T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

DIRÂR B. AMR'IN KELAM İLMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ VE KATKILARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Reza GEZİRİ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Mohammad Hammam Abdelrahım MELHEM

İstanbul

Ağustos– 2025

الجمهورية التركية
جامعة صباح الدين زعيم
معهد الدراسات العليا
قسم العلوم الإسلامية الأساسية (باللغة العربية)

آراء ضرار بن عمرو الكلامية ومساهماته في علم الكلام

رسالة ماجستير

رضا جزيري

مشرف الرسالة
أ. د. محمد ملحم همام

إستانبول
أغسطس–2025

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mohammad Hammam MELHEM

Üye: Dr. Öğr.Üesi Khaled DUGHIM

Üye: Dr. Öğr.Üesi Ali M. A. AL-OMARI

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.....

Prof. Dr. Erhan İÇENER
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım "**Dırâr B. Amr'ın Kelam İlmine Dair Görüşleri Ve Katkıları**" adlı çalışmanın, öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntı için kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Reza GEZİRİ

تعهد إقرار بالتزام القواعد العلمية والأخلاقية

لقد التزمت خلال الفترة من مرحلة اقتراح الرسالة باسم "**آراء ضرار بن عمرو الكلامية ومساهماته في علم الكلام**" وحتى نهاية إعدادي لهذه الرسالة بالقواعد الأخلاقية العلمية. وأقر بأنني قد قمت بإعداد جميع المعلومات في الرسالة وفقا لقواعد كتابة الرسالة التي حصلت عليها في إطار الأخلاقيات العلمية والتقاليد وأن جميع الاقتباسات التي استخدمتها في رسالتي بشكل مباشر أو غير مباشر هي كما وثقتها كما أثبتها في قائمة المراجع.

رضا جزيري

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله تتحقق الغايات، والصلاة والسلام على النبي، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أتقدّم بخالص الشكر وعظيم الامتنان لكل من كان له فضل بعد الله تعالى في إتمام هذه الرسالة. فلولا توفيقه سبحانه، ثم دعمهم وتشجيعهم، لما وصلت إلى هذه المرحلة من البحث والإنجاز. أخصّ بالشكر والديّ الكريمين، اللذين كانا بعد الله عزّ وجلّ مصدر دعمي وسندي، بما قدّماه لي من دعاء متواصل، وتشجيع صادق، وصبر كريم، ومساندة في كل مراحل دراستي. فلهما مني كل الحب والعرفان، وأسأل الله أن يجزيهما عني خير الجزاء.

كما أتقدّم بجزيل الشكر والامتنان للفاضلين الأستاذ الدكتور محمد ملحم بعد أن قبل إشرافي في الظروف الصعبة، ومن قبله الأستاذ الدكتور بن سعيد بن عودة الذي أشرف على رسالتي حتى الانتهاء منها، ولكن لم يكن التوفيق أن أستمر معه حتى النهاية، على ما قدّماه لي من توجيه علمي، وملاحظات دقيقة، وصبر في المتابعة، وتشجيع دائم. لقد كان لخبرتهما وتوجيههما الأثر الكبير في تطوير هذه الرسالة وبلورة أفكارها. ولا أنسى أن أتوجه بالشكر إلى كل أستاذ أفدت من علمه، وكل صديق ساندني، وكل من قدّم لي يد العون ولو بكلمة طيبة، فجزاهم الله جميعا خير الجزاء، وبارك في علمهم وأوقاتهم.

ولا يفوتني أن أتقدّم بجزيل الشكر والتقدير إلى جامعتي المباركة: إستانبول صباح الدين زعيم، هذه المؤسسة العلمية التي شرّفت بالانتساب إليها، والتي وفّرت لي بيئة أكاديمية محفزة، وساعدتني على صقل مهاراتي العلمية والمنهجية، فجزى الله القائمين عليها خير الجزاء، وزادها رفعة وتميزا.

وختاما، أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به، ويجعل فيه خيرا للإسلام والمسلمين.

رضا جزيري

ÖZET

DIRÂR B. AMR'IN KELAM İİMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ VE KATKILARI

Reza GEZİRİ

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mohammad Hammam Abdelrahım MELHEM

Ağustos, 2025 – 122 sayfa

Bu tez, İslam kelâm tarihinin erken dönemlerinde önemli bir yer tutan düşünür ve kelâmcı Dirar b. Amr'ın (ö. 190/805) kişiliği üzerine yapılan analitik bir incelemedir. Çalışma, Dirar'ın bağımsız düşünce yapısını, kelâm ilmine katkılarını ve özellikle Mu'tezile ile Eş'arîlik üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Ayrıca onun karmaşık kelâmî kavramlarının İslam kelâmının gelişimindeki rolü ve büyük kelâm ekollerinin oluşumu sürecindeki köprü işlevi vurgulanmaktadır. Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Dirar'ın biyografisi ve kişiliği ile ilgili kavramlar analiz edilmiştir. Bu bölümde, Dirar'ın yetiştiği çevre, ilmî oluşumu, dönemin kültürel ve siyasi atmosferi incelenmiş, üzerine atılan lakaplar ve Şuûbîlik, Nasb gibi suçlamalar ele alınmıştır. İkinci bölümde, Dirar'ın ilâhiyat ve nübüvvet konusundaki görüşleri sunulmuştur. Bu bölümde Allah'ın mahiyeti, sıfatlar, nübüvvetin nakil ve akıl ile ilişkisi, ve hüsün ve kubuh gibi temel konular işlenmiştir. Üçüncü bölümde ise, Dirar'ın sem'iyyat ve kozmoloji alanındaki görüşleri tartışılmıştır. Bu bölümde, Dirar'ın kabir azabı ve melek anlayışı gibi cesur fikirleri eleştirilmiş ve hatta ölümle sonuçlanabilecek fetvalara yol açmıştır. Ayrıca, insan tanımı ve kesb teorisi gibi önemli kelâmî kavramları da detaylı bir şekilde incelenmiştir. Sonuç olarak, Dirar b. Amr'ın bağımsız bir düşünür olarak özgün bir kelâmî sistem inşa ettiği, geç dönem kaynakları tarafından ihmal edilen önemli katkılar sunduğu ve bu sebeple İslam düşünce tarihindeki yerinin yeniden değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kelâm İlmi, Dırâr b. Amr, İlahiyat, İslami Fırkalar.

ABSTRACT

DIRAR BIN AMR'S THEOLOGICAL VIEWS AND HIS CONTRIBUTIONS TO ISLAMIC THEOLOGY

Reza GEZIRI

Master, Basic Islamic Sciences

Thesis Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mohammad Hammam Abdelrahım MELHEM

August, 2025- 122 Page

This thesis provides an analytical study of Dirar b. Amr (d. 190 AH), a prominent early Islamic theologian who played a vital role in the development of ʿIlm al-Kalām. As an independent thinker, Dirar significantly contributed to foundational theological concepts that later influenced schools such as the Muʿtazila and Ashʿarīs. The study focuses on his intellectual and doctrinal legacy and explores his impact on bridging early Islamic theology with the formation of later theological traditions. The thesis is structured into three main chapters. The first chapter presents his biography, intellectual formation, and engagement with the political and cultural context of his time, including a discussion of the accusations of Shuʿūbīyah and Nasb against him. The second chapter examines his theological views on the divine essence, God's attributes, prophethood, the balance between reason and transmission, and the problem of good and evil. The third chapter addresses his eschatological and cosmological ideas, such as his controversial stances on grave punishment and angels, as well as his theory of acquisition (Kasb), a central concept in his theology. The study concludes that Dirar was a pioneering and often overlooked thinker whose contributions merit deeper academic attention and a reevaluation of his place in Islamic intellectual history.

Keywords: Kalam, Islamic Theology, Dirar ibn Amr, Divinity, Islamic Sects.

ملخص البحث

آراء ضرار بن عمرو الكلامية ومساهماته في علم الكلام

رضا جزيري

رسالة ماجستر، قسم الدراسات الإسلامية الأساسية

المشرف: د. محمد همام عبد الرحيم ملحم

أغسطس، ٢٠٢٥م، ١٢٢ صفحة

هذا البحث يتناول شخصية ضرار بن عمرو، أحد أبرز المتكلمين في القرن الثاني الهجري، والذي يُعد من أوائل من أسهموا في تأسيس علم الكلام ووضع لبناته الأولى قبل تشكل المذاهب الكبرى كالمعتزلة والأشاعرة. يهدف البحث إلى تحليل آرائه الكلامية في مسائل التوحيد والنبوة والسمعيات، وبيان تميز منهجه وموقعه ضمن التيارات الفكرية في عصره. وتكمن أهمية هذا البحث في تسليط الضوء على شخصية فكرية مبكرة، ولم تحظَ بدراسة مفصلة في المؤلفات العربية، رغم ما حفظته لنا المصادر من إشارات إلى عمق فكره وجرأته في الطرح، وكونه يمثل مرحلة انتقالية مهمة بين الاتجاهات العقلية الأولى في الإسلام. وتبرز مشكلة البحث في قلة الدراسات المتخصصة حوله، واعتماد أغلب ما كُتب عنه على نقولات مجتزأة، مما أدى إلى تكوّن صورة غير مكتملة عنه. وينطلق البحث من مجموعة من الأسئلة المركزية، منها: من هو ضرار بن عمرو؟ وما أهم آرائه الكلامية في قضايا الألوهية والنبوة والسمعيات؟ وكيف تميز مذهبه؟ وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي–التاريخي، من خلال جمع الأقوال والنقول المتعلقة بضرار من المصادر الأصلية وتحليلها ضمن سياقها الكلامي، كما تم توظيف المنهج المقارن في عرض آرائه بجانب آراء الفرق الأخرى لإبراز أوجه الاتفاق والاختلاف، مع الاستفادة من المنهج النقدي في التعامل مع الأحكام المسبقة والتهم التي طالت شخصه وفكره. وأظهرت نتائج البحث أن ضرارا تميز بمنهج كلامي خاص به، وأسهم في بلورة بعض المفاهيم العقدية مبكرا.

الكلمات المفتاحية: الكلام، علم الكلام، ضرار بن عمرو، الإلهيات، الفرق الإسلامية.

فهرس المحتويات

TEZ ONAY SAYFASI i

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ ii

شكر وتقدير iii

ÖZET iv

ABSTRACT v

ملخص البحث vi

فهرس المحتويات vii

المقدمة: 1

الهدف من الرسالة: 2

نطاق الرسالة ومحتواها: 3

الأسئلة الأساسية للرسالة: 3

فرضية الرسالة ومشكلتها: 4

أهمية الرسالة والقيمة الذاتية: 4

منهج البحث في الرسالة: 5

الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الرسالة: 6

خطة الرسالة وتصميمها: 9

الفصل الأول

ضرار بن عمرو: حياته وشخصيته 12

١.١. لمحة عن العصر الاجتماعي والفكري لضرار: 12
٢.١. نشأة ضرار وشخصيته: 14
١.٢.١. اسمه ونسبه وألقابه: 14
٢.٢.١. ولادته ووفاته: 15
٣.١. شيوخه: 18
٤.١. تلامذته: 20
٥.١. مؤلفاته: 25
٢.٥.١. عرض مختصر لمحتوى كتاب التحريش:. 25
٣.٥.١. تحليل محتوى مؤلفاته وأهميتها: 27
٦.١. تحليل الألقاب والاتهامات المنسوبة إليه: 28
١.٦.١. لقب القاضي:..... 28
٢.٦.١. اتهامه بالشعوبية:..... 29
٧.١. انتشار مذهب ضرار وتوسعه: 31

الفصل الثاني

الإلهيات 34
١.٢. الأصول الفكرية والمنهجية لدى ضرار بن عمرو:..... 34
١.١.٢. تكوُّن الأجسام من الأعراض (إنكار الجوهر وإثبات الأعراض): 34
٢.١.٢. الاعتماد على الإجماع في تقرير المسائل العقدية:..... 36
٢.٢. آراؤه في الإلهيات:..... 42
١.٢.٢. الماهية: 42
٣.٢. الصفات: 47

١.٣.٢. الإرادة: 51
٢.٣.٢. الكلام: 52
٤.٢. أفعال الله سبحانه وتعالى: 54
١.٤.٢. التعديل والتجوير: 54
٢.٤.٢. خلق الأفعال: 58

الفصل الثالث

النبوات والسمعيات 66
١.٣. آراؤه في النبوات: 66
١.١.٣. تفضيل الأنبياء: 66
٢.٣. السمعيات: 67
١.٢.٣. الدجال: 69

٢.٢.٣. عذاب القبر:. 72
٣.٢.٣. المنكر والنكير: 74
٤.٢.٣. الجنة والنار: 76
٥.٢.٣. الصراط: 77
٦.٢.٣. فناء الحوادث: 78
٧.٢.٣. الرؤية 79

الفصل الرابع

الإمامة: 83
١.٤. الإمامة:. 83
٢.٤. الصحابة: 85

١.٢.٤. التولي والتبري وعدالتهم: 86
٢.٢.٤. تفضيل الصحابة: 89
الخاتمة 91
المصادر والمراجع 96
السيرة الذاتية 110

المقدمة

علم الكلام هو علم إسلامي يُعنى بدراسة العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها بالحجج العقلية والنقلية، وقد نشأ هذا العلم في بدايته نتيجة للحاجة إلى توضيح العقيدة الإسلامية للمسلمين أنفسهم وثم رد الشبهات التي أثارها الفلاسفة وأصحاب المذاهب المختلفة. ومع مرور الزمن، أصبح علم الكلام ساحة للنقاشات الفلسفية والعقائدية التي أثرت بشكل كبير على مسار الفكر الإسلامي وتطوره. فظهرت العديد من المدارس والفرق الكلامية، مثل المعتزلة والأشاعرة، التي قدّمت رؤى مختلفة حول قضايا العقيدة، مثل التوحيد، والعدل الإلهي، والقضاء، والقدر. وسط هذه النقاشات الجدلية، برزت شخصيات قدّمت مساهمات في علم الكلام، ومن بينها ضرار بن عمرو الذي طرح آراء كانت محل جدل في النقاشات الكلامية في عصره وبعده. لقد كان لضرار مكانة علمية بارزة بين المتكلمين حيث أنه كان يترأس مجالس علم الكلام في البصرة، ثم بعد ذهابه إلى بغداد، اهتم الخلفاء العباسيون به بعد مجيئه إلى عاصمة الخلافة، ويدعونه إلى قصورهم للمشاركة في المناظرات.

لقد اتسمت آراء ضرار بالجرأة وبالتفرد في بعض الأحيان، مما جعله مؤثرا على مسار النقاش الكلامي. تتمثل أهمية دراسة ضرار بن عمرو في كونه يمثل تيارا كلاميا لا يرتبط بالفرق العقدية الموجودة في زمانه بشكل مباشر ومحدد. سعى ضرار إلى تقديم فهم مختلف لبعض المسائل الكلامية عن الاتجاهات السائدة في عصره، إذ قدم نظرية الكسب كوسيلة لفهم العلاقة أفعال الإنسان وقدرة الله سبحانه وتعالى وإرادته، فبينما كان القدرية والمعتزلة يؤكدون على حرية إرادة الإنسان الكاملة، وفي المقابل كان الجبريون ينكرون ذلك، حاول ضرار تقديم حلا وسطا وهو أن الإنسان يكتسب أفعاله، لكن فعله من خلق الله سبحانه. وكذلك ناقش ضرار مسألة رؤية الله سبحانه في الآخرة وقدم رأيا وسطا بين المعتزلة الذين أنكروا إمكان رؤية الله سبحانه في الآخرة وبعض اتجاهات أخرى التي أثبتها بشكل غير مشروط. يرى ضرار بن عمرو بأنه من الممكن للإنسان أن يرى الله سبحانه في الآخرة لكن بحاسة سادسة يخلقه الله سبحانه وتعالى في الإنسان وليس بالضرورة أن تكون الرؤية بصرية مادية. أما فيما يتعلق بمسألة خلق القرآن، يظهر أنه يميل إلى التفرقة بين ما

هو فعل لله سبحانه وبين ما هو من فعل للإنسان كالتلاوة. وفي المسائل التي تتعلق بأفعال الله سبحانه قريب من أهل السنة الأشاعرة بشكل عام، أما في مبحث السمعيات يبعد عنهم كثيرا وحتى عن المعتزلة أحيانا بالتأويلات التي يقدمها.

وهو يُعَد أول من تناول آراء الفلاسفة في مسألتي الجوهر والعرض وكتب كتابا في نقدها من بين متكلمي الإسلام، وتقديم نظرية بديلة. كما صنف ضرار كتبا أخرى في مجال الملل والنحل، تناول فيها بالنقد الفرقَ الإسلامية والأديان الأخرى، ففيما يتعلق بالفرق الإسلامية كان ضرار جريئا في نقده للفرق الإسلامية كما يرى في كتابه التحريش؛ وأما فيما يتعلق بالأديان الأخرى، يبدو من عناوين كتبه أنه انتقد كل الأفكار غير إسلامية الحاضرة في المجتمع آنذاك. كذلك تناول مسألة حجية النصوص الدينية، وانتقد بعض مصادرها كالأحاديث الآحاد التي تعتمد عليها الفرق. ويعتبر كتابه "التحريش" دليلا على هذا النهج.

منحت هذه المواقف لضرار بن عمرو الذي كان يعتبر من كبار المتكلمين في القرن الثاني فرصة للتأثير في توجيه نقاشات كلامية سواء في عصره أو بعده، حيث يمكن مشاهدة بعض كبار المتكلمين المعاصرين له الذين تأثروا به وتبنوا آرائه كتلميذه حفص الفرد أو الحسين النجار.

يمكن القول بأن ضرارا شخصية لا يمكن تجاهلها في تاريخ الفكر الكلامي الإسلامي، حيث كانت له إسهامات فكرية في عصره وكانت أفكاره التي أثارها موضع اهتمام أبحاث المتكلمين وحتى الفقهاء في عصره.

٢. الهدف من الرسالة:

يسعى الباحث في إطار هذه الدراسة لتحقيق الأهداف التالية:

١) تقديم نظرة شاملة على حياة ضرار بن عمرو من جوانبها المختلفة واستعراض أعماله.

٢) تتبع إسهاماته الفكرية في تشكل علم الكلام وتطوره.

٣) تحليل المفاهيم والقضايا الكلامية التي تناولها ضرار بن عمرو.

٣. نطاق الرسالة ومحتواها:

شهدت القرون الأولى من الإسلام تطورا ملحوظا في علم الكلام، بفضل جهود العديد من الشخصيات الكلامية. غير أن الدراسات الأكاديمية التي تناولت تلك الفترة ركزت بشكل أساسي على الشخصيات البارزة في التيارين المعتزلي والأشعري أو بعض شخصيات كلامية من فرق أخرى، مما أدى إلى إغفال إسهامات هامة لشخصيات مهمة مثل ضرار بن عمرو، والحسين النجار، وحفص الفرد، وغيرهم الذين لا ينتمون إلى المدارس الكلامية المشهورة، ولكن قدموا إسهامات فكرية متميزة، وأسهموا في تطوير علم الكلام من خلال مؤلفاتهم التي تحمل أفكارا فريدة. من بين هؤلاء، كان ضرار بن عمرو يحتل مكانة بارزة، إذ يعتبر أحد رواد علم الكلام في القرن الثاني الهجري. وقد ترك أثرا كبيرا بفضل كثرة مؤلفاته وآرائه المستقلة التي ساهمت في تشكيل علم الكلام وتطوره.

أثر ضرار في شخصيات بارزة أخرى مثل حفص الفرد وبشر المريسي، وحتى كبار المعتزلة مثل العلاف. ومع ذلك، وعلى الرغم من تطور الدراسات الأكاديمية في العقود الأخيرة واهتمامها بالشخصيات الكلامية المعتزلية والأشعرية والماتريدية والشيعية، إلا أن ضرار بن عمرو لم ينل نصيبه من هذا الاهتمام العلمي. قد يعود هذا الإهمال إلى نظرة بعض المؤلفات المعتزلية التي اعتبرته شخصية غير مهمة، أو إلى تصنيفه كمبتدع في بعض مصادر أهل السنة. ونتيجة لذلك، تم تجاهل آرائه في كثير من الأحيان، ولم تُدرس بالشكل الذي يستحقه إلا ذكره في سياق الحديث عن الفرق الكلامية مختصرا.

٤. الأسئلة الأساسية للرسالة:

تسعى الدراسة للإجابة عن السؤال الأساسي التالي: ما هي أبرز الآراء الكلامية لضرار بن عمرو وإسهاماته؟ ويتفرع عنه الأسئلة الفرعية التالية:

١. كيف عالج ضرار بن عمرو مسألة الإلهيات والنبوات لتشكيل البناء العقائدي لديه وما هو المنهج الذي اتبعه في ذلك؟

٢. كيف تناول ضرار مسألة السمعيات من جوانب دينية وفلسفية، وما الأسلوب الذي اعتمد عليه؟

٣. ما علاقته بالمذاهب الكلامية الأخرى مثل الجهمية والمعتزلة في ظل هذه الآراء؟

٥. حدود الدراسة:

تبين حدود الدراسة النطاق الذي تناول الدراسة وتوضح الجوانب التي لن تشملها. أما بالنسبة لبحث إسهامات ضرار بن عمرو في علم الكلام، يمكن حصر الحدود التالية:

١. الحدود الموضوعية: تكتفي الدراسة بشكل رئيسي على إسهامات ضرار بن عمرو في علم الكلام وتحليل آرائه، وتشمل المجالات الكلامية والعقائدية كالإلهيات، والنبوات، والسمعيات، والإمامة.

٢. الحدود الزمنية: تركز الدراسة على القرن الثاني وهو الفترة التي عاش فيها ضرار بن عمرو وظهرت وتطورت خلالها أفكاره الكلامية.

٦. فرضية الرسالة ومشكلتها:

تكمن المشكلة في التهميش الذي تعرضت له شخصية ضرار بن عمرو ومدرسته في الدراسات المعاصرة، رغم إسهاماته في العديد من القضايا الكلامية التي كانت محور النقاش في عصره، وتأثير أفكاره على معاصريه ومن جاء بعده، إلا أن إسهاماته لم تُحلل بشكل كاف. يسعى هذا البحث إلى معالجة هذه الثغرة في الدراسات الأكاديمية من خلال تسليط الضوء على إسهامات ضرار بن عمرو الفكرية.

٧. أهمية الرسالة والقيمة الذاتية:

الأهمية النظرية: تتعلق الأهمية النظرية بالجوانب المعرفية التي يضيفها البحث إلى نطاق علم الكلام والدراسات الإسلامية، ومن بين هذه الجوانب ما يلي:

– سد الفجوة المعرفية: تحاول هذه الدراسة سد الفجوة المعرفية المتعلقة بضرار بن عمرو وآرائه بتوفير مادة بحثية حول آرائه وإسهاماته في علم الكلام.

– إعادة التوازن في الدراسات الأكاديمية: مال البحث الأكاديمي في العقود الأخيرة إلى التركيز على بعض المدارس والشخصيات الكلامية الأكثر شهرة والتي تنتمي إلى مذاهب كلامية محددة. فتركيز الضوء على إسهامات شخصيات كلامية التي لا تنتمي إلى هذه المدارس كضرار بن عمرو يساهم في إعادة التوازن إلى الدراسات الأكاديمية المتعلقة بالفكر الإسلامي، حيث تبرز أهمية هذه الإسهامات في تشكل علم الكلام وتطوره وتكوين رؤية أقرب إلى الواقع التاريخي عنه.

– إبراز التنوع الفكري: يسهم البحث في إبراز التنوع الفكري داخل علم الكلام وإظهار مدى تأثير مختلف الاتجاهات الكلامية في تشكل علم الكلام وتطوره.

الأهمية التطبيقية: تتعلق الأهمية التطبيقية بكيفية استخدام نتائج البحث وتطبيقها في سياقات عملية وتعليمية، ومن بينها ما يلي:

– إثراء المكتبة الأكاديمية: يمكن أن يسهم هذا البحث في إثراء المكتبة الأكاديمية بإضافة بحث جديد حول شخصية كلامية مهمة مثل ضرار بن عمرو التي لم تُدرَس بشكل كاف في الدراسات الأكاديمية المعاصرة.

– إعادة توجيه البحوث الأكاديمية: يمكن أن يلهم هذا البحث الباحثين لإعادة توجيه بحوثهم نحو شخصيات كلامية مهمشة لم تحظَ باهتمام كاف في الحقل الأكاديمي.

٨. منهج البحث في الرسالة:

تعتمد منهجية البحث على مزيج من المناهج البحثية لتحقيق الأهداف المحددة من دراسة ضرار بن عمرو وآرائه الكلامية. ومن بين المناهج التي يتبعها الباحث:

– المنهج الوصفي: يستند إلى جمع معلومات دقيقة ووصف ظاهرة محددة على مدار فترات زمنية متعددة. يهدف هذا المنهج إلى تقديم وصف علمي ودقيق للظاهرة، سواء كان ذلك باستخدام الوصف الكمي أو النوعي. يساهم المنهج الوصفي في الوصول إلى نتائج دقيقة تساعد في فهم

الظاهرة المدروسة وتحديد علاقاتها بظواهر أخرى. من هذا المنطلق يسعى هذا البحث إلى جمع معلومات دقيقة حول ضرار ومن ثم تحليلها.

– المنهج التاريخي: هو تقرير صحة البيانات المتوافرة لحادثة، أو عملية، أو ظاهرة إنسانية، أو طبيعية تمت في الماضي، بواسطة القراءة، والتأمل، والتحليل، والنقد. تستند هذه الدراسة إلى هذا المنهج لتحليل المعلومات المتاحة عن ضرار وتقييم مدى دقتها.

– المنهج المقارن: يشمل مجموعة من الإجراءات التي تهدف إلى توضيح وتصنيف العوامل المسببة لظهور وتطور ظواهر معينة، بالإضافة إلى أنماط العلاقات المتبادلة داخل هذه الظواهر وبين بعضها البعض. يتم ذلك من خلال توضيح التشابهات والاختلافات التي تظهر بين الظواهر التي تعتبر نماذج مختلفة وقابلة للمقارنة. تعتمد هذه الدراسة على هذا المنهج لمقارنة آراء ضرار ومدرسته مع آراء الشخصيات والمدارس الكلامية الأخرى، وتوضيح مدى التأثير المتبادل بينهم والدور الذي ساهمه ضرار في تطور علم الكلام.

٩. الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الرسالة:

تم تناول شخصية ضرار بن عمرو وآرائه الكلامية في عدد من الدراسات إما من خلال مقالات أو بتخصيص أجزاء صغيرة من الكتب لمناقشته. ومع ذلك، لم يُصدر حتى الآن أي كتاب مفصل حوله باللغة العربية. وعلى الرغم من الأهمية البارزة التي يمثلها ضرار بن عمرو في تاريخ علم الكلام الإسلامي، إلا أن الدراسات المتعلقة بحياته وآرائه الكلامية لا تزال قليلة وغير مفصلة. يمكن الإشارة إلى بعض هذه الدراسات التي تناولت شخصيته وآراءه:

١. دراسة: حمودي، محمد طارق، وخالد عامر عبيد، وإبراهيم رجب عبد الله. "الآراء الكلامية لضرار بن عمرو." مجلة سر من رأى المجلد 16، العدد 65 (1442هـ): 713-680.

تقدم هذه المقالة لمحة عامة عن آراء ضرار بن عمرو إلا أن محدودية حجمها لا تتيح بتقديم دراسة وافية لهذه الشخصية الكلامية البارزة، كما أنها لا تتطرق إلى كيفية إسهام آرائه في تطور علم الكلام وتأثيرها على معاصريه والمدارس الكلامية اللاحقة، بل هناك بعض الأخطاء فيها كتناول

منهج ضرار في الصفات حيث نسبوا إلى ضرار عينية الصفات والذات، مع أنه لم يرد عنه عينية الذات والصفات. لذلك، تبرز الحاجة إلى بحث أكثر تفصيلا وشمولية لتحليل آراء ضرار بن عمرو وتأثيره ضمن سياق علم الكلام الإسلامي.

٢. دراسة: عفاف، محمد الحميد. "فرقة الضرارية: نشأتها وأعلامها، وعقائدها، وآراء أهل المقالات فيها، دراسة استقرائية تحليلية." مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية المجلد 6، العدد 2 (1442هـ/2021م): 143-197.

تستعرض المقالة نشأة هذه الفرقة من خلال أبرز شخصياتها، كضرار بن عمرو وحفص الفرد، وتناقش موقعها في كتب الملل والنحل والفرق؛ كما تقدم المقالة لمحة مختصرة عن آراء الضرارية وأفكارها. تُعد هذه الدراسة أقرب إلى تحليل نقدي لآراء ضرار من وجهة نظر ما تراه الباحثة عقائد أهل السنة، وتقتصر على جمع آرائه في العديد من المواضع دون تقديم تحليل شامل لإسهاماته الفكرية في علم الكلام أو تسليط الضوء على تأثير أفكاره في تطور الفكر الكلامي الإسلامي.

٣. دراسة: شوك، كورنيليا. "جهم بن صفوان والجهمية وضرار بن عمرو." في المرجع في تاريخ علم الكلام، تحرير زابينه شميتكه، ترجمة أسامة السيد. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، (2108م)، .135-170

تتناول هذه المقالة المترجمة من الإنجليزية بعض آراء جهم بن صفوان والجهمية، وبالتحديد تتطرق لإحدى آراء ضرار بن عمرو في علم الكلام، وهي نظريته في الجوهر والعرض كما تشير في النهاية بعدة سطور إلى مخالفته للمعتزلة حول مسألة خلق أفعال العباد. تعتبر هذه الدراسة محدودة من حيث تقديم نظرة شاملة على آراء ضرار بن عمرو ودوره وإسهاماته في سياق أوسع لتطور علم الكلام، مما يستدعي الضرورة وجود أبحاث تكميلية لتغطية إسهاماته في علم الكلام.

٤. دراسة: حسن الأنصاري. "كتاب التحريش لضرار بن عمرو قراءة ومطالعة." مجلة نصوص معاصرة المجلد 13، العدد 50 (1439هـ): 299-317.

هذه المقالة مترجمة من الفارسية ومختصرة في عدة صفحات، وتقدم نظرة موجزة عن شخصية ضرار بن عمرو وبعض مؤلفاته، ثم تعرض لمحة موجزة عن صحة نسبة كتاب التحريش إليه وتستعرض نصوصا من الكتاب، لكنها لا تتناول الآراء الكلامية لضرار وتأثيرها على معاصريه أو على المدارس الكلامية التي جاءت بعده. لذلك هناك حاجة ماسة لتسليط الضوء على ضرار بن عمرو وآرائه الكلامية وإسهاماته في علم الكلام وتطوره.

٥. دراسة: الشيش، عبد الحميد مجيد. "منهج إيراد الأحاديث عند ضرار بن عمرو في كتابه التحريش." مجلة دار الفنون الإلهيات، المجلد 33، العدد 2 (2022م): 383-410.

تركز هذه المقالة على منهج ضرار بن عمرو في إيراد الروايات وتعامله معها في كتابه التحريش، وتقتصر على هذا الجانب دون التطرق إلى آرائه الكلامية وتناولها بشكل مباشر، وهذا يعني أن الجوانب الفكرية الأخرى تحتاج إلى الاستكشاف.

تناولت الدراسات السابقة شخصية ضرار بن عمرو بشكل محدود، حيث لم تتناول تفاصيل حياته بشكل دقيق، ولم تسعَ إلى إزالة الغموض المحيط بشخصيته وسيرته بشكل كامل. بقيت العديد من الجوانب الشخصية غير الفكرية لضرار مجهولة تماما، مما أدى إلى عدم وضوح الصورة الكاملة عنه. قدّمت هذه الدراسات لمحة عامة عن آراء ضرار في علم الكلام، لكنها افتقرت إلى التحليل الشامل بحيث يبرز جميع أبعاده الفكرية. فبعض هذه الدراسات، مثل مقالة شوك التي ناقشت رأيه في الجوهر والعرض بتفصيل، ركّزت بشكل أساسي على هذا الموضوع فقط دون التطرق إلى بقية آرائه الكلامية، بل إن بعض هذه الدراسات ارتكبت أخطاء في فهم بعض أفكار ضرار، إما بسبب الاعتماد على مصادر غير دقيقة أو نتيجة عدم التعمق في دراسة سياق آرائه الكلامية كمقالة الآراء الكلامية لضرار بن عمرو، حيث جعله في الصفات من المعتزلة، مع أنه يخالفهم في ذلك، أو كمقالة "فرقة الضرارية" للباحث عفاف محمد، حيث تكون دراسة نقدية لآراء ضرار بدلا عن تصف آراءه كما هي. إضافة إلى ذلك، لم تسلط الدراسات الضوء على تأثير آراء ضرار في تطور علم الكلام الإسلامي أو تُبرز أهمية شخصيته في تشكيل المفاهيم الكلامية التي ظهرت لاحقا، ولم تتطرق إلى انتمائه الكلامي بين المذاهب أيضا. وأمر آخر، وهو أن هذه المقالات لم

تحلل النصوص المنقولة عنه بطريقة تبرز أصالته الفكرية. وعلى الرغم من الجهود المبذولة، إلا أن جميع هذه الدراسات تتسم إما بمحدودية التغطية أو بالتركيز على جوانب جزئية دون تقديم رؤية تحليلية شاملة ومتكاملة.

إن إطلاعي على الدراسات السابقة التي تناولت ضرار كان له أثر كبير في كوين تصور أولي عن السياق العام لموضوع البحث ومعرفة المباحث التي نوقشت من قبل والوقوف على الجوانب التي فيها نوع من الضعف. كذلك ساعدتني في اختيار المنهج الأنسب، واستفدت من المصادر التي كشفتها تلك الدراسات وأسهمت في توسيع قائمة المصادر التي اعتمدت عليها في تطوير الإطار النظري للرسالة.

يمكن تلخيص ما حاولت هذه الرسالة أن تضيف إلى الدراسات السابقة في عدة محاور وأهمها:

– تقديم دراسة مفصلة عن شخصية ضرار بن عمرو وحياته، مع السعي لإزالة الغموض المحيط به قدر الإمكان.

– تحليل آرائه الكلامية بشكل أعمق، مع تقديم قراءة نقدية لها.

– تتبع جميع الآراء الكلامية المنسوبة إليه كما وردت في المصادر المختلفة.

– الاعتماد على جميع المصادر المتقدمة التي ذكرت ضرار بن عمرو وآرائه، لضمان شمولية البحث.

– الرجوع مباشرة إلى كتاب التحريش، باعتباره أحد المصادر الأساسية لفهم أفكاره.

– إبراز دور ضرار في نشأة علم الكلام وتطوره، وتسليط الضوء على إسهاماته الفكرية.

– دراسة تأثير آرائه على المدارس الكلامية اللاحقة، من خلال المقارنة وتحليل المسار التكاملي للأفكار الكلامية.

١٠. خطة الرسالة وتصميمها:

تتضمن خطة الدراسة في تقسيم البحث إلى مدخل تمهيدي وأربعة فصول وخاتمة.

يحتوي مدخل البحث على: المقدمة، وإشكالية الدراسة، وأسئلة البحث، وأهدافه، وأهميته، ومناقشة الدراسات السابقة. أما بالنسبة للفصول، فتتفرع عنها عدة مباحث بحيث تستوعب الأهداف المرجوة من الرسالة، وهي تكون على النحو التالي:

المقدمة:

تشمل الاستهلال ونبذة عما جاء في الدراسة، وكذلك أهمية الدراسة، ومشكلتها، وأسئلتها، ثم أهدافها مع توضيح للمنهج المتبع في الدراسة وتعيين حدودها، والإشارة إلى الدراسات السابقة وبيان هيكل الدراسة.

الفصل الأول:

يبدأ الفصل الأول بمبحث تمهيدي، ثم يتطرق إلى حياة ضرار بن عمرو والتعريف به وأساتذته وتلامذته، وكذلك تناول مؤلفاته وألقابه وتحليلها، ثم مدى انتشار مذهبه.

الفصل الثاني:

يتناول الفصل الثاني الأصول الفكرية لدى ضرار بداية، ثم آراؤه الكلامية في مبحث الإلهيات مثل قوله في الماهية والانتقادات الموجهة له بسبب ذلك، وكذلك رأيه في الصفات والتأويل الذي قدمه لفهم مسألة الصفات. ثم ينتقل البحث إلى موضوع أفعال الله سبحانه وعرض آراء ضرار الواردة في الكتب في مسائل التعديل والتجوير مثل الحسن والقبح، ووجوب شيء أو عدم وجوبه على الله سبحانه موضوع اللطف، إضافة إلى مسألة أفعال العباد والفعل المتولد.

الفصل الثالث:

يتعلق الفصل الثالث بمبحث النبوات والسمعيات، أما في مبحث النبوات لم يرد عن ضرار كثيرة، حيث نقل عنه رأيه في موضوع التفضيل بين الأنبياء فقط، ولكن في مسألة السمعيات وردت عنه عدة آراء وأُنتقِد ضرار في أكثرها مثل تأويله للدجال، والمنكر والنكير، والصراط وإنكاره لعذاب القبر، وخلق الجنة والنار، وكذلك يتحدث هذا الفصل عن مسألة الرؤية حيث ذهب ضرار إلى إثباتها، ولكن بحاسة سادسة غير الحواس الخمس.

الفصل الرابع:

هو الفصل الأخير من الدراسة وعلى غرار الكتب الكلامية تطرق إلى مبحث الإمامة حيث يرى ضرار بأن الخلافة والإمامة ليست نصية، بل مفوضة إلى اختيار الناس ولجميع المسلمين حق ليكون خليفة، وأما الصحابة فهم أناس محترمون وقد ثبتت ولايتهم بالإجماع، ثم تتحدث الدراسة في المبحث الأخير عن انتماء ضرار الكلامي وموضعه بين الفرق.

الخاتمة:

تشتمل على النتائج الرئيسية التي توصل إليها الباحث وبعض التوصيات.

المصادر والمراجع

الفصل الأول

ضرار بن عمرو: حياته وشخصيته

١.١. لمحة عن العصر الاجتماعي والفكري لضرار:

شهد القرن الثاني الهجري تغيرات كثيرة في حياة المسلمين، سواء من الناحية السياسية، أو الدينية، أو الثقافية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية. فقد توسعت أراضي الدولة الإسلامية كثيرا، وظهرت تيارات دينية، وسياسية جديدة ومتنوعة. من الناحية السياسية، كان القرن الثاني من أكثر الفترات اضطرابا وممتلئا بالخلافات السياسية والثقافية والقومية، حيث تزامن مع نهاية الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية[1]؛ عندما وصل العباسيون إلى السلطة، غيروا نظام الإدارة ونقلوا مركز الخلافة من دمشق إلى مدينة بغداد التي تأسست حديثا، وقد أدى هذا الانتقال إلى تحولات ثقافية، واقتصادية، وعسكرية جديدة في الدولة[2]. سعى العباسيون إلى توسيع سيطرتهم على مختلف مناطق الدولة، ولكنهم واجهوا معارضة شديدة من عدة أطراف مثل الأمويين في الغرب[3]، وثورات العلويين في الشرق الإسلامي وغربه[4]، بالإضافة إلى ذلك، ظهرت بعض تيارات عقدية–سياسية أيضا[5]. في الوقت نفسه، كانت علاقة العباسيين بالفرس خلال القرن الثاني جيدة[6]. أما من الناحية العلمية، فقد كان القرن الثاني الهجري من أهم الفترات في نشأة العلوم الإسلامية وتطورها في مجالات الفقه، الحديث، التفسير، علم الكلام، واللغة، وبجانب ذلك بدأ المسلمون في ترجمة العلوم

---

[1] محمد سهيل طقوش، *التاريخ الإسلامي الوجيز*، ط.٥ (بيروت: دار النفائس، ١٤٢٣هـ)، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥.

[2] المصدر السابق، ١٤٨–١٤٩.

[3] عبد العزيز سالم، العصر العباسي الأول، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م)، ٩٧.

[4] المصدر السابق، ١٠٥.

[5] المصدر السابق، ١٤٣، ١٤٥.

[6] المصدر السابق، ١٢٤.

مثل الفلسفة، الطب، وغيرها من العلوم الطبيعية من لغات أخرى إلى العربية[7]. رغم أن المسلمين حققوا تقدما كبيرا في العلوم المختلفة، إلا أن ذلك لم يمنعهم من الوقوع في الخلافات والانقسامات السياسية والمذهبية. ففي هذه الظروف، ظهرت فرق عقائدية متعددة، وكان كل منها يحاول نشر أفكاره وفرض رؤيته. وحدثت مناقشات مهمة حول مسائل مثل التوحيد، القضاء والقدر، والإمامة[8]. كما تأثرت الثقافة الإسلامية بشكل كبير بالثقافات الفارسية، الهندية، واليونانية؛ ويمكن رؤية هذه التأثيرات في مجالات متعددة مثل الفلسفة، والأدب[9]. وكذلك تأثر النظام الإداري للمسلمين بالنظام الفارسي[10]، وفي الرياضيات والطب استفاد المسلمون من الفلسفة اليونانية، والفارسية، والهندية، وغيرها[11]. هذه التأثرات تعكس نوعا من التفاعل الإيجابي بين المسلمين والحضارات المحيطة بهم، مما أسهم في إثراء الثقافة الإسلامية.

يعد ضرار بن عمرو أحد الأشخاص الذين استطاعوا أن يصفوا الحالة الثقافية والدينية في القرن الثاني الهجري حيث كان يعيش في نفس الفترة. يشير ضرار في كتابه "التحريش" إلى وجود جماعات فكرية متعددة ويشرح كيف دخلت هذه الجماعات في جدال مع بعضها البعض وزادت من حدة الخلافات، حتى وصل الأمر إلى تكفير بعضها البعض[12]. تشكلت شخصية ضرار بن عمرو في ظل هذه الظروف وبدأ بتأليف كتب في مجالات فكرية مختلفة مثل التحريش محاولا لإيجاد نقطة مشتركة بين المسلمين لرفع النزاع.

---

[7] أحمد أمين، *ضحى الإسلام*، (المملكة المتحدة: مؤسسة الهنداوي، ٢٠١٢م)، ٦٧٢-٦٧٣.

[8] حسين عطوان، *الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي*، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦م)، ١٥، ٧٥، ٧٧، ٨٣-٨٤؛ محمد أبو زهرة، *تاريخ المذاهب الإسلامية*، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.)، ١١، ١٦، ٢٣.

[9] أحمد أمين، *ضحى الإسلام*، ٣٣٥-٣٣٦.

[10] عبد العزيز سالم، *العصر العباسي الأول*، ٢٤٧.

[11] أحمد أمين، *ضحى الإسلام*، ٣٣٧-٣٣٨.

[12] عبد الرحمن حللي، "التنوع الديني والطائفي في الفترة الإسلامية المبكرة من خلال كتاب التحريش لضرار بن عمرو"، مجلة *أسطور للدراسات التاريخية*، م.٥، ع. ١٠ (٢٠١٩م): ٣٩-٤٠.

٢.١. نشأة ضرار وشخصيته:

من خلال تتبع المصادر المتاحة من التراجم والمقالات التي تناولت الفرق الإسلامية واستقراء ما ورد فيها وجمع المعلومات يمكن تشكيل صورة عامة عن شخصيته وحياته كالتالي:

١.٢.١. اسمه ونسبه وألقابه: أبو عمرو ضرار بن عمرو الغطفاني الكوفي[13] البصري[14]. ينتمي إلى قبيلة غطفان وكان أحدهم من السبعين الذين شاركوا في بيعة العقبة الثانية، عرف قبل إسلامه باسم عبد العزى، ثم سماه النبي بعد إسلامه بعبد الله[15]. عرف ضرار بلقب القاضي في بعض المصادر[16]، واتهم بالشعوبية[17] والزندقة[18]. تجدر الإشارة إلى أن هناك ثلاثة أشخاص يحملون اسم ضرار بن عمرو ومذكورين في المصادر التي تناولت السير الذاتية وتراجم الأفراد في القرون الإسلامية

---

[13] ابن النديم، *الفهرست*، تحقيق أيمن فؤاد سيد، (لندن: مؤسسة الفرقات للتراث الإسلامي، ٢٠٠٩م)، ٥٩٦/١؛ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، مراجعة لجنة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ٢٤٩.

[14] أبو معين النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، والجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م)، ١٨٩/١.

[15] ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ٢٤٨-٢٤٩.

[16] شمس الدين الذهبي، *ميزان الاعتدال*، تحقيق علي محمد البجاوي، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٦٣م)، ٣٢٨/٢.

[17] ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ٢٤٩.

[18] أبو سعيد الدرامي، *نقض الدارمي على المريسي*، تحقيق أبو عاصم الشوامي، (القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م)، ٣٢٥.

الأولى[19]. لذا، ينبغي الحذر لتجنب الخلط بينهم، وهو أمر وقع فيه بعض الباحثين كمونتمغري وات[20].

٢.٢.١. ولادته ووفاته:

لم يُذكر في التراجم تاريخ دقيق لولادة ضرار، كما أن هناك تواريخ وفاة متعددة وأعمارا متفاوتة نُسبت إليه. لذلك، لا يوجد وسيلة لتحديد سنوات ولادته ووفاته إلا من خلال التقدير. لذلك، بناء على المعلومات حول تاريخ وفاته وعمره في بعض المصادر، سيتم محاولة تحديد تاريخ ميلاده التقريبي كالتالي:

وفقا لما ذكره ابن حزم[21]، فقد عاش ضرار تسعين عاما[22]، وكذلك الجاحظ[23]، الذي كان معاصرا له، ونقل عن تلميذ لضرار، أشار إلى نفس العمر له[24]، مما يجعل هذا التقدير أرجح من غيره،

---

[19] الأول هو ضرار بن عمرو الضبي الذي عاش في فترة الجاهلية (ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، تحقيق عمر تدمري، (بيروت: دار الكتب العربي، ١٩٩٧م)، ٥٧١/١)، والثاني هو ضرار بن عمرو الملطى الذي كان زميل واصل بن عطاء في حلقات الحسن البصري، على الرغم من أنه روى بعض الأحاديث، إلا أنه وُصف بالضعف في هذا المجال (شمس الدين الذهبي، *تاريخ الإسلام*، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م)، ٩٠/٤).

[20] William Montgomery Watt, The Formation of Ilamic Thought (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 190.

[21] علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، (ت. ٤٥٦ هـ)، ولد بقرطبة، له عدة مصنفات، مثل "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، و"المحلى" وغيرهما. انتقد كثيرا من العلماء والفقهاء. [خير الدين الزركلي، الأعلام، ط. ١٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ٢٥٤/٤].

[22] ابن حزم، *جمهرة أنساب العرب*، ٢٤٩.

[23] أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب، المشهور بالجاحظ، (ت. ٢٥٥هـ)، من كبار المعتزلة، له عدة كتب. [ابن النديم، الفهرست، ٥٧٨/١].

[24] الجاحظ، *الحيوان*، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط.٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ)، ٣٢٦/٤.

لكن صاحب "العقد الفريد" ابن عبده ربه[25]، يذكر أن عمره كان سبعين سنة عند وفاته[26]. أما بالنسبة لتاريخ وفاته، فقد ذكر الذهبي[27] أن وفاته وقعت بين عامي ١٨١-١٩٠ هـ[28]، وفي موضع آخر، ذكر أن وفاته كانت في عهد هارون الرشيد (١٩٣ هـ)[29]، وأضاف أن ضرارا كان أكبر من معاصريه[30]، بمعنى أنه كان أكثر سنا منهم. أما الصفدي[31] فقد ذكر أن وفاته كانت في عام ٢٣٠هـ[32]. استنادا إلى ما ذكر، يبدو أن ما ذكره ابن حزم والجاحظ والذهبي أقرب إلى الواقع. فبعض المؤلفين، مثل القاضي عبد الجبار[33]، أشاروا إلى أن ضرارا كان عند واصل بن عطاء[34]

---

[25] ابن عبد ربه، أحمد بن محمد المرواني (ت. ٣٢٨هـ)، العلامة الأديب الأخباري، له عدة كتب مثل العقد الفريد. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٨٣/٢٥].

[26] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، تحقيق مفيد محمد قميحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ)، ١٤٠/٨.

[27] أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، حافظ ومتقن للحديث، وعالم بالرجال، له عدة كتب مثل "تاريخ الإسلام"، و"ميزان الاعتدال"، و"سير أعلام النبلاء". [الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م)، ١١٤/٢-١١٧].

[28] الذهبي، *تاريخ الإسلام*، ٨٦٦/٤.

[29] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط.٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥هـ)، ٥٤٥/١٠.

[30] المصدر السابق، ٥٤٥/١٠-٥٤٦.

[31] صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي (ت. ٧٦٤هـ)، ولد بفلسطين، وأديب ومؤرخ وله تصانيف كثيرة مثل "الوافي بالوفيات"، و"الشعور بالعور"، وغيرهما. [الزركلي، الأعلام، ٣١٥/٢].

[32] الصفدي، *الوافي بالوفيات*، ٢١٠/١٦.

[33] القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت. ٤١٥هـ)، متكلم معتزلي، وفقيه شافعي وله عدة تصانيف. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٤٤/١٧-٢٤٥].

[34] أبو حذيفة واصل بن عطاء، (ت. ١٣١هـ)، من مؤسسي المعتزلة، وله كتب مثل المنزلة بين المنزلتين. [ابن النديم، الفهرست، ٥٦٠/١-٥٦١].

لفترة[35]. إذا كان ما ذكره القاضي صحيحا، فإن التاريخ الذي ذكره الصفدي لوفاة ضرار يبدو بعيدا عن الدقة، حيث إن واصلا، كما ذكر الذهبي، توفي في عام ١٣١هـ[36]. بالنظر إلى العمر الطويل الذي ذكره كل من الجاحظ–المعاصر لضرار–وابن حزم، فإنه إذا كان تاريخ الوفاة الذي ذكره الصفدي صحيحا، فإن ضرارا لا يمكن أن يكون قد التقى بواصل، لأنه وُلد على الأقل بعد عشر سنوات من وفاة واصل، أي في عام ١٤١ هـ. أما بالنظر إلى تاريخ الوفاة الذي ذكره الذهبي، وطول العمر الذي أشار إليه الجاحظ، فإن لقاء ضرار بواصل يبدو ممكنا. وإذا وضعنا ما ذكر من طول العمر لضرار بجانب ما قيل عن لقائه بواصل، يمكننا التوصل إلى استنتاج مفاده أن ضرارا في السنوات الأولى من حياته، أي بين سن ١٠–٣٠ عاما، قد التقى بواصل بين عامي ١١٠–١٣٠ هـ. إذ من المفترض أن ضرارا في هذه الفترة قد وصل إلى مرحلة من تحصيل العلم الشرعي تمكنه من إدراك المسائل العقدية والكلامية. لذلك، يمكن تقدير تاريخ ميلاده بين ١٠٠ إلى ١١٠ هـ، ومن ناحية أخرى، وبناء على أنه كان يبلغ من العمر تسعين عاما عند وفاته وأن بعد هارون الرشيد[37]، لم يُلاحظ أي نشاط له[38]، لذا من المرجح أنه توفي في زمن هارون، فيمكن تقدير تاريخ وفاته بين ١٩٠ إلى ٢٠٠هـ. تشير المصادر إلى أن ضرارا على الرغم من تقدمه في السن، توفي

---

[35] أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، تحقيق فؤاد سيد، (بيروت: المعهد الألماني للدراسات الشرقية، ٢٠١٧م)، ١١٨، ١٦٧.

[36] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ٤٦٥/١.

[37] هارون الرشيد بن محمد المهدي ابن المنصور العباسي (ت. ١٩٣هـ)، خامس خلفاء العباسية وأشهرهم. [الزركلي، الأعلام، ٦٢/٨].

[38] Montgomery watt, The formation period of Islamic thought, 190.

نتيجة مرض. يذكر كل من الجاحظ[39] وابن حزم[40] إلى أن وفاته كانت بسبب مرض الدمامل[41]، بينما يشير الذهبي[42] إلى أنه توفي بسبب إصابته بالفالج[43].

علاوة على ذلك، تختلف رواية الذهبي عما ينقله الجاحظ مباشرة عن أحد تلاميذ ضرار. وبما أن الجاحظ كان معاصرا لضرار واستند إلى أقوال أحد مقربيه، فإن روايته تُعتبر أكثر موثوقية من رواية الذهبي.

٣.١. شيوخه: لم تفصّل الكتب التي أشارت إلى ضرار حول مشايخه، ولا توجد معلومات وافية تتحدث عن شيوخه وعلاقته بهم سوى ما ذُكر من أنه أخذ عن واصل[44]. أما بالنسبة لما ذكره الخياط[45] حول كون جهم بن صفوان[46] إماما لضرار[47]، فلا يمكن اعتبار هذا دليلا قاطعا على

---

[39] الجاحظ، *الحيوان*، ٣٢٦/٤.

[40] ابن حزم، *جمهرة أنساب العرب*، ٢٤٩/١.

[41] الدمل: هو التهاب حويصلي شعري عميق يكون مصحوبا بارتشاح التهابي كثيف في الأنسجة المحيطة، سيره حاد: زينب منصور، *معجم الأمراض وعلاجها*، (عمان: دار أسامة للنشر، ٢٠١٠م)، ٣٩٤.

[42] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ٥٤٥/١٠.

[43] مرض يحدث شللا في أحد شقي البدن يفقد الإحساس ويسمى الشلل النصفي طبيا: إبراهيم مصطفى، وأحمد حسن الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد علي النجار، *المعجم الوسيط*، ط.٤ (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ٢٠٠٤م)، ٦٩٩/٢؛ "فالج"، *ويكيبيديا: الموسوعة الحرة*، تم الدخول في 18 أبريل 2025، https://ar.wikipedia.org/wiki/فالج.

[44] أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، ١١٨؛ الرازي، *اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*، مراجعة علي سامي النشار، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٣)، ٦٩.

[45] أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط (ت. ٣٠٠هـ)، متكلم معتزلي ومن مدرسة بغداد، وفقيه وله عدة كتب كالانتصار. [ابن النديم، الفهرست، ٦١٠/١؛ الزركلي، الأعلام، ٣٤٧/٣].

[46] أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي (ت. ١٢٨ هـ)، الكاتب المتكلم، رأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٦/٦؛ الزركلي، الأعلام، ١٤١/٢].

[47] الخياط، الانتصار، ١٣٣-١٣٤.

لقاء ضرار بجهم ودراسته على يديه، ولكنه قد يُعَدّ قرينة تشير إلى إمكانية ذلك ووقوعه إذا وضعناه بجانب معلومات أخرى، فإذا التقى بواصل، فمن الممكن أن يلتقي بمن هو قريب إليه فكريا أيضا؛ يمكن ذكر شواهد أخرى تشير إلى احتمال لقاء هذين الشخصين، حيث تتفق العديد من المصادر المتقدمة على أن جهما أخذ أفكاره من جعد بن درهم[48]، الذي كان يقيم في الكوفة[49]. بناء على ذلك، يمكن أن يكون جهم قد سافر إلى العراق، رغم عدم وجود ذكر واضح في المصادر القديمة لوجود جهم في العراق، ولكن ابن كثير يصرّح بأن الجهم التقى بالجعد وذلك في الكوفة، لأن الجعد كان هناك[50] .بالإضافة إلى ذلك، هناك رواية تاريخية عن مناظرة وقعت بين أبي حنيفة[51] وجهم بن صفوان[52]، مما يشير إلى احتمال أن جهما كان له نشاط في العراق. يجب أن يكون هذا اللقاء في الكوفة أو بالقرب منها لأن جهما توفي في عهد الأمويين[53]. يمكن الاستدلال على وجود جهم ونشاطاته في العراق من خلال وجود زوجته هناك أيضا[54]. كانت زوجة جهم عالمة

---

[48] الجعد بن درهم (ت. نحو ١١٨ هـ)، مؤدب مروان الحمار، من التابعين لكن بدعه البعض وقتله خالد القسري في الكوفة، وقال بخلق القرآن. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٤٣٣/٥؛ الزركلي، الأعلام، ١٢٠/٢].

[49] البخاري، *خلق أفعال العباد*، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط.٢ (جدة: دار عكاظ، د.ت.)، ٣٠؛ ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، ١٤٩/٦.

[50] ابن كثير، *البداية والنهاية*، التحقيق غير مذكور، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦)، ٣٥٠/٩.

[51] أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت. ١٥٠ هـ)، من كبار علماء أهل السنة، فقيه مجتهد صاحب مذهب فقهي، أدرك صغار الصحابة. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٩٠/٦-٣٩١؛ الزركلي، الأعلام، ٣٦/٨].

[52] الموفق المكي، وابن البزاز الكردري، *مناقب الإمام الأعظم*، تحقيق غير مذكور، (حيدرآباد: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢١هـ)، ١٤٥/١.

[53] ابن كثير، *البداية والنهاية*، ٢٧/١٠.

[54] البخاري، *التاريخ الأوسط*، تحقيق محمود إبراهيم زايد، (القاهرة: دار الوعي، ١٣٩٧هـ)، ٤٣/٢؛ خطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ)، ٥١٤/١٥.

وتعمل على نشر أفكاره في العراق وربما تعرف ضرار على آراء الجهم عن طريق زوجته[55]. من خلال هذه المعلومات، يمكننا القول بأن أفكار الجهم كانت منتشرة في العراق، وخصوصا في الكوفة[56]، وأن ضرارا وإن لم يلتق بالجهم شخصيا، إلا أنه كان عالما بأفكاره لوجوده بالعراق.

٤.١. تلامذته: لا توجد معلومات دقيقة متاحة حول الأشخاص الذين كانوا تلاميذ ضرار، باستثناء إشارات عابرة في بعض الكتب. وكما ذكر سابقا، هناك رواية تاريخية مبكرة تعود للقرن الرابع للهجرة، حيث يشير الملطي[57] (٣٧٧ هـ) إلى أن ضرارا كان يتولى رئاسة مجالس الكلام في البصرة: "وكان المجلس قبل أبي الهذيل بالبصرة والكلام لضرار بن عمرو (حتى) أظهر الخلاف"[58]. وبجانب ذلك أن العديد من الكتب التي تناولت آراء الفرق الإسلامية أشارت إلى فرقة تُدعى "الضرارية"[59]؛ ومن هذا السياق، يُستنتج أن ضرارا كان من أبرز المتكلمين في القرن الثاني للهجرة، بحيث استطاع أن يشكل تيارا كلاميا منتشرا في أوساط المجتمع الإسلامي آنذاك، وكذلك تصدره في مجلس كلام البصرة يشير إلى احتمال أن العديد من كبار المتكلمين الذين ظهروا بعده كانوا من تلاميذه ويحضرون مجالسه. ومع ذلك، لا تتوفر معلومات كافية عن هؤلاء التلاميذ، باستثناء عدد قليل منهم، ومن هؤلاء:

---

[55] ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، تحقيق عبد الرحمن بن محمد، (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ)، ٥/٥٣.

[56] خالد علي، *جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي*، (بغداد: المكتبة الوهبية، ١٩٦٥م)، ٢٠٣.

[57] أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي (ت. ٣٧٧هـ)، عالم بالقراءات ومن فقهاء الشافعية. [الزركلي، الأعلام، ٥/٣١١].

[58] الملطي، *التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع*، ٤٦.

[59] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، تحقيق هلموت ريتر، ط.٣ (فيسبادن: دار فرانز شتايز، ١٩٨٠م)، ٥، ٢٨١؛ أبو المظفر الإسفراييني، *التبصير في الدين*، تحقيق كمال يوسف الحوت، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ)، ١٠٥؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، تخريج محمد بدران، ط.٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.)، ١/٨٦.

١. **أبو يحيى حفص الفرد المصري** (ت. القرن ٣ هـ): يعد من كبار المتكلمين في القرنين الثاني والثالث الهجريين ويكنى بأبي عمرو أيضا[60]. اشتهر حفص الفرد بمناظراته مع علماء عصره، ومن أبرزهم الشافعي[61] (ت. ٢٠٤ هـ)[62]، وأبي الهذيل (ت. ٢٣٥هـ)[63]، وله عدة تصانيف[64] ويعد حفص أشهر تلميذ تبنى آراء ضرار[65]. كان يعتقد بخلق القرآن[66] وبخلق أفعال الناس[67] ونظرية الكسب[68]، وأن إرادة الله نوعان: إرادة هي صفة ذات الله، وإرادة هي صفة فعل الله وتختلف عن السابق، وهي عبارة عن أمره بالطاعة[69]،وكذلك الحاسة السادسة في القيامة[70].

كما نسب إليه أنه كان يعتقد أن ماهية الله سبحانه وتعالى لا يمكن لأحد أن يعرفها سوى نفسه[71].

---

[60] ابن النديم، *الفهرست*، ١/٦٤٤.

[61] أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي القرشي (ت. ٢٠٤هـ)، من مواليد غزة، فقيه مجتهد، صاحب مذهب فقهي، ومن أهل الحديث، وله كتب كالرسالة، والأم، وجماع العلم، وغيرها. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/٥-٦؛ الزركلي، الأعلام، ٦/٢٥-٢٦].

[62] الشهبي الدمشقي، *مناقب الشافعي*، تحقيق عبد العزيز فياض حرفوش، (دمشق: دار البشائر للطباعة والنشر، ٢٠٠٣م)، ٣٦، ٤٣.

[63] ابن النديم، *الفهرست*، ١/٦٤٤.

[64] المصدر السابق، ٦٤٥.

[65] ابن نديم، *الفهرست*، ٦٤٤؛ ٥١/٣١١؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١/٧٧.

[66] الآجري، *الشريعة*، تحقيق عبد الله الدميجي، ط.٢ (الرياض: دار الوطن، ١٩٩٩ك)، ١/٥٠٨.

[67] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، تحقيق غير مذكور، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.)، ٣/٣٢.

[68] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١/٧٧-٧٨.

[69] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٥١٥.

[70] المصدر السابق، ٢١٦.

[71] الخياط، *الانتصار*، ١٣٣-١٣٤؛ عبد القاهر البغدادي، *الفرق بين الفرق*، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق، ط.٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧م)، ١٠٦.

٢. **أبو غيث الأصفهاني**: كان أبو غيث من أتباع ضرار، ويشير الشيخ المفيد[72] إلى حدوث مناظرة بينه وبين العالم الشيعي أبي عبد الله البرقي[73] ويجعله من أصحاب ضرار[74]. وكان موضوع هذه المناظرة يدور حول حجية الإجماع كأصل من أصول الضرارية كما يأتي ذكره في بداية الفصل القادم، مما يؤيد هذه النسبة.

٣. **أبو زفر الضراري**: كان من تلاميذ ضرار، حيث يروي الجاحظ في كتاب "الحيوان" عنه حادثة وفاة ضرار وأنها كانت بسبب مرض الدماميل، ونسبه إلى الضرارية[75].

٤. **شعيب بن زرارة**: كان من أتباع ضرار[76]. يشير الجاحظ، وهو من معاصريه، إلى حضوره مجالس محمد بن الجهم البرمكي[77]. وذكره ابن متويه وانتقد آراءه بحدة وبشكل خاص في قضية الحرارة والبرودة[78]، كما هو رأي ضرار في الطبيعيات.

٥. **أبو الهذيل العلاف**: محمد بن هذيل بن عبد الله، المعروف بالعلّاف. يختلف المؤرخون حول تحديد تاريخ ولادته، لكن يُقال غالبا إنه وُلد في البصرة عام ١٣٥ هـ وتوفي تقريبا في عام ٢٣٥

---

[72] الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (ت. ٤١٣هـ)، انتهت إليه رئاسة الشيعة، وله عدة كتب في مختلف العلوم. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٤٤/١٧؛ الزركلي، الأعلام، ٢١/٧].

[73] أبو عبد الله محمد بن خالد البرقي، من رواة الشيعة، ومن أصحاب موسى بن جعفر وعلي بن موسى الرضا، وذكروا له عدة كتب. [الخوئي، معجم رجال الحديث، ٧١/١٧-٧٢].

[74] المفيد، *الاختصاص*، تحقيق علي أكبر غفاري ومحمود محرمي زرندي، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٩)، ٣٢٧.

[75] الجاحظ، الحيوان، ٣٢٦/٤.

[76] Josef van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, 3/67.

[77] الجاحظ، *البيان والتبيين*، تحقيق عبد السلام هارون، ط.٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م)، ٢٥١/٣.

[78] ابن متويه، *التذكرة*، تحقيق دانيال چيماريه، (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ٢٠٠٩)، ١٥٩/١.

هـ. يُعد من كبار المعتزلة وله العديد من المؤلفات[79]. من المفترض أنه كان يشترك في دروس ضرار، عندما كان الأخير يتولى رئاسة مجالس الكلام في البصرة قبله[80].

لا شك أن ضرارا كان له العديد من المتأثرين به فكريا زيادة على تلامذته الذين ذُكروا؛ ومن بينهم بشر المريسي[81]، وإن لم يكن تلميذا له إلا أنه كان متقاربا معه فكريا في مسألة أفعال العباد والإرادة[82]، وبما أنه كان ذا منزلة في الدولة[83] وللمأمون[84] شيخا[85]، وربما كان هو أكبر شخصية مؤثرة في نشر بعض أفكار ضرار بعد وفاته حيث نسبت إلى المريسي نفس العقائد التي نسبت إلى ضرار، مثل إنكار عذاب القبر وإنكار خلق الجنة والنار[86]، وكذلك سفيان بن سختان الذي كان من أصحاب أبي حنيفة وكان فقيها حنفيا ومتكلما ينتمي إلى المرجئة[87]؛وقد أشار مصنفو

---

[79] ابن النديم، *الفهرست*، ٦٤/١؛ طلعت الأخرس، *أبو الهذيل العلاف المعتزلي: آراؤه الكلامية والفلسفية*، (بيروت: دار خضر للطباعة والنشر، ١٩٩٤م)، ١٥-١٦.

[80] الملطي، *التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع*، ٤٦

[81] أبو عبد الله بشر بن غياث المريسي (ت. ٢١٨هـ)، من المتكلمين ومن الفقهاء والعارفين بالفلسفة ومن تلامذة أبي يوسف، وله عدة كتب في علم الكلام. [ابن النديم، الفهرست، ٦٠٩/١؛ الزركلي، الأعلام، ٥٥/٢-٥٦].

[82] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٥١٥.

[83] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ٢٠١/١٠.

[84] المأمون عبد الله بن هارون الرشيد، (ت. ٢١٨هـ)، الملقب بأبي العباس، سابع الخلفاء العباسيين، اهتم بالعلوم وترجمة الكتب ودعم العلماء. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٧٢/١٠-٢٧٣؛ الزركلي، الأعلام، ١٤١/٤-١٤٢].

[85] ابن كثير، البداية والنهاية، ٢٧٩/١٠.

[86] خطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥٣٤/٧.

[87] ابن النديم، *الفهرست*، ٢٥/٢؛ ابن قطلوبغا، *تاج التراجم*، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، (دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م)، ١٧٠-١٧١.

المقالات إلى أن آراءه تتشابه مع ضرار في عدة موضوعات مهمة كالماهية[88]، والرؤية[89]، والإرجاء[90]، والحاسة السادسة[91]. ولهذا التشابه يمكن القول بأن بينهما نوع من العلاقة العلمية وخاصة كما يأتي في مبحث الماهية حيث ادعى ضرار بأنه قول أبي حنيفة[92].

ويمكن ذكر أبي الجهجاه محمد بن مسعود النوشرواني أيضا، والذي كانت بينه وبين الجاحظ علاقة فكرية نوعا ما. حيث يروي عنه بعض القصص[93]، وأشار الجاحظ إلى النوشرواني في بعض مؤلفاته، مثل الحيوان أيضا ونقل الأخبار عنه[94]. كما يشير الجاحظ إلى شخصية تُدعى الجهجاه في البخلاء، بأنه كان يرى أن حسن الصدق وقبح الكذب ليسا ذاتيين، بل يعتمد على الصفات الطارئة عليهما، مما يجعل حسن الصدق والكذب وقبحهما عارضين يتغيران بحسب الظروف[95]. وفي كتاب الحيوان، يذكر الجاحظ النوشرواني باسمه الأصلي، محمد بن مسعود[96]. ثم يشير إلى موقف النوشرواني من نظرية إبراهيم النظام في الكمون، حيث كان الجهجاه من معارضيها[97]. بسبب تشابه رأيه في الحسن والقبح والكمون مع ضرار وأنه كان من طبقة تلاميذ ضرار ومجالسته مع الجاحظ وأن ضرارا كان له الرياسة في علم الكلام[98]، كان من نفس الاتجاه الكلامي الذي كان يتبناه ضرار.

---

[88] الخياط، *الانتصار*، ١٣٣-١٣٤؛ أبو معين النسفي، *تبصرة الأدلة*، ١/٣٢٠.

[89] البلخي، *المقالات*، ٢٤٨.

[90] المصدر السابق، ٢٠١.

[91] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٣٣٩-٣٤٠.

[92] الخياط، *الانتصار*، ١٣٣.

[93] الجاحظ، *البخلاء*، تحقيق غير مذكور، ط.٢ (بيروت: دار ومكتبة هلال، ١٤١٩هـ)، ١/٧١.

[94] الجاحظ، *الحيوان*، ١/٢٣٠، ٢/٤١٥، ٣/٥، ٤/٢٦٩-٢٧٠، ٥/٧.

[95] الجاحظ، *البخلاء*، ٢٠.

[96] الجاحظ، *الحيوان*، ٢/٤١٥.

[97] المصدر السابق، ٥/٧.

[98] الملطي، *التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع*، ٤٦.

١.٥. مؤلفاته: يُعد ضرار من أكثر المتكلمين تأليفا في القرن الثاني الهجري، حيث ذكر ابن النديم أن له ٥٧ مؤلفا، مما يجعله من أبرز الشخصيات الفكرية في تلك الحقبة. ولكن لم تصل إلينا مؤلفاته، واقتصرت معرفتنا بها على نقولات متفرقة في كتب التراث. ومع ذلك، تم العثور على مخطوطة لكتابه "التحريش" وتم طباعتها مؤخرا. وأشار ابن النديم بأن البلخي ذكر ضرارا ضمن أرباب المعتزلة في التأليف[99]. وأشار الذهبي بأن مؤلفات ضرار الغزيرة شاهدة على ذكائه وسعة معرفته عن الفرق الدينية والمذاهب الفكرية[100].

ومن أبرز هذه المؤلفات التي ذكرت له يمكن سردها كالتالي[101]: ١. التوحيد. ٢. المخلوق. ٣. تناقض الحديث. ٤. الدلالة على حدث الأشياء. ٥. التحريش والإغراء. ٦. الجمعة. ٧. تفسير القرآن. ٨. اختلاف الناس وإثبات الحجة. ٩. القدر. ١٠. الإرادة. ١١. التشبيه. ١٢. الأرزاق، والملك، والآجال، والأطفال. ١٣. الأخبار. ١٤. الأسباب والعلم على النبوة. ١٥. المنزلة بين المنزلتين. ١٦. تأويل القرآن. ١٧. الحكمين. ١٨. آداب المتكلمين. ١٩. الإمامة. ٢٠. الرد على جميع الملحدين. ٢١. الرد على أهل الملل. ٢٢. الرد على أرسطاطاليس في الجواهر والعرض. ٢٣. الرد على الزنادقة. ٢٤. الرد على المرجئة في الشفاعة. ٢٥. الرد على أصحاب الطبائع. ٢٦. الرد على النصارى. ٢٧. الرد على الخوارج. ٢٨. في الرد على المشبهة.

٢.٥.١. عرض مختصر لمحتوى كتاب التحريش: من آثار ضرار الوحيدة التي وصلتنا هي كتاب التحريش الذي طبع في عام ١٤٣٥هـ. ذُكر هذا الكتاب في فهرست ابن النديم باسم "التحريش والإغراء"، ولكن النسخة الموجودة اليوم تحمل عنوان "التحريش" فقط. كانت معلوماتنا عن كتاب التحريش في الماضي مقتصرة على ما ورد عنه في كتاب الفهرست لابن النديم وكتاب الانتصار للخياط[102]. موضوع الكتاب هو نقد الفرق المختلفة في التوسل والاستناد إلى الأخبار والروايات

---

[99] ابن النديم، *الفهرست*، ١/٦١٨.

[100] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ١٠/٥٤٦.

[101] ابن النديم، *الفهرست*، ١/٥٩٦-٥٩٨.

[102] الخياط، الانتصار، ١٣٦-١٣٧.

المتناقضة، حيث يبدو أن المؤلف يعتقد أن نتيجة هذا المنهج هي تفرقة المسلمين وانقسامهم، ولذلك أراد حل هذه المشكلة من وجهة نظره في كتاب مخصص لها وتناول المسائل التي شغلت أذهان المتكلمين ورؤساء الفرق في القرن الثاني الهجري. يبدأ كتاب التحريش بشرح كيفية وقوع الخلاف في الأمة الإسلامية[103]، ثم يتناول حتى النهاية الأخبار المتعارضة في موضوعات متنوعة، مثل مدح وذم الصحابة[104]، والخوارج[105]، والمرجئة[106]، ومسائل فقهية وعقدية متنوعة، من بينها الإيمان والتكفير[107]، الفقر والغنى[108]، والبداء[109]، وعذاب القبر[110]، تفضيل الأنبياء[111]، الطلاق[112]، الغناء[113].

أثناء تناوله لهذه القضايا، يضع ضرار في الاعتبار شخصية يشار إليها بالفقيه، ثم يطرح القضايا على لسان هذه الشخصية. يأتي أتباع كل فرقة إلى هذا الفقيه ويطرحون عليه الأسئلة، فيقوم الفقيه بالإجابة وفقا لمعتقدات السائل. فإذا كان السائل مرجئيا، يجيب بطريقة تناسب معتقداته، وكذلك الحال إذا كان شيعيا أو خارجيا. بالإضافة إلى ذلك، يقدّم الفقيه روايات تتناسب مع الإجابة. هنا، يعترض ضرار على سلوك هذا الفقيه ويتساءل: كيف يمكن أن تصدر عن النبي أو ترد عن الصحابة كل هذه الروايات المتناقضة التي تستند إليها كل فرقة لتعتبر معتقداتها هي الدين

---

[103] ضرار بن عمرو، التحريش، ٣١.

[104] المصدر السابق، ٤٣، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥٣.

[105] المصدر السابق، ٥٨، ٦١.

[106] المصدر السابق، ٧٦-٧٧.

[107] المصدر السابق، ٧٤، ٧٨.

[108] المصدر السابق، ١٠٢-١٠٣.

[109] المصدر السابق، ١٠٦.

[110] المصدر السابق، ١١٢.

[111] المصدر السابق، ١١٥.

[112] المصدر السابق، ١٢٧.

[113] المصدر السابق، ١٣٣.

الحق؟ وفي النهاية، يقدّم ضرار، من خلال نقده لهذا المنهج، حله الخاص الذي يتمثل في التمسك بإجماع الأمة[114] ورفض الاحتجاج بالروايات المتناقضة التي يعتمد عليها كل طرف لإلزام المخالف.

ما وصفه ابن الراوندي بأن المعتزلة اعتمدوا في نقد الأحاديث على كتاب التحريش[115] يعد دليلا على أهمية هذا الكتاب. بالإضافة إلى ذلك، ما ذكره الشافعي من إنكار حجية السنة في القرن الثاني من قبل بعض الناس يعتبر شهادة أخرى على نفس الأمر، والذي سيتم التطرق إليه بشكل أوسع عند الحديث عن موقف ضرار وبعض تلامذته من حجية الروايات. وأهمية هذا الكتاب لا تقتصر على مساعدته في فهم آراء ومنهج ضرار فقط، بل إنه يعيننا أيضا في فهم التحولات والمناقشات الكلامية في القرن الثاني الهجري.

كما يُظهر الكتاب أن العديد من القضايا الكلامية في بداياتها كانت نابعة من خلافات داخلية بين الفرق الإسلامية، وأن هذه الفرق كانت تعتمد على النصوص في بلورة رؤاها العقدية، الأمر الذي يؤكد مركزية النص في الجدل الكلامي المبكر.

٣.٥.١. تحليل محتوى مؤلفاته وأهميتها: تمت الإشارة إلى أن لضرار عشرات من الكتب، ويمكن تقسيم هذه الكتب إلى مجموعتين: المجموعة الأولى هي الكتب التأصيلية التي يعرض فيها ضرار آراءه، والمجموعة الثانية هي الكتب التي ينتقد فيها آراء الآخرين والتي تُعرف بالردود. نظرة على عناوين كتبه المذكورة توضح أنه تناول العديد من المسائل الدينية ومنها الكلامية، مثل الخلق، التوحيد، النبوة، حدوث الأشياء، مصادر المعرفة الدينية، الإمامة، وغيرها. بالإضافة إلى ذلك، يتبين من أسماء كتبه نحو: "الرد على جميع الملحدين" و"الرد على النصارى" أنه كان له اهتمام كبير بعقائد غير المسلمين، سواء كانوا من أصحاب أديان أخرى أو ملحدين، وسعى إلى نقدها. كما أن نقده لأرسطو يدل على أنه كان على دراية بالفلسفة اليونانية، حتى أنه تناول الموضوع الأساسي فيها وهو الجوهر في كتابه " الرد على أرسطاطاليس في الجواهر والعرض" ونقده.

---

[114] المصدر السابق، ١٤٤-١٤٥.

[115] الخياط، الانتصار، ١٣٦-١٣٧.

من عناوين بعض مؤلفاته، المسمى "الجمعة"، يمكن الاستدلال على أنه كان يهتم بالقضايا الفقهية.[116]. وهناك كتب لضرار حول القرآن مثل "تأويل القرآن" و"تفسير القرآن" أيضا، وقد اعتبره بعض الباحثين ضمن مفسري القرن الثاني الهجري[117].

ولذا يمكن القول بأن ضرارا كان له عدة اهتمامات أو تخصصات فقد كتب كتبا في عدة مجالات من الكلام والفلسفة والأديان إلى الفقه والتفسير والحديث. كتابه الوحيد الذي يتوفر لدينا اليوم هو كتاب "التحريش"، والذي قد يكون بمثابة صورة عن بقية كتبه، حيث يكشف عن معرفته بآراء الفرق في العالم الإسلامي.

٦.١. تحليل الألقاب والاتهامات المنسوبة إليه:

١.٦.١. لقب القاضي: قيل إن ضرارا كان قاضيا، وأول من ذكر ذلك هو العقيلي[118] (ت. ٣٢٢هـ) في الضعفاء الكبير[119]، ثم تبعه بعض المترجمين كالذهبي[120]، ولكن لا يوجد هناك رواية أخرى عند القدماء غير ما ذكره العقيلي تفيد بأنه كان قاضيا. فالمصادر الكلامية ومقالات الفرق التي أشارت إليه وكتبت في القرون الخمسة الأولى لم تذكر أنه كان قاضيا. وهذا ما جعل بعضَ الباحثين يتردد في نسبة هذا اللقب إلى ضرار[121]. بالنظر إلى السياق التاريخي، يذكر وكيع[122] في

---

[116] ابن النديم، الفهرست، ٥٩٦/١.

[117] عادل نويهض، *معجم المفسرين*، ط.٣ (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والتشر، ١٩٨٨م)، ٢٣٥/١.

[118] أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي (ت. ٣٢٢هـ)، من كبار المحدثين وحفاظهم، وله كتاب في الجرح وهو "الضعفاء". [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٣٦/١٥، ٢٣٨].

[119] العقيلي، *الضعفاء الكبير*، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، (بيروت: دار المكتبة العلمية، ١٩٨٤م)، ٢٢٢/٢.

[120] الذهبي، *ميزان الاعتدال*، ٣٢٨/٢.

[121] رشيد الخيون، *معتزلة البصرة وبغداد*، (لندن: دار الحكمة، ١٩٩٧م)، ٣١٠.

[122] وكيع أبو بكر محمد بن خلف بن حيان الضبي (ت. ٣٠٦)، محدث وقاض، له عدة تألفيات. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٣٧/١٤].

أخبار القضاة والذي ترجم للقضاة من قبله بأن ضرارا كان متهما من قبل بعض القضاة وهاربا بسبب أنهم حكموا بقتله[123]، ولم يترجمه كقاض، إذ لو كان من القضاة كان يترجم وكيع له. وقد يكون إطلاق هذا اللقب نتيجة لبعض المواقف أو الأحكام التي صدرت عنه، ولكن لا ترقى إلى اعتباره قاضيا رسميا. يبدو أن نسبة ضرار إلى منصب القضاء هو نتيجة خطأ تاريخي، ربما كان ناتجا عن التباس في المصادر، وربما يعود هذا الالتباس إلى اعتماد العقيلي على كتاب الثقات للعجلي[124] أو المعارف لابن قتيبة[125]. يترجم العجلي وابن قتيبة لابن شبرمة ويعرفانه بأنه من أحفاد المنذر بن ضرار بن عمرو، ثم يصفانه مباشرة بأنه كان قاضيا في الكوفة[126]. ويبدو أن هذا التشابه وما عرف العجلي وابن قتيبة لابن شبرمة بعد ذكر جده بأنه قاض، دفع العقيلي إلى الخلط بينهما، ما أدى إلى نسبة منصب القضاء خطأ إلى ضرار المتكلم.

٢.٦.١. اتهامه بالشعوبية: للبحث عن مدى صحة هذا الاتهام يجب تناول مفهوم الشعوبية بداية. هناك ثلاث نزعات امتدت من العصر الأموي إلى العصر العباسي[127]:

١. تفضيل العرب على العجم.

---

[123] أبوبكر محمد بن خلف الضبي، أخبار القضاة، صححه وعلق عليه وخرج أحاديثه عبد العزيز مصطفى المراغي، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧)، ٣/١٧٤-١٧٥.

[124] أبو الحسن أحمد بن عبد الله العجلي (ت. ٢٦١ هـ)، مؤرخ ومن حفاظ الحديث، له كتاب باسم "الثقات". [الزركلي، الأعلام، ١/١٥٦].

[125] ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله الدينوري (ت. ٢٧٦هـ)، محدث، ومفسر، وأديب، له كتب كثيرة في مختلف العلوم مثل "مشكل القرآن" و"تأويل مختلف الحديث". [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٣/٢٩٦-٢٩٧؛ الزركلي، الأعلام، ٤/١٣٧].

[126] أبو الحسن العجلي، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، تحقيق عبد العليم البستوي، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥ هـ)، ٢/٣٣؛ ابن قتيبة، *المعارف*، تحقيق ثروت عكاشة، ط.٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م)، ٤٧٠.

[127] أحمد أمين، *ضحى الإسلام*، ٥٧، ٥٩، ٦١.

٢. تساوي العرب والعجم.

٣. تفضيل العجم على العرب.

وأُطلقت تسمية الشعوبية على الثاني والثالث، فالشعوبية استخدمت لمعنيين:

١. التسوية بمعنى أن الناس كلهم متساوون ولا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى كما ورد في بعض الروايات[128]. ويقول الجوهري في هذا التعريف: الشعوبية فرقة لا تفضل العرب على العجم[129].

٢. الشعوبية المنحرفة: تفضيل العجم على العرب واحتقارهم[130].

فظل التيار الثاني متمسكا بمبادئه التي ترى المساواة بين المسلمين في حقوقهم، سواء كانوا عربا أو غير عرب[131]. وقد كان ضرار جزءا من هذا التيار، إذ لا يوجد ما يدل على أنه فضل العجم على العرب أو احتقرهم. وفي هذا الإطار، زوج ضرار بن عمرو ابنته لرجل غير عربي. أما ما يُثار حول رأيه بأنه يجوز اختيار خليفة غير عربي ويبدو أن هذا هو السبب الأصلي لاتهامه بالشعوبية، فلا علاقة له بمسألة الشعوبية، بل يتعلق برؤيته حول الإمامة، التي تجعل عزله أسهل كما يأتي في مبحث الإمامة، بل يرى الأستاذ أحمد أمين أن الناس أساءوا فهم كلام ضرار، فهو يعتبر أن العربي أرفع مكانة من النبطي، ولذلك من الصعب إزالته، ولكن من الأفضل تولية من لا يفتخر بعصبيته[132]. فإذا كانت آراء ضرار، وهو عربي، تدعو إلى المساواة بين العرب والعجم، فإن اتهامه بالشعوبية المنحرفة يبدو غير صحيح، ومن الشواهد التي تؤكد هذا الرأي هو تصريح ابن حزم

---

[128] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ٣/٣٥١-٣٥٢.

[129] الجوهري، *الصحاح*، تحقيق أحمد عطار، ط.٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م)، ١/١٥٥.

[130] أحمد أمين، *ضحى الإسلام*، ٦١-٦٢.

[131] المصدر السابق، ٥٩، ٦٠، ٦٢.

[132] المصدر السابق، ٦٦.

بتواضع ضرار، حيث أثنى عليه لتزويجه ابنته لرجل من غير العرب رغم إعاقته، معتبرا هذا السلوك دليلا على تواضعه وحرصه على المساواة بين المسلمين[133].

٧.١. انتشار مذهب ضرار وتوسعه: انتشر مذهب ضرار وأفكاره في الأوساط العلمية خلال حياته، وقد بلغت شهرة أفكاره إلى حد أن بعض كبار المعتزلة شعروا بالحاجة إلى تأليف كتب لنقد آراء ضرار وأتباعه والرد عليها[134]. لم تقتصر المواجهات الفكرية بين المعتزلة والضرارية على المناظرات العلمية فقط، بل كانت تلك المناظرات تشهد توترا شديدا وصل في بعض الأحيان إلى خلافات حادة.

ورغم أنهم حاولوا الرد على تلك الأفكار بطرق علمية ومنطقية، إلا أنهم لجأوا إلى أساليب غير علمية أيضا، مثل السب والاتهامات الباطلة[135] للتخلص من تأثير أفكار ضرار. ولم يقتصر الأمر على الجدال اللفظي والشتم فقط، بل تطور أحيانا إلى اعتداءات جسدية، حيث تُروى حادثة وفاة المتكلم حسين النجار[136] نتيجة ضربة تلقاها من إبراهيم النظام[137] حيث جعله محموما ومريضا أثناء مناظرة حول مسألة القدر[138]. هذه الحادثة تكشف مدى التوتر الذي كانت تثيره أفكار ضرار وأمثاله بين المعتزلة، وتوضح كيف أن انتشار أفكارهم أدى إلى مواجهات تجاوزت نطاق الفكر والمنطق. أما تلاميذ ضرار والتابعون لآرائه أو منهجه، مثل حفص الفرد والمريسي

---

[133] ابن حزم، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت)، ١٤٦/٥.

[134] ابن النديم، الفهرست، ٥٦٦/١، ٥٦٩، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٦.

[135] ابن متويه، *التذكرة*، ١٥٩/١-١٦٠؛ Van Ess, Theology and society, 3:67.

[136] أبو عبد الله الحسين بن محمد النجار (ت. ٢٢٠هـ)، من المتكلمين الكبار ومن أهل قم، وله تصانيف كثيرة. [ابن النديم، الفهرست، ٦٤٣/١-٦٤٤؛ الزركلي، الأعلام، ٢٥٣/٢].

[137] أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، من متكلمي المعتزلة في القرن الثالث، وله كتب كثيرة في علم الكلام. [ابن النديم، الفهرست، ٥٧٠/١-٥٧٣].

[138] المقريزي، *مذاهب أهل مصر وعقائدهم*، تحقيق أيمن فؤاد سيد، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٦م)، ٧٧.

وغيرهما، لم يكتفوا باتباع آرائه ومناقشة المعتزلة فحسب، بل بذلوا جهودا كبيرة لنشر هذه الآراء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. امتدت أنشطتهم الدعوية إلى تأليف كتب[139] مما ساهم في تعزيز مكانتهم الفكرية، حيث نالت بعض مؤلفات حفص استحسان الشافعي[140]. تجاوز تأثير مذهب ضرار حدود الإقليم، ليصل إلى البلاط العباسي في عهد المأمون. كان للمأمون والعديد من الأشخاص المحيطين به ميولا أكثر تجاه أفكار ضرار مقارنة بالمعتزلة[141]، وهذا الوضع دفع أبا الهذيل العلاف إلى زيارة البلاط العباسي، حيث سعى العلاف إلى التأثير على آراء المأمون والمحيطين به بشأن قضية القدر[142]. قد يكون الوصف الذي نقله ابن الملاحمي[143] عن أبي الهذيل هو الأبلغ في التعبير عن هذه الحالة. يقول أبو الهذيل: "إن ضرارا، وعلى مدى ما يقرب من أربعين عاما، كان يرهق الناس بأسئلته ويثير إزعاجهم"، حتى وجد نفسه مضطرا للرد على أسئلته لإنهاء هذا الموقف[144].

---

[139] ابن النديم، الفهرست، ٦٠٩/١، ٦٤٤.

[140] الأبري، *مناقب الشافعي*، ٩٢.

[141] Josef van Ess, "Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf," in *Encyclopaedia Iranica*, accessed April 9, 2025, https://www.iranicaonline.org/articles/abul-hodayl-al-allaf-mohammad-b.

[142] المصدر السابق.

[143] ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي (ت. ٥٣٦هـ)، من علماء المعتزلة والحنفية ومن تلامذة أبي الحسين البصري. [ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ١١٩؛ فيصل بدر عون، مقدمة المحقق على كتاب الفائق في أصول الدين لابن الملاحمي، ٥-٦].

[144] ابن الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، تحقيق مارتن مكدرمت وويلفرد ماديلونغ، (لندن: هدى، ١٩٩١م)، ٤٧٤.

يذكر الجاحظ بأن الإسكافي المعتزلي[145] الذي كان منتقدا للجاحظ نفسه، يتهمه بأنه ضراري[146]. إذ لم تقتصر الفرقة الضرارية على فترة حياة ضرار فحسب، بل استمر وجودها بعد وفاته وحتى لقرون. وقد أشارت بعض كتب المعتزلة في القرن الرابع، الذين كانوا من أبرز المعارضين لضرار، إلى وجود هذه الفرقة في أرمينية[147]، فلم تكن الضرارية مجرد أفكار نظرية عابرة، بل كان لها استمرار ملحوظ عبر التاريخ، واستطاعت أن تمارس تأثيرها على المجتمع الإسلامي قبل أن تنصهر تدريجيا في مذاهب أخرى.

[145] أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (ت. ٢٤٠هـ)، من متكلمي المعتزلة وله كتب كثيرة. [ابن النديم، الفهرست، ٥٩٢/١-٥٩٣].

[146] الجاحظ، *الحيوان*، ١٢/١.

[147] البلخي، *المقالات*، ١٩٤.

الفصل الثاني

الإلهيات

١.٢. الأصول الفكرية والمنهجية لدى ضرار بن عمرو:

تعد معرفة الأصول الفكرية والمنهجية التي بنى عليها المتكلمون آراءهم خطوة أساسية لفهم آرائهم العقدية. إذ تكشف هذه الأصول عن المنطلقات والخلفيات التي انبثقت منها آراؤهم. من خلال تتبع المصادر يتبين أن ضرارا كان يعتمد على عدة مقدمات فكرية ومنهجية، ومن أهمها:

١.١.٢. تكوُّن الأجسام من الأعراض (إنكار الجوهر وإثبات الأعراض):

خالف ضرار جمهور المتكلمين في نظرته لماهية الأجسام، إذ رفض –كما ينقل عنه الأشعري– القول بوجود الجوهر كذات قائمة تحمل الأعراض، وبدلا من ذلك، ذهب إلى أن جميع الأجسام، ليست مركبة من جواهر وأعراض، بل من أعراض فقط، فالجسم عنده ليس إلا اجتماعا من الأعراض وتأليفا بينها، وهذه الأعراض هي مفاهيم عقلية مجردة[148].

بحسب ضرار، فإن الجسم يتكون من صفات أو خصائص كالطعم، واللون، والثقل، وغيرها، ويشير الأشعري إلى أن أقل ما يتألف منه الجسم عند ضرار هو عشرة أعراض[149]؛ وهذه الصفات تتغير وتتبدل.

يفرق ضرار بين نوعين من الأعراض، هناك أعراض ملازمة: وهي التي لا يخلو منها الجسم، وتُشكّل أصله، مثل الحياة والموت، والثقل والخفة، والرطوبة واليبوسة، ويطلق عليها "أبعاض

---

[148] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٢٨١، ٣١٧؛ كورنيليا شوك، "جهم بن صفوان والجهمية وضرار بن عمرو"، *المرجع في تاريخ علم الكلام*، تحرير زابينه شميتكه، ترجمة أسامة شفيع، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م)، ١/١٤٨، ١/١٦٠.

[149] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٣١٧-٣١٨.

الجسم"، لأنها تحدد وجوده وهويته أو بتعبيره سمة الجسم؛ وهناك أعراض مفارقة: وهي التي تلازم الجسم وتفارقه وليست من مكونات الجسم الأساسية، مثل العلم والجهل، وهي التي تُحدث التغيرات الكيفية في الأجسام، ولا تدوم في زمانين، وتفارق الجسم دون أن يفنى نفس الجسم[150]. فالأعراض – بحسبه – لا تتداخل ولا تختلط بطريقة تفقد بها هويتها الأصلية[151]، ومن هنا رفض نظرية "الكمون" عند النظام، والتي تقول إن الله خلق الأشياء دفعة واحدة في حالة من التداخل، ثم ظهرت بظهور أسبابها ورفع موانعها[152]. ولكنه لم ينكر أن يكون هناك نوع من الكمون وقال بأن الصفات أو الخصائص قد تكون "كامنة" في الأشياء كما في حالة الزيت في الزيتون، على سبيل المجاورة[153]. يشير الأشعري إلى أن ضرارا فرّق بين "الاجتماع" و"التأليف" بدقة، فكان يفرق بين التأليف والاجتماع، ويعتقد أن التأليف من أبعاض الجسم[154]، أي من مكونات الجسم بخلاف الاجتماع، ويبدو أنه يريد بذلك تركيب تلك الأجزاء لتشكيل الجسم دون أن تصبح هذه الأعراض فاقدة من هويتها من جهة، وتجتمع بطريقة منسجمة لتؤلف كائنا حقيقيا بمواصفات معينة من جهة أخرى، بينما الاجتماع هو مجرد اجتماع الأعراض في نفس المكان، ولكن ليس من أبعاض الجسم بحيث يؤثر في سمة الجسم.

يفسر ضرار تغير الأشياء بنوعين من التحوّل: تغير مادي في أصل الجسم، وهذا التغير مشروط بوجود "عرض البقاء"، إذ يرى أن الجسم لا يستمر في الوجود إلا بخلق الله له في كل لحظة، ويمكن عنده أن تفنى بعض الأبعاض، ولكن لا يجوز فناء أكثرها أو نصفها، لأن في رأيه بفناء

---

150 المصدر السابق، ٣٠٥، ٣٥٩-٣٦٠.

151 الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٣٢٨؛ كورنيليا شوك، "جهم بن صفوان والجهمية وضرار بن عمرو"، ١٥٨-١٥٩.

152 الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٣٢٧-٣٢٨.

153 المصدر السابق، ٣٢٨.

154 المصدر السابق، ٣٤٥-٣٤٦.

أكثر الأبعاض أو نصفها يفقد الجسم سمة كونه جسما، وهناك تغير كيفي وهو ما يطرأ من تبدّل في الصفات المفارقة، فيتحوّل الجسم من حال إلى حال[155].

تضمنت نظرية ضرار هذه إنكار الطبيعية، بأن تكون الحرارة والإحراق من طبيعة النار نفسها، بل إن الله سبحانه هو من يخلقهما[156]، وهؤلاء كانوا يعرفون بأصحاب الأعراض[157]. وهذا التصور قريب من "نظرية العادة" عند الأشاعرة، التي تنسب الفعل إلى تقدير الله سبحانه لا إلى طبيعة الأشياء[158].

٢.١.٢. الاعتماد على الإجماع في تقرير المسائل العقدية (المنهج العقلي في بناء الحُجج):

اتسم منهج ضرار في تقرير المسائل بالعقلانية والاعتماد على اليقين، ولذلك رفض الاحتجاج بالروايات المختلف فيها بين الفرق الإسلامية كدليل يحتج به على المخالف، معتبرا أن الخلاف قرينة على انتفاء اليقين، ومن ثم لا يجوز إقامة الحجة على الخصم وإلزامه بها بمثل هذه الأخبار، ولهذا كان يميل إلى الاعتماد على الإجماع باعتباره حجة بين المسلمين جميعا، والتي لا يسع أحد إنكارها. وقد نقل عنه بعض الأصوليين رأيه في هذا الموضوع، يقول الجويني[159]: "ذهب ضرار

---

[155] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٣٠٥-٣٠٦؛ كورنيليا شوك، "جهم بن صفوان والجهمية وضرار بن عمرو"، ١٥٨-١٥٩؛ البغدادي، *أصول الدين*، ٢٣٠.

[156] كورنيليا شوك، "جهم بن صفوان والجهمية وضرار بن عمرو"، ١٦٣.

[157] الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م)، ١٥/٥.

[158] أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان الدنيا، ط ٦، (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، ٢٣٩.

[159] إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت. ٤٧٨هـ)، من كبار علماء الشافعية والأشعرية، وله تصانيف كثيرة في مختلف العلوم. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٤٦٨/١٨؛ الزركلي، الأعلام، ١٦٠/٤].

إلى أن الحجة بعد رسول الله لا تقوم إلا بإجماع الأمة"[160]. بينما قيد الماوردي[161] رأيه بأن حجة الاستفاضة والتواتر بعد الرسل في نقل أفعالهم وأقوالهم لا تتم إلا بإجماع الأمة على صدقهم أو صحة نقلهم[162]، وكذلك نسب الشهرستاني[163] حجية الإجماع إليه ورفضه لقبول أخبار الآحاد[164]، أما السبكي[165] الابن فنسب إليه بأن عدد التواتر هو خبر كل الأمة، أي الإجماع[166]. يذكر البلخي[167] أن ضرارا يرى بأن إتمام الحجة بعد رسول الله يكون بالإجماع، وأنه يعدّه معيارا للهداية والضلال، ويعلّق البلخي على ذلك بأنه يرى أن موقف ضرار هذا يختص بأحكام الدين، ويضيف بأنه لا يعرف رأيه في مسألة التواتر[168].

---

[160] إمام الحرمين الجويني، *التلخيص في أصول الفقه*، تحقيق عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت.)، ٣٠١/٢.

[161] أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت. ٤٥٠هـ)، من علماء الشافعية وله عدة تصانيف في مختلف العلوم. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٦٤/١٨؛ الزركلي، الأعلام، ٣٢٧/٤].

[162] أبو الحسن الماوردي، *أعلام النبوة*، تحقيق سعيد اللحام، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨م)، ١١٤.

[163] أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ)، من علماء الشافعية والأشعرية، وله عدة كتب في الكلام والفلسفة. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٨٦/٢٠-٢٨٧؛ الزركلي، الأعلام، ٢١٥/٦].

[164] الشهرستاني، *الملل والنحل*، تحقيق محمد بدران، ط.٢. (القاعدة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.)، ٨٣/١.

[165] أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت. ٧٧١هـ)، من فقهاء الشافعية وأصوليهم، وله كتب متعددة مثل طبقات الشافعية. [الزركلي، الأعلام، ١٨٤/٤].

[166] تقي الدين السبكي وتاج الدين السبكي، *الإبهاج في شرح المنهاج*، تحقيق أحمد الزمزمي ونور الدين صغيري، (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث: ٢٠٠٤م)، ١٨٤٠/٥.

[167] أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي (ت. ٣١٩هـ)، من متكلمي المعتزلة، له عدة كتب في علم الكلام. [ابن النديم، الفهرست، ٦١٣/١-٦١٥].

[168] البلخي، *المقالات*، ٢٨٧.

يستشف من النقول السابقة أن ضرارا كان يميز بين حالتين، حيث ربط الرجوع إلى الإجماع بعقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ففي حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، كان الرجوع إليه ممكنا لرفع النزاع وإقامة الحجة باليقين؛ أما بعد وفاته، فقد رأى أن المنهج القويم في إقامة الحجة إنما هو الإجماع، لما يحمله من دلالة قطعية يقينية، إذ أنه لم يرفض حجية روايات الآحاد المختلف فيها مطلقا، ولكنه بيّن آلية حل النزاع، إذ بوجود الرسول يمكن حل الاختلاف حول روايات الآحاد الصادرة عن جنابه الشريف، ولكن بعد حياته لا يمكن الرجوع إليه، إذ كيف يمكن حل النزاع وإقامة الحجة على الآخر دون الإجماع؟

ما يؤيد ذلك هو استدلال ضرار في بداية كتاب التحريش بروايات تحذر من الكذب على النبي وأن بعض الناس سيكذبون عليه[169]، ويبدو أنه استدل بها لأن الأمة بأسرها أجمعت عليها، ومتفقة على قبول هذه الروايات.

ثم بعد ذلك، يعرض ضرار في مواضع متعددة من كتابه مواقف الفرق الإسلامية المختلفة، مستندا إلى الروايات التي تعتمد كل فرقة في بيان آرائها ومن ثم تكفير مخالفيه، رغم أن الطرف الآخر لديه روايات أخرى تبرر مذهبه وتكفر أو تدين مخالفيه أيضا[170]. إزاء هذه الإشكالية، يطرح ضرار تساؤلا جوهريا في ذهنه: كيف يمكن الخروج من هذا المأزق، من كون هذه الروايات الكثيرة المتعارضة؟ ولا تقبل فرقة روايات خصمها؟ وكيف يمكن لكل فرقة أن تقيم الحجة على الآخر؟ فهل صدرت كل هذه الروايات عن الرسول صلى الله عليه وسلم؟ يرى ضرار أن الرجوع إلى اليقينيات مثل الإجماع، هو الطريق الصحيح لرفع النزاع في مثل هذه الأمور، ويؤكد أن إجماع الأمة، إن لم يكن فيه حجة وهداية للمسلمين، فإن ادعاء الهداية في التفرد أبعد عن المنطق وأولى بالرفض، ومن ثم، يقدم ضرار الإجماع كآلية لرفع النزاع بين الأمة بعد وفاة النبي ويعتمد عليه في مناقشاته[171].

---

[169] ضرار بن عمرو، *التحريش*، ٣٣-٣٤، ٣٦-٣٧.

[170] المصدر السابق، ٤٥، ٤٧، ٥٢، ٥٣، ٥٧، ٦١، ٦٨.

[171] المصدر السابق، ١٤٤-١٤٥.

تعطينا مناقشات الشافعي مع المخالفين في القرن الثاني حول حجية الأحاديث بعض تصورات عن هذه الاختلافات، إذ يظهر منها وجود تيار كان يرفض الاحتجاج بروايات الآحاد[172]، وقد احتج الشافعي عليهم بالإجماع، حيث أثبت وجود نوع من الإجماع بين علماء الأمة على أصل الاحتجاج بأخبار الآحاد[173]. وكذلك تشير بعض الروايات إلى مناظرة الشافعي مع حفص الفرد، التلميذ المخلص لضرار، وأن الأخير كان ينكر حجية الأخبار[174]. وفي هذا السياق، ذكر ابن النديم لابن الراوندي[175] كتابين: أحدهما في الرد على منكري حجية التواتر بعنوان "الأخبار والرد على من أبطل التواتر"، والآخر في إثبات حجية أخبار الآحاد بعنوان "إثبات الخبر الواحد"[176]، وذكر للخياط كتاب "الرد على من أثبت الخبر الواحد" أيضا[177]، وكذلك أشار إلى أن الجبائي الأب[178] ألف كتابا بعنوان "الرد على الأشعري في الرواية"[179]، مما يدل على وجود خلافات في هذه المسألة آنذاك، فهناك من ينكر حجية التواتر كما توحي تسمية كتاب ابن الراوندي فضلا عن الآحاد. علاوة على ذلك، أن ضرارا نفسه لديه كتاب آخر غير التحريش في نقد الروايات

---

[172] الشافعي، *الرسالة*، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ٤٠١؛ الشافعي، *جماع العلم*، تحقيق غير مذكور، (القاهرة: دار الآثار، ٢٠٠٢م)، ٤.

[173] الشافعي، *الرسالة*، ٤٥٧.

[174] أبو بكر البيهقي، *مناقب الشافعي*، تحقيق السيد أحمد الصقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٠م)، ٣٢٤/١-٣٢٥.

[175] أبو الحسين أحمد بن يحيى الروندي، من متكلمي القرن الثالث، وله تصانيف كثيرة في علم الكلام. [ابن النديم، الفرست، ٦٠١/١، ٦٠٣/١].

[176] ابن النديم، *الفهرست*، ٦٠٤/١.

[177] المصدر السابق، ٦١٠/١.

[178] أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت. ٣٠٣هـ)، من معتزلة البصرة، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة في البصرة، وله كتب كثيرة في علم الكلام. [ابن النديم، الفهرست، ٦٠٦/١-٦٠٧].

[179] ابن النديم، الفهرست، ٦٠٧/١.

بعنوان "تناقض الحديث"[180]. ثم نرى أن الدارمي[181] تحدث عن شخص لم يذكره باسمه، بل أشار إليه بكناية بوصفه "المعارض"، كان منتقدا للروايات–والدارمي كتب كتابه في الرد عليه– وأنه ينتحل كلام ضرار[182]. ومن المصادر المفيدة لفهم هذه النقاشات هي كتابا "غريب الحديث" و"تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة، حيث يذهب محققو كتاب التحريش بأن كتاب "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة رد على كتاب ضرار في الحقيقة[183]. فبهذه الشواهد يمكن القول بأنه كان هناك انتقادات للروايات في القرن الثاني والثالث من قبل بعض المتكلمين كإنكار بعضهم لحجية التواتر والآخر للآحاد، ومن المحتمل أن ضرارا قد تناول في كتابيه المفقودين "اختلاف الناس وإثبات الحجة"، و"الأخبار"[184] الأسس الرئيسية لنظريته في مسألة الإجماع وعلاقته بحجية الروايات، وتشير بعض الشواهد إلى أن هذه الفكرة–أي التحفظ بالنسبة لقبول الروايات والاعتماد على الإجماع في قبولها–استمرت في المدرسة الكلامية التي انتمت إلى ضرار، حيث اعتمد تلميذه حفص على الإجماع في إقامة الحجة على الناس[185]، كما بين وذهب تلميذه الآخر أبو غيث الأصفهاني، في مناظرته مع أحد الشيعة، إلى حجية الإجماع في إلزام الناس[186].

يمكن القول مما سبق ذكره، وكذلك تعليل ضرار لموقفه النقدي من الروايات بتعارض الأخبار وتناقضها على نحو لا يمكن الترجيح بينها[187]، وكذلك قبوله لروايات آحاد في فضائل الشيخين،

---

[180] المصدر السابق، ٥٩٦/١.

[181] أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (ت. ٢٨٠هـ)، حافظ في الحديث، وله كتب عدة وخاصة في الرد على الجهمية. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣١٩/١٣؛ الزركلي، الأعلام، ٢٠٥/٤].

[182] أبو سعيد الدارمي، *نقض الدارمي على المريسي*، ٣٢٥.

[183] حسين خانصو، ومحمد كسكين، "مقدمة المحققين"، في: ضرار بن عمرو، *التحريش*، تحقيق حسين خانصو ومحمد كسكين، (إستانبول: دار الإرشاد، ٢٠١٤م)، ١٨.

[184] ابن النديم، *الفهرست*، ٥٩٧/١.

[185] شهرستاني، *الملل والنحل*، ٧٧/١.

[186] المفيد، *الاختصاص*، ٣٤١.

[187] ضرار بن عمرو، التحريش. ١٤٤.

بحجة إجماع صدر الأمة على قبولها[188]، أنه لم يكن ينكر الحجية المطلقة لروايات الآحاد، إلا أنه في حال اختلاف الأمة بشأنها، فإن درء الفتنة وحقن الدماء، والحفاظ على وحدة الجماعة يقتضي الرجوع إلى آلية ترفع النزاع، ولا يتوفر بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إطار جامع لذلك سوى الإجماع. ومن القرائن التي تؤيد هذا الترجيح هي أن المريسي، رغم تعرضه للطعن من قبل علماء الجرح والتعديل، لم يكن منكرا للرواية من حيث الأصل، إذ تدل بعض الشواهد بأنه كان يروي الأحاديث، فقد أخرج الخطيب البغدادي عددا من أحاديثه[189]، وكذلك يشير ابن طيفور[190] إلى أن بشيرا كان يتحدث بروايات في مجلس المأمون خلال مناظرته مع الكناني، غير أن الإشكال الأساسي لديه تمثّل في منهج التمييز بين الصحيح وغير الصحيح منها[191]، إلا أن المحدثين امتنعوا عن رواية أحاديثه بسبب موقفهم النقدي له[192]. وينسحب هذا على ابن الثلجي والمعارض أيضا. فقد وصف الحاكم ابن الثلجي بأنه كثير الحديث[193]، غير أن بعض المحدثين رفضوا الرواية عنه واتهموه بوضع أحاديث في باب التشبيه ونسبتها إلى أهل الحديث[194]. وفي السياق نفسه، يشير الدارمي بأن المعارض الذي يرد عليه كان يميل إلى تأويل الأحاديث أحيانا بدلا من رفضها تماما[195]. ويميل الباحث عبد الرحمن حللي إلى أن المقصود بضابط الإجماع لقبول

---

[188] المصدر السابق، ٥٦.

[189] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥٣١/٧-٥٣٢.

[190] أبو الفضل أحمد بن طيفور (ت. ٢٨٠هـ)، مؤرخ، له عدة مصنفات ومنها تاريخ بغداد. [الزركلي، الأعلام، ١٤١/١].

[191] ابن طيفور، كتاب بغداد، ٤٧.

[192] ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م)، ٣٠٦/٢؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، ٣٢٢/١.

[193] الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق السيد معظم حسين، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٧م)، ٢٢٤.

[194] ابن حجر، لسان الميزان، ٤٠٧/٩؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، ٥٧٧/٣.

[195] الدارمي، *نقض الدارمي على المريسي*، ٢٤٥-٢٤٦.

الروايات المتعارضة والمتنازع عليها عند ضرار هو المسائل الجوهرية الكبرى التي تدور حول الخلاف والانقسام بين أفراد الأمة وليست مسائل فرعية[196].

٢.٢. آراؤه في الإلهيات:

١.٢.٢. الماهية: كان الاهتمام بالفهم الصحيح لحقيقة الله سبحانه وتعالى منذ القدم موضوعا أساسيا في مباحث المتكلمين والفلاسفة، وتبعا لذلك تعد معرفة الله تعالى من أهم الأمور العقدية في الدين الإسلامي، وتتمثل الخطوة الأولى لتحقيق ذلك في تكوين تصور دقيق وغير متناقض عن ذات الله سبحانه، إذ يحكم العقل بأن الإيمان بالله تعالى يستلزم منه أن يكون لدى الإنسان تصور واضح عنه بداية، وهو ما يتفق مع ما تدعو إليه النصوص الدينية من ضرورة معرفة الله سبحانه وتعالى، مثل: ﴿فاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلّا اللَّهُ واسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ ولِلْمُؤْمِنِينَ والمؤْمِناتِ واللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكم ومَثْواكُمْ﴾[197].

ومن هنا تتبادر الأسئلة التالية إلى ذهن الإنسان: ما طبيعة الإله الذي يؤمن به المؤمنون؟ وهل يمكننا معرفته؟ وما الفرق بينه وبين مخلوقاته؟ وفي هذا السياق، واجه المتكلمون المسلمون أسئلة مهمة نحو: هل يمكننا معرفة الله سبحانه وتعالى وهل له ماهية؟ فإذا كان ذلك ممكنا، فما مدى معرفتنا بحقيقة ذاته؟ وهل يمكننا أن ندرك ماهيته؟ فظهرت عدة آراء.

اختلف المتكلمون القدماء حول نسبة الماهية إلى الله سبحانه وتعالى. فيذكر الأشعري بأن المرجئة اختلفوا في هذا الموضوع حيث أثبتها بعضهم في حين أنكرها آخرون[198]. وكذلك أشار البلخي

---

[196] عبد الرحمن حللي، "التنوع الديني والطائفي في الفترة الإسلامية المبكرة من خلال كتاب 'التحريش' لضرار بن عمرو الغطفاني (ت. نحو ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)"، مجلة *أسطور*، م.٣. ع. ١٠ (٢٠١٩): ٤٦.

[197] القرآن، سورة "محمد"/١٩.

[198] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١٥٤.

والأشعري إلى أن المعتزلة أجمعت على نفي القول بالماهية[199]. وذكر القلانسي بأن متكلمي أهل الحديث ينفونها مثل المعتزلة[200]، كما ذهب الماتريدي إلى نفيها أيضا[201].

أما ضرار، فقد أشار الأشعري إلى أنه كان من القائلين بها[202]، ولذلك كان المعتزلة ينتقدونه. ذكر الخياط بأن ابن الراوندي نسب القول بالماهية إلى ضرار وكان يقول بأنه من شيوخ المعتزلة[203]، غير أن الخياط نفاها، وقال بأن المعتزلة لم يقولوا بذلك، بل الذين قالوا بذلك مثل ضرار وحفص الفرد وحسين النجار وغيرهم ليسوا من المعتزلة[204]. ثم نسب الخياط ضرارا إلى المشبهة بسبب قوله في الماهية[205]، إذ أنه فسر قول ضرار بالماهية بالمعنى الأخص[206] حيث تستلزم تركيبا من الماهية والوجود[207]. كذلك تناول البلخي هذا الموضوع وقال بأن المعتزلة ينكرون القول بالماهية لما يترتب عليه من لوازم كإثبات الجنس والأفراد وكذلك يكون نقص في التوحيد لو كانت الماهية

---

[199] أبو القاسسم البلخي، المقالات، ٢٦٦؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢٠٦.

[200] أبو العباس القلانسي، المقالات، ٦.

[201] أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ٢٨٥/٧، ٥٥/٨-٥٦.

[202] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢٨٢، ٣٤٠.

[203] أبو الحسين الخياط، الانتصار، ١٣٣.

[204] المصدر السابق، ١٣٣-١٣٤.

[205] المصدر السابق، ١٣٣-١٣٤.

[206] الماهية بالمعنى الأخص تستلزم تركيبا من الماهية والوجود في داخل الذهن، فمثلا الكتاب والقلم لكل منهما حيثيتان، ففي حيثية يشتركان، وهو الوجود، فهذا الوجود مفهوم مشترك بينهما، وفي حيثية تغايران، أي هناك مفهوم آخر يجعل الكتاب غير القلم، والقلم غير الكتاب، وهذه الحيثية هي الماهية الزائدة على الوجود (عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، لندن: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٥، ص: ١٨١-١٨٢)، وأما الماهية بالمعنى العام هي ما به الشيء هو هو، ، أي الحقيقة الكلية وفي الذهن، والمقصود من زيادة الوجود على الماهية هو في الذهن فقط لا في خارجه، (أحمد الشاذلي، *المدخل إلى الأمور العامة*، (القاهرة: دار الرواق الأزهري، د.ت)، ٤٠، ٩٠.

[207] عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، (لندن: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٥م) ١٨٢.

غير ذات الله سبحانه أو بعضه[208]، ولكن بعد كلامه هذا نسب إثباتها إلى ضرار[209]. يبدو أن نقد المخالفين لضرار كان على أساس أنه يستلزم من قوله التشبيه. أما الأشعري عندما نسب ذلك إلى ضرار، لم ينتقده ولم ينسبه إلى التشبيه[210]. كذلك ابن حزم نسب إثبات الماهية إلى أهل السنة وضرار معا[211]، ولكن فسر الماهية بالمعنى العام وانتقد قول من أنكرها وأجاب عن استدلالات الكعبي البلخي في نفيها[212]. يبدو أن الذين كانوا ينفون نسبة الماهية إلى الله سبحانه وتعالى آنذاك وانتقدوا ضرارا، كانوا يقصدون الماهية بالمعنى الأخص حيث تحدثوا عن الكيفية، أو الحس، أو التشبيه، أو الجنس، والنوع، والأفراد بجانب الماهية[213]، ولكن لم يرد عن ضرار هذه الأمور في المصادر، بل رد ابن حزم بأنهم أخطأوا في فهمها كما أشير. في الحقيقة لا يوجد دليل صريح من كلام ضرار نفسه على أنه قال بالماهية بالمعنى الأخص التي تستلزم التركيب، بل يوجد خلاف ذلك، حيث إن ضرارا قال بالحاسة السادسة لإدراك الماهية بناء على أنه لا يمكن إدراك هذه الماهية بالحواس الخمس، فلو كان يقول بالمعنى الأخص فما الحاجة إلى الحاسة السادسة؟ ودليل آخر هو أن ضرارا نسب القول بالماهية إلى أبي حنيفة أيضا[214]، ولكن المعتزلة أنفسهم مثل البلخي تعاملوا مع قول أبي حنيفة بطريقة أخرى ولم ينسبوه إلى التشبيه أو القول بتعدد القدماء، بل وجدوا تفسيرا يبعده عن التشبيه، وقالوا بأن قصده هو أن الله عز وجل يعلم نفسه شهادة دون دليل وخبر، وعكس البشر الذين يعلمونه بدليل وخبر[215]. فما دام ضرار كان ينسب قوله

---

[208] أبو القاسسم البلخي، المقالات، ٢٦٦

[209] المصدر السابق.

[210] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢٨٢، ٣٤٠.

[211] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ١٣٢/٢.

[212] المصدر السابق، ١٣٣/٢.

[213] الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ٢٨٥/٧، ٥٥/٨-٥٦؛ البلخي، المقالات، ٢٦٦، الخياط، الانتصار، ١٣٣؛ التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق الناشر، (باكستان: دار المعارف النعمانية، ١٩٨١م)، ١٢٤/٢.

[214] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ٨٢/١.

[215] البلخي، المقالات، ٢٦٦-٢٦٧.

هذا إلى أبي حنيفة، فما الدافع في نسبته إلى التشبيه والقول بالماهية بالمعنى الأخص بدلا من تفسير قوله مثل قول أبي حنيفة؟ بل يقول النسفي[216] بأن هذا التفسير للماهية عند أبي حنيفة الذي قال الكعبي البلخي به، منقول عن ضرار نفسه[217].

وقد بين البغدادي بأن أبا حنيفة كان مخالفا لأصول أهل الحديث في نسبة الماهية إلى الله سبحانه، فهو كان يثبتها وكان يقول لا يعرفها أحد غير الله سبحانه[218] كما قال به ضرار. ولهذا، كان ضرار يقول إن فكرته هذه محكية عن أبي حنيفة وأصحابه كما ذكر الشهرستاني[219].

وقد بحث المتكلمون عن مسائل تتعلق بهذا الموضوع[220] منها مسألة:

١. هل البشر يعلمون كنه حقيقة الله سبحانه وتعالى أم لا؟

بين لنا الرازي مذاهب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين في هذه المسألة[221]:

---

[216] أبو المعين ميمون بن محمد النسفي الحنفي (ت. ٥٠٨هـ)، عالم بالأصول والكلام وفقيه حنفي، وله كتب عديدة في الكلام والفقه مثل "بحر الكلام"، و"تبصرة الأدلة"، و"شرح الجامع الكبير للشيباني" وغيرها من الكتب. [الزركلي، الأعلام، ٣٤١/٧].

[217] أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة، ٣٢١/١.

[218] البغدادي، أصول الدين، ٣١٢.

[219] الشهرستاني، الملل والنحل، ٨٢/١.

[220] ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، تحقيق نزار حمادي، (عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٠)، ٤٠٩.

[221] الرازي، *نهاية العقول*، تحقيق سعيد فودة، (بيروت: دار الذخائر، ٢٠١٥م)، ٢١٠/٣-٢١١.

١. يرى بعض المتكلمين كالجويني، والغزالي[222]، والفلاسفة كالفارابي[223]، وابن سينا[224] بأن حقيقة الله تعالى غير معقولة للبشر، ولا يصح أن يصير معقولة لهم.

٢. يعتقد غالبية المعتزلة والأشاعرة أنه يمكن معرفة حقيقة ذات الله تعالى، وأنها معلومة لنا بحسب ما ذكر الرازي.

٣. يرى بعض المتكلمين مثل ضرار أن حقيقة الله تعالى غير معروفة لنا في هذه الدنيا قبل انفصال النفس عن البدن، ولكن من الممكن معرفتها (يوم القيامة)، وكذلك الباقلاني[225] ولكن تردد في أن المؤمنين بعد أن يروه هل يعلمون تلك الخاصية أم لا.

فضرار يعتقد أن ماهية الله تعالى لا يمكن أن يدركها أحد سوى الله تعالى نفسه الآن[226]، أي في الدنيا لا في الآخرة، وذلك لما ذكره الأشعري بأن ضرارا يعتقد بأن الله تعالى في الآخرة سيمنح الإنسان حاسة سادسة تمكنه من إدراك ماهيته[227].

---

[222] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥)، حجة الإسلام، وفيلسوف، ومتصوف، وفقيه شافعي ومتكلم أشعري، له كثير من الكتب في مختلف العلوم، ومن أشهرها تهافت الفلاسفة، وإحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال. [الزركلي، الأعلام، ٢٢/٧].

[223] أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (ت. ٣٣٩هـ)، المعروف بالمعلم الثاني، فيلسوف وله شروح على مؤلفات أرسطو. [الزركلي، الأعلام، ٢٠/٧].

[224] أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت. ٢٢٨)، فيسلوف إسلامي معروف، وطبيب، وينادى بالرئيس، وله تصانيف كثيرة ومن أشهرها: "القانون في الطب"، و"الشفاء". [الزركلي، الأعلام، ٢٤١/٢-٢٤٢].

[225] أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ)، فقيه وقاض، وانتهت إليه رياسة المذهب الأشعري في زمانه، وله كتب في مختلف العلوم مثل: "إعجاز القرآن"، و"تمهيد الدلائل"، والإنصاف"، و"هداية المسترشدين"، وغيرها. [الزركلي، الأعلام، ١٧٦/٦].

[226] القلانسي، *المقالات*، ٦.

[227] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٣٤٠.

٣.٢. الصفات: يعدّ مبحث صفات الله تعالى من أبرز المواضيع التي تندرج تحت مبدأ التوحيد في الإسلام. فقد وردت في القرآن الكريم صفات متعددة لله سبحانه. ويُعد فهم هذه الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية مسألة جوهرية في علم الكلام، وقد أثيرت تساؤلات عديدة، ومنها: إذا كان الله تعالى واحدا، فكيف يمكن التوفيق بين تعدد صفاته ووحدانيته؟ وهل يتعارض هذا التعدد مع مفهوم الوحدانية، أو يؤدي إلى القول بتعدد القدماء؟ كما أن بعض الصفات الإلهية المذكورة في القرآن تبدو مشابهة لصفات الإنسان، فكيف يمكن فهم هذه الصفات دون الوقوع في التعطيل أو التشبيه والتجسيم؟ وقد اختلفت الآراء في هذا المجال بين أهل الحديث، والمتكلمين، والفلاسفة، مما أدى إلى ظهور خلافات بينهم. فكثير من السلف ذهب إلى إثبات الصفات الأزلية دون التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل، وكذلك ذهبوا إلى إثبات الصفات الخبرية[228]. فبعضهم أولها على وجه يحتمل اللفظ، وبعضهم لم يتعرض للتأويل كمالك بن أنس وأحمد بن حنبل[229]، أي اتجهوا مسلك التفويض. فأما الأشاعرة أثبتوا الصفات النفسية السبع المشهورة وقالوا بأنها صفات وجودية، وأزلية، وزائدة على ذات الله سبحانه[230]. مقصود الأشاعرة من زيادة الصفات على الذات (والغيرية) هو زيادته في المفهوم، (أي في الذهن)، أما في الخارج لا انفكاك بينهما[231]، ولم يقصدوا انتفاء العينية بالغيرية[232]، وهذا قصدهم من أنها ليست عين الذات ولا غير الذات. فالتغاير يكون في المفاهيم لا في الوجود الخارجي[233].

---

[228] الشهرستاني، الملل والنحل، ١/٨٤-٨٥.

[229] المصدر السابق.

[230] أبكار الأفكار، ١/٢٦٥.

[231] كمال الدين البياضي زاده، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، تحقيق أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٠٢.

[232] أبوبكر المرعشي، *نشر الطوالع*، ٣٩٠.

[233] سعيد فودة، حاشية شرح الخريدة، (عمان: دار النور المبين، ٢٠١٣م)، ١٥٧.

أما المعتزلة فأنكروا هذه الصفات السبعة ونفوا أن تكون غير الذات[234]، أي أنكروا أن تكون زائدة عليها كما قال الأشاعرة، بل ذهبوا إلى ثبوت العالمية دون العلم[235]، ولهذا قالوا بأنها عين الذات[236]، وكذلك ذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفي الصفات القديمة الزائدة على الذات مثل المعتزلة[237].

وكذلك ذهب بعض العلماء إلى الإثبات مثل ابن تيمية، أي رفض التأويل والتفويض معا، حيث أثبت المعاني التي وردت في الآيات المتشابهة بأنها صفات مع الضوابط[238].

أما ضرار، فإنه كان له فهم خاص لصفات الله تعالى فهو يتبنى موقف التأويل السلبي في تفسير الصفات الإلهية[239]. فحسب ما نقله الأشعري، فإن ضرارا كان يقول بأن المقصود من أن الله تعالى "عالم" في النصوص الدينية هو نفي الجهل عنه، وكذلك كون الله تعالى "قادرا" يعني نفي العجز عنه، وكذلك بالنسبة للصفات الأخرى[240]. فهو يرى أن الصفات الإلهية مثل العلم والقدرة وغيرها نفي للعيوب أو النقائص عن الله سبحانه وتعالى.

---

[234] البلخي، المقالات، ٢٥٨.

[235] ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ٣٢٧.

[236] التفتازاني، شرح العقيدة النسفية، تحقيق مصطفى مرزوقي، (الجزائر: دار الهدى للطباعة والنشر، د.ت)، ٤٢-٤٣.

[237] أبوبكر المرعشي، *نشر الطوالع*، تحقيق محمد يوسف إدريس، (عمان: دار النور المبين للدراسات والنشر، ٢٠١١)، ٣٨٩.

[238] محمد سيد أحمد المسير، الإلهيات في العقيدة الإسلامية، ١٣٨-١٣٩.

[239] هاري ولفسون، *فلسفة المتكلمين*، ترجمة مصطفى لبيب، ط.٢ (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م)، ١/٣٢٣.

[240] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١٦٦، ٢٨١، ٤٨٧.

يقول عرفان عبد الحميد بأن ضرارا هو أول من اتخذ منهج التفسير السلبي للصفات في الإسلام[241]، ويرى دومينيك أورفوا أن الحسين النجار تأثر بضرار في هذا الموضوع[242].

وقد انتقد الرازي هذا المعنى السلبي للصفات بأنه يستلزم من وصف الله تعالى عالما حسب التأويل السلبي بأن تكون العبارة المقصودة هي عدم الجهل[243]، ثم هناك أمران[244]:

١. إما أن يقصد بالجهل هنا عدم العلم فقط، أي مجرد غياب العلم، ففي هذه الحالة:

إذا كان الجهل = عدم العلم، فسيكون العلم = عدم الجهل. فهذا عدم العدم، أي نفي النفي، فهذا يكون أمرا ثبوتيا أيضا.

٢. وإما أن يقصد بالجهل اعتقادا مضادا للعلم، أي ليس مجرد غياب العلم، بل وجود اعتقاد خاطئ، (مثلا أن يعتقد ٥ = ٢ + ٢). ففي هذه الحالة زوال الجهل لا يعني بالضرورة حصول العلم، كما في الجماد، لأنه لا يعرف شيئا، ولكنه لا يعتقد خطأ أيضا، فهو ليس عالما ولا جاهلا، فعدم وجود الجهل لا يكفي لنقول أن هناك علما، ففي هذه الصورة لا يستلزم من عدم الجهل حصول العلم. كذلك قال البغدادي بأنه يستلزم من ذلك بأن يكون العرض حياً وقادراً لأنه ليس بميت ولا عاجز[245].

أما بالنسبة لعلاقة الصفات بالذات، فهل ضرار إلى جانب تبنيه للتأويل السلبي في الصفات، كان يثبت صفة وجودية تعود إلى الذات؟ لا ترد في مصادر كالأشعري والبلخي إشارات صريحة إلى إنكاره لصفة وجودية تعود إلى الذات العلية، على خلاف ما نقل عن النجار، الذي ذكر

---

[241] عرفان عبد الحميد، *دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م)، ٢٣٧.

[242] دومينيك أورفوا، *تاريخ الفكر العربي والإسلامي*، ٢٢٩.

[243] الرازي، نهاية العقول، ٢٠٩/٢.

[244] المصدر السابق، ٢١٠/٢.

[245] البغدادي، أصول الدين، ٣٤٠.

الأشعري أنه لم يكن يثبت الصفات عند إطلاق الأسماء على الله سبحانه تعود إلى ذاته[246]، وأن النجار وافق المعتزلة في التوحيد باستثناء مسألتي الإرادة والجود[247]. فأما الإسفرائيني[248] والبغدادي، فقد صرحا بأن ضرارا كان ينفي وجود أي دلالة أو معنى للصفات غير نقيضها وليست هناك صفة تعود إلى الذات الإلهية[249]. غير أن هذا الحكم يظل موضع تساؤل: فهل استند هذان العالمان إلى نصوص صريحة لضرار، أم كان استنتاجا مبنيا على فهمهم لتوجهه في التأويل كما ذهب إليه البعض كالنجار ونفى صفة وجودية تعود إلى الذات؟ ذلك لأن مجرد اعتماد التأويل السلبي لا يستلزم بالضرورة نفي الصفات عن الذات الإلهية. فمثلا عباد بن سلمان[250]، والذي يصنفه ابن النديم ضمن مبتدعة المعتزلة[251]، ذهب إلى إطلاق اسم العالم والقادر على الله تعالى، مع إنكاره لثبوت علم وقدرة كصفات قائمة بذاتها، كما وجه نقدا للقول بعينية الصفات للذات عند المعتزلة حيث أنكر قول من قال أن الله سبحانه عالم لنفسه أو لذاته[252]. لو أغمضنا العين عما قاله الإسفرائيني والبغدادي عن ضرار، فإن المعلومات الموجودة من ضرار في الكتب لا تسمح بالجزم أن نقول بأنه كان يرى الصفات غير الذات أو يعتقد بعينيتها، أو يعتقد بأنها ليست غير الذات وليست عين الذات.

---

[246] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١٨٢.

[247] المصدر السابق، ٢٨٥.

[248] أبو المظفر، شهفور طاهر بن محمد الأسفراييني (ت. ٤٧١هـ)، من فقهاء الشافعية وأصوليهم، ومن متكلمي الأشاعرة وكذلك مفسر. [الزركلي، الأعلام، ١٨٩/٣].

[249] الإسفرائيني، *التبصير في الدين*، ١٠٦؛ البغدادي، *الفرق بين الفرق*، ٢٠٢.

[250] أبو سهل عباد بن سلمان، متكلم معتزلي من القرن الثالث، ومن البصرة وله عدة كتب. [ابن النديم، الفهرست، ٥٩٨/١].

[251] ابن النديم، *الفهرست*، ٥٩٨/١-٥٩٩.

[252] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١٦٥-١٦٦.

بالتأكيد هذا الأمر (علاقة الصفات بالذات عند ضرار وغيره من المتكلمين) يحتاج إلى دراسات أكثر، ولكن يبدو أن ما دفعه إلى ذلك هو تقديم تفسير للصفات بحيث لا يستلزم منها تعدد القدماء.

وقد ورد عن ضرار رأيه في صفتين غير الصفات التي أولها على النحو التالي:

٢.٣.١. الإرادة: يرى المتكلمون أن لله تعالى إرادة، لكنهم مختلفون حول كونها صفة للذات أو فعل من أفعال الله سبحانه، فأكثر المعتزلة يعتقدون بأن الإرادة فعل من أفعال الله تعالى[253]، ثم اختلفوا في تفسيرها[254]، بينما تتبنى طائفة أخرى من المتكلمين، كالنجار، تفسيرا سلبيا للإرادة، حيث اعتقد بأن الله تعالى مريد، ولكن معنى ذلك أنه غير مغلوب أو مستكره[255]. أما الأشاعرة فقالوا بأن الله تعالى مريد على الحقيقة[256]، وأن الإرادة صفة قائمة بالذات، وأنها أزلية ووجودية[257].

أما بالنسبة لضرار، كما ينقل عنه البلخي والأشعري، فيرى أن إرادة الله تعالى نوعان: أحدهما يُقصد به "المراد"، والآخر يُقصد به الأمر بالفعل أو الطاعة، أي أن معنى "المراد" هنا هو خلق الله تعالى للأشياء، بمعنى أن الإرادة لفعل الخلق تعني فعل الخلق نفسه، والإرادة لفعل العباد هي خلق فعلهم، وأما الأمر بالفعل هو الأوامر والنواهي الشرعية، يعني الطاعة[258]. ويُفهم من نقل الأشعري والبلخي أن ضرارا كان يعتقد أن الإرادة حادثة لأنها فعل الله سبحانه، بخلاف ما نُسب إليه في شرح المقاصد بأنه كان يرى صفة الإرادة نفس الذات[259]. إذ كيف يمكن أن تكون حادثة وفي نفس الوقت عين الذات؟ وفي شرح المواقف نقل ذلك عن الرازي بأن مذهب ضرار في الإرادة

---

253 البلخي، المقالات، ٢٥٥.

254 الآمدي، *أبكار الأفكار*، ١/٢٩٩.

255 ابن التلمساني، شرح لمع الأدلة، ٩٤.

256 المصدر السابق، ٩١.

257 الآمدي، *أبكار الأفكار*، ١/٢٩٨.

258 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٥١٥؛ البلخي، *المقالات*، ٢٥٦-٢٥٧.

259 التفتازاني، شرح المقاصد، ٢/٩٤.

أنها نفس الذات[260]، ولكن يبدو نقل البلخي والأشعري أقرب إلى الصحة لقربهما من ضرار، وربما مقصود الذين نسبوا عينية الإرادة والذات إلى ضرار، كان تلميذه حفص الفرد حيث كان يرى أن الإرادة نوعان، فهناك إرادة هي صفة للذات وهناك إرادة هي صفة لفعل الله سبحانه وهي الأمر بالطاعة[261]. ونقد ابن التلمساني رأي القائلين بحدوث الإرادة بأنه يستلزم من القول بحدوث الصفات التي يتوقف عليها الخلق كالإرادة والعلم: إما تقدم الشيء على نفسه، أو الدور أو التسلسل، وكل هذه الأمور الثلاثة محال[262].

٢.٣.٢. الكلام: اتفقت أكثر الفرق الإسلامية على أن الله سبحانه وتعالى متكلم[263]، لكنها اختلفت في تفسيره وأن له صفة الكلام أم لا، وفي كونه حادثا أو قديما[264]. وقد كان لهذه الخلافات حول صفة الكلام أثر عميق في علم الكلام[265]، ويرى البعض أن تسمية "علم الكلام" جاءت نتيجة للمناقشات والمجادلات حول مسألة الكلام الإلهي أيضا[266]. فيرى المعتزلة أن الكلام (القرآن) حادث ومخلوق، وليس من صفات الذات[267]، وأما الأشاعرة حيث يعتقدون بأن الكلام صفة ثبوتية قديمة، وقائمة بالذات وأزلية ونفسانية[268]، وهذا الكلام ليس حرفا ولا صوتا[269]. ولكن الحنابلة إضافة إلى إثبات صفة الكلام، فقد ذهب بعضهم إلى إثبات الصوت

---

[260] الجرجاني، *شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والفناري*، ٨/٨٦.

[261] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٥١٥.

[262] ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ٣٤١.

[263] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ١/٣٥٣.

[264] المصدر السابق، ١/٣٥٣-٣٥٤.

[265] محمد أبوزهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ١٤١.

[266] حسن الشافعي، *المدخل إلى دراسة علم الكلام*، ط.٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م)، ٢٦-٢٧.

[267] البلخي، المقالات، ٢٦٨-٢٦٩؛ قاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ٥٢٨.

[268] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ١/٣٥٣.

[269] ابن التلمساني، شرح لمع الأدلة، ١٤٥.

أيضا ونقلوا ذلك عن الإمام أحمد[270]، وكذلك قالوا بأن الحروف كلام الله سبحانه، والكلام غير مخلوق[271]، أي قديمة. وبذلك أنكروا الكلام النفسي عند الأشاعرة. أما الماتريدي لقد ذهب في صفة الكلام إلى ما اختاره الأشعري بأنها هي المعنى الذي يديره المتكلم في نفسه[272].

أما بالنسبة لضرار، فإنه لا يوجد نص صريح عنه فيما يتعلق بصفة الكلام، إلا أنه من خلال النظر في بعض الآراء التي نقلت عنه حول القرآن، يمكن استنتاج آرائه، فيذكر الأشعري رأيه ضمن القائلين بخلق القرآن[273]، ويقسم آراءهم إلى ثلاث فئات: الأولى تعتبر القرآن جسما، والثانية تراه عرضا، وأما الثالثة تراه معنى من المعاني، وليس القرآن عندهم جسما ولا عرضا[274]، ثم يصنف الأشعري ضرار ضمن الفئة الثانية، أي الذين يقولون بعرضية القرآن[275].

ويقول الأشعري في شرح قول طائفة من هؤلاء بأنهم كانوا يميزون بين القرآن الموجود في اللوح المحفوظ وبين القرآن المتلو من قبل الإنسان، ولكنهم كانوا يرونه مخلوقا، سواء في اللوح المحفوظ أو ما يتلوه الإنسان، واعتبروا أن القرآن الموجود في اللوح المحفوظ هو من خلق الله تعالى وحده، والذي لا يزول، وهو قائم باللوح، أي مستقر فيه، وبما أنه من خلق الله سبحانه وحده، فهو ليس من كسب الإنسان، وأما القراءة المتلوة من قبل الإنسان فهو خلق آخر، و الله سبحانه وتعالى يخلق القرآن خلقا جديدا بهذه القراءة وهو غير القرآن الموجود في اللوح المحفوظ، فهذا الخلق الجديد، خلق لله سبحانه من جهة ومن جهة أخرى فعل وكسب للإنسان[276].

---

[270] عبد القادر الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق، ١٣١/١؛ المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، ٣٠٢/١.

[271] الشهرستاني، نهاية الأقدام، ١٧٧.

[272] أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة، ٤٦٣/١.

[273] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٥٨٨.

[274] المصدر السابق، ٥٨٨-٥٨٩.

[275] المصدر السابق، ٥٩٤.

[276] المصدر السابق.

ثم حكى الأشعري قول ضرار بأنه كان يقول: "القرآن من الله خلقا ومني قراءة وفعلا، لأني أقرأ القرآن والمسموع هو القرآن والله يأجرني عليه فأنا فاعل، والله سبحانه خالق"[277]، أي ألفاظه وكلماته مخلوقة لله سبحانه وليست قديمة، أما تلاوته فعل بشري، أي كسب له، ولذلك أن الله سبحانه يثيب الإنسان على هذه القراءة المكتسبة.

إذن، يعتقد ضرار بحدوث القرآن وخلقه مخالفا لأهل السنة وأن الكلام من صفات الفعل، ويبدو من المصادر الموجودة بأن الأشعري هو الشخص الوحيد الذي تناول رأيه بشأن خلق القرآن من القدماء وحفظه لنا.

٢.٤. أفعال الله سبحانه وتعالى:

٢.٤.١. التعديل والتجوير:

٢.٤.١.١. الحسن والقبح الذاتي وغير الذاتي: تناول المتكلمون الحسن والقبح من جهة كونهما ذاتيين أو غير ذاتيين. بالنسبة لأكثر المعتزلة، يكون الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال، بمعنى أن الأفعال تأخذ قيمتها الأخلاقية من ذاتها، فالصدق على سبيل المثال، حسن بذاته، والكذب قبيح بذاته[278]. أما الأشاعرة يرون أن الحسن والقبح غير ذاتيين في الأفعال، بل تكسب قيمتها الأخلاقية، أي إطلاق الحسن والقبيح عليها، من أمر إضافي والذي يمكن تغيره[279]، فمجرد الصدق لا يكون حسنا ولا قبيحا إلا إذا اتصف بصفة عارضة، كالصدق النافع، ويمكن أن يصير الصدق قبيحا عندما يكون مضرا، فمثلا إذا اختفى رجل مظلوم عند رجل من خوف ظالم أن يقتله، ومن ثم جاء الظالم إلى الذي أخفى المظلوم وسأله عن مكان اختفاء المظلوم، لو أجاب بصدق فهذا يكون قبيحا، لأنه ساعد الظالم على قتل المظلوم. وفيما يتعلق بهذا الاعتبار من الحسن والقبح، لا يوجد نص صريح عن ضرار نفسه، ولكن هناك نص ينقله الجاحظ عن أحد

---

[277] المصدر السابق،

[278] نجم الدين الخونجي، *شرح معالم أصول الدين*، تحقيق يحيى زكريا، (بيروت: دار الرياحين، ٢٠١٩م)، ٤٢٤.

[279] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٢/١٢١.

تلاميذ ضرار وهو أبو الجهجاه بأنه لم يكن يؤمن بوجود حسن وقبح ذاتيين للصدق والكذب، بل كان يرى أن الكذب قد يكون حسنا في بعض الحالات[280]، ويعلل ذلك أبو الجهجاه بأن هناك لكل من الصدق والكذب منافع ومضار، ولكن الناس لا يوازنون التفكير في هذا الأمر ويتناسون مضار الصدق بتذكر منافعه، وكذلك يتناسون مناقب الكذب بتذكر مثالبه، إذ لو وازنوا بين أمرين بتفكير عميق تغير رأيهم تجاه الأمر[281]. من هذا، يمكن استنباط أنه كان يرى بتبدل حسن الأشياء وقبحها بناء على الصفات العارضة وليس على الصفات الذاتية، وهل هذا كان رأي ضرار أم لا، لا ندري باليقين، ولكن بما يأتي في المباحث القادمة بأنه كان يرى عدم وجود حكم شرعي قبل ورود الشرع، وأنه في اللطف وخلق أفعال العباد موافق للأشعرية والاتجاه الكسبي، وأن هذه المباحث مرتبطة ببعضها البعض، يمكن أن نقول بأنه كان يذهب إلى الحسن والقبح غير ذاتيين مثل تلميذه.

٢.١.٤.٢. الحكم قبل ورود الشرع:

هل يكون هناك أحكام قبل ورود الشرع بالإدراك العقلي أم يجب أن يأتي الشرع لبيان الأحكام؟ ذهب الأشاعرة إلى أنه لا حكم قبل ورود الشرع وأن الأحكام سمعية بخلاف المعتزلة الذين ذهبوا إلى وجود أحكام قبل ورود الشرع كوجوب شكر المنعم أو وجوب الإيمان وذلك بناء على رأيهم في الحسن والقبح[282].

وهذا الموضوع مهم من حيث لو كان الأمر كما قال الأشاعرة لا يصبح الإنسان مكلفا قبل ورود الشرع بمعنى لو قام بفعل لا يستوجب الثواب أو العقاب من الله سبحانه، وأما لو كان الأمر كما قال المعتزلة فيصبح الإنسان مكلفا ويستوجب الثواب والعقاب[283].

أما ضرار، فذكر البغدادي بأن وجوب الأفعال وتحريمها لا يمكن معرفته إلا من الطريق الشرعي، أي بعد ورود الشرع، وقبل الخطاب الشرعي لا يكون شيء واجبا أو حراما على الإنسان، ولا

---

[280] الجاحظ، *البخلاء*، ٢٠.

[281] المصدر السابق.

[282] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٢/١٤٥.

[283] الشهرستاني، *نهاية الأقدام*، ٢٠٨.

يستحق الإنسان الثواب والعذاب[284]، ثم صرح بأن الأشعري وكثير من أئمة أهل السنة متفقون مع الضرارية في هذا الأمر[285].

وفقا لما روي عن ضرار عند الشهرستاني فإنه كان يرى أن الإنسان المفكر قبل مجيء الشرع لا يجب عليه شيء، أي لا يُكلَّف بمجرد العقل، بل يستلزم الأمر إلى خبر شرعي يصل إلى الإنسان عبر نبي ليأمره وينهاه حتى يصبح مكلفا[286]. كذلك يشير البلخي إلى هذا بأنه كان يعتقد حتى من لم يبلغه خبر النبي المبعوث إليهم إضافة إلى الإنسان المفكر قبل ورود الشرع، لا يكون ملزما من جهة العقل ولا معذبا، أي غير مكلَّف، بل يستلزم الأمر إلى مجيء الرسول وأمره لإقامة الحجة[287]. إذ إن التكليف وما يترتب عليه من ثواب وعقاب إنما يثبت بالنص الشرعي عنده لا بالعقل.

ينبغي الإشارة إلى أن نفي وجود حكم قبل مجيء الشرع وحصول التكليف بمجرد الإدراك العقلي من جانب ضرار ليس معناه نفي قدرة العقل على الإدراك وأولوية النص على العقل ونفي تحصيل المعرفة بالاستدلال والنظر كما نسب ذلك رشيد الخيون إلى ضرار على أساس قوله هذا[288]. بل على العكس، يحاول ضرار أن يثبت ذلك بالعقل نفسه.

٣.١.٤.٢. وجوب شيء أو عدم وجوبه على الله سبحانه وتعالى:

هذه المسألة من فروع مسألة التحسين والتقبيح[289]، حيث ذهب من قال بالحسن والقبح الذاتيين والعقليين كالمعتزلة إلى وجوب فعل بعض الأمور على الله سبحانه كاللطف والثواب على الطاعة

---

[284] البغدادي، *أصول الدين*، ٢٤.

[285] المصدر السابق، ٢٥.

[286] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ٨٣/١.

[287] البلخي، *المقالات*، ٢٩٢، ٣٤١.

[288] رشيد الخيون، *معتزلة البصرة وبغداد*، ٣١٢-٣١٣.

[289] ابن التلمساني، *شرح لمع الأدلة*، ٢٢٠.

أو تركه كالفعل القبيح[290]، وأما الذين ذهبوا إلى الحسن والقبح غير الذاتيين والعقليين كالأشاعرة قالوا بأنه لا يجب على الله سبحانه فعل شيء ولا تركه[291]. أما ضرار لقد ذهب إلى عدم وجوب شيء على الله سبحانه وتعالى بحكم العقل[292]، إذ أنه موافق للأشاعرة في هذا الأمر.

٤.١.٤.٢. اللطف (والأصلح): قاعدة اللطف إحدى المسائل الكلامية، ويعرّف الآمدي[293] "اللطف" في عرف المتكلمين بأنه: «هو كل ما يقع صلاح المكلف عنده بالطاعة والإيمان، دون فساده بالكفر والعصيان[294]»، ثم يشير إلى خلافهم فيما يكون وراء ذلك[295]. ويعود أصل قاعدة اللطف إلى المسألة السابقة في أنه هل يجب على الله تعالى فعل شيء ليقوم بالفعل الأصلح أم لا؟ وهل واجب عليه أن يلطف بعباده؟

وتعتبر هذه المسألة من الأُسس الاستدلالية لبعض المذاهب الكلامية العدلية مثل المعتزلة، التي اعتمدت عليها في تأسيس بعض معتقداتها. فاللطف عندهم هو أن يقوم الله سبحانه بفعل يقرّب العبد إلى طاعته وكذلك يبعده عن معصيته كوجوب بعثة الرسل[296]. ولكن الأشاعرة انتقدوا هذا المعنى من اللطف بأنه يستلزم منه بعثة الرسل في العصور كلها[297]، وخالفوهم في مسألتين

---

[290] أبوبكر المرعشي، *نشر الطوالع*، تحقيق محمد يوسف إدريس، (عمان: دار النور المبين للدراسات والنشر، ٢٠١١م)، ٤٤٦-٤٤٧.

[291] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٢/١٥١؛ أبوبكر المرعشي، *نشر الطوالع*، ٤٤٦.

[292] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١/٨٣.

[293] سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي (ت. ٦٣١هـ)، فقيه وأصولي شافعي، ومتكلم أشعري، له كتب مشهورة في الكلام مثل "أبكار الأفكار" وفي الأصول مثل "الإحكام في أصول الأحكام". [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٢/٣٦٤؛ الزركلي، الأعلام، ٤/٣٣٢].

[294] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٢/٢٠٥.

[295] المصدر السابق.

[296] أبوبكر المرعشي، *نشر الطوالع*، ٤٤٧.

[297] المصدر السابق.

أساسيتين منه، وهما وجوبه وأنه لا يوجد في مقدور الله سبحانه لطف (أكثر مما أعطى الناس) بحيث لو قام بفعله لآمن الكافرون جميعا[298].

أما ضرار فيبدو أن رأيه في هذا الموضوع متقارب مع رأي الأشاعرة أيضا، فخالف المعتزلة حسب ما قاله ابن حزم في أنه لا يوجد ما هو أصلح مما منحه الله تعالى للناس أجمعين، ولا هداية أهدى مما أعطاهم، وليس قادرا على فعل شيء يكون أصلح مما فعل[299]. ثم يضيف ابن حزم بأن ضرارا يذهب إلى قول بأن لله سبحانه وتعالى ألطاف لا نهاية لها، وكان يعتقد أنه إذا منح الله تعالى ألطافه هذه للكافرين، فسوف يؤمنون باختيارهم ويستحقون بها أن يكونوا من أهل الثواب والجنة[300]، وبعد ذلك يشير إلى أدلة الطرفين[301].

٢.٤.٢. خلق الأفعال:

١.٢.٤.٢. الكسب: تعد قضية القضاء والقدر، أو حرية الإرادة الإنسانية، من أكثر الموضوعات إثارة للجدل في علم الكلام والفلسفة. إن الإشكالات المتعلقة بهذه المسألة تنبع من الإيمان بقدرة الله المطلقة حيث لا يخرج شيء عن سلطان إرادته وقدرته. ومن هنا، تبرز تساؤلات جوهرية تواجه من يتأمل في قدرة الله عز وجل: هل يتمتع الإنسان بحرية واختيار في أفعاله الإرادية، أم أن هذه الأفعال، شأنها شأن وجوده، تعتمد بالكامل على إرادة الله وقدرته؟ هل يملك الإنسان حرية تقرير مصيره من شقاء وسعادة، أم أن كل ما يصيبه من خير أو شر هو فعل إلهي؟ من هو خالق أفعال الإنسان الإرادية؟ هل هي نتاج إرادته واختياره، أم أنها مخلوقة لله سبحانه مثل بقية عناصر وجوده؟ إذا كانت أفعال الإنسان الإرادية نتيجة إرادته المستقلة، فهل يعني ذلك وجود

---

[298] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٢/٢٠٦.

[299] ابن حزم، *الفصل بين الملل والأهواء والنحل*، ٣/٩٢.

[300] المصدر السابق، ٣/٩٣.

[301] المصدر السابق.

خالق آخر إلى جانب الله؟ وإذا كانت مخلوقة لله، فكيف يمكن التوفيق بين ذلك وبين مفهوم التكليف، ومسألة الثواب، والعقاب، وتبريرها؟

شهد تاريخ علم الكلام الإسلامي نقاشات واسعة وإجابات متعددة حول مسألة حرية الإرادة بين المتكلمين. فمنهم من قال بالجبر، أي لا فعل للعبد ولا قدرة له في خلق أفعاله[302] وأن المؤثر في فعل العبد هو قدرة الله سبحانه فقط[303]. ومنهم كالمعتزلة قال بأن أفعال العباد غير مخلوقة لله سبحانه وأنها فعل العباد أنفسهم[304]، بعبارة أخرى مخلوقة لهم[305]، وأن المؤثر قدرة العبد فقط[306]. أما البعض كالأشاعرة ذهبوا إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه[307]، وهي مكسوبة لهم[308]، والمؤثر هو قدرة الله سبحانه، ولكن بمقارنة قدرة العبد بلا تأثير على سبيل العادة[309] أو مع تأثيرها في أخص وصف الفعل كما ذهب الباقلاني[310]، أو مع تأثيرها في أصل إيجاد الفعل كما تبنى إمام الحرمين[311].

أما ضرار، فإنه يصرح بأن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه وأن العبد مكتسب لها[312]. فعنده كل فعل إنساني ينسب إلى فاعلين: رب العالمين والإنسان معا، فالله سبحانه وتعالى هو الخالق لأفعال

---

302 الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١/٧٩.

303 أبوبكر المرعشي، *نشر الطوالع*، ٤٣٢.

304 البلخي، المقالات، ٣٢٠.

305 الآمدي، *غاية المرام في علم الكلام*، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية/لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٧١م)، ٢٠٦.

306 أبوبكر المرعشي، *نشر الطوالع*، ٤٣٢.

307 المصدر السابق، ٤٣١.

308 المصدر السابق.

309 المصدر السابق، ٤٣٢.

310 ابن التلمساني، *شرح لمع الأدلة*، ٢١١.

311 المصدر السابق، ٢١٣.

312 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٢٨١.

الإنسان والفاعل لها حقيقة، والإنسان فاعل لها حقيقة أيضا، (ولكنه مكتسب وليس خالقا لها)[313]، بخلاف الجهم، الذي اعتبر نسبة الفعل إلى الإنسان مجازيا، وليس فعل لأحد إلا الله سبحانه في الحقيقة[314].

على سبيل المثال، يقول ضرار أن فعل قراءة القرآن، يُنظر إليه على أنه فعل منسوب إلى الإنسان باعتباره القارئ المكتسب، وفي الوقت ذاته يُعد فعلا من أفعال الله، باعتبار أنه خلقه[315].

يشير القاضي عبد الجبار بأن ضرارا كان يعتقد بأن تصرفات الإنسان متعلقة به، ومن جهة الكسب محتاجة إليه بخلاف الجهم الذي نفى هذا التعلق[316]. ومع ذلك، لدى البلخي رأي مختلف، حيث اعتبر أن نظرية ضرار تتشابه كثيرا مع نظرية الجهمية، وأن الفارق بينهما يكمن فقط في رفض المجاز، وإن الخلاف بين الطرفين ليس جوهريا، بل لفظي فقط[317]. قول البلخي فيه نوع من المبالغة إذ أن ضرارا مثل المعتزلة كان يعتقد بأن الاستطاعة تكون قبل الفعل ومعه[318]، بمعنى آخر، يرى ضرار أن الإنسان يمتلك الاستطاعة قبل أن يشرع في القيام بالفعل، ولكن هذه الاستطاعة وحدها لا تكفي، إذ لا بد من وجود استطاعة مع الفعل ليتم تنفيذه، وبما أن ضرارا كان يرى الإنسان ككائن متكون من مجموعة من الأعراض[319]، فإنه كان يقول بأن هذه الاستطاعة بعض من المستطيع، أي جزء من مكونات الإنسان[320]، لذلك، تختلف وجهة نظر ضرار عن رأي الذين ينكرون وجود الاستطاعة قبل الفعل أو كله.

---

313 المصدر السابق.

314 المصدر السابق، ٢٧٩.

315 المصدر السابق، ٥٩٤.

316 القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ٣٦٣.

317 البلخي، *المقالات*، ٢٠٥، ٣٢١.

318 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٢٨١.

319 المصدر السابق، ٣٣٠.

320 المصدر السابق، ٢٨١.

يمكن ملاحظة نظرية الكسب في عقيدة الطحاوي عند أبي حنيفة قبل ضرار أيضا، كما صرح الطحاوي في بداية كتابه بأنه يبين عقيدة أبي حنيفة[321]، حيث يرى الأخير بأن أفعال العباد خلق لله سبحانه وكسب للعباد في الوقت نفسه وأن الاستطاعة من جهة الصحة وسلامة الآلات تكون قبل الفعل[322]. إذ أنه من الممكن أن هناك علاقة بينهما، ومن الأدلة التي تدعم هذا هو رد أبي الهذيل في كتابه "كتاب على ضرار، وجهم، وأبي حنيفة، وحفص في المخلوق"[323]، والذي ينتقد فيه ضرارا وأبا حنيفة وحفصا وجهما معا في موضوع المخلوق.

يعتقد بعض الباحثين، مثل ولفسون بأن نظرية الكسب لدى الماتريدية، والتي تناولها التفتازاني بشكل مفصل عند شرح أقوال النسفي، هي من نمط نظرية الكسب لدى ضرار[324]. وبناء عليه، يمكن القول بأن نظرية الكسب لدى الماتريدية، كما يفسرها النسفي، تتشابه مع نظرية ضرار وأنه بالفعل مرتبط بأبي حنيفة نوعا ما. فالإنسان عند ضرار ليس خالقا لأفعاله، وكذلك ليس مجبورا دون مساحة من الحرية، بل هو "مكتسب"، بمعنى أن الإنسان يمتلك قدرة وبها يكسب أفعاله.

٢.٢.٤.٢. الفعل المتولد: التولد مسألة متفرعة من مسألة خلق الأفعال[325]، وذلك عندما ذهب المعتزلة إلى إسناد أفعال العباد إليهم[326]، انتبهوا إلى أن بعض الأفعال كحركة اليد، يسبب فعلا آخر بقصد أو دون قصد من الفاعل، وحتى لو كان قصدهم عدم حصول الفعل الثاني، فقصده لا يؤثر فيه[327]. نتيجة لذلك، لم يستطيعوا إسناد الفعل الثاني إلى تأثير القدرة فيه ابتداء،

---

321 الطحاوي، *العقيدة الطحاوية*، تحقيق محمد الشوادفي، (الرياض: دار الوطن للنشر، ٢٠١٦م)، ٣٥.

322 المصدر السابق، ٥٦، ٧٧-٧٨.

323 ابن النديم، *الفهرست*، ٥٦٦/١.

324 هاري ولفسون، *فلسفة المتكلمين*، ٨٨٨/٢.

325 ابن التلمساني، *شرح لمع الأدلة*، ٢١٥.

326 أبوبكر المرعشي، *نشر الطوالع*، ٤٣٧.

327 المصدر السابق.

لأن تأثيرها متوقف على القصد، والفعل الثاني ليس متوقفا على القصد، فذهبوا إلى القول بالتولد[328].

ويقول الآمدي بأن التعريف الأقرب إلى أصول المعتزلة للفعل المتولد: هو ذلك الفعل الذي يقع من فعل آخر للفاعل[329]، أي من الفعل المباشر.

أما ضرار، فإنه يعتقد أن الفعل المتولد الناتج عن الفعل المباشر فهو فعل لله سبحانه من جهة وفعل للإنسان من جهة أخرى[330]، أي خلق لله سبحانه وتعالى، وكسب للإنسان، مما يترتب عليه الاعتقاد بوجود فاعلين للفعل المتولد كالفعل المباشر أيضا.

يقدم الأشعري في موضع آخر توضيحات إضافية حول نظرية ضرار بشأن الفعل المتولد حيث يذكر ضابطا لضرار في التمييز بين ما ينسب إلى الإنسان من الفعل المتولد وبين ما لا ينسب إليه. فإذا كان الفعل المتولد ناتجا عن فعل الإنسان وكان هذا الإنسان قادرا على الامتناع منه- يعني عندما يتوقف الإنسان عن الفعل المباشر، فتبعا لذلك يصبح الفعل المتولد عدما أيضا-فهذا الفعل يكون متعلقا بالإنسان وينسب إليه، أي كسب له، أما إذا كان غير قادر على الامتناع منه-بحيث توقف عن الفعل المباشر ولم يتوقف الفعل المتولد- فهذا الفعل ليس متعلقا به ولا ينسب إليه، أي ليس كسبا له[331]، بل هو من فعل الله وحده وخلقه.

فمثلا لو ضغط إنسان بيده على يد إنسان آخر، فنتج عن هذا الضغط حركة في جسد الإنسان الثاني وأصابه بألم، ثم توقف الإنسان الأول عن الضغط، فزال الألم عن جسد الإنسان الثاني نتيجة لذلك، فحينئذ يُنسب هذا الفعل إلى الإنسان الأول، أي كسب له. أما إذا كان الإنسان لا يستطيع أن يتحكم فيما تولد من فعله أو يمنع وقوعه، فليس من فعله ولا يعد كسبا له، مثل أن يتكلم شخص، فيصل صوته إلى مكان بعيد أو يحدث له صدى في الجبل، فهنا لا يستطيع

---

328 المصدر السابق.

329 الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٤٢٩/٢.

330 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٢٨١.

331 المصدر السابق، ٤٠٧-٤٠٨.

أن يتحكم المتكلم في صوته بحيث يمنعه عن الوصول إلى مكان آخر، إذا هذا الفعل المتولد لا ينسب إليه ولا يكون كسبا، لأنه خارج من إرادته وقدرته.

ثم يقول الأشعري بأنه كان يعتقد أن الإنسان يستطيع أن يقوم بأفعال في غير حيزه، أي في خارج محل قدرته، ويرى أن هذا الرأي هو الفارق بين ضرار وبين أهل الإثبات الآخرين أو الكسبيين حيث ينفون أن يكون إنسان قادرا على فعل في خارج محل قدرته ويكون كسبا له[332].

يذكر القاضي عبد الجبار هذا الخلاف بين أهل الكسب حول الفعل المتولد ويقول أن ضرارا لم يكن يميز بين الفعل المباشر والفعل المتولد من حيث الخلق والكسب بخلاف الآخرين الذين كانوا يرون بأن الإنسان لا كسب له في الفعل المتولد، بل إن الله سبحانه منفرد بخلقه[333]، أي من فعل الله سبحانه فقط، وليس من فعل البشر. كذلك أشار القاضي في المحيط بالتكيف إلى خلافهم هذا وأن ضرارا كان يقول بأن الأفعال المباشرة والمتولدة تجري على طريق واحد في كونها كسبا للإنسان[334].

نجد أن أفضل تفسير لنظرية ضرار حول الفعل المتولد من مجموع ما نقل عنه هو ما قدمه الآمدي، حيث قال بأن ما يحدث من المتولدات في محل قدرة الفاعل، فهو فعل له، وما يحدث في غير محل قدرة الفاعل، إذا كان وقوعه وفقا لاختيار الفاعل فهو فعل له أيضا، مثل القطع والذبح، وإذا لم يكن وفقا لاختيار الفاعل فهو ليس فعله، مثل الألم في المضروب[335].

إذ أن ضرارا لا يختلف كثيرا عن أولئك الذين ينفون الفعل المتولد على النحو الذي قال به المعتزلة، فإنه نفى خلقها عن الإنسان وغيره ونسبه إلى الله سبحانه، والإنسان مجرد مكتسب لها، وربما

---

[332] المصدر السابق، ٤٠٨.

[333] القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ٣٢٤.

[334] القاضي عبد الجبار، *المحيط بالتكليف*، تحقيق عمر السيد عزمي، (القاهرة: المؤسسة االمصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، د.ت.)، ٤٠٨.

[335] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٢/٤٣٠.

لهذا قال الإسفرائيني والبغدادي بأن ضرارا أنكر الفعل المتولد موافقا للأشعرية[336]، أي كان قصدهما إنكار ما ذهب إليه المعتزلة.

هناك ملاحظة وهي ما نقله البلخي عن برغوث حيث يفيد بأن ضرارا كان يعتقد أن الفعل المتولد ينتج عن السبب الموجب له والطبيعة معا[337]، وقد تبعه في ذلك القاضي[338]، غير أن هذا النقل يبدو غير دقيق، إذ لا يتوافق مع ما تقرر سابقا من مذهب ضرار في الكسب وما نسب إليه في المتولدات؛ ويؤيد هذا أن الأشعري نسب هذا القول إلى برغوث نفسه، مبينا أنه كان يعتقد بأن الأشياء المتولدة من أفعال الله وحده لكن بإيجاد الطبع[339].

يبدو أن تنظير نظرية الكسب وما تفرع عنها مثل التولد في القرن الثاني من قبل ضرار أثار في عصره جدلا واسعا بين المتكلمين حيث بدأوا بمناقشتها من خلال التأليف والمناظرات. وقد أشار ابن النديم إلى عدد من الكتب التي تناولت هذا الموضوع تحت اسم "المخلوق"، فكان بعض مؤلفيها يدافعون عن هذه النظرية، بينما كان البعض الآخرون ينتقدونها[340]. يذكر ابن النديم كتابا لضرار بعنوان "المخلوق" أيضا[341].

في مواجهة هذه النظرية–يعني كسب ضرار–التي قدّمت بصياغة كلامية وفلسفية، شعر المعتزلة القدريون بضرورة الرد عليها. لذا، سارعوا إلى تأليف كتب للرد عليها، ومن أبرزها كتاب أبي الهذيل[342] الذي تم ذكره سابقا. في المقابل كتب حفص الفرد–من أشهر تلاميذ ضرار–نقدا على

---

[336] الإسفرائيني، *التبصير في الدين*، ١٠٥؛ البغدادي، *أصول الدين*، ٣٣٩.

[337] البلخي، *المقالات*، ٤٧٧.

[338] القاضي عبد الجبار، *المغني*، تحقيق توفيق الطول وسعيد الزايد، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت.)، ١٣/٩.

[339] الأشعري، *المقالات*، ٢٨٤.

[340] ابن النديم، *الفهرست*، ٥٦٦/١، ٥٦٧، ٥٦٩، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٩٣، ٥٩٦، ٦٤٤، ٦٤٥

[341] المصدر السابق، ٥٩٦/١.

[342] المصدر السابق، ٥٦٦/١.

ردّ أبي الهذيل[343]. ولم يقتصر هؤلاء المفكرون على كتابة الردود فقط، بل أقاموا مناظرات داخل القصور وبحضور الخلفاء كالمأمون مثل ما حدث بين حفص الفرد وأبي الهذيل[344]. ومن أبرز هؤلاء المتكلمين المناظرين الذين كان لهم حضور هو ضرار نفسه، يذكر ياقوت الحموي[345] وقوع مناظرة بينه وبين النظام حول مسألة القدر والقضاء والتي جرت في مجلس هارون الرشيد، وأن الخليفة لم يستوعب ما دار في المناظرة من تعقيدات كلامية، فأحالهما إلى الكسائي–عالم اللغة المعروف–للنقاش[346].

كذلك قام إبراهيم النظام، بتأليف كتاب بعنوان "المخلوق على المجبرة"[347]. وفي الوقت نفسه، ألّف حسين النجار كتابا يؤيد فيه نظرية "المخلوق والكسب"[348]. حتى أنهم في بعض الأحيان فقدوا أعصابهم أثناء المناظرات، وبدلا من المناقشات العلمية، لجأوا إلى استخدام العنف في بعض الحالات، مما أسفر عن وقائع انتهت بالوفاة أحيانا. وفي أحد المناظرات التي دارت بين حسين النجار وإبراهيم نظام حول نظرية "الكسب"، وبعد نقاش طويل لم يُقنع فيه أي من الطرفين الآخر، فقد إبراهيم النظام أعصابه فشتمه وركله، وتذكر المصادر أن النجار بسبب هذه الركلة أصبح محموما وأدى إلى وفاته[349].

---

[343] المصدر السابق، ٦٤٥/١.

[344] أبو القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار، والحاكم الجشمي، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، ٢٣٩.

[345] شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت. ٦٢٦هـ)، مؤرخ، وجغرافي، وأديب. أسر في صغره ثم أُعتِق. له عدة كتب ومن أشهرها "معجم البلدان". [الزركلي، الأعلام، ١٣١/٨].

[346] الياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٤هـ)، ١٧٤٨/٤–١٧٤٩.

[347] ابن النديم، *الفهرست*، ٥٧٢/١.

[348] المصدر السابق، ٦٤٤/١.

[349] المصدر السابق، ٥٦٣/١–٥٦٤.

الفصل الثالث

النبوات والسمعيات

١.٣. آراؤه في النبوات:

لم ينقل عن ضرار في مبحث النبوات آراء كثيرة إلا ما نسب إليه في بعض الكتب الكلامية حول مسألة التفضيل وهي كالتالي:

١.١.٣. تفضيل الأنبياء:

يعدّ موضوع تفضيل الأنبياء أحد القضايا في مبحث النبوات ضمن علم الكلام الإسلامي، وتعتبر غالبية الأديان أن نبيها له مكانة متميزة بين الأنبياء، وأنه أفضل الأنبياء[350]. يعود أصل النقاش حول تفضيل الأنبياء في علم الكلام إلى آيات القرآن التي تشير إلى التفاضل في مراتبهم. يستخدم القرآن كلمتي "تفضيل" و"رفعة" لبيان التفاوت بين مراتب الأنبياء[351]، ولكن دون تحديد نبي بعينه بأنه الأفضل من الآخرين أو بعضهم من البعض. ثم تناول المتكلمون مسألة تفضيل الأنبياء من عدة جوانب كتفضيل الأنبياء على البشر عامة، أو تفضيل الأنبياء على الملائكة، أو تفضيل الأنبياء على بعضهم البعض[352].

وقد بُحث كل جانب من هذه الجوانب بالتفصيل في موضعه، إلا أن ما يخصّ ضرار هو ما نقله البلخي والبغدادي عنه في هذا الموضوع، والذي انتقده الآخرون بسبب موقفه هذا. فبحسب ما أورده البلخي والبغدادي، كان ضرار يرى أنه ليس جائزا تفضيل بعض الأنبياء على بعض بعينه

---

[350] علي راد، "قرآن وآموزه‌ى تفضيل پيامبران: اسلوب، زمينه ها، وماهيت"، *مجلة قرآن شناخت*، م.١١، ع.٢ (١٣٩٧ هـ.ش.): ٢٢.

[351] القرآن، سورة "الأنعام"، ٨٦؛ "الإسراء،" ٥٥؛ "يوسف"، ٧٦؛ "مريم"، ٧٦.

[352] البلخي، *المقالات*، ٢٩٣-٢٩٤؛ البغدادي، أصول الدين، ٢٩٥، ٢٩٧-٢٩٨؛ ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ٥٢٨؛ الآمدي، أبكار الأفكار، ٤/٢٢٥.

واسمه[353]، أي بشكل محدد مع ذكر أسمائهم. تناول ضرار في كتابه التحريش هذا الموضوع وأشار إلى اختلاف الآراء حوله، ولكن لم يبد رأيه فيه[354]. وبالنظر إلى تقييد "بعينه واسمه" الذي ذكره كل من البلخي والبغدادي، يمكن القول بأنه لم يكن ينكر وجود تفاوت في التفاضل والمراتب بين الأنبياء، بل كان يعتقد أنه من الأفضل تجنب التصريح بأفضلية نبي معين على آخر. هذا الرأي الذي تبناه ضرار، يستند إلى بعض الأحاديث التي وردت في النهي عن تفضيل الأنبياء على بعضهم البعض[355]. ويبدو أن هذا النهي، وفقا لبعض العلماء، موجه إلى الناس ليحثهم على الامتناع عن هذا الأمر وعدم التفضيل بين الأنبياء من عندهم، في حين أن النبي لعلاقته بالوحي يستطيع التفضيل بينهم[356]، أو قاله على سبيل التواضع أو نهي عن تفضيل مؤد إلى التنقيص عن بعضهم[357]. تختلف المذاهب الكلامية المعروفة جميعا مع ضرار حيث تعتبر جميعها أن النبي أفضل الأنبياء تصريحا[358]، إلا أنه يجب التنبه إلى أن هذا الأمر كان موضع خلاف في القرن الثاني حيث يروي ضرار نفسه هذا الخلاف[359].

٢.٣. السمعيات: السمعيات من المباحث الكلامية وتعرف اصطلاحيا بأنها ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل بإثباتها[360].

---

[353] البلخي، *المقالات*، ٢٩٣؛ البغدادي، أصول الدين، ٢٩٧.

[354] ضرار بن عمرو، *التحريش*، ١١٥-١١٦.

[355] البخاري، الصحيح، ١٥٩/٤، حديث رقم: ٣٤١٤. (لا تفضلوا بين أنبياء الله سبحانه).

[356] أبو سليمان الخطابي، معالم السنن، تصحيح محمد راغب الطباغ، (حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢م)، ٣١٠/٤،

[357] ابن التلمساني، *شرح معالم أصول الدين*، ٥٤٢.

[358] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٢٩١/٥؛ البلخي، *المقالات*، ٢٩٣؛ البغدادي، *أصول الدين*، ٢٩٧.

[359] ضرار بن عمرو، *التحريش*، ١١٥-١١٦.

[360] مرتضى الزبيدي، *اتحاف السادة المتقين*، تحقيق غير مذكور، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤م)، ٢١٢/٢.

وفقا لهذا التعريف، فإن مبحث السمعيات يتناول مجموعة من القضايا، ومنها: أشراط الساعة، والبعث (الحشر والنشر)، وحياة البرزخ، وسؤال القبر وعذابه، والمنكر والنكير، والجنة والنار، والصراط، والشفاعة، وغيرها من الموضوعات المرتبطة[361]. اتبع بعض المتكلمين من القدرية والجبرية منهج التأويل في تفسير النصوص الدينية، ولم يقتصروا في ذلك على القضايا المتعلقة بالإلهيات، بل توسعوا ليشمل التأويل مباحث أخرى كالسمعيات أيضا[362]، دفعهم هذا المنهج، انطلاقا من استبعادهم العقلي أحيانا أو بعض أصولهم الفكرية أحيانا أخرى إلى التخلي عن المعاني الظاهرية للنصوص أو إنكارها[363]. ومن الأمثلة على ذلك: إنكار عذاب القبر، أو إنكار الجن والشياطين، أو إنكار حقيقة السحر بأنه احتيال أو إنكار الميزان أو إنكار الحوض والمنكر والنكير أو إنكار خلق الجنة والنار أو إنكار الملائكة[364]، أو إنكار خوارق العادة وكرامات الأولياء بحجة أنها تطعن في النبوة[365]. وفي بعض الحالات، تجاوز الأمر حدود التأويل إلى السخرية والتهكم. نقل

---

[361] الجويني، *العقيدة النظامية*، تحقيق محمد زاهد الكوثري، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م)، ٧٨-٧٩، ٨١.

[362] أحمد پاكتچى وآخرون، "تأويل"، *دائرة المعارف بزرگ إسلامي*، https://www.cgie.org.ir/fa/article/225425/تأويل، تم الدخول في ٨ أبريل ٢٠٢٥.

[363] المصدر السابق.

[364] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٤٣٠، ٤٤١-٤٤٢، ٤٧٢-٤٧٣، ٤٧٤؛ تبغورين الملشوطي، *أصول الدين*، تحقيق ونيس الطاهر العامر، (سلطنة عمان: مكتبة الجيل الواعد، ٢٠٠٥م)، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١؛ الرازي، *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين*، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.)، ١٤٢؛ القاضي عبد الجبار، *المغني*، تحقيق محمود قاسم، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ١٩٦٥م)، ١٥/٢١٧، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٧٠.

[365] الرازي، *المطالب العالية*، ٨/٣٦-٣٧؛ الرازي، *الأربعين في أصول الدين*، ٢/١٩٩. الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٤/٥٦، ٤/٥٩؛ القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، تحقيق أحمد السايح وتوفيق علي وهبة، (الجيزة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٦م)، ٤٥، ٤٦، ٤٧؛ الحاكم الجشمي، التهذيب في التفسير، تحقيق عبد

التنوخي[366]، الذي كان من المعتزلة، قصة عن أحد المعتزلة المعاصرين له، والتي فيها نوع من الاستهزاء بفكرة الإيمان بالجن لدى جمهور المسلمين[367]. كانت التأويلات التي ذهب إليها بعض المتكلمين بعيدة إلى حد ما عن الفهم التراثي المستنبط من النصوص الدينية والآثار الواردة من الصحابة والتابعين، وعلى النقيض من ذلك، تمسك المتكلمون من أهل السنة بالمعاني الموروثة، وسعوا إلى صياغة قواعد عقلية ومنطقية تدعمها مع تقديم فهم معقول لها، ولذلك وضع الجويني قاعدة عامة لذلك وعبر عنها بقوله: "كل ما جوزه العقل، وورد به الشرع، وجب القضاء بثبوته"[368]. بناءا عليه، اعتبر هؤلاء المتكلمون من أهل السنة أن الإيمان بتلك القضايا ممكن من الناحية العقلية، وبما أن النصوص الشرعية أثبتتها، فإن الإيمان بها يصبح واجبا ولا يجوز إنكارها أو تأويلها إلى المعاني البعيدة عن ألفاظها.

وأما ضرار، فقد أبدى آراءا مثيرة للجدل في عدد من مسائل السمعيات–والتي يأتي ذكرها–مما أحدث صدى واسعا في الأوساط الكلامية بزمانه وامتد عبر القرون. ويمكن القول باختصار حول آراء ضرار في السمعيات بما قاله البغدادي "وأنكرت الضرارية أكثر ذلك"[369]. ويمكن الإشارة إلى أبرز المباحث المتعلقة بالسمعيات التي أبدى ضرار رأيه فيها على نحو التالي:

١.٢.٣. الدجال: يروي ابن حزم أن ضرارا كان ينكر الدجال، وأنه نسب هذا الإنكار إلى الخوارج بجانب ضرار أيضا[370]. ويبدو، بحسب الشواهد التاريخية المتاحة، أن ابن حزم هو أول

الرحمن السالمي، (بيروت: دار الكتب العلمية والقاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٨/٢٠١٩م)، ٢٦٦٩/٤، ٤٦٩٦/٧.

[366] أبو علي المحسن بن علي التنوخي البصري (ت. ٣٨٤هـ)، قاض، وأديب وشاعر، له عدة من الكتب مثل "نشوار المحاضرة"، و"الفرج بعد الشدة". [الزركلي، الأعلام، ٢٨٨/٥].

[367] التنوخي، *نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة*، تحقيق عبود الشالجي، ط.٢ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م)، ٣٤٢/٢.

[368] ابن التلمساني، *شرح لمع الأدلة*، ٣٣٩.

[369] البغدادي، *أصول الدين*، ٢٤٥.

[370] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٨٩/١.

شخص نسب هذا الموقف الإنكاري من الدجال إلى ضرار بعينه بشكل صريح، ولا يوجد لدينا مصدر متقدم عليه يذكر ذلك صراحة بقدر ما بحث الكاتب. كذلك يظهر من المعطيات التاريخية أن فكرة إنكار الدجال تعود إلى القرن الثاني والثالث الهجريين نوعا ما، فابن أبي شيبة[371] يخصص جزءا من مصنفه لسرد الروايات والآثار حول أشراط الساعة، والدجال، ونزول عيسى وغيرها[372]. يستشف من تخصيص ابن أبي شيبة أجزاءا من كتابه لهذه المسائل أنه كان يسعى إلى إثبات المعتقدات مثل عذاب القبر والدجال من خلال جمع العديد من الروايات وكتابتها، وبيان موقف الصحابة والتابعين منها، وأن هدفه كان التأكيد عليها من جهة، وتوجيه نقد للأفكار التي تنكرها آنذاك من جهة أخرى من خلال النص وأقوال الصحابة.

وفي هذا السياق يشير الأشعري إلى إحدى خصائص أهل السنة وهي إيمانهم بالدجال وخروجه في آخر الزمان[373]، والتي توحي بوجود نظرة مخالفة لها. استمر هذا الأسلوب عند أصحاب الحديث بعد ابن أبي شيبة في نقد أفكار المخالفين في القرون اللاحقة أيضا، حيث خصص قوام السنة[374] في كتابه "الحجة" فصلا للإشارة إلى الدجال، ومن خلال تسمية الفصل أشار إلى أن الجهمية قد فسروا الدجال بأنه "رجل خبيث"[375]. بعبارة أخرى، ليس الدجال شخصا معينا ذا

---

[371] أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي (ت. ٢٣٥هـ)، حافظ للحديث، وله مؤلفات مثل "المصنف"، و"السند"، و"التفسير". [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٢٢/١١؛ الزركلي، الأعلام، ١١٧/٤-١١٨].

[372] ابن أبي شيبة، *المصنف*، تحقيق كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشيد، ١٩٩٩م)، ٤٨٨/٧-٤٨٩.

[373] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢٩٥.

[374] قوام السنة، أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني (ت. ٥٣٥هـ)، حافظ ومفسر ولغوي، له كتب كثيرة مثل "الجامع"، و"الحجة في بيان المحجة"، و"شرح الصحيحين" وغيرها. [الزركلي، الأعلام، ٣٢٣/١].

[375] قوام السنة، *الحجة في بيان المحجة*، تحقيق محمد بن ربيع المدخلي، ط.٢ (الرياض: دار الراية، ١٩٩٩م)، ٤١٦/٢، ٤٦٤/٢.

صفات معروفة، بل يمكن أن يكون العديد من الأشخاص هم الدجاجلة. كذلك ذكر العمراني[376] في كتابه "الانتصار في الرد على المعتزلة" بأن أهل البدع فسروا الدجال على أنه "رجل خبيث"[377]. يشير القاضي عياض[378] إلى إنكار الجهمية والخوارج وبعض المعتزلة لهذه المسألة أيضا، موضحا وجود خلاف بينهم، فمن المعتزلة من ينكرها كليا، ومنهم من يثبتها كالجبائي، ولكن مع ذلك، ينكرون ظهور خوارق العادات على يده[379].

بالاستناد إلى ما قيل عن الحجج التي قدمها بعض المتكلمين من القدرية في إنكارهم لكرامات الأولياء بحجة أنها تقدح في النبوات[380]، فإنه لا يُستبعد أن ينكروا الدجال بتلك الصفات التي ذكرتها الروايات وأنه يقوم ببعض الأعمال الخارقة للعادة مثل إحياء الأموات[381]، خاصة أن مثل هذه الصفات قد يُنظر إليها، من وجهة نظرهم، بأنها تطعن في النبوة، وكذلك بالنظر إلى ما ذكره ابن أبي شيبة في مصنفه من روايات ركزت على إثبات وجود الدجال وظهوره في آخر الزمان، والتي تعكس انتشار بعض الآراء التشكيكية في تلك المرحلة الزمنية، وأن مصنفها كان معاصرا لضرار وأتباعه، يمكن افتراض أن ما ذكره ابن حزم عن نسبة إنكار الدجال إلى ضرار لا

---

[376] أبو الحسين يحي بن سالم العمراني (ت. ٥٥٨هـ)، فقيه شافعي من أهل اليمن، له عدة كتب مثل "البيان" في الفقه الشافعي، و"الانتصار في الرد على (المعتزلة) والقدرية (الأشرار)". [الزركلي، الأعلام، ١٤٦/٨].

[377] أبو الحسين العمراني، *الانتصار في الرد على المعتزلة*، تحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف، (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٩م)، ٨٠٦/٣.

[378] أبو الفضل عياض بن موسى السبتي (ت. ٥٤٤ هـ)، محدث وعالم باللغة والأنساب، له كتب كثيرة ومن أشهرها: "الشفاء بتعريف حقوق المصطفى"، و"ترتيب المدارك وتقريب المسالك"، و"شرح صحيح مسلم" وغيرها. [الزركلي، الأعلام، ٩٩/٥].

[379] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، تحقيق يحي إسماعيل، (مصر: دار الوفاء، ١٩٩٨هـ)، ٤٧٥/٨.

[380] البغدادي، *أصول الدين*، ١٨٤-١٨٥.

[381] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تصحيح محب الدين الخطيب، (مصر: المكتبة السلفية، ١٩٦٠-١٠٧٠م)، ١٠٥/١٣.

تُستبعد صحته، كما أن ابن حزم نفسه ذهب إلى أن ظهور خوارق العادة على يد الدجال مجرد حيل مثل ما فعله سحرة فرعون[382].

٢.٢.٣. عذاب القبر: القبر هو الحياة البرزخية، والتي هي مرحلة انتقالية بين الدنيا والآخرة، حيث يبقى الإنسان فيها حتى يوم القيامة[383]. يرى جمهور المسلمين أن الإنسان في هذه المرحلة حي ويمتلك الحواس، مما يجعله إما في نعيم أو في عذاب[384]. أما بالنسبة لضرار، فنسب إليه إنكار عذاب القبر، وأول مصدر تحدث عن ذلك هو مصدر اعتزالي حيث يذكر البلخي بأنه منكر لعذاب القبر[385]، ثم أشار أبو تمام التميمي الإسماعيلي إليه في كتاب باب الشيطان[386]، ويبدو أنه أخذ عن البلخي، وبعد ذلك، اشتهر عن ضرار تلك المقولة بكلام القاضي عبد الجبار فيه حينما يحاول دفع الانتقادات عن المعتزلة حول إنكار عذاب القبر بنسبة ذلك إلى ضرار[387]. أما في المصادر غير الاعتزالية التي سبقت قاضي عبد الجبار، فلا نجد –باستثناء التميمي– من ينسب إنكار عذاب القبر إلى ضرار بعينه، بل على العكس، كان هذا الرأي يُنسب إلى الفرق مطلقا مثل الجهمية، والمعتزلة، والخوارج[388]، كما أن الكُتّاب الذين تناولوا شخصية ضرار لم يُوردوا أي ذكر

---

[382] ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٨٩/١، ٤١/٢.

[383] الجرجاني، *التعريفات*، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط.٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ٤٩؛ جعفر السبحاني، *محاضرات في الإلهيات*، ط.٨ (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ٢٠٠٠م)، ٦١٩–٦٢٠، ٦٢٤.

[384] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٣٣٢/٤–٣٣٣؛ السبحاني، محاضرات في الإلهيات، ٦٢٢–٦٢٣.

[385] البلخي، المقالات، ٤٠٤.

[386] أبو تمام التميمي، *باب الشيطان من كتاب الشجرة*، تحقيق ويلفرد مادولونغ وباول والكر، (كلن، بوستون: بريل، ١٩٩٨م)، ٤٩.

[387] القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ٧٣٠.

[388] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١٢٧، ٢٩٣، ٤٣٠، ٤٧٣؛ الماتريدي، *تأويلات أهل السنة*، ٣٠٨/٧، ٤٩٩، ٥٢٨/٨؛ بغدادي، *أصول الدين*، ١٩٥؛ المفيد، *الحكايات في مخالفة المعتزلة من العدلية*

له فيما يتعلق بإنكار عذاب القبر، بدأ العديد من الكتّاب بعد القاضي عبد الجبار ينسبون إنكار عذاب القبر إلى ضرار ونفيه عن المعتزلة كابن أبي الحديد[389]، والتفتازاني[390]، والمغلطاي[391]، والسبحاني[392]. نظرا لما تم ذكره حول منهج أصحاب الحديث في مبحث الدجال، نجد أن ابن أبي شيبة قد خصص جزءا من كتابه لإثبات عذاب القبر أيضا[393]، كما يروي اللالكائي رواية تصل إلى أنس، الصحابي المعروف، حيث يسأله رجل عن منكري عذاب القبر في زمانه[394]، وفي "الفقه الأبسط"، المنسوب إلى أبي حنيفة، يذكر إنكار عذاب القبر كإحدى آراء الجهمية في زمانه[395]، وكذلك أورد القاضي عياض رواية تشير إلى أن رسالة المحنة، التي أمر المأمون بكتابتها وفرضها على الناس بالقوة، كانت تتضمن في إحدى بنودها إنكار عذاب القبر[396]. ونسب إلى المريسي أيضا[397]. من خلال هذه القرائن، يمكن الاستنتاج بأن في تلك الفترة الزمنية، أي في

والفرق بينهم وبين الشيعة، تحقيق محمد رضا حسيني جلالي، (قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٩٩٣م)، ٦٧.

[389] ابن أبي الحديد، *شرح نهج البلاغة*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.)، ٢٧٣/٦.

[390] التفتازاني، شرح المقاصد، ٢٢٠/٢.

[391] علاء الدين مغلطاي، شرح سنن ابن ماجه، تحقيق كامل عويضة، (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٩م)، ١٥٩/١.

[392] جعفر السبحاني، *محاضرات في الإلهيات*، ٦٢٤.

[393] ابن أبي شيبة، *المصنف*، ٥٠/٣-٥١.

[394] اللالكائي، *شرح أصول اعتقاد أهل السنة*، تحقيق أحمد الغامدي، ط.٨ (السعودية: دار الطيبة، ٢٠٠٣م)، ١١٩٨/٦.

[395] أبو حنيفة، *الفقه الأبسط*، تحقيق غير مذكور، (الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان، ١٩٩٩م)، ١٣٧.

[396] القاضي عياض، *ترتيب المدارك*، تحقيق عبد القادر الصحراوي، (المغرب: مطبعة فضالة، ١٩٧٠م)، ٢٢٣/٣.

[397] خطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥٣٤/٧.

أواخر القرن الأول والقرن الثاني التي عاش فيها جهم بن صفوان، كانت هناك بعض التيارات الفكرية أو الآراء المطروحة تشكك في وجود عذاب القبر، فمن المحتمل أن يكون ضرار منهم. يبدو أن ضرارا لم ينكر عذاب القبر بشكل مباشر، بل إن ذلك كان نتيجة لرؤيته حول تعريف الإنسان، فمن وجهة نظره، الإنسان (وهو جسم) يتكون من اجتماع الأعراض وتأليفها[398]، وهذا الجسم يحيى بخلق عرض البقاء ويفنى بعدم إيجاد هذا العرض[399]، فيزول ويفقد الحياة وتصبح تلك الحقيقة الإنسانية عدما[400]، وفي هذه الحالة، فإن فقدان الحياة يمنع وجود العذاب، لأن العدم لا وجود له ليتنعم أو يتعذب، بالإضافة إلى ذلك، يبدو أن أنصار هذا الرأي قد استدلوا بآيات من القرآن الكريم لنفي وجود حياة برزخية وما فيها من نعيم أو عذاب أيضا[401].

٣.٢.٣. المنكر والنكير: أثار ضرار قضية أخرى في السمعيات حول مسألة "المنكر والنكير" بعد الموت أيضا، حيث أنكر نزول الملكين وسؤالهما للميت في القبر بالمفهوم الرائج، وقام بتأويل المنكر والنكير[402]. هذا الموقف متسق مع رأيه في عذاب القبر والذي أنكره صراحة، وأنه لا وجود لأي عذاب أو نعيم بعد الموت، إذ لو أنه كان يقبل المنكر والنكير كملكين وبمفهوم الذي فهمه جمهور المسلمين من الروايات فكان يترتب عليه أن يقبل بنوع من الحياة والتنعم والعذاب بعد موت.

يشير البلخي عند تناوله الآراء حول الملكين إلى أن ضرارا أنكر التصور الموجود بين أهل الإسلام للروايات المتعلقة بهما، وقدم تأويلا مختلفا، حيث اعتبر أن "المنكر" يُشير إلى العمل السيئ،

---

398 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٣٣٠.

399 البغدادي، *أصول الدين*، ٢٣٠.

400 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٣٠٥-٣٠٦.

401 ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٤/٥٦.

402 البلخي، *المقالات*، ٤٠٥.

و"النكير" يعبر عن إنكار الله جل جلاله لهذا العمل[403]. كما أشار الأشعري إلى أن أهل السنة يؤمنون بوجود الملكين ويثبتون نزولهما، في حين أن العديد من المبتدعة أنكروا نزولهما إلى القبر[404].

المثير للاهتمام هنا أن ضرارا، على الرغم من إنكاره لعذاب القبر وعدم تقديمه تأويلا عقلانيا للروايات الواردة في ذلك، لجأ إلى تأويل الروايات المتعلقة بالمنكر والنكير والتي مرتبطة بنعيم القبر وعذابه وعدم إنكار أصل هذه الروايات. هذا التأويل، يبدو غير مسبوق في التراث في الوهلة الأولى، مما يُشير إلى نوع من تفرد ضرار في تناوله لهذه المسائل العقائدية، ولا نرى تفسيرا واضحا يقدمه التراث لسبب لجوء ضرار إلى هذا التأويل، فهل أنكر ضرار حقيقة عذاب القبر كما نسب إليه بعض المعتزلة، أم أنه قدم تفسيرا مختلفا لطبيعته؟ فهل يمكن أن تكون بعض الأقوال المنسوبة إليه غير صحيحة؟ أم أن رؤيته لوجود الملائكة وطبيعتها كانت قائمة على منظور فكري مختلف؟ أي كان ينكرها بالمفهوم الرائج؟

توجد نصوص للملطي تشير إلى إنكار وجود بعض الملائكة المعروفين مثل المنكر والنكير، والكرام الكاتبين، بالإضافة إلى إنكار قبض الروح بواسطة ملك الموت من قبل بعض الناس[405]. وهناك نص للرازي يذكر فيه أن بعض المعتزلة الأوائل، بالإضافة إلى الفلاسفة، أنكروا وجود الملائكة[406]، وشرح الكاتبي قول المعتزلة في المفصل بأن لو كانت الملائكة أجسام لطيفة فإنها غير قادرة على الأفعال الشاقة مثل خسف المدن أو قلع الجبال، وإن كانت أجسام كثيفة فإنها يجب أن تُشاهَد[407]. وقد شرح الكاتبي رد الرازي عليهم بأنه يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون، وكذلك

---

403 المصدر السابق.

404 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٢٩٦، ٤٣٧.

405 الملطي، *التنبيه والرد*، ٩٨، ٩٩، ١١١، ١٢٣، ١٢٤.

406 الرازي، *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين*، ١٤٢.

407 نجم الدين الكاتبي، المفصل في شرح المحصل، تحقيق عبد الجبار أبو سنينة، (عمان: الأصلين للدراسات والنشر، ٢٠١٨م)، ٧٧٦-٧٧٧.

لو كانت كثيفة، فلكونها دون لون، فإنها شفافة والشفاف لا يُرى، وإضافة إلى ذلك، فإن رؤية الكثيف غير واجبة عند الحضور[408].

قد يفسر ما أشار إليه الرازي سبب تأويل ضرار للمنكر والنكير، ربما أنه لم يكن يعتقد بوجود الملائكة بالمفهوم الرائج، ولذلك حاول تأويل النصوص الواردة في هذا الشأن، على خلاف موقفه من إنكار عذاب القبر، وكذلك قبل الرازي والملطي، يقول الجاحظ بأن إنكار الملائكة والجن من قبل الدهرية لا يتم إلا بمشاركة أصحاب الجهالات[409]، وفي مكان آخر ينقل الجاحظ عن النظام بأنه يعيد آراء ضرار في الطبيعيات إلى مبحث الجهالات[410]، فبهذه القرائن يمكن القول من المحتمل أنه كان ينكر مفهوم الملائكة بالتصور الرائج بين المسلمين، ولهذا أوّل المنكر والنكير دون إنكار أصل الروايات.

٤.٢.٣. الجنة والنار: أثارت مسألة خلق الجنة والنار جدلا كبيرا في القرن الثاني من بين تلك المسائل الكلامية، حيث ذهب البعض إلى الاعتقاد بخلقهما فعلا، بينما قال آخرون إنهما لم تخلقا بعد، وكان ضرار من القائلين بأن الجنة والنار لما تخلقا أيضا[411]، وحجتهم بأنهما ستخلقان يوم القيامة، عند الحاجة إليهما للثواب والعقاب[412]. بناء على هذا الرأي، فإن آدم عليه السلام كان يعيش في جنة أرضية، وهي بستان على الأرض[413]، وليست الجنة الأخروية الموعودة. ذكر البلخي، إلى جانب الإشارة لضرار، أن هناك أشخاصا آخرين يوافقونه الرأي في هذا الشأن أيضا، كما أوضح أن العديد من المعتزلة مترددون بشأن هذه المسألة، حيث يرون أنه من الممكن أن تكون

---

408 المصدر السابق، ٧٧٧-٧٧٨.

409 الجاحظ، الحيوان، ١٣٩/٢.

410 المصدر السابق، ١٠/٥-١١.

411 البلخي، *المقالات*، ٤٠٥.

412 ابن التلمساني، *شرح معالم أصول الدين*، ٦١٠.

413 البغدادي، *أصول الدين*، ٢٣٧.

الجنة والنار قد خُلِقتا أو ربما لما تُخلقا[414]. وكذلك نسب الملطي إنكار خلق الجنة والنار إلى جهم[415]، وأما ابن حزم فقد نسب إنكار خلقهما إلى المعتزلة والخوارج معا[416]. وقد نسب إلى المريسي أيضا[417] مما يعزز علاقته بضرار. رأي ضرار هذا، يتوافق مع موقفه بشأن الحياة البرزخية وعذاب القبر، لأنه إذا لم تكن هناك حياة أو ثواب وعقاب، فما الحاجة إلى خلق الجنة والنار أصلا[418]؟ ولكن إذا تم قبول وجود الثواب والعقاب بعد الموت، فيمكن الإقرار بوجود الحياة البرزخية. جلب تبني ضرار هذا الموقف، عديدا من المشاكل له، حيث ورد في بعض الروايات أنه بسبب هذا المعتقد، اضطر إلى الاختفاء ليعيش بسلامة، حيث أدى موقفه إلى اتهام المخالفين له بالارتداد ومن ثم تكفيره، وفي النتيجة إصدار حكم قتله[419].

٣.٢.٥. الصراط: الصراط في المفهوم الرائج عند غالبية علماء الإسلام هو جسر ممدود فوق جهنم إلى الجنة، يمرّ عليه الناس يوم القيامة، (فمنهم من يعبر ويصل إلى الجنة، ومنهم من يتعثر ويهوي في النار)، اعتمادا على نصوص وردت في الأحاديث النبوية[420]. ولقد أنكره أكثر المعتزلة بهذا المعنى، بينما ذهب أهل السنة إلى إثباته[421].

أما ضرار قدّم تأويلا مغايرا لمفهوم الصراط بالمعنى السابق، حيث رفض أن يكون الصراط جسرا ماديا يمر عليه الناس يوم القيامة. بدلا من ذلك، فسّر الصراط المذكور في النصوص بأنه رمزي يشير إلى "الصراط المستقيم"، (أي الطريق القويم الذي يؤدي إلى رضا الله وجنته)، كما يروي

---

414 البلخي، *المقالات*، ٤٠٥.

415 الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ١١٩.

416 ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٦٨/٤.

417 خطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥٣٤/٧.

418 ابن التلمساني، *شرح معالم أصول الدين*، ٦١٠.

419 الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ٥٤٥/١٠.

420 ابن التلمساني، *شرح لمع الأدلة*، ٣٥٧؛ الآمدي، أبكار الأفكار، ٣٤٢/٤.

421 الآمدي، أبكار الأفكار، ٣٤٢/٤.

البلخي عنه[422]، ويضيف الأخير بأن أكثر أهل النظر، أي المتكلمين يميلون إلى نفس الرأي[423]، وقد أشار الأشعري إلى أن الإيمان بالصراط من سمات أهل السنة[424]، وفي كلامه إيحاء بأن بعضا من المخالفين ينكره عندما يقول من سمات أهل السنة. هذا التأويل وما سبقه قد يعكس منهج ضرار العقلاني في فهم العقيدة الإسلامية في السمعيات، وأنه ينتمي إلى تيار عقلي يعتمد على التأويل العقلي الصلب للنصوص الشرعية، حيث يسعى إلى تفسير المفاهيم الغيبية بمعان رمزية ومعقولة. وهذا يدل على أن كلام الخيون غير صحيح حول ضرار بأنه تنازل عن أولوية العقل على النص، حيث ذهب ضرار بهذه التأويلات إلى أبعد بكثير مما تبناه المعتزلة من التأويلات.

٦.٢.٣. فناء الحوادث: أشار البغدادي إلى أن الأشعرية وأكثر الأمة يعتقدون بجواز فناء العالم وما فيه، ثم ذكر أن هناك آراء بين الدهرية يرون استحالة فناء العالم وعدمه وكذلك قال بأن هناك من المنتسبين إلى الإسلام أنكروا جواز فناء الأجسام وعدمها، بل تتبدل من حال إلى حال بتغير أعراضها، ونسبه إلى بعض الكرامية ونقل عن ابن الراوندي بأنه حكى ذلك عن الجاحظ[425]. وفي هذا السياق نسب نشوان الحميري القول بعدم فناء الدنيا إلى الضرارية والمختارية[426].

ولكن لم ترد نسبة هذا القول إلى ضرار أو الضرارية في كتب أخرى، بل رأي ضرار حول فناء الأعراض يدل على خلاف هذا، ويمكن أن يكون هناك من بعض الضرارية فيما بعد مالوا إلى ذلك، إلا أن نسبة ذلك إلى ضرار نفسه محل سؤال؛ فالبغدادي بعد مسألة فناء الحوادث تطرق إلى كيفية فناء ما يفنى، وقال بأن البعض يعتقد أن استمرار حياة الموجودات والأشياء يعتمد على عرض يُسمى البقاء، الذي يخلقه الله تعالى باستمرار في كل لحظة، ويحصل انعدام الشيء عندما لا يخلق الله تبارك وتعالى هذا العرض فيه، ونسب هذا الرأي إلى كل من الأشعري وضرار، في

---

[422] البلخي، *المقالات*، ٤٠٤.

[423] المصدر السابق.

[424] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٢٩٣، ٤٧٢.

[425] البغدادي، *أصول الدين*، ٢٢٩-٢٣٠.

[426] نشوان الحميري، حور العين، ٢٦٠.

المقابل، قال ذهب آخرون، مثل القلانسي، إلى أن انعدام الأشياء لا يكون إلا بخلق عرض يُسمى الفناء[427]. إذ أن ضرارا يعتقد خلاف ما نسبه نشوان إليه.

٧.٢.٣. الرؤية: تعد مسألة الرؤية من القضايا الشائكة في المباحث الكلامية بحيث تتميز بها الفرق عن بعضها البعض؛ و"الرؤية" هي المشاهدة بالبصر، وفي اصطلاح علم الكلام، المقصود من رؤية الله تعالى هي الانكشاف التام بالبصر[428]. تناولت مختلف المذاهب العقدية والكلامية هذه المسألة، حيث اعتبر بعضهم أن الرؤية ممكنة، بينما رأى البعض الآخر أنها مستحيلة[429]، ومن بين الذين قبلوا بإمكانية الرؤية، اعتقد بعضهم أنها ممكنة في الدنيا والآخرة، بينما رأى آخرون أنها تتحقق فقط في الآخرة[430]، وذهب بعضهم إلى إمكانية الرؤية بالبصر وبعضهم أنكرها بالبصر[431]، أما الذين نفوا الرؤية كليا، وقالوا بعدم إمكانها في الدارين بالبصر، فاختلفوا بشأن الرؤية القلبية[432]. وقد استدل كل فريق بأدلة عقلية ونقلية لدعم موقفه في هذه المسألة، فالأشاعرة، على سبيل المثال، أثبتوا إمكانية الرؤية من خلال أدلة سمعية وكذلك عقلية كالوجود[433]، بينما أنكرها المعتزلة بأدلة عقلية أيضا، ومنها أن الرؤية بالبصر لا تكون إلا بين الجسمين فقط أو ما حل فيهما، ولكن الله سبحانه ليس جسما ولا عرضا[434]. أما ضرار فيرى بإمكانية الرؤية وتحققها، وفقا لما يرويه الأشعري، فهو يعتقد بأنه يمكن رؤية الله تعالى في الآخرة بواسطة حاسة سادسة يمنحها الله تعالى للناس[435].

---

427 البغدادي، *أصول الدين*، ٢٣٠.

428 عبد النبي نكري، *دستور العلماء*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ١٠٥/٢.

429 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١٥٣، ٢١٣-٢١٤،

430 المصدر السابق، ٢١٣، ٢١٥.

431 المصدر السابق، ٢١٥.

432 المصدر السابق، ٢١٦.

433 الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٤٨٤/١، ٥١١، ٥١٧.

434 البلخي، المقالات، ٢٤٧.

435 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٢١٦، ٢٨٢، ٣٣٩-٣٤٠.

يذكر الرازي قول ضرار في بيان قوله تعالى {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام/١٠٣]، حيث يرى أن الآية تنفي الإدراك بالبصر فقط، ولا يدل هذا بالضرورة على نفي الإدراك بطرق أو حواس أخرى، إذ أن تخصيص الحكم بشيء معين يدل على أن الحكم في غيره يكون مختلفا، مما يجعل دلالة الآية غير كافية وحاسمة لنفي الرؤية، بل العكس، فإن تخصيص الإدراك بالبصر يشير إلى إمكانية الإدراك بغير البصر[436].

كذلك ينقل الماتريدي عن ضرار في بيان قوله تعالى {وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرَانِي} [الأعراف/١٤٣] بأنه ناقش بعض أهل البصرة فيها حيث ألزمهم باتهام سيدنا موسى بالتشبيه أو الجهل حسب قولهم في إنكار الرؤية، وحيث أن موسى منزه عن الاتهامين، فيثبت أن الرؤية حق[437]. وهذا الاستدلال رواه الملاحمي بتفصيل أكثر في كتابه، حيث يناظر ضرار أبا الهذيل في مسألة الرؤية، يقول أبو الهذيل إن ضرارا كان يعذب الناس بطرحه أسئلة حول هذا الموضوع لمدة أربعين عاما، حتى قرر أبو الهذيل نفسه الرد عليه في مناظرة[438].

إن ضرارا بذهابه إلى القول بالحاسة السادسة في أن الإنسان يمكنه رؤية الله تعالى وإدراك ماهيته بها وأن الإنسان لا يمكنه الرؤية والإدراك بحواسه الخمسة[439]، يؤيد الأدلة العقلية التي قدمها نفاة الرؤية نوعا ما، ولكن يرى أيضا أن بعض النصوص الدينية تشير إلى وقوع الرؤية (في الآخرة) كما مر. إذن من الجمع بينهما يصل إلى أن الرؤية والإدراك سيتحققان بطريقة لا يستلزم منهما التجسيم والتشبيه، ولذلك لا بد من القول بأن الله تعالى سيمنح الإنسان قوة إدراكية أخرى غير الحواس الخمس لتحققهما[440].

---

[436] الرازي، *مفاتيح الغيب*، تحقيق غير مذكور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ٩٩/١٣.

[437] الماتريدي، *تأويلات أهل السنة*، ٣١/٥-٣٢.

[438] الملاحمي، *المعتمد في أصول الدين*، ٤٧٤.

[439] ابن تيمية، *بيان تلبيس الجهمية*، تحقيق رشيد حسن علي، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ٢٠٠٥م)، ٣٨١/٢-٣٨٢.

[440] الرازي، *مفاتيح الغيب*، ٩٩/١٣.

ويبدو أنه يعتقد أن أصل مسألة الرؤية تستند بشكل رئيسي إلى الأدلة السمعية، أي أنها مسألة سمعية، ولا يمكن إثباتها من خلال الأدلة العقلية بداية. وهذا ما ذهب فيما بعد إليه كالشهرستاني من أن مسألة الرؤية مسألة سمعية في جوازها ووجوبها في نهاية الأمر[441]، وكذلك توقف الرازي عند تساوي أدلة الطرفين العقلية، إلا أنه قبلها بإخبار الرسل عن ذلك[442]، ونسب الرازي ذلك– أي سمعية مسألة الرؤية–إلى الماتريدي أيضا وقال بأنه يختار قوله[443].

يثبت ضرار رأيه في مسألة الرؤية في ثلاث مراحل، ففي المرحلة الأولى يقبل الأدلة العقلية لنفي الرؤية، ثم ينتقد الأدلة السمعية التي يستند إليها النفاة، ويرى عكس ذلك بأن الأدلة السمعية مؤيدة للرؤية، ثم هو في المرحلة الثالثة يبدأ بطرح عقلاني للرؤية بعد ثبوتها بالأدلة السمعية دون أن يعارض التوحيد بزعمه ويقع في التشبيه.

يُعتبر الحسين بن نجار من المتكلمين المقربين فكريا لضرار ومن الجيل الذي يأتي بعده، وهو صاحب مذهب كلامي[444]. يبدو أنه يقوم بتطوير قول ضرار وبدلا من استخدام مصطلح "الحاسة السادسة"، يتوسع في نظرية ضرار بتحويل العين إلى القلب في الآخرة أو جعل قوة الإدراك القلبي في العين، وبذلك يحصل العلم بالله سبحانه عند الإنسان[445]، أي أنه كان يثبت الرؤية بالبصر، ولكن بالمعنى المذكور حيث تصير العين مثل القلب مصدر إدراك وكسب علم عنده.

يبدو أن ضرارا كان يعتبر نفسه تابعا لأبي حنيفة في هذه المسألة أيضا، أي مسألة الرؤية بالحاسة السادسة، حيث نُسب إلى أبي حنيفة، مثل ضرار، إمكانية إدراك الماهية ووقوع الرؤية بالحاسة

---

441 الشهرستاني، *نهاية الأقدام*، تحقيق أحمد فريد مزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ٢٠٧.

442 الرازي، *المطالب العالية في العلم الإلهي*، ٢/٨٧.

443 الرازي، *الأربعين في أصول الدين*، ١/٢٧٧.

444 المقريزي، مذاهب أهل مصر وعقائدهم، ٧٧.

445 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٢١٦، ٢٨٥.

السادسة في الآخرة[446]. ينسب المفيد (٤١٣هـ) هاتين النظريتين مباشرة إلى أبي حنيفة في كتابه "المسائل الصاغانية" أيضا[447]. وكذلك يصرح البغدادي بأن آراء ضرار هذه هي قول أبي حنيفة[448]. وهناك شاهد آخر، وهو سفيان بن سختان الفقيه الحنفي الكبير وتلميذ أبي حنيفة حيث ينسب إليه الأشعري القول بالحاسة السادسة أيضا[449]، وسفيان كان معاصرا لضرار وذكر اسمهما معا بجانب بعضهما البعض في نفس الصفحات عدة مرات في الكتب المتقدمة[450]، إذ يمكن القول بأن هناك علاقة بين ضرار وأبي حنيفة نوعا ما.

---

[446] النشوان الحميري، *الحور العين*، تحقيق كمال مصطفى، *ط.٢* (بيروت: دار آزال، ١٩٨٥م)، ٢٠٠؛ البغدادي، أصول الدين، ٣١٢.

[447] المفيد، *المسائل الصاغانية*، تحقيق السيد محمد القاضي، (قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، ١٩٩٣م)، ١٤٤.

[448] البغدادي، أصول الدين، ٣٣٩.

[449] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٣٣٩-٣٤٠.

[450] الأشعري، المقالات، ٣٣٩؛ الخياط، الانتصار، ١٣٣؛ البلخي، المقالات، ٢٤٨.

الفصل الرابع

الإمامة

١.٤. الإمامة: تعتبر الإمامة موضوعا بالغ الأهمية في التاريخ الإسلامي بشكل عام، وفي تاريخ الفرق الإسلامية بشكل خاص، حيث كان ظهور أول خلاف بين المسلمين في هذه المسألة[451]. ويعبر الشهرستاني عن خطورة مسألة الإمامة، باعتبارها أعظم خلاف وقع بين المسلمين، مشددا على هذا الخلاف بأنه ما سُلّ سيف في المسائل الخلافية كما سل السيف من غمده لقضية الإمامة[452].

كما أن الخلافات في مسائل أخرى مثل الصفات قد أسفرت عن ميزات خاصة لكل الفرق والمذاهب، فإن الخلاف في الإمامة من أهم الفروق التي تميزت بها الفرق عن بعضها البعض إلى العصر الحاضر. لقد تجلى هذا الخلاف في عدة مظاهر، بدءا من وجوب الإمامة أو عدم وجوبها[453]، ومرورا بصفات الإمام[454]، ووصولا إلى طريقة نصبه وعزله[455]، وما إذا كانت الإمامة تُعتبر من أصول الدين أو من فروعه[456]. وعلى عكس خلافات أخرى التي لا يعرف تاريخ وقوعها أو طبيعتها بالتحديد، فإن الخلاف في الإمامة معروف بدايته وطبيعته نوعا ما.

---

[451] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٢.

[452] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١/٣٠.

[453] البلخي، *المقالات*، ٤٢٦.

[454] المصدر السابق.

[455] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٤٥٩.

[456] ابن التلمساني، *شرح معالم أصول الدين*، ٦٦٧.

وقد تناول علماء الإسلام من مختلف المذاهب قضية الإمامة وأبدوا آراءهم فيها وألحقوها بمباحث علم الكلام كخاتمة مع أنها من الفروع لعدة دلائل مثل ادعاء الإمامية لوجوبها عقلا[457] أو شيوع بعض العقائد المخالفة لأهل السنة نتيجة لمسألة الإمامة[458].

يعرف الماوردي الإمامة بأنها: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[459]، أما الآمدي فيعرفها بأنها: عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول في إقامة قوانين الشرع، وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة[460]. يظهر من التعريفين أنهما يتفقان أن الخلافة امتداد لدور النبوة في قيادة الأمة الإسلامية، بحيث يحاول الخليفة إلى حفظ الدين الذي جاء به النبي ومن ثم السعي إلى تطبقيه ونشره وحماية وحدة الأمة التي شكلها النبي وكذلك تنظيم شؤونها.

يبدو أن ضرارا في مبحث الإمامة قريب من أهل السنة، وكان يعتقد بعدم نصب الإمام من قبل الشارع؛ علاوة على ذلك، يبدو أنه لم يعتبر القرشية شرطا ضروريا لصحة الخلافة وانعقادها لشخص ما؛ وقد أشار الأشعري بأنه كان يرى جواز إمامة غير القريشي، وغير العربي[461]، وأنه كان يفضل إمامة غير العربي من أجل مصلحة الإسلام في بعض الظروف[462]. من خلال الاطلاع على مصادر مختلفة تناولت آراء ضرار في هذا الشأن، يبدو أن السبب الرئيسي لرأيه هو تبنيه مذهب التسوية[463] الذي كان يرى أنه لا فرق بين المسلمين، وأنهم متساوون. وكذلك يمكن الإشارة إلى سبب تفضيله غير العربي للحكم على العربي عند تكافؤ الطرفين هو سهولة عزل

---

457 المصدر السابق.

458 التفتازاني، شرح المقاصد، ٢/٢٧٢.

459 الماوردي، *الأحكام السلطانية*، تحقيق أحمد جاد، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م)، ١٥.

460 الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٥/١٢١.

461 الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٤٦٢.

462 النوبختي، *فرق الشيعة*، تحقيق غير مذكور، ط.٢ (بيروت: دار الأضواء، د.ت.)، ١٠-١١.

463 ابن حزم، *الإحكام في أصول الأحكام*، ٥/١٤٦.

الإمام في حالة ارتكابه للمعصية[464]. ترى ناجية الوريمي أن أحد أسباب ما دفع ضرارا إلى ذلك هو العصبية القرشية، والقبلية، والتي كانت الفئة الحاكمة تستغلها كوسيلة لحماية نفسها وتوسيع سيطرتها على المجتمع؛ ونتيجة لذلك، أصبحت هذه العصبية عائقا أمام محاسبة الحكام على ما يرتكبونه من ظلم والمطالبة بتحقيق العدالة[465]. وبالتالي، لا يمكن للحاكم أن يعتبر نفسه مصونا من المحاسبة والمراقبة ظنا منه بأنه يتمتع بدعم عصبي وقبلي أمام المنتقدين في حال ارتكب الظلم والجور وأرادوا خلعه.

وقد نقل بعض الحنفية عن أبي حنيفة وأصحابه بأنهم لا يشترطون القرشية من شرط صحة الإمامة[466]. وكذلك يشير ابن التلمساني (٦٥٨هـ) في شرحه للمع الأدلة للجويني أن البعض خالف في ذلك ويراه من شروط الكمال[467].

٢.٤. الصحابة: شغل موضوع الصحابة باعتباره تابعا لمسألة الإمامة أذهان المتكلمين الذين خصّص بعضهم مبحثا في كتبهم بعد تناول مسألة الإمامة[468]، لعدة دلائل مثل القدح في الصحابة والخلفاء الراشدين[469] نتيجة لمسألة الإمامة، وحيث كان على المتكلمين أن يبينوا آراءهم تجاه الصحابة، وبذلك كانوا يُعرَفون بانتمائهم للمذاهب السنية أو الشيعية، وكذلك نظرتهم تجاه السلطة الحاكمة، ومن أهم هذه المواضيع هو مسألة التولي والتبري ومسألة التفضيل، وقد رويت آراء عن ضرار في المسألتين، وهي ما يلي:

---

[464] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٤٦٢؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٠-١١.

[465] ناجية الوريمي بو عجيلة، *في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم*، (بيروت: دار المدى، ٢٠٠٤م)، ٢٦٢.

[466] نجم الدين الطرطوسي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق رضوان السيد، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢م)، ٦٣.

[467] ابن التلمساني، *شرح لمع الأدلة*، ٣٩٧.

[468] ابن التلمساني، *شرح معالم أصول الدين*، ٦٦٧؛ الرازي، *الأربعين في أصول الدين*، ٢٥٥.

[469] التفتازاني، شرح المقاصد، ٢/٢٧٢.

١.٢.٤. التولي والتبري وعدالتهم: يشكل الصحابة سلسلة للحفاظ على الدين ونقله للأجيال اللاحقة بعد النبي. فأوحي إلى النبي من الله تعالى ليبلغ الرسالة، ويوضح أصول الدين، وأحكامه، ومبادئه؛ ثم يأتي دور الصحابة، وهم الذين عاشوا مع النبي وتلقّوا منه مباشرة تعاليم الدين، فكانوا شهودا على أفعاله وأقواله. من خلال صحبتهم للنبي، تمكنوا من نقل القرآن والسنة النبوية إلى من جاء بعدهم، فكانوا بمثابة حلقة وصل تربط بين النبي والأجيال التالية. تولى الصحابة مسؤولية نشر الدين وتعليمه للناس في مختلف الأمصار بعد وفاة النبي حيث قاموا بتدوين القرآن ونقل السنة وتعليم الناس الشرائع.

يحمل القرآن نشر الدين في غياب النبي على عاتق الصحابة في حياته أو بعد وفاته[470]. فهم نقطة وصل بين النبي ومن لم يره في تلقي الدين الإسلامي. هناك آراء مختلفة حول الصحابة من جانب بعض الفرق الإسلامية حيث اعترف بعضها بعدالة الصحابة وأنهم مؤمنون وموثوقون في نقل الدين كأهل السنة، بينما ذهب بعض الفرق الشيعية إلى تكفير جمهور الصحابة أو إسقاط عدالتهم[471]، وكذلك هناك انتقادات لبعض الفرق الاعتزالية تجاه بعض الصحابة المحدودين[472].

أما الصحبة فتعني المصاحبة والمرافقة والمجالسة على حب الله عز وجل وحب رسوله[473]؛ إذن الصحابي هو من لقي النبي مؤمنا به، ومات على الإسلام[474]. إحدى أهم القضايا التي كانت موضع خلاف في القرن الثاني بين المتكلمين تجاه الصحابة، هي موقف الأفراد تجاه الحروب بين الصحابة والأحداث التي وقعت في زمانهم، حيث كان عليهم أن يبينوا آرائهم في الصحابة، كقضية

---

[470] البقرة، ١٤٣؛ آل عمران، ١٠٤، ١١٠.

[471] ابن التلمساني، *شرح لمع الأدلة*، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥؛ الخياط، *الانتصار*، ١٣٨، ١٤٣،

[472] الخياط، *الانتصار*، ٩٧-٩٨.

[473] السخاوي، *فتح المغيث*، تحقيق علي حسين علي، (مصر: مكتبة السنة، ٢٠٠٣م)، ٩٢/٣.

[474] ابن حجر، *نزهة النظر*، تحقيق نور الدين عتر، (دمشق: دار المنهاج القويم، ٢٠١٩م)، ١١١.

الحكمين[475]، وإمامة عثمان وقتله[476]، وإمامة أبي بكر وعلي[477]، وحرب الجمل وصفين لارتكابهم بعض الكبائر بزعمهم كقتل المسلمين[478]. هناك العديد من الفرق فسقت أو كفرت أحد الطرفين، ولذلك لم يقبلوا عدالتهم في الشهادة ونقلهم للدين، وهذا ما يعرضه ضرار في كتابه "التحريش" بشكل جيد[479]. وففي هذه الحالة، يطرح سؤال آخر: إذا كانت عدالتهم محل شك وشهادتهم غير مقبولة، فما حكم رواية الأحاديث عنهم؟ هل تُقبل هذه الروايات؟ وذلك بناء على أصل "المنزلة بين المنزلتين" عند المعتزلة يكون طرفا النزاع قد ارتكبا الكبائر، ومرتكب الكبيرة فاسق، والفاسق خارج من دائرة الإيمان والتولي، بل يجب التبري منه[480]. هنا، اعتبر العديد من قدماء المعتزلة أن أحد طرفي النزاع فاسق ومرتكب للكبيرة، لكنهم أسقطوا العدالة عن كلي الطرفين ورفضوا شهادتهما للجهل بحال الطرفين، وفيما بعد، وصفوا أحد الطرفين، أي طرف طلحة والزبير، بأنه فاسق ومرتكب للكبيرة[481]. بينما أهل السنة، المعروفون بجماعة المسلمين، اختاروا التولي لكلي الطرفين ولم يروا أن ارتكاب الكبيرة يخرج الإنسان من دائرة الإيمان[482]. أما بالنسبة لضرار، فهناك عدة أقوال نقلت عنه تجاه الصحابة، فعلى الرغم من أنه كان يؤمن بمبدأ "المنزلة بين

---

[475] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٤٥٢-٤٥٣.

[476] المصدر السابق، ٤٥٤.

[477] المصدر السابق، ٤٥٥.

[478] المصدر السابق، ٤٥٦-٤٥٨.

[479] ضرار بن عمرو، *التحريش*، ٤٣، ٤٦، ٤٨، ٥٠، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٨٢.

[480] عفاف الغالي، *الشيعة في مرآة المعتزلة*، (بيروت: جداول، ٢٠١١م)، ١٣٥-١٣٦؛ الأسعد النجار، "معتزلة القرن الثالث بين العثمانية والعلوية"، *قضايا كلامية وسياسية في الفكر الاعتزالي*، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩.

[481] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٢؛ الإسفرائيني، *التبصير في الدين*، ٦٩؛ البغدادي، *الفرق بين الفرق*، ٨٩.

[482] ابن التلمساني، *شرح لمع الأدلة*، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥.

المنزلتين"[483]، إلا أنه لم يتبرأ من كلي الطرفين، بل كان يعلن صراحة أن له موقفا إيجابيا من الطرفين ويتولاهما، وصرح بأن أحد طرفي النزاع كان على صواب والآخر مخطئ، وكان يقول إنه لا يعلم حقيقة حال الطرفين[484]، وكذلك كان يصرح بأنه لا يعرف إن كان علي أكثر هداية أم طلحة والزبير[485]. يُفهم من هذا أن ضرارا، رغم اعتقاده بالمنزلة بين المنزلتين، لم يرَ هذه المنزلة الثالثة خارج دائرة الإيمان بحيث تؤدي إلى سلب الإيمان أو إسقاط العدالة والتولي عن الشخص، أو تصل إلى حد التكفير أو التفسيق، بل كانوا على هداية كما يصرح؛ ويُستنتج أيضا أن ضرارا لم يعتبر العمل جزءا من تعريف الإيمان، بل كان يراه شرطا تكميليا لا لازما؛ إذ لو كان يراه جزءا من تعريفه، لكان قد تبرأ من كلا الطرفين أو أحدهما كما فعل بعض قدماء المعتزلة، لكنه لم يفعل ذلك، بل كان يُظهر المحبة والتولي للطرفين. وهذا ما أشار إليه ابن تيمية بأن الضرارية في مسألة الإيمان (علاقة العمل بالإيمان والإرجاء) يميلون إلى الجهمية ويخالفون المعتزلة في الأسماء والأحكام والوعيد[486]، بل يصنف الأشعري الضرارية تحت قسم المرجئة بذكر عقائدهم المشهورة دون ذكر اسمهم مباشرة[487].

أما بالنسبة إلى أبي بكر وعمر فإنه كان يتولاهما وكان منتقدا للطاعنين فيهما[488]، بل كان يرى اتفاق المسلمين الأوائل على فضلهما[489]؛ ويصرح كما ينقل النوبختي بأنه يرى أن عدالة الصحابة وولايتهم بما فيهم طرفا القتال في الجمل ثبتت بالإجماع، ولا تسقط هذه العدالة والولاية إلا بالإجماع[490]. وهذا يعارض ما ذهب إليه الباحث عفاف محمد في مقالة "فرقة الضرارية" بأنه

---

[483] ابن النديم، *الفهرست*، ٥٩٧.

[484] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٤٥٧.

[485] النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٢.

[486] ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، ٩٩/١٣، ١٠٢/٣.

[487] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١٥٤.

[488] ضرار بن عمرو، *التحريش*، ٥٢.

[489] المصدر السابق، ٥٦.

[490] النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٥.

يشكك في عدالة علي وطلحة والزبير[491]. وأما بالنسبة لمعاوية، فإن الأشعري يروي بأن ضرارا من المخطئين له ولا يعترف بإمامته[492]؛ وليس معلوما بأنه يرى ولايته أم لا، وذلك لأن كثيرا من أهل السنة مع تخطئة معاوية في حربه ضد علي، فإنهم لا يسقطون ولايته ولا يتبرأون منه عموما، ورأي ضرار تجاه الصحابة قريب من رأي الأشعري، إلا أن الأشعري يصرح بأن طلحة وزبير كانا مخطئين على عكس ضرار الذي كان يرى أن حقيقة الأمر ما زالت مجهولة له، ويرى الأشعري أنهما تابا عن الخطأ، وأما بالنسبة لمعاوية فيصرح بأنه باغ[493].

٢.٢.٤. تفضيل الصحابة: شهدت مسألة تفضيل الصحابة نقاشا واسعا بين علماء الكلام، حيث تباينت الآراء حول ترتيب الأفضلية بين الخلفاء الراشدين والأصحاب من حيث ترتبط هذه المسألة بمسألة الإمامة وترتيب الخلفاء وأحقية الشخص بالخلافة. وتعود جذور هذه المسألة إلى بعد وفاة النبي في اختيار الخليفة[494]؛ حيث من كان أفضل فهو أحق بالخلافة من الآخرين[495]. وهناك اتجاهان كليان في تفضيل الصحابة بين علماء الكلام: الاتجاه السني الذي يشكل الأغلبية، ويرى أن ترتيب التفضيل يكون وفق ترتيب توليهم الخلافة، والاتجاه الشيعي بمختلف تياراته على أفضلية علي على جميع الصحابة[496].أما بالنسبة للمعتزلة الأوائل، فقد تشكلت مقالاتهم حول

---

[491] عفاف محمد إبراهيم، "فرقة الضرارية: نشأتها وأعلامها وعقائدها وآراء أهل المقالات فيها"، *مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية*، م.٦، ع.٢(١٤٤٢هـ): ١٩٢.

[492] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٤٥٧.

[493] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ٩٤/١.

[494] الأسعد النجار، "معتزلة القرن الثالث بين العثمانية والعلوية"، *قضايا كلامية وسياسية في الفكر الاعتزالي*، ٣٦٢؛ ناجية الوريمي بو عجيلة، "العمل السياسي عند المعتزلة وخروجه عن السائد"، *قضايا كلامية وسياسية في الفكر الاعتزالي*، ٣١٦-٣١٧.

[495] ابن التلمساني، *شرح لمع الأدلة*، ٣٩١.

[496] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ٤٥٨؛ البلخي، المقالات، ٤٣٥؛ البغدادي، أصول الدين، ٣٠٤.

الصحابة على أساس التعديل والتجوير، وفقا لما يلزمه المستجد من الأحداث[497]. ولذلك اختلفت آراؤهم في التفضيل بين من كان ينتمي إلى الاتجاه السني سياسيا وبين من كان ينتمي إلى الاتجاه الشيعي سياسيا[498]. أما بالنسبة لضرار فهو كجمهور المسلمين يرى أن ترتيب الفضل كترتيب الخلافة، إذ أن أبا بكر هو أفضل الصحابة. ذكر الناشئ (ت.٢٩٣هـ) بأن ضرارا وحفصا الفرد وكذلك أبا الهذيل والنظام اتفقوا على أفضلية أبي بكر وعمر، وعثمان بناء على إجماع الصحابة[499]، ولكن ذكر أن أبا الهذيل والنظام اختلفوا في عثمان بعد السنة السادسة من خلافته، بما أنه لم يذكر اختلاف ضرار في عثمان مع أنه ذكر خلاف أبي الهذيل والنظام، فإنه كان يرى أفضلية عثمان[500]. ولكن يذكر الناشئ الأكبر[501] بأن ضرارا كان يفسق أحد طرفي القتال في حرب الجمل[502]؛ وهذا مخالف لمصادر أخرى كما مر سابقا من أنه يتولى الطرفين وأنهما على الهداية. إذن يمكن القول بأن ضرارا متقارب لأهل السنة في مسألة تفضيل الخلفاء والصحابة وتوليهم؛ وبهذا يفهم من السياق بأنه كان سنيا في اتجاهه السياسي.

---

[497] الأسعد النجار، "معتزلة القرن الثالث بين العثمانية والعلوية"، *قضايا كلامية وسياسية في الفكر الاعتزالي*، ٣٦٨.

[498] البلخي، *المقالات*، ٤٣٥.

[499] الناشئ الأكبر، *مسائل الإمامة ومقتطفات من كتاب الأوسط في المقالات*، تحقيق يوسف فان اس، ط.٢ (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠٠٣م)، ٥٢.

[500] المصدر السابق، ٥٣-٥٤.

[501] أبو العباس عبد الله بن محمد الناشئ الكبير ويعرف بشِرْشِير، من أهل الأنبار ويعد من متلكمي المعتزلة وكذلك شاعر. [ابن النديم، الفهرست، ١/٦٠٤-٦٠٥؛ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ٢٩٤].

[502] الناشئ الأكبر، *مسائل الإمامة*، ٥٤-٥٥.

الخاتمة

من التصورات السائدة في الدراسات الكلامية نسبة نشأة علم الكلام إلى المعتزلة، واعتبارهم المؤسسين الأوائل لهذا العلم، حتى غدا ينظر إلى سائر المتكلمين على أنهم عالة عليهم أو مجرد امتداد لهم.

تعود جذور هذه الفكرة إلى القرون الأولى من الإسلام، حيث يرى بعض متكلمي المعتزلة، مثل أبي الحسين الخياط، أن علم الكلام يخص المعتزلة وحدهم، وأن لهم الفضل في نشأته دون غيرهم، وأنهم هم أهل النظر في هذه المسائل[503]. وبل يذهبون إلى حد الادعاء بأن الآخرين لا يستحقون الذكر في القضايا الكلامية، وإن كانت لديهم آراء، فإنهم قد سرقوا من أهل الاعتزال[504]. وبالمثل، يؤيد الحاكم الجشمي هذا التهكم ويؤكد أن بداية علم الكلام كانت مع المعتزلة، وأن هذا العلم نشأ بينهم، بينما الآخرون استمدوه منهم[505]. ويخص الجشمي الذكر بضرار ليدفع إسهامات ضرار ويتهمه بأنه طالب الدنيا والرياسة بينما ضرار هو الذي عاب على أبي يوسف في تعامله مع الدولة ويعيب على أتباع الملوك والرياسة في كتابه التحريش، وكذلك يفعل مع الأشعري ويتهمه بطلب الرياسة[506].

وقد تبنى هذا الرأي العديد من الباحثين الذين يميلون إلى المدرسة الاعتزالية في دراساتهم لعلم الكلام، معتبرين المعتزلة أعظم مدرسة كلامية[507] ويجب إحياء روحها للنهضة العربية[508]، والأكثر استخداما للعقل، وخاصة في مسائل التحسين والتقبيح العقليين. كما أن المسائل الكلامية كانت

---

503 الخياط، *الانتصار*، ١٤، ٧٢.

504 المصدر السابق، ٧.

505 أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، ٤٠٧.

506 المصدر السابق، ٤٠٧-٤٠٨.

507 جار الله، زهدي، *المعتزلة*، ط.٢. (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م)، ١.

508 المصدر السابق، المقدمة، م.

تُناقش ضمن الإطار الذي حدده بعض المعتزلة[509]. ويؤكد هانم إبراهيم أن المعتزلة هم المتكلمون الحقيقيون الذين نجحوا في عرض القضايا الدينية بشكل مقبول لدى الآخرين[510]. وفي هذا السياق، يذكر زهدي أن المسائل الكلامية لدى المدارس الأخرى، مثل الأشعرية، كانت متأثرة بالمعتزلة، ويذهب إلى حد القول بأن الأشعرية هي ثمرة من ثمار الاعتزال[511].

وقد ساعد هذا التصور السائد والتهكمي ذلك التصور الآخر الخاطئ عن مفهوم المعتزلة والمتكلمين الذي نسب العديد من المتكلمين في القرنين الثاني والثالث إلى الاعتزال من قبل المخالفين لهم وإطلاق تسمية المعتزلة عليهم، بينما ينفي كبار المعتزلة، مثل الخياط، نسبة هؤلاء المتكلمين إليهم. السؤال الذي يبرز لمن يطالع تاريخ علم الكلام هو: كيف يدعي أبو الحسين الخياط وبعض الآخرين أن علم الكلام يعود للمعتزلة دون غيرهم، وفي الوقت نفسه ينفي نسبة العديد من المتكلمين الكبار إلى مذهبه؟ هذا الأمر يثير تساؤلات لدى القارئ حول صحة هذا الادعاء. بل حاول المعتزلة الإيحاء بأن الجهم –وكذلك ضرار– كان قد تتلمذ على واصل، في حين يلاحظ أن المعارف العقلية المنقولة عن الجهم، تفوق ما نقل عن واصل من حيث الكم والمضمون. وهذا يثير تساؤلا إذا كان لدى واصل من المعارف العقلية تضاهي ما لدى الجهم، لماذا لم ينقله المعتزلة لنا؟ بخلاف الجهم الذي رغم معارضة كثيرين له وتهميش تراثه، إلا أن ما نقل عنه من أفكار ومعالجات عقلية يعد أكثر وأثرى بكثير من واصل، إذ أن حضور الجهم في كتابات المعتزلة المتأخرين أنفسهم لا يمكن المقارنة بينه وبين غياب واصل.

هذه الأمور من التهكمات من جهة المعتزلة والمحبين لهم والأخطاء من الآخرين في تحديد مذاهب بعض المتكلمين أدت إلى خلق لبس لدى البعض، حيث نُسبت إثارة المسائل الكلامية وطرحها إلى المعتزلة، بينما تم تجاهل الآخرين إلا في حال اضطرارهم لمناقشة بعض المسائل بشكل محدود،

---

[509] لويس غردية، وجورج قنواتي، *فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية*، ترجمة صبحي صالح، وفريد جبر، (بيروت، دار العلم للملايين، د.ت.)، ٩١/١.

[510] هانم إبراهيم يوسف، *أصل العدل عند المعتزلة*، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٣هـ)، ٣٣–٣٥.

[511] زهدي جار الله، *المعتزلة*، ٢٥٨.

واعتُبر المعتزلة هم من أسسوا أصول النظر العقلي. غير أن دراسة حالة ضرار تكشف عن صورة مغايرة لهذا التصور، إذ يتبين من خلال تتبع ملامح مشروعه الكلامي أن نشأة هذا العلم لم تكن حكرا على المعتزلة، بل شارك فيها متكلمون آخرون الذين أسهموا في بناء أسسه الأولى وصياغة كثير من مفاهيمه، وكان ضرار وأتباعه في مقدمتهم، وكانت الريادة في علم الكلام خلال المراحل الأولى لهم، وكان لهم حضور بارز في البلاط العباسي أكثر بكثير من المعتزلة، وحتى كبار المعتزلة كانوا تلامذة عندهم.

بناء على ما تم طرحه في الفصول السابقة، توصلت هذه الدراسة، بعد البحث في شخصية ضرار بن عمرو وآرائه الكلامية ومقارنتها بآراء غيره من المتكلمين والمدارس الكلامية، إلى عدد من النتائج، تليها مجموعة من التوصيات التي يؤمل أن تسهم في فتح آفاق بحثية جديدة ومن أبرزها ما يلي:

النتائج:

– يُعد ضرار بن عمرو من أوائل من أسّس ملامح فكر كلامي مستقل في بدايات نشأة علم الكلام، متجاوزا الطابع التقليدي السائد في زمانه وبعيدا عن الانغلاق المذهبي.

– كشفت الدراسة عن وجود منظومة فكرية متكاملة لدى ضرار، سبقت في كثير من جوانبها ما ظهر لاحقا في المدارس الكلامية الكبرى، وظل حاضرا بشكل غير مباشر في بعض مقولات المعتزلة والأشاعرة وغيرهما من الفرق، مما يدل على أن أفكاره شكّلت جزءا أساسيا من البنية التأسيسية لعلم الكلام، رغم تجاهل المصادر له لاحقا.

– تبيّن أن موقف ضرار من الصفات الإلهية يجمع بين التنزيه والتفسير العقلي، حيث يرفض التشبيه والتجسيم، ويؤول الصفات بما يتناسب مع العقل والنص معا، ودون تهميش أي منهما.

– أظهرت الدراسة أن مفهوم الكسب تطور على يد ضرار ونتيجة لذلك حدثت نقلة نوعية في علم الكلام ويعتبر نقطة تحول.

– أظهرت الدراسة أن لضرار موقفا خاصا من مسألة الجوهر والعرض عند الفلاسفة وانتقدهم فيها، مما يدل على اطلاعه على الفلسفة.

– أثبتت الدراسة أن الاتهامات الموجهة إلى ضرار كالشعوبية والنصب غير قائم على دليل ثابت، ويُحتمل أنه نتيجة خصومات فكرية ومذهبية أو عدم الاطلاع على حقيقة آرائه، ولا تعكس حقيقة مواقفه العقدية والأخلاقية.

– بيّنت الدراسة أن ضرار كان ناقدًا حادّا للفرق الإسلامية في زمانه، وآراؤه وانقاداته تكشف عن اهتمامه بتشخيص واقع الفرق الإسلامية ومحاولة إيجاد خطاب يوحده ودعوتهما إلى التسامح الفكري.

– اتّبع ضرار بن عمرو منهجًا عقليًا صارمًا في مبحث السمعيات، أدى به إلى إنكار أو تأويل بعض العقائد التي كانت من المسلّمات أو أصبح موضع إجماع لدى الفرق الكلامية، مثل عذاب القبر ومفهوم الملك.

– كان ضرار بن عمرو على اطّلاع بالأديان الأخرى، وتناولها بالنقد، مما يجعله من أوائل رواد هذا المجال في تاريخ الفكر الإسلامي.

– تدلّ المصادر على أن ضرار بن عمرو كانت له آراء في الفقه وأصوله، وألف بعض المؤلفات في هذا المجال، إلا أن تلك المصادر لم تولِ اهتمامًا كافيًا بنقل آرائه الفقهية والأصولية أو توثيقها بشكل مفصل.

التوصيات:

بناء على النتائج المتوصَّل إليها، توصي هذه الدراسة بما يلي:

– تشجع الدراسة الباحثين في العقيدة وعلم الكلام على تسليط الضوء على الشخصيات المهمشة في التراث الكلامي، والتي لم تأخذ حظها من البحث والدراسة، رغم دورها في تشكّل الفكر الإسلامي.

– توصي بدمج شخصية ضرار بن عمرو ضمن المناهج التعليمية في العقيدة والفكر الإسلامي، لما تمثله من نموذج مبكر في التجديد والاجتهاد في علم الكلام.

– تدعو إلى الاهتمام بكتابة دراسات عربية موسعة حول الجهمية الأوائل لفهم دورهم في نشأة علم الكلام وتفاعلاته مع قضايا السلطة والفرقة والدولة.

– تشجع على إجراء مقارنات علمية بين آراء ضرار ومقولات الفرق الكلامية الكبرى، كالمعتزلة والأشاعرة والجهمية، للكشف عن مدى تأثيره أو تفرّده.

– تدعو إلى ترجمة الدراسات الغربية القليلة التي تناولت ضرار بن عمرو وآرائه، وتقييمها علميًّا، لسدّ الفجوة المعرفية بين الدراسات العربية والغربية في هذا المجال.

– توصي بإنشاء موسوعة إلكترونية علمية تُعنى بأعلام علم الكلام وخاصة الأوائل منهم، وتجمع نصوصهم وآراءهم المحققة، لتيسير البحث والاطلاع الأكاديمي.

– تؤكد الدراسة على أهمية فتح مجال دراسات عليا متخصصة في علم الكلام والفكر الإسلامي المبكر، تشمل شخصيات مثل ضرار بن عمرو، ممن كان لهم أثر واضح في تشكُّل الفكر العقدي الإسلامي.

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

آزاد، أبو الكلام. *مسألة الخلافة وجزيرة العرب*. ترجمة: مصباح الله عبد الباقي. القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٣م.

الآبي، أبو سعد الرازي. *نثر الدرر في المحاضرات*. تحقيق خالد عبد الغني محفوظ. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.

الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين. *الشريعة*. تحقيق عبد الله الدميجي. ط ٢. الرياض: دار الوطن، ١٩٩٩م.

الآمدي، سيف الدين. *أبكار الأفكار*. ط ٢. تحقيق أحمد محمد المهدي. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٤م.

الأبري. *مناقب الشافعي*. تحقيق جمال عزون. عمان: الدار الأثرية، ٢٠٠٩م.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت. *الفقه الأبسط*. تحقيق غير مذكور. الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان، ١٩٩٩م.

أبو زهرة، محمد. *تاريخ المذاهب الإسلامية*. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

أبو يعلى، القاضي محمد بن الحسين. *المعتمد في أصول الدين*. تحقيق وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، د.ت.

الأخرس، طلعت. *أبو الهذيل العلاف المعتزلي: آراؤه الكلامية والفلسفية*. بيروت: دار خضر للطباعة والنشر، ١٩٩٤م.

الأشعري، أبو الحسن. *مقالات الإسلاميين*. تحقيق هلموت ريتر. ط ٣. فيسبادن: دار فرانز شتايز، ١٩٨٠م.

الأشعري القمي، سعد. *المقالات والفرق*. ط ٢. تصحيح محمد جواد مشكور. تهران: مركز انتشارات علمي وفرهنگي، ١٩٨٢م.

أمين، أحمد. *ضحى الإسلام*. المملكة المتحدة: مؤسسة الهنداوي، ٢٠١٢م.
الأنصاري، أبو القاسم. *شرح الإرشاد*. تحقيق خالد العدواني. الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع، ٢٠٢٢م.
أنصاري، حسن. "كتاب التحريش لضرار بن عمرو: قراءة ومطالعة". *مجلة نصوص معاصرة*. م.١٣، ع.٥٠، (٢٠١٨م): ٢٩٩-٣١٨.
ابن أبي الحديد، عز الدين. *شرح نهج البلاغة*. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.
ابن أبي شيبة، أبو بكر. *المصنف*. تحقيق كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشيد، ١٩٩٩م.
ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن. *الكامل في التاريخ*. تحقيق عمر تدمري. بيروت: دار الكتب العربي، ١٩٩٧م.
-------. اللباب في تهذيب الأنساب. تحقيق غير مذكور. بيروت: دار صادر، د.ت.
الإسفراييني، أبو المظفر. *التبصير في الدين*. تحقيق كمال يوسف الحوت. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣م.
ابن التلمساني، شرف الدين. *شرح لمع الأدلة*. بعناية نزار حمادي. الكويت: دار الضياء، ٢٠١٨م.
-------. *شرح معالم أصول الدين*. تحقيق نزار حمادي. الأردن: دار الفتح، ٢٠١٠م.
ابن حزم، أبو محمد. *جمهرة أنساب العرب*. مراجعة لجنة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
-------. *الفصل في الملل والأهواء والنحل*. تحقيق غير مذكور. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.
-------. *الإحكام في أصول الأحكام*. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.
ابن حنبل، أحمد. *مسائل أحمد رواية ابن هانئ*. تحقيق أبو عمرو محمد الأزهري. القاهرة: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠١٣م.

ابن خلدون. *تاريخ ابن خلدون*. تحقيق خليل شحادة. ط.٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م.
ابن طيفور، أبو الفضل. *تاريخ بغداد*. ط ٣. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢م.
ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. *العقد الفريد*. تحقيق مفيد محمد قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين. *تاريخ مدينة دمشق*. تحقيق عمرو بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٥م.
ابن العربي، أبو بكر. *أحكام القرآن*. ط ٣. مراجعة محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
ابن عمرو، ضرار. *التحريش*. تحقيق حسين خانصو ومحمد كسكين. إستانبول: دار الإرشاد، ٢٠١٤م.
ابن القاسم، يحيى بن الحسين. *مجموع كتب ورسائل يحيى بن الحسين*. تحقيق غير مذكور. الصعدة: مكتبة أهل البيت، ٢٠٢١م.
ابن قدامة، موفق الدين. *المغني*. ط ٣. تحقيق عبد الله التركي ومحمد عبد الفتاح الحلو. الرياض: عالم الكتب، ١٩٩٧م.
ابن قطلوبغا، أبو الفداء زين الدين. *تاج التراجم*. تحقيق محمد خير رمضان يوسف. دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م.
ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *البداية والنهاية*. تحقيق غير مذكور. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م.
ابن الملاحمي الخوارزمي، ركن الدين محمود. *المعتمد في أصول الدين*. تحقيق مارتن مكدرمت وويلفرد ماديلونغ. لندن: هدى، ١٩٩١م.
ابن متويه، أبو محمد الحسن بن أحمد. *التذكرة*. تحقيق دانيال چيماريه. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ٢٠٠٩م.
ابن النديم، *الفهرست*، تحقيق أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقات للتراث الإسلامي، ٢٠٠٩م.
ابن تيمية، أبو العباس. *التدمرية*. ط ٢. تحقيق غير مذكور. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٩٧م.

-------. *درء تعارض العقل والنقل، ط ٢* . تحقيق محمد رشاد سالم. المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١م.

-------. *مجموع الفتاوى*. تحقيق عبد الرحمن بن محمد. المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م.

-------. *بيان تلبيس الجهمية*. تحقيق رشيد حسن علي. المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ٢٠٠٥م.

باحمدان، أحلام محمد، "بشر المريسي: آراؤه الاعتقادية تأثرا وتأثيرا." أطروحة الدكتوراه، جامعة أم القرى. ١٩٩٨م.

الباقلاني، أبو بكر، *الإنصاف*، ط ٢. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢١هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل، *التاريخ الأوسط*. تحقيق محمود إبراهيم زايد. القاهرة: دار الوعي، ١٩٧٧م.

-------. محمد بن إسماعيل. *الصحيح*. "باب: من تكلم بالفارسية والرطانة". تحقيق محمد زبير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١م.

-------. *خلق أفعال العباد*. تحقيق عبد الرحمن عميرة. ط ٢. جدة: دار عكاظ، د.ت.

البزدوي، أبو اليسر. *أصول الدين*. تحقيق هانز بيتر لنس. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٣م.

البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى. *أنساب الأشراف*. تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م.

البلخي، أبو القاسم، والقاضي عبد الجبار، والحاكم الجشمي. *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*. تحقيق فؤاد سيد. بيروت: المعهد الألماني للدراسات الشرقية، ٢٠١٧م.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر. *أصول الدين*. تحقيق غير مذكور. إستانبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ١٩٢٨م.

-------. *الفرق بين الفرق*. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق. ط ٢. بيروت:

دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧م.

البيهقي، أبو بكر. *مناقب الشافعي*. تحقيق السيد أحمد الصقر. القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٠م.

-------. *الاعتقاد*. تحقيق أحمد عاصم الكاتب. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م.

-------. *إثبات عذاب القبر*. تحقيق شرف محمود القضاة. عمان: دار الفرقان، ١٩٨٣.

بوعجيلة، ناجية الوريمي. *في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم*. بيروت: دار المدى، ٢٠٠٤م.

-------. "العمل السياسي عند المعتزلة وخروجه عن السائد"، *قضايا كلامية وسياسية في الفكر الاعتزالي*. إشراف: حمادي ذويب. الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦م.

بو هلال، محمد، *العقدي والمعرفي في علم الكلام*. تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، ٢٠٠٨م.

التستري، محمد تقي. *قاموس الرجال*. تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي. ط.٢. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٨٩م.

التميمي، أبو تمام. *باب الشيطان من كتاب الشجرة*. تحقيق ويلفرد مادولونغ وباول والكر. كلن، بوستون: بريل، ١٩٩٨م.

التنوخي. *نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة*. تحقيق عبود الشالجي. ط.٢. بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م.

پينيس. *مذهب الذرة عند المسلمين*. ترجمة: محمد أبو زيدة. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م.

الجاحظ. *البيان والتبيين*. تحقيق عبد السلام هارون. ط.٣. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م.

-------. *البخلاء*. تحقيق غير مذكور. ط.٢. بيروت: دار ومكتبة هلال، ١٩٩٨م.

-------. *الحيوان*. تحقيق محمد باسل عيون السود، ط.٢ بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

الجبائي، أبو علي. *المقالات*. تحقيق أوزكان شمشك، وعبد الكريم صريجا، ويوسف آركان. عمان: مكتبة الغانم للنشر والتوزيع، ٢٠٢٣.

الجرجاني، السيد الشريف. *التعريفات*. ظبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

-------. *شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والفناري*. تصحيح محمد بدر الدين النعساني. مصر: مطبعة السعادة، د.ت.

الجشمي، الحاكم. التهذيب في التفسير. تحقيق عبد الرحمن السالمي. بيروت: دار الكتب العلمية والقاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٨/٢٠١٩م.

الجوهري. *الصحاح*. تحقيق أحمد عطار، ط.٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك. *العقيدة النظامية*. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م.

-------. *غياث الأمم*. تحقيق عبد العظيم الديب. القاهرة: مكتبة إمام الحرمين، د.ت.

-------، *التلخيص في أصول الفقه*. تحقيق عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري. بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت.

حقي، إسماعيل. *روح البيان*. تحقيق غير مذكور. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٢٢م.

حللي، عبد الرحمن. "التنوع الديني والطائفي في الفترة الإسلامية المبكرة من خلال كتاب 'التحريش' لضرار بن عمرو الغطفاني. (ت. نحو ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)". مجلة *أسطو*. م.٣. ع. ١٠ (٢٠١٩): ٤٦.

الحميري، النشوان. *الحور العين*. تحقيق كمال مصطفى. *ط.٢*. بيروت: دار آزال، ١٩٨٥م.

خطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. *تاريخ بغداد*. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م.

الخنيزي، جهاد. *السلفية والشيعة*. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م.

الخياط، أبو الحسين. *الانتصار*. تحقيق نيبرج. ط ٢. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣م.

الخيون، رشيد. *معتزلة البصرة وبغداد*. لندن: دار الحكمة، ١٩٩٧م.

الدارمي، أبو سعيد. *النقض على المريسي*. تحقيق أبو عاصم الشوامي. القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م.

داونينغ، ليزا. "جورج باركلي"، *موسوعة ستانفورد للفلسفة*. ترجمة علي الحارس. *مجلة حكمة*، ١٠ أغسطس ٢٠٢٢، https://hekmah.org/جورج-باركلي./

الدينوري، أبو محمد ابن قتيبة. *المعارف*. تحقيق ثروت عكاشة. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.

الذهبي، شمس الدين. *ميزان الاعتدال*. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٦٣م.

-------. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥هـ.

-------. *تاريخ الإسلام*. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

الرازي، فخر الدين. *اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*. مراجعة علي سامي النشار. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٣م.

-------. *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين*، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت.

-------. *المطالب العالية*. تحقيق أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الكتب العربي، ١٩٨٧م.

-------. *المباحث الشرقية*. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠م.

-------. *مفاتيح الغيب*. تحقيق غير مذكور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

-------. *نهاية العقول*. تحقيق سعيد فودة. بيروت: دار الذخائر، ٢٠١٥م.

-------. *الأربعين في أصول الدين*. تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.

رشيد رضا، محمد. *تفسير المنار*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
الزبيدي، مرتضى. *إتحاف السادة المتقين*. تحقيق غير مذكور. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤م.
الزركشي، بدر الدين. *البرهان في علوم القرآن*. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م.
سالم، عبد العزيز. *العصر العباسي الأول*. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م.
السخاوي، شمس الدين. فتح المغيث. تحقيق علي حسين علي. مصر: مكتبة السنة، ٢٠٠٣م.
السبكي، علي؛ وتاج الدين السبكي. *الإبهاج في شرح المنهاج*. تحقيق أحمد الزمزمي ونور الدين صغيري. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث: ٢٠٠٤م.
السمرقندي، أبو الليث. *بحر العلوم*. تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد، وزكريا عبد المجيد النوتي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.
الشابي، علي، أبو لبابة حسين، وعبد المجيد النجار. *المعتزلة بين الفكر والعمل*. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، د.ت.
الشاذلي، أحمد. *المدخل إلى الأمور العامة*. القاهرة: دار الرواق الأزهري، د.ت.
الشافعي، حسن. *المدخل إلى دراسة علم الكلام*. ط ٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م.
الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. المنصورة: دار الوفاء، ٢٠٠١م.
-------. *جماع العلم*. تحقيق غير مذكور. القاهرة: دار الآثار، ٢٠٠٢م.
-------. *الرسالة*. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي. *مناقب الشافعي*. تحقيق عبد العزيز فياض حرفوش. دمشق: دار البشائر للطباعة والنشر، ٢٠٠٣م.
الشهرستاني، عبد الكريم. *نهاية الأقدام*. تحقيق أحمد فريد مزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
-------. *الملل النحل*. تخريج محمد بدران. ط ٢. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
الشيباني، محمد بن الحسن. *الأصل*. تحقيق محمد بوينوكالن. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢م.

-------. *الآثار*. تحقيق خالد العواد. دمشق: دار النوادر، ٢٠٠٨م.
شوك، كورنيليا. "جهم بن صفوان والجهمية وضرار بن عمرو". *المرجع في تاريخ علم الكلام*، تحرير زابينه شميتكه، ترجمة أسامة شفيع. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، (٢٠١٨م): ١/١٣٣-١٦٠.
الصفدي. *الوافي بالوفيات*. تحقيق أحمد الأرناؤوط ومصطفى تركي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م.
الطبري، أبو جعفر. *التبصير في معالم الدين*. تحقيق علي الشبل. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٦م.
الطحاوي. *شرح مشكل الآثار*. تحقيق شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م.
الطحاوي. *العقيدة الطحاوية*. تحقيق محمد الشوادفي. الرياض: مدار الوطن للنشر، ٢٠١٦م.
الطريثيثي. *متشابه القرآن*. تحقيق عبد الرحمن السالمي. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ٢٠١٥م.
طقوش، محمد سهيل. *التاريخ الإسلامي الوجيز*. ط.٥ بيروت: دار النفائس، ٢٠١١م.
عبد الحميد، عرفان. *دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.
العسقلاني، ابن حجر. *تهذيب التهذيب*. تحقيق عادل أحمد وعلي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
-------. *نزهة النظر*. تحقيق نور الدين عتر. دمشق: دار المنهاج القويم، ٢٠١٩م.
عطوان، حسين. *الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي*. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦م.
العقل، ناصر. *الجهمية والمعتزلة*. الرياض: دار الوطن للنشر، ٢٠٠٠م.
العقيلي، أبو جعفر المكي. *الضعفاء الكبير*. تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت: دار المكتبة العلمية، ١٩٨٤م.
العقيلي، ناصر. *"الحياة الفكرية في الكوفة في العصرين الراشدي والأموي"*. أطروحة الدكتوراه، جامعة اليرموك، كلية الآداب، ٢٠١٠م.
العلي، خالد. *جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي*. بغداد: المكتبة الوهبية، ١٩٦٥م.
العمراني، أبو الحسين. *الانتصار في الرد على المعتزلة*. تحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف. الرياض:

أضواء السلف، ١٩٩٩م.

عون، فيصل. *علم الكلام ومدارسه*. القاهرة: دار الثقافة، د.ت.

غازي، جابر رزاق. "*الكوفة في العصر العباسي: دراسة في أحوالها السياسية والفكرية*". رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الكوفة، كلية الآداب، ٢٠٠٠م.

الغالي، عفاف. *الشيعة في مرآة المعتزلة*. بيروت: جداول، ٢٠١١م.

الفاخوري، حنا، وخليل الجر. *تاريخ الفلسفة العربية*. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣م.

"فالج." ويكيبيديا: الموسوعة الحرة. تم الدخول في ١٨ أبريل ٢٠٢٥ https://ar.wikipedia.org/wiki/فالج.

القاسمي، جمال الدين. *تاريخ الجهمية والمعتزلة*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م.

القاضي، عبد الجبار. *المغني في أبواب التوحيد والعدل*. تحقيق محمود قاسم. الجزء الخامس عشر. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ١٩٦٥م.

-------، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*. تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار. الجزء الحادي عشر. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥م.

-------، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*. تحقيق توفيق الطول وسعيد الزايد. الجزء التاسع. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت.

-------. *شرح أصول الخمسة*. تحقيق عبد الكريم عثمان. ط.٣. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦م.

-------. تنزيه القرآن عن المطاعن. تحقيق أحمد السايح وتوفيق علي وهبة. لجيزة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٦م.

القاضي عياض، أبو الفضل. *إكمال المعلم*. تحقيق يحيى إسماعيل. مصر: دار الوفاء، ١٩٩٨م.

-------. *ترتيب المدارك*. تحقيق عبد القادر الصحراوي. المغرب: مطبعة فضالة، ١٩٧٠م.

قاضي، ياسر. *مقالات الجهم بن صفوان*. الرياض: دار أضواء السلف، ٢٠٠٥.

القلانسي، أبو العباس أحمد بن إبراهيم. *كتاب المقالات*. تحقيق وتحرير زياد بوعقل. سلسلة "العلم اليوناني العربي"، العدد ٣٣. برلين/بوسطن: دار دي غرويتر، ٢٠٢١.

قوام السنة، إسماعيل الإصفهاني. *الحجة في بيان المحجة*. ط ٢. تحقيق محمد بن ربيع المدخلي. الرياض: دار الرأية، ١٩٩٩م.

اللالكائي، أبو القاسم. *شرح أصول السنة*. ط ٨. تحقيق أحمد الغامدي. السعودية: دار الطيبة، ٢٠٠٣م.

الماتريدي، أبو منصور. *تأويلات أهل السنة*. تحقيق مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.

الماوردي، أبو الحسن. *أعلام النبوة*. تحقيق سعيد اللحام. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨م.

-------. *الأحكام السلطانية*. تحقيق أحمد جاد. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. *التنبيه والإشراف*. تصحيح عبد الله الصاوي. القاهرة: دار الصاوي، ١٩٣٨م.

مصطفى، إبراهيم؛ وأحمد حسن الزيات؛ وحامد عبد القادر؛ ومحمد علي النجار. *المعجم الوسيط*. ط.٤. القاهرة: مجمع اللغة العربية، ٢٠٠٤م.

مغلطاي، علاء الدين. شرح سنن ابن ماجه. تحقيق كامل عويضة. السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٩م.

المفيد، أبو عبد الله. *الاختصاص*. تحقيق علي أكبر غفاري ومحمود محرمي زرندي. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٩٩٣م.

-------. *الفصول المختارة*. تحقيق علي مير شريفي. قم: كنگره شيخ مفيد، ١٩٩٣م.

-------. *المسائل الصاغانية*. تحقيق السيد محمد القاضي. قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، ١٩٩٣م.

-------. *الحكايات في مخالفة المعتزلة من العدلية والفرق بينهم وبين الشيعة*. تحقيق محمد رضا حسيني جلالي. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٩٩٣م.

-------. *أوائل المقالات*. تحقيق إبراهيم الأنصاري. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٩٩٣م.

المقدسي، ابن طاهر. *البدء والتاريخ*. تحقيق كليمان هوار. باريس: أَرنست لرُو، ١٨٩٩-

١٩١٩م.

المقريزي، أبو العباس تقي الدين. *مذاهب أهل مصر وعقائدهم*. تحقيق أيمن فؤاد سيد. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٦م.

الملشوطي، تبغورين. *أصول الدين*. تحقيق ونيس الطاهر العامر. سلطنة عمان: مكتبة الجيل الواعد، ٢٠٠٥م.

الملطي، أبو الحسين. *التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع*. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٧م.

مرايسية، سهى، وغدير مشيك. "*مدينة بغداد ودورها السياسي الحضاري خلال العصر العباسي الأول*". رسالة ماجستير، جامعة 08 ماي 1945، كلية العلوم الإنسانية، ٢٠٢٣م.

المكي، الموفق، وابن البزاز الكردري. *مناقب الإمام الأعظم*. تحقيق غير مذكور. حيدرآباد: دائرة المعارف النظامية، ١٩٠٣م.

منصور، زينب. *معجم الأمراض وعلاجها*. عمان: دار أسامة للنشر، ٢٠١٠م.

الناشئ الأكبر، أبو العباس. *مسائل الإمامة ومقتطفات من كتاب الأوسط في المقالات*. ط ٢. تحقيق يوسف فان اس. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠٠٣م.

ناغل، تيلمان. *تاريخ علم الكلام الإسلامي*. ترجمة: محمود كبيبو. بيروت: دار الوراق، ٢٠١٨م.

النسفي، أبو معين. *تبصرة الأدلة*. تحقيق محمد الأنور حامد عيسى. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، والجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.

نصرى نادر، ألبيري. *فلسفة المعتزلة*. الإسكندرية: دار النشر الثقافة، د.ت.

نكري، عبد النبي. *دستور العلماء*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

النوبختي، أبو محمد، *فرق الشيعة*. ط ٢. تحقيق غير مذكور. بيروت: دار الأضواء، د.ت.

نويهض، عادل. معجم المفسرين. ط ٣. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٨٨م.

هدارة، محمد. *اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣م.

الهمداني، القاضي عبد الجبار. *شرح أصول الخمسة*، ط ٣. القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٩٩٦م.

وات، مونتمغري. القضاء والقدر. ترجمة: عبد الرحمن الشيخ. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

ولفسون، هاري. *فلسفة المتكلمين*. ترجمة: مصطفى لبيب. ط ٢. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م.

المراجع الفارسية:

پاکتچي، أحمد. "أبو حنيفة". دائرة المعارف بزرگ إسلامي. https://www.cgie.org.ir/fa/article/226475/ .ابوحنيفه .تم الدخول في ٨ أبريل ٢٠٢٥.

———. "حسن و قبح". دائرة المعارف بزرگ إسلامي. https://www.cgie.org.ir/fa/article/227342/ .حسن-و-قبح .تم الدخول في ٨ أبريل ٢٠٢٥.

پاکتچي، أحمد، وآخرون. "تأويل". دائرة المعارف بزرگ إسلامي. https://www.cgie.org.ir/fa/article/225425/ .تأويل .تم الدخول في ٨ أبريل ٢٠٢٥.

جعفريان، رسول. "جهم بن صفوان و تلاش نافرجام برای فهم توحيد خالص". مجله آينه پژوهش، م. ٣٥، ع. ١ (١٤٠٣هـ.ش): ٥٨٧–٥٩٠.

رازقي فام، حامد. "بازخوانی ادله نفی ماهيت از خداوند از ديدگاه فلاسفه اسلامی". دو فصلنامه علمی‌ترويجی فلسفه اسلامی، م. ٢، ع. ٢ (١٣٩٦هـ.ش): ٣٦.

راد، علي. "قرآن و آموزه‌ی تفضيل پيامبران: اسلوب، زمينه‌ها، و ماهيت". مجله قرآن‌شناخت، م. ١١، ع. ٢ (١٣٩٧هـ.ش): ٢.

علي خاني، إسماعيل. "الهيات سلبی: سير تاريخی و بررسی ديدگاه‌ها". مجله معرفت كلامی، م. ٣، ع. ١ (١٣٩١هـ.ش): ٩١–٩٢.

كرون، پاتريشيا. "جاحظ و اصحاب جهالات". ترجمة مسعود جعفري. مجله بخارا، م. ١٨، ع. ١٠٨ (١٣٩٤هـ.ش): ٧٢–٨٠.

مينايي، فاطمة. "ضرار بن عمرو". دانشنامه جهان اسلام، ج. ٣٠، ص. ٣٤٢–٣٤٦.

المراجع بالإنجليزية:

Dhanani, Alnoor. The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology. Leiden: Brill, 1994.

Van Ess, Josef. Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Vol. 3. Leiden: Brill, 1997.

———.“Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf.” In *Encyclopaedia Iranica*, accessed April 9, 2025. https://www.iranicaonline.org/articles/abul-hodayl-al-allaf-mohammad-b.

Watt, William Montgomery. Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

———. The Formation of Islamic Thought. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

السيرة الذاتية

الاسم: رضا جزيري

التعليم:

- باحث ماجستر في جامعة إستانبول صباح الدين زعيم، تركية، دراسات اسلامية.
- خريج كلية العلوم الإسلامية في جامعة صباح الدين زعيم.
- خريج المعاهد الشرعية في جنوب إيران.

الخبرات العلمية:

- عمل في تدريس قراءة القرآن للأطفال.
- يعرف اللغات الفارسية، والعربية.