يوهم المجاز، كما زعمت المعتزلة والجهمية حين قالوا إن كلام الله مخلوق، لما أعجزهم إثبات الحقيقة القرآنية الواضحة. والقول بأن الشجرة هي التي تكلمت، لا الله، هو صرف للفظ عن ظاهره بلا دليل.

وقد جاء في القرآن أيضًا: {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ} ²، وسماه الله تعالى كلامه، ولو شاء لقال "حتى يسمع ما خلقه الله من الكلام"، لكنه أضافه إليه فقال "كلام الله"، ما يدل على أنه غير مخلوق، ويُستفاد من ذلك أن المصدر الأول لمعرفة الناس بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، هو ما جاء عن الصحابة والتابعين، وما تبين بقرينة السياق، دون تأويل يخالف ظاهر النص.

وكان الإمام أحمد بن حنبل من أبرز من نطق بلسان السلف ودافع عن هذا المذهب، وقد تبعه على ذلك كثير من العلماء في عصره وبعد عصره، منهم الحمّادان، والبخاري، وعبد

¹ النساء الآية 164

² التوبة الآية 6

العزير بن أبي سلمة، ومالك بن أنس، والشافعي، والليث بن سعد، وسفيان بن عيينة، وهشام، وعيسى بن يونس، وحفص بن غياث، وسعد بن عامر، وعبد الرحمن بن مهدي، وغيرهم¹.

المبحث الثاني: السياق التاريخي لأحمد بن حنبل

المطلب الأول: نسبه وحياته

هو أبو عبد الله أحمد بن محمد، بن حنبل، بن هلال، بن أسد، ابن ادريس، بن عبد الله، بن حيان، بن عبد الله، بن أنس، ابن عوف، بن قاسط، بن مازن، بن شيبان²، بن ذهل، بن ثعلبة، ابن عكاب، بن صعب، بن علي، بن بكر، بن وائل، بن قاسط بن هنب ابن أفصى، بن دهمي، بن جديلة، بن أسد، بن ربيعة، بن نزار، ابن معد، بن عدنان، يعود نسبه إلى قبيلة شيبان وهي قبيلة من قبائل العرب ربيعة عدنانية، أبوه محمد بن حنبل كان قائداً، في زي الغزاة، منخرطاً في جيش خراسان، أما جده حنبل بن هلال، فقد كان والي «سرخس» في عهد الأمويين، ومن أوائل دعاة العباسيين، أمه صفية بنت ميمونة من بني عامر، ولد ببغداد في شهر ربيع الآخر سنة أربع وستين ومائة فهو بغدادي المولد والنشأة والوفاة، توفي أبوه وهو في عمر ثلاث سنين ومن قبله توفي جده، كفلته أمه، تعلم في الكتاب، اشتهر بين الناس بحسن كتابته، حيث كان إن أملوا عليه شيء من منكر فلا يكتبه لهم، وكفه نظره عما حرم الله، اشتهر بورعه، نزعته به همته إلى طلب العلم، بدأ بدراسة فقه الشريعة والحديث في بغداد، لما بلغ عمر السادسة عشرة خلصت وجهته إلى تعلم الحديث، وما كانوا في العصور الأولى يعدون الرجل محدثاً حتى يرحل إلى بلاد الإسلام، فرحل أحمد إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والثغور والمغرب والجزيرة والعراقين، وفارس، وخراسان، طاف في البلاد والآفاق وسمع من مشايخ كبار، كما كتب عن علماء كل بلد أمثال الإمام الشافعي، إسماعيل بن علية، وسفيان بن عيينة، فلم يكن في عصر الإمام أحمد ولا بعد. عصره أحد، حفظ من الحديث ما

¹ عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل إمام أهل السنة، دار العلم، دمشق، ط 4، 1999، 1420هـ ص 148

² أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، فضائل الصحابة، حققه: وصي الله بن محمد عباس، دار العلم، ط 1، 1403هـ، 1983، المملكة العربية السعودية ص 21.

حفظ، وجمع ما جمع، وأتقن من هذا الفن ما أتقن، فقد بذل للحديث والسنة النبوية، حتى صار فقيه المحدثين، ومحدث الفقهاء، وإمام السنة¹، توفي يوم الجمعة سنة إحدى وأربعين ومائتين للهجرة، وله من العمر سبع وسبعون سنة، وقد اجتمع الناس يوم جنازته حتى ملأوا الشوارع، غير من كان في الطرق والأسطح، وقد دفن الإمام أحمد بن حنبل في بغداد، وقيل أنه أسلم يوم وفاته الكثير من اليهود والنصارى والمجوس تأثراً!، وأن جميع الطوائف حزنت عليه، وأنه كانت له كرامات كثيرة وواضحة².

المطلب الثاني: عقيدته

تبين مما سبق أن الإمام أحمد بن حنبل لم يكن يعتمد على الاجتهاد الشخصي المجرد، بل كان متمسكاً بالأصول ومستنداً إلى الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين. وقد عُرف عنه شدة التمسك بأصول الدين والعقيدة، متشبثاً بها أشد التشبث وأعظم الاستمسك. وكان الإمام أحمد يرى أن العقل البشري يعجز عن الإحاطة بحقيقة ذات الله تعالى وصفاته الدقيقة؛ إذ لا يمكن للعقل أن يحيط بالخالق سبحانه، ولا أن يدرك صفاته العظيمة، وانطلاقاً من ذلك، كان الإمام أحمد يعتقد أن كلام الله تعالى، وصفاته الثابتة، يجب الإيمان بها كما وردت، استناداً إلى نصوص القرآن الكريم وحديث رسول الله ﷺ، دون تأويل أو تحريف. فليس للمؤمن أن يخوض في تفسير ما أنزل الله تعالى بما لا يعلم، بل عليه أن يسلم ويؤمن بما جاء في ظاهر النصوص، دون اللجوء إلى المجاز أو التأويل العقلي³، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁴ رآيه في علم الكلام:

يطلق علم الكلام على علم أصول الدين الذي هو علم التوحيد، وإنما سمي كلاماً لكثرة ما يدور حوله من مجادلات، كان يثيرها في الغالب غير أهل السنة، كما صرح أئمة أهل السنة كالشافعي ومالك وأحمد رفضهم الشديد للجدال والخصومات الكلامية، خاصة فيما يتعلق

¹ عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل إمام أهل السنة، مرجع سابق ص 17-20.

² ختام محمود عوض القرآن، الفكر التربوي عند الإمام أحمد بن حنبل، جامعة اليرموك الشريعة والدراسات الإسلامية، د. ط، أيار 1993، الأردن ص 30.

³ عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل إمام أهل السنة، مرجع سابق ص 98.

⁴ سورة يوسف، (الآية 2)

بالقضايا العقديّة الكبرى التي تتصل بالله سبحانه وتعالى وصفات¹. فقد ورد أن رجلاً كتب إلى الإمام أحمد بن حنبل يسأله عن مناظرة أهل الكلام، فجاء في رده:

«أحسن الله عاقبتك، الذي كنا نسمع ونعتقد من علمائنا أنهم كانوا يكرهون الكلام، والجلوس مع أصحاب الجدل، ويدعون إلى التسليم والانقياد لما ورد في كتاب الله، ولا يعدّون ذلك من الأمور التي ينبغي الخوض فيها. ولم يُعرف عنهم الجلوس لمن وضع كتاباً يتناول هذه الأمور، بل كانوا يرون أن من جلس معهم قد يُبتلى في دينه بما يُلبس عليه».

وقد عُرف عن الحنابلة عموماً كراهيتهم للكلام وأهله²، حتى قيل في ترجمة بعضهم: «كان يكره الكلام، ويمنع منه ويغضب لسماعه، ويأمر باتباع الأثر». واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾، ويروي: "لا تقوم الساعة حتى تكون خصوماتهم في ربهم تعالى"³.

قوله في الله عزوجل

يقول رحمه الله: «إن الله عز وجل واحد لا من عدد، ولا يجوز عليه التجزؤ ولا القسمة، وهو واحد من كل جهة، وإنه موصوف بما أوجبه السمع والإجماع. ويقول: من قال: إن الله عزوجل لم يكن موصوفاً حتى وصفه الواصفون فهو بذلك خرج عن الدين. وقال ذلك الإمام لأن فريقاً من الجهميين، كان يقول هذا القول⁴.

الصفات عند الإمام:

ذهب الإمام أحمد بن حنبل إلى القول⁵ أن الله سبحانه وتعالى قديم بصفاته التي هي قائمة بذاته، لا يجوز فصلها عنه أو اعتبارها زائدة على ذاته، ورداً على من سأله: "هل الموصوف قديم، وصفته قديم؟" بيّن أن هذا السؤال خاطئ من أساسه، لأن الله تعالى موصوف بما

¹ المرجع نفسه ص 99

² محمد بن أبي يعلى، صححه محمد حامد الفقي، طبقات الحنابلة، مطبعة السنة المحمدية، 1371هـ_1905م، القاهرة الجزء الأول ص 270/2

³ سورة الرعد 13

⁴ مرجع نفسه ص 2/8

⁵ مرجع نفسه الطبقات ص 293

وصف به نفسه في كتابه، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تشبيه ولا تمثيل. فالاعتقاد الواجب هو التسليم بما ورد في النصوص، كما جاء في القرآن الكريم، دون الدخول في تفصيلات عقلية لا دليل عليها. ومن الصفات التي أثبتها الله لنفسه في كتابه: السميع، البصير، المتكلم، المريد، القادر، الحكيم، وسواها من الصفات.

كما أقر الإمام أحمد بإثبات الصفات التي يوصف بها الله تعالى¹ وإن كانت ظاهرها يوحي بالتشابه، مثل الكلام عن "يده"، و"عرشه"، و"وجوده في كل مكان"، ورؤية المؤمنين له يوم القيامة، ونزوله إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل، وهي جميعها حق على ما يليق بجلال الله، من غير تكيف أو تمثيل.

ويجب-في عقيدته-أن يؤمن المرء بالله بلا كيف، ويترك لله فهم أسرارهِ، وي طرح دقائق علم الكلام في تناوله للعقائد، لأنها تنطوي على الغرور والخطر. هذا موقف الإمام أحمد، إنه غاية في البساطة وغاية في القوة أيضا من حيث النظرة القرآنية.

ي صفتيه السميع و البصير:

ثبت عن الإمام أحمد - رحمه الله - أنه كان يؤمن بجميع صفات الله تعالى كما وردت في الكتاب والسنة دون تعطيل أو تأويل، فالله تعالى سميع بصير، يسمع ويبصر من غير تشبيه ولا تمثيل، لأنه ليس كمثله شيء. وبين - رحمه الله - أن معرفة صفات الله لا تكون إلا بما دل عليه الوحي، فكما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾²، وكذلك في قوله: ﴿فَإِنْ عَزَمُوا الطَّلْقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾³، ويستدل على أن معنى "السميع" يختلف عن "العليم"، فالسميع يتعلق بالسمع، والعليم يتعلق بالعلم، وقد قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾⁴، وقال عليه الصلاة

¹ الإمام أبي عبد الرحمن عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، المحقق: د. محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، كتاب أهل السنة، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الأولى 1406.1968 م جزء الأول ص 37

² سورة طه الآية 46

³ سورة البقرة الآية 227

⁴ عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل امام أهل السنة مرجع سابق ص 145. 104

والسلام: "سبحان من وسع سمعه الأصوات"، ما يدل على إثبات صفة السمع لله على وجه يليق بجلاله، دون تشبيه أو تعطيل.

وقد كان الإمام أحمد - رحمه الله - يهدف إلى إثبات ما ورد في النصوص، دون أن يدخل في المعاني ما لم يرد به الشرع، مؤكداً أن القول بكلمة أو لفظ لم يرد به نص يُعد من التجرؤ على الله، وقد أنكر هذا المنهج، ورأى أن كلام الله وكلام رسوله لا يُقطع بأنه يراد به غير ظاهره إلا بدليل قطعي. ولهذا اعتمد على ما ثبت عن الصحابة - رضي الله عنهم - من فهمهم للنصوص، ورفض التأويلات الفلسفية التي لم ترد عنهم¹.

واقترء بهذا المنهج، قال الإمام أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب التيمي: "ما أذن الله لأحد من أهل الأهواء في تأويل شيء من صفاته، وإنما أذن لأهل السنة في أن يقولوا: ﴿عَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾⁵، عندما عاد المعتزلة إلى نشاطهم الفكري، وشرعوا في مجادلة بعض أهل السنة، وجد هؤلاء أنفسهم أمام تحدٍّ يستوجب الرد على تلك الطروحات، إلا أن بعضهم لم يكن بمنأى عن التأثير ببعض الأساليب الفكرية للمبتدعة، مما أدى إلى تسرب شيء من أفكارهم إليه، نظراً لطبيعة المجادلة التي تتطلب أحياناً تقبل بعض المفردات والآراء، وإن كانت من باب الرد والمواجهة. فقد يأخذ أحدهم موقفاً معيناً لا لاقتناعه به، وإنما لمجرد الدفاع عن أمر يراه صواباً.

أما الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - فقد تميز بثباته على النصوص الشرعية، رافضاً التأويل، مؤثراً التمسك بما ورد عن الله تعالى ورسوله، مستنداً إلى ما ثبت من نصوص الوحي، مؤمناً بأن الخوض في مثل هذه المجادلات قد يؤدي إلى مسالك غير مأمونة، لاسيما في مسائل العقيدة.

وقد ظل الإمام أحمد طيلة حياته مدافعاً عن منهجه الأثري، حتى لقي ربه ثابتاً عليه. ويُروى أنه - رحمه الله - سئل قبل وفاته عن أحاديث الصفات، فأجاب قائلاً: "تمر كما

¹ سورة آل عمران الآية 7

جاءت، ويُؤمن بها، ولا يُرد منها شيء إذا كانت أسانيدُها صحيحة، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه، بلا حدٍّ ولا غاية¹.

قوله في الوجه الوارد في القرآن والسنة:

مذهبه في الوجه: أن (2) لله عز وجل وجهاً لا كالصورة المصوّرة، والأعيان المخطّطة؛ بل وجهاً وصفه سبحانه بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾³، ومن غيّر معناه فقد أَلَحَدَ عنه، وذلك عنده وجّةٌ في الحقيقة، دون المجاز، ووجه الله باقٍ لا يبلى، وصفة له لا تقنى، ومن ادّعى أن وجهه نفسه فقد أَلَحَدَ، ومن غير معناه فقد كفر، وليس معنى وجه معنى (جسد) عند الإمام ولا «صورة» ولا (تخطيط) ومن قال ذلك فقد ابتدّع.

قوله في كلام الله:

كان -رحمه الله- يقول إن الله عز وجل له كلام، فهو متكلم، وهذه صفة من صفاته التي لا تشبه صفات البشر مثل الخرس أو البكم أو السكوت، بل هي صفة كمال يُمدَح بها. قال الله تعالى عن الذين عبدوا العجل: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾⁴، أي أنهم لم يفهموا أن الإله الحق لا يمكن أن يكون صنماً لا يتكلم، ومع ذلك عبده، فكانوا ظالمين، ومن الخطأ أن يظن أحد أن كلام الله مجرد حكاية، كما قال الله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾⁵. فكلمة "تكليماً" هي تأكيد على أن الله تكلم فعلاً، وليس مجرد نقل كلام. وهذا هو معتقد السلف من الصحابة والتابعين، ولم يُنقل عنهم أبداً أن كلام الله مجرد حكاية. كلام الله غير مخلوق:

روى عن الإمام أحمد -رحمه الله- قوله إن كلام الله عز وجل ليس بمخلوق⁶، وأن الله تعالى لم يخلق شيئاً بقوله "كن" إلا ما شاء أن يخلقه، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ

¹ عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل امام أهل السنة مرجع سابق ص 105

² المرجع نفسه ص 106

³ سورة القصص الآية 88

⁴ سورة الأعراف الآية 147

⁵ سورة النساء الآية 164.

⁶ أحمد بن حنبل، أصول السنة، دار المنار، ط1، 1411هـ، السعودية، ص2.

إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ¹. ومن هنا، فإن قولنا: إن كلام الله غير مخلوق، يتوافق مع ما ورد في النصوص الشرعية، ومن يزعم أن الله يخلق القرآن فهو كافر، لأن القرآن الكريم هو من كلام الله سبحانه وتعالى.

ويحث المؤلف القارئ على التأمل في هذا الاعتقاد الواضح والبيّن، ويثني على الإمام الذي بيّنه وشرحه بألفاظ سهلة ومعاني واضحة، فيقول: "تأملوا -رحمكم الله- هذا الاعتقاد ما أصرحه وأبينه، واعترفوا بفضل هذا الإمام العالم الذي شرحه وبيّنه، وانظروا سهولة لفظه فما أفصحَه وأحسنَه". ويحث كذلك على اتباع منهج أولئك الذين قال الله فيهم: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾²، مشيراً إلى أهمية اختيار القول الأقوم والأصوب، والتمييز بين الصحيح والسقيم. كما أوصى بالاعتداء بأمثال أبي الحسن، والاعتراف بفضلَه ووصفه الحسن، أي ابن حنبل -رحمه الله-، لما كان عليه من صواب العقيدة وسلامة المنهج، إذ كان مذهبه في أصول الدين موافقاً للسنة، في حين كان غيره متفرقين في أصول الاعتقاد.

وبيّن المؤلف أن علماء بغداد في الزمن الماضي كانوا على مذهب واحد في هذه المسألة، ولم يكن هناك خلاف في القول بأن الله متكلم لا كما تقول أهل البدع. وأكد أن من ردّ على أهل البدع من أئمة السلف لم يخرج في ذلك عن مذهب الإمام أحمد، سواء كان من أصحاب الشافعي أو غيرهم، إذ لم يُعرف اختلاف بينهم في ذلك حتى زمن أبي نصر القشيري³

¹ سورة النحل الآية 40

² سورة الزمر الآية 18

³ ابن عساكر الدمشقي، تبیین كذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي حسن الأشعري، دار الفكر، الطبعة الثانية 1399هـ، دمشق، ص 163.

المطلب الثالث: مناظراته ومذاكراته

لم يكن الإمام أحمد بن حنبل ممن يميلون إلى الجدل بطبيعتهم، بل كان بعيداً عنه بطبعه، ودينه، وورعه. ومع ذلك، كان يتحرى الحق ويبحث عنه بدقة، فإذا تبين له طريق الصواب التزمه، ودافع عنه في مواجهة النافين والمشككين. وقد كان يخشى الوقوع في الباطل، ولهذا كان يعتمد في استدلاله على كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ملتزماً بظاهر النصوص دون أن يتكلف التأويل أو الخروج عن مدلولها الظاهر.

وإذا جادله أحد في صحة ما يعتقده، سواء في مسائل الأحكام أو في قضايا العقائد، كان يناقش بثبات دون تعصب لرأيه، ولا كان يجادل إلا من كان باحثاً مخلصاً عن الحق، بعيداً عن العناد والمكابرة، وقد خاض الإمام أحمد العديد من المناظرات، سواء في المسائل الفقهية التي خالف فيها بعض آراء الأئمة الثلاثة، أو في قضايا العقيدة التي التزم فيها بأصول الدين. ومن أشهر مواقفه، التزامه القول بأن القرآن الكريم غير مخلوق، وهو الموقف الذي كان سبباً رئيساً في تعرضه للمحنة والعذاب الشديد، لكنه ثبت على ما اعتقد وأصابه من البلاء ما أصابه، صابراً محتسباً، فهناك مناظرة لطيفة بين صديقين، أو بين شيخ وصاحبه وهما الإمام الشافعي والإمام أحمد، فقد حكى أن أحمد ناظر الشافعي في تارك الصلاة، وقد كان يعتقد أن تارك الصلاة كافر، فقال له الشافعي: يا أحمد أتقول إنه يكفر؟

قال أحمد: نعم

قال الشافعي: إذا كان كافراً فبم يسلم؟.

قال أحمد: يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله. قال الشافعي: فالرجل مستديم لهذا القول، لم يتركه. قال أحمد: يسلم بأن يصلي. قال الشافعي: صلاة الكافر لا تصح، ولا يحكم بالإسلام بها، فسكت أحمد. والله أعلم¹.

¹ عبد الغني الدهر مرجع نفسه ص 173

أما مذكراته-رحمه الله-كثيرة منها هذه المذاكرة بين محدث مصر أحمد بن صالح وأحمد بن حنبل: قال أحمد بن حنبل لأحمد بن صالح: تعال حتى نذاكر ما روى الزهري عن أولاد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعلنا يتذاكران، ولا يغرب أحدهما على الآخر، إلى أن قال أحمد ابن حنبل لأحمد بن صالح: عند الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن عبد الرحمن بن عوف قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما يسرني أن لي حمر النعم وأن لي حلف الطيبين».

فقال أحمد بن صالح: أنت الأستاذ وتذكر مثل هذا؟ فجعل أحمد يبتسم ويقول: رواه عن الأزهري رجل مقبول أو صالح: عبد الرحمن ابن اسحاق؛ فقال: من رواه عن عبد الرحمن؟ فقال: حدثناه رجلان تقيان: إسماعيل بن علية، وبشر بن المفضل.

فقال أحمد بن صالح لأحمد بن حنبل: سألتك بالله إلا أمليته علي، فقال أحمد: من الكتاب، فقام ودمل وأخرج الكتاب، وأملى عليه، فقال أحمد بن صالح لأحمد بن حنبل: لو لم أستاذ بالعراق إلا هذا الحديث كان كثيرًا، ثم ودعه وخرج¹.

المطلب الرابع مؤلفاته:

كان الإمام أحمد بن حنبل لا يرى وضع الكتب أو تدوين آرائه واجتهاداته، بل كان ينهى عن كتابة كلامه ومسائله، إيمانًا منه بأن العلم دين، ودين الله لا يكون بالرأي أو الاجتهاد الشخصي، بل يجب أن يكون مستندًا إلى نصوص الكتاب والسنة. ولهذا السبب، امتنع عن تأليف كتب تعتمد على رأيه الشخصي، ولم يرض أن يُنسب إليه كلام في الدين مبني على الاجتهاد البشري. وقد روي عنه قوله: “لا تنظروا في كتب أبي عبيد، ولا فيما وضع إسحاق، ولا سفيان، ولا الشافعي، ولا مالك؛ عليكم بالأصل”، والمقصود بالأصل: الكتاب والسنة، وقد كان إخلاصه لله تعالى سببًا في إصراره على عدم نشر شيء من كلامه واجتهاداته، فبقيت معظم آرائه متداولة عبر تلاميذه وأصحابه، الذين نقلوا عنه آلاف المسائل. وهذه المسائل لم

¹ عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل امام اهل السنة، مرجع سابق، ص 174. 183.

تُقصد بها صياغة مذهب مستقل، بل كانت مجرد فتاوى قائمة على الأثر، مع تجنب الإكثار من القياس، ومع ذلك، فإن الإمام أحمد له مؤلفات عظيمة، وإن ومن بين مؤلفاته نذكر: المسند: يعتبر من اعظم ما ألف ومن أعظم كتب السنة، حيث يقول ابن الجوزي: إن له تفسيراً، وهو مائة ألف وعشرون ألفاً، ومن مؤلفاته أيضاً: كتاب العلل، كتاب التفسير، كتاب الناسخ والمنسوخ، وكتاب الزهد، كتاب المسائل، كتاب الفضائل، كتاب الفرائض، كتاب المناسك، كتاب الأيمان، كتاب الأشربة، كتاب طاعة الرسول، كتاب الرد عن الجهمية والزنادقة،¹ وكتاب التاريخ، وكتاب حديث شعبة، وكتاب المقدم والمؤخر في القرآن، وكتاب جوابات القرآن، وكتاب الصلاة وما يلزم فيها، ويورد الإمام في هذا الكتاب رده عن أقوال جهم بن صفوان، كتبها في السجن، و له كتاب السنة، قرر أحمد عقائده فيها، وأعاد النظر في بعض المسائل الكلامية التي سبق إثارتها في رسالة الرد على الجهمية، ويحدد بشكل قاطع موقفه من جميع مسائل العقيدة الجهرية، وله مخطوطان لم يطبعا وهما: المسند من مسائل أحمد، الذي رواه أبو بكر الخلال، وهو مهم في دراسة آراء الإمام السياسية والدينية، وكتاب الأمر، وله كتاب الورع، وفيه ما ينم عن شخصية أحمد في زهده وعفته وورعه، وله كتاب علل الحديث.²

المبحث الثالث: التطور التاريخي لمحنة خلق القرآن عند أحمد بن حنبل

المطلب الأول: محنة الإمام زمن المأمون ودور نشأة الإمتحان بها

استمر الجدل حول هذه القضايا قرناً كاملاً أو أكثر، دون أن يتدخل فيها أحد من الخلفاء، فلم يُعرف عنهم التورط في البحث أو المناظرة أو الرد، باستثناء ما نُسب إلى الجاه بن الزندقة. فلم يكن الخلفاء يتدخلون في هذه الأمور إلا نادراً، كما لم يُعرف في خلفاء بني أمية أو بني العباس من خالف منهج السلف أو تبني غير طريقتهم إلى أن جاء هارون الرشيد، فقد نُقل

¹ أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات، ط1، 1442هـ، 2003م،

الرياض، ص 27

² عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل امام اهل السنة، مرجع سابق، ص 175

عن الرشيد أنه استدعى بشرًا المريسي لما بلغه عنه قوله إن القرآن مخلوق، فأراد قتله لوضوح بدعته، وقال: "والله، لولا أن بشرًا في غيب، وهو يقول: القرآن مخلوق، لأقتلته بما تقوله أيدينا". وقد علّق الإمام أحمد على هذا بقوله: "كان بشر متواريًا أيام هارون نحوًا من عشرين سنة، حتى مات هارون، فظهر ودعا إلى الضلالة"¹.

ثم جاء الخليفة المأمون، وقد تأثر بجماعة من المعتزلة الذين تمكنوا من التأثير عليه، فابتعد عن طريق الحق وسلك مسالكهم، وأخذ عنهم فلسفتهم وعقائدهم. ومن أبرز ما تبناه فكرة التوحيد التي أطلقوا منها مقولتهم حول خلق القرآن. واستمر في تبني هذه الفكرة حتى أعلنها رسميًا سنة اثني عشره، مما أحدث اضطرابًا بين العلماء مضافًا إلى تفضيل علي على أبي بكر وعمر، فاشمأزت النفوس منه، وكاد البلد يفتن، ولكنه في إعلانه هذا لم يلزم أحدًا فيما أعلنه، وترك الناس أحرارًا فيما يعتقدون².

أعلن المأمون سنة ثمانى عشرة حمل علماء الأمة على القول بخلق القرآن، وليس في علماء الأمة، وكبار محدثيها أحد يقول هذه المقالة.

وهكذا دعي هؤلاء الشيوخ وأمثالهم إلى الإستجابة لما يريده منهم المأمون، ومن أبى دعي إلى مناظرة مظلة بالسيف، وكان ابتداء ذلك أن كتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد بإمتحان القضاة والمحدثين، وأمره بإشخاص جماعة منهم، وأول كتاب كتبه، كان غايته هو إقرار بخلق القرآن فمن وافق فقد نجى، ومن بين الأشخاص الذين استدعاهم يمتحنهم عن خلق القرآن هم: محمد بن سعد كاتب الواقدي، وأبو مسلم، ويحيى بن معين، وزهير بن حرب، إسماعيل ابن داود، إسماعيل ابن أبي مسعود، وأحمد بن إبراهيم الدورقي؛ حيث أجابوا جميعًا: إن القرآن مخلوق، خوفا من سيف المأمون وسجن حتى الموت، فأشخصهم إلى مدينة السلام، بعد ما رأى المأمون أن وعيده أثر وأفاد، فكان لابد من أن يكتب مرة أخرى، لاستدعاء من هم أنبه ذكرا من المحدثين والفقهاء، فكتب كتابه الثاني بخصوص أن القرآن مخلوق الذي

¹ أعيد الغني الدقر، أحمد بن حنبل امام اهل السنة، مرجع سابق، ص 146-156

² المرجع نفسه ص 158.168

أرسله المأمون الى إسحاق بن إبراهيم، حيث استدعى هذا الأخير جماعة من الفقهاء والحكام والمحدثين، وأحضر أبا حسان الزيادي، وبشر بن الوليد الكندي، وعلي بن أبي مقاتل، والفضل بن غانم، والذغال بن الهيثم، وسجادة، والقواريري، وأحمد بن حنبل، وقتيبة، وسعدويه الواسطي و محمد بن نوح المضروب و غيرهم، فدخلوا جميعا على إسحاق، فقرأ عليهم كتاب المأمون هذا مرتين حتى فهموه، ثم قال لبشر بن وليد ماذا تقول في القرآن؟.

فقال: القرآن كلام الله.

فقال إسحاق بن إبراهيم للكاتب اكتب ما قال.

ثم واصل امتحان البقية، حتى عاد لأحمد بن حنبل فقال له: ما تقول في القرآن؟

قال أحمد: هو كلام الله.

قال اسحاق ابن ابراهيم: أمخلوق هو؟

قال: هو كلام الله لا أزيد عليها، فامتحنه بما في الرقعة، فلما أتى على «ليس كمثله شيء» قال: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»، أمسك عن: «لا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه»، فقال اسحاق لأحمد: ما معنى قوله: «سميع بصير»؟ قال: هو كما وصف نفسه، قال: فما معناه؟ قال: لا أدري، هو كما وصف نفسه¹. فأرسل اسحاق بن ابراهيم ما قالوه الى المأمون ليعيد المأمون ويطلب من اسحاق بن ابراهيم استدعاهم وامتحانهم بقول أن القرآن مخلوق فهناك من أجاب بذلك، إلا أربعة منهم رفضوا منهم أحمد بن حنبل، سجادة، القواريري، محمد بن نوح، فعندها قام اسحاق بسجنهم ثم أعاد عليهم المحنة، فأجابه سجادة و القواريري بأن القرآن مخلوق، فأطلق سراحهم، أما أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح أصروا على قولهم بأنه كلام الله فأعادوا بهم إلى السجن، ووجهوا إلى طرسوس، ليقيموا بها الى خروج أمير المؤمنين من بلاد الروم، ثم سير بالإمام أحمد ومحمد بن نوح مقيدان إلى الخليفة المأمون، لكن قبل وصولهم جاءهم خبر موت المأمون، ومع ذلك لبثوا مدة في السجن

¹ المرجع نفسه ص 170

حتى ينظروا في أمرهم، وأثناء عودتهم من الرقة إلى بغداد مقيدين، مات محمد بن نوح في الطريق، ورجع أحمد ابن حنبل إلى الحبس¹.

المطلب الثاني: محنة الإمام زمن المعتصم

كان الخليفة المعتصم بعيداً عن التحصيل العلمي، كما وصفه السيوطي، إلا أن بعده عن العلم لم يمنعه من التدخل في شؤون العلماء، خاصة ما يتعلق بمسألة "خلق القرآن"، التي شكلت محوراً لامتحان عقائدهم. وقد حذر الإمام الذهبي من اجتماع الجهل والسلطة، لما في ذلك من خطر بالغ على الأمة. وقد استغل ابن أبي دؤاد هذا الواقع، فعمد إلى التأثير على المعتصم، مستثمراً جهله وتعلقه برأي من يُعتقد فيه العلم والحكمة. وكان لابن أبي دؤاد دور بارز في تعزيز موقف المعتصم باستمرار المحنة، مدعوماً بوصية أخيه المأمون.

في هذا السياق، تم اعتقال الإمام أحمد بن حنبل، وأدخل السجن تنفيذاً لأوامر المعتصم. وقد عبّر الإمام أحمد عن موقفه من السجن بقول يوسف عليه السلام: "رب السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه"²، وكان يردد مقولته: "السجن كره، والقيود كره، والضرب كره، والوعد كره". ومع ذلك، فقد قابل هذه المعاناة بصبر واحتساب، معتبراً إياها في سبيل الله، متمسكاً بعقيدته التي ورثها عن السلف الصالح.

وقد أودع الإمام أحمد في سجن خاص أُعد له في دار تابعة لعمارة في بغداد، وكان هذا السجن مخصصاً له وحده، مكبلاً في قيوده. ثم نُقل بعد ذلك إلى سجن العامة، حيث بقي فيه ما يقارب الثلاثين شهراً، ومرت أيام حتى قال معتصم بأن يستدعوا له أحمد بن حنبل، وابن أبي دؤاد حاضر، وقد جمع خلقاً كثيراً من أصحابه، وأمر المعتصم، عبد الرحمن بن اسحاق بأن يناظر أحمد بن حنبل،

فقال له عبد الرحمن: ماذا تقول في القرآن؟

قال أحمد: ما تقول في علم الله؟ فسكت.

¹ المرجع نفسه ص 172

² سورة يوسف الآية 33

فقال له بعضهم: أليس قد قال الله تعالى: (الله خالق كل شيء) ¹، والقرآن أليس هو شيئاً؟.

فأجاب أحمد بن حنبل: قال الله: ﴿وَتُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ ²، فدمرت إلا ما أراد الله؟!

فقال بعضهم: قال الله عز وجل: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ إِلَّا اسْتَمَعُوا وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ ³، أفيكون محدثاً إلا مخلوقاً؟.

فقال أحمد: قال الله: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ ⁴، فالذكر هو القرآن، وتلك ليس فيها ألف ولا لام.

وذكر بعضهم حديث عمران بن الحصين: أن الله عز وجل خلق الذكر.

فقال أحمد: هذا خطأ، حدثنا غير واحد أن الله كتب الذكر.

واحتجوا بحديث ابن مسعود: (وما خلق الله من جنة ولا نار، ولا سماء، ولا أرض أعظم من آية الكرسي).

فأجاب أحمد: إنما وقع الخلق على الجنة والنار والسماء والأرض، ولم يقع على القرآن.

فقال الإمام أحمد: وكان يتكلم هذا فأرد عليه، ويتكلم هذا فأرد عليه، فإذا انقطع الرجل منهم اعترض ابن أبي دؤاد، فيقول: يا أمير المؤمنين، هو والله ضال مضل مبتدع، فيقول المعتصم اذن كلموه، ناظروه، فيكلمني هذا فأرد عليه، ويكلمني هذا فأرد عليه، فإذا انقطعوا يقول لي المعتصم: ويحك يا أحمد! ماذا تقول؟ فأقول: يا أمير المؤمنين أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أقول به، فيقول ابن أبي دؤاد: وأنت لا تقول إلا ما في كتاب الله أو سنة رسوله، فقال له أحمد: تأولت تأويلاً فأنت أعلم، وما تأولت ما يحبس عليه وما يقيد عليه، فالمعتصم استدعى أحمد بن حنبل مرتين في مجلسين، وهو يدعو إلى

¹سورة الزمر الآية 62

²سورة الأحقاف الآية 25

³سورة الأنبياء الآية 2

⁴سورة ص الآية 1

البدعة والإمام أحمد يرفض عليه أشد الرفض، فما كان مصير أحمد سوى السجن والتعذيب بالسياط¹.

ويُروى أن الإمام أحمد بن حنبل، حين أُحضر أمام المعتصم، نظر الخليفة إلى السياط وقال: "ابدؤوا بغيرها"، ثم أمر الجلادين أن يقدّموا السياط، فأمر رجل أن يضرب الإمام سوطين، وكان المعتصم في كل مرة يكرر: "شُدّ، قطع الله يدك"، ثم يأمر بآخر ليضربه سوطين كذلك، وهو يقول نفس العبارة، وفي واقعة أخرى، لما ضُرب الإمام تسعة عشر سوطاً، قام المعتصم من مجلسه وقال للإمام: "يا أحمد، علام تقتل نفسك؟ والله عليك لشفيع". ثم التفت إلى الحاضرين وقال: "أشيروا عليّ"، فأقترح أحدهم استخدام السيف، وآخر أن يُوكل الأمر إلى بعض القادة، وكان المعتصم يكرر: "يا أمير المؤمنين، دمه في عنقي"، ويحثهم على إيجاد حل.

وفي موقف بالغ التوتر، قال الإمام أحمد: "كنت صائماً، وكنت في الخميس قائماً"، فلما ألحَّ عليه المعتصم في القول قال: "أعطوني شيئاً من كتاب الله أو من سنة رسول الله فأقول بـ"، ثم جلس المعتصم وأمر الجلاد بالتقدم، وضُرب الإمام حتى قال: "قطع الله يدك". وأخذ يردد: "يا أحمد، ويحك، أجبنني"، حتى قال الإمام: "أطلق عني يدي".

وبينما يتعرض الإمام لهذا العذاب، أطلق المعتصم أوامره للجلادين أن يضربوه بسياط متوالية، فبلغ منه التعب حدّاً قال فيه: "ذهب عقلي، فأفقت بعد ذلك"، وكان ذلك في يوم الخامس والعشرين من رمضان².

وحين أُطلق سراحه، قال له أحد الرجال وقد تأثر لما رآه من آثار العذاب: "يا أحمد، إنك كتبت على وجهك وظهرك"، فقال الإمام: "ما شعرت بذلك، وأتوني بسويق، فقالوا لي: اشرب وتقياً، فقلت: لا أفطر".

¹ المرجع نفسه، ص 173

² عبد الغني الدقر مرجع سابق صفحة 173

ثم نُقل إلى دار إسحاق بن إبراهيم، حيث صَلَّى صلاة الظهر بإمامة ابن سماعة. ولما قام لينتقل إلى الصلاة التالية، قال له بعض الحاضرين: "صليت والدم يسيل من ثوبك"، فقال الإمام: وقد صليت، وقد صَلَّى عمر وجرحه يثعب دمًا، فمرت أيام وأيام حتى فرج عن أحمد بن حنبل، وعاد إلى منزله، وأقبل عليه العديد من العلماء للإطمئنان عليه، وهم يرون فيه قدوة لهم، فخلد اسمه على وجه الدهر¹.

المطلب الثالث: محنة الإمام أيام الواثق

تولى الخليفة الواثق الحكم في شهر ربيع الأول من سنة 227 هـ، خلفًا لأخيه المعتصم. وسار الواثق على نهج سلفه في تشديد المحنة، حيث واصل ابن أبي دؤاد الضغط عليه ليحمل العلماء على القول بخلق القرآن، لكن الواثق، على خلاف المعتصم، لم يواجهه من أقاربه اعتراضًا على هذا التوجه، بل كان والده وأعمامه من المؤيدين، بل ومن المبطلين ببلاء أشد في سبيل هذه العقيدة المنحرفة، والتي اقترنت بالقتل والضرب والتكيل.

إلا أن الواثق، رغم تشدده، كان يخشى من إثارة الفتنة إذا تعرض للإمام أحمد، نظرًا لما يحظى به من مكانة بين الناس، فتجنّب مواجهته مباشرة. ومع تصاعد الأوضاع وتزايد الغضب الشعبي، كان الناس يستعدون للثورة ويحرقون الأخضر واليابس.

في هذا السياق، أرسل الواثق إلى الإمام أحمد ينصحه قائلاً: "لا تساكني بأرض"، أي أن يغادر بغداد، وقيل أنه أمره بأن لا يخرج من بيته فكان الإمام ينتقل من موضع إلى آخر، حتى اختفى في منزل بعد أن شعر بدنوّ وفاة الواثق.

وقد رُوي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه كان يستشهد بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «لم يبقَ من الدنيا إلا بلاء وفتنة»، فكان يدعو قائلاً: "اللهم رضينا، اللهم رضينا"، تعبيرًا عن التسليم بقضاء الله والثبات على الموقف، ووُصف الواثق بأنه كان شبيهًا بالمأمون في أدبه وثقافته وعلوّ كعبه في العلم، إلا أنه تميز عنه بشدة الطباع وحدة الخصومة. وتدلّ الحوادث

¹ عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل إمام أهل السنة، مرجع سابق، ص 174_183.

التاريخية على تشدده في تنفيذ سياسة امتحان العلماء؛ فحينما علم بأن أحد العلماء - أحمد بن نصر الخزاعي - يخالف رأي الدولة في مسألة خلق القرآن، فأمر الواثق بإحضاره لاستجوابه، فاستمر الإمام أحمد بن نصر الخزاعي في رفض القول بخلق القرآن، وحيث سئل عن رؤيته لله تعالى وموقفه من معتقدات المعتزلة. فأعلن إنكاره لها. فغضب الخليفة الواثق، وأمر بإحضار السيف، وقال: "إني أرى هذا الكافر لا يُعبد ربًّا لا نعبده"، وقبل تنفيذ القتل عليه، علقت كتبه على عنقه، وضرب بالسيف حتى قُتل. ثم أمر الواثق بإطلاق النار على جثمانه، ورفع رأسه على رمح وطيّف به في بغداد، وذلك في محاولة لإرهاب المعارضين.

وقد اعتُبر مقتل أحمد بن نصر إحدى المحطات البارزة في محنة القول بخلق القرآن، إذ بلغت هذه المحنة ذروتها في عهد الواثق، حيث شددت السلطة قبضتها على المخالفين، رغم أن الإمام أحمد بن حنبل نفسه لم يُصب بأذى جسدي خلال هذه الفترة، وفي أواخر حكم الواثق الذي دام خمس سنوات، أقدم الواثق شيخاً من اذنة فأدخل مقيداً، وهو جميل حسن الشيبة، قال المهدي-ابن الواثق- فرأيت الواثق استحيى منه، ورق له؛ فما زال يدينه حتى قرب منه وجلس، فقال له: ناظر ابن أبي دؤاد.

فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين إنه يضعف من المناظرة.

فغضب الواثق فقال: أبو عبد الله يضعف عن مناظرتك أنت؟!

قال الشيخ: هون عليك، وائذن لي في مناظرته.

فقال: ما دعوناك إلا لذلك.

فقال الشيخ: احفظ علي وعليه¹.

سأل الشيخ أحمد بن أبي دؤاد مخاطباً: "يا ابن أبي دؤاد، حدثني عن مقاتلتك هذه، أهي مسألة جوهرية وأساسية في العقيدة بحيث لا يكتمل الدين إلا بها؟" فأجابه ابن أبي دؤاد: "نعم."

¹ مرجع نفسه ص 175

فقال الشيخ: "هل أخبرنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حين بُعث، بأي أمر يتعلق بهذه المسألة؟ هل أوصى بها أو أمر بها؟"

قال أحمد: "لا".

فقال الشيخ: "فكيف تجعل منها مقالة لازمة؟" فسكت أحمد بن أبي دؤاد.

ثم توجه الشيخ إلى الخليفة الواثق قائلاً: "يا أمير المؤمنين، ما رأيك؟"

قال الواثق: "مقالة واحدة".

فأعاد الشيخ طرح سؤال على ابن أبي دؤاد: "أخبرني عن قول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ

دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾¹، هل أكمل الله دينه على يد الصادق

الأمين، أم أنك ترى أن الدين لم يكتمل حتى ظهرت هذه المقالة؟"

فلم يجب ابن أبي دؤاد، وبقي صامتاً.

فقال له الشيخ: "إنها مسألة عظيمة"، فرد الواثق: "نعم".

فقال الشيخ: "أخبرني بصدق، أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها، أم أنها خفيت عليه

وجعلها؟"

أجاب ابن أبي دؤاد: "بل علمها".

قال الشيخ: "إذاً، لم لم يبلغها الناس؟"

فسكت ابن أبي دؤاد مرة أخرى.

قال الشيخ مخاطباً الواثق: "يا أمير المؤمنين، عدد الخلفاء الراشدين ثلاثة"، فأجابه الواثق:

"نعم".

فاستطرد الشيخ: "فهل اتسع الأمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم، إن كان يعلم بهذه المقالة،

أن يُعرض عنها ولا يُبلغها لأمتة؟"

فأجاب ابن أبي دؤاد: "نعم"².

¹ سورة المائدة (الآية 03).

² عبد الغني الدقر، مرجع سابق، ص 176

ثم سأل الشيخ: "وهل اتسع كذلك لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي؟"

فقال ابن أبي دؤاد: "نعم".

عندها أظهر الشيخ استياءه، واقترب من الوثائق وقال له: "يا أمير المؤمنين، من عجز عن الردّ والحجة يلجأ إلى المناظرة".

ثم قال له: "يا أمير المؤمنين، إن كان هؤلاء الأئمة الأربعة لم يثبتوا هذه المقالة كما زُعم، فهل أوسع الله عليهم ما لا يسعك؟ فإن كانوا على حق، فأنت أولى باتباعهم. وإن كان ما هم عليه باطلاً، فلماذا لم تُبدِ اعتراضك عليهم؟"

أجابه الوثائق: "نعم، هذا هو الحق"، فأمر بفك قيد الشيخ.

سأل الشيخ الوثائق حينها: "إن أنا مت، فهل تأخذ هذه المقالة عني؟"

قال الوثائق: "لا، لن آخذها".

فقال الشيخ: "فإني أعلم أنني إن أوصيت بها عند وفاتي، سأقف يوم القيامة خصيماً لمن جعل بيني وبين هذه المقالة حكماً، وأقول: يا رب، لم أبك على ولدي، ولا حزنت على مالٍ، لكني أبكي لأن الوثائق أمر أن تُجعل هذه المقالة ديناً يُعمل به، رغم أنه لا حاجة لها أصلاً!"

فقال الوثائق: "لا حاجة لنا بها!!"

كان هذا القول من المهدي بن الوثائق، وكان أحد شهود تلك المناظرة، فأعلن تراجعاً عن تلك المقالة، وأظهر أن الوثائق نفسه بدأ يتراجع عنها كذلك.

لقد كان هذا الشيخ متمكناً في المناظرة، بحيث لم يُظهر رفضه للمسألة منذ البداية، بل سلك طريقاً حكيماً كشف به بطلان الدعوى، فأفحم خصمه ابن أبي دؤاد، وهزمه في الحوار، ما أدى إلى انكشاف المقالة، وانطفاء الفتنة التي امتدت طويلاً، وأعاد بذلك الأمور إلى نصابها، كما أقر عدد من كبار المحدثين والصالحين.¹

¹ عبد الغني الدقر أحمد بن حنبل امام أهل السنة، مرجع سابق، ص 186.190

المطلب الرابع: نهاية المحنة وانتصار أهل السنة في عهد المتوكل:

ولي المتوكل سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، فاستبشر الناس بولايته، فقد. كان محبا للسنة وأهلها ولم يلبث أن سعى في كشف الغمة، ورفع المحنة، وكتب إلى الآفاق: لا يتكلم أحد في القول بخلق القرآن، فارتفع قدره وألحق بأكابر المصلحين، حتى قيل: (أبو بكر في الردة، وعمر بن عبد العزيز في رده المظالم، والمتوكل في إحياء السنة وإماتة التجهم¹).

أما ما جرى بين الإمام أحمد والمتوكل، فقد أرسل المتوكل كتاباً إلى نائبه في بغداد، إسحاق بن إبراهيم بن هاشم، يأمره فيه بإحضار الإمام أحمد بن حنبل. فاستدعى إسحاق الإمام بكل احترام وتقدير، وذلك لما كان يعلمه من مكانة الإمام عند الخليفة المتوكل. وعندما حضر الإمام، سأله إسحاق سؤالاً عن القرآن الكريم، فقال له: "أسألك سؤال استعلام أو استفهام؟"، فقال إسحاق: "بل سؤال استرشاد". فأجابه الإمام: "هو كلام الله غير مخلوق"، فدوّن إسحاق قوله، ثم أرسل به إلى الخليفة مع رأيه الشخصي.

وحين بلغ إسحاق أن أحمد بن حنبل قد أكرم ابنه محمد بن إسحاق ولم يرسل به إليه، غضب إسحاق من ذلك، ورفع الأمر إلى الخليفة، فكتب المتوكل إلى نائبه: "إن كان أحمد قد وطئ بساطي فسيُعفى"، ففرح الإمام أحمد وعاد إلى بغداد.

لم تنته محنة الإمام أحمد - رحمه الله - عند هذا الحد، فقد كانت فتنة عظيمة كادت أن تؤدي بحياته، لولا أن الله تولاه بعنايته وحفظه. إذ حاول المبتدعة في الدولة أن ينالوا منه بأساليب الكيد والخداع والتلفيق، فرفعوا إلى الخليفة تقريراً يتهم الإمام أحمد بمخالفته للسيرة الرسمية للدولة، وكان مقصدهم الأول قتله، إذ لم يكن يعنيه القتل أو التهمة ما دامت تصيب الهدف.

قال أحدهم: "قد أوى إلى منزله رجل من بيت النبوة، يبايع الناس في الخفاء". وكان المتوكل شديد الحرص على الأمن، خاصة بعد أن بلغه أن نائبه في بغداد لا يرد الناس عن الإمام

¹ جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، ط 1، 1434هـ/2003م، بيروت لبنان، ص، 274

أحمد في الليل. فأمر بمداهمة منزل الإمام في الليل، حتى ضُربت الأبواب من كل جانب، وتم اقتحام الدار، فوجدوا الإمام جالسًا مع عياله، فسألوه عن الرجل، فقال: "لا أعلم شيئًا مما تذكرون، ولا هذا في نيتي". وأضاف: "وإنني أرى طاعة أمير المؤمنين واجبة في السر والعلانية، في العسر واليسر، ومحبة والدعاء له فرض، ولا أدعو له إلا بالتسديد والتوفيق".

ففتشوا منزله ليلاً ونهارًا، حتى قلبوا كل شيء فيه، واطلعوا على الكتب، بل وبيوت النساء، ولم يجدوا شيئًا يُدين الإمام. فاستبانت براءته للمتوكل، ودخل الرعب قلوب من دبروا المؤامرة، وكان أكثرهم من أهل البدع، خاصة من فرقة الجهمية، فلما بلغ المتوكل ذلك، وعلم ببرائته مما نسب إليه،¹

سعى بعض الخصوم إلى إعادة الإمام أحمد بن حنبل إلى السجن أو محاكمته، مدفوعين بحقدهم عليه. إلا أن براءته ثبتت، وأُرسل له كتاب من الخليفة المتوكل يؤكد فيها أن أمير المؤمنين قد تحقق من براءته، وأن من اتهموه من أهل البدع قد كُشف أمرهم، فحمد الله على نجاته.

وفيما بعد، أمر المتوكل بقتل ابن الزيات، الذي تسبب في إيذاء الإمام، وأراد إكرام الإمام أحمد بن حنبل، فأرسل إليه عشرة آلاف درهم عبر يعقوب بن إبراهيم، أحد رجال الخليفة. غير أن الإمام أحمد رفض قبول المال، وقال: "ما هذا؟ لي"، وأعاد المال بعد أن استُدعي أهله وأقاربه ووزع المال على المحتاجين من أهل الحديث والفقراء، دون أن يأخذ شيئًا منه.

وجاء ابن الإمام أحمد (صالح) يريد أخذ جزء من المال، فرفض الإمام قائلاً: "قد تصدق بها الخليفة، وما كنت لأقبلها"، فامتثل صالح لأمر والده، وقد أثار ذلك إعجاب الخليفة، فأثنى عليه وقال: "ما أعظم هذه الرجولة وهذه الأمانة!"، مشيدًا بثبات الإمام في مواجهة الابتلاءات.

¹ ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن التركي، دار الهجر للنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ، 1998، جزء

بعد وفاة إسحاق بن إبراهيم وابنه محمد، تولى عبد الله بن إسحاق نيابة بغداد، كتب المتوكل إليه يطلب منه إرسال الإمام أحمد، لكن الشيخ الذي قرأ الكتاب على عبد الله أشار بلطف إلى أنه لا يحب أن يؤذى الإمام، فأرسل إليه بخطاب لطيف يتضمن الدعاء له، فذهب الإمام أحمد مع بعض من أهله إلى المتوكل، وعندما وصل الإمام أحمد بن حنبل إلى معسكر الخليفة المتوكل، أمر بإقامته في دار الضيافة إلى حين تهيئة سكن آخر له، وكان وجهاء الدولة يزورونه يوميًا، دون أن يكلف بشيء أو يحمل بأي سلاح أو زي رسمي، تعبيرًا عن الاحترام والتقدير له. أرسل الخليفة إليه تجهيزات فاخرة، لكنه رفض استخدامها.

رغبة من الخليفة في تبرئة الإمام أمام الناس، أمر بعرض مال عليه مقابل ما عاناه خلال المحنة، فأبدى الإمام عذره لكونه مريضًا وضعيفًا، رغم ما كان يُرسل له من طعام وشراب يوميًا بما يعادل مئة وعشرين درهمًا، ومع كل هذا، امتنع الإمام عن الأكل كليًا حتى أصيب بمرض شديد، وبقي ثمانية أيام لا يأكل فيها شيئًا¹.

أرسل الخليفة له مكافأة مالية عبر عبد الله بن خاقان، لكن الإمام رفضها رغم الإلحاح، وقال: "إنه مال لا أقدر على رده على الخليفة"، وقد كتب الخليفة صكًا يمنح فيه عائلة الإمام أربعة آلاف درهم شهريًا، فرفض الإمام أيضًا، وأقسم أن لا يأخذ منها شيئًا، معتبرًا أن في قبولها مخالفة لمبادئه.

ثم قال لهم: "نحن في أيام فتن، وكأننا نُزل بنا إلى الموت، فإما إلى جنة أو إلى نار، فأخرج من الدنيا بطهر كما دخلتها".

عندما استمر الضعف في جسد الإمام أحمد بن حنبل نتيجة المرض، أمر الخليفة المتوكل الطبيب الخاص به، ابن ماسويه، بالكشف عليه وتشخيص حالته الصحية. وبعد عودته، قال الطبيب للمتوكل: "يا أمير المؤمنين، إن أحمد لا يعاني من علة جسدية، وإنما مردّ ضعفه إلى قلة تناوله للطعام، وكثرة صيامه وعبادته". فاطمأن المتوكل لهذا التفسير وسكت عن الأمر.

¹ ابن كثير، بداية ونهاية، مرجع نفسه ص 414

وفي وقت لاحق، طلبت والدته الخليفة المتوكل منه أن يسمح لها برؤية الإمام أحمد، فأرسل المتوكل إلى الإمام يطلب منه أن يلتقي بابنه المعتز ويدعو له، ولكن دون أن يخرج من حجرته، وهو ما قبله الإمام وامتنع عن مغادرة مكانه، ثم أعرب الإمام عن رغبته في العودة إلى بغداد، فأرسل المتوكل إليه ثياباً فاخرة ومركباً فخماً، إلا أن الإمام امتنع عن استخدامهما لما فيهما من مظهر البذخ.

وفي طريقه، أثّرت حوله الجلبة من بعض التجار عند رؤيتهم له، مما أحدث ضجة، وعندما وصل إلى مجلس الخليفة، كان الخليفة ووالدته جالسين خلف ستر رقيق، وعند دخول الإمام أحمد، قال: "السلام عليكم"، ولم يجلس، عندها علّقت والدته الخليفة قائلة: "الله الله، يا بني، في هذا الرجل، سلّمه الله لك ولأمة¹."

وبعد أن لاحظ المتوكل شدة الزهد والتقوى في الإمام أحمد، تيقّن أنه لا يبتغي من الدنيا شيئاً، وإنما يسعى إلى الآخرة، فزاد احترامه له، وعندما أُحضرت للإمام ملابس فاخرة وركب نفيس بأمر المتوكل، أعرض عنها وقال إنها لا تليق به. وحين جلس الإمام أحمد أمام الخليفة المعتز ووالدته، أعجبا بذكائه وفطنته رغم صغر سنه.

لاحقاً، أذن للإمام بالانصراف، إلا أنه امتنع عن دخول بغداد علانية، ودخلها متخفياً، وأمر بتوزيع ما أُهدي له من مال على الفقراء. وكان يجتمع بالمساكين ويقول: "سلمت معهم طول عمري، ثم أُبتليت بهم في آخره". وقد كان الإمام يعاني من شدة الجوع لفرط زهده، حتى قال بعض الأمراء: "إنه لا يأكل، ولا يشرب، ولا ينام على فرش ناعمة". وحين علم المتوكل بذلك، أرسل من يتحرى حاله، وأمر باستثنائه من كثير من الأوامر.

فانتهت محنة القول بخلق القرآن بعد أن استمرت نحو ستة عشر عاماً، عانى خلالها العلماء والفقهاء من الاضطهاد والتعذيب. وقد كانت هذه المحنة نتيجة استبداد الحاكم واتباعه الأهواء،

¹ عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل امام اهل السنة، مرجع سابق ص 191-197

لولا ثبات العلماء الصادقين الذين دافعوا عن العقيدة الصحيحة، فهؤلاء هم الأمناء على الدين عند الله وعند المؤمنين¹.

¹ المرجع نفسه، ص 198، 204

المبحث الرابع: محنة خلق القرآن وأثرها التربوي في موقف الإمام أحمد بن حنبل المطلب الأول: مسؤولية العلماء ودورهم في مواجهة الباطل:

إن وقوف الإمام أحمد بن حنبل في المحنة بينت أن علماء الأمة هم مسؤولين عنها، فالإمام تحمل هذه المسؤولية الملقاة على عاتقه، وشهد له علماء عصره، فقيام الإمام أحمد بن حنبل بمواجهة المحنة بثبات وقوة، مما أزال عن الأمة مقولة: "إن قوماً امتحنوا ولم يثبت منهم أحد"¹؛ لقد بذل في هذه المحنة كل ما يملك من صبر وثبات، وتحمل الأذى والمعاناة، حتى خرج منها منتصراً، وصفه بشر بن الحارث بقوله: "أدخل أحمد بن حنبل الكير فخرج ذهباً حمراء"²، إشارة إلى نقائه وصفائه بعد هذه المحنة، كان الإمام يطلب الآخرة لا الدنيا، لذلك هانت عليه نفسه في سبيل نصرته سنة النبي صلى الله عليه وسلم، إذ أدرك جيداً حجم المسؤولية التي يحملها، وعواقب التراجع عن موقفه، فقد كان يعلم أن رجوعه عن قوله الحق سيؤدي إلى فتنة عظيمة، وارتداد كثير من الناس، وانتشار البدع، بل وذهاب أصل الإسلام، وقد توقع العلماء هذه النتائج الكارثية لولا صمود الإمام وثباته.

لم يلجأ الإمام أحمد إلى التقيّة كما فعل بعض علماء عصره، بل اختار العزيمة على الرخصة، لأنه يعلم أن الناس يقتدون بالعلماء، ولو تراجع لأتبعه الناس على باطل، وظنوا أن ذلك هو الحق، ولهذا فإن مسؤولية العلماء عظيمة، فهم القدوة والموجهون.

وقد قال الله تعالى: "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب؟"³، حيث نجده عالج هذه الأزمة الفكرية التي تسمى بخلق القرآن بطريقته وأسلوبه، ولم يترك مجالاً للشك في نفوس المسلمين، لقد قام الإمام بتوضيح أهمية القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، مما دفع الناس لمتابعته لمكافحة هذه البدعة، كما أنه رفض تعليم الصبيان في الكتاب على يد ابن أبي

¹ أبو يعلى، طبقات الحنابلة، صححه محمد حامد الفقي، مطبعة المحمدية، د. ط، 1471-1952، القاهرة، ص 17.

² أبو نعيم، الحلية، 9/170، انظر ابن السدي: الجوهر المحصل /52، العلمي: المنهج أحمد، ج1 ص 26

³ سورة البقرة الآية 44

دؤاد، واعتبر أن العلماء يجب أن يكونوا قدوة للناس، لا للحكام. فقد كان يرى أن الدين يجب أن يبقى طاهراً في قلوب المؤمنين، وكان يرفض التعاون مع أهل السلطة لحماية نزاهته. كما أكد على أن المعتقدات لا يجب أن تبقى مخفية بل يجب أن تُعرض بوضوح حتى لا تضيع الأمة، كان يرى أن قادة الفكر مسؤولون أمام الله وأمام ضمائرهم، وأن محاربة الأفكار لا تكون بالقوة بل بالفكر، لذلك قارن نفسه بأبي بكر الصديق في تحمل المسؤولية والحفاظ على السنة¹.

المطلب الثاني: انتصار السنة والعودة للأصول على حساب المعتزلة:

بيّن الإمام أحمد بن حنبل بأن العقل له حدود، ولا يجوز استخدامه في الأمور التي لا يستطيع فهمها، خصوصاً في العقيدة والدين.

لهذا، لم يكن يقبل النقاشات أو الحجج العقلية في مسائل الإيمان، بل كان يعتمد فقط على النصوص الشرعية مثل القرآن الكريم، والسنة النبوية، وأقوال الصحابة، كان يتمسك بالكتاب والسنة ومنهج الصحابة بشكل دقيق، ويحرص على اتباع أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم، مثل قوله: "إنه من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي، كان له من الأجر مثل أجر من عمل بها." وقوله أيضاً: "افترقت بنو إسرائيل على اثنين و سبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة".

ومن هذا المنطلق، دعا إلى التمسك بالسنة النبوية ومحاربة البدع والابتعاد عن الآراء التي لا تستند إلى القرآن أو السنة أو أقوال الصحابة، كان يرفض الإجابة عن أي مسألة لا يجد لها دليلاً واضحاً من هذه المصادر الثلاثة، ولهذا السبب، كان يُعتبر من أقوى أنصار أهل الحديث (وهم من يتمسكون بالحديث النبوي الشريف). وكان يقول عنهم: "إن لم يكونوا هم الناس (أي أهل الحديث)، فلا أدري من الناس".

وكان يُلقب أهل الحديث بأنهم "سرج الإسلام"، أي أنهم ينيرون طريق الأمة، وعندما سأله أحدهم: "أين نجد البدلاء أو القدوة؟" أجاب: "إن لم يكن من أصحاب الحديث، فلا أدري".

¹ ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تصحيح محمد أمين الخانجي السكتبي، مطبعة السعادة، ط1، ب.ت. مصر، ص

كان هذا العالم يثبت مكانة أهل السنة والحديث، ويقلل من شأن المعتزلة، وظهر ذلك في كتابه المشهور "الرد على الجهمية". وفي عهد الخليفة المتوكل، تم دعم أهل الحديث، وأمر بإظهار السنة، وترك الجدل العقلي الذي كان منتشرًا في عهد الخليفة السابق الواثق، خاصة في قضية "خلق القرآن".¹

المطلب الثالث: محافظة الإمام أحمد على الورع المبصر والثبات على الحق

أعطى الإمام أحمد بن حنبل بثباته صورة واضحة في مواجهة الحق للباطل، وانتصاره في النهاية بعد جهد وجهاد، وتحمل المصاعب والمشاق، فصدق في نيته لإظهار الحق، فأثبت صفات الله كما أثبتتها هو لنفسه، فهو صاحب فكرة صحيحة، لذا فهو لا يأبه لما يدور حوله في سبيل إثباتها والانتصار لها و الجهاد في سبيلها، فرسخ في نفوس العلماء أن الانتصار للحق، والجهاد في سبيله واجب في أعناق العلماء، الذين يقتدى بهم، و بين مدى تقوية صلته بالله، حيث اعتبر أن مآصابه من ابتلاء هو شيء ضروري، لأن فيه تربية وتنقية، وتطهير للنفس، لتتحمل وتصبر على السراء والضراء، ليزداد الإيمان، حيث اعتبر أن المحنة هي نعمة من الله وجب شكرها، ويطلب من الله العون على أداء هذا الشكر، كما أنها في نظره هي تنقية و تطهير للنفس لأنه يرى فيها أنه عولجت بإتباع القرآن الكريم والسنة النبوية، لذا فمحنة أحمد بن حنبل هي نموذجًا للصبر وقوة للعامة و للخاصة من العلماء²

¹ ختام محمود عوض القرعان، الفكر التربوي عند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق ص 121.

² مرجع نفسه ص 124 ، ص 119.

الفصل الثالث:

استمرار مسألة خلق القرآن في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو

زيد أنموذجا.

تمهيد

المبحث الأول:

تحولات فهم النص القرآني في فكر أبو زيد من الوحي إلى التأويل.

المبحث الثاني:

نصر حامد أبو زيد بين التحليل النفسي و التأويل النقدي.

تمهيد:

عادت مسألة خلق القرآن بصيغة جديدة في الفكر المعاصر، تناولها نصر حامد أبو زيد من زاوية تأويلية حديثة، اعتبر النص القرآني نتاجًا للتفاعل التاريخي والثقافي. أثارت آراؤه جدلاً واسعاً بين التجديد والقداسة، كشف ذلك عن استمرار الصراع بين العقل والنقل، واتضح مدى الحاجة إلى قراءة جديدة للنصوص، وأعاد طرح أسئلة قديمة بلغة العصر، وبين أن الجدل لا يزال قائماً بوجوه مختلفة.

المبحث الأول: تحولات فهم النص القرآني في فكر أبو زيد من الوحي إلى التأويل المطلب الأول: البعد اللاهوتي للنص بوصفه وحيا إلهيا

يستند نصر حامد أبو زيد إلى مصطلح "الوحي"، متخذاً إياه منطلقاً في مقارب ماهية الظاهرة القرآنية بوصفها ظاهرة لغوية، وهو يدل على مشروعية الاستناد إلى هذا المصطلح /المفهوم، بكونه "المفهوم المركزي" للنص عن ذاته، حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع¹، هذا فضلاً عن كونه مفهوماً "يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر"².

ومن هذا المنطلق، ينتقد الفهم التقليدي الذي يتعامل مع النص القرآني بوصفه كلاماً إلهياً مطلقاً ونهائياً، ويقترح عوضاً عن ذلك ضرورة تأويله تأويلاً يعتمد على البنية النصية والسياق الثقافي.

يرى أبو زيد أن النص القرآني يحمل وجهتين: وجهة إلهية بوصفه وحياً، ووجهة بشرية من حيث تلقيه وتفسيره ضمن شروط الواقع البشري. ومن ثم، فهو يستند في تأويله إلى المفاهيم الحديثة في علوم اللغة واللسانيات والنقد الأدبي، وخاصة ما يرتبط بمفهوم البنية. إذ يعد أن المعنى لا يُنتج من داخل النص وحده، بل من خلال التفاعل بين النص والقارئ ضمن سياق اجتماعي وثقافي محدد.

كما يُبرز أن القرآن، حين تم تلقيه في صدر الإسلام، كان يُفهم في ضوء المفاهيم السائدة آنذاك، وبالتالي فإن أي محاولة لفهمه المعاصر ينبغي أن تراعي شروط الزمان والمكان الذي نعيش فيهما.

¹ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 5، 2000 ص 9.

² المصدر نفسه ص 31

في إطار طرحه لمفهوم النص، يتبنى أبو زيد أدوات تحليل الخطاب المعاصرة، ويُبرز أن عملية التواصل تشمل مرسلاً ورسالة ومستقبلاً، وكل عنصر من هذه العناصر له دور حاسم في تشكيل المعنى. وقد استخدم هذا النموذج لبيان أن النص القرآني، من حيث هو خطاب لغوي، لا يكتسب معناه إلا من خلال هذه العملية التواصلية. كما يشير إلى أن الصحابة والتابعين كانوا يتعاملون مع النص بوصفه رسالة موجهة إليهم، ويتفاعلون معها بحسب ظروفهم الاجتماعية والسياسية، ما يُظهر أن المعنى ليس شيئاً جاهزاً بل نتاج تفاعل مستمر¹.

المطلب الثاني: البعد اللغوي للنص بوصفه كلاماً لغوياً:

يتسم النص القرآني بوصفه كلاماً لغوياً بخاصية الفصل بين طرفي "رسالة"، وهما المرسل والمتلقي، حيث لا يكون المرسل بشرياً، بل هو إلهي مطلق، ما يضفي على النص دلالة جوهرية تختلف عن النصوص البشرية، هذا الانفصال يعكس وعياً مفاهيمياً لدى المتلقي، الذي لا يمكنه التعامل مع النص بوصفه منتجاً بشرياً قابلاً للتفاوض أو المقارنة، بل بوصفه خطاباً منزلاً يترفع عن معايير الفهم المألوفة.

فالخطاب الإلهي لا يُفهم انطلاقاً من مفهوم "المرسل"، بل من خلال "التلقي" الذي لا يفترض وجود ذات بشرية مقابلة، مما يجعل المتلقي في موقع الاستقبال دون أن يتمكن من مساءلة أو مجادلة المصدر.

ولذلك، فإن فعل "قال" حين يُنسب إلى الله لا يتطلب تحققاً للمرسل، بل يتحقق النص بذاته بوصفه كلاماً مفارقاً لمفاهيم الخطاب البشري².

ويتجلى هذا التمايز بوضوح في السياق القرآني حين لا يرتبط الفعل "قال" بفاعل ظاهر، كما في قوله: "قال يا موسى..."، حيث يغيب الفاعل البشري، ويكون الفعل في ذاته حاملاً للرسالة،

¹ أسماء حديد، في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، رسالة ماجستير، سنة 2010/2011، جامعة فرحات عباس سطيف، الجزائر. ص 84.85

² أسماء حديد، في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، رسالة ماجستير، مرجع سابق ص 86

دالاً على نوع من الإتصال الخاص الذي لا يخضع لنمط التواصل المعتاد. فالمخاطب موسى، يتلقى خطاباً لا يظهر فيه المرسل بشكل مباشر، بل يستنبط من السياق أو من فعل "القول" ذاته، الذي يصبح كافياً للإشارة إلى مصدره الأعلى.

ومن هذا المنطلق، يمكننا القول إن النص القرآني يتجاوز البنية اللغوية التقليدية للخطاب، ويؤسس لنموذج تواصلية فريد يُبنى على "اللامرئي" و"اللامسموع"، باعتبار أن الفعل اللغوي هنا غير مرتبط بأداة بشرية، بل يتشكل في بعد رمزي يستند إلى الإيمان والتصديق¹.

يؤكد القرآن الكريم في مواضع متعددة على مفهوم "الفصل"، بوصفه آلية إدراكية ومعرفية تُميز الخطاب القرآني عن غيره، كما في قوله تعالى: (قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ) إذ يحمل الفعل فصل، هنا دلالة تتعدى الإشارة إلى ترتيب المعاني، ليشير إلى نوع من التمييز النبوي بين الكلام الإلهي والكلام البشري، وتُجسد هذه الفكرة من خلال العلاقة بين القول والوحي، حيث لا يُفهم القول بوصفه تعبيراً مباشراً، بل بوصفه عملية تلقي لمضمون يتجاوز الإمكانيات الإنسانية المعتادة، فالوحي لا يصدر من ذات بشرية، وإنما يرد على الإنسان من جهة علوية، ما يجعل طبيعة الاتصال مختلفة، ويجعل الفصل، خاصية أساسية في بنية الخطاب القرآني، ويُعزز هذا التوجه المعرفي الفارق بين الرسالة والكلام، إذ لا يمكن أن تُفهم الرسالة الإلهية من منطلق التصورات اللغوية الإنسانية، بل تستوجب فهماً مستنداً إلى المفارقة، أي إلى وعي تواصلية غير مباشر يُبنى على التسليم لا على التبادل، كما تُشير بعض الآيات إلى أن القول لا يمر عبر جهاز النطق البشري، كما في قوله تعالى: (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً...)، ما يدل على غياب الأداة البشرية في الإرسال، ويُبرز الطبيعة الخاصة لهذا النوع من الاتصال، الذي لا يُفهم إلا ضمن مفهوم الفصل بين طرفي العملية التواصلية.

¹ المرجع نفسه ص 87

إن هذا الكلام يجري بحسب طبيعة الفعل من خلال نظام التورية، ولذلك يُستخدم لفظ ردّه مصحوبًا بكلمة القوة، للدلالة لا على المعنى الحرفي لردّ الكلام الإلهي، بل كحالة تعبيرية تُشير إلى استحالة الفعل نفسه، حيث يستحيل فعل الرد أو الاعتراض أمام خطاب لا يُنتج عبر عملية تواصل بشرية، بل يحدث وقعًا دلاليًا مختلفًا نابغًا من مصدر مفارق، يتجلى من خلال قوة القول لا القول ذاته، وهو ما يُشير إليه النصّ حين يتحدث عن مفاهيم مثل القول الثقيل، الذي لا يمكن أن يُفهم إلا من زاوية إدراك هذه القطيعة بين المتلقي والمصدر، أي بين الفعل وسياقه. وبهذا، فإن الثقل لا يعود فقط إلى مشقة الفهم، بل إلى فعل التلقي ذاته، الذي يتطلب تهيئة وجودية ونفسية لتقبل خطاب يتجاوز الإدراك العادي¹.

كما أن مسألة القول في القرآن ترتبط بمفاهيم الوحي، كما يوحي به التعبير القرآني: إنا سنلقي عليك قولًا ثقیلاً، حيث لا يكون القول نابغًا من فعل بشري، بل هو تعبير عن قوة معنوية تتجاوز حدود الإدراك البشري، ما يجعل فعل الإلقاء نفسه ضربًا من ضروب الوحي، لا مجرد نقل أو بلاغ، إن هذا التصور يغير من طبيعة الفعل الاتصالي، إذ لم يعد يتم وفق العملية التقليدية القائمة على تبادل الرسائل، بل من خلال فعل خاص لا يقبل الرد أو المحاورّة أو التشكيك، وإنما يُسلم به تسليمًا، ومن ثم، فإن النظر إلى القول بوصفه فعلًا لغويًا فقط لا يفي بالغرض التفسيري، بل لا بد من الانطلاق من أفق معرفي يدمج البعد الغيبي والرمزي، ويعيد التفكير في العلاقة بين المصدر والمتلقي. فالمتلقي لا يقف على قدم المساواة مع المرسل، بل في موقف استقبالي صرف، يتطلب شروطًا إيمانية ومعرفية خاصة.

لهذا، فإن القول القرآني ليس مجرد خطاب لفظي، بل هو تجلٍ لحقيقة غيبية تنكشف من خلاله، ويعمل على إعادة تشكيل وعي المتلقي، لا فقط لغويًا، بل وجوديًا، وهو ما يجعل فعل التلقي نفسه مدخلًا إلى المعرفة، ومن ثم إلى الإيمان، بما يُنتجه هذا القول من أثر في النفس والفكر، يتّضح من خلال القراءة المتعمقة للمفهوم أن تحديد ماهية النص يقتضي اعتباره نظامًا

¹ المرجع نفسه ص 88

تشكيلياً/رمزياً، حيث يتطلب تحليله التفسير الذاتي بوصفه يتضمن إشكاليات معينة، وي طرح تساؤلات عدة. وإذا كان النص القرآني دائماً محطاً للنقاش، فإن طبيعة هذا النص تفرض نوعاً خاصاً من "الإحالة اللغوية"، وهو ما يخلق خصوصية في التعامل مع آلياته النصية، وفي هذا السياق، تظهر الإحالة بوصفها عنصراً مركزياً في النص، بل قد تكون المفتاح لفهمه، لذلك فإن التساؤل عن الإحالة، وما إذا كانت مجرد عملية لغوية، أم أنها تعكس رؤية معرفية حقيقية خلف النص، يظل مطروحاً، وإذا كانت الإحالة تكشف البنية العميقة للتفكير اللغوي والثقافي، فإنها تصبح ضرورية لفهم دلالات اللغة واستيعابها ضمن السياق الذي تتفاعل فيه مع الأنظمة التداولية للنص القرآني، مما يسهم في تحديد ماهيته بشكل أدق، يندرج هذا الطرح ضمن تساؤل أوسع حول كيفية معالجة "نصر حامد أبو زيد" لإشكالية الإحالة في علاقته بنظام إنتاج المعنى في النص القرآن، فهل يعيد نصر أبو زيد النظر في واقع النص القرآني ليضعه في سياق المفاهيم المعاصرة؟ وهل يقدم تأويلاً جديداً قائماً على قراءات تختلف عن المفاهيم التقليدية؟ وهل مفهوم الإحالة لديه هو مجرد علاقة بين عناصر لغوية أم أنه يتجاوز ذلك ليعبر عن رؤية شاملة للغة والنص والدلالة؟

هكذا يصبح تحليل الإحالة عند نصر أبو زيد مسعى معرفياً لفهم النص، ومحاولة لتفكيك بنيته، تتكامل فيها مقاربة لغوية دلالية مع رؤية تأويلية تتجاوز الظاهر إلى البنية العميقة، في هذا الإطار، يبدو أن الإحالة تُعدّ مدخلاً لفهم الإبداع اللغوي القرآني، الذي يُعد بدوره أحد أوجه كل محاولة تأويلية تسعى إلى فهم النص القرآني¹.

¹ المرجع نفسه ص 89

المطلب الثالث: البعد الثقافي للنص ضمن سياقه التاريخي والمعرفي

يتضح من خلال هذا الطرح أن الغاية هي تسليط الضوء على أبعاد جديدة في تحليل النص، عبر مقارنة ثقافية تركز على علاقة النص القرآني بالواقع الاجتماعي والثقافي الذي أنتج فيه، ويأتي هذا من خلال تناول نصر حامد أبو زيد لمسألة "الوعي الثقافي"، الذي يشكل جزءاً من بنية الخطاب ويؤثر في تشكّل النص.

فقراءة أبو زيد تتعمق في فهم العلاقة بين النص والسياق الثقافي الذي يُنتج فيه، حيث لا يُنظر إلى النص القرآني بوصفه معزولاً عن الواقع، بل كمكوّن ثقافي ناتج عن شروط إنتاج معينة، ومن هنا يصبح النص مساحة للكشف عن تصورات المجتمع، وتمثيلاته للمعنى، بما يتجاوز البعد اللغوي إلى البعد الثقافي،

في هذا الإطار، يُفهم النص القرآني ليس فقط ككلام إلهي، بل كنظام لغوي يتفاعل مع الواقع من خلال آليات الإحالة إلى المعنى، ما يدفع إلى النظر إليه كعلاقة لغوية وثقافية تعبّر عن بنية اجتماعية ومعرفية، فالنص لا يكتسب دلالاته من بنيته فقط، بل من سياق تداوله الثقافي واللغوي.

وهذا ما يجعل من الضروري فهم النص من زاوية لغوية تواصلية تعتمد على تحليل عملية الخطاب، التي تتضمن علاقة ثلاثية: المرسل، والمخاطب، والمضمون. فالخطاب القرآني لا يُفهم خارج هذه المنظومة، بل يرتبط بسياق تبليغ الرسالة وتأثيرها في المتلقين.

كما أن القرآن لم يُخاطب المخاطب الأول فقط، بل خُصص له خطاب يناسب حالته التاريخية والاجتماعية والثقافية، وإذا كان الإسلام يعكس حاجات الإنسان العربي في زمن التنزيل، فإن الثقافة العربية الجاهلية مثلت جزءاً من الخلفية التي بُني عليها الخطاب، وجاءت معالجته للواقع من منظور إصلاحي يشترك مع هذا الواقع ويعيد تشكيله¹.

¹ أسماء حديد، في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، رسالة ماجستير، مرجع سابق ص 90

إن تعدد أدوات النداء في النص القرآني، سواء كانت موجهة إلى "الناس" أو "الذين آمنوا" أو "أهل الكتاب" أو "الذين كفروا"، بالإضافة إلى أسلوب النداء المباشر للنبي، يعكس أهمية التأكيد على علاقة النص بالواقع المتلقي من خلال منظور تواصلية، فهذه المسألة ترتبط بمقاربة النص من زاوية معرفية، تجعل من الوقوف عند الطابع التداولي للنص القرآني مدخلاً لتحليل دقته في تمثيل النظام اللغوي التواصلية (أي الكلام المنطوق)، ويبرز هذا من خلال علاقته بالوظيفة "الإحالية" التي تربط اللغة بالرموز والدلالات المرتبطة بمفاهيم الثقافة والمعرفة. في هذا السياق، يصبح "السياق الثقافي" مفتاحاً أساساً لفهم النصوص الدينية، لأنه يشكل المرجعية التي تُحدّد إمكانيات الفهم والتأويل، وتتحوّل النصوص الدينية من كونها قوانين لغوية إلى قوانين ثقافية تحكمها الأعراف والرموز والعقائد السائدة في البيئة التي أنتجتها، ما يجعل فهمها رهيناً بفهم تلك المرجعية، وبالتالي، لا يكفي تحليل البنية اللغوية للنصوص دون الإحاطة بمقومات السياق الثقافي الذي يضمن نجاح عملية التواصل والتأثير، سواء في مستوى الخطاب أو في مستوى التلقي.

يشير المنظرون إلى أهمية التمييز بين "المعرفي" و"الإيديولوجي" داخل الثقافة، إذ يُعدّ هذا التمييز ضرورياً للفصل بين المعرفة بوصفها تمثيلاً موضوعياً يستند إلى مستوى من الاتفاق العام، وبين الإيديولوجيا التي تعكس حقائق نسبية محددة تاريخياً [...]. فالمعرفة من حيث المبدأ تتوجه نحو الوعي الاجتماعي العام، بينما ترتبط الإيديولوجيا بمصالح الفاعلين الاجتماعيين، إذ تعكس مصالح جماعات معينة في المجتمع، وتسعى إلى تأكيد شرعية هذه المصالح وتبريرها مقابل مصالح جماعات أخرى¹.

وينبّه هذا الطرح إلى أن "المعرفي"، من هذا المنظور، أكثر أصالة من "الإيديولوجي"، إذ يشكّل المعرفي محوراً لفعالية النص الإيديولوجي، كما يرى بعض الدارسين، ومنهم من يرى أن "المشترك المعرفي الجمعي" في النص الإيديولوجي هو "عصب الرسالة".

¹ أسماء حديد، في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، رسالة ماجستير، مرجع سابق ص 91

ومن هذا المنطلق، يتم تمييز آخر بين "النظام اللغوي" و"نظام النص"، حيث إن هذا التمييز يُظهر تمايز نظام اللغة العربية السائد، ونظام النص القرآني ذاته، ففي النص الاتصالي التقليدي، يمثل النظام اللغوي قناة لإيصال المعرفة، بينما في النص القرآني، تتجلى الإيديولوجيا من خلال بنية النص ذاته.

ويبرز الفرق بين "النظام المعرفي" و"نظام النص" في المحدد للرسالة، وهو ما أشار إليه أحد الباحثين عند حديثه عن إيديولوجية المرسل، وهذا يعني أن النظام اللغوي يخدم المعرفة، أما نظام النص (الإيديولوجي) فيبنى على المعرفي، حيث يشكّل المعرفي الأساس الذي تنطلق منه الإيديولوجيا (المعقدة أو المتغيرة)¹.

هذا التمييز يجعل من النص القرآني تعاملاً إيديولوجياً عقائدياً مغايراً من حيث طبيعته عن النظام المعرفي التقليدي، الذي يعتمد على المرجعية العقلية أو الأمثال أو النصوص الذهنية، فالنصوص القرآنية تتوجه في الغالب، إلى محور المعرفة العامة لا الخاصة، لأن لنصوصها بنية دلالية تعرف القارئ بنظام الخطاب العام، ومن خلال هذه اللغة الثانية، يتم إنتاج نصوص دينية تفسيرية (إيديولوجية) جديدة، وهي النصوص التي تؤدي في بنائها إلى تشكيل وعي المتلقي، ويُعزى هذا التوجه إلى الجذور الثقافية التي أسهمت في إنتاج العقيدة الجديدة التي جاء النص ليعرضها، إذ إن هذه العقيدة الجديدة لا تُعد مجرد امتداد لما سبقها، بل تُشكّل تحولاً نوعياً في البنية الأيديولوجية للنص، حيث يتجلى طموحه في تجاوز الواقع الثقافي السائد نحو رؤية بديلة، فعلى سبيل المثال، لا يمكن التعامل مع النص القرآني بوصفه امتداداً للوعي الديني الوثني الذي كان سائداً في بيئته، بل إن النص القرآني جاء نقيضاً لهذا الوعي ومواجهاً له، ولا يعني ذلك أن النص لا يحمل عناصر من البنية الثقافية التي نشأ فيها، لكنه لا يُختزل

¹ -المرجع نفسه ص92.

في كونه مجرد صدى لها. بل إن اللغة القرآنية في بنيتها الخاصة تعكس تميزاً دلاليًا، وارتقاءً في مستوى التعبير يُشير إلى انتقال في الوعي من سياق ثقافي إلى آخر أكثر سموًا¹.

وفي هذا الإطار، يُسلّط الباحث الضوء على أهمية السياق الثقافي في بلورة الرؤية التصويرية التي تُحدّد ماهية النص القرآني ومكانته (المركزية) ضمن نسيجه الكامل. إذ لا يمكن فهم النص بعيدًا عن السياق الذي نشأ فيه، وهو ما يظهر جليًا في استخدام مفهوم "اللحظة التاريخية"، حيث لا يُراد به التوقيت الزمني فقط، بل الإطار الثقافي الذي شكّل وعي النص. وعلى الرغم من أن النص لا يصرّح مباشرة بعلاقته بهذا السياق، فإنه يوجّه القارئ ضمنيًا إلى استحضاره، من خلال إشارات لغوية ونظم تعبيرية يعكس هذا السياق ويعيد تركيبه².

ومن هذا المنطلق، يُنظر إلى الخطاب القرآني على أنه يحمل نظامًا لغويًا خاصًا، لا ينفصل عن النظام الثقافي الذي نشأ فيه. ويُستدل على ذلك من خلال الأسباب التي أدت إلى النزول، أو ما يُعرف بسياق الخطاب الخارجي، ويرى الباحث أن التداخل بين السياقين الداخلي والخارجي يخلق علاقات متعددة المستويات، تجعل من الصعب فصل النص عن بيئته الثقافية، حيث يتقاطع مع السياق الخارجي في مستويات دلالية عدة، كما أن السياق الداخلي (أو البنية اللغوية للنص) لا يمكن فصله عن مرجعيته الثقافية، وهو ما تُشير إليه مجموعة من المؤشرات الدالة على أهمية هذا البعد في التكوين النظري للنص.

وقد يكون هذا التركيز على البعد اللغوي في وصف القرآن راجعًا إلى رغبة المنظرين في تأكيد خصوصية هذا النص، حيث يتم تأويله دلاليًا في ضوء البعدين اللغوي والثقافي، بما يكشف عن عمق دلالاته، ويؤكد انتماءه إلى سياق ثقافي مغاير، يُسهم في تشكيل رؤيته الخاصة للعالم.

¹ المرجع نفسه ص 92

² المرجع نفسه ص 93

وفي ضوء ماسلف، يرتكز القول بالطبيعة الثقافية التاريخية للنص القرآني إلى مسلمتين أساسيتين:

أولاً- الكلام يقصد نحو المتلقي: وهو بذلك يستهدف تحقيق التواصل غاية أسمى.
وثانياً- المتلقي في إطار ثقافي محدد: وهو ما يعني استخدام النظام اللغوي الذي يمثل الإطار الثقافي الذي يحرك العقل والوعي العربي (التاريخي) داخله¹.

¹ المرجع نفسه ص94

المطلب الرابع: البعد التأويلي للنص بوصفه خطاب تاريخي:

لكي يبرز نصر حامد أبو زيد موقفه القائل بكون النص القرآني نص تاريخي، طرح بالمسائل الفلسفية منها القدرة الإلهية والفعل الإلهي، فالقدرة الإلهية عنده مطلقة، أما الفعل الإلهي متناهي غير دائم، رغم أن مصدره الله، لذا فيرى أن الأفعال تتميز بالتغير أي أنها نسبية لأنها مرتبطة بالتاريخ وبالوقائع التاريخية، وهذه الوقائع لها علاقة بالعالم المحدث، فهو يعد واقعة تاريخية في حد ذاته ولا خلاف حول مسألة حدوثه، لذا يرى أبو زيد بما أن العالم محدث فكذا القرآن محدث، فهو هنا ينكر أزلية النص القرآني وبهذا الفهم يوجه نصر أبو زيد نقدا لكل التيارات التي اختزلت الخطاب الإلهي في كونه صفة ذاتية لله، متجاهلة كونه فعلا تاريخيا متحققا بالتفاعل مع الواقع واللغة والإنسان، فالقرآن حسب رأيه والذي هو كلام الله، ظاهرة تاريخية، لأن الأفعال الإلهية هي أفعال في العالم المخلوق أي التاريخي، والقرآن أيضا هو ظاهرة تاريخية، لأنه واحد من تجليات الكلام الإلهي¹.

أثارت مسألة القرآن جدلا واسعا في التراث الإسلامي، إذ قبل القول بخلق القرآن بإعتراضات حادة، نظرا لما ينطوي عليه من ربط النص بالثقافة والسياق التاريخي، فقد رأى المعترضون أن هذا التصور يفضي إلى إضفاء طابع تاريخي على النص، مما قد ينظر إليه كتهديد لقداسته و مطلقة معناه، لكن عند أبي زيد، فإن النص في نظره ينتمي إلى البيئة الاجتماعية لأنه انتاج محكم بالحقل الثقافي والاجتماعي لأنها تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها، وفي إطار دفاعه عن رؤيته التي تعتبر النص الديني نصا تاريخيا، استند إلى أقوال المعتزلة التي تقر بحدوث العالم، وبذلك نجده تبنى موقف المعتزلة بخلق القرآن وحدثه

¹ قدور بن فريجة، إشراف أ.د/ملاح أحمد، جامعة وهران، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ،

وذلك من أجل التمهيد بفكرة القول بتاريخية النص، لأنه يرى بأن حدوث القرآن وتاريخية الوحي هي التي ترجع للنصوص حدوثها.

أما بخصوص القول بأن الله متكلماً في الأزل فهو يستحيل هذا القول لأنه يرى بأن الكلام هو رسالة اتصال وتواصل بين مرسل ومستقبل وهذا يعني أن في الأزل لم يكن هناك مخاطبون لله، لأن الخطاب متوقف دوماً على مخاطب الذي يوجه له الخطاب وهو الإنسان وبهذا الله ليس متكلماً، لذا فالنصوص القرآنية محدثة.

ويبين أن القول بتاريخية القرآن لاتعني الزمنية بل تعني أننا ملزمون دائماً باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل فهم المعنى، لذا فإن هدف نصر أبو زيد من توظيف مفهوم التاريخية هو جعل الحقائق تتطور مع التاريخ لأنه من خصائص التاريخية هي جعل الكلام الإلهي يتساوى مع الكلام البشري، فالتاريخية حسب نظره في هذا الشكل هي غير هدامة بل تواكب التطور وتجعل النصوص القرآنية قابلة للتجديد من خلال فهم المعاني التي تحملها، والكشف عن مغزاها ومرادها التي تريد التوضيح والوصول إليه.

يقول أبو زيد: "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان"¹.

¹ - قدور بن فريجة المرجع نفسه ص 31.

المبحث الثاني: نصر حامد أبو زيد بين التحليل الفلسفي والتأويل النقدي:

المطلب الأول: تقييم فكر نصر حامد أبو زيد:

يعد علي حرب من أبرز من تناولوا فكر نصر حامد أبو زيد بالدراسة والتحليل من مختلف الجوانب، وقد ألف في هذا المجال عدة كتب من أبرزها: كتاب الاستلاب والارتداد، نقد النص، النص والحقيقة....، ويقر بأن الإنجاز الجوهري في مشروع نصر حامد أبو زيد لا يكمن فقط في طرحه لمقولات جديدة، بل في قدرته على تفكيك البنية التقليدية للفكر الديني وإعادة بناء العلاقة مع النص القرآني على أسس تأويلية عقلانية، و في هذا يقول: "هنا اجتهد أبو زيد وأصاب في اجتهاداته وتقييماته بقدر ما نجح في تفكيك بنية النص للكشف عن النسبي و البشري والديني و التاريخي وراء المطلق و الإلهي و الديني و الماورائي...¹، ويكمل: "لا شك أن محاولة أبو زيد في درس القرآن وعلومه تتطوي على جديد، يتمثل أولاً في إعادة النظر بمفهوم الوحي، وذلك ببحث شروط إمكانه إذا جاز القول، أي بحث الشروط التاريخية والمعرفية التي جعلت ظاهرة الوحي أمراً ممكناً ومعقولاً، وأخص هذه الشروط بالذكر انتشار ظاهرة الكهانة لدى الجاهليين، ومعلوم أن بين الكهانة والنبوة وجه شبه، إذ كلتاها تقوم على الوحي.... و يتمثل أخيراً في تحليل أنماط النص كيفية تحوله من أداة لمشروع ثقافي هدفه تغيير الواقع إلى مجرد مصحف أو أداة للزينة....، هكذا يحاول أبو زيد التحرر من النظرة الإسلامية التقديسية للوحي والتنزيل، فيخضع القرآن للنقد العقلي والتحليل العلمي.² ومن جانب آخر، يبرز مصطفى شلش أهمية جهود نصر حامد أبو زيد الفكرية ويظهر تقديره لها، حيث يرى بأنه يفتح المجال لإعادة البحث والتقييم حتى في

¹ علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2005 ص 220

² مصدر نفسه ص 206

مناهج النقد والتأويل للدين عموماً وليس الإسلامي فقط¹، وفي دراسة لمنهج نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني للدكتورة كريمة محمد كريمة في المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية مصرحة بأن محاولة أبو زيد كانت محاولة جادة، إن لم يكن من الأنصار الذين تغنوا بالتراث دون فهم لمكوناته، ولم يكن أيضاً ممن تجاهلوا التراث جملة وتفصيلاً، وإنما سعيه كان نتاجاً لوعي علمي بالتراث.² والواقع أن قراءة الدكتور أبو زيد هي قراءة في إطار الدين نفسه، وليس من خلال أقواله وكتابات فقط، بل بمضامينها ونتائجها كذلك، وأثنى على عمله الدكتور محمود أمين العالم في قوله: "وفي تقديري أن قراءة الدكتور أبو زيد للتراث الديني والفكر العربي المعاصر تكاد تكون امتداداً في بعض عناصرها وتوجهاتها لمشروع الدكتور حنفي وإن اختلف معه اختلافاً جذرياً من حيث المنهج أساساً، فكلا القراءتين تسعى إلى إعادة قراءة للفكر الديني برؤية جديدة مختلفة عن أغلب القراءات السابقة بما يعيد بنائه بناءً جديداً، وكلا الرؤيتين-في تقديري-هي امتداد للرؤية الاعتزالية القديمة بأدوات منهجية جديدة ومختلفة."³، ويضيف كذلك قوله "عذراً.....فما أردت أن يكون تعبير عن تقديري العميق للإضافة التجديدية الجليلة التي أضافها ويواصل إضافتها الدكتور أبو زيد إلى تراثنا الفكري العربي المعاصر، مجرد تكريم لها اكتفاء بعرضها، وإنما أردت أن يكون تكريماً لها بالحوار معها، في مواجهة دعاة التكفير والتفريق والاعتزال المعنوي والجسدي، تحية اعزاز و اعتزاز للدكتور نصر حامد أبو زيد"⁴.

¹ مصطفى شلش: نقد الناقد، قراءة نقدية في فكر نصر حامد أبو زيد موقع مصرأوي، 2019

² كريمة محمد كريمة: منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية المجلد 10 العدد 01، 2017، ص 02.03

³ محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار القضايا الفكرية للنشر القاهرة ب ط، ص 59

⁴ مرجع نفسه ص 63.

المطلب الثاني: نقد فكر حامد أبو زيد.

تعددت المقاربات النقدية التي تناولت أعمال نصر حامد أبو زيد، وتميزت بتباينها في مستوى التساؤلات وطرائق المعالجة. فبحوثه لقيت رفضا تاما من قبل المؤسسة الدينية السائدة في مصر، وهو ما أدى إلى كثرة الدراسات والكتابات التي واجهت مشروعه من منظور جدلي تقليدي، في المقابل، سعت فئة أخرى من الباحثين إلى الوقوف على أسس مشروعه وتقويمه بناءً على أسس علمية وأكاديمية، على الرغم من إشادة علي حرب بإسهامات نصر حامد أبو زيد في تجديد الفكر الديني وتفكيك البنى التقليدية للخطاب الإسلامي، فإن ذلك لم يمنعه من توجيه بعض الانتقادات إلى مشروعه، "لا شك أن لمشروع أبو زيد مأزقه، ولا تمنعني محنته الآن وتضامني معه من تبيان اختلافي عنه وتسجيل نقدي له، النقد الأول: يدعو أبو زيد لتأويل علمي للدين ينفي جوانبه الغيبية والأسطورية من أجل مصالحته مع النظرة العلمانية، وهو يظن أنه بذلك يقضي على احتكار الجماعات الإسلامية للدين ويسحب البساط الشرعي من تحت أقدامهم، ولا شك أن هذه سذاجة كبرى، إنما نوع من التضليل وخداع الذات"¹، ففي اعتقاد أبو زيد أن المفهوم الجديد للدين سيضعف الجماعات الإسلامية التي تحتكر الخطاب الديني و سيفقدتها شرعيتها، حسب علي حرب أنها فكرة غير واعية وهي مجرد خداع للنفس لأن إزالة الغيبيات من الدين لن تضعف هذه الجماعات، ولن تنهي سيطرتها، فهي ستظل تملك الوسائل لتبرير سلطتها بإسم الدين، مهما غيرنا في طريقة تفسيره، "أما النقد الثاني ومفاده أن أبو زيد لا يتخلى عن منهجه «الواقعي» في التعامل مع النص، مع أن هذا المنهج فقد مصداقيته ولم يعد واقعيًا، أو على الأقل بات يستخدم بطريقة

¹ علي حرب: الاستيلاء والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار

تحتجب الواقع والنص في آن واحد. والحال فإن أصحاب المنهج الواقعي يتعاملون مع النص بوصفه «نتاجا للواقع» أو أداة لإنتاجه أو تشكيله¹.

يعني طريقة أبو زيد في فهم النصوص على أنها انعكاس للواقع أو أداة لتغييره، لم تعد طريقة فعّالة، بل قد تُخفي المعاني الحقيقية بدل أن توضحها حسب علي حرب، كما أن المنهج الهرمنيوطيقي الذي تبناه أبو زيد في تفسير النصوص الدينية" يتقوم باعتقاده بمحورية الإنسان في العصر الحديث ضمن جميع الجوانب الثقافية والاجتماعية السائدة فيه، إذا اعتبره بنية أساسية لتأويل مختلف المسائل المتعلقة بحقوق المرأة وحقوق الإنسان وما إلى ذلك من مبادئ مطروحة في عصرنا الراهن، وهذا هو أسلوبه في تفسير النص القرآني، حيث اعتمد عليه على الرغم من أن أصول النزعة الإنسانية لا تضمن أحيانا تحقق المقاصد الدينية، وبعبارة أخرى يمكن القول أن منهجه المقترح في تأويل النص القرآني لا يزيل هاجس الإنسان المؤمن الذي يخشى من حدوث تعارض بين فهم المفسر ومراد الله تعالى².

كما ادعى أنه يتبنى نهجا هرمنيوطيقا متقوما على مبادئ موضوعية، لكن الأمثلة التي ساقها في هذا المضمار ضمن مختلف آثاره تتم عن أن منهجيته هذه تركز على نزعة نسبية تسوغ نمطا من التعدد المعرفي والعقائدي، وبذلك تفتح الباب على مصارعيه كي يفسروا النصوص الدينية ولا سيما القرآنية بحسب أذواقهم الخاصة، وهو ما يصطلح عليه بين العلماء "التفسير بالرأي"، الأمر الذي يسفر في نهاية المطاف عن شيوع البدع والالتقاط الفكري والانحراف عن الهدف الأصل الذي أرادت التعاليم الدينية تحقيقه³. ونجد أيضًا من بين المنتقدين له عمارة محمد

¹ المرجع نفسه ص: 102

² محمد رضا حاجي إسماعيلي وعلي الأصفهاني: "نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، مجلة رؤى نقدية معاصرة

2-المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2019، ص: 195

³ مرجع نفسه ص: 196

في كتابه التفسير الماركسي للإسلام، الذي يرى أن التعامل مع ألفاظ القرآن يجب أن يكون انطلاقاً من وقت نزولها وليس من خلال تطورها، وهذا ما أوضحه في قوله: "إن فهم دلالات القرآن لابد أن يكون بدلالات ألفاظه في عصر الوحي، وليس بالدلالات التي طرأت على الألفاظ بعد عصر التنزيل"¹ مستدلاً على طرحه هذا بالآية الكريمة: ﴿إِلَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾² ، معنى الآية يدل على أن الله حفظ القرآن على مستوى اللفظ والدلالة وعليه تصور أبو زيد يتعارض تماماً مع مفهوم الآية وهذا ما جعله محل انتقاد، فالآية تدل بصريح العبارة على خلود القرآن وحفظه لفظاً ودلالة عبر الزمان والمكان.

تطرق الغربيون لقضية المعنى والمغزى وكيف تتعكس على إنتاج الدلالة، ربطوها بالنصوص الأدبية، هذه النصوص هي نصوص بشرية و ما يعاب على حامد أبو زيد هو أنه ربطها بالنص القرآني وحاول تطبيقها عليه، بغض النظر على الفرق بين النص البشري الذي يتسم بالخطأ والنسيان، والنص الإلهي المقدس المتعالي المطلق، فإذا كان مفهوم المغزى يتمثل في القراءة الجديدة لألفاظ القرآن، ما ينتج عنه دلالات متجددة، فإن هذا المفهوم مرفوض تماماً لأن في هذه الحالة ستقوم بإفراغ الألفاظ من معانيها وهي ألفاظ منزلة من الله وتقدمها للقارئ ليضفي عليها مفاهيم ومعان جديدة كيفما شاء³.

كما نجد أبو زيد يعيب الخطاب الديني السائد الذي بدأ في تحليله وفهمه للنص القرآني، من قائل النصوص أي من الله محاولاً استنتاج النص عنوة صابغاً تصوراتهِ الأساسية بصبغة ميتافيزيقية، هذا ما جعله يخالفهم ويبدأ في تحليله من المتلقي على اعتبار أنه الأساس محاولاً دراسته ضمن واقعه الاجتماعي والسياسي،

¹ مرجع نفسه ص: 196

² عمارة محمد: التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 2020، ص 06

³ سورة الحجر: الآية 09.

إلا أن هذا الطرح هو الآخر له ما له، فإذا كان الخطاب الديني أهمل المتلقي وواقعه، فإن أبو زيد أهمل وغيب الله قائل النصوص مهملًا صفتة الأساسية (الألوهية) لصالح الإنسان (المتلقي) لأنه بالنسبة له نقطة البدء والمعاد وعليه أكد على البعد الإنساني وكذا التاريخي للنص مهملًا بذلك بعده الأصلي وهو البعد الإلهي، وعليه، يمكن القول أن حامد أبو زيد من خلال مشروعه التأويلي، حاول عقلنة النص القرآني أي انطلاقًا منه حاول بلورة معرفة عقلية، وهذا من منظوره لن يحصل إلا من خلال قراءة الماضي قراءة هدفها الفهم لا التقديس، ومن ثم أكد على قراءة الماضي ومن ثم تجاوزه، وهذا ما جعله يساوي بين الخطاب البشري وخطاب الوحي، هذا الأخير الذي أخضعه لقراءة نقدية من خلال نقده وتحليله عن طريق العقل.

ومن بين الانتقادات أيضا الموجهة لنصر حامد أبو زيد أن قراءته طغت عليها المفاهيم الغربية متأثرا بها، وهذا ما صرح به نفسه في قوله: "وإذا كانت الدراسة الأولى تتطرق من هم ثقافي عربي معاصر للبحث عن إجابات في التراث العربي، فإن هذه الدراسات تتطرق من معطى معرفي غربي حديث هو علم العلامات للبحث في التراث الغربي، بمعناه الشامل من جذور و أفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم"¹.

ما نفهمه من هذا القول أن هناك فرقا بين من يعود إلى التراث ليبحث عن حلول لمشكلاته الحالية، وبين من يحلل التراث كموضوع معرفي باستخدام أدوات علمية حديثة، وفي هذا السياق وجه له طه عبد الرحمن سهام النقد لأبي زيد من خلال كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، مشيرا إلى أن استعمال المناهج الغربية هي شيء دخيل في قراءة النص القرآني، وأنها قد تشوه الماضي لأنها مناهج

¹ بختي أمينة: التأويل في الفكر العربي الإسلامي عند نصر حامد أبو زيد، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، 2022/2021، ص 173.172

غير أصلية بعيدة عن التراث الإسلامي، ما قد يسبب الغزو الغربي والتقليد الأعمى، وأيضاً نقده في مسألة التراث، حيث يقول: "لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل أن تخوض في بحر التراث، طلباً لإظهار ما عظم من مزاياه، ولتمحيص ما شاع من الأقوال القاذحة فيه، إيماناً منا بأن التراث كان ولم يزل روحاً لا حياة لفكر دونها، إلا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه استيلاً".¹

من خلال قراءة أفكار نصر حامد أبو زيد في الذي أثارت الجدل، يبدو أنه وقع في نفس الخطأ الذي كان ينتقده، وهو التمسك برأيه وكأنه الحقيقة المطلقة، حيث هاجم آراء العلماء السابقين واللاحقين وسخر منها، كما بالغ في تقدير أفكاره وأعطاه أهمية أكبر مما تستحق، واعتبر نفسه جزءاً من معركة ضد الجهل والخرافة. ورغم أنه من حقه أن يتأثر بعصر التنوير وأفكاره، إلا أنه ليس من حقه أن يهاجم من اختاروا طريقاً مختلفاً، وفي كتابه، يبدو أبو زيد متردداً وغير واضح في طرحه، ويطلب منا أن نتخلى عن تراث فكري ضخم وعميق لصالح أفكار غير ناضجة. وإن لم نفعل، يتهمنا بالتعصب والجمود. لكن العلم في حقيقته رؤية متزنة ومسؤولة، وليس مجرد تقليد لأفكار جديدة لجذب الانتباه. ولولا أن أبو زيد تناول موضوعاً حساساً كالنص الديني، لما كان لكتابه هذا الصدى، إذ إن معظم ما طرحه سبق أن طُرح في كتب أخرى بطريقة أكثر دقة وموضوعية. وربما لو منح نفسه مزيداً من الوقت والدراسة، لكان غير كثيراً من أفكاره²

¹ المرجع نفسه ص 174

² طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت ط 2، 2005، ص 09.
10- مسعود قريش، نقد الخطاب الديني رؤية معرفية اجتماعية نصر حامد أبو زيد نموذجاً، مجلة الخطاب والتواصل، العدد 3، 2017 ص 17.

خاتمة

شكّلت قضية "خلق القرآن" واحدة من أكثر القضايا العقديّة حساسية وجدلاً في التاريخ الإسلامي، إذ لم تكن مجرد نقاش نظري في طبيعة النصوص المقدسة، بل كانت منعطفاً سياسياً وفكرياً كشف عن التوتر العميق بين سلطان النص وسلطان الدولة، وبين استقلال العلماء وخضوعهم، وبين حدود الاجتهاد ومجال الإكراه في تلك اللحظة التاريخية الفارقة، كانت الدولة العباسية قد بلغت أوج قوتها، وبدأت تميل نحو المركزية الشديدة في إدارة الشأن الديني، مستفيدة من التحالف مع المدرسة العقلية المعتزلية، التي وفّرت لها أدوات تأويلية تتيح لها فرض تصور موحد للعقيدة، يخدم مشروعها في ضبط المجال العام وتقييد التعدد الفقهي والعقدي، وبإسم العقل، وتحت شعار الدفاع عن التوحيد والتنزيه، بدأ فرض القول بخلق القرآن على العلماء، لا بوصفه رأياً علمياً ضمن تعددية مشروعة، بل كعقيدة رسمية ينبغي للجميع إعلان الالتزام بها تحت طائلة العقوبة، وفي خضم هذا السياق الملتبس، بزغ موقف الإمام أحمد بن حنبل بوصفه استثناءً أخلاقياً ومعرفياً، لا في قوته الجدلية فقط، بل في صلابته الوجودية أمام سلطة تُرهّب وتُغري، وتفرض العقيدة كما تفرض الضرائب، فلم يكن الإمام أحمد حينها متكئاً على نفوذ عشائري، ولا على دعم سياسي، بل واجه المحنة منفرداً، مؤمناً بأن القرآن كلام الله، غير مخلوق، وأن هذا الاعتقاد ليس مجرد اجتهاد كلامي، بل حدّ فاصل بين حفظ قداسة النص وبين تسليمه لسلطان البشر، لقد أدرك أحمد بحدسه الإيمانى ووعيه التاريخي أن الخضوع في هذه المسألة ليس خضوعاً لمعلومة، بل تنازل عن سلطة النص، ورضوخ لمبدأ خطير يجعل الدولة مصدراً للعقيدة، ويحوّل الوحي إلى موضوع تفاوض سياسي، وقد كان موقف الإمام أحمد في تلك المحنة من طراز نادر، اتسم بصلابة فكرية وشجاعة شخصية قلّ نظيرها، خاصة حين نعلم أن كثيراً من العلماء آنذاك آثروا السلامة، فاختراروا الصمت أو التورية أو الموافقة الشكلية، أما أحمد، فقد حمل الموقف لوحده، وتحمل لأجله السجن في ظروف قاسية، وتعرض

للجلد والإهانة والتشهير، ولم يغيّر رأيه، بل ازداد تمسكًا به كلما اشتد عليه الضغط، حتى غدا، في الوعي الإسلامي، أيقونةً للاستقلال العلمي، ومثالاً يُضرب في الثبات على المبدأ، حين تختلط الأوراق، ويتنازع الناس بين ما هو ديني وما هو سياسي، لقد أضفى موقفه، الذي لم يكن تنظيريًا بقدر ما كان وجوديًا، شرعية كبرى على تيار "أهل السنة والجماعة" في تشكله التاريخي، وأسّس لما سيصبح لاحقًا المنظومة العقدية الأكثر رسوخًا في الإسلام السني، بما تحمله من إعلاء للنقل، وتحفّظ تجاه التأويل العقلي، وتمسك بألفاظ الوحي كما وردت، دون الدخول في جدل الفلاسفة أو المعتزلة.

وفي المقابل، شهد الفكر الإسلامي الحديث محاولات لإعادة فتح النقاش حول طبيعة النص، مدفوعة بتغيّر شروط المعرفة، وانفتاح المسلمين على مناهج العلوم الإنسانية الحديثة، وفي طبيعة هذه المحاولات برز نصر حامد أبو زيد، الذي دعا إلى فهم القرآن لا بوصفه كلامًا متعاليًا خارج التاريخ، بل كنص لغوي تواصل، يتفاعل مع القارئ ويتشكّل بالقراءة، ويُنتج معانيه ضمن سياق اجتماعي وثقافي معين. وقد سعى أبو زيد من خلال ذلك إلى تحرير النص من القراءة العقائدية المغلقة، وردّه إلى أفق القراءة المفتوحة التي تتيح تعددًا في التأويل، وتسمح بإدراج القرآن ضمن أفق التاريخ البشري. لكن هذه المحاولة، ورغم عمقها النظري، بقيت محصورة في دائرة النخبة الأكاديمية، ولم تجد صداها في الوجدان الشعبي، ولا في المرجعيات الدينية السائدة، لأن الجدل حول طبيعة النص لم يكن يومًا نقاشًا لغويًا فحسب، بل كان - كما في عهد الإمام أحمد - صراعًا على المرجعية والسلطة، وعلى من له الكلمة العليا في تشكيل الضمير الإسلامي، وهكذا، فإن أطروحة أبو زيد، وإن بدت جريئة ومعاصرة، اصطدمت بحاجز رمزي متين بناه الإمام أحمد، لا بكثرة المؤلفات، بل بقوة الموقف الذي جسّد من خلاله أن النص ليس مادة مفتوحة لتأويلات غير منضبطة، بل هو كلام الله الذي لا يعلو عليه تأويل، ولا

تُفرض عليه قراءة. ولذلك، فإن أي محاولة لخلخلة مركزية النص بوصفه كلامًا غير مخلوق سرعان ما تثير استدعاءً تلقائيًا لموقف أحمد، و تستهض في الوعي الجمعي السني ذاكرة الصمود والتحدى التي مثّلها، بوصفه الحارس الأبرز على بوابة العقيدة، والمثال الأوضح لعالمٍ لم يبع فكره، ولم يهادن على حساب إيمانه. لقد علّمنا الإمام أحمد أن العقيدة لا تُصاغ في دواوين الدولة، ولا تُفرض بسلطة السلطان، ولا تُعدّل وفق الظروف السياسية أو المناخات الثقافية. بل إن النص، حين يكون وحيًا، يعلو على كل سلطة، ويستعصي على كل محاولة لتطويعه ضمن رؤية بشرية زائلة.

ولذلك، فإن الخاتمة الحقيقية لقضية خلق القرآن لم تُكتب في صفحات الجدل الكلامي، ولا حُسمت بمقولات المعتزلة أو خصومهم، بل سُطّرت في سجون الدولة، وعلى ظهور العلماء الذين أبوا أن يخضعوا، وكان أحمد أبرزهم، وأبقاهم أثرًا، ومنذ ذلك الحين، ظل صوته يتردّد في ضمير الأمة كلما تكرّر السؤال: من صاحب الكلمة العليا؟ أهو العقل المتغير، أم النص الثابت؟ أهو تأويل البشر، أم وحي السماء؟ وهل يجوز أن يُختزل الوحي في قراءة، أو يُخضع للنقاش كأى خطاب بشري؟ لقد أجاب أحمد، لا بمنطق المناظرة، بل بلغة التضحية، أن النص إذا كان وحيًا، فلا سلطان فوقه، ولا دولة تقنّ معناه.

قائمة

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر:

- 1- أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، أصول السنة ، دار المنار، ط 1، 1411هـ ،
السعودية. 2-أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق صبري بن سلامة
شاهين، دار الثبات، ط1، 1442هـ، 2003م، الرياض.
- 3- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، فضائل الصحابة، حققه: وصي الله بن
محمد عباس، دار العلم، ط1، 1403هـ، 1983، المملكة العربية السعودية.
- المعاجم و و القواميس و الموسوعات:
- 1-إبراهيم أنيس، المعجم الوسيط، مطابع الأوفست، ط 3، 1405هـ 1985م القاهرة
- 2-ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، شركة ومطبعة مصطفى
البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1389هـ 1969م، مصر
- 3- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت، 1997.
- 4-الجرجاني، معجم التعريفات، دار الكتب العلمية، د ط، 1983، لبنان.
- 5-الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة،
ط 5، 1416هـ 1996م، بيروت لبنان
- 6-المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع
الأميرية ب ط، ب ت.
- 7-ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تح: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي،
199
- 8-إبراهيم محمد تركي، موسوعة الفلسفة الإسلامية، طبع وزارة الأوقاف، المجلس
الأعلى للشؤون الإسلامية، 1431 هـ، 2010 م، القاهرة.

المراجع:

- 1- ابن أبي القاضي علي بن علي بن محمد الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية،
تح: عبد الله بن عبد الله المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط
2، 1411/1990، بيروت.
- 2- ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تصحيح محمد أمين الخانجي
السكتي، مطبعة السعادة، ط 1، ب ت، مصر
- 3- ابن عساكر الدمشقي، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن
الأشعري، دار الفكر، ط 2، 1399هـ، دمشق.
- 4- ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن التركي، دار الهجر، ط1،
1419هـ، 1998، ج 14، الجيزة، مصر.
- 5- أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،
تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة العربية المصرية، ط 1، مصر.
- 6- أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، ط
2، 1422، بيروت، لبنان.
- 7- أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات
المعتزلة، تح: فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ودار الفارابي ط1،
2017، بيروت.
- 8- أبو يعلى محمد بن الحسين ابن فراء، العدة في أصول الفقه، جامعة الملك
سعود، ب ط، 1990، السعودية.
- 9- أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس
الدين القرطبي، المحقق: هشام سمير البخاري، الجامع لأحكام القرآن، دار عالم
الكتب، ط 1، 1423هـ / 2003م، الرياض، المملكة العربية السعودية

- 10-أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، ط 3، 1414هـ/1994م، بيروت، لبنان.
- 11-أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، ط1، 1425هـ 2005م، بيروت لبنان
- 12-أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، مكتبة مدبولي، ط 1، 1420هـ/2000، القاهرة، مصر.
- 13-التهناوي محمد علي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ، بيروت.
- 14-الحسن بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، حققه ووظبطه وراجعته: محمد خليل عتياني، دار المعرفة، ط1، 1418هـ/1998م، بيروت، لبنان.
- 15-الخليل ابن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: داود سلوم و آخرين، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2004،لبنان.
- 16-الدينوري، الاخبار الطوال، تصح: فلاديمير جرجاس، مطبعة بريل، ط1، 1988،لندن
- 17-المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: عبد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، ب ط، ب ت، بيروت، لبنان.
- 18-امام أبي المعالي الجويني إمام الحرمين، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم، الإرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مطبعة السعادة، 1369هـ/1950م، مصر.
- 19-جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، أشرف على الطبعة: شوقي ضيف، دار الهلال، ب ت، القاهرة.
- 20-جلال الدين السيوطي،الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، ب ط، ب ت، بيروت، لبنان.

- 21- جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1432هـ، بيروت، لبنان.
- 22- حسن أحمد محمود، أحمد إبراهيم الشريف، العالم الإسلامي في العصر الإسلامي، دار الفكر العربي، ب ط، 1995م، مصر.
- 23- حسني زينة، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، ط1، 1978م، بيروت.
- 24- خالد حربي، بيئة الجماعات العلمية العربية الإسلامية، "رؤية جديدة في الأسس المعرفية"، تح: علي عبد المعطي، ماهر عبد القادر، دار الوفاء لدنيا الطبع والنشر، ط1، 2004، الإسكندرية، مصر
- 25- ختام محمود عوض القرآن، الفكر التربوي عند الإمام أحمد بن حنبل، جامعة اليرموك الشريعة والدراسات الإسلامية، د ط، أيار 1993، الأردن.
- 26- سفر بن عبد الرحمن الحوالي، أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية، ب ط، ب ت، ب ب.
- 27- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، ط 17، 2008، القاهرة.
- 28- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، الدار البيضاء، بيروت
- 29- عبد الرحمن بدوي، مذاهب اسلاميين، دارالعلم للمسلمين، د ط، نيسان ابريل 1997، بيروت لبنان
- 30- عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، ط1، 1415/1999، الرياض
- 31- عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل إمام اهل السنة، دار القلم، ط 4، 1420هـ، 1999، دمشق

- 32- علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحنبلي الأثري، العقلانيون أفراف
المعتزلة العصريون، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ب ط، ب ت، ب ب.
33- علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار
الكتاب العربي ط1، 1405، بيروت
34- علي حرب، الأستلاب و الارتداد ، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد
أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997، الدار البيضاء، بيروت
35- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005، الدار البيضاء
المغرب
36- عزالدين ابن اثيرأبو الحسن علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، تح: عمر
عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، د ط، 2012، بيروت
37- عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ط 2، 2020، القاهرة
38- عمارة محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار شروق، ط 2،
1408هـ 1988م، القاهرة
39- عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها،
مكتبة الرشد، ط 2، 1416هـ 1995م، الرياض.
40- فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة، ط1، 1979، القاهرة مصر.
41- قاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آباداني، الأصول الخمسة، تحقيق: فيصل
بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر، ط1، 1998، الكويت.
42- قاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني المعتزلي تحقيق: عبد السلام عثمان،
شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، ط 3، 1416هـ 1996 م، القاهرة
43- قاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني المعتزلي، المغني في أبواب العدل
والتوحيد، دار الثقافة والإرشاد، ب ط، 1960، ب ب.

- 44-محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، صححه محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية، 1371هـ، 1905م، القاهرة.
- 45-محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، ب ط، سنة 2000، مقدمات عامة في فلسفة اسلامية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.
- 46-محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار القضايا الفكرية للنشر، ب ط، ب ت، القاهرة
- 47-مصطفى البشير قط ، مجالس الأدب في قصور الخلفاء العباسيين، دار الباروزي العلمية للنشر والتوزيع، ب ط، 2009، عمان، الأردن.
- 48-مصطفى السيوفي، تاريخ الأدب في العصر العباسي، الدار الدولية للإستثمارات الثقافية، ط1، 2008، القاهرة مصر.
- 49- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، ط 5، 2000، الدار البيضاء بيروت
- 50-ياسين السالمي مدخل إلى مذهب المعتزلة، ب ط، مارس 2020، ب ب.
- أطروحات الدكتوراه والماجستير:**
- 1-بختي أمينة: التأويل في الفكر العربي الإسلامي عند نصر حامد أبو زيد، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، 2021/2022.
- 2-أسماء بن قلع، فن المناظرة من منظور تداولي"الامتناع والمؤانسة للتوحيدي أنموذجا"، رسالة ماجستير 2011 2012، جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر
- 3-أسماء حديد، في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، رسالة ماجستير،سنة 2010/2011،جامعة فرحات عباس سطيف، الجزائر.

- 1-أسعد بن سالم بن محمد المالكي، مابين الحجاج والجدل والإستدلال، مجلة كلية التربية، العدد120، جامعة المنصورة، أكتوبر، 2022،المملكة العربية الإسلامية.
 - 2- محمد دوابشة، المراكز في الأدب الأموي، مجلة مجمع اللغة العربية ، العدد 12، جامعة العربية الأميركية ، 2017،فلسطين،
 - 3-د للا عائشة عدنان، مسألة خلق القرآن في الفكر الكلامي الإسلامي ، مجلة الابراهيمية، للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد البشير الابراهيمى برج بوعريرج، العدد 4،جوان 2019.
 - 4-قدور بن فريجة ،إشراف أ.د/ملاح أحمد،جامعة وهران، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين، العدد 10، سنة 2018
 - 5- محمد رضا حاجي إسماعيلي وعلي الأصفهاني": نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، مجلة رؤى نقدية معاصرة 2،المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2019
 - 6-مسعود قريمس،نقد الخطاب الديني رؤية معرفية اجتماعية نصر حامد أبو زيد نموذجاً ،مجلة الخطاب والتواصل،العدد3، 2017
- المواقع الإلكترونية:
- 1- مصطفى شلش: نقد الناقد، قراءة نقدية في فكر نصر حامد أبو زيد موقع مصر 2019

الملخص

الملخص:

تعود قضية "خلق القرآن" إلى العصر العباسي، حين تبنت الدولة رأي المعتزلة القائل بأن القرآن مخلوق، وجعلته مذهباً رسمياً. واجه الإمام أحمد هذا الموقف بصلافة، رافضاً القول بخلق القرآن، ومصرّاً على أنه كلام الله غير مخلوق، ترتب على موقفه تعرضه للسجن والجلد، لكنه تحمّل ذلك دفاعاً عن العقيدة، وبفضل ثباته، صار الإمام أحمد رمزاً من رموز أهل السنة والجماعة، ومرجعاً في قضايا العقيدة، رغم ما شهده العصر الحديث من محاولات لإعادة قراءة النصوص القرآنية، كما فعل نصر حامد أبو زيد، الذي رأى أن النص القرآني نتاج تاريخي يجب فهمه في سياقه البشري. إلا أن هذه المحاولات، رغم ما فيها من اجتهاد فكري، لم تستطع زعزعة البنية العقدية التي أرساها الإمام أحمد

الكلمات المفتاحية : خلق القرآن، المحنة، الفكر الإسلامي، الصراع العقدي، التأويل.

Abstract

The issue of the "Createdness of the Qur'an" dates back to the Abbasid era, when the state adopted the Mu'tazilite view that the Qur'an was created, making it the official doctrine. Imam Ahmad ibn Hanbal stood firmly against this position, insisting that the Qur'an is the uncreated word of God. As a result of his stance, he was imprisoned and flogged, yet he endured this suffering in defense of the creed. His steadfastness made him a symbol of Ahl al-Sunnah wa'l-Jama'ah and a key reference in matters of doctrine. Despite modern attempts to reread Qur'anic texts—such as those by Nasr Hamid Abu Zayd, who argued that the Qur'anic text is a historical product that must be understood within its human context—these intellectual efforts have not succeeded in shaking the doctrinal foundation laid by Imam Ahmad.

Keywords : ... Qur'an, Mihna, Islamic thought, Doctrinal conflict, Interpretation