

العقيدة والجماعة:

في تأويلية الإيمان في التقليد الكلامي الإسلامي



عبد الله السيد ولد أباه
باحث موريتاني

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without 3 orders
www.mominoun.com مؤسسة دراسات وأبحاث

العقيدة والجماعة

في تأويلية الإيمان في التقليد الكلامي الإسلامي*

* قدمت هذه الورقة العلمية في ندوة "فلسفة الدين: قراءات في النظرية والإشكال" التي عقدتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بالرباط يومي 25 و 26 أكتوبر 2014، إشراف وتنسيق الطيب بوعزة.

ليس هدف هذه الورقة الإسهام في المحاولات الراهنة لتجديد علم الكلام، التي تمحورت حول مشروعات متميزين: هرمينوطيقا النص الديني¹، و"لاهوت الثورة"²، معتبرين أنّ هذه المحاولات جرفت المنظور الكلامي إلى خارج سياقه. كما أنّنا نعتقد أنّ المشروع الكلامي الأصلي ليس قابلاً للاستئناف، ولا يمكن أن نعيد بناءه من منطلقات جديدة، على الرغم من خصوصته النظرية³.

الأطروحة، التي تدافع عنها هذه الورقة، هي أنّ التقليد الكلامي الإسلامي بلور تصوراً للإيمان والاعتقاد يختلف، من حيث التوجه والخلفيات والأدوات النظرية، عن التقليد اللاهوتي المسيحي، الذي ارتبط، منذ نشأته، بالميتافيزيقا اليونانية، وتداخل معها في مختلف محطاته. بيد أنّ هذا الفصل الجذري لا يعني أنّ الفكر الكلامي لم يبلور عدته النظرية والمنهجية، ولم يصنع مواقف وأفكار ثرية قابلة للاستكشاف فلسفياً.

أولاً: لماذا علم الكلام ليس لاهوتاً؟

في كتابه المهم، حول (القضايا الكبرى في اللاهوت الإسلامي)، يذهب المستشرق الفرنسي لويس غارديه إلى أنّ الإسلام لا يتضمّن علماً للاهوت، وفق الاصطلاح الذي وضعه القديس أوغسطين: (تعقل الاعتقاد) (intellectus fidei)، الذي أطلق عليه المتأخرون عبارة "اللاهوت ما فوق الطبيعي" (theologies urnaturelle)، الذي يتعلّق بتصور الإله في "تجسّده" (الطبيعة المزدوجة للمسيح)، وبعقيدة الخطيئة والخلاص المرتبطة به، حيث يتداخل اللاهوتان الطبيعي والأخلاقي⁴.

وإذا كان غارديه أصاب في تمييزه لعلم الكلام، كونه علماً دفاعياً حاجباً عن العقيدة، (في حين يندرج مبحث الإلهيات في الفلسفات الإسلامية)، إلا أنّ السمة الحاجبية الدفاعية لا تميّزه عن "التيلوجيا" المسيحية، التي تنطلق من المنطلق نفسه؛ أي: صحة العقيدة، وتوظيف النظر العقلي للدفاع عنها.

والمعروف أنّ الكنيسة اصطدمت، في القرون المسيحية الأولى، بالتراث الفلسفي اليوناني، حاربت، واعتبرته مجرد "خرافات وثنية"، ولم يتجاوز انفتاحها عليها الاستخدام الإجرائي لمنطق المقولات الأرسطي

¹ تركّز هذا التوجّه في الفكر الديني الإيراني الجديد. راجع: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، 2003م

² راجع عمل حسن حنفي الموسوعي: من العقيدة إلى الثورة، (5 أجزاء)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م

³ راجع مثلاً:

طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2، 2000م

⁴ Louis Gardet: les grands problemes de la theologie musulmane: Dieu et la destinee de l'homme Vrin 1967, pp 22-23

داخل السجلات اللاهوتية الداخلية حول شخصية المسيح – الإله، وبعض الشذرات الأفلوطينية، التي التبتت خطأ بالأدبيات الدينية الأولى⁵.

إنما يميز، إذًا، علم الكلام عن اللاهوت المسيحي طبيعة النظرية الخلاصية المؤسسية، التي طبعت الديانة المسيحية، ما يفسره "فان اس" بقوله: "مع المسيحية، دون غيرها، نالت الأرثوذكسية تعريفها عن طريق العقائد، وذلك حينما وقع اختزال جزء من هذه الأخيرة في بيان عقائدي تمت ترجمته عبر قانون الإيمان في القداس إلى طقوس وشعائر معلومة.

ذلك أن عملية إقرار شرعية العقائد إنما تتم، هنا، عبر مجامع تستمد، بدورها، شرعيتها من مؤسسة أخرى هي الكنيسة، التي تمنح الخلاص الذي حُرِمَ منه من أضع على نفسه سرّ الفداء الأبدي"⁶.

ومن هنا، فإنّ الإيمان يتحدّد بشرطين متلازمين: اليقين الباطني، والاعتراف المؤسسي ضماناً للخلاص الذي هو غاية الدين. إنّه، بعبارة أحد كبار اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين المعاصرين بول تيليش، فعل "يستغرق الشخصية بأكملها، ينشأ في قلبها، ويستولي على كلّها"⁷.

فما يميّز علم الكلام عن اللاهوت ليس السمة الاستدلالية، ولا طبيعة النظر العقلي، أو السمة الحاجية الدفاعية، فكلاً خصائص مشتركة، وإنما طبيعة النظر إلى الإيمان، ونمط ضبط الاعتقاد.

وليس من همّنا حصر تعاريف علم الكلام وتسمياته المختلفة⁸، وإنما نعتبر أنها تتأرجح بين ثلاثة توجّهات:

- الحجاج بالطرق الجدلية القياسية عن الملة.
- الدفاع عن العقائد الصحيحة بالأدلة العقلية.
- وضع أصول الاعتقاد المتمحورة حول التوحيد.

⁵ يُلاحظ إتيان جيلسون أنّ القديس أوغسطين، الذي يُقدّم، عادة، على أنه مؤسس الفلسفة المسيحية، لم يستخدم هذه المقولة إلا مرة واحدة، من أجل التعبير عن "الفلاسفة الحقيقيين"، الذين هم أنبياء بني إسرائيل مقابل الفلسفة اليونانية.

Etienne Gilson: l'esprit de la philosophie medievale Vrin 1998 p 413

⁶ يوسف فان اس، بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد، ترجمة: عبد المجيد الصغير، دار الفنك، الدار البيضاء، 2000م، ص 12

⁷ Paul Tillich: Dynamique de la foi Casterman 1968 p21

⁸ يمكن الرجوع، في هذه التعريفات، إلى:

هاري ا. ولفسون، فلسفة المتكلمين، المجلد الأول، ترجمة: مصطفى ليبي عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ص 35-185

التعريف الأول هو الذي اعتمده الفلاسفة، وفي مقدّماتهم الفارابي (ت 339)، بقوله: "وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرّة الآراء، والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقويل"⁹.

وهذا التعريف، الذي اعتمده المتكلمون يضع الكلام في نطاق "الصنائع القياسية"، التي تستنبط "أصولاً" من معتقدات الملة (على غرار أصول الفقه من أحكام العبادات)، فهو، بهذا المعنى، يؤدي وظيفتين؛ نظرية (الاستنباط والقياس)، وعملية اجتماعية تتمثل في الدفاع عن الملة، ومواجهة خصومها¹⁰.

ومن الجلي أنّ الفارابي، الذي صنّف "علم الكلام"، ضمن "العلم المدني"، لحاجة الملة إلى وظيفتي الخطابة والجدل، ينفي عنه أيّ قيمة برهانية تصورية، باعتبار أنّ الفلسفة، من حيث هي "علم إلهي"، تتخصص في الحقيقة البرهانية، التي تحوّلها الملة آلة تخيلات قابلة للتناول العمومي.

علم الكلام، من هذا المنظور، لا ينتمي إلى الخارطة الإستراتيجية للعلوم النظرية والعملية، فلا هو مؤهل للبحث في الإلهيات، ولا وضع أسس القيم الفاضلة، التي تنال بها السعادة فردياً وجماعياً. إن شأنه شأن الفقه صناعة خصوصية لاحقة على الملة، وبذا تفتقد شرط الصياغة الكلية، التي هي مبدأ العلوية، وتنحصر أهميتها في أهميتها العملية داخل المجموعة الدينية القائمة¹¹.

أمّا التعريف الثاني، فهو مشتقّ من التعريف الأول، وقد اعتمده المتكلمون أنفسهم. فهذا الغزالي (ت 505) يحدّد مقصوده بأنه "حفظ عقيدة أهل السنة وحراسته من تشويش أهل البدعة"¹²، في حين يحدّده ابن خلدون (ت 808) بقوله: "هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف، وأهل السنة، وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"¹³.

نستنتج من هذا التعريف، الذي يتكرّر حرفياً في عدد من كتابات المتكلمين، التركيز على تشريع الوظيفة الحجاجية لعلم الكلام بنقلها من المعجم المدني (الدفاع عن آراء المدينة) إلى المعجم العقدي (الدفاع عن العقيدة السليمة).

⁹ أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، 1996م، ص 86

¹⁰ أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط 3، 2004م، ص ص 152-153

¹¹ Muhsin Mahdi: La cite vertueuse d'Alfarabi Albin Michel. Paris. 2000. pp124-128.

¹² أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تقديم ودراسة عبد الحليم محمود، دار الجيل، بيروت، 2003م، ص 61

¹³ ابن خلدون، المقدمة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005م، ص 373

إنّ هذا الانزياح المفهومي لا يلغي الوظيفة العملية لعلم الكلام، من حيث هو خطاب جدلي حجاجي يعتمد المناظرة والسجال، وإن كان يحدّد له هدفاً عينياً، ومقصداً إيجابياً هو الذود عن العقيدة السليمة في مواجهة الابتداع والانحراف.

أمّا التعريف الثالث، فيعبّر عن اتجاه المتكلمين إلى تحديد المضمون العيني للعقيدة "الصحيحة"، التي يدافعون عنها، ما تعبّر عنه التسميات الأخرى الموازية لعلم الكلام، مثل: أصول الدين، أو أصول الاعتقاد، أو المدونات العقدية الكثيرة، التي كتبها أئمة الكلام. وهكذا، يتحوّل علم الكلام من الفنّ الحجاجي الجدلي إلى علم يحدّد قواعد وأصول الاعتقاد في الأمور الإلهية، وما يتعلق بها من أحكام عقدية وعملية قد تتسع، أحياناً، إلى جزئيات العبادات.

نلمس هذا التعريف عند أئمة الأشعرية على الخصوص، بدءاً بأبي الحسن الأشعري (ت 324)، في كتابه (الإبانة عن أصول الديانة)، الذي هو ردّ صارم وعنيف على "أهل البدع من الجهمية، والمرجئة، والحرورية، وأهل الزيغ"¹⁴. وقد عرف الأشعري علم الكلام بأنّه علم لأصول الدين في مسائل العقليات، على غرار علوم الشرع، التي تستمدّ من السمعيات¹⁵. وكما كتب الأشعري في أصول الديانة، كتب الباقلاني (ت 402) (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به)، وهو عرض شامل لعقيدة "أهل السنة" وضع فيه "المفروض في أحكام الدين"¹⁶.

ونلمس الاتجاه ذاته عند أهمّ المتكلمين الأشاعرة؛ إمام الحرمين الجويني (ت 478)، الذي كتب (العقيدة النظامية)، أرسى فيها -حسب عبارته- "قواعد العقائد... وما لا يسع الذهول عنه من أركان الإسلام"¹⁷، كما كتب (الشامل في أصول الدين)، وإن التزم فيه مسلكاً سجالياً جدلياً اختلف عن الطابع التقريري التلقيني لعقيدته النظامية. والملاحظ في كتاب (الشامل) أنّه عرف علم الكلام بموضوعه؛ أي التوحيد "للدلالة على وحدانية

¹⁴ أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار النفائس، 1994م، ص 33

¹⁵ أبو الحسن الأشعري: رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، دار الحديث الكتانية، طنجة، 2012م، ص 10

¹⁶ أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد بن زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2010م، ص 13

¹⁷ إمام الحرمين الجويني، العقيدة النظامية، دراسة وتحقيق محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد والنفائس، 2003م، ص 122-123

الإله، وأنه لا إله سواه، ونحن الآن نخوض في المقصد، ونقيم الدلالة على الوحدانية، ونوضح استقامتها على أصول أهل الحق، واضطرابها على مذهب مخالفهم¹⁸.

وفي الاتجاه نفسه، سار أبو حامد الغزالي، مكرراً عبارات أستاذه الجويني في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد): "وموضوع هذا العلم... إقامة البرهان على وجود الله، وصفاته، وأفعاله، وصدق الرسل، وكل ذلك مهم، لا غنى عنه لأي عاقل"¹⁹.

ومن الملاحظ أن كتب الكلام المتأخرة ذهبت، في غالبيتها، إلى تعريف الكلام بمقوماته العقدية المرتبطة بالتوحيد، فهو بالنسبة إلى الآمدي (ت 631)، "أشرف العلوم... الباحث في ذات الله، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته"²⁰، وهو، بالنسبة إلى فخر الدين الرازي (ت 606)، "أشرف العلوم؛ لأن موضوعه هو ذات الباري، وصفاته"²¹. ولا يشذ ابن خلدون في (لباب المحصل) عن هذا التوجه، واصفاً علم الكلام بأنه "العلم الإلهي الذي فاز عالمه بالسعادة، وأعدت له الحسنى وزيادة، تفتقر العلوم إليه، ولا يفتقر إليها، وتعول في مقدماتها عليه، ولا يُعول عليها"²².

إن هذه التعريفات والتحديدات لا تضيف شيئاً إلى التعريف الأصلي لعلم الكلام في وظيفته الحجاجية الدفاعية عن الاعتقاد بالنظر العقلي، لكنها تبرز التوتر الإبستمولوجي الملازم للمبحث الكلامي، الذي يتأرجح بين حدّين لا يمكن أن يصل إليهما عملياً: المدونة العقدية الإلزامية، التي لا تتلاءم مع تصوّره للإيمان وللانتماء العقدي، والميتافيزيقا (الفلسفة الإلهية)، التي تخرجه من منظوره الأصلي، ووظيفته الدفاعية عن العقيدة والملة.

ولا بد من أن ننّبه، هنا، إلى أن المدارس الكلامية لم تستطع فرض منظومة عقدية، على الرغم من بعض المحاولات المعروفة (مثل المحاولة الاعتزالية لفرض عقيدة خلق القرآن)، لأسباب عديدة أهمها غياب الانسجام والتناسق داخل المدرسة الكلامية الواحدة في أصول الاعتقاد نفسها، أحياناً، على الرغم من محاولات حصرها في قواعد، وأصول ثابتة.

¹⁸ الجويني، الشامل في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص 173

¹⁹ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، 2003م، ص 18

²⁰ سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ص 13

²¹ فخر الدين الرازي، الإشارة في علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث - الجزيرة للنشر والتوزيع، 2009م، ص 29

²² عبد الرحمن بن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، دار المشرق، 1995م، بيروت، ص 29

أما مبحث "الإلهيات"، فقد كان حصيلة التقاء وتصادم المباحث الكلامية والفلسفية، التي نشأت، وتطوّرت في سياق متزامن تاريخي ومعرفي، تداخلت وامتزجت في حالات كثيرة، وإن تمايزت في الخلفيات النظرية، والأدوات المعرفية والمنهجية.

فعلى عكس الصورة السائدة، لم تتكوّن الفلسفة الإسلامية في قطيعة مع النص الكلامي؛ بل إنّ الاهتمامات والاختيارات الفلسفية كانت موجّهة، في الغالب، بالإشكالات والنقاشات الكلامية، سواء تعلّق الأمر باللحظة التأسيسية الأولى في الفلسفة، التي تمحورت حول وجوه فلسفية كبرى هي: الكندي (ت 256هـ)، وثابت بن قرة (ت 288هـ)، وبوبكر الرازي (ت 312هـ)، أو بأبرز ميتافيزيقي الإسلام ابن سينا (ت 427هـ)، الذي بنى نسقه الفلسفي على أساس المباحث الكلامية المكتملة، وأفضى تأثيره الواسع في الدراسات الكلامية إلى تشكّل نمط من الإلهيات الفلسفية الثرية داخل المبحث الكلامي نفسه.

ما نوّد تبيانّه، هنا، أنّ الأعمال الفلسفية للجيل الأول من الفلاسفة المسلمين، التي اتسمت بالعمق، والكثافة الإشكالية، والحسّ الإبداعي، هي حصيلة الجهود الكلامية في الطبيعيات، والأخلاق، التي وفرت الأدوات النظرية لنقد وتجاوز الكوسمولوجيا الأرسطية بامتداداتها الميتافيزيقية والاتيقيّة، وهو جهد تداخل وتقاطع مع الإسهامات الرياضية والعلمية للمتكلمين والفلاسفة المسلمين الأوائل²³.

ما قدّمته الإسهامات الكلامية من عناصر جديدة في البناء الأنطولوجي يتمحور حول الإشكالات الثلاثة الكبرى المتداخلة، التي شغلت المتكلمين، وهي: موضوع الصفات الإلهية في علاقته بمجرى الطبيعة، ومنزلة الفعل الإنساني في علاقته بالقدرة الإلهية، ونظام العالم من حيث علاقته بمجرى الخير في الوجود.

وإذا كانت هذه الإشكالات الثلاثة نابعة من اعتبارات كلامية بحتة، إلا أنها دشّنت آفاقاً نظرية وعلمية رحية، بإعادة طرحها للموضوعات الرئيسية في النسق الأرسطي: في منطق المقولات وفيزياء الحركة، وميتافيزيقا الجوهر، وبفسحها المجال أمام حقل أنطولوجي، وإتيقي جديد يتمحور حول فكرة تعدّد العوالم الممكنة، وأفضل العوالم الممكنة.

²³ راجع في هذا الباب:

Marwan Rashed: "les debuts de la philosophie moderne (7eme-9eme s)".

In: les grecs, les arabes, et nous (ouvrage collectif)

Fayard 2009 pp 121-169.

نلمس هذه الآثار في فلسفة الكندي، الذي كان متكلماً وعالمًا رياضيًا بقدر ما كان فيلسوفًا بارزاً، في نقده لنظرية الجوهر الأرسطية من منظور رياضي ولغوي وفق الاستحقاقات الكلامية لمبدأ الخلق الإلهي من عدم، ورفض أزلية العالم، ما استوجب منه إدماج الحركة الإبداعية ضمن مقولات الحركة، ونفي فكرة اللاتناهي الزمني، التي قال بها أرسطو²⁴.

أما ثابت بن قرة، فقد وصل إلى نظريته العلمية – الأنطولوجية الأساسية في "اللامتناهي بالفعل"، التي نقد بها المنظومة الطبيعية الأرسطية من منظور كلامي صريح، بدفاعه عن فكره الإله القادر المبدع، والمطلع على جزئيات الأمور²⁵.

أما بوبكر الرازي، فقد انطقت فلسفته من الإشكالية الكلامية المعروفة حول العدالة الإلهية (النتائج المترتبة على الجمع بين صفتي القدرة والحكمة في تفسير ظاهرة الشر في العالم). وإذا كان الرازي يُنعت دوماً بالفيلسوف الأفلاطوني، الذي وقف ضدّ الكلام من منظور لا ديني، فإنّ الأمر يبدو أكثر تعقيداً، باعتبار أنه إن نفى عن الله القدرة على حمل العالم على الخير، فإنّ منظوره الفلسفي ظلّ موجهاً بالإشكالات الكلامية (الدفاع عن الحكمة الإلهية)، ولو انتهى، في تصوّره للألوهية، إلى نموذج قريب من "الصانع" الأفلاطوني²⁶.

أما "الإلهيات"، مبحثاً ميتافيزيقياً منفصلاً عن علم الكلام، فقد نشأ من داخل الإشكالات الكلامية نفسها، التي سمحت ببناء نمط من "الفلسفة الإلهية"، بالمعنى الكامل للعبارة، يختلف نوعياً عن التقليد اللاهوتي المسيحي، الذي لم يتطوّر إلى ميتافيزيقا فلسفية إلا مع العصور الحديثة (مع ديكارت، وسبينوزا، ولايبنتز).

²⁴ راجع حول ميتافيزيقا الكندي:

Peter Adamson: Al-Kindi Oxford University press 2007 pp46-73.

²⁵ راجع، في الموضوع، العمل الموسوعي المهم الذي أشرف عليه رشدي راشد:

Thabitibn Qurra: science and philosophy in ninth-century Baghdad.

Edited by Roshdi Rashed Walter de Gruyter Berlin New York 2009.

راجع، خاصةً، الفصل الخامس المخصّص للكوسمولوجيا والميتافيزيقا، وفيه الدراسة المهمة لمروان راشد:

M. Rashed: "Thabit ibn Qurra, la physique d'Aristote et le meilleur des mondes" pp675-714.

²⁶ حول علاقة الرازي بعلم الكلام، راجع:

M. Rashed: "Abu Bakr Al-Razi et le kalam"

Melanges de l'institut dominicain d'études orientales, 24, 2000. pp 39-54.

"العلم الإلهي" -كما بلوره ابن سينا- هو حصيلة توظيف نتائج المباحث الكلامية في إعادة صياغة مبحث الوجود لدى الفلاسفة (التيولوجيا الفلسفية، التي دشّنها أفلاطون وأرسطو).

إنّ العلم الذي يسلّط "النظر في أحوال الموجود المطلق، ولواحقه، ومبادئه، ولأن الله تعالى، على ما اتفقت عليه الآراء كلها، ليس مبدأ لموجود معلول دون وجود معلول آخر؛ بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق، فإنّ العلم الإلهي -لا محالة- هو هذا العلم. فهذا العلم يبحث عن الوجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية"²⁷.

ومن الواضح، في تعريفات المتأخرين من المتكلمين، التمييز بين علم الدفاع عن العقيدة، والعلم الإلهي، الذي يبحث "في أحوال الموجودات، التي لا تفتقر في وجودها إلى المادة"²⁸، أو هو، بلغة ابن خلدون، "علم ينظر في الوجود المطلق... وهو تالٍ للطبيعات في ترتيبهم، ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة"²⁹.

وإذا كانت هذه العبارات توهم بأن علم الإلهيات السينيوي مرادف لميتافيزيقا أرسطو، فالواقع أنّه علم جديد يحقّق، من منظور أنطولوجي مغاير، المشروع الأرسطي في بناء علم إلهي أراد علماً للوجود المفارق للطبيعة، وإن ظلّ المشروع ملتبساً بين حدّي الوجود، من حيث هو وجود، والوجود المطلق (الجوهر الأسمى).

ما نريد أن نبينه، هنا، هو أنّ البنية الأنطولوجية "للعلم الإلهي" السينيوي تقوم على ثنائيات ظهرت في الحقل الكلامي: الفصل بين الوجود والإمكان، وبين الوجود والماهية، تفضي به إلى تكريس مركز فاعل للذاتية الإنسانية ضمن ميتافيزيقا الأنوار والتجلي، التي تشكّل الرافد المشرقي من علمه الأنطولوجي، الذي اكتمل في أعمال نصر الدين الطوسي (ت 672)، والسهورودي المقتول (ت 583)، وفي أعمال صدر الدين الشيرازي (ت 1050) على الأخص³⁰.

²⁷ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، دار الجبل، بيروت، ج2، 1992م، ص 47

²⁸ الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص 158

²⁹ ابن خلدون، المقدمة، ص 418

³⁰ راجع في الموضوع:

Christian Jambet: Qu'est-ce que la philosophie islamique? Gallimard Paris 2011.

يلاحظ جامبيه أنّ الميتافيزيقا الإسلامية -وإن انطلقت من ميتافيزيقا أرسطو- قدّمت إضافات اعتبر أنّ جذورها أفلوطينية، لكنّها لم تخل من أصالة في تصوّر الجوهر والغائية الزمنية، وتصور الحرية الإنسانية (ص 232)، بيد أنّ جامبيه -وإن توقف عند هذه الإضافات واستكشفها- لم يبتين جذورها الكلامية، ومنزلتها في صياغة العلم الإلهي.

ومع أنّ علم "الإلهيات" يختلف، في التصور والمنهج، عن علم الكلام، إلا أنه، بقدر ما امتاح مفاهيمه المحورية من المباحث الكلامية، ولو بنقلها إلى المعجم الفلسفي (الأرسطي-الأفلوطيني)، فإنّه أثر بقوة في علم الكلام المتأخر، وأسهم في إعادة صياغة بعض إشكالياته، وساعد في تدعيم بنائه النظري.

وبقدر ما اقتربت المباحث الكلامية الناضجة من تقديم عناصر بديلة لعلم الطبيعة الأرسطي، كذرية أبي هذيل العلاف³¹، ونظرية الحال الجبائية (نسبة إلى أبي هاشم الجبائي)، التي أخذ بها بعض أعلام الأشعرية³²، فإنّ علم الكلام المتأخر "امتزج بالإلهيات؛ حتى صار كأنّهم فنّ واحد"، حسب عبارة ابن خلدون³³. ولا شكّ في أنّ ابن خلدون يشير، هنا، إلى المنعرج الكبير الذي تمثّله أعمال فخر الدين الرازي، الذي شرح كتاب (الإشارات)، وعرض فلسفة ابن سينا في "المباحث الشرقية"³⁴.

³¹ راجع مثلاً:

Richard Frank: "the metaphysics of created being according to Abu L-Hudhayl Al-Allaf. A philosophical study of the earliest kalam".

In Early Islamic theology: The Mu'tazalites and Al-Ashari AshgateVarorum 2007 pp1-53

³² درس أحمد العلمي هذه النظرية في نتائجها الفلسفية في:

Amed Alami: L'ontologie modale: etude de la theorie des modes d'Abu Hasim al-Guba,iVrinParis 2001.

وكتب حول موقف الأشعرية منها في دراسته:

موقف مدرسة الأشعرية من نظرية الأحوال، في الكتاب الجماعي: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 117-154

³³ ابن خلدون، المقدمة، ص 418

³⁴ يلاحظ النواتي أنّ الرازي إن أخفى، أحياناً، تأثيره القوي بابن سينا، فإن عروضه للإلهيات السنوية تظهر ميوله الواضحة.

Anawati: LaMetaphysique du Chiva Vrin Paris 1978 p 46G.

حول ميتافيزيقا الرازي، وأثرها في تفسيره للقرآن الكريم، راجع:

Roger Arnaldez: Fakhr-al-DinRazi, commentateur du coran et philosophe Vrin Paris 2002.

يرى أرنالديز أن مشروع الرازي تمثّل في الاتكاء على ابن سينا لسدّ ثغرات الكلام الأشعري من منظور فلسفي من داخل التقليد الكلامي نفسه (ص 256).

وفي فلسفته الأخلاقية، راجع:

AymanShahadeh: The theologicalEthics of Fakhr-al-Dine al – RaziBrillLeiden Boston 2006.

والفكرة، التي يدافع عنها الكتاب، أنّ الرازي تجاوز النظرية الأخلاقية التقليدية في علم الكلام، وطوّر نظرية ميتا أخلاقية تجمع بين رؤية نتائجية (consequentialism) في ضبط العلاقة بالفعل، ونزعة اكتمالية (perfectionism) في ضبط العلاقة بالسلوك.

راجع، خاصةً، فصل:

"Al-Razi on the ethics of action" pp45-107

وعبر الرازي، نفذت "الإلهيات" السينوية إلى متأخري الكلام، مثل: عضد الدين الإيجي (ت 756)،
والشريف الجرجاني (ت 816)، وسعد الدين التفتازاني (ت 792)، ما كان له قويّ الأثر في طبيعة علم الكلام
نفسه.

ثانياً: مفهوم الإيمان في التقليد الكلامي: اللاهوت المضاد

يلخص الجويني مواقف الفرق الإسلامية في موضوع الإيمان بقوله:

"فذهب الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة، ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة... وصار أصحاب
الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان... وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو
الإقرار باللسان فحسب... والمرضي، عندنا، أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه"³⁵.
يلاحظ، في هذا الاستشهاد، أن الجويني، وهو إمام الأشعرية بعد أبي الحسن الأشعري، يميز بين أقوال
أربعة: تحديد الإيمان بأثره العملي (الخوارج والمعتزلة)، تحديد الإيمان بالمضمون العقدي، والنطق اللفظي،
والعمل التعبدية، (أصحاب الحديث؛ أي: الحنابلة أساساً)، وتحديد الإيمان بمجرد الإقرار اللفظي (الكرامية)،
وتحديد الإيمان بمحض التصديق (الأشاعرة).

والملاحظ أن الجويني لا يورد قول "المرجئة"، الذين يتفقون على اختلافهم في القول إنه "لا تضرّ مع
الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة"³⁶. ومن الواضح أن الموقف الأشعري لا يختلف، في الجوهر،
عن رأي المرجئة الفاصل بين متطلّبات الإيمان، من حيث هو تصديق، وطبيعة العمل التعبدية. ويلاحظ أن هذا
الرأي هو الذي اعتمده أبو حنيفة، وأئمة الحنفية من الماتريدية من بعده، فروي عنه أنه كان يقول إن "الإيمان
هو المعرفة، والتصديق، والإقرار، والإسلام"³⁷.

³⁵ إمام الحرمين الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين، مؤسسة الكتاب الثقافية، ط 3، 1996م، ص 333

³⁶ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، المكتبة العصرية، بيروت، 2007م، ص 111

يوضح الأشعري، في مقالاته، هذا التعريف بقوله: "يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله، ويرسله، ويجمع ما جاء من عند الله فحسب، وأن ما سوى
المعرفة من الإقرار باللسان، والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما، والعمل بالجوارح، ليس بالإيمان".

مقالات الإسلاميين، ج 1، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م، ص 114

³⁷ أبو العلاء صاعد بن محمد بن أحمد الاستوائي النيسابوري (ت 432)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ص 133

ما نريد أن نبينه، من خلال استعراض آراء أصحاب الفرق من موضوع الإيمان، أنّ محور الإشكال، الذي شغلهم، يتعلق بطبيعة المبحث الكلامي نفسه، من حيث قدرته على ضبط المضمون الإيجابي للاعتقاد، الذي لا خلاف حوله (مبدأ التوحيد، والأحكام العقيدة المنصوصة المترتبة عنه).

ومن هنا، نتبين الحاجز النوعي بين الاتجاه إلى تقنين أصول الاعتقاد، وربطها بأثرها العملي (أصحاب الحديث، وجمهور أهل الاعتزال)، والاتجاه إلى النظر إلى الإيمان على أنه مجرد إقرار، وتصديق لا يستوجب تحديد مضمون عقدي تفصيلي، ولا يدخل في تحديده الموقف التعبدية؛ أي: العمل، والطاعات، (المرجئة، والكرامية، والأشاعرة).

بيد أنه يتعين التمييز بين موقف أصحاب الحديث "الصفاتيين"، وموقف المعتزلة، الذين اتجهوا، في تصورهم لمبدأ التوحيد، إلى نمط من "اللاهوت السلبي"، بقولهم بتماهي الذات والصفات، ونفيهم الصفات الخيرية.

فبالنسبة إلى أصحاب الحديث من الحنابلة، أصول الدين منصوطة مبيّنة، ومن ثمّ وجب اعتمادها في مدوّنتها العقديّة، والإقرار بها قلباً، ولساناً، وعملاً، ولذا فصلوا القول في الصفات الإيجابية، وتوسّعوا فيها أخذاً بظاهر الآيات دون تأويل، ورفضوا قول المتكلمين بأنّ "الشرع إنّما يدلّ بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة"، حسب ملاحظة ابن تيمية³⁸، التي أوردها في نقد المتكلمين، معتبراً أنّ أصول الدين تستمدّ، بالدليل العقلي الصريح، من صحيح النص، ومن هنا النظر إلى الاعتقادات ضمن أحكام الشرع بمفهومها الأعمّ، ما يفسر الربط العضوي بين الإيمان والعمل: "قول القلب واللسان وعمل القلب والجوارح"³⁹.

إنّ محور الخلاف، إذًا، بين أصحاب الحديث والمتكلمين، راجع إلى الفرق الدقيق بين مفهوم "التصديق" المتعلق بالرسالة، والخبر، ومفهوم الاعتقاد القلب، الذي تعتريه أحكام الشرع، التي لا تميز بين جانبها العقدي الباطني، وجانبها العملي المتعلق بالجوارح.

³⁸ تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3

http://library.islamweb.net/Newlibrary/display_book.php?ID=296&startno=0&start=1&idfrom=294&idto=298&bookid=22&Hashiya=2.

³⁹ ابن تيمية، الإيمان، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط5، 1996م، ص 137

بيد أن الحنابلة، وأصحاب الحديث، وإن انطلقوا من مبدأ الإثبات، والأخذ بظاهر النص، إلا أنهم انتهوا، في نهاية المطاف، إلى النتيجة نفسها، التي توصل إليها الأشاعرة والمعتزلة من استحالة معرفة الله في ذاته، ولم يزد قبولهم للأسماء والصفات على ظاهرها عن الموقف الكلامي العام، الذي هو الجمع بين مبدأ المخالفة المطلقة، والاستناد إلى النص في قبول الصفات التي أطلقها الله على نفسه. وقد عبّر ابن تيمية عن هذا الرأي بقوله: "ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تكيف، ولا تمثيل"⁴⁰.

فبالنسبة إلى أصحاب الحديث، ليس نفي التأويل تشبيهاً، وإنما هو -حسب ابن تيمية- درء للتشبيه؛ لأنّ التأويل العقلي في العقائد يقوم ضرورةً على التشبيه من أجل النفي، فما يتم نفيه هو التمثيل العقلي للألوهية لا الألوهية في ذاتها، التي لا سبيل إلى ضبطها. لا تعطيل دون تمثيل، لأن المعطلين "لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو لائق بالخلق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلاً، أولاً، وعطلوا آخراً"⁴¹. ومن هنا، يخلص إلى أنّ "تأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله -تعالى- بعلمها"⁴².

ومن الواضح أنّ المعتزلة يخالفون أصحاب الحديث أشدّ المخالفة في فهم الإيمان ومقتضياته، وإن وافقوهم في إلحاق الطاعة بالعمل انسجماً مع أصل العدل عندهم في دلالاته المزدوجة (وجوب الصلاح أو الأصلح على البارئ، ومسؤولية الإنسان عن الفعل الإرادي).

وما يتعيّن تأكيده إنّما يُجمع عليه المتكلمون من معتزلة وأشاعرة -على اختلافهم في نظرية الصفات- أنّ مبحث التوحيد لا يتعلّق بالذات الإلهية نفسها، من حيث طبيعتها، وإنما بصلة الله بالإنسان، كما تظهر في آثار الخلق (المبحث الطبيعي)، وفي مقتضى التكليف (المبحث الإتيقي).

وقد بيّن فخر الدين الرازي هذا الأمر بقوله: "نحن نعترف بأنّ التفكّر في الخالق لا يجوز، ونحن لا نفكّر في ذات الخالق؛ بل فيما يجب له، وما يجوز عليه، وما يستحيل؛ لأنّه لا يتحصّل النظر فيه إلا على عقيدة

⁴⁰ ابن تيمية، الفتاوى، المجلد الخامس، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2003م، ص 26

⁴¹ المرجع نفسه، ص 27

⁴² المرجع نفسه، ص 36

فاسدة، أو حيرة مدهشة، كما للمشبهة والمعطلة، بل يجب عليه أن ينظر في المخلوقات من جهة دلالتها على الصانع، وصفاته، وذلك هو ما أمرنا به من النظر في الخلق"⁴³.

ومن الجلي أنّ الرازي ينبّه إلى أنّ نقل علم الكلام إلى علم للإلهيات، بالمعنى النصي الحرفي، أو الفلسفي، يفضي إلى مازق نظري وعقدي لا يتلاءم مع مبحث غرضه تبيان صدق الرسالة والدفاع عن معتقداتها بالنظر العقلي.

فالمعتزلة، الذين رفضوا التمييز بين الذات الإلهية وصفاتها، ذهبوا، أحياناً، في تأكيدهم الوحدانية، إلى حدّ رفض نعت الله بالوجود، باعتباره أسمى من كلّ وجود، وأنّ تحديده ممتنع عقلاً⁴⁴. أمّا الأشاعرة، فإن أثبتوا الصفات التي يقتضيها مبدأ الفاعلية الإلهية المطلقة في الكون، إلا أنهم ميّزوا بين الصفات النفسية (المتعلقة بالذات في نفسها)، والصفات المعنوية المتعلقة بالموصوف (الصفات السبع المعروفة من حياة، وقدرة، وعلم، وإرادة، وسمع، وبصر، وكلام)، لكنهم -وإن أثبتوها، واعتبروها أزلية- تردّدوا في تحديد منزلتها الأنطولوجية بالتأرجح بين اعتبارها معاني، أو عللاً، أو أحوالاً، ما سمح لخصومهم بالقول إن موقفهم لا يختلف في الجوهر عن المعتزلة، كما أنّهم تأوّلوا الصفات الخيرية الموهمة بالتشبيه، فأثبتوها معاني لا أعياناً، محافظين على جوهر القول بتوحيد المخالفة⁴⁵.

والواقع أنّ مذهب الأشعرية في الصفات، من حيث تمييزه بين الذات والصفات، ولو مع القول بعدم التغاير، يؤدّي، ضرورةً، إلى نمط من اللاهوت السلبي؛ أي الفصل بين الذات الإلهية في ذاتها، وما يمكن أن توصف به من صفات لا تستوفي الكمال الإلهي، وهو الموقف الذي فرض على بعض أئمة الأشعرية (كالجويني) اعتماد "أنطولوجيا الحال" الجبائية.

⁴³ الرازي، الإشارة في علم الكلام، ص 38

⁴⁴ راجع، مثلاً:

Josef Van Ess: Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme Paul Geutner Paris 92-93.

وكما لاحظ عبد الله العروي أنّ التوحيد "مفهوم سلبي.. هو نفي كلّ مظاهر التعدّد والشرك. وبما أنّ إثبات الوحدة لاحق على الشرك، لزم أن يكون الكلام الهادف إلى التوحيد فحص مسائل وإشكالات وشبهات".

مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط2، 1997م، ص 91

⁴⁵ حول نظرية الصفات عند الأشاعرة، راجع:

Daniel Gimaret: La doctrine d'Al-Ash'ari Cerf Paris 2007 pp235-245

لقد نظرت الأدبيات اللاهوتية المسيحية، في العصور الوسطى، إلى العقيدة الإسلامية بصفتها "لاهوتاً سلبياً" لا يقدم أيّ تصوّر عينيّ للألوهية، وهو التّصوّر الذي نفذ إلى فلسفة هيجل⁴⁶.

ولا شكّ في أنّ أبرز إشكالٍ واجه المتكلمين هو تحديد مفهوم التوحيد، الذي لا يمكن ضبطه بمقاييس الأنطولوجيا الفلسفية، وفق النماذج الثلاثة الكبرى في النص اليوناني: "الصانع" الأفلاطوني، و"المحرك الأول" الأرسطي، و"الأول" الأفلوطيني.

فما ذهب إليه المتكلمون، في مبحث التوحيد، يبتعد عن أيّ تحديد إيجابي للذات الإلهية، وإنّما ينحو إلى نفي كلّ التمثّلات الممكنة عن الإله الواحد. فالواحد، حسب تعريف عبد الكريم الشهرستاني: "هو الشيء الذي لا يصحّ انقسامه؛ إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه، ولا تقبل الشركة بوجه، فالباري -تعالى- واحد في ذاته لا قسم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له"⁴⁷.

ولقد تولّد عن هذا التحديد إشكالان رئيسان شغلا المتكلمين: اختلاف الذات الإلهية عن باقي الذوات من حيث خصوصيّة ذاته، أو خصوصية صفاته، وهل وجود الله هو حقيقته نفسها، والسؤالان متّصلان، ولهما خلفيات أنطولوجية عميقة تتجاوز حيّز مبحث التوحيد.

فبخصوص الإشكال الأول، نلمس اختلافاً بين موقفين متميّزين: ذهب أحدهما إلى "تساوي الذوات"، وإرجاع الاختلاف بين الذات الإلهية، والذوات الأخرى إلى صفاتها الخاصة بها، وهي: وجوب الوجود، والقدرة التامة، والعلم التام.

أما القول الثاني، فقد أرجع التمايز إلى خصوصية الذات الإلهية نفسها من حيث تفرّدها، واختلافها المطلق⁴⁸.

فالقول الأول، الذي يبدو أنّه منتشر بين المتكلمين، ينطلق من تماثل الموجودات في مقومها الأنطولوجي المشترك، ويحصر الاختلاف في المميزات العينية، ما يتناسب مع التّصوّر الاعتزالي للمقام الوجودي الواحد، الذي تنتمي إليه الذات الإلهية على اختلافها في صفاتها المميزة.

⁴⁶ اعتبر هيجل أن التّصور الإسلامي للإله مجرد المفارق للإنسان ينفي إمكانية بروز فكرة الحرية الإنسانية:

Hegel: Lecons sur la philosophie de l'histoire Vrin Paris 1963 p 276.

⁴⁷ عبد الكريم الشهرستاني، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009م، ص 85

⁴⁸ فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ج 1، دار الجبل، بيروت، 2004م، ص 95

أما القول الثاني، فينطلق من مبدأ الاختلاف والتغاير بين الموجودات في ذاتها، انسجاماً مع تصوّر المخالفة المطلقة بين الباري ومخلوقاته في المستوى الأنطولوجي، باعتبار أنّ الاختلاف يمكن أن يتصور في أعيان الأشياء من منظور "لوازمها المتساوية"؛ أي الاشتراك في الاختلاف، والتساوي في التضاد⁴⁹.

أما الإشكال الثاني، فيطرح سؤال العلاقة بين ماهية الله ووجوده، ما اختلف حوله المتكلمون وفق ثلاثة أقوال: القول باختلاف مفهوم الوجود بين الله والموجودات من منظور الاختلاف بين لازم الوجود والإمكان (رأي الأشعري وأبي الحسين البصري). القول بتماثل الوجود واختلاف الماهيات، باعتبار أنّ وجود الله "غير عارض لشيء من الماهيات"، على عكس الممكنات التي لها وجود عرضي غير واجب، ولا ضروري (رأي ابن سينا)، القول بتماثل الوجود وعرضيته "ماهية الحق، ولحيقته المخصوصة". يدافع الرازي عن هذا الرأي الأخير الذي يعزوه إلى "طائفة عظيمة من المتكلمين"⁵⁰.

وإذا كان القول بعرضية صفة الوجود، بالنسبة إلى ماهية ذات الإلهية، يبدو غريباً، بالنسبة إلى متكلم أشعري، إلا أنّ هذا الموقف اقتضاه الردّ على قول ابن سينا بنفي الماهية عن الله، ما يحول دون تمييزه عن بقية الموجودات لاتساع مفهوم الوجود غير المتعين إلى كلّ الأشياء الموجودة: "لو كانت حقيقة الباري -تعالى- هي محض الوجود، كان كلّ ما كان من لوازم ذاته، وجب أن يكون حاصلاً لجميع الموجودات، وإن كان وجوده أخص الموجودات، وكلّ ما كان ممتنعاً على ذاته، وجب أن يكون ممتنعاً على سائر الموجودات، وهذا يفضي إلى التناقض"⁵¹. وهكذا، يتبيّن أنّ العرضية لا تعني وجود الله؛ بل حقيقته وماهيته تأكيداً لخصوصيتها، وتفردّها عن باقي الموجودات المشتركة في سمة الوجود.

ومن هنا، ندرك أحد الفروق الأساسية بين علم الكلام و"اللاهوت العقلي"، من حيث التمييز الكلامي بين مبحث الأدلة على وجود "الصانع"، أو "الباري"، الذي يدخل في باب الطبيعيات، ومبحث الوجود المتعلق بصفات الله، الذي يدخل في باب مبحث الذات والصفات⁵².

⁴⁹ المرجع نفسه، ص 98

⁵⁰ المرجع نفسه، ص 99

⁵¹ المرجع نفسه، ص 102

⁵² لاحظ محمد بوهلال أنّ المقصود في أدلة التوحيد إثبات الذات لا الوجود؛ لأنّ بعض المتكلمين يرى الوجود "صفة زائدة على الذات تثبت بعد إثبات صفات أخرى مثل العلم والقدرة".

محمد بوهلال، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، كلية الآداب، سوسة، ودار محمد علي حامي، تونس، 2003م، ص 351

ولذا، نلاحظ أنّ مختلف الأدلة، التي بلورها المتكلمون، تتمحور حول "دليل الحدوث"، الذي تفرّعت منه أدلة أخرى⁵³.

ويقوم هذا الدليل المنتشر لدى المتكلمين بمدراسهم المختلفة (معتزلة، وأشاعرة، وماتريدية) إلى فرضيات أربع هي:

- إثبات وجود الأعراض.

- إثبات حدوث الأعراض.

- إثبات استحالة خلوّ الجواهر من الأعراض.

- إثبات أن ما لم يسبق الحوادث محدث فعلاً.

ومع أنّ المعتزلة هم أوّل من بلور هذا الدليل، الذي يستند إلى طبيعيات أبي هذيل العلاف (نظرية الذرية)، إلا أنّ الأشاعرة هم من طوّروه وصفّوه من الإشكالات، التي تطرحها بعض تصوّرات الاعتزالية حول "شيئية المعدم" (التي قد يترتب عليها القول بصيغة ما من صيغ قدم العالم)، كما أنّه يتلاءم بصفة أفضل مع نظرية الأشاعرة في السببية غير التحديدية؛ أي المحتاجة إلى فاعل من خارج نظام الطبيعة⁵⁴.

ومع أنّ المتكلمين المتأخرين استخدموا "دليل الإمكان" السينوي (برهان الممكن والواجب) للتدليل على وجود مرجح أو مخصّص للممكنات يكون موجوداً واجب الوجوب لذاته (الجويني والغزالي...)، إلا أنّ هذا الدليل يرتدّ بعد تنقيته من أطروحة "قدم العالم"، وحدث الزمان إلى مجرد نسخة أخرى من دليل الحدوث، مع الإشارة إلى أنّ ابن سينا نفسه استقى جذور هذا الدليل من المباحث الكلامية، ومن هنا توتّر دليل الإمكان

⁵³ أجمل الحبيب عياد في بحثه الموسّع في مباحث التوحيد الكلامية أدلة المتكلمين في أربعة أدلة، هي: دليل الطبيعة، ودليل حدوث الأجسام، ودليل التضاد، ودليل العلية.

الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، المدار الإسلامي، بيروت، 2009م، ص 149

لكنّه خلص، بعد وقوفه على هذه الأدلة، إلى إرجاعها إلى دليل الحدوث، باعتبارها تنطلق من مبدئين هما: حدوث الكون، وافتقاره إلى محدث صانع (ص 150)

⁵⁴ راجع حول دليل الحدوث، الذي يسميه جيماريه "دليل الدعوى الأربعة":

Daniel Gimaret: la doctrine d'Al-Ash'ari p 219.

ومع أنّ جيماريه استظهر دليلين آخرين عند الأشعري سمّاهما "دليل السبر والتقسيم" (دليل الفرضيات الخمس)، ودليل "الأحوال"، إلا أنّ هذين الدليلين هما، عند التحقيق والتدقيق، متفرعين من الدليل الأول.

السينوي بين منظومتين أنطولوجيتين متغايرتين: المنظومة الأرسطية في قولها بجوهرية الوجود، والمنظومة الكلامية في قولها بعرضيته⁵⁵.

إنّ ما نريد أن نبيّنه هو أنّ مبحث "الأدلة على وجود الصانع" ظلّ مبحثاً طبيعياً، ولم يتطوّر إلى إلهيات ميتافيزيقية، على الرغم من بعض المحاولات المحدودة، ولذلك لم يعرف علم الكلام -على عكس كلّ المقارنات المتسرّعة الشائعة- البراهين الميتافيزيقية الثلاثة، التي عرفها اللاهوت المسيحي: البرهان الطبيعي - الإلهي، والبرهان الأنطولوجي، والبرهان الكوسمولوجي. وإذا كان البرهان الكوسمولوجي يبدو، في الظاهر، قريباً من دليل الحدوث لاشتراكهما في الانطلاق من الطبيعة، كما أنّ البرهان الطبيعي - الإلهي يتقاطع مع دليل العناية، الذي أخذ به المتكلّمون في الأخلاقيات، إلا أنّ مفهوم "الحدوث"، وما يترتّب عليه من القول بالبارئ الصانع من عدم، يتناسب مع المنظومة الطبيعية الكلامية، ويتعارض مع الكوسمولوجيا الأرسطية، التي شكّلت مرجعية اللاهوت المسيحي.

ولقد أدرك الشهرستاني قصور الأدلة الكلامية: "الاستدلال بالحوادث على حدوث الصانع... والاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لإحدى طرفي الإمكان"⁵⁶، عن تجاوز الطبيعيات، التي لا تثبت في ذاتها أكثر من حاجة الطبيعة المحدثة إلى صانع مرجّح، دون تحديد طبيعته، ونمط العلاقة به. ومن هنا، خلص الشهرستاني إلى دليل آخر هو "دليل الفطرة" المستمدّ من أدبيات تصوّف، ومباحث المقاصد الشرعية، قائلاً: "ما شهد به الحدوث، أو دلّ عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبّر هو منتهى الحاجات، فيرغب إليه، ولا يُرغب عنه، ويُستغني به، ولا يُستغني عنه، ويُتوجّه إليه، ولا يُعرض عنه، ويُفزع إليه في الشدائد والمهمات، فإنّ احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدث"⁵⁷.

⁵⁵ حول التناقض الذاتي في دليل الإمكان، ووعي الشهرستاني بهذا التناقض، راجع:

Jean Jolivet: Perspectives medievales et arabes Vrin 2006. p 212.

حول الآثار الكلامية لدليل الإمكان السينوي وتأثيراته في المباحث الكلامية، راجع:

Ulrich Rudolf: "La prevue de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la theologie musulmane"

In Langage et philosophie: hommage à Jean Jolivet (collectif) Vrin 1997 pp339-346.

⁵⁶ الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، ص 120

⁵⁷ المرجع نفسه، ص 120

وليس في كلام الشهرستاني ما يدلّ على أنّه يستبدل دليل الحدوث الطبيعي بالدليل الأنطولوجي (الاستدلال المنطقي على تلازم وجود الله بماهيته)، باعتبار أنّ الفطرة، هنا، تعني المقاصد الروحية الشرعية لا الذاتية الواعية المدركة.

ولا شكّ في أنّ تصوّر الشهرستاني يعبر عن اتجاه بارز ظهر بقوة منذ الغزالي يحصر مشروعية علم الكلام في دفاع الخاصة عن شبه العقيدة، وتحويل مباحث الإلهيات إلى التجربة الروحية الصوفية، التي هي نمط من التأويلية الوجودية العملية لا تنال بالخطاب البرهاني العقلي.

ومن منطلق هذه التحديدات حول التوحيد، نتبيّن معنى الإيمان من حيث هو تصديق، وإقرار، لا استبطان لقناعات ذاتية مفصلة المضامين.

الإيمان ليس القناعة البديهية، التي تحصل عن البرهان الاستدلالي المفيد لليقين النفسي، ولذلك فإنّ المتكلمين لا يزعمهم النقد الرشدي لمنهجهم الجدلي، الذي اعتبر أنّه لا يفضي "ببقيين إلى وجود الباري سبحانه"⁵⁸.

فالتصديق، الذي هو أساس الإيمان بالنسبة إلى المتكلمين، ولاسيما الأشاعرة منهم⁵⁹، يتعلق بالرسالة، والخبر، والشهادة. ولذا، إذا كان علم الكلام مبحثاً حجاجياً حوارياً، لا يقدّم مضموناً مقنناً للاعتقاد، فلا يعني الأمر خلوه من عدة برهانية ومفهومية رصينة تقاطعت مع الممارسة الفلسفية، وأفست، في بعض الحالات - كما بينّا - إلى بلورة أنساق فلسفية مكتملة.

ويمكن أن نلّمح، في خاتمة هذا البحث، إلى ما توفّره "إبستمولوجيات الاعتقاد"⁶⁰، و"إبستمولوجيات الفضائل"⁶¹، من إمكانات خصبة لإعادة النظر في القناعات الكلامية، من حيث مشروعيتها المعرفية، باعتبار

⁵⁸ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م، ص 29

يبين عبد الله العروي أنّ القناعة بالمنظور الكلامي تفيد الترجيح لا سكونة النفس (مفهوم العقل، ص 82).

⁵⁹ قال الأشعري في اللمع: "إن قال قائل منكم: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟ قيل له: هو التصديق بالله، وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة، التي نزل بها القرآن". كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة الأمانة، الرباط، 2013م، ص 133

ونقل عنه ابن فورك (ت 406): "وكان يقول إن الإيمان هو تصديق القلب، وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به". (أبو بكر بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1087م، ص 150).

⁶⁰ راجع حول إبستمولوجيا الاعتقاد:

Roger Pouivet: Epistemologie des croyances religieuses Cerf Paris 2013.

يذهب بوفييه، في تعريف إبستمولوجيا الاعتقاد، إلى أنها "تتعلق بكلّ إثبات اعتقادي، وكل دعوى للمعرفة" (ص 17-18).

أنّها تنتمي إلى صنف أغلب القناعات المعرفية المتداولة، التي لا تدخل ضرورة في المنظور البدهي (الاعتقادات القابلة للتحقق برهانياً)؛ بل تنتقل عبر الرواية، والشهادة، والسر⁶². إنّها قناعات يتمّ التوصل إليها من خلال التزام الشروط الأخلاقية، التي تقتضيها المعرفة السليمة بالتركيز على القيم المعرفية، وشروط التداول البرهاني، بدلاً من وهم الحقيقة الفردية المتولّدة عن فرضية شفافية الوجود أمام العقل... يتعلق الأمر بمبحث لا يزال قيد التصرّ والتحصير.

⁶¹ حول مبحث الفضائل الإبستمولوجية، راجع:

John Creco: "virtues and rules in epistemology".

Virtue epistemology: essays on epistemic virtue and responsibility (AbrolFairweather، Linda Zagzebski editors) Oxford University press 2001. pp 117-141.

⁶² حول إبستمولوجيا الشهادة، راجع:

Jennifer Lackey، Ernest Sosa: The epistemology of testimony Clarendon press Oxford 2006 (chap 2: testimony and place in epistemology pp 77-123).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Orders
www.mominoun.com مؤسسة دراسات وأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com