الأشعرية
فى فكر المستشرقين

obeikandl.com

obeikandl.com

الأشعرية
فى فكر المستشرقين

الأشعرى: أبو الحسن ، على بن إسماعيل بن أبى بشر، إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بُرْدة ، عامر بن أبى موسى الأشعرى ، صاحب رسول الله ﷺ .

كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين ، وهو صاحب الأصول ، والقائم بنُصْرة مذهب أهل السنة . وُلد فى البصرة سنة سبعين — وقيل :ستين – ومائتين ، وتوفى ببغداد سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ، وقيل : سنة أربع وعشرين ، وقيل : سنة ثلاثين .

كان معتزلياً فى بداية حياته يقول بخلق القرآن ، وفى يوم جمعة وقف على كرسى فى المسجد الجامع بالبصرة ، و نادى بأعلى صوته : من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى ، أنا فلان بن فلان ، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعلها ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائحهم ومعايبهم .

قال أبو بكر الصيرفى : كان المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم ، حتى أظهر الله الأشعرى ، فجحرهم فى أقماع السمسم . وقال أبو محمد على بن حزم الأندلسى : إن أبا الحسن له من التصانيف خمسة وخمسون تصنيفاً . وقيل بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب ، من أشهرها : " إمامة الصديق " و " الرد على المجسمة ، و " مقالات الإسلاميين " و " الإبانة عن أصول الديانة " و " مقالات الملحدين " ، " الرد على ابن الراوندى " و " اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع " .

مؤسس مدرسة الأشاعرة ، وهى فرقة كلامية أسسها أبو الحسن بعد ما ثار على اجتهادات المعتزلة العقلية التى تصطدم أحياناً بعقائد أهل السنة والجماعة ، واتخذ هو طريقة وسطى بين التوغل فى التأويل العقلى من ناحية ، والتسليم بظاهر النصوص القرآنية من ناحية

أخرى ، وتعتبر نظريته فى الكسب من أهمّ ملامح الفكر الأشعرى الذى امتد من بعده عدة قرون ، بل لا يزال ممتداً إلى اليوم . وتتلخص هذه النظرية فى أن الفعل الإنسانى يقوم أساساً على نية العبد ، ولكنه لا يقع إلا بفعل قدرة الله ، وبالتالى فالإنسان والله مشتركان فى الفعل ، وسوف يُحاسَب الإنسان عليه ، لأنه اكتسبه لما مالت نيته لهذا الفعل ..... ومع أن كثيراً من الدارسين المعاصرين يرون هذه النظرية الكلاميَّة نوعاً من التلفيق ! إلا أن نظرية الكسب وجدت قبولاً واسعاً عند غالبية المتكلمين المتأخرين وعند الجمهور .

خاض المستشرقون كثيراً فى علم الكلام الإسلامى ، بعضهم كان حديثه عن تاريخه ونشأته ، والبعض الآخر تناول تحليل آراء إحدى فرقه ، ومن أحدث مَنْ كتب فى هذا الجانب من العلوم الإسلامية المستشرق : Tilman Nagel ، وهو أستاذ الاستشراق فى جامعة جوتنجن بألمانيا[43] ، وذلك فى كتابه : Geschichte der islamischen "Theologie" حيث تناول فى أحد فصوله فكر المدرسة الأشعرية معتمداً على ما كتبه الباقِلاّنى [44] فى كتابه : " التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة " ، وكذلك آراء إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى وغيرهما ، وسنعرض فى هذا البحث ما كتبه هذا المستشرق عن فكر هذه المدرسة :

---

1) وقع اختيارنا عليه لما يلى : أولاً : لأنه من المستشرقين المعاصرين ، وثانياً : لأنه من أشهرهم ، وثالثاً : لأنه ركز فى هذا الكتاب على تاريخ الفكر الإسلامى وخاصة على الجوانب الكلامية والفلسفية والصوفية...

1) القاضى الباقلانى (338 – 403 هـ – 950 – 1013م) : محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ، أبو بكر : قاضٍ ، من كبار علماء الكلام . انتهت إليه الرياسة فى مذهب الأشاعرة . ولد بالبصرة ، وسكن بغداد وتوفى فيها . كان جيد الاستنباط ، سريع الجواب . وجهه عضد الدولة سفيراً عنه إلى ملك الروم ، فحرت له فى القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدى ملكها . من كتبه : " إعجاز القرآن – ط " ، و " الإنصاف – ط " ، ومناقب الأئمة – خ"، و " دقائق الكلام " ، و " الملل والنحل " ، و " تمهيد الدلائل – خ " ، و " هداية المرشدين " ، و " الاستبصار " ، و " البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة ..إلخ – خ " ، و " كشف أسرار الباطنية " ، و " التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة – ط " [الأعلام للزركلى]

"انتقد الماتريدى أسلوب المعتزلة فى تناولهم مسائل العقيدة بما يتفق – عن غير قصد – مع مذهب الثنائيين ، كما خشي الأشعرى من انجذاب الناس لأفكار الفلاسفة الطبيعيين ، ونتج عن هذين الاتجاهين القول بسلب الحوادث القدرة على الفعل ، وقد رسخت هذه النتيجة عند أبى الحسن الأشعرى عندما حافظ على مذهب الذرية الذى أخذه عن المعتزلة ، إلا أن هذه الذرية الخالية من التفاعل بين جزئيات الشيء وذراته ، أدت بالضرورة إلى القول بأن الأحداث اليومية معزوة إلى الله ، ومنسوبة إلى فعله تماماً كالقول بوجود أبسط الأجسام . وقد كان هذا القول مقبولاً حتى مع كثرة تعارضه مع مشاهدات الإنسان وتجاربه التى يراها بنفسه فى نفسه ، إلا أنه كان مقبولاً طالما فيه دفاع عن الإسلام . وعلم الكلام فى حد ذاته – كما يرى الأشعرى – ليس هو الطريق المرجو للوصول إلى معرفة الله ، إذ هو مجال لإعمال العقل ، الذى يمكن اللجوء إليه عند الضرورة فقط ، لأن إيمان الناس فى عصره ، لم يعد قوياً كما كان فى صدر الإسلام ، وهذا ما قال به أيضاً الفيلسوف ، والمؤرخ ، والعالِم الموسوعى ابن خلدون [45] (ت. 1406م) ، الذى جاء بعد الأشعرى بنحو خمسمائة عام ، حيث عبر عنه بقوله : إن علم الكلام أصبح غير ضرورى لطالب العلم اليوم ، إذ الملاحدة والمبتدعة انقرضوا . [46]

لم يكن الاشتغال بمعرفة الله عن طريق العقل فى العالم الإسلامى إلا رغبة فى توظيف آلات العقل والمنطق التى طورها الإنسان ، وكان ذلك طمعاً فى اكتشاف مدى إمكانية حل كل القضايا الممكنة ، والتوفيق بين الله والعالم فى إطار منظومة فكرية جامعة عن طريق هذه

---

[45]) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ، أبو زيد ، ولى الدين الحضرمى الإشبيلى =الفيلسوف المؤرخ ، العالم الاجتماعى ، البحاثة . أصله من إشبيلية ، ومولده ومنشؤه بتونس . رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس ... ثم توجه إلى مصر وتولى فيها قضاء المالكية ..اشتهر بكتابه : " العبر وديوان المبتدأ والخبر فى تاريخ العرب والعجم والبربر "، سبعة مجلدات ، أولها المقدمة ، وهى تعد من أصول علم الاجتماع . ومن كتبه أيضاً : " شرح البردة " ، وكتاب فى " الحساب " ، و رسالة فى " تهذيب المسائل " وغيرها . وقد تناول كتاب من العرب والعجم سيرته وآراءه فى مؤلفات خاصة .

[46] Ibn Ḫaldūn : al-Muqaddimah, trad. Franz Rosentahl. New York 1958 Bd. III, 154

الأدوات العقلية . وقد برر الأشعرى فى الكتاب الذى برر فيه اشتغاله بعلم الكلام بأن فى القرآن والسنة نصوصاً تتحدث عن الله ، وعن الخلق ، تحتاج إلى تأويل ، مما يحتم استعمال العقل فى تفسيرها ؛ لأن الآيات التى يتجلى فيها الخالق ليست مفهومة لكل أحد ، ومن ثم كان تفصيل القول فيما يدركه ويعيه العقل من ظواهر العالم الحادث ضرورياً لرسم صورة جامعة للعالم ، ولولا علم الكلام لظلت هذه الصورة مجهولة ، وهى صورة يمكن الاستدلال بها لتثبيت الإيمان بخالق الكون وقيومه . وبهذا المعنى " ألزم شهفور بن طاهر الإسفراييني" [47]، وغيره من العلماء ، كل مسلم بضرورة الإحاطة بأدلة الإيمان العقلية ، إلا أن المرء قد يمكنه أيضاً معرفة الله دون إدراك العديد من أدلة علم الكلام لفهم الخلق والخالق . [48]

ويثبت ما لدينا من مؤلفات علمية فى علم الكلام منذ القرن العاشر الميلادى أن هذا ما حدث ، فقد طورت هذه المؤلفات موضوع بحثها بناءً على نموذج فكرى معين ، يلخصه الأشعرى بإيجاز عندما يقرر :

أولاً : وجوب القول بحدوث العالم .

ثانياً : العالم من صنع خالق واحد .

ثالثاً : وجوب القول بأن محمداً رسول الله .

رابعاً : وجوب العمل بمقتضىٰ الأوامر الإلهية التى أخبرنا بها النبى محمد لكى ينال المرء الجنة . [49]

وهذه الطريقة فى عرض الأفكار تناسب الجدل العقدى من جهة ، ومن جهة أخرى تقدم للمسلمين نظرة عميقة فى وجود الله ، ووجود الكون عامة ، والإنسان الفاعل فيه خاصة .

---

[47]) الإسفراييني (...- 471 – هـ - 1078م) هو شهفور بن طاهر بن محمد الإسفراييني ، مفسر ، من فقهاء الشافعية . قال السبكى : ارتبطه نظام الملك بطرسوس . وصنف " التفسير " ، كما صنف فى " الأصول " .

[48] Richard Frank : The Kalām, an Art of Contradiction-Making or Theological Science? In: Journal of the American Oriental Society 88, 309.

[49] Ulrich Rudolph, op. cit., Kapitel III A 1.

هذا النموذج الفكرى تبلور على أيدى المعتزلة فى القرن التاسع الميلادى ، إلا أن له شواهد عند غيرهم ، منها على سبيل المثال :

- الكتاب الأول من تفسير أيام الخلق الستة ، الذى ألفه " موشى بار كيفا Moses bar kepha " (ت. 903م) وكان يعمل أسقفاً لكنيسة اليعاقبة (الكنيسة السريانية الأرثوذكسية) منذ عام 863م حتى وفاته .[50]
- التزم الماتريدى هذا النموذج الفكرى فى كتابه : " التوحيد " ، إذ افتتحه بمبدأ معرفى رسمه من قبله " موشى بار كيفا " غير أن الأشعرى أغفل هذا المبدأ فى عرضه .[51]

إزدهر المذهب الأشعرى فى القرنين العاشر والحادى عشر الميلادى ، فكانت طريقة عرض القضايا سمة من سمات منهجه ، وهى التى تبدأ بقدم العالم ، وتنتهى ببيان ما على الإنسان من واجبات ، وكيفية القيام به . ولم تزل تلك الطريق متبعة فى كتب المعتزلة أيضاً . ويعتبر كتاب : " تمهيد الدلائل " للباقِلاّنى البغدادى من الكتب العمدة فى المذهب الأشعرى ، و يعتبر مذهب الموجودات فى هذا الكتاب هو الأساس الذى ينبغى الانطلاق منه لإثبات حقائق العقيدة ، وهو الهدف الذى ازداد من أجله التشدد الذى نلاحظه فى منهج الأشعرى من اعتماد مبدأ قياس الغائب على الشاهد ، بحيث يجب تعميم كل قياس استدلالى مبنى على يقين ، والعكس صحيح .[52] وسوف نتناول فيما يلى مبادئ الكلام عن الوجود كما عرضها الباقِلاّنى فى كتابه : "تمهيد الدلائل" :

يرى الباقِلاّنى أن كل ما يُعرف إما موجود أو معدوم ، وكل موجود يصح أن يسمى شيئاً ، وبهذا يصوغ الباقِلاّنى أول تعريفاته فى الكتاب ، وهو : أن كل موجود شيء ، وكل شيء موجود . ويُظْهِر هذا القول ما يرمى إليه الباقِلاّنى من إمكان تبديل التعريف مكان

---

[50] Ders.: Christliche Bibelexegese und mu'tazilitische Theologie. Vortrag, gehaten auf dem Kongreß der Union Européenne d'Arabisants et Islamisants,Salamanca 1992.
[51] Drs., al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand, Kapitel III A I.
[52] Nagel, Die Festung des Glaubens, 159

المـُعَرَّف ، وبهذا التعريف المزدوج وضع الباقِلاّنى أولى خطواته الحاسمة ، مبتعداً عن مذهب الوجود عند المعتزلة ، الذين يقولون بأن كل معلوم يمكن أن يسمى شيئاً ، سواء كان موجوداً أو معدوماً . ولهذا الكلام أهمية كبيرة ، لأنه يمكن أن يجعل ما كان موجوداً فى الماضى ، وما سيوجد فى المستقبل موضوعاً للنظر ، فالماضى والمستقبل لهما إذن وجود حقيقى عند المعتزلة ، كما أن بينهما اتصال عبر ما هو موجود فى الحاضر . فالكون بذلك له تاريخ يمكن تفسيره وتحليله عقلاً . وهذا مختلف عما يقرره الباقِلاّنى الأشعرى ، الذى يرى أن ما يمكن فهمه وتحليله هو الشيء الموجود فعلاً ، وهو فقط الذى يسمى شيئاً ، والموجود فقط يمكن أن يسمى شيئاً ، ويكون موضوعاً للنظر ، وعليه فمن المؤكد أن الفكر الأشعرى غير تاريخى (أى لا يهتم بالتاريخ) ، ويتفق فى هذا مع الاتجاه السنى فى جحد التاريخ ، والإبقاء على البداية المباركة للدين واستدامتها ، وقد استدلوا بالأحاديث على تأييد هذا الاتجاه.[53]

يذكر الباقِلاّنى مجموعة من التفريقات فى مجال الموجودات ، فالمعدوم منتف ليس بشيء ، فمنه معلوم معدوم لم يوجد قط يصح أن يوجد ، وهو المحال الممتنع الذى ليس بشيء ، وهو القول المتناقض ، مثل اجتماع الضدين فى وقت واحد فى مكان واحد . ومن المعدوم صنف آخر ، ينبغى أن يوصف بأنه ممكنٌ ، إلا أنه لا يوجد أبداً ، ويمثل له الباقِلاّنى برجوع الموتى إلى الحياة الدنيا . وهناك أيضاً المعدوم فى وقتنا ، ومنه إحياء الموتى ، ومنه أيضاً ما لم يعد موجوداً فى وقتنا ، ويعنى هذا كله ما يقع فى نطاق التاريخ . والمعدوم فى كل ما ذكر هو موضوع لعلمنا ، لكنه لا يندرج تحت الحالة الأنطولوجية (الوجودية) المعبر عنها بكلمة

---

[53])ماذا يقصد ناجل ؟ إن كان يقصد أن الأحاديث تدعو إلى تجاهل التاريخ ، فهذا غير صحيح ، لأن هناك أحاديث تسجل أحداثاً ماضية وتدعو إلى الاعتبار بما جرى لأقوام سابقين . وإن كان يقصد أن الفكر الإسلامى يعتبر الإسلام – هو بداية الهداية الإلهية ، فهذا غير صحيح أيضاً ، لأن القرآن الكريم تحدث عن رسالات إلهية سابقة ، ودعا المسلمين إلى التصديق بها وبمن نزلت عليهم من الرسل السابقين على الإسلام .

" الشيء " ، خلافاً لما يراه المعتزلة . ثم هناك أيضاً المعدوم الذى يمكن وجوده لكننا لا نعلم عنه شيئاً ، فنحن لا نعرف ، هل سيحرك الله ساكناً أم لا !!

يتضح لنا من التفريق بين أقسام معينة للمعدوم وجهات نظر المعتزلة ، وكذلك الربط بين التطورات المتأخرة ، التى حدثت عن طريق تدفق التراث الفكرى . وتمثل المدرسة الأشعرية تياراً متطرفاً ، حين قالوا بنفى المعدوم نفياً تاماً ، لدرجة أنه لا يمكن الحديث عنه .

ويقابل الشيء الموجود الشيء المعدوم الذى لا هو قديم ولا هو حادث ، لأن الحادث يتكون من أجزاء مركبة وجسيمات مادية ، ومن كل ما يمكن أن يصور شكلاً من أشكال الأعراض ، وتلك الأعراض تظهر فى شكل جسيمات ، غير أنه ليس لها نفس الاستمرارية ، لأن المرور الكلى للزمن هو عبارة عن نتيجة متناهية لبعض ذرات الزمن المتناهية فى الصغر ، وفى كل ذرة من ذرات الزمن تكون الجسيمات محاطة بأعراض مختلفة . ولأن كلمة " موجود " صفة يجب أن تتجدد فى كل ذرة من ذرات الزمن ، فإن الجسيمات ، وكذلك الأجسام ، تكون بحاجة إلى هذا النوع من الاستمرارية والبقاء . وقد توصل الباقِلاّنى بعد تفكير عميق إلى الدليل الذى يثبت وجود الأعراض التى تمثل العنصر الحاسم لدى هذا الفكر بشكل جلى وواضح ، حيث يقول : لو أن الجسم متحرك بذاته (أى لو أن الحركة صفة ذاتية للجسم) فلا يمكن أن يكون السكون أحد صفاته ، ومن ثم فإنه لابد أن يكون متحركاً بعلة غريبة ، وهذه الحركة تطرأ على الجسم ، ولذا فهي عرض ، وكذلك الحال بالنسبة للألوان والصفات الأخرى للأجسام .[54]

أراد الباقِلاّنى عن طريق تلك الأدلة الميتافيزيقية — المتواضعة نسبياً — حل كل القضايا الدينية حلاً جذرياً بطريقة منطقية بصفة نهائية ، وأعتقد أنه سيصل إلى العلم اليقينى الذى لاشك فيه . والعلم — طبقاً — لتعريفه هو : معرفة الشيء على ماهو عليه . وهو تعريف جامع مانع . وإذا كان التعريف يتضمن الشيء المـُعَرَّف بهذه الطريقة ، فهو بالتأكيد تعريف صحيح ، لا يمكن رده . وكل تعريف للمصطلحات العلمية — وكذا غير العلمية —،

[54]) Ibn al-Bāqillānī: Kitab at-Tamhīd, ed. MacCarthy. Rubio 1957. 15., § 30.

إذا كان يحدد المصطلح الْمُعَرَّف ويميزه عن غيره بهذه الطريقة ، بحيث يتم تحديده ، كما هو الحال فى تعريفاتنا العلمية ، فلا بد أن يكون تعريفاً صحيحاً .[55]

ظهر ذلك واضحاً فى مساجلات الباقِلاّنى مع المجسمة ، حينما ترك أحَدَهم يفتتح مناظرة معه بقوله : " بأى حجج تنكرون أن الله جسم ؟ فأجابه الباقِلاّنى : بسبب تعريفنا لمصطلح جسم ، فالجسم يكون مركباً ، ولأن القديم لا يمكن أن يكون مركباً ، فإنه ليس بجسم . ولكن المجسمة ردوا عليه قائلين : " ما أدلتكم على أنه لا يمكن أن يكون مركباً " وقد مكن هذا الجواب الباقِلاّنى من مواصلة تفنيده لآرائهم ، فقال : المادية تعنى المكانية (أى التحيز) ، وإنه من غير المعقول أن يحتك أحد أعضاء الله بعضو آخر فى مكان مختلف إلا فى موضع واحد ؛ لأن الاحتكاك بين جسمين يحدث فى نقطة محددة تماماً ، وبناءً عليه فإنه لا يمكن أن يحدث احتكاك مع شيء ثالث فى نفس الوقت ، فهذه لازمة من لوازم المكانية . وقد استنتج الباقِلاّنى أيضاً من هذه القاعدة أنه لا يمكن أن يحدث عرضان لنفس الجسم فى وقت واحد ، ففى الجسم " ن " لا يمكن أن يحدث فى نفس الوقت عرض الاحتكاك مع الجسم " أ " وعرض الاحتكاك مع الجسم " ب " . فلو كان الله جسماً لوجب أن تكون أعضاؤه خاضعة لقانون المكانية ، وكذلك لقوانين الجوهر والعرض ، وهذا يكون فقط للحوادث ، والقديم لا يمكن أن يكون حادثاً ، ومن ثم فلا يمكن أن يكون جسداً مركباً ، أو أن يخضع للمكانية .

وقد كانت إشكالية المكانية بالنسبة لله تعالى ذات أهمية كبيرة فى علم الدين الإسلامى ؛ إذ يبين قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا

[55] Ebd., 6, § 5.

يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾ [البقرة: ٢٥٥] أن كرسيه وسع كل الخلق ، كما كان الحديث فى آيات أخرى أن الله استوى على العرش بعد الانتهاء من عملية الخلق . وقد فسرت بعض الاتجاهات الغنوصية هذه الآيات بأن الله بعد انتهائه من عملية الخلق ، لم يستمر نفوذه (سيطرته) على الأحداث فى الكون . .... ولكن الباقِلاّنى لم ينته بعد من دليله على إثبات عدم تجسيم الله ، فيقول : لو تم تصور الله على أنه جسم مركب من أجزاء ، فإنه لابد أن يكون للأجزاء صفات "

وقد انتقد الأشعرية طريقة المعتزلة فى فهمهم للأجسام على أنها كائنات حية . فصفة " عالم " كانت بالنسبة للأشعرى من الأعراض التى يمكن أن توجد فى جسيمات محددة ومعينة ، ولا علاقة لها بالجسيمات الأخرى المكونة للجسم ، فإذا كان الله جسماً مركباً من هذه الجسيمات ، لوجب – طبقاً لهذا الرأى – أن يكون هذا من صفات الألوهية ، بالإضافة إلى أنه يمكن قبول أن هذه الجسيمات المفردة لا يمكن أن تكون ذات إرادة واحدة ."

وبعد أن وضح الباقِلاّنى هذا الرأى الأشعرى سألته الفرقة المناظرة (المجسمة) : " لماذا يستطيع الإنسان أن ينسق بين أعضائه ؟ إذ يبدو واضحاً أنه لا يمكن أن يكون هناك عائق (مانع) متبادل بين كل الجسيمات ، يؤدى على أقصى تقدير إلى التوقف التام ." وكانت إجابة الباقِلاّنى قائمة أيضاً على أساس وجهة نظر الأشعرية ، من أن جوهر الفعل الناشئ عن مخلوقين لا يمكن أن يكون واحداً ، لأنه من المستحيل أن يتجاوز فعل أحد الأفراد الجوهر الذى تمتد إليه القدرة (الاستطاعة) الممنوحة له فى اللحظة المقصودة . ويعتقد الأشعرية أن الإنسان ليس عنده القدرة على أن يؤثر من داخله على غيره ، إذ يمد الله كل فاعل مخلوق – حال حدوث الشيء – بقدرة التأثير على فعله ، أما اشتراك الجزئيات التى يتكون منها جسم الإنسان فى الامتناع عن فعل شيء ، فربما لا يحدث هذا إلا إذا هيأت هذه الجزئيات نفسها لأن يكون لها تأثير مخالف على الشيء . وإذا ظل الإنسان على رأى الأشاعرة فى علم

ماوراء الطبيعة ، لأصبح السؤال عن قدرة الإنسان على تنظيم أعضاء جسده عديم الفائدة .[56]

ويستطرد الباقِلاّنى قائلاً : " فإن قيل : لم أنكرتم أن يكون البارى سبحانه جسماً لا كالأجسام ، كما أنه عندكم شيء لا كالأشياء ؟ قلنا : لأن قولنا شيء لم يُبْنَ لجنس دون جنس ، ولا لإفادة التأليف ... فإن قالوا : بأى دليل أنكرتم أنه لا يمكن تصوره جسماً ، حتى وإن لم يكن بحقيقة ما وضع له هذا الاسم فى اللغة ؟ قلنا : أنكرنا ذلك ، لأن هذه التسمية ، لو ثبتت ، لم تثبت له إلا بوحى الله أو بدليل شرعى له حجية ، فالعقل لا يقبل هذا التصور لله ، بل ينفيه ، لأن القديم ليس مؤلفاً ، ولم يصلنا من الكتاب والسنة وإجماع الأمة شيء يمكن أن يفهم منه ما يدل على وجوب هذه التسمية ، ولا على التفكير فيها ، فضلاً عن جوازها أيضاً ، فبطل ما قلتموه .[57]

ويُعَدّ علْم الوجود عند الباقِلاّنى الأشعرى ، وكثير ممن هم على شاكلته هو أساس التفكير فى مسائل العقيدة . فمن المعلوم أن الكتاب والسنة فى مقدمة الأدلة فى هذا المجال ، ولكنهما — كما وضح من الجمل السابقة — لا يحددان طريقة الاستدلال ، ولهذا كان تعبير الباقِلاّنى فى مناظرته متعدداً ، صور فكره بكل ارتياح ، لأنه ليس فى الكتاب والسنة ما يعارض أفكاره فى مسألة مصطلح "' الجسم " . ومن المحتمل أن كل محاولات الأشاعرة فى استنباط آرائهم فى علم الكلام من الكتاب والسنة لم تكن ناجحة فى كل الأحوال[58]، ولكن الباقِلاّنى لم يبد اهتماماً لهذا الأمر .

علم الكلام الأشعرى سنى ؛ لأنه دافع عن بعض المبادئ المهمة عند أهل السنة بالحجج العقلية ، فتقدير الله لعمل الإنسان ، وهو ما يظهر جلياً فى عدم استمرارية كل شيء .

---

[56]) Vgl. Hierzu die Monographie von Fray Luciano Rubio: El „occasionalismo“ de los teologos especulativos islamicos. Madrid 1987 .

[57]) Ibn al-Báqillānī, op. Cit., 191 ff. §§ 325-329.

[58]) für einen Teilbereich, die „Namemen und Eigenschaften Gottes“ wurde dies von al-Baihaqī (gest. 1066) gewagt, doch ist in dieser Thematik die Aussagekraft von Koran und ḥadīṯ besonders groß und reich (al-Baihaqī: Kitāb al-asmā' waṣ-ṣifāt Beirut o., J.

مخلوق ، واستناداً إلى نظرية عدم تاريخية كل الحوادث فى الدنيا ، وتعلقها المباشر بالله ، لا يعتبرها المخلوق نشوءاً مستقلاً بذاته .

اكتمل علم الكلام عند الأشاعرة ، كما ظهر انتصار علم ما وراء الطبيعة على علم الطبيعة فى أوج صوره فى كتابات أبى المعالى الجوينى [59] . وكان هدف هذا الرجل فى حياته جبر التقصير الذى اكتشفه فى أفكار الباقِلاّنى ، لكن ما عكر صفو الجوينى فى سعيه لبلوغ هذا الهدف هو أنه — على الرغم من كل الجهود — لا يمكن الوصول إلى الحقيقة النهائية المطلقة فى الإيمان بنفس الطريقة التى انتهجها الباقِلاّنى . نعم لقد كان الباقِلاّنى متفائلاً بما غاية التفاؤل من وجوه عدة ، فعلى سبيل المثال : كان ادعاء الباقِلاّنى أن كل تعريف يشتمل بالكامل على المعرف به طبقاً لطبيعته ، بحيث يمكن استبدالهما معاً . أما الجوينى — الذى اهتم كثيراً بهذه الإشكالية — فلم يوافقه فى ذلك ، حيث يرى أن المرء يبذل قصارى جهده فى التعريف ، حتى يصل من خلال استعمال عبارات مترادفة إلى الاقتراب التدريجى من الشيء الذى يجب وضع تعريف له . فالشخص الذى ليس عنده دراية بهذه العبارات لا يمكن

---

[59]) إمام الحَرَمَيْن (419 – 478 هـ – 1028 – 1085م) : أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حَيُّوَيْه الطائى السَّنْبِسى ، أعلم المتأخرين ، من أصحاب الشافعى ولد فى جوين (من نواحى نيسابور) رحل إلى بغداد ، ثم خرج إلى الحجاز ، وجاور بمكة أربع سنين وبالمدينة ، يدرس ويفتى ويجمع طرق المذهب ، ولهذا قيل له : إمام الحرمين . لم تقف جهود فى مجال الدفاع عن الدين والسنة عند مناظراته ، ودروسه ، ومواعظه ، وخطبه ، بل خلف مصنفات كثيرة فى معارف متنوعة ، شملت الكلام وأصولَ الفقه ، والخلاف والجدل ، والفقه والتفسير والخطب ، والمواعظ والوصايا . وقد أربت هذه المؤلفات على الأربعين ، نذكر منها ما يلى :

- فى علم أصول الفقه : البرهان ، والورقات ، والتحفة .
- فى الفقه : نهاية المطلب ، و مختصر النهاية .
- فى علم الكلام : الإرشاد ، و الشامل ، والعقيدة النظامية .
- فى علم الخلاف والجدل : الأساليب ، والكافية ، والدرّة المضيَّة فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية .
- فى التفسير : تفسير القرآن الكريم .
- فى الحديث : الأربعون (أحاديث مختارة)

أن يُوَضَّح أو يُعَرَّف له أى شيء ، فليس كل تعريف إلا محاولة أن تجعل كل فرد يفهم كل الشيء المـُعَرَّف . فعن طريق المحاولات الجادة فى تعريف الشيء يرتفع التباسه بأشياء شبيهة به ، أي متميز عما يشبهه من قريب أو بعيد . غير أنه من الواضح فى تلك النظرية أن هذه المحاولات فى الوصول إلى تعريف لا يمكنها بحال من الأحوال الوصول إلى النهاية ، كما أن الاقتراب من ذلك لا يكتمل أبداً ، وهو ما اشترطه الباقِلاّنى وإن لم ينطق بذلك صراحة . ويستنتج من وجهة نظر الجوينى أنه لا يمكن أبداً إدراك حقائق الإيمان الأساسية إدراكاً يقينياً عن طريق التعريف [60] ، إضافة إلى صعوبة ذلك كلية ، ورغم أن الجوينى لم يتفوه بذلك ، إلا أن هذا لا ينكره أحد . وإذا كان ما يتوصل إليه الفكر حول شيء ما ، هو الاقتراب فقط من كنهه ، فيجب أن تكون الكلمة الأولى والأخيرة للكتاب والسنة . ومن هذا يتضح أن علم الكلام عند الجوينى أقرب ما يكون إلى أهداف الأشعرية من فكر الباقِلاّنى .

ولكن : لماذا اهتم الباقِلاّنى اهتماماً بالغاً بطبيعة التعريف والمعرف والبرهان والمبرهن عليه ؟ يجيب على ذلك الجوينى بقوله : إن الأمر عند سابقه كان يتعلق بحدوث العالم ورمزيته ، فهذا العالم الحادث يرمز إلى الخالق المتعالى ، الذى لا نهاية له فى عالم الوجود ، حتى ولو لم يشر أحد إلى ذلك . فلو كان كل ما يمكن التوصل إليه من خلال التعريف ، أو من خلال الدليل ، هو فقط العلم بالمـُعَرَّف ، أو المبرهن عليه ، لما بقى الأخير طويلاً ، حتى لا يعرفه أحد ، أو لا يبرهن عليه أحد . وإذا لم يدرك أحد العالم حق الإدراك ، لما كانت هناك رمزية للعالم ، ولما يكون هناك أحد يكون العالم بالنسبة إليه مجرد رمز .[61]

ولم يستطع الجوينى دحض أفكار الباقِلاّنى التى حاول جاهداً ترك القناعة المشكوك فيها منذ زمن الأشعرى فى إمكانية الاستدلال من الظاهر على الباطن تنهار ، لأنها هى القواعد الراسخة التى يستند عليه علم الكلام الإسلامى حتى الآن . وحسب ما أورده الجوينى عن الباقِلاّنى أنه ذكر : أن الإنسان إذا عد شيئين متشابهين ، فيجب أن يتفق هذان الشيئان فى

---

[60]) al-Ğuwainī: Kitab ai-burhān fi uṣūl al-fiqh , ed. Al-Dīb. Kairo 1400 h. 124 ff., §§ 45 ff., Nagel, Die Festung des Glaubens, 254 ff.

[61]) Vgl. Al-Ğuwainī: aš-Šāmil fi uṣūl ad-dīn ed. An-Naššār, Alexandrien 1969., 18 ff.

كل الصفات ، الخاصة والعامة . وهنا أدرك الباقِلاّنى وجهة نظر الأشعرى فى اعتراضه على عدم المسئولية التى اتخذها المعتزلة للمقارنة بين مجالى الوجود وبين الأشياء فى الحياة الدنيا . وكما حذر الباقِلاّنى فإنه لا يصح أبداً الاتفاق فى أخص الصفات ، وأن يستنتج منها الاتفاق فى الباقى ، فعلاقة التبادل الملاحظة بين صفتين فى شيء ما ، لا يمكن أن يفهم منها أبداً أنها توجد بنفس الشكل فى شيء آخر ، فليس هناك تدرج فى الصفات ، فكل شيء يخضع لفحص معين ، يختلف من حالة إلى حالة . وقد حاول الجوينى جاهداً إبراز العلاقة المنعدمة بين الصفات التى قال بها الباقِلاّنى قائلاً : " والذى نراه أنه لا يوصف أحد بأنه عالم إلا بعلمه ، وطبيعى أن هذا يسرى هذا الأمر على العالم المخلوق ، وفى ميدان اللامخلوق . إضافة إلى ذلك فإن وجهة النظر القائلة بأن العلم هو السبب الذى من خلاله نحكم على الفرد أنه عالم تظل هنا ، كما كانت هناك ، متشابهة .ولتوضيح ذلك نقول : العلم فى أى منا لايكون سبباً يحكم من خلاله على الشخص المعنى أنه عالم لمجرد أن العلم نشأ فى هذا الوقت ، أو كان موجداً أو عارضاً ، بالطبع لا ، فكل الصفات الأخيرة يمكن أن يتفق فيها أيضاً كل شيء خلاف العلم ، وبالتالى يصح أن نطلق على أى شخص أنه عالم باعتبار علمه ، وهذا يدل على أن كلا النوعين من العلم يتفقان فى الصفة التى تجعل الشخص عالماً ، لكن علينا أن نفرق بين علم الله الباقى وعلم المخلوق . أما ما يتعلق بالصفات الأخرى التى يختلف فيها كلا العالمين عن بعضهما ، فليست هى الصفات التى تكون سبباً فى إصدار الحكم " عالم " .

ومن المؤكد أن هناك اختلافاً بين هذين النوعين من العلم ، لكن يجمعهما شيء واحد ، ألا وهو أنهما عِلْمَيْن ، وعلى الرغم من ضرورة إخضاعهما لنوع مختلف من التقييم ، إلا أنهما يتفقان ، فى أنهما يتعلقان بشيء واحد . وعندما يتحقق العلم عند المخلوق ، وهو ما يتطلب أن يكون عالماً ، فلا يمكن أن يتحقق فى كل شخص يشترك مع شخص آخر فى هذه الصفة ، بل يخضع لنوع آخر من التقييم ، وسبب ذلك أنه : ليس العلم الذى من خلاله يطلق على شخص بأنه " عالم " ، وهذا بالضبط ما نعنيه بمصطلح : " الجمع " . ويتضح من

هذا أن علم المخلوق يختلف عن علم الله ﷻ المتصف بـ " الجمع " – أى المطلق – ، فعلم المخلوق حادث ، ممكن الوجود ، ومحدود واستمراره محال (أى أنه فانٍ) ، بينما علم الله كامل يحيط بكل الكون ، أى يعلم كل ما فى الكون وما يقع فيه ، فهو علم مطلق .[62]

يطلق على الخالق والمخلوق بأنه " عالم " ، لأن العلم يثبت لله وللمخلوق ، حيث يتعلق بنفس الشيء ونفس الموضوع ، أما ما يعنيه هذا الاتفاق بين هذين النوعين من العلم ، فلا يمكن التحقق منه ، فالتعانق بين الظاهر والباطن الذى عند أبى الهذيل والمعتزلة أصبح مجرد كلام مرسل ، إذ علم الإنسان علم حادث ، يثبت فيه بصفته شيء ، ويمنحه صفة العلم ، بينما صفة العلم عند الله ليست حادثة ، لأن الله ليس شيئاً . ولم يتحدث الأشاعرة عن الله بشيء من الصفات العرضية ، بل بصفات المعانى ، حيث علم الله يوحى بكل صفات الجوهر الإلهى ، الموجود بنفسه ، التى يكتسب بها العلم أهميته ومعناه بالنسبة للخلق . فبدون صفات المعانى كان الله كافياً بنفسه فقط ، غير قادر على خلق الخلق وحفظهم . وإذا ثبت أن خالق العالم هو الله ﷻ ، وأدرك العاقل براعة الصنع ، وتأمل مهارة واتساق خلق السموات والأرض وما بينهما ، لتوصل فى الحال إلى معرفة أن كل هذه الأشياء أنشأها واحد اتصف بالعلم والقدرة .[63]

كان الجوينى – بالرغم من يأسه – شجاعاً ، أو بتعبير آخر كان لا يعترف بفشله ، وعلى الرغم من ذلك توصل إلى ما يأتى : هناك علم " ضرورى " لا يبين مضمونه إلا الوحى ، ولا يتضح أكثر وأكثر إلا بالتفكر والتأمل .[64] وهذا العلم " ضرورى " لأنه لا يتوصل إليه اجتهاد الإنسان ، بل يخلقه الله ، كما يدل على ذلك كل ظاهرة فى مجال المخلوقات ، بالإضافة إلى أن المخلوق لا يتدخل فيه . ومع ذلك فلا زالت المسألة تحتاج إلى بحث وتفكير ، إذ تبين أن النجاح الذى حققه علم ما وراء الطبيعة ، لم يستطع أن يأتى

---

[62]) Nagel, die Festung des Glaubens, 141 ff.
[63]) Ebd., 142 f.
[64]) Ebd., 240 ff.

بجواب عقلي في مسائل العقيدة[65] ، الأمر الذي كان المرء يبتغيه . لذا اتجه الجويني في سن متقدمة إلى دراسة علم الفقه ، لأنه ، حتى ولو كان فيه علم شرعي أنزله الله ، إلا أن العقول يمكن أن تدركه ، ولا تحتاج إلى هذا التوسع في معالجة مضمونه .[66]

تتميز الأحكام التي شرعها الله تعالى بأنها واجبة التسليم دون مناقشة ، فليس ثمة حاجة للربط بينها وبين ما يحدث في الكون ؛ فكلام الله هو شرعه المنفصل عن حركة التاريخ ، فهو التاريخ كله في يوم الدين . وقد قرر أهل السنة والجماعة – تحت ضغط المناقشات التي دارت حول خلق القرآن – أن كلام الله غير منفصل عن ذاته ، وهو كصفة العلم وصفة القدرة ، غير أن الصيغ المعبر بها عن هذا الكلام الأزلي فهي مخلوقة[67] (أي أن المضمون قديم ، والكلام المعبر عن هذا المضمون فهو حادث) ، وقد حسم الجويني النتائج المترتبة على هذا القول بالنسبة لمحتوى كلام الله بأسلوب يؤدي إلى أنه لن يكون له صلة بأي وضع ، أو حالة ملموسة ، يمكن معرفتها عن طريق العلل والأسباب ، ويمكن فهمها بالوقوف على ملابساتها .[68] وعدم خشية الجويني – وهو العالم الفقيه – من هذا التحول في أفكاره ، يكمن من ناحية : في الطبيعة الخاصة للفقه الإسلامي ، الذي لم ينشأ أصلاً عن طريق الممارسة ، بل كان محاولة لإدراج تفاصيل الحياة اليومية ، التي لا تحصى ولا تعد ، تحت مجموعة معينة من التشريعات الإلهية[69] ، ويكمن من ناحية أخرى : في تمسكه بورع الصوفية ، التي تتمحور حول التطبيق الصارم ، والدقيق ، لأحكام الكتاب والسنة ، بمعنى أن هذا التطبيق ينبت في قلب الإنسان يقيناً بأن الله اصطفاه للجنة منذ الأزل .[70]

وفي ختام هذا الفصل نحاول أن نوضح موقف المذهب الأشعري في إطار المنظومة الكاملة لتاريخ الإسلام ، إن العقلانية المبكرة هي محطة هامة على الطريق الذي بدأ بالشخصية الجاهلية التي تحكمها العاطفة . وقد كانت الأحاديث – التي أثرت في تشكيل

---

[65] لأن بها أموراً لا يستطيع العقل الوصول إليها ، فهي تُعْرَف بالوحي ، وبالوحي فقط .

[66]) Ebd., 263 ff.
[67]) Josef van Ess: Ibn Kullāb und die Miḥna. In: Oriens XVII/1965(92-142), 103-107.
[68]) Nagel, Die Festung des Glaubens, 236 ff.
[69]) Ebd., 179 ff.
[70]) Ebd., 82 ff., 111 ff.

الحياة اليومية تأثيراً أقوى من المعارف العقلية – ذا تأثير كبير فى هذا الاتجاه العقلى ؛ لقد تكون مجتمع إسلامى عربى يفكر فى مسائل الحياة اليومية والظواهر الكونية بأسلوب عقلانى فى إطار القواعد الدينية التى رسمها وحى الله.[71] ومع نهاية القرن الثالث الهجرى تم على أرض الواقع رفض الروايات الجاهلية ، إذ كان هذا هدفاً غير مباشر وُضِعَ التقويم الهجرى من أجله ، إلا أن الروايات الجاهلية ظلت محتفظة بمكانتها كأحد مصادر علوم اللغة التى ازدهرت ، بل كانت أهمها ؛ لأن تفسير القرآن لايكون إلا بعلوم العربية . وقد أيقظت هذه الروايات الجاهلية اهتمام العلماء الذين رأوا بداهة أن العربية – لغة الوحى – هى اللغة الوحيدة الصالحة التى اختارها الله للتعبير عن الإسلام . ثم حدث ارتباط وثيق وتضافر بين اللغة العربية والفكر الاعتزالى المهتم بقياس الغائب على الشاهد ، وكان الاعتماد على ثراء مفردات اللغة العربية هو الذى أبقى على منهج التعرف على طبيعة العلاقة بين الحياة الدنيا والآخرة .

ولكن ، هل كانت اللغة العربية حقاً هى اللغة الوسيطة المعبرة عن كلمة الله الأزلية[72] تعبيراً تاماً يستحيل تحريفه ؟ لاحظ ابن خزيمة أن كلمة " وجه " ينبغى التحفظ فى استخدامها ، إذا تعلق السياق بالذات الإلهية . أما المعتزلة (فى بداية القرن العاشر الميلادى) ومعهم أبو الحسن الأشعري فقد شككوا فى وجود نعوت وألفاظ عربية توضح الغائب بناءً على الشاهد ، وقد كان الأشعرى يسعى لنحت مصطلحات قليلة عامة ، من شأنها أن تجمع الفروق الدقيقة الموجودة فى اللغة العربية ، فخلخل بسعيه هذا استقرار علم الكلام فى مفردات اللغة العربية . أخذ الباقِلاّنى شكوك الأشعري وطبقها فى مبدأ ، ينص على تعميم القياس الاستدلالى والعكس ، وقد أبطل الجوينى المنهج القائل بإمكانية إثبات وجود الخالق عن طريق إثبات حدوث العالم . فالمواجهة بين الفكر الاعتزالى المؤيد للتاريخ ، وبين المنظومة

---

[71]) Vgl. hierzu die Studie von Claude Gilliot: Exégèse, langue et théologie en islam. Paris 1990 (Etudes musulmanes XXXII).

[72]) Nagel, Die Festung des Glaubens, 229 ff.

الحديثة ، التى تريد إيقاف عجلته بترسيخ نموذج الأمة الإسلامية فى الصدر الأول ، قد تجعل من الممكن ظهور إسلام متحذر فى اللغة العربية .

وتعطينا هذه النقلة الفكرية نظرة على علم اللغة ؛ فعلى سبيل المثال يصف الزجاج [73] ، وهو من علماء اللغة العربية بأنها متضافرة من العلاقات السببية ، فحرف " إنَّ " ينصب المبتدأ ، لأنه يشبه فى عمله الفعل المتعدى . وعبارات الزجاج هذه لا يمكن أن تُنْقَل إلى أى لغة أخرى . والمثال الأوضح من ذلك هو : تعلق النظرية النحوية القديمة بحالة اللغة العربية ووضعها فى نظر بعض العلماء ، الذين يرون– مثلاً – أن اسم الفاعل فيه معنى الضمير ، حيث تظهر عليه نفس الحركات الموجودة فى الفعل المضارع ، ومثال ذلك : كلمة " خادم" بفتح الخاء وكسر الدال ، وكلمة " يخدم " بفتح الياء ، وأيضاً بكسر الدال ، إذ يلاحظ هنا تكرار حركتى الفتح والكسر بنفس التتابع فى مادة الكلمتين ، التى هى فى الأصل " خدم " ، ولا تُستَوْعَب مثل هذه التعليلات اللغوية إلا فى اللغة العربية دون سواها .

وعلى العكس من ذلك نرى أن ابن حزم [74] – وهو ممن يأخذون بظواهر النصوص فى الفقه والعقيدة – كان مهتماً ببحث اللغة ، التى تجسد وتعبر عن المعانى التى أرادها الله فى كلمات الوحى ، بمعنى أن الصيغ العربية لا تعبر بشكل مباشر عن مضمون الرسالة الإلهية . واللغة عند ابن حزم أساساً من الله ، ولكنها تغيرت على مر التاريخ الإنسانى ، فلا يستطيع الإنسان أن يعرف اللغة التى علمها الله لآدم ، وهى غالباً لغة تتميز بأن مفرداتها مناسبة

---

[73]) الزجاج (242 – 311 هـ - 855 – 923م) هو إبراهيم بن السرىّ بن سهل ، أبو-إسحاق الزجاج ، عالم بالنحو واللغة ، ولد ومات فى بغداد . كان فى فتوته يخرط الزجاج ، ومال إلى النحو ، فعلّمه المبرد . من كتبه : " معانى القرآن " ، و " الاشتقاق " ، و " الأمالى " فى الأدب واللغة وغيرها .

[74]) ابن حزم (384 – 456 هـ -994 -1064م) : أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى الظاهرى ، من أبرز علماء الأندلس وأدبائها . لقب بالظاهرى لاتباعه مذهب داوود الظاهرى الذى أخذ بظاهر النص . ولد بقرطبة وكانت له ولأبيه رياسة الوزارة وتدبير الملك ، فزهد فيها وانصرف إلى العلم والتأليف . ومن مؤلفاته : " الفصل فى الملل والنحل " ، و " جمهرة أنساب العرب " و" طوق الحمامة "، و " المحلى " وغيرها .

وواضحة فى الدلالة على المسميات والأشياء [75]. وهذه هى الحالة المثالية التى لم تعد موجودة فى اللغة العربية ، ولذلك نزلت اللغة العربية إلى مستوى غيرها من لغات البشر الأخرى ، ومن ثم فعلى العلماء التعرف على المعانى الصحيحة للنصوص العربية ، والعمل على حفظها وصيانتها عن التحريف . وقد أصبح تجريد اللغة العربية من بعض قدسيتها شرطاً ضرورياً للتوفيق بين العلوم التى عرفتها البشرية فى أواخر القرن العشرين ، وبين الوحى الإلهى من لدن آدم حتى محمد ، ومن ثم وصف هذه العلوم بأنها علوم إسلامية ، حتى ما ظهر منها فى ثقافات أخرى .

[75]) Ibn Ḥazm: al-Iḥkām fi uṣūl al-aḥkām, ed, Aḥmad Šākir. Kairo o. J., Bd. I 30f. Vgl. Roger Amaldez: Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Paris 1956 und T. Nagel: Bemerkungen zur Sprache im Lichte der islamischen Theologie . In: Die arabische Sprache in Forschung und Unterricht.

obeikandl.com