الفصل الثالث

مظاهر استقلالية الفكر الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية

سعيد فودة[1]

مقدمة

يحاول البحث تسليط الضوء على جهات متعددة عمل فيها الفكر الإسلامي بتجلياته الأساسية، محاولاً إظهار ميزاته وآلية سيره فيها، مقارناً في ذلك الاتجاهات المتعددة التي ظهرت بالإشارة إلى أهم ما تميزت بها، وبيان أثر ذلك كله في الحصيلة العلمية للحركة الفكرية النهائية، وما يمكن أن نتوقعه من حاصل ذلك في استثمارنا المعاصر للجهود التي بذلها المتقدمون. ويحاول البحث التركيز على العمل الفكري النظري عند المسلمين، من خلال علم الكلام والأصول، بوصفها جهوداً عقلية، يمكن أن تفيد منها الإنسانية جمعاء، وبذلك سيكشف البحث عن التجليات الفكرية لأعمال المفكرين المسلمين، ومدى أصالتها.

أولاً: الفرق بين التفكير الإسلامي والتفكير الفلسفي

1 - معنى التفكير والتفكير الإسلامي

عُرِّف التفكير تعريفات مختلفة، منها ما ذكره الأصفهاني:"الفكرة قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكر جولان تلك القوة بحسب نظر العقل وذلك للإنسان

(1) باحث أردني في قضايا الفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: saeed@mirjas.com

دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب."[2] وعرَّفه الفيومي بـ"تردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني."[3]

فمعنى الفكر بحسب الاستعمال اللغوي فيه حركة عقلية لطلب المعاني، بناء على تقليب الأمور فيها، للكشف عن حقائقها ومآلاتها.

ولم يختلف الاستعمال الاصطلاحي عن أصل هذا المعنى، فقد عرفه العلامة الجرجاني بقوله:"الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول،"[4] والترتيب فيه حركة مقصودة كما هو ظاهر، والمجهول الذي يريد الإنسان التأدي إليه هو الحقيقة الغائبة عنه قبل التقليب والحركة الفكرية التي يقوم بها، فالفكر حركة وسعي للوصول إلى الحقائق.

وعند وصف الفكر بصفة الإسلامي، ينشأ معنى جديد من هذا التركيب اللغوي، وحاصل هذا المعنى؛ تقييد الفكر بالإسلامي، ومعنى ذلك أن الفكر يتقيد بقيود معينة، ويصبح بناء على ذلك متصفاً بكونه إسلامياً. وهذه القيود إمّا أن تكون في اللبنات التي يحركها الإنسان في فكره، وإمّا أن يكون في طريقة تحريكه إياها لكي يصل إلى مطلوبه، ذلك أن صور الحركات التي يمكن أن تتحرك فيها النفس الإنسانية متعددة، فمنها ما يقرِّه الإسلام، ومنها ما لا يقبله، ونعني بذلك مناهج النظر والطرق التي يطرقها الإنسان في حركته الفكرية، فإن كانت غير منافية لما قرره الإسلام في مبادئه، فيمكن أن يوصف الفكر بأنه إسلامي، وإلا وصف بأنه غير إسلامي.

فالمطلوب إذن من المفكر أن يراعي في فكره مبادئ الإسلام في مادته

---

(2) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، مادة: فكر.
ونقل الأصفهاني عن بعض الأدباء أنه قال: "الفكر مقلوب عن الفرك لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فرك الأمور وبحثها، طلباً للوصول إلى حقيقتها."

(3) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، بيروت: المكتبة العلمية، مادة: فكر.

(4) الجرجاني، علي بن محمد بن علي. **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1.

الفكرية وفي صورتها، لكي يصح أن تسمى حركته الفكرية "حركة فكرية إسلامية". فالفكر يوصف بأنه غير إسلامي إذا لم يلتزم بتلك المبادئ والضوابط.

المتكلم الإسلامي هو المفكر الذي يقوم ببناء فكره الكلي، الباحث في أصول الوجود وحقيقته وغاياته بناء على النظر في جهاته الكلية، معتمداً مبادئ يستمدها من الدين الإسلامي.[5] وعلى هذا جرى عرف العلماء في إطلاق اسم المتكلم، وهذا الفهم مأخوذ أصلاً من تعريف علم الكلام الإسلامي. فقد عرف التفتازاني علم الكلام فقال:"الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية."[6] وعرّف عبدالقادر السنندجي المراد بوصف العقائد بـ"الدينية" بقوله:"المنسوبة إلى دين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية أو المبدئية، وسواء كانت من الدين في الواقع ككلام أهل الحقِّ، أم لا ككلام الفرق المبتدعة الضالة."[7]

وقال الشريف الجرجاني في شرحه للمواقف:"والكلام علم بأمور يقتدر معه؛ أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائمياً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير، وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها، فالأول إشارة إلى إثبات المقتضي، والثاني إلى انتفاء المانع."[8]

ويؤخذ من تعريف العلماء لعلم الكلام أمور، منها:

- أن هذا العلم يبحث في أصول الدين وفروعه، ولكن من جهة كلية؛ فيبحث

---

(5) ومن هنا فقد يطلق بعض الكتاب على مَن دافع عن المسيحية واليهودية اسم المتكلم، ولا يخفى التحفظ على هذا الإطلاق.

(6) السنندجي، عبد القادر. **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، القاهرة: دار البصائر، 2006م، ص8-9. وعلى هذا الشرح حاشية المحاكمات للشيخ محمد وسيم الكردستاني، و"تهذيب الكلام" للإمام سعد الدين التفتازاني، وهو القسم الثاني من كتاب "تهذيب المنطق والكلام" الذي ألفه الإمام التفتازاني في المنطق، وعلم الكلام. وعلى قسم المنطق شروح عديدة، منها شرح الخبيصي، وعليه حواشٍ عديدة، منها حاشية العطار.

(7) السنندجي، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، مرجع سابق، ص8-9.

(8) الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **شرح المواقف لعضد الدين الإيجي**، ومعه شروح وحواشٍ عديدة، تركيا: دار الطباعة العامرة، ج1، ص23.

في أصول الدين من حيث بيانها وإثباتها، ويبحث في فروع الدين من حيث تمييزها عن الأصول، ويمهد بإثبات القواعد التي لا يمكن تقرير الفروع إلا عليها.

- إذا صحَّ ما قلناه، فإنَّ لهذا العلم موقعاً عظيماً عالياً في العلوم الدينية، ويلزم عن ذلك أن يكون له تأثير بالغ في سائر العلوم؛ لأننا نعتقد أن الدين له اتصال بأكثر العلوم البشرية، إمّا مباشرة وإمّا بالعرض. ولذلك عدَّه بعض العلماء رأس علوم الشريعة؛ كالغزالي،[9] والإيجي الذي حكم على قول من قال بوجود علم أعلى من علم الكلام بالبطلان،[10] والأصفهاني؛ إذ قال:"فإن قواعد الشرع ومعالم الدين أصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على إثبات أن الله متكلم مرسل للرسل موحٍ إليهم، وهذه الأمور إنما تعلم من الكلام، فيكون مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها."[11]

ونحن نعلم أن بعض العلماء من القدماء كالشافعي والإمام مالك وغيرهما،[12] قد وردت عنهم كلمات في ذم الكلام،[13] ولكنّ حذاق المتكلمين

---

(9) صرَّح الإمام الغزالي بهذا الأمر في أكثر كتبه؛ كالإحياء والاقتصاد في الاعتقاد، ومقدمة كتاب "المستصفى في أصول الفقه"، وقد بينتُ ذلك كله في كتابي "الإمام الغزالي وعلم الكلام". (وهو قيد الطبع).

(10) الإيجي، عضد الدين. **المواقف**، ومعه شرح الجرجاني، بيروت: دار الجيل، 1997م. ج1، ص29. وأيده في ذلك الشارح الجرجاني.

(11) الأصفهاني، شمس الدين. **شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار**، مصر: المطبعة الخيرية، 1323هـ.

(12) السيوطي، جلال الدين. **صون المنطق والكلام**، تحقيق: علي سامي النشار، بيروت: دار الكتب العلمية، وانظر أيضاً تحليل هذه الأقوال الواردة في هذا الكتاب في:
- فودة، سعيد. **تدعيم المنطق**، عمان: دار الرازي.
- سالم، أحمد محمد. **نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1988م، مع ملاحظة أن في هذا الكتاب بعض الآراء التي هي محل الاعتراض.

(13) يوجد كتاب للهروي اسمه "ذم الكلام"، مطبوع في دار الفكر اللبناني، أورد فيه المؤلف كثيراً من هذه الأقوال والآراء، وقد تكلمت على جملة منها في كتاب "تدعيم المنطق".

حملوا هذه الأقوال إما على متكلمين معينين كالمعتزلة، أو أصحاب آراء باطلة غيرهم كالقدرية والجهمية، ولم يجوِّزوا القول بأن هذه الآراء عامة في جميع مواردها، لئلا يستلزم ذلك ذم أعمال بعض الأئمة الكبار كالحارث المحاسبي وأبي حنيفة وغيرهم، وأيضاً فإن النقد الداخلي لهذه الكلمات تدلُّ على أن أصحابها إنما أرادوا كلام بعض المتكلمين المنحرفين، ولم يعمموا القول على جميع علم الكلام فيبطلوه.[14]

ونعلم أيضاً أنَّ أنصار بعض الفرق الإسلامية الأخرى كابن تيمية كتب كلاماً كثيراً في ذم الكلام،[15] ولكنه كان يريد ذمَّ كلام غيره من المتكلمين، لا إبطال أصل الكلام، لأنه عارض حججهم بحجج من عنده، وحاول إبطال استدلالاتهم بأدلة أخرى يقترحها، وهذا هو عين عمل المتكلم، وذلك خلافاً لبعض الباحثين[16] الذين زعموا أن ابن تيمية نقض أصل الكلام.

وقد قام بعض الفلاسفة القدماء كابن رشد بنقد علم الكلام نقداً جارحاً،[17] محاولة منه لإحلال فلسفة أرسطو محلَّ هذا العلم. وتبعه في ذلك كثير من المفكرين المعاصرين، محاولين إحلال الفكر الفلسفي الغربي المعاصر محل الفكر الإسلامي.[18]

ونعلم أيضاً أن بعض المفكرين[19] ذوي الاتجاهات المعاصرة يحاولون قدر

---

(14) انظر مثلاً ما قاله الإمام سعد الدين التفتازاني، في **شرح العقائد النسفية**، وفي **شرح المقاصد**.

(15) انظر مثلاً كتب ابن تيمية: "درء التعارض بين العقل والنقل"، و "منهاج السنة"، و "بيان تلبيس الجهمية" الذي ألفه للرد على الإمام الرازي في كتابه "أساس التقديس"، وغيرها من كتب ابن تيمية، تجد أنه كان فيها يحاول معارضة كلام غيره بكلام من عنده، فهو في الحقيقة متكلم بين المتكلمين.

(16) ومنهم أبو يعرب المرزوقي في بعض مقالاته المنشورة على موقعه الإلكتروني، وبعض كتبه المطبوعة، ككتاب "إصلاح العقل"، و"منزلة الكلي". ووافقه في ذلك أيضًا طه عبد الرحمن كما صرَّح بذلك في كتاب "العمل الديني" القسم المتعلق بالعقل المجرد. وغيرهما.

(17) انظر على سبيل المثال كتابه "مناهج الأدلة".

(18) انظر مثلاً مقدمة فرح أنطون على مناهج الأدلة، وأعمال كثير من أتباع مدرسته.

(19) ومثال ذلك كتابا محمد أركون، "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، و"نقد العقل الإسلامي – تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، وغيرهما.

جهدهم إبطال فائدة هذا العلم بحجج مختلفة، نحو أن الدين لا يبرهن عليه أصلاً، وإنما يؤخذ بالإيمان والإرادة، لا غير، ويعتمدون على أصول فلسفية غربية معاصرة تنفي وجود تأصيل عقلي للفكر الديني. أو أن الدين ليس بحاجة إلى حجج أخرى من العقل البشري، لزعم هؤلاء أن في ذلك استنقاصاً للقرآن ولكلام الله تعالى.

ولكنّا مع علمنا بذلك كله، وبغيره مما لم نُشِرْ إليه، جازمون بأهمية علم الكلام أو علم أصول الدين، وفائدته العظيمة للإسلام والمسلمين، وذلك في مختلف الجهات العلمية الدراسية والبحثية التي يهتم بها البشر.

2 – الفرق بين الفلاسفة والمتكلمين

لا يخفى على أحد أن كل علم من العلوم لا بدّ له من مبادئ يقيم عليها قوانينه، وهذه المبادئ قد تكون مسلَّمات ومصادرات، وقد تكون بدهيات، وقد تكون مبرهنات. وكل فيلسوف لا يمكنه أن يبني فلسفته إلا على نحو هذه المبادئ. ولا يستطيع فيلسوف أن يدعي أن كل ما أقام عليه فلسفته إنما هو بدهيات، أو مبرهنات قطعية لا يحتمل النزاع فيها، بل لا بدّ أن تكون الفلسفة مشتملة على شيء من المسلَّمات أو المصادرات، أو بعض المقدمات التي يظن ذاك الفيلسوف أنها مبرهنة قطعية، والواقع أنها ليست كذلك.

وعلى كل الأحوال، فالفيلسوف العقلانيُّ يدعي أنه لا يستمد مقدماته إلا من العقل المحض، ومن الحس، ولو كان ذلك صحيحاً، لما وجدنا كل ذلك التفاوت بين الفلاسفة في مقدماتهم التصورية، والتصديقية، حتى ابتعدت المذاهب الفلسفية في أنواعها ما بين الفلسفات المادية المحضة إلى المثالية المطلقة، واختلفت الفلسفات المادية ما بين الكلاسيكية إلى الجدلية المادية والتاريخية، وهي الفلسفة الماركسية. وبعض الفلاسفة يزعمون أن كل ما يقال عنه إنه مقدمات بدهية ثابتة في نفس الأمر، إن هو إلا مقدمات موضوعة يمكن التواضع على غيرها، وما يظنُّ منها حقاً لا ريب فيه، فإنما هو اعتقاد جازم لا

وجود له إلا في نفس الإنسان المعتقِدِ به، لا صلة بالحقِّ الثابت في الخارج.[20] إذن، لا بدّ أن تكون بعض المقدمات التي يقيم عليها بعض الفلاسفة غير مبرهن عليها. ولا نريد هنا المبالغة في تحليل ذلك، والبرهنة عليه، ولذلك فإننا نتبع في بيان هذه الفكرة نحو هذا الأسلوب الإجمالي. فالفلاسفة يشتركون في معنى واحد، وهو أنهم يدعون أن شيئاً من مقدماتهم غير مأخوذ من الدين، وأنهم لا يقيمون فلسفاتهم على المفاهيم الدينية.

ونحن نعرف أن بعض الفلاسفة أخذوا مقدماتٍ من الأديان، ككثير من فلاسفة الغرب،[21] ولكنهم كانوا يدعون أن هذه المقدمات التي أخذوها، إمّا بدهية وإمّا مبرهن عليها، ومع أخذهم لها من الدين إلا أنهم أطلقوا على أفكارهم التي استنبطوها والمفاهيم التي اخترعوها، اسم الفلسفة.

وكل همهم في ذلك إنما هو محاولة تفسير هذا الوجود؛ إذ يستطيعون بناء فلسفة عملية على نظراتهم الفكرية المجردة، وإن استعانوا في بعض الأحوال

---

(20) هذا الاتجاه الآن صار سائداً بين العديد من الكتاب والمفكرين، وهو في الحقيقة مبني على الفلسفة البراغماتية، التي تعين ما كان حقاً بما كان نافعاً، وهي فرع عن الاتجاه التجريبي والفلسفة الحسية التي زعمت أن ما لا يمكن الوصول إليه بإحدى الحواس الخمس، أو ما لا يمكن تجريبه، فلا يعترَفُ بوجوده، فمعيار حقية الشيء عندهم هو ذلك. وبناء عليه، فقد اقترحوا حلاً لمشكلة الأديان أنها لا تعبِّر إلا عن قناعة المعتقد بها، وأنها حق بمعنى أنها ثابتة في نفسه، لا أن لها ما يصدقها في الخارج!

وقد شاع هذا الاتجاه في هذا الزمان بين بعض الكتاب العلمانيين والحداثيين؛ كمحمد أركون وأتباعه. وقد يزعم هؤلاء أن هذا الطريق إنما يتبعونه لمناقشة الغربيين ومعارضة مقولاتهم بمقولات أخرى من عندهم، ليبرهنوا لهم أن الحلَّ الذي يقترحونه ليس الحلَّ الأوحد، ولكنّ الحاصل أننا نجد بعض المنتمين إلى الإسلام صار يعتقد بهذه المبادئ ولا يرى حقيقة للاستدلال على العقائد الإسلامية، ولا على بطلان العقائد المخالفة للإسلام!

(21) المثال الظاهر على ذلك هيجل، ومالبرانش، وسبينوزا. وقد أثبت طه عبد الرحمن أن بعض الفلاسفة الغربيين استمد بعض مقدماته من الأديان، وذلك نحو هيوم، وإن قال إنه استمد من الدين بطريق غير مباشر، وكذلك إيمانويل كانط. يقول طه عبد الرحمن: "فقد أخذ كانط مفهوم العقل بدل مفهوم الإيمان، ومفهومَ الإرادة الإنسانية بدل مفهوم الإرادة الإلهية، ومفهوم الحسن المطلق للإرادة بدل مفهوم الحسن المطلق للإله، ومفهوم الأمر القطعي بدلَ مفهوم الأمر الإلهي، إلخ." انظر:

– عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص39.

بنظريات تجريبية ولكنّهم فسروها تفسيراً فلسفياً خاصاً بهم، وذلك نحو ما قام به هيجل وليبنتز وغيرهما، فكل فلسفة تطمح إلى بناء أعمال نظرية وأخرى عملية. ولذلك ترى الفلاسفة الكبار ينظرون في جميع المسائل وجوانب الحياة، حتى تراهم يقيمون نظماً شاملة للعالم المادي، ولمختلف جهات نشاط الإنسان، ويقترحون طرقاً لبناء الحياة عليها في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وكل ما يتفرع عن ذلك من أمور دقيقة، حتى إنهم يتكلمون في كيفية العلاقة التي يجب أن تكون بين الرجل والمرأة، وبين الأب وابنه، وبين الحاكم والمحكوم، وبين الشعوب المختلفة... وهكذا.

أمَا المتكلمون، فلا يفترق عملهم عن الفلاسفة في كثير مما وصفناه، إلا في عبارة واحدة تتجلى بها حقيقة الحال، وهي ما قاله العلامة السمرقندي: "ويمتاز عن العلم الإلهي المشارك له في هذه الأبحاث بكونه على طريقة هذه الشريعة."[22] وقال: "إنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام."[23]

وقال الشريف الجرجاني في شرح المواقف مع عبارة العضد:"ويمتاز الكلام عن الإلهي المشارك له في أن موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً باعتبارٍ وهو أن البحث ههنا؛ أي في الكلام على قانون الإسلام بخلاف البحث في الإلهي، فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه."[24]

إذن، هذا هو الفرق الأساس بين علم الكلام والفلسفة.

ويمكننا شرح مرادهم بكونه على قانون الإسلام بما يأتي؛ أي إنه يستمدُّ بعض مبادئه من النقل، ولا يكتفي بمجرد العقل، ويبني نظامه بعد ذلك على مقدمات وقضايا مستمدة من العقل والنقل. ولذلك فإنه يوجد فرق بين الفلسفة التي تبني نظامها على القضايا التي تؤخذ من العقل والوهم وحسب، والقضايا التي تؤخذ من النقل والعقل.

---

(22) السمرقندي، شمس الدين. **الصحائف الإلهية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م، ص65.

(23) المرجع السابق.

(24) الجرجاني، **شرح المواقف**، مرجع سابق، ج1، ص31.

ولا يستلزم دعوى كون القضية المعينة أو النظام الفلسفي المعين مأخوذاً من العقل، أنّه فعلاً كذلك أو أنّه مطابق للعالم الخارجي، فإن القطع بأن إنساناً لا يبني فكره إلا على ما يستمده من قضية العقل بعيد جداً، وغالباً ما يخلط أحدهم فلسفته مقدمات وهمية أيضاً، وإنْ ظنها عقلية محضة، للاشتراك المعروف بين الوهم والعقل في أصل الحركة. وهناك ملحظ ثانٍ يجب التنبه له، وهو أن كثيراً من القضايا التي يبنيها الفيلسوف، قد يستمدها من العقل على سبيل إمكانها، ثم يزعم أنها مطابقة للواقع في نفسه، فإن نظرنا فيها وجدناها في أغلبها متناسقة في بنائها الداخلي، لكنّ هذا الاتساق لا يستلزم اتفاقها مع الخارج، وهذا سبب أساسي في اختلاف الفلسفات، وعين هذا الأمر يثبت كون هذه الفلسفات محلاً للمراجعة وإعادة النقد لاستحالة كون العالم الخارجي ذا صور متعددة في الوقت نفسه.

ولا يعني كون القضية مأخوذة من النقل أنها غير مبرهن عليها، فإن النقل أصلاً مبرهن عليه في أصل ثبوته، وفي كثير من جزئياته.

وغاية الأمر، أن الإنسان يستعمل القضايا التي يأخذها من النقل في بناء نظام متكامل، ولا يتوقف في بنائه إلى أن يتمكن من معرفة البرهان على كل القضايا بالعقل فقط. ومثل من يفعل ذلك كالتلميذ الذي يدرس عند أستاذه، فإن فرضنا أن أستاذه هذا موثوق بعلمه، ومشهود له، فلا يحسن بالطالب أن يتوقف في قبول كل القضايا التي يخبره بها أستاذه، إلى أن يستطيع هو البرهنة عليها بعقله؛ لأنه لو فعل ذلك، لطال به الزمان، ولما ضمن أن يستطيع البرهنة على كل ما يعرفه أستاذه؛ إذ فوق كل ذي علم عليم. ولكن لو بنى على تلك المقدمات المستمدة من المصدر الموثوق به على سبيل العموم، فإنَّ نفس بنائه المنظوميِّ يمكن بعد ذلك أن يكون مؤشراً له على صحة تلك القضايا تفصيلاً.

ولأجل الاشتراك بين علم الكلام والفلسفة على هذا النحو، ذهب فريق من الكتاب إلى وصف المتكلمين بالفلسفة، وإطلاق اسم الفلسفة على التراث الكلامي للمسلمين كما نراه جلياً في كتابات الدكتور علي سامي النشار،[25] ومن تابعه، ذاهباً مذهب المدح، ومشيراً إلى أن علم الكلام لا يقصر عن الفلسفة؛ فإن

(25) انظر: النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مصر: دار المعارف، 1981م. وكلامه فيه على المتكلمين لا على الفلاسفة، مثل: الفارابي، وابن سينا، والكندي، ونحوهم.

كان الغرب يتفاخر بالفلسفة التي أنتجتها عقول أبنائه، فإننا نتفاخر بالكلام وهو يضارع الفلسفة عند الغرب. وقال الدكتور عرفان عبد الحميد:"أصبح مصطلح (الفلسفة الإسلامية) شاملاً لما يسمى فلسفة، أو حكمة ولمباحث علم الكلام، ولقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف من شعب هذه الفلسفة، وترمي الجهود القوية التي يبذلها أتباع المدرسة الحديثة إلى اعتبار علم أصول الفقه من المباحث الفلسفية، فهذا العلم -كما يقول الأستاذ عبد الرزاق- ليس بضعيف الصلة بالفلسفة."[26] وذهب هاري ولفنسون إلى حدٍّ أن سمَّى كتابه باسم "فلسفة المتكلمين."[27] وقال الدكتور عبد الحليم محمود: "يمكننا القول: إنَّ كلَّ شخص يجعل الوكد من حياته، وغرضه من عمره الحكمة، هو فيلسوف."[28]

وكذلك ذهب فريق آخر، وهم أتباع مدرسة ابن تيمية، إلى وصف المتكلمين بالفلاسفة أو أتباع الفلاسفة بقصد ذمِّ الفلسفة وتنقيصها؛ لأن اسم الفلسفة عندهم صار لقباً على الذمِّ، لـمّا أنَّهم صاروا يطلقون اسم الفيلسوف على مَن يخالف الإسلام، ولا شكَّ في غلوِّ هؤلاء وتعصبهم في هذا المذهب. ويذهب أكثر هؤلاء إلى أن المتكلمين متابعون للفلاسفة ومقلدون لهم في المسائل، حتى ترى في كلامهم أن علم الكلام نسخة أخرى من الفلسفة اليونانية، ويرون ذلك سبباً كافياً لتشنيع صورة الكلام بين الناس.

ولا يخفى أن الشيعة الإمامية أيضاً يسمُّون علماءهم في الأصول الدينية -خاصة في العصور المتأخرة- بالفلاسفة أو الحكماء، فيقولون إن صدر الدين الشيرازي فيلسوف وحكيم،[29] ولا يقولون إنَّه متكلم، كما يطلقون على الداماد

---

(26) عبد الحميد، عرفان. **الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984م، ص20.

(27) طبع الكتاب من قبل المشروع القومي للترجمة في مجلدين. انظر:
- ولفنسون، هاري. **فلسفة المتكلمين**، ترجمة: لبيب عبد الغني، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2005م.

(28) محمود، عبد الحليم. **التفكير الفلسفي في الإسلام**. القاهرة: دار المعارف، 1981م، ص173.

(29) حتى ألف بعضهم رواية فلسفية بناء على ذلك، انظر مثلاً "غضبة الفلاسفة أو الغضبة المتعالية". وهي رواية أدبية فلسفية تحكي سيرة وجهاد المفكر والفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي، الشهير بالملا صدرا.

وغيره اسمَ الحكيم والفيلسوف أيضاً، وهذا راجع إلى أنهم أرادوا التميز عن أهل السنَّة وغيرهم من العامَّة -كما يطلقون عليهم-، فلمَّا كان هؤلاء يُسمُّونَ المدافعَ عن أصول الدين والمحقِّقَ لها باسم المتكلم؛ خالفهم هؤلاء في هذه الطريقة، ولم يلتزموا بها ولا زعموا لأنفسهم أنهم يترسمون خطوطها، فأطلقوا عليهم اسم الفيلسوف،[30] مع أنَّ متقدميهم لم يكونوا يتسمون باسم الفيلسوف، كالطوسي وغيره من متقدمي الشيعة، بل كان يطلق عليهم اسم المتكلمين. وربما ينحون هذا النحوَ لأجل إظهار أنَّ طريقتهم أعلى من طريقة المتكلمين، فإنَّ المتكلم عندهم جدليٌّ ويبني آراءه على مسلماتٍ. أمّا هم فباحثون عن الحق والحقيقة أينما كانت، غير متقيدين بشيء من المسلمات المأخوذة من الشريعة أو غيرها، ولكنّ بحثهم المتجرد هذا أوصلهم إلى المذهب الشيعي الإمامي! فهم باحثون عن الحقيقة، متخذون من وسائل البرهان طريقة لهم، بخلاف المتكلم الذي يعتمد على الجدل!

ولقائل أن يقول: إنهم اتخذوا اسم الفلاسفة لأنهم فعلاً يأخذون من الفلاسفة الذين لا يتقيدون بالدين، واستثمروا تلك الآراء في تدعيم موقفهم المذهبي ونحلتهم الشيعية. وأرى هذا التفسير مقبولاً تماماً، خاصة فيما يتعلق بالمتأخرين من الشيعة، أتباع مدرسة الملا صدرا والطباطبائي ونحوهم، فهؤلاء لا يطلقون على أنفسهم اسم المتكلمين، بل الفلاسفة والحكماء.

ومن الباحثين المعاصرين مَنْ لم يتميز عندهم الفرق بين الفيلسوف والمتكلم، فسارعوا إلى إطلاق اسم الفيلسوف على كل من بحث في مسائل ومواضيع من شأن الفيلسوف أن يبحثها.[31]

وليس من المعتاد أن نرى أحداً يطلق لفظ المتكلمين على منظري الإسماعيلية

---

(30) ديناني، غلام أحمد. **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، تحت عنوان "صدر المتألهين وتأسيس مبدأ جديد في الفلسفة الإسلامية"، بيروت: دار الهادي، 2001م، ج2، ص244.

(31) انظر مثلاً ما قام به كثير من الكتّاب عندما أدرجوا الإمام الغزالي في كتبهم الباحثة في تاريخ الفلاسفة، على أنه فيلسوف، وكذلك فعلوا بابن خلدون.انظر: كتاب "تاريخ الفلسفة العربية" تأليف جميل صليبا، و"تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب" تأليف حنا الفاخوري، وخليل الجر، وكتاب "الفيلسوف الغزالي" تأليف عبدالأمير الأعسم.

أو القرامطة، ونحوهم من الفرق الباطنية التي خرجت على الإسلام، وإن تمسكوا ببعض المظاهر منه، وكذا لا يطلق على إخوان الصفاء بأنهم متكلمون، بل إنهم فلاسفة، فإن أَخْذَ هؤلاء لم يكن أصلاً منبثقاً من الإسلام، ولم يراعوا بعض القواطع الدينية، بل استقلوا بفكرهم أو بِوَهْمِهم. ولـمّا خرج هؤلاء على بعض القواطع الدينية، لم يصحَّ -عندئذ- أن يطلق عليهم اسم المتكلمين.

فالفكر، إذن، يسمى فكراً إسلامياً، إذا كان منبثقاً عن الإسلام، أو معتمداً على بعض مقدماته، غير مخالف لما قطع فيه. بعدما مرَّ، يكون سؤالنا: من أين نستمد الحلول الإسلامية للمشاكل الفكرية؟ لازم الإجابة، فهل يكون مرجعنا في معرفة الأجوبة الإسلامية عن الإشكالات الفكرية في مختلف مظاهرها التراث الفلسفي، نحو كتابات ابن سينا، والفارابي، وأبي بكر الرازي... إلخ؟ أو ما أنتجته العقليات الإسلامية في مجالات علم أصول الدين؛ أي علم الكلام وأصول الفقه، وعلم الفقه، وعلم التفسير ونحوها؟ وما المرجع في معرفة الأجوبة الإسلامية؛ أي المنسوبة إلى الإسلام؟ وهل نبحث عنه في المجال الأول أو الثاني؟

هذا السؤال قد يختلف فيه الباحثون، ويرى الباحث الإجابة قريبة بعدما مرّ من التمهيدات، وأن الأقربَ إلى الصواب القول بأن ذلك كلَّه يُستمدُّ من العلوم الإسلامية المذكورة لا من التراث الذي خلفه الفلاسفة المذكورون، فهؤلاء الفلاسفة لم يكونوا يعتمدون في إنتاجهم الفكري على مصادر إسلامية، ولم تكن هذه منشأً لعلومهم وحلولهم التي يقترحونها في كتاباتهم، بخلاف الذين يقترحون أجوبة يزعمون فيها أنها مستمدة من المبادئ الإسلامية المقررة.

ثانياً: معالجات إسلامية لمشاكل فلسفية

سنوضح في هذا المبحث معالجاتٍ طرحَها المفكرون والعلماء الإسلاميون لبعض الإشكالات الفلسفية لمسائل من حقول معرفية متنوعة، ليكون ذلك مساعداً لنا مِنْ بَعْدُ على تحديد طبيعة الفكر الإسلامي في دراسة الإشكالات الفلسفية العامة.

1 - المعرفة

لم يقف الفكر الكلامي الإسلامي في جانب السوفسطائيين[32] الذين شككوا في العلوم والمعارف، وشكوا في إمكانية التوصل إلى المعرفة، ولم يرتض مناهجهم الخلقية التي تقوم على المنفعة الفردية بعد أن عدموا وسيلة الوصول إلى حكم علمي أو ظني يوصلهم إلى العلم بمنفعة الجنس البشري. ومن أبرز النصوص في بيان أقوالهم ما ذكره الإمام التفتازاني عند شرح قول النسفي:"حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية."[33]

وهذا المذهب السوفسطائي هو ما صار إليه الفلاسفة الغربيون في العالم المعاصر، فهم يبنون فكرهم على أساس الشكِّ والتشكيك في كلِّ ما كان يُسمَّى بالعلم والمعرفة، فلم يبق أمامهم لبناء الأعمال التي يقومون بها في حياتهم إلا اعتماد أساس المنفعة الفردية، أو منفعة جماعة معينة تتفرد بالسلطات والنفوذ، والتسلُّطِ على الآخرين.

فالعالم الغربي الآن يقف مع هذا الاتجاه الفكري، أو اللافكري، ولذلك فإنهم لا يملكون إلا وسيلة التحليل والتشكيك، لا البناء، فأساسهم مَبْناه -في أغلبه- على هدم بنى الآخرين الفكرية والعقائدية، ولا وسيلة لهم للبقاء إلا بالتشكيك في ما يتوصل إليه الآخرون ويعتقدون به. ولذلك انتشرت في العصور الحالية موجات التشكيك التي تتلبس في كل عقد باسم جديد كالبنيوية والهرمنيوطيقا (التأويل)، والحداثة، وغيرها من الموجات والصرعات الفكرية التي تؤدي إلى تهديم الأفكار الراسخة كالأديان تحت أسماء لامعة نحو إعادة البناء والتجديد،[34] فخلاصة فكرة الحداثة عند محمد أركون:"تقوم على الرؤية

---

(32) السوفسطائية: تعني الشك في القيم والمعارف، والسفسطة هي المجادلات بحجج براقة تجسد مغالطات خداعة. [المحررون]

(33) مجموعة من العلماء. **مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية**، القاهرة: دار البصائر، 2008م، ج1،ص34.

(34) تأمل فيما يزعمه محمد أركون مثلاً، من أن هدفه تجديد الفكر الإسلامي وتنشيطه، وجعله مسايراً لما يقتضيه العصر من حداثة فكرية، من خلال بلورة تصور للحداثة يعتقد أنه الكفيل بتجاوز إشكالية التجديد والحداثة. ويقول إنَّ الحداثة هي السبيل الأمثل لإخراج الفكر الإسلامي مما يعانيه من انقطاع عن ماضيه الكلاسيكي المفعم بالإبداع والتعددية. انظر: =

الذاتية للوجود والنزعة العقلانية في المعرفة، والقول بالعدمية والنسبية في مجال القيم."[35] والعقل البرهانيُّ عندهم -كما نراه- مبنيٌّ على نفي كل قيمة للعقل في مجال الإلهيات، وهذا أساس المذهب التجريبي والحسيِّ والفلسفة البراغماتية،[36] وهو صنوُ السفسطة في هذا الباب.

ولذلك فإنهم قد أسقطوا مفهوم حقيَّة الأديان؛ أي إن بعض الأديان حقٌّ وبعضها باطل، وسوّوا بينها جميعاً، وأرجعوها إلى اختيارات نفسية أو وجدانية لا يقوم عليها البرهان، ولا فائدة في طلب البرهان عليه، فهي قائمة على الذوق لا الدليل والبرهان. وتراهم دائماً ينادون إلى ما يسمونه بالقراءات الجديدة للنُّصوص الدينية التي يقدِّسُها الناس، وهدفهم الأوحد من إعادة ما يسمونه بالقراءة ما هو إلا إعادة تأويلها بما يقرُب من رؤيتهم، ومفهوم إعادة القراءة لا يقصد منه إلا هدم الفهم السابق لينفتح أمامهم تمرير كثير من الأفكار التي يريدون تصديرها إلى سائر البشر، وهذا هو أساس الحداثة التي يصفها هابرماس بأنها:"مشروع لا يكتمل."[37] وبعضهم وصف الإسلام بأنه مشروع لا يكتمل أيضاً، محاولة منه للتشكيك في أفهام جميع الفرق الإسلامية والعلماء السابقين لأصول الدين وفروعه.

فالتأويل عند هؤلاء فتح باباً لانحراف الناس عن الأديان وتعاليمها، وصرفهم عنها، وليس للتأويل عندهم ضوابط كما لدى المتكلمين، كالأشاعرة مثلاً، بل إن باب التأويل عند الحداثيين مفتوح، وهو تابع للذوق ولما يرتئيه القارئ تبعاً لانفعالات نفسية أو تاريخية أو ذاتية، بينما التأويل عند المتكلمين مضبوط بقواعد وأسس لغوية وعقلية ودينية.

ومن جهة أخرى لم يهتم المفكرون الإسلاميون بوسيلة واحدة للمعرفة،

= - مسرحي، فارح. **الحداثة في فكر محمد أركون: مقاربة أولية**، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2006م، ص9.

(35) انظر في ذلك:

- مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، مرجع سابق، ص43-49.

(36) البراغماتية: هي تيار فلسفي يدعو إلى أن حقيقة كل المفاهيم لا تثبت إلا بالتجربة العلمية. [المحررون]

(37) مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، مرجع سابق، ص21-26.

بل راعوا الوسائل المعرفية جميعها، على الأقل من ناحية نظرية، فنصوا على أن وسائل المعرفة المعتد بها التي تقوم حجة على الآخرين وعلى النفس، ثلاث: الحسُّ، والعقل، والخبر الصادق. وحاولوا ألا يغلوا فيهملوا واحدة من هذه الوسائل، فأقاموا المعرفة والعلوم الإسلامية على المقدمات التي حصلوا عليها من جميع هذه الطرق. ولم يهملوا النقل بحجة الاعتماد على العقل، ولم يغالوا في الاعتماد على كل ما يتوهمونه عقلاً وإنْ خالف ما قطع به النقل والحسُّ، وكذلك لم يقتصروا على الحسِّ والتجربة منكرين إمكان التوصل إلى العلوم والمعارف بالنظر العقلي.

والمفكرون الإسلاميون لا يترددون عن التصريح بالإنكار على من اقتصر على الحسِّ الظاهر أو الباطن واتخاذه وسيلة معرفية، منكراً غيرها من الطرق. ولذلك كانوا ينتقدون من اعتمد على ما يسمّى بالإلهام فقط، منكراً قضايا العقل أو الصور الحسية التي تأتيه من الخارج.

ونرى أنه وإن ظهر في تجليات الفكر الإسلامي بعض من اقتصر على الكشف والإلهام، أو على العقل منكراً النقل، أو مهملاً إياه، أو غير ملتفت إلى بعض قضاياه، فإن الجمهور من المفكرين والمتكلمين في هذا المجال لم يلتفتوا إلى ذلك الاتجاه، وعدّوه شاذاً غير معتدٍّ به. ولم يترددوا في الإنكار عليه، والردِّ على مقولات من اتخذه سبيلاً.

وهذا المنهج الذي نذكره هنا، ما هو إلا سير مع الطريق القويم والمنصوص عليه في النصوص الإسلامية التي هي منبع الأخذ والاحتجاج، فقد ورد في القرآن آيات صريحة تدلُّ على أن وسائل المعرفة ثلاث، منها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء: 36]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: 78].

قرر الإمام الرازي في تفسير هذه الآية أن العلوم لم تكن حاصلة في النفس ثم إنها تحصل فيها بتوسط الحواس.[38]

ولذلك جاءت التطبيقات العملية عند الأمم الإسلامية والدول التي ظهرت،

(38) الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م، ج20، ص72.

أقربَ ما تكون إلى الاعتماد على تلك المصادر كلها، فلم يهمل النقل، كما لم يحصل إهمال العقل، ولم يرضَ الأئمة والعلماء أن يعتمدوا في المعارف التي يتم بها الإلزام لعموم الخلق على الكشف والإلهام وحسب، كما بيّنه الإمام التفتازاني في شرح العقائد النسفية عند قول الإمام النسفي: "والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحقِّ."[39]

ولاعتماد المسلمين على هذه الأسباب الثلاثة، فقد اشتهر عندهم الطريقة التجريبية في اكتساب العلوم والمعارف، ولم يعتمدوا فقط على العقل أو الحدس، ولم يقتصروا على سبب واحد فقط، وكذلك لم يشككوا في الأخبار المتواترة، أو نفوا أهمية الأخبار مطلقاً في تحصيل المعارف، كما وقع فيه فلاسفةٌ في مختلف الأزمنة. وهذا كله على سبيل الغلبة أو التقريب والتوجيه مع مراعاة نقصان الجنس البشري ووقوعه أحياناً -كثيرة أو قليلة- في الغلط والزلل، عمداً أو سهواً.

2 - الوجود المحسوس وما وراء المحسوس وأثر ذلك في القيم

لم نشأ أن نستعمل في العنوان لفظ "الفيزيقا" فنقول مثلاً الفيزيقا وما وراء الفيزيقا أو الميتافيزيقا؛ لأنّا رأينا استعمال الوجود موصوفاً بكونه محسوساً يعطي معنى أدقَّ من أيِّ تعبير آخر، مما قد يُقْتَرَحُ.

ونقصد بالوجود المحسوس ما يمكن أن يُحَسَّ وإن لم يتحقق الإحساس به فعلاً، وبالوجود غير المحسوس ما خرج عن أن تكون حقيقته من جنس المحسوسات، موجوداً كان أو معقولاً.

وقد قسَّم المتكلمون الموجودات إلى ثلاثة: الأمور الثابتة في الأعيان (الخارج)، والأمور الثابتة في الأذهان، والأمور الثابتة في نفس الأمر (الواقع). قال التهانوي:"نفس الأمر معناه نفس الشيء في حدِّ ذاته، فالمراد بالأمر هو الشيء بنفسه، فإذا قلتَ مثلاً الشيء موجود في نفس الأمر، كان معناه أنه موجود في حدِّ ذاته."[40]

---

(39) التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، مرجع سابق، ص67.

(40) التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، لبنان: مكتبة لبنان، ط1، 1996م، ج2، ص1720.

وصارت هذه القسمة مستعملة بكثرة في المنطق، وفي علم الكلام وغيرهما من العلوم.[41] فصارت الأمور الثابتة في "نفس الأمر" أعمَّ من القسمين المذكورين. ولزم بناء على ذلك أنَّ الأمور الثابتة في الأذهان قد تكون مطابقة لما هو في الأعيان، وقد تكون مخالفة لها، وليس كل ما هو ثابت في الأعيان فهو ثابت في الأذهان، لإمكان أن يوجد شيء ولا يدركه ذهن إنسان.

وأما الموجودات في الأعيان، فقد قرروا أولاً أن الوجود إما أن يكون ممكن العدم أو لا يكون كذلك، فما كان من الموجودات غير ممكن العدم لذاته، فهو الواجب لذاته، وما كان ممكن العدم فهو الجائز، قال الإمام الرازي:"الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته، وهو الله تعالى، وإما أن يكون ممكن الثبوت لذاته وهو كل ما عداه."[42]

وقالوا بإمكان إعادة المعدوم، كما جاز إنشاؤه لا من شيء فكذلك يجوز إعادته، وذلك خلافا للفلاسفة؛ إذ ذهبوا إلى أن الموجود إذا عدم فيستحيل إعادته،[43] وبناء على ذلك قالوا باستحالة البعث الجسماني، واقتصروا على الروحاني بناء على بقاء النفس.

ولم يختلف المتكلمون إلا من شذَّ منهم في أن الموجودات التي هي من درجة الوجود الجائز لا يمكن أن تساوي في حقيقتها ما كان واجب الوجود؛ أي

---

(41) المظفر، محمد رضا. **المنطق**، بيروت: دار التعارف، 1980م، ص94. وقد أشار إلى ذلك الإمام التفتازاني في كتاب: **غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام:** "ولا بدَّ في الموجبة من وجود الموضوع محقَّقاً، وهي الخارجية، أو مقدَّراً فالحقيقية، أو ذهناً فالذهنية" انظر:
– التفتازاني، سعد الدين. **غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1355هـ.

(42) الرازي، فخر الدين. **المحصَّل**، بيروت: دار الأضواء، 1405هـ، ص93. ومعه كتاب "نقد المحصَّل" لنصير الدين الطوسيِّ.

(43) انظر مثلاً ما قاله محمد حسين الطباطبائي في "**بداية الحكمة**": "قالت الحكماء: إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة، وتبعهم فيه بعض المتكلمين، وأكثرهم على الجواز. وقد عدَّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم ضرورياً، وهو من الفطريات، لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم، فلا يتصف بالإعادة. انظر:
– الطباطبائي، محمد حسين. **بداية الحكمة**، إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، 1405هـ، ص24.

إن الاختلاف في الحقيقة تابع للاختلاف في رتبة الوجود واجبة كانت أو ممكنة جائزة. فلذلك قال الإمام الدردير،[44] إن عدَّ الوجود صفةً هو تسامحٌ على مذهب الإمام الأشعري؛ لأن الوجود عين الموجود عنده، ووافقه الإمام الرازي في بعض كتبه كالإشارة والمحصل،[45] وقال إن الاشتراك لفظيٌّ، ثم قال في المطالب العالية إنَّ الوجود مشترك معنوي وهو صفة للذات (الماهية)، وهذا هو القول الذي نصره في غير كتاب من كتبه،[46] ونسبه إلى كثير من المتكلمين، كما نسبه شمس الدين السمرقندي إلى أهل التحقيق،[47] ومن ثمَّ نَسَبَ إليه المتأخرون كالإمام البيجوري أنَّه عدّه صفة زائدة على الوجود مشتركة بين الموجودات، واشتراكها من جهة المعنى، وأن الوجود غير الموجود،[48] والمقصود بذلك مفهوم الكون لا حقيقة الموجود، والمقصود اشتراكه معنى وزيادته على الماهية ذهناً،[49] فلا يترتب عنده اشتراك حقائق الموجودات، فلا خلافَ بينه وبين الأشعري من هذه الجهة، وكل ذلك مبني عندهم على نفي المماثلة في الحقيقة بين الله تعالى وبين المخلوقات، تبعاً لنحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11].

وقد خالف بعض المتكلمين كالمجسمة الذين قالوا بالتشابه بين الله تعالى وبين مخلوقاته في الحقيقة الوجودية، فنسبوا إليه ما نسبوه إليهم من صفات ذاتية كالجسمية والحيز والحدِّ ونحو ذلك.[50] وهذا كان الأساس الذي يُبنى عليه حلُّ

---

(44) قرر ذلك في: **شرح الخريدة البهية في علم التوحيد**.

(45) الرازي، **المحصل**، مرجع سابق، ص74.

(46) الرازي، فخر الدين. **المطالب العالية**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الكتاب العربي، 1999م، ج1، ص291.

(47) السمرقندي، شمس الدين. **الصحائف الإلهية**، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، الكويت: طبعة مكتبة فلاح، 1405هـ، ص78، 81.

(48) البيجوري. **شرح جوهرة التوحيد**، تحقيق: علي جمعة، القاهرة: دار السلام، 1422هـ/2002م، ص106.

(49) انظر ما قرره الإمام التفتازاني في:
- التفتازاني، **تهذيب الكلام**، مرجع سابق، ج1، ص37-39.

(50) نقصد بذلك مذهب المجسمة الذين قالوا إن الله تعالى جسم، وإن حقيقته كحقيقة المخلوقات، وإن له أبعاداً وامتداداً وحيزاً خاصاً، وإنه يتحرك وينتقل، ونحو ذلك من صفات الأجسام المخلوقة، راجع في ذلك:
- البغدادي، عبد القاهر. **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار المعرفة، 2001م.

الإشكال الذي أثاره بعض منكري الألوهية، أيهما أسبق؛ المادة أو الوعي؟[51] وهل العقل انعكاس عن المادة أو هو تجل من تجلياتها، أو لا علاقة له أصلاً بالمادة، بل تكون المادة مظهراً من مظاهر الوعي والعقل؟

وقد قدَّم المتكلمون بحوثاً في خواصِّ الواجب وميزوها عن خواص الممكن.[52] ولـمّا بحثوا في مبحث الإلهيات لزم عندهم أن الموجود الواجب المتصف بالصفات اللائقة به نحو ما مرَّ هو الإله، والإله عندهم هو الواجب الوجود الذي يكون كل وجود غيره أثراً من آثاره وفعلاً من أفعاله، وما كان كذلك فهو الذي يمكن أن يُتَوَجَّه إليه بالشكر والعبادة.

ولكنّ التمييز الذي ذكرناه بين الواجب والجائز لم يكن عامّاً بهذه الصورة بين جميع الفرق الإسلامية، بل إن بعضها كالمجسمة والمشبهة لم تمتنع من إثبات بعض أحكام الجائز للواجب، كالتغير الحاصل في الجائزات المعبَّر عنه بحلول الحوادث في الذات.[53] بل إن هؤلاء بالغوا في ذلك الاتجاه واقتصروا على أحكام المشاهدات، مخالفين بقية المتكلمين، وعمَّموا أحكام ما يشاهدونه على ما لم يشاهدوه، فأعطوا للواجب صفة الامتداد والتحيز، قائلين إنَّا لم نشاهد إلا المتحيزات، فكل موجود عندهم متحيِّز، وما دام الله موجوداً، فيجب أن يكون متحيزاً، والمتحيزات عند العقلاء محدودة، فأثبتوا لذاته الحدَّ، ولذلك نسبهم المتكلمون للتشبيه واتهموهم بالتأثر باليهود في ذلك.[54]

وما لم يكن واجب الوجود فهو جائز الوجود، وجائز الوجود ينبغي أن يكون كذلك في جميع جهاته الوجودية، فنفى الأشاعرة لذلك علاقة العلِّية والمعلولية بين أجزاء الوجود الجائز، وأرجعوا الأمر كله لواجب الوجود، الذي

---

(51) وقد اشتهر فلاسفة الماركسية ومنظروها في طرح الإشكال بهذه الصورة.

(52) انظر مثلاً كلام الإمام الرازي في:
- الرازي، **المحصَّل**، مرجع سابق، ص96-121.

(53) نبهتُ سابقاً على أن المقصود بذلك هم فرق المجسمة ومن تبعهم.

(54) انظر مثلاً ما قاله ابن حزم في:
- ابن حزم الأندلسي، علي بن محمد. **الفصل في الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، 1986م، ج1، ص117.

هو الإله، وعارضوا من أثبت علاقة العلِّية والمعلولية بأي صورة من صورها بين أجزاء الوجود الممكنة؛ أي أجزاء العالم، بمعنى أن شيئاً من المخلوقات يُوجِدُ شيئاً آخر لا من شيء؛ أي من العدم، سواء بإرادة أو بغير إرادة، كما ذهب إليه الفلاسفة في قولهم بالعلل، واقترب منهم المعتزلة ومَن وافقهم في قولهم بالتولُّد والقوى المودَعة، وإن وافقوا الأشاعرة في بعض الجهات.

ومن سمات الفكر الإسلامي عند المتكلمين، وخاصة الأشاعرة والماتريدية أنه جرى على الأخذ بالظاهر من الحسِّ ما لم يعارضه النظر الصحيح والدليل العقلي القاطع، كما جروا على الأخذ بالظاهر النقلي ما لم يعارضه دليل عقلي أو نقلي قاطع آخر. وعلى ذلك فقد قالوا بتكثر الوجود الجائز، ورفضوا[55] قول من قال بأن الوجود واحد، وأن هذا التكثر الملاحَظَ إنما هو اعتبارات نِسَبٍ أو مظاهر أو تجلياتٍ قائمة بالوجود الواجب الواحد، وهي أثر من آثاره، وهذا ما يعرف بوحدة الوجود الذي يرجع إلى القول بالحتمية في العالم، ونفي كل إرادة أو اختيار للمخلوقات.

ومما يرد على القائلين بالعلّة والمعلول في العالم الجائز أن ذلك يلزمهم بنفي اختيار الله تعالى. فكون العالم جائزاً وممكناً، وعدم وجود علاقة العلِّية والمعلولية بين أجزائه هو المحقِّقُ لمدخلية الإرادة البشرية ووجود محل لها ولو اعتباريٍّ يكون مصححاً للتكليف الذي يقول به أهل الشريعة، وأما على قول أهل العلة ونحوهم، فلا شأن لذلك عندهم، لأن كل أمر لا بدَّ له من مرجح، والمرجح لا بدّ أن يكون سابقاً لا لاحقاً، نظراً لما يقولون به من نظام العالم المبني على العلة والمعلول، وهذا التصور يلغي بالضرورة كل أثر للجائز، والعجيب أن هؤلاء هم الذين يزعمون أن مذهب الاختيار لا يصح إلا على مذهبهم! والحال الموافق

(55) تأمل فيما قاله ابن الأمير في حاشيته على شرح الجوهرة: "وأما غيره -غير الله- فهو فعله، وذهب بعض المتصوفة والفلاسفة إلى أنه تعالى الوجود المطلق، وأن غيره لا يتصف بالوجود أصلاً حتى إذا قالوا: الإنسان موجود، فمعناه أن له تعلقاً بالوجود وهو الله تعالى، وهو كفرٌ، ولا حلول ولا اتحاد". انظر:

- السنباوي، محمد بن محمد. **حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م.

للنظر الصحيح أنه باطل على مذهبهم.[56]

ولنا أن نقول: إن هذا القول بعدم الترتيب العليِّ والمعلولي الذاتي الذي يقول به المتكلمون، وخاصة الأشاعرة والماتريدية هو الذي يفتح الأبواب مشرعة أمام البحوث التجريبية والاستكشافية لمعرفة خصائص هذا الوجود الحادث. والحاصل أن القوانين التي تصف مظاهر العالم تكون دالة على التناسق الذي اختاره الله تعالى للكون الحادث، لا دالة على العلل الأولى التي أوجبت أن يكون العالم الحادث على هذه الصورة المشاهدة، فالقول بنفي العلل بالمعنى السابق، لا ينافي العلم، ووجود قوانين مطردة تصف مظاهر الكون المختارة للخالق من بين صور أخرى ممكنة كان يمكن أن يوجد عليها العالم، ولا يملك علماء الطبيعة إلا أن يقولوا بالتناسب الحاصل لا بوجوب ما هو حاصل، فالوجوب لا يستدل عليه بالقوانين التجريبية، ولا بالحسِّ.

وللمتكلمين أنظار في بعض المفاهيم العالية كالزمان والمكان فضلاً عن العلّة والمعلولية. وحقيقة الارتباط الكائن بين أجزاء العالم، نجد فيها أحكاماً قد تميزوا بها، ومن ذلك قولهم إن الزمان والمكان ما هما إلا تجريد ذهني لما يشاهد من المحسوسات الجسمانية والتغيرات الخارجية، فمن الأجسام الممتدة يجرد الذهن المكان، ويفرضه قائماً بنفسه في وَهْمه، وله أن يفرض الأجسام منتفية الوجود ويبقي ذلك الامتداد (أو التحيز) ثابتاً في موقعه، مع أن وجوده غير مستقل بنفسه، بل هو مفروض بالذهن فقط، فالمكان الذي هو محل إنما هو صفة نفسية للأجسام، يزول بزوالها، ولا يبقى له أثر.

وكذلك فرضوا امتداداً آخر سمَّوه بالزمان، انتزعوه من تغيرات الحوادث، وفرضوه قبل كلِّ شيء حادث لم يكن ثم كان، وهم يعلمون أن لا وجود للزمان إلا في ضمن التغيرات. وظنَّ بعض من لم يتقن مذهب هؤلاء العلماء، أنهم يقولون بوجود الزمان قبل التغيرات، ولا تغير قبل العالم الجائز الممكن لأن

(56) بحث الإمام الغزالي ذلك كله في كتاب "تهافت الفلاسفة"، خاصة في المسألة السابعة عشرة: "الاقتران العاديّ بين ما يعتقد عادةً سبباً ومسبَّباً". انظر:
– الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، بيروت: دار المشرق، 1990م.

الواجب الوجود لا يتغير، فنسبوا لهم مقولة وجود الزمان وجوداً خارجياً قبل حدوث العالم الخارجي، فكان هذا سوء فهم منهم لحقيقة مذهب الأشاعرة، فإنهم نصُّوا على أن الزمان الأزلي موهوم، وليس أمراً خارجياً حقيقياً، ولا يوجد له خارج يمكن أن يُنتزَعَ منه.[57]

وبعضهم استماله هذا التصور وطاب له، وظنه حقاً في نفس الأمر، فاستلزم ذلك عنده أن يكون العالم قديماً في الخارج، زاعماً أن العالم لما أمكن أن يوجد قبل وجوده، بناء على تصوره بإثبات الزمان الممتد في الخارج فعلاً، فعدم وجوده مع وجود القادر على الإيجاد يستلزم النقصَ، والنقصُ على الواجب محالٌ، فلجأ إلى القول بلزوم وجود العالم في الزمان الممتد الذي اعتقده خارجياً، وإن كان عند محققي المتكلمين متوهَّماً مفروضاً، ولما كان يرفض القِدَمَ الشخصيَّ للعالم اخترع مفهوم القدم النوعي له، بمعنى أن أفراد العالم كلها حادثة، وكل جزء منه مسبوق بعدم نفسه، إلا أن مجموع العالم بأجزائه التي تؤلفه لا نهاية لها ولا بداية لها، فاستلزم ذلك الفهمُ القدمَ النوعي للعالم عنده. ومن الغريب على المتكلم أن يقول بهذا الأمر؛ لأنه ثبت في الشريعة أن كل ما سوى الله تعالى حادث، وأن هذا أمر مجمع عليه عندهم، ولا يخفى على العارف أن هذا الأمر قد قال به بعض الفلاسفة الناشئين في الإسلام متابعين لبعض القدماء.

وبناء على الطريق نفسه، فقد استقر رأي المتكلمين على إثبات النبوات، ومشى جمهور الفرق المعتدِّ بها عند المسلمين، على أن النبوة إنما تكون عن طريق الوحي النازل من عند الله تعالى بإذنه، وإن اختلفوا بعد ذلك في أن الإنزال واجب على الله تعالى كما اعتقده المعتزلة والشيعة ومن تبعهم، أو غير لازم ولا واجب كما قال به أهل السنة الأشاعرة والماتريدية، وأما بعض الفرق الباطنية، فقد رأت أن النبوة تأتي عن طريق طبيعي وعن ترقٍّ قد يتأتى بجهد صاعدٍ من البشر، ولذلك فقد اتخذوا لها عللاً وأسباباً وأحكاماً مطردة، ووافقوا في ذلك

(57) انظر ما قاله الإمام الغزالي في اعتراضه على الدليل الثاني للفلاسفة على قِدَم العالم، في:
– الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق.

الفلاسفة، وبعض طوائف اليهود كما صرح بذلك موسى بن ميمون.[58] ولا شك في أن المغالاة في نظرية الإمامة عند الباطنية والشيعة الاثني عشرية إنما جاءهم نتيجة طبيعية لفهم خاصٍّ لوظيفة النبي، فأعطوا للولي والإمام خصائص الأنبياء، إلا أنهم منعوهما بعض المظاهر التي لا تضر عند النظر في مكانة من نقصت منه، فقالوا بالتساوي بين الإمام والنبي إلا في الإيحاء التشريعي الجديد، ونزول الشرائع. وهذا الغلو لا نراه عند الأشاعرة والماتريدية ولا عند المعتزلة.

وعلى كل الأحوال، فإنَّ كلَّ من وافق على مفهوم النبوة المعتبر عند أهل السنة ولو على نحو الإجمال الذي ذكرناه، فهو مؤمن طبعاً بالثواب والعقاب الأخرويين، وأنهما ليسا في هذه الحياة الدنيا، وأن ذلك إنما يكون تبعاً للأعمال عند الشيعة والمعتزلة نتيجةً علية أو على سبيل التولد، وأما أهل السنة فالثواب والعقاب يكونان بناء على فضل الله تعالى والترتيب العادي والحكم الشرعي الذي يكون باختيار الله تعالى ورضاه عند أهل السنة.

فاتفق هؤلاء جميعاً على الثواب والعقاب الأخروي، فكانت الحياة الدنيا عندهم مقدمة للحياة الأخرى، وواسطة إليها، والأساس عندهم إنما هو الحياة الأخروية، وهذا يؤثر أيما تأثير في مقولات القيم وقواعدها كما لا يخفى، فشتان بين من لا يؤمن بالحياة الأخرى، ومن يؤمن بها، في منظومة القيم الأخلاقية التي يؤمن بها ويعمل بناء عليها.

فمن المعلوم أن السياسة العملية وتدبير النفس والمنزل، بالإضافة إلى تدبير البلدان وحكم الشعوب، وهي ما يسمى السياسة العامة، تتأثر أيما تأثر بالعقيدة أو الفكر الكليِّ الذي يؤمن به القائمون على هذه السياسات. ولذلك ترى التفارق عظيماً بين الدول القائمة على الفلسفات المادية من غير التفات إلى الأديان والعقائد الأخروية، والفلسفات التي تقوم أساساً على العقائد المأخوذة من الأديان المثبتة للحياة الأخرى.

(58) ابن ميمون، موسى. **دلالة الحائرين**، القاهرة: الدار الأزهرية للتراث، 1993م، ص390.

3 – اللغة والوضع والدلالات

لقد اهتم المتكلمون الإسلاميون كثيراً بالدلالة اللغوية، وتحليل النصوص، وفاقوا غيرهم بوضع الضوابط المعتمدة على نوع من الاستقراء والتحليل العقلي المعتمد على ما هو موجود بالفعل، لا على ما يفرضه بعضهم واجب الوجود، فإن أغلبهم منعوا أن يكون بين الألفاظ والمعاني دلالات عقلية لذاتها، فالدلالة اللغوية عندهم بالتواضع، والاختيار، ولذلك فاللغة تمثل عندهم إحدى الممكنات التي يصح وجود غيرها معها، غير أن الكائن بالفعل أن هذه اللغات هي التي وجدت بالفعل، ولذلك كان عليهم أن يبنوا بحوثهم على ملاحظة الأمر الواقع في الخارج في هذا المجال، فجاءت نظراتهم واقعية، وكان مبناها عقلياً رصيناً.

لقد بحثوا في الوضع قبل أن نرى لأي غربيٍّ معاصر أو قديم أيَّ كلامٍ في الوضع وكيفية الدلالة، وأقسام الوضع. وسوف نورد هنا مثالاً واضحاً صريحاً مشهوراً، وهو أول رسالة أفردها مؤلفها في علم الوضع، حتى اشتهر أنه هو أول من أفرد هذا العلم بالكتابة فيه، وتحليله، وهو الإمام عضد الدين الإيجي في رسالته الشهيرة بـ"رسالة الوضع"، وقد وضح فيها دلالة الفعل والحروف والأسماء غيرها، وهي بحوث متقدمة في أصول اللغات واللسانيات.

وقد اهتم العلماء بشرح الرسالة، ومناقشة ما جاء فيها، والزيادة عليها، حتى قام مَن بعده بكتابة كثير من الكتب والرسائل في هذا العلم الجليل، الذي يعدُّ أساساً من أسس علم اللسانيات في العصر الحالي، وقلَّما يجد هذا العلم الأصيل عندنا من يهتم به من أساتذة الجامعات، فيكشف عن المخبوء من الدرر التي نظمها علماء الكلام والأصول، فقد اهتم علماء الأصول في مقدمات مباحث كتبهم الأصولية بدراسة الوضع وأسسه وتقسيماته، وما جاز منه وما لم يجُز، لما لذلك من أهمية فائقة في التأثير في إفادة المعنى للقارئ والمتلقي.[59]

(59) انظر مثلاً المقدمات التي وضعها الإمام ابن الحاجب لكتابه في أصول الفقه، وشرحه شرحاً مفيداً الإمام العضد الإيجي، وكذلك ما ذكره الإمام الرازي في أوائل كتابه المحصول في أصول الفقه، وأما مباحث الدلالة والألفاظ وما يتعلق بذلك، فإنَّ علماء الأصول أولوها عناية بالغة لما لها من أثر عظيم في استنباط الأحكام من النصوص، فكثير من مباحث علم أصول الفقه بحث في الدلالات اللفظية المفردة والمركبة. وقد كتب الدكتور محمد محمد يونس علي "علم =

وكذلك تراهم قد وصلوا إلى قمة البراعة فيما أوضحوه، ونقّحوه من مباحث الصرف والتعليل اللغوي في قلب الحروف الصوتية بعضها إلى بعض، وأودعوا العديد من البحوث المهمة في كتب الصرف، ككتاب ابن جني المسمَّى بـ"التصريف الملوكي"،[60] الذي ذكر فيه أسساً عظيمة اعتمدها كثير من علماء الغرب الباحثين في اللغويات واللسانيات في وقتنا الحاضر.[61]

وأمّا بحث العلماء في المجاز والاستعارة، فهو سابق قطعاً لبحوث الغربيين، وكاشف إلى حدٍّ كبير عن دقة لا تجارى وسعة لا تنكر في تحليل الدلالات وانعكاساتها على النفس البشرية، وكيفية إيصال المعاني المرادة إلى المخاطَب والمتلقِّي، وما تزال هذه الدائرة في معرض الاكتشاف من أبناء اللغة العربية فضلاً عن الأجانب. ويجدر بنا أن نشير إلى أن الدراسات العظيمة التي قام بها علماء البلاغة في حقيقة الإعجاز القرآني وجهاته، كشفت عن قوانين متعددة في اللغات، وكيفية دلالتها ومراقيها التي يمكن أن تصل إليها، وكشفت عن تفاضل حقيقي بين اللغات في أنفسها من حيث تركيبها من بنيات معينة وطرق خاصة، فإن العالم بالإعجاز ومآخذه وعلله، يعلم قطعاً أن اللغة العربية لها أكبر دور في حمل هذا الإعجاز وإيصاله إلى البشر، بل لو قلنا إن الإعجاز القرآني أكبر دليل على متانة التركيب اللغوي للعربية لم يكن هذا مبالغة منا، فبمقدار دلالة

= التخاطب الإسلامي"، و"المعنى وظلال المعنى"، وبذل فيهما جهداً جيداً لإبراز آثار العلماء وإمكان تأليف نظريات متكاملة بناء على جهود المتقدمين بما لا يقل عن أحدث النظريات الغربية المعاصرة. والباب ما يزال مفتوحاً للباحثين، فإنَّ هناك كنوزاً لم تكتشف بعد في هذا السياق.

(60) ابن جنى. **التصريف الملوكي**، تحقيق: البدراوي زهران، بيروت: مكتبة لبنان.

(61) قال البدراوي زهران في تمهيده لتحقيق الكتاب:"فإنَّ أمامي علماً كاملاً برُمَّته يتباهى الغربيون بأنهم واضعو أسسه، وأراه مستفاداً من أعمال علمائنا، وإن الذي أمامي هو كشف جديد يبوّئ علماء العربية القدماء مكانهم، الذي لهم حيث الصدارة والريادة، ويضع أيدي علماء العربية المحدثين على المفاتيح التي تحل لهم معضلات العصر....وإنَّ ما قدَّمه ابن جنِّي في كتَيِّبه هذا "التصريف الملوكي" هو أحدث ما انتهى إليه اللغويون تحت مسمّى علم (الفونولوجيا) phonology، ذلك العلم الذي يراه المحدثون المنهج الموصل إلى الصورة الأولى للغة التي نطقها الإنسان الأول، ... وهم ما زالوا في طورهم الأول في هذا، ولم ينتهوا بعدُ إلى ما يشبه قوانين خاصة أو عامة أو مطردة فيه، على حين أنَّ ابن جني قد انتهى من وضع قوانين هذا العلم في العربية...." انظر:
– ابن جنى، **التصريف الملوكي**، مرجع سابق، ص1–2.

البحوث في إعجاز القرآن الكريم على كونه من عند الله تعالى، فإنها كشفت أيضاً عن حقائق متعددة في بنية اللغات المعرفية والدلالية؛ إذ أوضحت بصورة جلية الجهات التي تتفاضل فيها لغة عن لغة.

وبناءً على ما سبق، تبين لنا أن المفكرين الإسلاميين مارسوا في علومهم أشد الضوابط العلمية بالالتزام بالمناهج الراسخة من عقل ونقل ثابت ومحسوس غير قابل للشك، وقاموا بتحليل المعارف التي وصلتهم عن إحدى هذه الطرق تحليلاً علمياً شاملاً وواقعياً. ولذلك فإن أحسن الأوصاف التي يمكن أن يوصف بها علم الكلام الإسلامي هي "الواقعية" و"العلمية"؛ فهو واقعي من جهة أنه غير حالم، ولا يبحث في فروض عقلية لا مصداق لها ولا واقع، وواقعي أيضاً من جهة اعتماده على الوسائل المعرفية الثابتة، وواقعي في أهدافه التي يقصدها من إقامة الحياة البشرية على أسس راسخة من المعرفة والفائدة في الدنيا والآخرة.

وأمّا العلمية فهي من ألصق الصفات بالكلام الإسلامي، وإن خالَفَنا في ذلك كثير من الباحثين وزعموا أن الكلام جدل لا يوصل إلى حقائق! ونحن نقول ذلك ونعلم أن التيار السائد في هذا الزمان إنما هو التقليل من قيمة الكلام الإسلامي، ولكنّ رسوخ هذا التيار في العصر الحالي لا يمكن أن يجعلنا نغير ما وصلنا إليه من معرفة راسخة بقيمة علم الكلام. ولذلك فإنك لا ترى في أغلب الجامعات العربية حتى الآن قسماً لدراسة علم الكلام وتدريسه، أو تخصصاً يوجه الطلاب إلى اكتشاف ما في هذا المجال، إلا بعض الدراسات المبتسرة المتوجهة أساساً إلى ذمِّ هذا العلم وإنكاره، ونراهم في الوقت نفسه يتجهون إلى دراسة أبحاث وكتب معدودة للفلاسفة، والسبب في ذلك واحد راجع – في رأي الباحث– إلى تعصب مسبق أضحى مُصَمَّماً مأخوذا كابراً عن كابر، وهذه ظاهرة تستحق وحدَها الدراسة! ولا يضيرنا مخالفة من مال إلى هذا الاتجاه في ذلك. وربما يكون من أسباب الانحراف في دقة الحكم أيضاً عدم اطلاع هؤلاء الباحثين على الجهود التي قام بها المتكلمون في مختلف المجالات، كالمنطق والأصول اللغوية والدلالية والوجودية، ولم يلمُّوا أبداً بمقدار عمق المتكلمين لما أثاره أكابر الفلاسفة، وما لم يثيروه، ولم يلتفت الذامُّ لعلم الكلام إلى أن كثيراً من المشاكل الفلسفية المعاصرة في اللغة واللسانيات، وفي الأديان وفي

المعارف العامة والوجود وما وراء الوجود، قد قام المتكلمون ببحثها، وإن لم يجوز الذامون لعلم الكلام لنا أن نقطع بصواب معالجات المتكلمين وفعاليتها حتى الآن، فلا أقلَّ من أن يعترفوا بأنَّ فيها جهات متعددة من الجدَّة والملاحظات الدقيقة التي لا يحسن بالباحث المنصف أن يهملها عمداً أو سهواً، ما دامت بين يديه، وما دام متمكناً من الاطلاع عليها ودراستها.

ونحن نعلم أن علم الكلام وعلم أصول الفقه، ولا سيما البحوث التي قدمها علماء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية لم تعطَ حقَّها بعدُ من الدرس والبحث من جهات عدَّة، بل لم تأخذ جهداً تستحقه من الباحثين في الجامعات الأكاديمية.

وقد تكلم كثير من الباحثين في تأثر المتكلمين من هذه الأمة بالأديان والفلسفات السابقة،[62] بل زعم بعضهم أن أكثر المذاهب والفرق كان الأثر العظيم في نشوئها إنما هو السياسات والمصالح العملية،[63] وليس وراءها من

---

(62) انظر: الشابي، علي. **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، تونس: دار أبو سلامة، 1977م.

(63) تدل كتابات نصر حامد أبو زيد على ذلك، حين أرجع بعض قواعد أصول الفقه عند الشافعي إلى قوميته، وأرجع أيضاً بعض ما رجحه الإمام أبو حنيفة إلى الجهة نفسها، وذلك في كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس أيديولوجية الوسطية". ومنها ما قاله علي مبروك في حق الإمام أبي حنيفة بأن ما يقف وراء تحوله إلى الفقه ليس شيئاً إلا التكسب والرياسة في الدنيا. انظر:

- مبروك، علي. **ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع المقدس**، بيروت: دار الطليعة، 2007م، ص110. ولعلَّ من ذلك أيضاً ما صرَّح به أبو يعرب المرزوقي في كتاب "منزلة الكلي في الفلسفة العربية"؛ إذ يقول: "فالحقبة الأصل انتهت إلى تحديد هذه المنزلة الصريح في مراوحتها بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، والحقبة الفرع انتهت إلى استئناف فعلها التاريخي من هذا التحديد الصريح لمنزلة الإنسان، والأولى بدأت بالغليان البركاني الناتج عن الصدام النظري والعملي لإدراك هذه المنزلة، والثانية بدأت بشبه خمول أو نوم شتوي غاب فيه الوعي بهذه المنزلة، وساد عليه الذهول عن السيادتين والتردي بالعبادتين إلى عبوديتين وثنيتين أمام "مافِيَة" الشريعة (الفقهاء والمتصوفة) ومافِيَة الطبيعة (المرتزقة والساسة)، فوصف الفقهاء بأنهم مافِيَة، جعلهم كعصابة إيطالية قائمة على سرقة مقدرات الناس بغير حقٍّ. وقد كرر هذا الوصف حين جعل غاية الفقهاء والساسة والصوفية من ذلك كله "بناء سلطان روحي وزماني ينتفي بهما حق الإنسان–الخليفة." انظر:
- المرزوقي، أبو يعرب. **منزلة الكلي في الفلسفة العربية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 2001م، ص585.

نظر فلسفي عامٍّ لتستحق أن تدرج في ضمن الفلسفات والاتجاهات الخاضعة للدرس والاستمداد منها، بل هي حالات تاريخية لها ظروفها الخاصة التي نشأت بناء عليها وحسب.[64] وليس من الصحيح مطلقاً تعميم تلك الحالات ومحاولة تعميمها على أزمان وحالات اجتماعية لا تتصف بتلك المواصفات التي كانت سبباً في نشوء تلك الفرق والمذاهب، ولجأ هؤلاء إلى وصف تلك المذاهب بأنها مذاهب تاريخية فحسب، بل إنهم زعموا فيما زعموا أن الإسلام نفسه حالة تاريخية نتجت ضمن ظروف اجتماعية وتاريخية معينة، ولا سبيل لنا الآن إلى الالتزام به مع تغير التاريخ والظروف الاجتماعية! وهؤلاء جعلوا الزمان المعين والتاريخ ركناً في تلك المذاهب، وما دام ذلك الزمان قد انتهى وانعدم؛ فلا مجال عندهم إلى الإبقاء على ما كان ذلك الزمان ركناً في قيامه وسبباً في بقائه، وهم يعدون المناداة بنفس تلك الأفكار الدينية السابقة غفلة عن التحقيق الذي وصلوا إليه والكشف العظيم الذي تنبهوا له، وحاصل القول بأن الأديان ما هي إلا حالات اجتماعية وأوضاع بشرية خاصة، لا تناسب إلا ذلك الزمان الذي ظهرت فيه، وأنَّ لكل عصر أن يختار ما يشاؤه من نظم وتنظيمات يسير ضمنها لأهداف والمصالح والمنافع التي يصبو إليها.

ولم يعرف هؤلاء أن نظرتهم هذه كانت موجودة في سابق العصور والدهور، وأن كثيراً من منكري الأديان كانوا يواجهون بها الأنبياء والمصلحين والعلماء، وليست اكتشافاً عصرياً ولا اختراعاً ذهنياً للمعاصرين، كما يزعمون. وما دامت كذلك، فما الفارق بينها وبين غيرها حتى يقال إنها ليست تاريخية، وإن غيرها من الأديان والمذاهب تاريخي محصور في فترة خاصة لا يجوز أن يتعداها!

ونحن لا ننكر أن المتكلمين من الإسلاميين قد اطلعوا على المعارف القديمة، بل إن ذلك أصل عظيم من أصول الكلام، وشرط لا بدّ للمتكلم أن يحققه قبل أن يدلي بدلوه في هذا المجال. ولكن، هل وصل بهم الأمر إلى أن يصبحوا ناقلين مقلدين وتابعين وحسب، بلا نظر ولا أصالة لمن كان قبلهم؟

---

(64) وهي المقولة نفسها التي يقوم عليها مفكر حداثي شهير، وهو محمد أركون، عندما يقول بتاريخية الفكر الإسلامي كله، لا فكر الفرق الإسلامية فقط، أو الفقهاء، أو المتصوفة.

وهل اطلاع المتكلمين على من سبقهم وحده دليل كافٍ على تأثرهم به في إقامة دعائم الكلام الذي يقررون؟ ثم لنا أن نتساءل أيضاً فنقول: هل التوافق بين المتكلمين في بعض آرائهم، ومن سبقهم من الفلاسفة دليل كافٍ للقول بأنهم استمدوا هذا الرأي منهم، واستعاروه من الخارج؟ فهذا الرأي غريب عن الإنسان المسلم؛ سواء من حيث هو إنسان، أو من حيث هو مسلم! إذ يترتب على ذلك القدح في جهودهم كلياً!

ألا يمكن أن يحصل التوافق بين مُفَكِّرَيْنِ وإن اختلفا في البلاد والعصر الذي يعيشان فيه؟ إذ ليس هناك من ضرورة توجب أن اللاحق إذا اتفق مع السابق في بعض الآراء والأفكار أن يكون قد استمدَّ منه ذلك.

نعم، لقد حصل استمداد وتأثر لدى بعض الفرق الإسلامية[65] في آرائهم التي اتخذوها في بعض الإشكالات، سواء منها الطبيعية، أو الإلهية، أو المعرفية، ونحن لسنا مضطرين إلى إنكار ذلك. ولكن، لم يكن هذا هو النمط العام الذي اتصفت به جهود المتكلمين من مختلف الفرق. لذا، فلا يجوز لنا التعميم والحكم بأن لا أصالة لدى هذه الفرق في آرائها التي قالت بها.

ولو أردنا إظهار بعض التجليات الفكرية التي تظهر تميُّزَ المتكلمين الإسلاميين في آرائهم لاحتجنا إلى بحوث موسَّعة، ولكنّنا لا نقصد هنا إلا لفت الأنظار، ثم دعوة المهتمين من بعدُ إلى صبِّ اهتمام أعظم بهذا الاتجاه الذي ما يزال يحتاج إلى سبرٍ واستثمار.

خاتمة

إن العمل الفكري النظري عند المسلمين عقلياً؛ ونقلياً، تجلى في علم الكلام والأصول، بوصفه جهوداً إنسانية عقلية مجردة، لا تظهر فيها -بالضرورة- اختصاصها بالأمة الإسلامية، بل يمكن أن يستفيد منها الناس مهما كانت مللهم واعتقاداتهم، بلا ارتباط بزمان معين ولا مكان.

---

(65) ومن ذلك ما نجزم بانهم استمدوه عمّن سبقهم من الفلاسفة؛ كالفرق الباطنية (الإسماعيلية ونحوهم)، ومنه ما فيه نوع استفادة ونوع اجتهاد لم يخل عن تأثر كما عند المعتزلة، إجمالاً، ولا نعمّم ذلك في آرائهم جميعها.

وظهر لدينا في استعراضنا لأعمال المفكرين أن هناك مجالات عدَّة تميّز بها المتكلمون، وأن النتائج التي توصلوا إليها في أعمالهم الفكرية تعبّر عن أصالة لا مجال لإنكارها عند البحث الموضوعي القائم على الوعي الدقيق.

ولم يهمل المتكلمون الاستفادة من الجهود التي بذلها الفلاسفة القدماء، بل قاموا بهضمها والاستفادة منها على أبلغ ما يكون من وجوه، مع مراعاة عدم التبعية والتقليد، فظهرت أصالتهم الفكرية والنظرية في مجالات عدَّة أظهرنا بعض صورها في مجالات الوجود والمعرفة واللغة والاجتماع.

وقد قمنا بطرح إشكالات ولفت النظر إلى مجالات ما تزال بحاجة إلى إعادة البحث والتعمق في ما قدمه العلماء، لما لذلك من أهمية في هذا العصر الذي نرى فيه الغربيين هم الذين يهتمون باكتشاف ما لم يكتشفه أصحاب هذه الحضارة الهائلة، التي لم يزل أثرها في العالم -حتى الآن- ظاهراً لا مجال لتجاوزه وإهماله. ففي باب الإلهيات، توجد مسائل تبحث فقط في علم الكلام، وهي ما تزال موضع بحث حتى زماننا المعاصر، وستظل تثير أفكار الناس مستقبلاً، ومنها: وجود الله تعالى، وعلاقة الإله بهذا العالم وآثار تلك العلاقة، ومباحث النبوة وما يتفرع عنها من الشرائع والحاكمية، فهذه مسألة كلامية أصلاً وليست مسألة قانونية، يرجع فيها إلى رجال القانون، ومنها دراسة الأديان الموجودة؛ الوضعية والسماوية، ومحاكمتها بالمعايير العلمية الدقيقة، وعدم التزمّت في هذه المحاكمة؛ إذ ينسب إليها أحكام مسبقة، وآثار وجود الأديان في حياة الإنسان؛ هل الإنسان فعلاً بحاجة إلى الأديان، أو هو مستغنٍ عنها؟ لا أظنُّ أحداً يزعم أن هذه من المسائل المزجاة؛ إذ إنها عادت تفرض نفسها بوضوح وقوة في هذا العصر، وينشأ عن ذلك علم الخلاف بين الأديان والفرق والمذاهب الفلسفية، فالبحث في هذا المجال لا بدَّ أن يكون كلامياً لا بحثاً فقهياً ولا تجريبياً، ويحسن النظر في العلاقة بين الاختلاف بشتى أطواره ومراتبه من جهة، والتعاون العملي من جهة أخرى، وعلى أي درجة يتوقف التعاون؟ وهل يشترط للتعاون العملي بين الناس الاتفاق التام في الفكر والعقيدة؟

وأمّا علم الفقه والأصول والتشريع والقوانين، وهي أساساً مبنية على علم الأخلاق في الفلسفة ونظرية القيم، فلا شك في أنها ما تزال بحاجة إلى إعادة

بحث ليتمَّ النظر في منشأ الأحكام؛ هل هو الإنسان؟ وما معيار الحكم؟ هل هو المنفعة أو الحق في نفس الأمر؟ وعلى أي شيء تعتمد مقولة الحق؟ إن سلَّم لنا القائلون بالسفسطة المعاصرة ثبوت هذه المقولة في علم الأديان والاجتماع، فإن التيار المعاصر يميل أشدَّ الميل إلى إنكار هذه المقولة، وابتناء أفعال الإنسان على إهمالها، وهم يعبّرون عن ذلك بالعقل المنبعث، يقصدون بذلك أن العقل التام هو الذي لا يحكم بالحق لرأي مع حكمه بالخطأ على رأي آخر، وهو العقل الذي يأخذ جميع تلك الآراء مهما اختلفت على درجة واحدة، ويعطي لها درجة الحقية ذاتها من الوجود بحسب نفس الأمر لا بحسب الفعل والواقع.

ولا بدّ من استكمال البحوث المعرفية المتعلقة بنظرية المعرفة ومناهج النظر، فهل الفكر اختراع وإنشاء لما لم يكن، أو هو اقتباس مما هو ثابت في نفس الأمر؟ وما حدود العلم؟ هل هي الحواس والتجربة أو أمر وراء ذلك؟ وعلامَ تبنى المناهج المعرفية والطرق الاستدلالية. أَعَلى مُقدِّمات مُسَلَّمةٍ موضوعةٍ متعارفٍ عليها أم على مبادئ وبدهيات مطابقة للأمر في نفسه وجوداً خارجياً كان أم لا؟ وهل العقل مؤسَّسٌ على ثوابتَ وجوديةٍ لها تَحقُّقٌ في نفس الأمر، أو على أمور متواضع عليها ومسلَّمات تقبل التغير بحسب الظروف التاريخية والاجتماعية؟ وهل يشترط في المعرفة لكي تكون صحيحة ومعتبرة أن تكون صورة مرآتية لما هو الأمر في نفسه، أو يكفي فيها أن تكون صادقة عليه فقط؟

وأمّا في مجال اللغات، فالبحث لا يزال يحتمل المزيد من الاكتشافات في أصول اللغات وحقيقة تأليفها، وطريقة دلالتها، ونرى أن البحوث اللسانية على ما لها من صيت هائل في هذا العصر لا تزال في بداياتها، وأن الاستعانة ببحوث المتكلمين والبلاغيين وعلماء الأصول يساعد على الإسراع في التقدم في هذه البحوث. ولا يزال الإشكال قائماً في العلاقة بين الفكر واللغة، واستقلالية الفكر عن اللغة، وكيفية دلالة اللغات على الوعي العقلي، أو إنشائه، وهل اللغات العالية يشترط فيها المطابقة أو المقاربة للوجود الخارجي أو الوجود النفس أمريّ،[66] لكي تصبح متأهلة للتعبير عن الوجود والنفس الإنسانية أبلغ تعبير وأقرب دلالة.

(66) نسبةً إلى مفهوم "نفس الأمر" الذي وضحناه في أوائل البحث.