نشأة الفلسفة الإسلامية تطوراً لعلم الكلام
قراءة في الفكر العربي الحديث

يمنى طريف الخولي[1]

مقدمة

نشأ علم الكلام في الحياة الإسلامية، استجابة لحاجة ملحة في الواقع الحضاري العربي، قبل حركة الترجمة والتأثر بالفلسفة اليونانية؛ إذ انبثق نتاجاً لمكوناتها وصراعاتها، وواصل نموه وتطوره حتى تمخض، بفعل عوامل أخرى متعددة، عن الفلسفة الإسلامية. وبعبارة موجزة: نشأت الفلسفة الإسلامية تطوراً طبيعياً لعلم الكلام.[2]

---

(1) دكتوراه في الفلسفة، جامعة القاهرة. أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. البريد الإلكتروني: philoyomna@hotmail.com

(2) كانت هذه القضية محوراً من المحاور المتداخلة والمتفاعلة في:
- الخولي، يمنى طريف. **الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل**، القاهرة: دار الثقافة، 1995م. القاهرة: دار قباء، ط2، 1998م.
- الخولي، يمنى طريف. **أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد**، سلسلة اقرأ (العدد 652)، القاهرة: دار المعارف، 2000م، ص107–130.
- الخولي، يمنى طريف، "المنهج في مشروع "التراث والتجديد": دراسة نقدية"، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، مج56، ع2، أبريل 1996م، ص105–164.
- الخولي، يمنى طريف. "القطيعة المعرفية والفكر العربي المعاصر"، **مجلة قضايا فكرية**، الكتاب الخامس عشر والسادس عشر: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليو 1995م، ص239–246.

ومهما تبدت من سلبيات لعلم الكلام، وقصورات معرفية وحدود ضاغطة تفرضها مهام حضارية اضطلع بها المتكلمون، فإن الإيجابية العظمى لعلم الكلام في أنه شكلَّ للعقل العربي الصميمَ، وكان هو الفلسفة الإسلامية الخاصة التي شقت الطريق ومهدته نحو الفلسفة الإسلامية العامة أو الحكمة، ثم كان تمام الكلام في الحكمة. إنها مرحلة عقلية تالية، استوعبته وتجاوزته، فكانت -بالتالي- أعلى وأوسع منظوراً وأكثر نضجاً، وصل العقل العربي إليها بفعل عوامل متعددة، لكن فضل علم الكلام يبقى غير منكور.

يروم البحث إلقاء الضوء التحليلي الكثيف على هذه القضية، لا سيما من حيث تمثلها في الفكر العربي الحديث، الذي هو صلب من أصلاب الفكر الإسلامي المعاصر، الأمر الذي يكشف عن مضامينها ومردوداتها فيما يتعلق بوضعية حضارتنا العربية الإسلامية، في ماضيها ومستقبلها، وسبل تفعيلها في نزوعنا إلى الاستقلال والنهوض والتنمية، وتأكيد الذات ونشدان الهوية في مسيرة التقدم، بما يعود على حاضر الأمة الإسلامية ومستقبلها.

مدخل

الفلسفة بمعناها العام هي تجريد وتجسيد لروح العصر وتساؤلاته الملحة، وانعكاس نظري له. إنها النظرة الكلية الباحثة عن المبادئ العمومية الكامنة في الأعماق السحيقة، والمستشرفة للآفاق البعيدة. ولئن كان المجال المعرفي يتميز بمنهجه، بالأسلوب والوتيرة والروح والناموس والشريعة،[3] فإن المناهج الفلسفية، بدورها تتميز وتنفرد بأنها تتيح للوعي المنظورَ الكليَّ الشامل والرؤية المترامية، القادرة على سبر أعمق الجذور، واستكناه أوسع الآفاق في آن واحد. إن النظرة الفلسفية عابرة للجزئيات والتخصصات، وتملك حق مساءلة الجوانب الشتى للحضارة الإنسانية والثقافة البشرية.

فالفلسفة كانت الانعكاس المجرد للوعي البشري، وكانت في مراحلها

(3) تعرضت لتعريف مفهوم المنهج Method في مواضع متعددة من كتاباتي. انظر مثلاً:
- الخولي، يمنى طريف. "ما هو المنهج" في: **محاضرات في منهج العلم**، القاهرة: دار الثقافة العربية، 2002م، ص18 وما بعدها.

التاريخية المتتالية انعكاساً للوعي الحضاري في مرحلة ما، ويصدق هذا بالمثل على النظرة الأفقية أو العرضية، فتعكس فلسفة الثقافة المعنية روح هذه الثقافة وصلبها وحوارها مع الثقافات أو الحضارات الأخرى. وبهذا تغدو الفلسفة في كلِّيتها وأجزائها انعكاساً مجرداً للوعي البشري، أو يمكننا القول إنها: "تعبير عن مجمل الفكر البشري وإطار كلي له".

لا ضير البتة في استخدام مصطلح "الفلسفة" للتعبير عن الإنجازات الفكرية في السياق الديني الإسلامي، بل والإطار المجرد الواعي للتجربة الحضارية الإسلامية ذاتها. وفي هذا تبدو لنا الفلسفة هي الأجدر والأقدر على الإجابة عن السؤال الملح: لماذا قُدّر للحضارة العربية الإسلامية أن تحتل المركز الحضاري وأوج التقدم والسؤدد المعرفي، في عصرها الذهبي إبان القرون الممتدة من القرن الثامن الميلادي حتى القرن الثاني عشر.

إن الحضارة العربية الإسلامية وإنجازاتها المعرفية إنما تشغل كل الفراغ الحضاري الممتد منذ أن أغلقت الإمبراطورية الرومانية المدارس الفلسفية في القرن الخامس حتى بزوغ الجمهوريات الإيطالية في عصر النهضة. ولأن العرب هم الذين حملوا لواء العلم في العصور الوسطى، وكان تاريخ العلوم عند العرب هو المرحلة المفضية منطقياً وتاريخياً وجغرافياً إلى مرحلة العلم الحديث، فإن العلوم العربية الرياضية والطبيعية تشغل فراغاً تاريخياً أوسع، يمتد منذ انتهاء مرحلة العلم السكندري في مصر إبان العصر البطلمي في القرن الأول الميلادي، حتى إشراقة العلم الحديث في القرن السادس عشر.[4] وننتظر من مثل هذه التحليلات لسؤدد الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي أن تمهد طرقاً تسهم في أن تؤدي إلى الإجابة عن السؤال الأهم والأكثر إلحاحاً: كيف يمكن للحضارة العربية الإسلامية أن تقوم من عثرتها التي طالت؟ وكيف تتجاوز واقعها المأزوم

(4) انظر الفصلين: "الخامس والسادس" من كتاب:
- كرواثر، ج.ج. **قصة العلم**، ترجمة: يمنى الخولي، وبدوي عبد الفتاح، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1998م. وكذلك عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط2، 1999م. قارن تصدير ترجمتنا لكتاب:
- راشد. رشدي. **في الرياضيات وفلسفتها عند العرب**، القاهرة: دار الثقافة، 1994م، ص23.

بفعل عوامل خارجية وعوامل داخلية؟ وكيف تنطلق صوب مستقبل أكثر إشراقاً بعد أن فاتها ركب العالَميْن: الغرب الذاهب والشرق الأقصى الآتي صاعداً واعداً؟ وكيف تستعيد أمتنا حضوراً رائداً على ساحة العالم؟ وكيف تسهم إسهاماً إيجابياً يضيف إلى رصيد الحضارة الإنسانية المعاصرة؟

من البدهي أن القراءة المنهجية والمعرفية للفلسفة في الفكر الإسلامي العربي تعيننا على الإجابة عن تلك الأسئلة. إن الفلسفة الإسلامية كأي فلسفة أخرى، هي انعكاس واعٍ مجرد للحضارة الإسلامية، وقد اصطبغت في ماضيها، وفي نشأتها وتناميها وتقلّباتها مع الظروف والملابسات التاريخية؛ إذ اصطبغت في ماضيها بصبغة الحضارة الإسلامية وحملت سيماءها ومعالمها، ويمكن في مستقبلها أن تعطينا مفتاحاً من مفاتيح التقدم المنشود استناداً إلى حضورها الثاوي في الوعي، واستناداً إلى التواصلية والاستمرارية الفريدة التي تتميز بها الحضارة الإسلامية، وتكاد تنفرد بها عن حضارات العالمين. فنحن الأمة الوحيدة في العالم التي تتحدث لغة كتابها المقدس؛ اللغة عينها منذ ما يقرب من ألف وخمسمائة عام. في حين لا يزيد عمر أي لغة حية بقواعدها الجارية الآن على أربعة أو خمسة قرون، فاللغة العربية هي الوحيدة التي استمرت سبعة عشر قرناً أو يزيد. ولا تزال قادرة على الصمود والبقاء، مع ما تتعرض له من هجمات عاتية، من أمام ومن وراء، أو من العاميات ومن اللغات الأجنبية.

لقد أثبتت الفلسفة التحليلية المعاصرة، والدراسات اللغوية المتقدمة، والعلوم المعرفية الإدراكية cognitive sciences أن اللغة ليست محض وسيلة للتواصل والتعبير؛ كصيحات وإشارات الحيوان، ولا هي مجرد وعاء للمعنى، كما تكون الأقفاص أو الأكياس وعاء للفاكهة. فاللغة لُحمة في نسيج التفكير، وخامة من خامات الوعي، وأهم عوامل تشكّل الشخصية والهوية والقومية. يقول هيدجر: "إن اللغة هي بيت الوجود... هي مسكن الكينونة، هي مسكن كينونتي ومسكني أنا، هي موطني وموئلي، هي حدود عالمي الحميم ومعالمه وتضاريسه، ومن نوافذها أو بعدساتها، أنظر إلى بقية أرجاء الكون الفسيح."[5] إنَّ اللغة هي الهوية وهي الذاتية وهي الأنا، ويصدق هذا على الفرد وعلى

(5) Heidegger, Martin. "The Nature of Language," in *On The Way to Language*, trans. by D. Hertz, New York: Harper & Raw Publishers, 1971, 63.

الجماعة على حد سواء.[6]

وبناء عليه نتفق على أن تواصلية لغة الإسلام؛ اللغة العربية تعني تواصلية حضارة الإسلام وفلسفة الإسلام، ليكون بحثنا في نشأة فلسفة الإسلام، تنقيباً في الماضي بقدر ما ينعكس في الحاضر ويعين على استشراف المستقبل، وإنهاضه إن جد العزم وصحّ الطريق.

وخلاصة الدعوى المطروحة هنا، هي أن الفلسفة الإسلامية نشأت بوصفها تطوراً طبيعياً لعلم الكلام، وأن هذه الدعوى التي سنجدُّ في إثباتها، تحمل كثيراً من عوامل الاستقلال والنهوض المستقبلي المنشود.

أولاً: الضرورة الحضارية لعلم الكلام، وتمثيله للأيديولوجيا الإسلامية

علم الكلام نبتة إسلامية أصيلة، نشأ استجابة لحاجة ملحة في الواقع الحضاري العربي، إثر الثورة الثقافية العظمى التي أحدثها نزول الوحي في المجتمع القبلي، ونشأ قبل عصر الترجمة، والتأثر بالفلسفة اليونانية. ويرى حسن حنفي، أن علم الكلام نشأ كأول محاولة للتعبير عن النصوص الدينية وفهمها فهماً عقلياً خالصاً وتحويلها إلى معانٍ، كحركة طبيعية في تجاوز النص الديني إلى المعنى العقلي.[7] فكان علم الكلام بحق أوسع المجالات وأهمها لما أسماه محمد عابد الجابري "العقلانية العربية الإسلامية"، أو أنه – كما رأى الشيخ مصطفي عبد الرازق– الفلسفة الإسلامية الشاملة، حتى لعلم أصول الفقه بكل تألقه المنهجي.

في كتابه العمدة "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، يناقش مصطفى عبد الرازق بمزيد من الإسهاب والتعمق دعاوى مؤرخي الفلسفة الغربيين، الذين يسرفون في الزعم بأنه لا توجد فلسفة عربية أو فلسفة إسلامية، وأنها لا تزيد شيئاً عن الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب، وكما شرحوها وعرضوها بلغة عربية، مع

(6) انظر مقالنا: في قضية تعريب العلوم من زوايا متعددة، المنشور في:
– المناوي، محمود فوزي. **التعريب والتغريب**، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 2005م، ص25–29.

(7) حنفي، حسن. **التراث والتجديد**، القاهرة: الأنجلو المصرية، ط3، 1987م، ص79، 132.

ملاحظة أن الشرّاح العظام كانوا – كما يلاحظ إرنست رينان – في نواحٍ نائية عن بلاد العرب مثل إسبانيا ومراكش وسمرقند، وكانت غالبيتهم من غير الساميين. فقد أجاد الرائد العظيم الشيخ مصطفى عبد الرازق في رد هذه الدعاوى، وعني عناية خاصة بالرد على إرنست رينان الذي يصفه بأنه "خصيم الجنس السامي والدين الإسلامي جميعاً، كان فيما يتعلق بالفلسفة شديد الشكيمة على ما سماه "فلسفة عربية"، لكنه ألين جانباً لما دعاه فلسفة إسلامية"[8].

كان رينان يقصد بالفلسفة العربية ما نسميه نحن الفلسفة الإسلامية، التي بدأت بالكندي ووصلت إلى ذروتها بجهود ابن رشد. أمّا ما دعاه "فلسفة إسلامية" فهو "علم الكلام"؛ فيقول رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية": "إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين."[9] وهو قول يمكن أن نلتقي عليه، لكنّ المقصد متباين، بل هو متناقض؛ إذ يقصد رينان ما يمكن أن نسميه "برهان الخلف"؛ أي إثبات القضية بنفي عكسها، فلفظة "حقيقية" مقصود بها الإنجاز المنسوب "حقيقةً" إلى حضارة الإسلام، وبالتالي يُثبت العكس؛ أي إن ما يُسمى بالفلسفة الإسلامية أو "الفلسفة العربية"[10] ليس

---

(8) عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1944م. وط3، د.ت، ص12.

(9) المرجع السابق، ص12.

(10) إنها مشكلة تثار مراراً وتكراراً، وأثيرت في:

– عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق، ص16–20. وهو من المصادر المبكرة، ولا تزال تثار في إصدارات محدثة: "فلسفة إسلامية" أم "فلسفة عربية"، ويقول مصطفى عبد الرازق: "هذه الفلسفة وضع لها أهلها اسماً اصطلحوا عليه، فلا يصح العدول عنه ولا تجوز المشاحة فيه". (ص19)، وهو يقصد مصطلح الفلسفة الإسلامية. وثمة نفر من أساتذة الفلسفة الإسلامية المعاصرين في مصر أو في الشام –من النصارى خاصة– أو في سواهما، يؤكدون تأكيداً على مصطلح الفلسفة العربية لأسباب متباينة، وأنه أفضل من الفلسفة الإسلامية. وقد يرون هذا الأخير مرفوضاً تماماً. ولعل أكثرهم تحمساً الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي، انظر:

– العراقي، محمد عاطف. **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، القاهرة: دار المعارف، ط1، 1974م، ط4، 1978م. حتى عمله المتأخر نسبياً، وهو:

– العراقي، محمد عاطف. **الفلسفة العربية: مدخل جديد**، القاهرة: الشركة المصرية =

إنجازاً إسلامياً بالمرة. أما نحن فنذهب إلى أن علم الكلام يقصر عن شروط الفلسفة، ومنهجه لا يعد منهاجاً فلسفياً على وجه الدقة، وله مسلمات وحدود تبدأ بالإلهيات وتنتهي بمتطلبات المعترك الحضاري والواقع السياسي، فتجعله ذا خصائص تختلف عن خصائص الفلسفة التي لم تتحقق إلا مع الكندي، لكن علم الكلام بوصفه نمطاً من الفعالية العقلية والإنتاج الفكري والخطاب النخبوي، كان هو المؤدي إلى الفلسفة الحقة فيما بعد، بفعل عوامل أخرى تفاعلت معه، وأدت إلى تطوره هو ذاته.

صحيح أن العرب في جاهليتهم لم يعرفوا الفلسفة، لأنهم "لم يعنوا بأول

= العالمية للنشر – لونجمان، 2000م. يقول عاطف العراقي في إهدائه هذا الكتاب إلى روح أحمد لطفي السيد: "إلى من أطلق على فلسفتنا الفلسفة العربية، وابتعد تماماً عن التسمية الزائفة، الفلسفة الإسلامية". وهو أستاذ متمكن من هذه الفلسفة، ولا شك في أن لديه مسوغاته.

على أن بعض مفكرينا، نجدهم حداثيين علمانيين متعصبين متطرفين في حداثتهم وعلمانيتهم! فينطلقون من منطلقات عصر النهضة الأوروبي، ويسلّمون بأن الدين –الإسلامي في حالتنا– هو علة التخلف والنكوص، ومن ثم يغدو تقليصه وتهميشه شرطاً ضرورياً للنهضة، تماماً كما حدث في الحضارة الأوربية. وهنا لا يكون مصطلح الفلسفة العربية تأكيداً للعروبة بقدر ما هو نفي للإسلام. هؤلاء العلمانيون المتطرفون الذين يسلمون بمنطلقات الحضارة الغربية تسليماً أعمى، غير ملتفتين إلى أوجه الاختلاف أو الالتقاء، واقعون في مغالطة منطقية، أشار إليها الدكتور علي مبروك في واحد من أعماله التي تأتي لافتة حقاً، وهي تزعزع "أسساً ثاوية" بتعبيره الأثير، إنها مغالطة افتراض علة واحدة محدثة للأثر، فما أحدث الأثر النهضوي في أوروبا قد لا يحدثه في المشرق، لأسباب عديدة، أهمها أن موضع الدين في بنية الحضارة العربية نقيض لموضعه في بنية الحضارة الغربية، وأيضاً ما كشف عنه علي مبروك من اختلاف بنية العلاقة بين السياسي والعقائدي اختلافاً بيناً في الشرق الإسلامي عنها في الغرب المسيحي. انظر:

– مبروك، علي. **الخطاب السياسي الأشعري: نحو قراءة مغايرة**، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006م، ص49 وما بعدها.

ويبدو أن مصطلح الفلسفة الإسلامية الأكثر انتشاراً واعتماداً هو الأوفق؛ لأن المسألة في النهاية كانت إثر الثورة الثقافية العظمى التي أحدثها الإسلام، فترسَّم عطاؤها في دوائر حول المركز الثابت المميز لهذه الحضارة؛ أي النص القرآني، وكانت أولى الدوائر التي ترسمت حول المركز هي تقعيد قواعد اللغة العربية. ثم كان علم الكلام دائرة أخرى، والفلسفة الإسلامية بدورها دائرة أخرى ... ولا مشاحنة بين مصطلحي العروبة والإسلام؛ العروبة قلب الإسلام، والإسلام امتدادها الحضاري، الذي استوعب ميراثها من الأديان والحضارات السابقة.

أدوات الحضارة النظرية وهي التدوين وتأليف الكتب."[11] ولكن، لطالما رددنا أن الفلسفة؛ الإسلامية -فيما بعد- بدأت بالترجمة. واستقر هذا في وعينا على أنها بدهية أولى في درسنا للفلسفة الإسلامية. ولا جدال في أهمية حركة الترجمة وفاعليتها، التي كانت "للتعرف على الحضارات المعاصرة، وليس تقليداً لها أو اتخاذها مصدراً."[12] ولكن أن تكون هي نقطة البدء والمحرك الأول، فهذا يعني أن الفلسفة الإسلامية محض نتاج للمؤثر الخارجي اليوناني، فنكون أصلاً وامتداداً في وضع المنفعل المتلقي، ويظل الغرب وتراثه ابتداء وأبداً في وضع الفاعل الملقن، وتتأكد مركزيتهم وهامشيتنا. يقول حسين مروة عن الزعم بانفعال الفلسفة الإسلامية بالمصادر الخارجية: "الانفعال وحسب يتضمن القول بأن المنفعل تابع ومقلد وناقل فحسب دون إبداع."[13]

إن نشأة علم الكلام في الحياة الإسلامية، ونموه في مناخها الموار الفائر آنذاك، بفعل مكوناتها وصراعاتها، حتى وصل بفضل عوامل متعددة -منها الترجمة- إلى طور الفلسفة الإسلامية، يطيح بذلك الوهم الذي يجعلنا منفعلين فحسب. ومن الضروري هنا الإشارة إلى لفتة حسين مروة الثاقبة، حين أوضح بالتفصيل المدروس كيف أن المحرك الأول للعقل العربي، وبالتالي النقطة المفضية للفلسفة الإسلامية، لم تكن حركة الترجمة، بل كانت عقيدة الجبر التي رفعها الأمويون لتبرير حكمهم الجائر القائم على الدم الطاهر المراق، وبالتالي ظهرت الثورة عليهم في شكل رفض أيديولوجيتهم السلطوية؛ أي رفض عقيدة الجبر على يد ثلاثة من شهداء القدرية أو الحرية: معبد الجهني وعمرو القصاص وغيلان الدمشقي، الذين هم أسلاف المعتزلة. والمعتزلة بدورهم أسلاف الفلاسفة الإسلاميين.[14] من هذه الثورة الشعبية ضد السلطة الجائرة، أو

(11) الأهواني، أحمد فؤاد. **الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص4.

(12) حنفي، حسن. **مقدمة في علم الاستغراب**، القاهرة: الدار الفنية، 1991م، ص12.

(13) مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت: دار الفارابي، ط6، 1988م. مج1، ص821.

(14) مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، مرجع سابق، مج1، 555-594.

هذا الصراع الأيديولوجي بين الجبرية والقدرية في الربع الأخير من القرن الأول الهجري، بدأت رحلة العقل العربي إلى عالم التفلسف، مصداقاً للقول الشهير: تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحرية.[15]

وبكل هذا الدور الحاسم والفعالية الشاملة لعلم الكلام، ولأنه أصيل بكل ما تتضمنه الأصالة من معنًى؛ فقد تَخَلَّق في رحم الحضارة الإسلامية، ودار حول التنظير العقلي للحضارة الإسلامية، التي هي المخزون النفسي والبناء الشعوري للجماهير، والنسيج القيمي وملامح المجتمع وقسماته وأطره ومعاييره. وبذا، أصبح علم الكلام التمثيل العام للأيديولوجيا الإسلامية.

والمقصود بالأيديولوجيا هنا؛ شبكة القيم والأفكار والمعتقدات والمصالح والتوجهات والشعور والمخزون التاريخي والحاصل المشترك والتطلعات والأهداف إلخ. وعلى الإجمال، هي الموجهات العامة للوعي والسلوك التي تصنع جمعية الجماعة، فلا تعود حاصل جمع آحاد من الأفراد.

بهذا التحديد لمفهوم الأيديولوجيا، فإنها تغدو ضرورة ملازمة للوجود الإنساني، من منظور النزعة الجمعية التي تبحث عن هوية ثقافية ووضع حضاري، وليس من منظور الفردية المطلقة، الذي يزيد الهويات الثقافية تفتيتاً وتمييعاً لا يحتاج إليه عصر العولمة المستكفية تماماً. إن المقصود بالأيديولوجيا هنا هو ما يجعل الجماعة ذات هوية. ولئن كانت الأيديولوجيا منظومة نظرية، فإنها لا تتنامى تجريدياً، بل لا بد لها من أن تأتي تعبيراً عن واقعات جماعية محددة..

---

(15) ينسب هذا القول عادة إلى الفيلسوف الإيطالي بندتو كروتشه (1866م – 1952م). انظر مثلاً:

– Croce, B. *History as the Story of Liberty*, trans. by Sylvia Sprigge, Chicago: Henry Regency Co., 1970.

ويقال أيضاً إن نسق الفلسفة الهيجلية الشامل الشامخ يأتي تطبيقاً ومصداقاً لهذا القول. ولكننا نحسبه قولاً أوسع مراماً وأبعد آفاقاً من كروتشه ومن هيجل ومن الفلسفة الإيطالية أو الألمانية أو سواهما؛ إذ يمكن أن نلقاه شاملاً الفلسفة بأسرها، كما تصفها ورقة مؤتمر الفلسفة في الفكر الإسلامي بأنها "تعبير عن مجمل الفكر البشري". ويمكن أن نتفق تماماً على أن المنطق الرياضي وفلسفة العلوم الطبيعية تحديداً هي أبعد مجالاً عن قضايا الحرية. انظر:

– الخولي، يمنى طريف. **الحرية الإنسانية والعلم: مشكلة فلسفية**، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1990م.

عن معتقداتها المتجهة نحو مصالحها، اتجاهاً ينبع من متعينات واقعها، مما يجعل الأيديولوجيا حاملة لإمكانيات الحركة والتطوير نحو مثاليات الجماعة وطموحاتها. إن فيها عنصراً يتجه نحو مثال يتجاوز الواقع وينفيه ويفوقه، بحيث يمكن القول في تعريف (الأيديولوجيا) إنها منظومة فكرية تدعو إلى تفسير العالم وتغييره في آن واحد، من حيث أن الأيديولوجيا تأتي متضافرة مع الطوباوية[16] وتصور ما ينبغي أن يكون.

من هنا تخَّلق علم الكلام في تراثنا القديم تمثيلاً عينياً لأيديولوجيا الجماعة الإسلامية التي كانت ناهضة متوثبة آنذاك. وعلى المنوال نفسه يتبدى لنا مثول علم الكلام في هذه الزاوية أو تلك من زوايا مشاريع تجديد الفلسفة الإسلامية في الفكر العربي الحديث أيضاً، كتمثيل لأيديولوجيا تريد النهوض، وتجاوز واقع مأزوم بآفاق فكر نهضوي.

في تراثنا القديم كان علم الكلام بالذات، ودون علوم التراث الأخرى، النقلية أو العقلية، هو الذي تَخَلَّق في أتون الصراع السياسي، وكان المتكلمون أيديولوجيي الدولة الإسلامية. فالدولة العباسية الأولى جَّندت المعتزلة في حربها ضد خطر النزعات الشعوبية، وما حملته من تيارات فكرية مناوئة ومناهضة للعقلية الإسلامية، كالمانوية[17] والغنوصية[18] والمجوسية[19] "فكان المعتزلة هم أيديولوجيو الدولة آنذاك، يعملون على نشر وتكريس العقل الديني الإسلامي، وبالتالي سلطة الدولة."[20] ولـمّا تعاظم شأن الدولة لتعاظم شأن العقل معهم، وقوي بناؤهم الأيديولوجي، حتى بات خطراً يهدد الدولة الاستبدادية التي بدأت عوامل الضعف والتفكك تتسرب إليها، نهض الأشاعرة للرد عليهم وتحجيمهم. فأصبح الأشاعرة أيدولوجيي الدولة الإسلامية، في العصر العباسي الثاني وما

(16) الطوباوية: الفكر الذي يصور النظام المثالي للمجتمع الإنساني. [المحررون]

(17) المانوية: هم أصحاب ماني بن فاتك، أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بالنور والظلمة. [المحررون]

(18) الغنوصية: مدرسة عقائدية لها فلسفات باطنية بعيدة عن الوحي. [المحررون]

(19) المجوسية: ديانة عبدة النيران الذين يقولون إن للعالم أصلين: نور وظلمة. [المحررون]

(20) الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1984م، ص151.

تلاه. ومن قبل حين تكلم الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (83هـ-148هـ)، أسَّس جعفر بكلامه أيديولوجيا (الدولة الإسلامية الشيعية). وقد كان للشيعة دورهم في نشأة علم الكلام وفي تطور مباحثه.

لقد تشكل علم الكلام القديم استجابة للمشكل السياسي، وللمتغيرات الحضارية، التي لا تنفصل بدورها عن الفتوحات العسكرية والامتداد السياسي. يقول المفكر الإسلامي محمد عابد الجابري: "كانت المواقف السياسية يبحث لها عن سند عام في الدين، وكان ذلك أولى الخطوات التنظيرية التي أسست ما سيطلق عليه فيما بعد (علم الكلام). إذن فعلم الكلام في حقيقته التاريخية لم يكن مجرد كلام في العقيدة، بل كان ممارسة للسياسة في الدين."[21] لقد أتى علم الكلام القديم نتاجاً لتفاعل ثلاثة مقومات، هي: العقائد، والمعترك السياسي، والعقل الفلسفي النظري.

إن علم الكلام تمثيل عام للأيديولوجيا الإسلامية بوصفها الوجود الواعي للأمة، فحمل علم الكلام القديم الإطار العام للوعي بشتى توجهاته وفِرَقه، لا سيما المعتزلة والأشاعرة الذين سادوا أخيراً. وفي الفكر العربي الحديث نجد محاولات تجديد تستعين بعلم الكلام بوصفه إطاراً وموجهاً أمثل لحضارة إسلامية ناهضة في القرن الحادي والعشرين، أو وسيلة لانبعاثة روح الحضارة الإسلامية. وحين يتساءل عبد الله العروي: ما هي روح الحضارة الإسلامية؟ ينتهي إلى أن "الخوض في مسألة روح الحضارة ينتهي حتماً إلى تأسيس علم كلام مستحدث."[22]

ثانياً: الرؤية الفلسفية الكلامية: الأنطولوجيا، والإبستمولوجيا

في زمان تخُلّق علم الكلام في القرن الثاني الهجري، كان الهم الحضاري الأول هو إثبات عقائد الإسلام في مواجهة عقائد الشعوب الأخرى المتاخمة

(21) المرجع السابق، ص347. يبين الدكتور علي مبروك تفصيلاً لكيفية تميز الفكر الإسلامي القديم، وربما الحديث أيضاً بأن العقائدي تخلّق في رحم السياسي. انظر:
- مبروك، **الخطاب السياسي الأشعري: نحو قراءة مغايرة**، مرجع سابق، ص49.

(22) العروي، عبد الله. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، الدار البيضاء: دار التنوير، 1983م، ص198.

الخاضعة أو المناهضة، وأولها عقيدة وجود الله، مما أدى بالمسلمين إلى اعتماد أساس من أساسيات الموقف الفلسفي، فأضحوا رواداً للتفلسف مع قصوراتهم المنهجية والمعرفية في شروط التفلسف. إنه الرؤية الأنطولوجية الشاملة للوجود، الشاملة للإلهيات والطبيعيات، الفيزيقا والميتافيزيقا، على السواء.

وثمة أسلوبان لتناول علم الكلام القديم؛ فإمّا النظر إليه فِرَقاً، وإمّا النظر إليه موضوعات. فإذا نظرنا إليه من جهة الموضوعات، فإننا نجد ستة موضوعات دار عليها البحث الفلسفي، هي: التوحيد، القدر، الإيمان، الوعيد، الإمامة، ثم اللطائف؛ أي الطبيعيات. والإلهيات (العقليات) تشمل التوحيد والقدر، والسمعيات (= النقليات) وتشمل: الإيمان والوعيد والإمامة. أمّا اللطائف أو الطبيعيات فموضوعها الجسم والحركة والزمان والمكان؛ أي العالم الفيزيقي بتعبير معاصر، الذي هو عالم الشهادة بالتعبير الإسلامي النافذ. إنها "دقيق الكلام" الذي هو مجال العقل وحده، في مقابل "جليل الكلام"؛ أي العقائد التي يُفْزَعُ فيها إلى كتاب الله.

هكذا تشير رؤية العالم الطبيعي أو الطبيعيات إلى بداية التفكير العلمي في الطبيعة، بل وتطور -كما يرى حسن حنفي- إلى ما يمكن أن نسميه مشروع إنشاء لاهوت طبيعي، على نحو مادي خالص وكأنه علم فيزياء. لكن هذا الفكر العلمي البازغ من ثنايا الفكر الديني تم إسقاطه من الحساب، ثم إجهاضه بسيادة الفكر الديني وحده، فانفصل العلم عن الدين، والبدن عن النفس، والشيء عن العقيدة، والعالم عن الله.[23] فالطبيعيات لم تكن إلا سلّماً للإلهيات، وليست مطلوبة لذاتها أبداً للفهم والتفسير. فالمطلوب فقط استخدامها، وبالتحديد استخدام "حدوث العالم"، دليلاً على العقائد الإلهية. والحادث هو الجسم الطبيعي، فكانت الطبيعيات محض صورة عقلية للإلهيات، خادمة لها وليس للإنسان، في حين أن الإنسان هو الذي يحيا في الطبيعة، وهو الذي يصارعها ويحتاج إلى ترويضها وتطويعها.

---

(23) حنفي، حسن. **من العقيدة إلى الثورة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، دار التنوير للطباعة والنشر، 1988م، ص155، 525.

دليل الحدوث؛ أي كون حدوث العالم، أو العالم الحادث المخلوق، دليلاً على وجود الله، وعلى قدرته وعلمه الشاملين وحكمته وحياته، هو ما سلّم به المتكلمون جميعاً، بل المسلمون جميعاً. فالكلام في نهاية الأمر انعكاس للمكنون الشعوري لجماهير المسلمين، فكان دليل الحدوث هو مدخل اشتباك علم الكلام بالعالم وبالرؤية الأنطولوجية الشاملة التي تجعل المتكلمين ممهدين لطريق الفلاسفة.

لم يكن العالم لدى المتكلمين إلا علامة على وجود الله؛ أي على ما ورائه بتعبير فلسفي أثير. و"إنما سمي (العَلَم) عَلَماً لأنه علامة منصوبة على وجود صاحب العلم. فكذلك (العَالَم) بجواهره وأعراضه، وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى."[24] كلمة (عالَم) مشتقة أصلاً من العلَم والعلامة، وفي أصلها اللغوي البعيد من الحسي: العُلام أي الحناء لما يترك من أثر باللون. والعلامة ما تترك في الشيء مما يعرف به. ومن هذا العَلَم: لما يُعرف به الشيء أو الشخص، كعلم الطريق، وعلم الجيش (الراية)، وسُمي الجبل علماً لذلك. ومنه: علمت الشيء؛ أي عرفت علامته وما يميزه، ونقيضه الجهل. وتكون بعد ذلك المعاني الخاصة والاصطلاحية للعلم. ولم ترد لفظة العالَم في القرآن الكريم مفردة أبداً، وإنما وردت فقط في صيغة الجمع: العالمين، ثلاثاً وسبعين مرة، هذا غير (العالِمين – بكسر اللام)، من العلم بالشيء التي وردت ثلاث مرات.[25] وربما وردت بهذا العدد من المرات على سبيل التأكيد اللغوي، فها هي نفحة كلامية تكشف عن عبقرية اللغة العربية، حين العلم والعالم مردودان للأصل اللغوي نفسه، كان يمكن استثمارها لتوطين العلم في عالمنا.

كانت المشكلة المحورية للأنطولوجيا الكلامية هي العلاقة بين الله وبين العالَمِين أو العالَم، وهي علاقة اتخذت –مبدئياً– صورة الإيجاد والخلق من العدم؛ إحداث المحدث: هذا العالم. وظل دليل الحدوث دائما إطار الأنطولوجيا

(24) الخولي، أمين (مُحرّر). **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1968م، ج4، ص240–241.

(25) المرجع السابق، ص248، 245.

الكلامية ككل وكأجزاء، ومسوغها. وفي هذا نستنطق الفحوى الجوهري أو الثابت البنيوي في علم الكلام القديم بأسره، والذي يعلو على الخلافات الجزئية. إنها "وحدة الأساس الذي تقوم عليه بنية كل من الفكرين المعتزلي والأشعري"[26] على السواء، بل وكل ما سواهما.

فقد قامت الأنطولوجيا الكلامية على دليل الحدوث، الذي لا يعدو أن يكون عملية قياس الغائب (= الإلهيات أو عالم الغيب) على الشاهد (= الطبيعيات أو عالم الشهادة). وكما أشار حسن حنفي، فإن قياس الغائب على الشاهد الذي يبدو مستعاراً من علم أصول الفقه، هو أساس الفكر الإلهي أو الثيولوجي[27] كله.[28]

تكشف هذه المحاولات عن بزوغ العقل من خلال الإيمان، وعن تجاوز المشاهدة الحسية والتجربة المباشرة -بعد استيعابها- إلى التحليل العقلي الصرف.[29] فدليل الحدوث تجريبي يستند إلى المشاهدة، ثم ينتقل من الواقع المحسوس إلى الفكر.

وإذا رُمنا تأطيراً للإبستمولوجيا الكلامية، فإننا نجد تحليلاً بنيوياً ثاقباً يقف على آلية إنتاج المعرفة في العقل العربي، فمحمد عابد الجابري يبين أن عناصر المعقول العربي ثلاثة: الوحدانية والنبوة ووجوب معرفة الله من خلال تأمل الكون.[30] فقد كان العالم، أو الكون الأنطولوجي، ونظامه: القرآن وبيانه، هما العنصران الأساسيان في الإطار المرجعي الذي يستند إليه العقل الإسلامي في صراعه مع اللاعقل.. مع المشركين؛[31] إذ كان غرض المتكلمين الأول هو إبطال

---

(26) مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية**، مرجع سابق، مج1، ص736.

(27) الثيولوجي: مصطلح يعني اللاهوت بالمفهوم الغربي النصراني واليهودي، وهو علم يبحث في وجود الله وذاته وصفاته. [المحررون]

(28) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مرجع سابق، مج1، ص258-259.

(29) المرجع السابق، مج2، ص 12.

(30) الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1984م، ص14.

(31) المرجع السابق، ص139.

مذاهب الخصوم: المانوية والمجوسية والمزدكية[32] والثنوية[33] وغيرهم، باتخاذ الشاهد (= العالم ونظامه) أصلاً للتدليل على الغائب (= العقائد).

وهذه عقلية بيانية؛ أي إن آليتها أو أداتها لإنتاج المعرفة هي البيان، الذي هو أصلاً آلية لغوية؛ هي آلية التشبيه التي تؤسس البلاغة العربية. إن علوم اللغة والبلاغة لها ريادتها المعروفة للعقل العربي وإنتاج المعرفة العربية، بحكم لغوية الحدث القرآني، وأنه بيان.

وقد تكوَّن العقل العربي في العصر العباسي الأول (عصر التدوين) من خلال تشييده علوم البيان، وأعلاها تقعيده قواعد اللغة العربية. وأبدع في هذا إبداعاً قلَّ مثيلُه في تاريخ الفكر البشري،[34] واحتل أوسع رقعة في الثقافة العربية. يسمي الجابري هذه المرحلة -التي شهدت نشأة علم الكلام ثم ازدهاره- مرحلة العقل البياني؛ لأن الخطاب العربي فيها يؤسسه فعل واحد؛ أي آلية ذهنية معرفية واحدة، قوامها ربط أصل بفرع لمناسبة بينهما: إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، أو هو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين. لذا، أسماه الجابري النظام المعرفي البياني، يتلوه النظام المعرفي البرهاني (= الحكمة أي الفلسفة)؛ أي تتلوه مرحلة الفلسفة، حيث المعقول الأرسطي، ثم النظام المعرفي العرفاني (= سيادة الأشعرية والتصوف)، حيث الغنوصيات المشرقية. فأعقب هذا مراحل الانحدار والتخلف في ليل الحضارة العربية الإسلامية الطويل، الذي لم تنبلج بشائر الأسحار في فجره إلا مع القرن التاسع عشر.

لقد أتت مرحلة الحكمة أو الفلسفة تالية لهذا الجهد المعرفي، وبفضل غير منكور له، بعد أن تفاعلت معه عوامل أخرى، أهمها حركة الترجمة والاطلاع على الفلسفة الإغريقية، وعلى تراث الفرس والهنود وسواهم، وحدوث عامل النماء والتطور العقلي الذي يبدو تلقائياً في بيئة عفيّة فتية كالبيئة العربية في تلك الآونة؛ لقد أتى تمام الكلام في الحكمة.

---

(32) المزدكية: نسبة إلى مزدك، وهي حركة تؤمن بشيوعية المال والنساء. [المحررون]

(33) الثنوية: حركة وديانة تقول بالنور والظلمة، وبأنهما أزليان قديمان. [المحررون]

(34) الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص339.

ولئن كان كلٌّ من علم الكلام والفلسفة طريقاً مستقلاً نسبياً في سياق الحضارة الإسلامية، فإن الحدود بينهما مموهة إلى حد ما، فلم يكن علم الكلام إلا ممارسة للتفكير الفلسفي في القضايا التي أثارها نزول الوحي في المجتمع العربي. ومن حيث هي ممارسة متكفلة بمهمة التمثيل الأيديولوجي، فقد نحت منحى البحث الديني في العقائد؛ لأنه المنحى الأيديولوجي المتفاعل المثير للقضايا الفكرية والفلسفية التي شغلتهم.

ثم استفاد علم الكلام من المنطق كثيراً، فكان ينمو ويتطور، حتى نضج بفعل أتون التفلسف العقلاني؛ أي المنطق. "ومن القرن السادس الهجري حتى القرن الثامن الهجري أصبحت موضوعات علم الكلام هي نفسها موضوعات الفلسفة،"[35] أو كما يقول ابن خلدون اختلطت الطريقتان، "والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر."[36]

فلم تكن الفلسفة في النهاية إلا تطويراً لعلم الكلام، ظهرت بعد أن استوفى علم الكلام نضجه. فقد ظهرت الفلسفة الإسلامية بعد أن قام علم الكلام بمهمته في تحويل النص الديني إلى معنى عقلي ومضمون فكري، فجاءت الفلسفة أو الحكمة لتكمل الطريق، وتحوِّل المعنى والمضمون إلى نظرية عقلية خالصة. إنها تمثل دائرة أو مرحلة فكرية أعلى من مرحلة التمهيد الكلامي، فقد أصبح الفكر والواقع مهيئين للفلسفة. وكانت الفلسفة أو الحكمة أكثر اتصالاً بسيرورة العقل البشري، وفي حِلٍّ عن التمثيل الأيديولوجي المباشر الصريح، وإن كانت بطبيعة الحال لن تتحلل من ارتباطها به، فتميزت الحكمة أو الفلسفة عن الكلام بأنها انطلقت من المفاهيم والمضمون الفكري لا من القضايا المثارة في المجتمع؛ من النص الديني بصورة مباشرة. ولم تتخذ الفلسفة من عقائد الدين أو من النص الديني ذاته مسلّمة أولية وقاعدة مباشرة للبحث.

وهنا لا بدّ من التوقف عند فارق جوهري بين الفلسفة الإسلامية في الشرق ومعاصرتها الفلسفة المسيحية في الغرب، حتى لا يوحي تشابه المصطلحين

---

(35) حنفي، حسن. **دراسات إسلامية**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1981م، ص110.

(36) نقلاً عن:

– عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص74.

بتشابه الحضارتين وتشابه دور الفلسفة فيهما. إن الفلسفة المسيحية في الغرب الأوروبي كانت تتخذ من عقائد الدين ومن النصوص الدينية مسلَّمة أولية وقاعدة مباشرة للبحث، بل إن هذا هو صميم معنى "الفلسفة المسيحية" في أي عصر وفي أي مِصْر، سواء وسيطة أو حديثة أو معاصرة، فلا فلسفة مسيحية دون التسليم بالعقائد المسيحية والانطلاق منها. أمّا الفلسفة الإسلامية فهي ليست هكذا، بل هي الفلسفة كلها التي ظهرت في إطار حضاري، تخلَّق وتنامى بفعل ظهور الإسلام. وفي سياق درسنا الفلسفة الإسلامية يمكن أن نعرج مثلاً على ابن الراوندي الملحد، وعلى الطبائعيين الدهريين. لقد انطلقت الفلسفة الإسلامية في أفق حضاري أشمل، ربما لأن خدمة العقيدة على وجه التحديد مصونة ومكفولة بفعل جهاز معرفي مهيب، يفوق الجهاز المعرفي لأية عقيدة دينية أخرى، فهو جهاز معرفي يبدأ من علوم اللغة إلى علم الكلام، وعلم أصول الفقه، والفقه ذاته بمدارسه المتعددة، وعلوم القرآن، والتفسير، والحديث، والسيرة، إلخ.

وبصدد فضل علم الكلام في وصول العقل الإسلامي إلى برّ الحكمة أو دائرة الفلسفة الخالصة، يتبوأ المعتزلة المنزلة العليا والفضل الأعم. فلم يكن علم الكلام المعتزلي بالذات إلا فلسفة صريحة، بل وفلسفة ناضجة؛ وإذا كان يقال دائماً إن قصة الفلسفة هي قصة العقل، وإن قصة الفلسفة هي قصة الحرية، فإن المعتزلة كانوا فلاسفة العقل والحرية معاً. فقد قال المعتزلة بالعلّية التي هي العقل في الطبيعة، ومع هذا وضعوا فارقاً بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان؛ إذ الأول حتمي آلي هو بتعبيرهم (إرادة حتم)، والثاني يدخل فيه عنصر التمكين والاختيار، أو هو بتعبيرهم (إرادة تفويض).[37] ليس هذا فحسب؛ إذ هم فلاسفة الحرية والعقل من حيث إنهم أهل العدل والتوحيد. فقد كان واضحاً دائماً أن الحرية الإنسانية (الاختيار بمصطلحاتهم)، هي المضمون المحوري لمفهوم العدل المعتزلي.

لكن، لم يتضح أن الحرية مضمون محوري للفلسفة بأسرها إلا منذ القرن السابع عشر وما تلاه، حين استقام نجيب العقل الأثير؛ أي نسق العلم الحديث، عملاقاً واعداً، محصناً بتلك الحتمية العلمية الإبستمولوجية الصارمة، يلقيها على

(37) عمارة، محمد (مُحقّق). **رسائل العدل والتوحيد**، القاهرة: دار الهلال، 1971م، ج2، ص183–184.

الوجود بأسره أنطولوجيّاً، لتنتفي حرية الإنسان، فكان التناقض بين العلم بحتميته والإنسان بحريته محوراً دارت بين رحاه الفلسفة الأوروبية الحديثة؛ أصابها بما أسميته شيزوفرنيا أو انفصام حاد بين عالمين؛ أحدهما للحتمية العلمية والآخر للحرية الإنسانية، فنجد العقل والمادة عند ديكارت.. النومينا والفينومينا عند كانط.. الإرادة والتمثل عند شوبنهاور.. الأنا واللاأنا عند نيتشه.. العقلي والواقعي عند هيجل.. الروح والطبيعة.. النسبي والمطلق.. الآلي والغائي... بعض ثنائيات جمة، دارت بين رحاها الفلسفة الأوروبية الحديثة، وكلها معاً تجمعها بوتقة واحدة، الثنائية الأم والأصل والأساس: الحتمية العلمية والحرية الإنسانية.[38] إنه خيار الفلسفة الأوروبية العسير: إمّا فلسفة العقل، وإمّا فلسفة الحرية، وهو خيار طوت تحت وطأته توتراتها وتطوراتها، وقد بلغت الذروة في التنويرية.

وكرد فعل على التنويرية[39] وإيمانها المفرط بالعقل والعلم، نشأت الرومانتيكية لترفع لواء الحرية، وتمخضت عن البرجسونية[40] والوجودية،[41] ورد الفعل على الوجودية بالبنيوية[42]... وليس يصعب إدراك أن الحتمية العلمية التي هي إبستمولوجية وأنطولوجية معاً، كانت امتداداً باهتاً لمفهومي العلم الإلهي الشامل (إبستمولوجياً) والقدرة الإلهية الشاملة (أنطولوجيّاً)، في إثارتهما لمشكلة الحرية الإنسانية، لا سيما مع الكالفينية.[43]

---

(38) الخولي، يمنى طريف. **العلم والاغتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى الحتمية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م. وطبعة ثالثة، 2006م، ص13–38.

(39) التنوير: هو مصطلح يشير إلى نشوء حركة ثقافية تاريخية في أوروبا، قامت للدفاع عن العقلانية بدلاً من الدين، وعصر التنوير: هو بداية ظهور الأفكار المتعلقة بتطبيق العلمانية. [المحررون]

(40) البرجسونية: هي مذهب فلسفي معاصر وضعه برجسون سنة 1941م، تغلب عليه النزعة الروحية، ويقوم على التطور الخلاّق، ويُعَدّ ردة فعل على النزعة المادية. [المحررون]

(41) الوجودية: هي تيار فلسفي يعلي من قيمة الإنسان، ويؤكد تفرده. [المحررون]

(42) البنيوية: هي منهج فكري وأداة للتحليل تقوم على فكرة الكلية أو المجموع المنظم. [المحررون]

(43) الكالفينية: هي مذهب مسيحي بروتستاني، أسسه المصلح الفرنسي جون كالفن. ومن أهم أفكارها الاختيار المسبق، وأن الإنسان بعد أن يخطئ لا يستطيع أن يمتلك الإرادة الحرة للتوبة. أمّا كل الذين سينالون الخلاص فإن الله كان قد سبق واختارهم قبل إنشاء العالم. [المحررون]

هذا عن العدل (= الحرية). أمّا عن التوحيد (= العقل) فقد أدى بالمعتزلة إلى نفي الصفات، وبالتالي التنزيه المطلق الذي استند إلى مبادئ فلسفية مجردة، حتى تأتي بعض مناقشاتهم أحياناً نسقاً مصمتاً من المفاهيم الفلسفية، وكلها في إطار العقل والحرية، بلا شيزوفرنيا أو انفصام، كشأن الفلسفة الأوربية الحديثة. فماذا ننتظر أكثر من هذا لنعدَّهم فلاسفة رواداً وآباء شرعيين للفلسفة الإسلامية؟!

لذلك يسهب ابن خلدون -مع أشعريته- في إيضاح أن المعتزلة "هم أصحاب الفضل في وضع العلاقة بين علم الكلام والفلسفة موضع الأمر الواقع التاريخي."[44] ويذهب حسين مروة إلى أن الفكر الفلسفي عاش طور الحضانة تحت جناحيهم، ثم كان شقهم لمجرى الفلسفة الإسلامية تحت تأثير قمعهم واضطهادهم،[45] الذي تكالبت عليه كل التيارات المحافظة، حتى غفروا للخليفة المتوكل أفعاله الشنعاء، وزعموا أن الله أيضاً غفر له فقط؛ لأنه قضى على المحنة الدهماء؛ أي الاعتزال. وعمل الكثيرون على تشويه آرائهم، لا سيما أبو المظفر الإسفراييني (ت471 هـ/1078م) الذي أفرد صفحات كثيرة من مصنفاته لهذا الغرض، فيما أسماه "التعريف بفضائح أهل البدع"، فضلاً عن محق نصوصهم، حتى اندثر معظمها، مما حال دون تعرّف تراثهم كاملاً. وتحت تأثير القمع والاضطهاد، رسم المعتزلة دائرة الحكمة أو شقوا مجرى الفلسفة، ليكون موازياً لمجرى عقلنة اللاهوت الذي شقه الأشاعرة وحدَّد مساره الغزالي. على أية حال، كان المعتزلة مؤسسين حقيقيين ورواداً مخلصين لعلم الكلام. وهم في النهاية ليسوا إلا جزءاً من كل، هو الكلام الذي أدى إلى الحكمة.

---

(44) مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية**، مرجع سابق، مج2، ص11.
- لا ينبغي أن يحول بيننا وبين الاستفادة من هذا الرأي الخلدوني ما يقال عن ابن خلدون من أنه قد أعلن كراهيته وعداءه للفلسفة، فالواقع أنه لا ينبغي أخذ كل أقوال ابن خلدون - من قبيل هذا القول أو ذاك المناهض للفلسفة - مأخذ الحس؛ لأن ابن خلدون قد يطلق = = القول على أعنته. وأبسط ما يقال في هذا أن قواعد علم التاريخ والتأريخ الرصينة التي أتقن عرضها عبر صفحات مقدمته الشهيرة لم يتبعها في التاريخ والتأريخ الذي عرضه عبر أجزاء كتابه "ديوان العبر وكتاب المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" الذي وضعت له تلك المقدمة!!

(45) مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية**، مرجع سابق، مج2، ص994-52.

إن علم الكلام والفلسفة الإسلامية لا يُفهم أحدهما من دون الآخر، فهما معاً أصل وامتداد، ومن ثم لا بدّ للمقاربة المتكاملة لأية قضية فكرية من قضايا التراث الإسلامي أن تبحث في أصولها الكلامية وامتداداتها الفلسفية. وكان هذا في الأعم الأغلب شريعة متبعة في كثير من نصوص الفكر العربي المعاصر الرائدة في معالجاتها المحدثة أو التجديدية للفلسفة الإسلامية.

خاتمة

يمكن أن نعدَّ علم الكلام، في نشأته ونموه والدور الحضاري الذي اضطلع به، تمثيلاً عاماً لأيديولوجيا الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، فقد قام علم الكلام بدور معرفي خطير، وهو شق الطريق للفلسفة الإسلامية وتمهيده. ومع تفاعل عناصر علم الكلام في مرحلة متقدمة ناضجة، والنماء المتواصل للحضارة الإسلامية التي كانت فتية عفيّة آنذاك، وحركة الترجمة والانفتاح على الحضارات الأخرى لاسيما ميراث حضارة الإغريق الذي نقل إلى الحضارة الإسلامية أصول التفلسف ومصطلحاته ومناهجه، نشأت الفلسفة الإسلامية في القرن الثالث الهجري.

نشأت الفلسفة الإسلامية تطوراً لعلم الكلام. ولئن كانت هذه القضية خلافية، لا تفرض التسليم بها، فإنه لا يصعب إثباتها. واللافت حقاً أنها كانت منبثة في أعطاف الفكر العربي المعاصر، من حيث محاولة إثباتها أو التسليم بها أو العمل على أساسها، وتقرير أن علم الكلام يحمل في أعطافه إيديولوجيا. ولعل قسوة الصراعات الحضارية، مع القهر والتخلف والاستبداد في الداخل، والاستعمار والإمبريالية والصهيونية من الخارج، جعلت الفكر العربي الحديث ينغمس في المهام الإيديولوجية، وينطبع معظمه بطابع إيديولوجي صريح، ويغيب عنه برمته التأسيس النظري وإبداع المفاهيم الضروريان لإنشاء فلسفة إسلامية معاصرة.[46]

(46) من أضخم المشروعات في الفكر العربي الحديث وأهمها، مشروع التراث والتجديد للدكتور حسن حنفي. ومع الجهد الجبار ذي الاعتبار المبذول في محاولة للتأسيس النظري وللتطبيق أيضاً، فإن الطابع الأيديولوجي الصريح، بل والزاعق، ينطق في كل سطر من سطور هذا المشروع المهيب.

لقد أكدنا فيما سبق أن الإيديولوجيا حاجة ملازمة للجماعة الإنسانية، وهي التي تجعلها مجتمعاً وليس حاصل جمع أحاد من الأفراد وحسب. ولكن الفلسفة والتأسيس النظري أيضاً ضروريان لتجريد التطور الحضاري والتقدم العقلي وتجسيدهما. فالإيديولوجيا والفلسفة كلاهما ضروريان.[47]

لقد أوضحنا أن الفلسفة الإسلامية قديماً نشأت تطوراً لعلم الكلام، الذي قام بالمهام الأيديولوجية، فهل نأمل في أن تنشأ فلسفة إسلامية معاصرة تطوراً للفكر العربي الحديث الذي يقوم بالمهام الإيديولوجية؟ وهل ستواصل الفلسفة الإسلامية المأمولة الطريق من أجل تجاوز واقع مأزوم بفعل عوامل خارجية وعوامل داخلية؟ وكيف تنطلق صوب مستقبل أكثر إشراقاً، لتستعيد أمتنا حضوراً رائداً على ساحة العالم؟ وكيف تسهم إسهاماً إيجابياً يضيف إلى رصيد الحضارة الإنسانية المعاصرة؟ تلك هي الأسئلة المطروحة علينا، ونحسب أن القراءة المنهجية والمعرفية للفلسفة في الفكر الإسلامي تمهد سبلاً للإجابة عنها.

(47) في المقابلة بين الإيديولوجيا والتأسيس النظري، على أساس أن علم الكلام أيديولوجيا، يمكن أن نعد الفقهاء أصحاب أصول ودعاة تأسيس بمعنى ما، ومن ثم يمكن أن نتفهم هجومهم على الكلام. انظر:

– سالم، أحمد محمد. **نقد الفقهاء لعلم الكلام: بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ**، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007م.