(١) موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

١

المقدّمات النظريّة

د. حسن حنفي

الدار الفكر

Bibliotheca Alexandrina
0022610
المركز العالمي للعلوم

* د . حسن حنفي : التراث والتجديد

(١) موقفنا من التراث القديم

من العقيدة إلى الثورة

(١)

المقدمات النظرية

* الطبعة الأولى ، ١٩٨٨

* جميع الحقوق محفوظة .

* الناشر

* دار التنوير للطباعة والنشر .
الصنوبرة ـ أول نزلة اللبان ـ بناية عساف .
ص . ب : ١١٣/٦٤٩٩ بيروت ـ لبنان .
هاتف : ٨٠٦٣٥٩ تلكس : Tanwir 20942

* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر .
طلعة النويري ـ شارع العريسي ـ ملك فقيه
ص . ب : ١٣/٥٨٨١ بيروت ـ لبنان .
4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب

334
(١) موقفنا من التراث القديم
تراث وتجديد
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
رقم الإيداع: 297.2
رقم التسجيل: ٤٧٨٨٧

من العقيدة إلى الثورة

(١)
المقدمات النظرية

د. حسن حنفي

General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

المركز الثقافي العربي
الشروق

مقدمة :

من الدعاء للسلاطين إلى الدفاع عن الشعوب :

تبدأ المقدمات التقليدية في علم أصول الدين بحمد الله والصلاة والسلام على رسوله . وهي مقدمات إيمانية خالصة ، تعبّر عن إيمان ذاتي خالص ، هو المطلوب إثباته ، والبرهنة عليه . ولكن العالم الأصولي القديم يُعلن عنه ، ويسلم به ، وكأن مقدماته هي نتائجه ، وأن ما بينهما إن هو إلاّ لهوٌ ولعب وسد فراغ . كما يغيب الأسلوب البرهاني ، وعرض الإشكال ، وبيان الهدف كما فعلنا في معنىٰ « التراث والتجديد »، عارضين للتراث القديم ، قارئين فيه أزمة العصر ، ومحللين أزمة العصر مكتشفين فيها بُعد التراث القديم . إن التعبير عن مضمون الإيمان كإحدى المسلمات هو نقض للبرهان ، وهدم للإستدلال ، وضياع للعلم ، خاصة ولو كان هذا المضمون هو المطلوب إثباته . إيماننا هو « التراث والتجديد » ، وإمكانية حل أزمات العصر ، وفك رموزه في التراث ، وإمكانية إعادة بناء التراث لاعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم . فالتراث ، كما بيّنا ، هو المخزون النفسي لدى الجماهير ، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع[1] .

تبدأ المقدمات التقليدية بتنزيه الله تنزيهاً مطلقاً ، والإعلان عن أوصاف ذاته الكاملة ، وصفاتها المطلقة ، والتعبير عن هذا المطلب الذي هو غاية الإنسان بلغة العشق والهيام[2] ، وأن تحقيقها صعب المنال ، وإدراكها ينـدُّ عن العقول ،

(١) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، دار التنوير ١٩٨١ .

(٢) يقول الأشعري مثلاً « الحمد لله الواحد ، العزيز الماجد ، المتفرد بالتوحيد ، المتمجد بالتمجيد الذي لا تبلغه صفات العبيد ، وليس له منازع ولا نـديد ، وهو المبدىء والمعيـد ، الفعال لما يريـد ، جل =

ويصعب على الخيال . وتجد الذات نفسها كلما أمعنت في التعبير عن هذا العالم اللانهائي ، وأعلنت حيرتها أمامه ، وضياعها فيه أو لجأت إلى الفيض والإلهام تجد فيه معرفة له ، وحاولت الإتصال به كي تنهل منه أو رأت في الطبيعة الآثار عليه ، واكتشفت في الكائنات مظاهر لوجوده ، وشعرت في نفسها بالدلائل عليه أو أعلنت في النهاية عن حيرة العقول والافهام ، وعجزها عن تحقيق بغيتها ، ضعف الطالب ، وقوي المطلوب[٣] . ومع ذلك فإن المقدمات الإيمانية تعلن عن هٰذا الوجود المطلق الأوحد باعتباره قدرة شاملة ، وإرادة مسيطرة . فهو الذي يبدأ ويعيد ، وهو الذي يبدأ ويقرر ، وهو الذي يحيي ويميت . ويظل العالم الأصولي القديم يتغزّل في هذه القوة المسيطرة لدرجة الفناء فيها . وكلما شعر بعجزه قوي مدحه . وكلما شعر بأن الكون لا يسير وفقاً لما يجب تصور وكأن « الآخر » قد قام

= عن اتخاذ الصاحبة والأولاد ، وتقدس عن ملابسة الأجناس والأرجاس ، ليس له صورة تقال ، ولا حد يضرب له المثال . . » الابانة ص ٤ . ويقول الجرجاني « سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال ، وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التحيز والانتقال ، تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه ، وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه . . . » شرح المواقف ص ٢ . ويقول الرازي « الحمد لله المتعالي بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر ، المقدس بعلو صمديته عن مناسبة الأوهام والخواطر ، المتنزه بسمو سرمديته عن مقابلة الأحداق والنواظر ، المستغني بكمال قدرته عن معاضدة الأشباه والنظائر ، العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء من مكونات الضمائر ، ومستودعات السرائر ، العظيم الذي غرقت في مطالعة أنوار كبريائه أنظار الأوائل وأفكار الأواخر . . . » المحصل ص ٢ . ويقول البيضاوي « الحمد لمن وجوده وبقاؤه ، وامتنع عدمه وفناؤه ، دل على وجوده أرضه وسماؤه ، وشهد بوحدانيته وصف العالم وبناؤه ، العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عده واحصاؤه . . . » الطوالع ص ٣ . ويقول الايجي أيضاً « وكرم بني آدم بالعقل الغريزي ، والعلم الضروري ، وأهّلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء في مدارج الكمال . ثم أمرهم بالتفكير في مخلوقاته والتدبر في مصنوعاته ليؤديهم إلى العلم بوجود صانع قديم ، واحد أحد ، فرد صمد ، منزه عن الأشباه والأمثال ، متصف بصفات الجلال ، مبرأ عن شوائب النقص ، جامع لجهات الكمال ، غني عما سواه . فلا يحتاج إلى شيء من الأشياء ، عالم بجميع المعلومات ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء » المواقف ص ٢ .

(٣) يقول البيضاوي « تاهت في بيداء الوهيته أنظار العقل وآراؤه ، وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه . . » الطوالع ص ٣ . ويشرح الأصفهاني «قصرت عن ادراك ذاته أفكار العقلاء وتحيرت في =

بدلاً عنه بالسيطرة على هذا الكون المفقود . وبالتالي ينشأ السلطان ، الديني أولاً ثم السياسي ثانياً . ويصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح . ويكون السلطان متفرداً بسلطانه ، لا ينازعه أحد ، ولا يشاركه شريك ، ولا يعارضه معارض ، ولا يقف بجواره ندٌ . يملك كل شيء ، ويقدر على كل شيء ، لا معقب على قراراته وأوامره(٤) . ومن ثم كان من السهل الانتقال من السلطان الديني إلى

= بيداء الوهيته أنظار العلماء . . . » المطالع ص ٢ . ويقول الجرجاني « تحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته ، وتوهت الأذهان والأوهام في بيداء عظمة صفاته . . . » شرح المواقف ص ٢ . ويقول الظواهري « وتحيرت في ادراك حقيقته أفكار العقلاء . . . » التحقيق ص ٢ . ويقول الرازي « الحمد لله الذي تحيرت العقول والأرواح في مطالعة بيد كبريائه وعزته ، وتاهت الأبصار والأفكار في حضيض كمال صمديته . . . » المسائل ص ٣٣٠ .

(٤) يقول الباقلاني « أحمده حمد معترف بأنه لا شبيه له يساويه ، ولا ضد له ينازعه ويُناويه وأنه مالك الخلق ومنشيه ومعيده ومبديه ، ومفقره ومغنيه ، وراحمه ومبتليه ، لا مالك فوقه يزجره ، ولا قاهر ينهاه ويأمره ، وأن الخلق جميعاً في قبضته ، ومتقلبون بمشيئته ، ومتصرفون بين حدوده ومراسمه ، ولا معقب لحكمه ، ولا راد لأوامره ، ولا اعتراض لمخلوق في قضائه وقدره . . . » التمهيد ص ٣٣ ويقول الجويني « الحمد لله بارىء النسم ، ومحيي الرمم ، ومقدر القسم ، ومفرق الأمم إلى الهداية للطريق الأتم ، والخذلان بافتراق الزلل واللّحم » الارشاد ص ١ . ويقول الرازي « الحمد لله فالق الأصباح ، وخالق الأرواح والأشباح ، فاطر العقول والحواس ، ومبدع الأنواع والأجناس الذي لا بداية لقدمه ، ولا غاية لكرمه ، ولا حَدَّ لسلطانه ، ولا عَدَّ لاحسانه . خلق الأشياء كما شاء بلا معين ولا ظهير ، وأبدع في الانشاء بلا تردد ولا تفكير ، تجلت بعقود حكمته صدور الأشياء ، وتجلت بنجوم نعمته وجود الأحياء . جمع بين الروح والبدن أحسن تأليف ، ومزج بقدرته اللطيف بالكثيف ، قضى كل أمر محكم ، وأبدع كل صنع مبرم عجيب » . العالم ص ٢ ــ ٣ . ويقول الايجي « قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والانشاء ، مريد لجميع الكائنات ، تفرد بمقتضيات الأفعال وأحاسن الأسماء ، أزلي أبدي ، توحد بالقدم والبقاء . وقضى على ما عداه بالعدم والفناء . له الملك ، يحيي ويبيد ، ويبدىء ويعيد ، وينقص من خلقه ويزيد ، لا يجب عليهُ شيء له الخلق والأمر ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لا تتعلل أفعاله بالأغراض والعلل ، قدر الأرزاق والآجال في الأزل . . . » المواقف ص ٢ . ويشرح الأصفهاني ويقول « أبدع المواد بقدرة قديمة ممتنعة عن الانتهاء ، له الاعادة ومنه الابتداء ، دبر الكائنات بقدرة ، الذي هو تالي سابق القضاء . . . » المطالع ص ٢ . ويشرح التفتازاني ويقول « نحمدك يا من بيدك ملكوت كل شيء وبه اعتضاده ، ومن عنده ابتداء كل حي وإليه معاده . . . ولا توجد في الامكان من طبقة إلا تشملها قدرته القاهرة . . . » شرح المقاصد ص ٢ ــ ٣ . والنصوص كثيرة من هذا النوع أوردنا بعضها حتى يشعر القارىء بتحليلاتنا لـه ، وتحدث له تجربتنا معها ، فيشاركنا فيها .

السلطان السياسي ، ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان ، ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان ، ومن طلب العون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان لأن التكوين النفسي للطالب واحد ، وأحد البدائل يؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها البديل الآخر . من هذه القوة المركزية يستمد الإنسان كل شيء إن كان له فعل ، أو تفعل هذه القوة بذاتها مستغنية عن الإنسان . فالله مُدحض الأباطيل ، وكاشف الحق ، ودافع الباطل ، ومعطي العلم ، وواهب المعرفة ، والمبرهن والمستدل والمنير الطريق . هو مصدر المعرفة وأساسها ، ومعطي السعادة وواهبها . إن معرفة الحق والباطل ، والصواب والخطأ لا تأتي من علٍ بل من تأملٍ في المعطيات الفكرية والواقعية . فالمعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة بل عن طريق التحليل العقلي الرصين للأفكار والوقائع ، وباستقراء مجرى الحوادث . ذلك لا يمنع من وجود مقاييس للصدق ، وأنماط مثالية للفكر . ولكن هذه المعطيات المسبقة تنبع من طبيعة العقل ، ويدركها الشعور بحدسه ، وليست فعلاً لكائن خارجي مشخص ، يفعل مباشرة أو بطريق غير مباشر من خلال الإنسان . ولا يمكن التسليم بشيء على أنه حق ما لم يعرض على العقل ويثبت في الواقع أنه كذلك(٥) .

والحقيقة أنه لا يحمي الإنسان المعاصر ، ولا يحافظ على مصالح الجماعة إلاَّ

---

(٥) يقول الباقلاني « الحمد لله قامع الأباطيل ، ومدحض الأضاليل ، وهادي من اختص برحمته إلى سواء السبيل ، ومضل الناكب عن النهج المستقيم ، والحايد عن واضحات الحجج ، ونيرات البراهين . . . » التمهيد ص ٣٣ . ويقول البغدادي « الحمد لله فاطر الخلق وموجده ، ومظهر الحق ومنجده الذي جعل الحق وزناً لمن اعتقده ، وعمراً لمن اعتمده ، وجعل الباطل مزلاً لمن ابتغاه ، ومذلاً لمن اقتفاه . . . » الفرق ص ٣ . ويقول الجويني « . . . موضح الحق بواضحات الدلائل ، ومزهق الكفر والباطل . . . » الارشاد ص ١ . ويقول الآمدي « الحمد لله الذي زلزل بما أظهر من صنعته أقدام الجاحدين ، واستنزل بما أبان من حكمته ثبت المبطلين ، وأقوى قواعد الالحاد بما أبدى من الآي والبراهين ، واصطفى لصفوته من عباده عصابة الموحدين ، ووثقهم من أسبابه بعروته الوثقى وحبله المتين ، فلم يزالوا للحق ناظرين ، وبه ظاهرين ، ولله ورسوله ناصرين ، وللباطل وأهله دافعين ، إلى أن فَجَرَ فَجْرُ الايمان ، وأشرق ضوؤه للعالمين ، وخسف قمر البهتان ، وأضحى كوكبه من الآفلين ، وذلك من صنع الذي أتقن كل شيء » الغاية ص ٣ .

الوعي الفردي ، وتجنيد الجماهير . وكلاهما لن يتم إلاَّ بالثورة الفعلية . لن يتغير الواقع بفعل خارجي ، قادر على دحض الباطل والدفاع عن الحق بل بفعل الطليعة الواعية من المثقفين التي يتحول فيها الوعي الفردي إلى معبر عن وعي الجماعة . الجماهير هم الدرع الواقي ، والطليعة هم رأس الحربة . لا تسليم هناك بشيء بل لا يؤخذ شيء على أنه حق إن لم يُعرض على العقل والواقع وإثبات أنه كذلك . لا يوجد صمام أمان إلاَّ في وعي الإنسان بذاته وليس في « عقدة القبة السماوية »(٦) التي تغطي الأرض . فلا وكالة إلاَّ من الأنظمة الإجتماعية والعجز عن مراقبتها وعدم القدرة على مراجعتها . ليس المطلوب في هذا العصر أن يتوه الإنسان تحت هذا الخواء ، وأن يضيع في هذه المتاهة ، وأن يشعر بضآلته تحت هذا الشمول . بل المطلوب تأكيد ذاته ، وإعمال عقله ، وإحساسه بالمسؤولية ، وتحقيقه للرسالة ، ووعيه بالجماهير ، وإدراكه لحركة التاريخ . ليس مطلب العصر هو تبرئة « عقدة القبة السماوية » الحافظة للعالم من كل سوء ، تشبيه أو تجسيم أو شرك ، بل معرفة المسؤول عما وصل إليه حالنا من احتلال وتخلف ، وقهر وطغيان ، وفقر وبؤس ، وضنك وحرمان ، وتشرذم وتبعثر ، وذل وهوان . ليس مطلب العصر هو إبراء الذمة ، ووضع الطهارة المجردة ، إفتراضاً وأملاً ، هذه الطهارة التي لا تشوبها شائبة ، وتخليصها من مآسي العصر ، مع أنها قد تكون أحد مظاهره أو أسبابه ، بل المطلب هو تحديد المسؤولية عما وقع في حياتنا من مآسٍ وأزمات ، وهزائم ونكبات . وكيف يكون الخالص مسؤولاً عن الشائب ؟ وكيف يكون البريء مسؤولاً عن ذنوب العصر ومظاهر البؤس والشقاء فيه ؟ كيف يكون الغني مسؤولاً عن الفقر ، والعادل عن الظلم ، والقوي عن الضعف ، والقيوم عن المحتل ، والواحد عن المتجزىء ؟ إن كل الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية والسياسية التي نحن فيها ليست مفروضة علينا ولا مكتوبة من أحد بل هي نتيجة للأوضاع ذاتها . ويخطىء القدماء عندما يجعلون العلة معلولاً ، ونخطىء معهم عندما نعلق مآسينا وهزائمنا على مشجب لم يره أحد ولم ينقذ أحداً . لا يعني ذلك

---

(٦) Clé de Voûte في الهندسة المعمارية هو مركز القبة الذي يمسكها أي أساسها الأعلى .

رفض الشمول والعموم ، فالشمول للأفكار وللمبادىء . وهي لا تعطي الإنسان أي ضمان أو أمان بل تعطيه فقط الأساس النظري للتطبيق والممارسة ، وتصف له وسائل التحقيق ، ولا يتوه فيها العقل بل يدركها ويحصل منها على معرفة ، ولا تضعف أمامها الإرادة بل تتمثلها وتتأكد حريتها . ولا تضمحل أمامها الذات وتفنى بل تثبت ويتأكد وجودها .

في هذه المقدمات الإيمانية تتحدد علاقة الإنسان بالله ليس فقط على مستوى المعرفة والنظر بل أيضاً على مستوى السلوك والعمل . فالإنسان يحمد الله على نعمه ، ويشكره على فضله ، مما يجعل العلاقة أحادية الطرف ، من واهب إلى موهوب ، ومن مُعطٍ إلى مُعطى . وتجعل الإنسان مجرد وعاء للنعم ، ومستقبل للعطايا ، ومنتظر للجود والإحسان . قد يرفض الإنسان بطبيعته الكرم والفضل ، وقد ينفر من الهبات والعطايا لأنه يأبىٰ أن تكون يده هي السفلى ، ويد غيره هي العليا . وان كثيراً من مآسي عصرنا لهو انتظار الكرم والجود ، والتشوق إلى الهدايا والعطايا ، والتزلف من أجل هبات السلطان حتى أصبح العصر كله عصر تعايش وارتزاق . بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغير الإجتماعي في حياتها قد تمت أيضاً بفعل الجود والكرم ، وكأنها هبات من أعلى ، وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها . فإذا حصلت الجماهير على بعض حقوقها فإن الحاكم لم يتفضّل عليها بشيء . بل نالت حقّها ، وحقّها ليس منّة ولا فضلاً عليها من أحد . وقد يكون هذا هو السبب في معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منة أو فضلاً من رئيس على مرؤوس .

فإذا كان القدماء قد حمدوا الله على الكفاية فإننا نتجه بكل قوانا نحو الناقص ونتوجه إلى ما لم يتحقق بعد . إتجاهنا نحو الحاجة أقوى من نزوعنا نحو الحمد . والحمد على ما هو موجود فيه رضاء واستكانة ، والثورة على ما هو مفقود فيه غضب ومطالبة بحقّ . حالنا لا يتطلب حمداً ولا ثناء على أحد بل يقتضي رفضاً واعتراضاً ، مطالبة وثورة . نحن لا نحمد بل نتضجّر ولا نرضى بل نغضب ، ولا نثني بل ننقد ، ولا نشكر ، فلا شكر على واجب ، بل نثور ونطالب . إن

الإحساس بالحق المشخص يعطي الإنسان نوعاً من الرضا ، ويجعل نفسه طيبة طيعة حامدة شاكرة ، وهذا على خلاف مقتضيات تكويننا النفسي المعاصر الذي يشوبه القلق والغليان ، وتعتريه عواطف السخط والغضب ، ويئن تحت ضغوط العجز والحرمان[٧] . فإذا طلب الإنسان شيئاً فانه يدعو كي يُستجاب له ، ويسأل كي يُعطى له. فتكوينه النفسي قد تعوّد على السؤال والإستجداء ، واعتاد على الشحاذة والتسول . ولن يتغير الواقع عن طريق الدعاء ، ولن يطعم جائع بطريق الإستجداء ، ولن ينصر مظلوم عن طريق البكاء ! الدعاء تعبير عن أمانٍ ورغبات وليس تحقيقاً لها . هو حيلة العاجز ، وفعل القاعد ، وأسلوب القعيد ، وطريق الخامل ، وسبيل المستكين . وقد بدأنا تغيير الواقع بالدعاء منذ تراثنا القديم ولم يتوقف حتى عصرنا الحاضر[٨] . والخطأ لا يتغير بالتوبة والإستغفار ، بل بالتعلم

---

(٧) يقول الملطي الشافعي « الحمد لله ذي العزة والأفضال ، والجود والنوال ، أحمده على ما خص وعم من نعمه ، وأستعينه على أداء فرائضه . . . » التنبيه ص ١ . ويقول الأشعري « الحمد لله ذي الجود والثناء ، والمجد والسناء ، والعزة والكبرياء ، أحمده على سوابغ النعم ، وجزيل العطاء . . . » اللمع ص ١٧ . ويقول الشهرستاني « الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها حمداً كثيراً طيباً ، مباركاً كما هو أهله . . . » الملل جـ ١ ، ص ٣ . ويقول الباقلاني « الحمد لله ذي القدرة والجلال ، والعظمة والكمال ، أحمده على سوابغ الأنعام ، وجزيل الثواب . . . » الانصاف ص ١٣ . ويقول البغدادي « الحمد لله ذي الحكم البوالغ ، والنعم السوابغ ، والنقم الدوافع . . . » الأصول ص ١ . ويقول الشهرستاني « الحمد لله حمد الشاكرين . . . » النهاية ص ٣ . ويقول الآمدي « فنحمده على ما أولى من منته ، وأسبغ من جزيل نعمه ،حمداً تكلّ عن حصره السنة الحاصرين . . . » الغاية ص ٣ . ويقول الرازي « أحمده على جزيل نعمه ، وجميل كرمه. . . » الأساس ص ٢. ويقول المكناسي شارحاً «إن أنجح الوسائل في فتح أبواب المسائل، وأرفع المطالب في الفوز بالرغائب ، وأوثق العرى في التعلق بإله الورى حمد منعم جاد بالكونين بلا نفع له ، وبسط البسيطة لنعمائه ، وسمك السموات العلى لإكرامه الخلق بلا علة ، فله الحمد الذي لا يحصيه سواه ، والشكر على ما جاء به على كل خلق سواه . . » أشرف المقاصد ص ٢ . وتبدأ كل العقائد المتأخرة بلا استثناء شعراً أو نثراً بالحمد لله ، وكلما قل احكام العلم وابداعه وتعقيله زادت المقدمات الايمانية .

(٨) يقول الملطي الشافعي أيضاً « وبالله نستعين ، وهو حسبنا ونعم الوكيل » التنبيه ص ١ . ويقول الطوسي ملخصاً « الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود إليه على وجوب وجوده وافاضته إياه . . . » التلخيص ص ٢ ، ويقول الاسفرايني « . . .اللهمَّ كما أنعمت أدِمْ ، وكما أسست أقم ، =

والإستفادة منه ، والعود من جديد إلى القيام بنفس الأفعال على أساس من المناعة ضد الخطأ والإكتساب النظري والعملي للصواب . لا يوجد ملجأ للإنسان إلاَّ عمله ، ولا نجاة له إلاَّ بعمله المشترك مع الآخرين أي بالعمل الجماهيري الذي تؤيده حركة التاريخ . إن الحصول على القوة لا يأتي بالدعاء للقوي ، وباستجداء واهب القوة بل يُحصل عليها بالإستعداد ، والحصول على القوة بالفعل .

ثم تنتقل المقدمات الإيمانية التقليدية من محورها الأول ، وهو الله ، إلى محورها الثاني ، وهو الرسول ، وهما المحوران اللذان دار حولهما علم أصول الدين في المرحلة العقائدية المتأخرة ، وتشرع في الصلاة والتسليم عليه(٩) . وفرق بين الصلاة والعلم ، بين الترانيم الدينية والتحليلات العقلية . البحث العلمي ليس صلاة ، والنظر العقلي ليس دعاء ، وسلامة المنهج هو الضامن لليقين ، ودقة التحليل هو السبيل إلى الصواب . والتركيز على الرسول بشخصه ، وفضله ، وكرمه ، ومآثره ، وفضائله ، وسجاياه ، تشخيص للرسالة ، وتركيز في الوحي على المُبَلَّغ إليه ، وخلط بين الرسالة والرسول ، والنبوة والنبي . ومدح الوحي المشخص في النبي تشخيص للفكر مثل تشخيص الحق ، والقدوة لا تعني التبعية لشخص والثناء عليه ومدحه بل تعني تجربة تاريخية فريدة ، وأن الفكر ممكن التحقيق ، تجربة يُستفاد منها ولكن لا يُمتدح محققوها . الهدف هو التجربة ، كيف يتحول الفكر إلى واقع ، وليس الأشخاص .

ومن مآسي عصرنا تشخيص الأفكار ، وعبادة الأشخاص ، وقد قوّى ذلك فينا الصوفية بنظرياتهم عن « الحقيقة المحمدية » . كما انتشر هذا التيار بيننا لأنه في غياب القدرة على فهم الأمور ، وتصور الحقائق ، والتعامل مع الأفكار ،

= فإنا لسنا إلا الظاهر ، وليس عنا ما يسند إلينا في الظاهر ، أنصرنا يا ناصر ، وأعطنا أوفر من كل وافر ، وكما أدخلتنا في الدنيا مسافر ، أخرجنا عنها كالمسافر » حاشية الاسفرايني ص ٣ . قارن أيضاً « أنصرنا يا ناصر » بما يقوله الجبرتي « يا نجي الألطاف ، نجنا مما نخاف » . ويسمي إقبال ذلك « فلسفة السؤال » التي تميت الذات ولا تحييها .

(٩) أنظر « محمد ، الشخص أو المبدأ » في قضايا معاصرة (٤) ، اليسار الديني . وأيضاً الباب الثالث ، الفصل الأول .

يستبدل بذلك كله الأشخاص الحسية ، والجاهل بما لا يرى يستعيض عنه بما يرى . في حين أن الرسول ما هو إلاَّ مُبَلِّغ للوحي ، هو مجرد وسيلة لا غاية ، فضله من الوحي ، ومآثره من الرسالة ، وعظمته في الجهاد ، وقدوته في الأخلاق مثل أي قائد أو زعيم . فاختياره للرسالة ليس ميزة لشخصه بل لأن الرسالة لا بد وأن تُبلَّغ من خلال رسول تتوفر فيه شروط الأداء والتبليغ . والتركيز على الاختيار والاصطفاء ليس من الوحي في شيء ، وهو أقرب إلى الاصطفاء اليهودي Election . الوحي يرمي إلى ما بعد الاختيار وهو التبليغ وليس إلى اختيار الشخص ذاته وإلاَّ خلطنا بين الوسيلة والغاية[١٠] . وكثيراً ما نقف في حياتنا المعاصرة على الأشخاص ونترك أفكارهم ، ونتمسك بالأفراد ونترك رسالاتهم . لذلك جعلنا الرسول شفيعاً في اليوم الآخر ، وجعلناه واسطة بين الله والخلق ، واقتربنا من المسيحية فيما تقوله في المسيح ، واعتبرناه قديماً لم يخلق ، وأبدياً لا يفنى ، ومن ثم شارك في صفات الألوهية في العقائد الشعبية المبنية على حب آل البيت . والخلود لا يكون للأشخاص بل للأعمال والأفكار[١١] .

---

(١٠) يقول الملطي الشافعي « وصلى الله على محمد النبي المختار . . . » التنبيه ص ١ . ويقول البغدادي « والصلاة والسلام على الصفوة الصافية ، والقدوة الهادية محمد وآله خيار الورى ومنار الهدى » . الفرق ص ٣ . ويقول الباقلاني « وأرغب إليه في الصلاة على نبيه محمد المختار وعلى آله الأبرار وصحابته الأخيار ، والتابعين لهم باحسان إلى يوم القرار » . الانصاف ص ١٣ . « والصلاة على رسوله المصطفى وآله الطيبين الطاهرين أجمعين » النهاية ص ٣ . « صل على نبيك المصطفى ، ورسولك المجتبى ، محمد المبعوث بالهدى » . شرح المواقف ص ٢ . « وأصلي وأسلم على رسله سيما من اختص الله منهم بكمال عموم الرسالة محمد » . التحقيق ص ١ . « وأفضل الصلاة والتسليم ، على النبي المصطفى الكريم » الخريدة ص ٥ ــ ٧ .

(١١) « والشفيع المشفع في الصغائر والأكابر » المحصل ص ٢ . « المقرب منزلته وآدم بين الماء والطين . . . » المعالم ص ٢ ــ ٣ . « والصلاة والسلام على أكمل مظاهر الحق ، في مرأى الخلق ، نبي الرحمة وشفيع الأمة » شرح الفقه ص ٢ . « والصلاة والسلام على الواسطة في وجود جميع اللطائف ، من هو نور الأنوار ، وينبوع المعارف سيدنا ونبينا ومولانا محمد ، المنفرد بأعم رسالة ، وأكبر شفاعة ، والمهيمن على من قبله بكتابه المبين وسنته المطاعة » أشرف المقاصد ص ٢ . « الشفيع المشفع يوم المحشر » المواقف ص ٣ ــ ٧ . « ووعد لهم مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء » . المطالع ص ٢ .

ويستمر الفضل والاختيار ليس فقط للرسول بل في آله وصحبه والتابعين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين[١٢].مع أن كل إنسان مسؤول فرداً ، بعمله وليس بانتسابه إلى جماعة . ويحاول كل فريق منا أن يكون هو الوريث لهذه الجماعة الأولى ، فكثر الإدعاء ، واطمأن كل فرد على حاله ، ما دام ينتسب إلى العترة الطاهرة ، والصحبة الخيرة . وقد يسمح لنفسه ما لا يسمح به لغيره لأنه هو سليل الجماعة الأولى . مع أننا نعاني من الشللية ، ونقاسي من الجماعات المغلقة . ثم يقل الفضل والاختيار حتى يمّحي في عصرنا الذي يسوده الشر ، ويعمه الضلال . ومن ثم يتدهور التاريخ ، ويسير في انحطاط مستمر ، ويظل التاريخ الأول قدوة للناس ، يتقدمون بالرجوع إلى الوراء ، ويسيرون إلى الأمام ووجههم إلى الخلف ، وهو ما نحن عليه الآن، وكما يبدو في الحركات الإسلامية المعاصرة . وهذا لا يمنع الإنسان من الإنتساب إلى جماعة عمل مثل الحزب أو الجمعية . ولكن هذه الجماعة توجد في أي وقت وفي أي مكان وليست في زمان أو مكان معينين . والتجارب التاريخية التي يتحقق فيها الفكر عامة وليست محددة . قد تكون الجماعة الأولى أقرب إلينا لأنها هي التي تعمل في مخزوننا النفسي والتي يمكن اتخاذها قدوة ودليلاً[١٣] . إن الصفوة المختارة ليست أسرة القائد ولا قبيلته ولا أصحابه بل هي

---

(١٢) « وعلى آله الطيبين الأخيار » التنبيه ص ١ : « وعلى إخوانه المرسلين ، وأهل بيته الطاهرين ، وأصحابه المنتخبين ، ومن بعدهم من التابعين ، وأسأله التوفيق لاصابة ما به أمرنا ، والاقتداء بالسلف الصالح من أمة نبينا ، وصرفنا عن الميل إلى الحايد عن ديننا والطاعن على ملتنا » التمهيد ص ٣٣ . « وآله ضياء الورى ، ومنار الهدى » الفرق ص ٣ . « وعلى آله الطيبين الطاهرين » الملل جـ ١ ، ص ٣ . « وعلى آله الأبرار ، وصحابته الأغيار ،.والتابعين لهم بإحسان إلى يوم القرار » الانصاف ص ١٣ « وآله الطيبين الطاهرين أجمعين » النهاية ص ٣ . « وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً » المحصل ص ٢ . « وعلى آله الطيبين الطاهرين ، وعلى أصحابه الأنصار منهم والمهاجرين وسلم عليهم أجمعين » العالم ص ٢ ــ ٣ . « وعلى آله البررة الاتقياء ، وأصحابه الخيرة الأصفياء » شرح المواقف ص ٢ . « وعلى العترة الطاهرة والأنجم الزاهرة من آله وأصحابه وخلفائه وحلفائه وأسلم تسليماً » المقاصد ص ٤ ــ ٧ . « وعلى آله وصحابته المحرزين قصب السبق في اتقان الرواية ، الفائزين بدراية صفو العلوم وصفاء الدراية » أشرف المقاصد ص ٢ .

(١٣) «ولما توفاه الله ، وفق أصحابه انصب أكرمهم واتقاهم، وأحقهم بخلافته وأولاهم، فأبرم قواعد الدين ومهّد، ورفع مبانيه وشيد، وأقام الأود، ورتق الفتق، ولم الشعث، وسد الثلمة، وأقام =

أية طليعة ثورية في أي مكان وفي أي زمان ، تحاول توجيه الواقع بالفكر . فهي ليست جماعة تاريخية نسبية بل هي جماعة فكرية لا مكان ولا زمان لها ، هي كل جماعة حاولت تحرير الإنسان ، وتغيير الواقع ومناهضة الظلم ، وأداء الرسالة . وإذا كان هناك وضوح في الرسالة ، وإذا اشتمل الوحي على البرهان فإن ذلك راجع إلى طبيعة الرسالة والوحي وليس إلى فعل المُبَلِّغ . فالوحي بطبيعته واضح ، والرسالة بطبيعتها عقلية ، وكلاهما يشتملان على البرهان الداخلي ، والوضوح النظري للإعلان والبلاغ . ومن ثم فالتصديق لا يحتاج إلى معجزة لأن المعجزة برهان خارجي في حين أن الوضوح النظري برهان داخلي . والقرآن ليس معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة بل بمعنى موضوعية الفكر ، من ناحية المضمون وناحية الشكل ، والتصديق بالفكر والإحساس بأسلوب التعبير ، ورؤية المعنى والإتصال المباشر باللفظ(١٤) . وإن إثبات أن الرسول خاتم الأنبياء والمرسلين لا يعني أيضاً تركيزاً على فضائل شخص أو على مزايا فردية لأحد بل يعني أن الوحي قد اكتمل ، وأنه تطور منذ أول الأنبياء حتى آخرهم ، وأن آخرهم يعني أن النبوة قد انتهت ،

= قيام الأبد بأمر دينهم ودنياهم ، وجلب المصالح ، ودرأ المفاسد لأولاهم وأخراهم . وتبع من بعده سيرته ، واقتفى أثره ، والتزم وتيرته ، فجبروا عتاة الجبابرة ، وكسروا أعناق الأكاسرة حتى أضاءوا بدينه الآفاق ، وأشرقت كل الاشراق ، وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف ومحاسن الأفعال ومكارم الأخلاق ، وطهروا الظواهر من الفسوق والبطالة والبواطن من الزيغ والجهالة والحيرة والضلالة » المواقف ص ٣ .

(١٤) « كما أوضح السبيل وأنار الدليل » التمهيد ص ٣٣ . « فأوضح بنوره سبل السالكين ، وشاد بهدايته أركان الدين » الغاية ص ٣ . « الذي رفع الهدى جده وعناؤه ، وقمع الضلالة بأسه وعناؤه » الطوالع ص ٣ . « فأقام الحجة ، وأوضح المحجة » المواقف ص ٢ . « وأصلي على من أرسل بالنور الساطع ايضاحاً للمنهج وافصاحاً عن البيانات ، واتبعه بالأمر الصادع اقامة للحجج وازالة للشبهات » المقاصد ص ٤ ـ ٧ . « والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي بعثه الله لتطهير العقول من نجاسة الاشراك ، وتحرير العقائد من روح التقليد » التحقيق ص ١ . « والصلاة على نبيه محمد المؤمن بساطع حججه ، وواضح بياناته » ، شرح التفتازاني ص ٧٣ . « وبين من البرهان سبله ، ومن الأيمان دليله ، وأقام للحق حجته ، وأنار للشرع محجته » شرح المقاصد ص ٢ ـ ٣ . « ثم أنه بعث إليهم الأنبياء والرسل مصدقاً لهم بالمعجزات الظاهرة ، والآيات الباهرة . . . وأنزل معه كتاباً عربياً » المواقف ص ٢ .

وأن الإنسان قد استقل ، وأن عقله قد استطاع أن يصل بنفسه إلى اليقين ، وأن فعله بإمكانه أن يحقق رسالة الإنسان دون ما تدخل من أية إرادة خارجية عامة أو مشخصة[١٥] . كما يعني عموم الرسالة أنها أصبحت رسالة للبشر جميعاً ، وأن هناك حقيقة شاملة يمكن لكل الشعوب معرفتها والوصول إليها .

وبعدما تبدأ المقدمات الإيمانية التقليدية بالحمد لله والصلاة على رسوله فإنها تشفعها بالشهادتين ، شهادة أنْ لا إله إلاَّ اللّه وأنَّ محمداً عبده ورسوله . وفي حقيقة الأمر ، وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بها أو كتابتها بل تعني الشهادة على العصر ، وذلك ببيان المسافة بين نظام الواقع ومقتضى الفكر ، وهي الشهادة النظرية ثم محاولة إلغاء هذه المسافة وتوجيه الواقع طبقاً لمقتضيات الفكر ، والتضحية في سبيل ذلك بكل شيء حتى بالنفس فتتحقق الشهادة ، وهي الشهادة العملية ، ويصبح الإنسان شهيداً بعد أن كان شاهداً . فالشاهد والشهيد كلاهما موقف شهادة . ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ . فالتوحيد نوعان ، توحيد قول وتوحيد عمل[١٦] . ولفظ الشهادة الأولى « لا إله إلاَّ اللّه »

---

(١٥) « وصلى الله على محمد المصطفى ، رسول الرحمة ، خاتم النبيين » الملل ط ١ ص ٣ . « وصلى الله على محمد عبده ورسوله خاتم النبيين بكرة وأصيلاً وسلم تسليماً » الفصل جـ ١ ، ص ٣ . « ذلك محمد سيد الأولين والآخرين ، وخاتم الأنبياء والمرسلين » المعالم ص ٢ ــ ٣ . « محمد خاتم رسله وأنبيائه » المقاصد ص ٤ ــ ٧ . « ونشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أرسله إلى الكافة أجمعين» الغاية ص ٣ . « ثم ختمهم بأجلهم قدراً ، وأتمهم بدراً ، وأشرفهم نسباً ، وأزكاهم مغرساً ، وأطيبهم منبتاً ، وأكرمهم محتدا ، وأقومهم ديناً ، وأعدلهم ملة ، وأوسطهم أمة ، وأسدهم قبلة ، وأشدهم عصمة ، وأكثرهم حكمة ، وأغزرهم نصرة ، سيد البشر ، المبعوث إلى الأسود والأحمر » المواقف ص ٢ . أنظر أيضاً كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشري ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٧ ، بيروت ، دار التنوير ١٩٨١ .

(١٦) « أشهد أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له عدة اللقاء ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله » اللمع ص ١٧ . «نشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، شهادة مبوئة لقائلها . جنة الفوز والعقبي في يوم الدين ، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله » . الغاية ص ٣ . « أشهد أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له شهادة تكون بالتخلص في الدارين إعلاماً ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله المنوح من اتبعه من الجنان اعلاماً » إتحاف المريد ص ٣ ــ ٥ . « أشهد أن لا إله إلا الله =

يحتوي على قضيتين : الأولى سالبة « لا إله » والثانية موجبة « إلاَّ اللّه » . فالتوحيد فعلان : فعل سلبي يقوم فيه الشعور الفعلي العملي بنفي كل آلهة العصر المزيفة التي تصبح تصورات للعالم ودوافع للسلوك عند الناس ، وفعل إيجابي يضع فيه الشعور مثلاً أعلى ، مبدأً واحداً عامّاً وشاملاً . بفعل النفي يتحرر الوجدان الإنساني من كل صنوف القهر والظلم والتسلط والطغيان . وبفعل الإيجاب يضع الإنسان مثلاً أعلىٰ ويعلن ولاءه للمبدأ الشامل الذي يتساوى أمامه الجميع . الفعل السالب يحرر الشعور الإنساني من كل صور القهر ، والفعل الموجب يضع الشعور حراً خالقاً مبدعاً . الأول يحرر الإنسان من التبعية للقيم السائدة في عصره وما به من تطلعات ، والثاني يجعل الإنسان متمثلاً لقيم جديدة ومرتبطاً بمبدأ عام(١٧) . ولفظ الشهادة الثانية « أن محمداً رسول اللّه » إنما تعني الإعلان عن اكتمال الوحي ، ونهاية النبوة ، وتحقق آخر مراحلها في نظام وتجسّده في دولة ، وأنه لا يمكن الرجوع إلى الوراء لمراحل سابقة منها ، فالتاريخ لا يرجع إلى الوراء . والتقدم جوهر الوعي الإنساني ومسار التاريخ وحركة التطور . فالإنسان بعقله المستقل وبإرادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ وأن يستمر في تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النبوة وتراث الأنبياء ، فالعلماء ورثة الأنبياء ، والاجتهاد طريق الوحي ، والعقل وريث النبوة(١٨) .

= وحده لا شريك له القديم المخالف لما عداه من الكائنات الباقي وهالك كل من عداه من المخلوقات . وأشهد أن سيدنا ونبينا محمداً عبده ورسوله الصادق الأمين المبلغ كل ما أمر بتبليغه من رب العالمين » تحفة المريد ص ٣ . وفي المؤلفات العقائدية المتأخرة تتقلص التمهيدات والبسملات وكأن العواطف الانشائية الباقية من عصر الشروح والملخصات قد انتهت وتبخرت وتجمدت في عبارة واحدة .

(١٧) قد حاولت معظم الحركات الاصلاحية الحديثة اعطاء الأولوية للتوحيد العملي على التوحيد النظري ، وتوجيه النصوص نحو سلبيات الواقع فخرج التفسير مرآة تعكس الواقع حتى ولو ظلت النصوص متفرقة لا يجمعها جامع واحد ، ولا تخضع لنظرية واحدة تعطيها أساسها النظري ، ودون تحليل للواقع ، ومعرفة أسباب نشأة سلبياته ، ودون اعطاء مناهج للتغيير وكأن النصوص بسلطتها وفاعلية الايمان التلقائية كافية للتغيير . (ابن القيم ، ومحمد بن عبد الوهاب ، ومحمد عبده ورشيد رضا في تفسير المنار) .

(١٨) أنظر مقالنا « ماذا تعني شهادة أن لا إله إلاَّ الله وأن محمداً رسول الله » في قضايا معاصرة (٤) في اليسار الديني .

ونظراً لفراغ المقدمات الإيمانية التقليدية من أي مضمون فكري أو واقعي ، عقلي أو مصلحي فإنها تعبّر عن نفسها بأسلوب السجع المملوء بالتلاعب بالألفاظ التي لا تحمل وراءها إلاّ عواطف إيمانية . فالعاطفة تُنشىء اللغة ، واللغة تُعبر عن العاطفة ، ويغيب الفكر كما يغيب الواقع . تعتمد المقدمات على المحسنات البديعية وعلى الإنشاء الخالص دون فكر ودون رؤية أو تحليل لشيء . لا يكمن وراءها إلا بعض الإنفعالات الإيمانية تبلغ أحياناً درجة التصوف ، وكأن الإعلان عن العلم لا يتأتىٰ إلاّ بالإغراق في المواجيد الصوفية ، والتعبير عنها بالتراشق اللفظي[١٩] . يغيب الأسلوب البرهاني والتحليل العقلي والوصف الواقعي للظواهر ، ويحل محله أسلوب إيماني خالص يعبّر عن العشق والهيام لموضوع فارغ ، ويكشف عن مواجيد النفس ولوعات الإيمان وكأن علم أصول الدين كأحد علوم النظر قد تحول إلى علم التصوف كعلم للذوق . وإذا كانت « الأشعرية » قد ازدوجت بالتصوف في العقائد المتأخرة ، فإن التصوف قد حل محل الأشعرية كلية في العقائد الإيمانية . حتى الشروح والملخصات فإنها لا تبين الغاية من الشرح أو التلخيص بل تقوم بشرح المقدمة الإيمانية ، فالحمد تعني الحمد ، والله يعني الرَّحمٰن ، والثناء يعني المدح ! فاستعاضت عن الفكر بالسجع واللفظ وبلعبة المترادفات . أما في عصرنا فقد بلغت أزماته ومآسيه درجة أن الاعتناء بالمحسنات البديعية أصبح تعويضاً عن الشقاء ، وتعبيراً عن الخواء ، ورغبة في الحصول على شيء حتى ولو كان رنين الصفائح أو قرع الطبول . وإن أول ما نذكره نحن هو الواقع ، أزماته وتقلباته ، خاله ومآله حتى يعي الناس حالهم . فالرموز والصور والتشبيهات تكرار وسجع لفظي لا يكمن وراءه وعي ، ولا يغير الواقع قيد أنملة .

---

(١٩) وجعل الاسلام للأصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالمبدأ الفياض، وذهنه الصافي عن كدر الاهمال بالاعقال والارتياض، وكأنه شربه من أنهار خمسة صافية ليس لها سادس، ولا يركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعاني إلاّ بحر أبادي . فإياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام ، ولو لم تصف أنهارك عن قذى الأوهام ، ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح أسهارك المنورة للظلام ، ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك لجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الأنام » حاشية الاسفرايني ص ٢ ـ ٣ .

وأحياناً تختلط المقدمات الإيمانية التقليدية بين الحمد لله والثناء عليه وبين الدعوة للسلطة والتزلف إليها ، فالحديث عن السلطان واحد ، السلطان الديني أم السلطان السياسي ، السلطان الإلهي أم السلطان البشري أو باختصار الله والسلطان ، الأول يمثل السلطة الدينية في قمة الكون والثاني السلطة السياسية على رأس الدولة . وكلاهما يتم الكلام عنه بلغة الجبروت والعظمة حتى أنه ليصعب الفصل بين السلطانين أو بين السلطتين أو بين الآلهين إله السماء وإله الأرض ، إله الدين وإله السياسة . وقد يكون ذكر اسم الله المطلق وأنه المسيطر على كل شيء تعبيراً عن وضع إجتماعي يتحد فيه الله بالسلطة ، فلا فرق بين الثناء على الله والثناء على السلطان ، كلاهما يصدران عن بناء نفسي واحد ، وكل منهما يغذي الآخر ويدعمه ، فالثناء على الله تدعيم للثناء على السلطان ، والثناء على السلطان نابع من الثناء على الله[٢٠] . وكلاهما قضاء على الذاتية ، ذاتية الأفراد وذاتية الشعوب .

---

(٢٠) « أما بعد ، فإني وإن كنت ساكناً في أقاصي بلاد المشرق إلا أني سمعت أهل المشرق والمغرب مطبقين متفقين على أن السلطان المعظم ، العالم العادل ، المجاهد سيف الدين ، سلطان الاسلام والمسلمين ، أفضل سلاطين الحق واليقين ، أبا بكر أيوب ، لا زالت آيات رائيه في تقوية الدين الحق والمذهب الصادق متصاعدة إلى عنان السماء ، وآثار أنواره وقدرته ومكنته باقية بحسب تعاقب الصباح والمساء ، أفضل الملوك وأكمل السلاطين في آيات الفضل ، وبينات الصدق ، وتقوية الدين القويم ، ونصرة الصراط المستقيم ، فأردت أن أتحفه بتحفة سنية ، وهدية مرضية ، فاتحفته بهذا الكتاب الذي سميته بأساس التقديس، على بعد الديار، وتباين الأقطار، وسألت الله الكريم أن ينفعه به في الدارين بفضله وكرمه» أساس التقديس ص ٣ . «أما بعد، فقد عرفت إيثار سيدنا الأمير، أطال الله في دوام العز بقائه، وأدام بالتمسك بالتقوى ولزوم الطريقة المثلى نعمائه، ومن بإرشاده هداه، وجعل له من وافر عقله وحزمه واعظاً ومن علو همته وسؤدده زاجراً ورقيباً ، ومن استكانته لربه تعالى والخنوع لطاعته سامعاً ومطيعاً حتى يلحقه اعتقاد فعل الخير وايثاره ، بأهل النجاة والسلامة ، ويبلغه بما يتيح له ذلك ، ويوفقه لأقصى منازل أهل الزلفة والكرامة . . . ولا آلو جهداً فيما يحيل إليه سيدنا الأمير ، حرس الله مهجته ، وأعلى كعبته . . .» التمهيد ص ٣٣ ــ ٣٤ . « وأسمي الكتاب تلخيص المحصل ، وأتحف به بعد أن يتم ويتحصل عالي مجلس المولى المعظم ، الصاحب الأعظم ، العالم الأعدل ، المنصف الكامل ، علاء الحق والدين ، بهاء الاسلام والمسلمين ، ملك الوزراء في العالمين ، صاحب ديوان الممالك ، دستور الشرق والغرب ، عطاء ملك ، ابن الصاحب السعيد ، بهاء الدولة والدين محمد ، أعز الله أنصاره ، وضاعف اقتداره ، إذ هو في هذا العصر بحمد الله معتني بالأمور الدينية لا غير ، موفق =

فإذا كان هذا هو حال السلطان فإنه لا يختلف كثيراً في صفاته عن حال الله. كلاهما منعم، واهب، عادل، عالم، قادر، . . . الخ وتملّق السلطان ومنافقته لا يختلف كثيراً عن مواقف الزلفى والنفاق للّه. بل إن الموقفين موقف نفسي واحد. مرة يتجه نحو الله ومرة أخرى نحو السلطان[٢١]. فإذا أتى الشارح فإنه يقوم بنفس الدعاء

= في إحياء معالم كل خير، منفرد في اقتناء الكمالات الحقيقية، متخصص بإنشاء الخيرات الأخروية. فإن لاحظه بعين الرضا فذلك هو المبتغى، وإلى الله الرجعى، والعاقبة لمن اهتدى». التلخيص ص ٣. «وحين ما همت حول لجينه، ورحت تزيين شينه وسينه الحقته إلى خزانة من لا مثل له في العلى، وله المثل الأعلى، الصاحب الأعظم، والدستور المعظم، بابه كعبة الحاجات، يطوى إليه كل فج عميق، وتستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق، باهت تيجان الوزراء بهامته، وحلل الامارة بقامته، ولي الأيادي والنعم، ومربي أهل الفضل والحكم، آخذ أيدي العلماء والعلوم، ورافع ألوية الشرع المرسوم، حائز المآثر والمفاخر، وحاوي الرياسات الأول والأواخر، أول مدارج طبعه النقاد، آخر مقامات نوع الانسان، وآخر معارج ذهنه الوقاد، وخارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان:

لو لم يدل الوهم حيث جلاله ... ما خيل طيف خيال سامي حاله
ناظورة الديوان آصف عصره ... وهو العزيز الفرد في اقباله
محمود أهل الفضل طراً كاسمه ... وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله في الأوج بدر كامل ... بحر محيط زاخر بنواله
في كل علم عالم متبحر ... في فن حلم عالم بحياله
سحبان عيّ في فصاحة لفظه ... معن بليغ النمل في أفضاله
الصائب الأفكار في تدبيره ... الثاقب الآراء في أقواله
للناس يبذل ليس يمسك لفظه ... فكأنما ألفاظه من ماله
يتزاحم الأنوار في وجناته ... فكأنه متبرقع بفعاله

وهو الذي عم انعامه وفشا، الوزير الكبير محمود باشا، أوضح الله عزة العزة بضيائه، ورفع علم العلم بأعلائه، ولا زال مورد أفضاله ماء مدين المآرب، يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب فإن رفعه إلى سماك القبول فقد سعد كوكب الأمل في برج شرف الحصول، والله ولي الاعانة، وكفى به وكيلاً». حاشية التفتازاني ص ٢ ــ ٣.

(٢١) «فأشار إليّ من لا يسعني مخالفته، ولا يمكنني إلا موافقته أن أشرح له شرحاً . . . فبادرت إلى مقتضى إشارته . . . ورسمته باسم من هو متخل عن قبائح الرذائل، متحل بمحاسن الشمائل، منبع الجود والاحسان، المؤيد بتأييد الرحمٰن، وهو المقر الأشرف، العالي، المولوي، الأميري، الكبيري، الأجلي، المخدومي، المجاهدي، المرابطي، المتاغري، المؤيدي، المنصوري، =

للّه وللسلطان الجديد ، فالله قائم والسلاطين تترى[٢٢] . وما الفرق بين أسماء الله الحسنى وألقاب السلطان ؟ بل إنه في كثير من الأحيان يوصف السلطان بصفات الله ! في العقائد المتقدمة تقل المدائح لله فتختفي المدائح للسلطان في حين أنه في

العضدي ، الذخري ، الأتابكي ، الاسفهسلاري ، السيفي ، قوصون ، الساقي ، الملكي ، الناصري ، شيد الله عضده بمن جاهد في الله ، واجتهد فأقام العدل والاحسان ، ونصر أهل الدين والايمان ، مولانا السلطان الأعظم ، مالك رقاب ملوك العجم ، السيد ، العادل ، المجاهد ، المرابط ، المتأخر ، المظفر على أعدائه ، المنصور من السماء ، ناصر الدنيا والدين ، سلطان الاسلام والمسلمين ، محيي العدل في العالمين ، منصف المظلومين من الظالمين ، امام المتقين ، جامع كلم المؤمنين ، أبي المعالي محمد ابن مولانا السلطان الأعظم ، الملك المنصور ، سيف الدين أبو الفتح قلاوون ، مد الله سلطانه على الأمة ظلاً ، وأوسعهم من نصله وفضله صوناً وبذلاً ، ومهّد لمقامه الشريف بين منازل الكواكب محلاً ، بالسعود محلى ، وقسم البأس والبذل لاعدائه وأوليائه من الليل إذا يغشى ، والنهار إذا تجلى ، شكراً لبعض أياديه واكرامه ، وشيء من احسانه وانعامه ، والمرجو من محاسن شيمه أن يتلقى بالقبول بفضله وكرمه » المطالع ص ٢ ــ٣ .

« وكنت برهة من الزمان أجيل رأيي ، وأردد قداحي ، وأؤامر نفسي ، وأشاور ذوي النهى من أصدقائي مع تعدد خاطبيها ، وكثرة الراغبين فيها في كفو أزفها إليه ، يعرف قدرها ، ويغلي مهرها ، موفق له مواقف ، يعز الدين فيها بالسيف والسنان ، وهو متطلع إلى مواقف ينصره فيها بالمحجة والبرهان ، فإن السيف الغاضب إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازى ، وهو غني عن أن يباهي ، وأجل من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد ، وساس العباد شأناً ، وأعلاهم منزلاً ومكاناً ، وأنداهم راحة وبنانا ، وأشجعهم جأشاً وجنانا ، وأقواهم ديناً وإيماناً ، وأروعهم سيفاً وسناناً ، وأبسطهم ملكاً وسلطاناً ، وأشملهم عدلاً وإحساناً ، وأعزهم أنصاراً وأعواناً ، وأجمعهم للفضائل النفسية ، وأولاهم بالرياسة الأنسية ، من شيد قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم ، واستبقى حشاشة الكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات المعالي وإن ناهزت الانتكاس ، وجود مكارم الشريعة وقد آذنت بالاندراس ، محرز ممالك الأكاسرة بالارث والاستحقاق ، جمال الدنيا والدين أبو اسحق لا زالت الأفلاك متابعة لهواه ، والأقدار متحرية لرضاه ! وإلى الله ابتهل بأطلق لسان ، وأرق جنان أن يديم أيام دولته ، ويمتعه بما خوله دهراً طويلاً ، ويوفقه لأن يكتسب به الأبقين ذكراً جميلاً ، وأجراً جزيلاً ، إنه على ذلك قدير ، وبالاجابة جدير » المواقف ص ٥ ـ ٦ .

(٢٢) « ولما تيسر لي اتمامه ، وختم بالخير اختتامه ، حبّرته بالدعاء لمن أيده الله بالسلطنة العظمى ، والخلافة الكبرى ، وزاده بَسْطةً في الفضل والندى ، وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى ، وأمده بمعقبات من السموات العلى ، يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ، ويقطع دابر الكافرين ، ويبطل به الباطل ، ويشفي =

العقائد المتأخرة تكثر المدائح للّه فتظهر المدائح للسلطان . وكأنه إذا ظهر العقل خف المديح ، وإذا عم الإيمان كثر المديح !

وفي عصرنا الحالي ، بدلاً من الثناء على السلطة ، والدعاء للممسكين بها ، والقائمين بها ، والقيمين على الناس ، مستنصرين لهم ، ومؤيدين لخطاهم ، فإننا نبين تواطؤ السلطة الدينية والسلطة السياسية ، وكيف أن كلاً منهما تعيش على الأخرى . وفي كلتا الحالتين ، الجماهير هي الخاسرة ، والشعوب هي الضائعة ، حرية ورزقاً . إن مدح خصال السلطان النظرية والعملية تقرب وتملق ، مداهنة وتزلف ، وصولية وإنتهازية ، نفاق وكذب وخداع . وهذا ليس دور الجماهير ولا مهمة طلائعها . فدورها الرقابة ومهمتهم النقد ، وليس في كليهما مدح أو تعظيم . علاقة الرعية بالسلطان في عالمنا المعاصر وبأوضاعه الحالية التي ينكشف بناؤها من خلال وجداننا القومي ، وإحساساتنا الدفينة ليست علاقة طاعة وقبول

غيظ صدور قوم مؤمنين ، ويجعل له لسان صدق في الآخرين ، ويرفع مكانه يوم الدين ، في أعلى عليين ، وما هو إلا حضرة المولى ، السلطان الأعظم ، والخاقان الأعلم الأكرم ، مالك رقاب الأمم ، من طوائف العرب والعجم ، المختص من لدن عليم حكيم ، بفضل جسيم ، وخلق عظيم ، ولطف عميم ، شمل الورى الطافه ، وعمهم أعطافه ، وصافهم اكنافه ، من كل ما لا يرتضي ، مكارمه لا تحتصى ، ومآثره لا تستقصى

حول عطاياه سمت فوق المدى ... وتباعدت من رتبة الأفلاك
الدر والدري خافا وجوده ... فتحصنا في البحر والأفلاك

من التجأ الى جنابه يجد له مكاناً علياً، ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيراً ولا ولياً إذا هم بمنقبة أمضى، وإذا من له بمكرمة أسرع إليها ومضى .

عزماته مثل السيوف صوارما ... لو لم يكن للصارمات فلول

ناشر العدل والاحسان على الأنام، وباسط الأمن والأمان في الأيام ، وهو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها، وعمر باع الفضل والأفضال بعد اندراسها، فعادت رياض العلوم إلى روائها ، مخضرة الأطراف ، وأمنت حدائقها إلى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف ، ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق ، ومفخر سلاطين بني آدم في الآفاق ، السلطان المؤيد المنصور ، غياث الحق والدولة والدين پير محمد اسكندر ، خلد الله ملكه وسلطانه، وأفاض على العالمين بره واحسانه .

وهذا دعاء لا يرد لأنه ... اصلاح لاصناف البرية شامل

وهأنا أفيض بالمقصود متوكلاً على الصمد المعبود» شرح المواقف ص ٣ .

بـل علاقـة ثورة ورفض . فكثيـراً مـا أدت طـاعـة السلطان إلى الضيـاع والتخلف والاحتـلال ، والخروج عـلى السلطان والثورة ضـده كان فيـه إجبار لـه على العدل والشـورى ، والرقـابـة عليـه[٢٣] . والسلطان لا يهـدي ولا يضـل ، ولا ينفـع ولا يضـر ، لا تتبـع الأفـلاك هـواه ، ولا تتحـرى الأقـدار رضـاه فتلك صفـات الله وحده[٢٤] . هو سلطة تنفيـذية خـالصة . والسلطتـان التشريعيـة والقضائيـة للفكر الذي وعد السلطان بتنفيذه ، وعلى أساس إلتزامه به تمّت البيعـة له والعقـد عليه ، واختيـاره من بين المسلمـين . فـالفكـر هـو مصـدر السلطات . والسلطة الحقيقيـة الفعلية هما السلطتان التشريعيـة والقضائيـة ، والسلطان ما هـو إلا منفذ لـلأولى ، مطيع للثانية . السلطان ليس ملكاً ، ولا صاحباً ، ولا آمراً ولا ناهياً ، ولا خالقاً ، ولا قادراً بل هو منفذ لقانون الفكر ، ومطيع لقضائه ، ومستمع للمشورة ، وقابـل للنصـح . ليس السلطان باستمـرار مصدر الخـير والصلاح ، بـل كثيـراً مـا يكـون مصدراً للفساد والطّلاح لنفسه ولشعبه . السلطة في غياب الرقابـة الشعبية تفسـد ، وتعمل لمصلحة القائمين بها ، تغنم وتثرى ، تتجبر وتنفرد بها . ثم تجد من يعـاونها في ذلك ، تحقيقاً لنفس الأغراض ، الثراء والسلطة ، المنصب والجاه . ثم تضع في الشعوب كل القيم التي تساعدها على تحقيق مـآربها مثـل الحرمـان الجنسي بدعـوى الفضيلة والتقوى ثم الإثارة الجنسية بدعوى المدنية وإدخال السرور على النفس حتى يتحـول الشعب كله إلى فئتين مُثير جنسياً ومُثَـار جنسياً . أو تلهي السلطة الشعب بقُـوْته اليـومي ، حتى يظل الشعب لاهثـاً وراءه ، تاركـاً السيـاسـة ، وغـافـلاً عن السلطة ، تاركاً لها مجال السياسة العليا في الحرب والسـلام ، في الغنى والفقر ، في الحـرية والقهـر ، وفي الوحـدة والتجزئـة . أو تلوِّح بالمنـاصب حتى يتهافت عليهـا

---

(٢٣) « أما بعد ، فقد أشار إليَّ من اشارته غنم وطاعته حتم أن أجمع له مشكـلات الأصول ، وأحـل له ما انعقد من غـوامضها عـلى أرباب العقـول لحسن ظنٍ بي أني وقفت على نهايـات النظر ، وفـزت بغايات مطارح الفكر ، ولعله استحسن ذا ورم ونفخ في غير حزم » النهاية ص ٣ .

(٢٤) يقول القرآن الكريم « ومن يضلل الله فما لـه من هاد » (١٣ : ٣٣) ؛ « قـل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شـاء الله » (٧ : ١٨٨) ؛ « ولو اتبـع الحق أهواءهم لفسـدت السمٰوات والأرض ومن فيهن » (٢٣ : ٧١) ، وهو معروف في عقائد الأشعرية التي ينتسب إليها مؤلفو العقائد .

الناس ، ويتسابق نحوها وزراء الغد ، فتعطى لمن لا يستحق حتى يظل عبداً لها ، حريصاً عليها ، يستمد منها قيمته كل من لا قيمة له . إن أزمة السلطة في عالمنا المعاصر أنها لم تأت عن طريق الشورى والبيعة ولكنها أتت قفزاً عليها ، واستمرت بقوانين القهر وبحكم العسكر وبسيطرة أجهزة الأمن بعد أن أخذت شرعيتها أولاً من الإنجازات الثورية أو الحركات الوطنية التي أدت إلى الاستقلال لا من البيعة والاختيار الحر . أخذت الشرعية من العمل ثم من القوة لا من النظر ثم البيعة . والثورية حتى في أحسن صورها واستمراريتها لا تكفي دون البيعة لتحقيق ذاتها ولاستمرارها ولالتفاف الجماهير حولها . وغالباً ما تنقلب الثورية ضد الشعب ، أصل البيعة ، ومصدر الشورى . قد تكون السلطة مصدراً للجهل لا للعلم ، وقد يكون في مصلحتها نشر الأمية وليس محوها ، والقضاء على الثقافة وليس تنميتها . فالسلطة تتأكد في شعب جاهل ، وتقوى في جماعة مطيعة ، فالجهل طاعة والعلم ثورة . وقد يكون المدح للدولة ، لفكرها وعقيدتها ، لحزبها ونظامها كما يحدث في عالمنا المعاصر من الدعوة للنظم السياسية وللثورات الوطنية ، يكون التاريخ قبلها خواء وظلاماً ثم يحدث الملاء ويعمُّ العدل في ظل النظام السائد ، وبعد الثورات المباركة ، وهو ما عاصرناه في جيلنا من جبٍ لما قبل تاريخ ثوراتنا المعاصرة ، وشجب لكل ماضينا ثم الازدهار المفاجىء والنهضة الشاملة في ظل النظام القائم وبعد الثورة . فنولد من جديد ، ونحيا بعد عدم ، ونملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً ، وتوجهنا عقائد الشيعة ونحن أهل سنة ![٢٥] وهو ما يحدث أيضاً في خطب المساجد من الدعوة إلى السلطان ، وتأييد للنظام ، ومدح للحكام . وهو ما يكثر في عصور الإنحطاط كأحد مظاهره أو أسبابه . فالإمام يخشى السلطان فيمدحه ، والسلطان يخشى الإمام فيوظّفه في رعيته ويجعله تابعاً له فقيهاً للسلطان . وبمدح الإمام تثبت شرعية السلطان في قلوب الناس والجهال ، ولو أن الإمام فضح السلطان لما بقي السلطان . وشرعية الإمام في قلوب الناس أرسخ وأعمق من

(٢٥) هذا لا يعني أي قدح في عقائد الشيعة بل على العكس يعني سريان عقائد الشيعة في المجتمع المضطهد مثل مجتمعاتنا أكثر من سريان عقائد السنة التي لا تستفيد منها إلا السلطة القائمة . فهذا حكم واقع وليس حكم قيمة .

شـرعية السلطان(٢٦) . فـإذا ما تغيـرت السلطة بانقـلاب أو بـوفـاة ، انصبّ نفس المدح للسلطان القديم على السلطان الجديد الذي يُعـطى نفس الصفات ، وتكـون له نفس المحامد والآثار ، وتُوجه إليه نفس الدعوات والإبتهالات . فمدح السلطان لا يقـوم على خصـائص موضـوعية في السلطان بـل هو اتجـاه نحو السلطة بـالتملق والـزلفى والنفاق حتى ولـو كان السلطان حيـواناً ! ولقـد نشأ بيننـا كتّاب لهم هـذه الوظيفة في مدح القائد الملهـم ، والزعيم الشجاع ، وابن الشعب البار ، والمجـاهد

---

(٢٦) «فـإن أمر العلم بمغـربنا قبـل هذا متضـائل الحجـة، متضايق المحجـة. حيث معـالمـه مـوسـود بالاندراس ، ورجـوع الحشاشـة إليه من روحـه باديـة الأساس ، لتضـاعـف أهوال عـلى معاشـرة تشيب لها النواصي ، فشغل كل عن نفسه بكثرة ما يقاس ، ولترادف فاقات كاسرة لعزماتهم أشد من كسر الهمام العواصي . فهي بحيث تذوب لها الجنادل الصلب القواسي حتى صار من هـومنهم أهل لاقتناص أزاهره ، وجدير بنظم فرائد جواهره ، منبوذاً بالعـرا ، ملزوم أبنية الورى ، منقطع المدد ، وفي تلك المدد لا يلوي على أحدقهـا ، هم حزب أهـل العلم في ظلمات الافتقـار ، وطال عليهم ليل الالغاء والاحتقار إلى أن تداركتهم نعمة من ربهم بطلوع طالع السعادة لحزبهم وذلـك بظهور الدولة الشريفة المولوية الهاشمية الاسماعيلية، فإذا بـدور عزهم طـالعة مسفـرة ، وإذا وجوه أفراحهم ضاحكة مستبشرة ، فذهبوا حينئـذ في العلوم كل مـذهب ، ونسخوا في المـدارك أعلى مـا يتـطلـب ، فعمت مجالس التـدريس مساجـدهم ، وغشيت رحمـة التعـاطي للفهـوم معـاهـدهم ، وصارت حجج العلم لديهم تتخايل اتضاحاً ، وشبهات الجهـل في جانبهم تتضـائل افتضـاحاً . ولم يزالوا في الارتقاء في تلك المدارج ، وفي التنافس فيها طلباً للسلوك عدل المناهج ، إلى أن بلغـوا أعلى مراتب الانشاء والتـاليف ، فصاروا بعـد التعرف والتعلم رؤوس التعـاليم والتعاريف . ثم زادهم من لا يخيب لآمـلٍ أمله ، ولا يبطل لعامل مؤمن عمله ، نعمة منـه بأن جعـل خليفته فيهم وهـو المنصور بالله مولانا اسماعيل رأس أمـلاك العصر ، وهـامة القمـاعيل مـلاحظاً لهم بعـين الإجلال والتوقير رؤ وفاً بهم رأفة الوالد بولده الصغير ، خافضـاً لهم جناح رحمتـه حافـظاً لهم من كل اهـانة بسطوته ، مادّاً عليهم سرادقات عزته ، يزيد لمحسنهم في الاحسان ، ويتجاوز عن مسيئهم بالعفو والامتنان ، قد كفاهم مهمات دنياهم . وانعش لميل المعـالي قواهم . آمنهم من الخـوف بحسنى ما أظهره ، وفتح عليهم منافع الدين والدنيا بصفاء مـا أضمره . خلد الله تعـالى ملكه ، وأدام حسن سيرته في ما ملكه . ومن قال آمين أمنه في العاجل والآجل . فإن هذا دعاء للبرية شامـل . ثم ان من بركة هذه الدولة السعيدة ، ومن لطائف ميامنها العديدة أن فتح لي في انشاء عدة من المؤلفـات في فنون صعبة ، وعلوم مختلفات ، وكان هذا الشرح من جملتها . ومما يجب الثناء على المولى تبارك وتعالى المعين على انشائه فهو الهادي للعبد إلى مراشده الـدينية والـدنيويـة ليشتغل بهـا بصدق نيتـه واعتنائه » أشرف المقاصد ص ٢ ـ ٣ .

الأعظم ، والرئيس الأفخم ، وصاحب القرار . وإذا استنفدت السلطة أحدهم أو ضاقت به أو خدمها بغباء أو استعمل ذكاءه لحسابه الخاص أتى الآخر ، ثم تطول قائمة الانتظار . يود الكل اللحاق بوظيفة مدّاح السلطان[٢٧] . وقد يكون الدعاء

---

(٢٧) «ولما من الله تعالى على أهل هذا العصر بخليفة رفعت لجلالته الوية الشرف والفخر ، ونشرت لحضرته رايات العز والنصر ، وسار في اصلاح الرعية سيراً عجيباً ، وسلك في نجاح البرايا سلوكاً غريباً ، وقام على أقدام الاقدام ، ونشر منشور فضله على عموم الأنام ، وصرف أوقاته لنفع الخاص والعام . وبسط بساط المراحم لكافة تبعته ، وأفاض فيوض المكارم على جميع صنوف رعيته . ألا وهو ثاني القمرين ، ومحيي سنة سيد الكونين ، ناصر الشريعة الغراء ، ورافع لواء المحبة البيضاء ، سلطان سلاطين العرب والعجم ، ومعيد ما اندرس من آثار سالف الأمم ، الخليفة الأعظم ، والخاقان الأفخم ، السلطان ابن السلطان ، الغازي عبد الحميد خان ابن السلطان عبد المجيد خان نصره الله تعالى وأدامه ، ورفع على ذروة الخافقين بالفتح المبين اعلامه ، وجه عنايته حفظه الله تعالى إلى أحوال العلوم والمعارف ، وألفت الطرف إلى شؤون الفضائل والعوارف . فرآها بلسان الحال تشكو لجلالته ، وتطالب احياءها بلمحة من أنظار دولته ، فرثى لحالها ، وأصغى لمقالها ، وسمع دعواها ، ولبى شكواها ، فشيد لها المكاتب والمدارس ، وأحضر لها من الكتب والرسائل أنفس النفائس ، وساق إليها المعلمين من أقطار الأرض ، وأمر باحيائها دارسها ، واطاعة أمره فرض وأي فرض ، فقرىء فيها من العلوم والفنون ما يسر القلب المحزون ، ولم تزل المعارف تنتشر في البلاد ، وتتضاعف ثمراتها وتزداد حتى استنقذت شباب الرعية من ظلمات الجهل ، ونوّرت أفكارهم بأنوار العرفان والفضل ، وقد علت بذلك همتهم ، وازدادت بحسن معارفهم قيمتهم . إلا أن ما أحدثته الفلسفة الحديثة التي نقلت الينا على متون المطبوعات من نوائل الشبهات ، قد يُخشى منه زيغ عقائد شبان ضعفاء الأمة ، ووقوعهم في الضلالات ، فكان المطابق لرضائه العالي ، والموافق لرأي جلالته السامي تأليف كتاب مختصر يشتمل على تقرير العقائد الاسلامية ببراهينها العقلية ، ويتكفل بدفع تلك الشبهة التي حدثت من الفلسفة الجديدة ، وسواها من الأغاليط المضرة بالعقيدة مع بيان ما يقضي بجلب قلوب شباب المسلمين لمحبة الدين المبين ، والتعشق لحضرة سيدنا محمد سيد المرسلين ، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه أجمعين ، عسى أن تعم قراءته في جميع المكاتب السلطانية والمدارس الشاهانية ، محافظة على عقائد تلامذتها من أهل الملة الاسلامية والشريعة المحمدية ، فوفقت لهذه الخدمة الشريفة التي ينتج عنها إن شاء الله تعالى بأنظار خليفة رسول الله الخير الأعظم لعموم الأمة الاسلامية ، وتكون حسنة من حسنات شوكته حفظه الله ، وغرة من غرر عصره الحميدي السعيد ، المؤيد بتوفيق الله تعالى فجاء كتاباً يسر قلوب المؤمنين ، ويقر أعين الموحدين ، مشتملاً على مقدمة وثلاثة أبواب ، كل باب منها يشتمل على فصول تحتوي على ما تمس الحاجة إليه من مهمات الأصول ، وعلى خاتمة تشتمل على بيان وجوب الخلافة في الدين المحمدي المبين ، وما لها =

لرئيس المصلحة ، السلطان الأصغر ، الذي بيده الخبز والعيش ، الرئيس المباشر الذي بيده الترقية والدرجة ، والتقرير والتوصية ، والذي يراه الكاتب وجهاً لوجه . فالسؤال هنا مباشرة من شخص إلى شخص وليس إلى ذات مجردة أو لسلطان بعيد قد يسمع وقد لا يسمع . السؤال هنا لشخص حي ، يصعد الدرج ويهرول ، ويهبط تحفّه البركات ، ويصعد تنهال عليه الدعوات[٢٨] . أما الإهداء فإنه يكون أيضاً للحضرة العلية حتى يُذكر اسم السلطان في فاتحة الكتاب بعد فاتحة القرآن أو قبلها ، فكل الآراء تتوجه إلى السلطان كما أنها بدرت منه ، وخرجت بتوجيهاته[٢٩] .

أما نحن فإهداؤنا « إلى علماء أصول الدين ، تحقيقاً لمسؤولية جيلنا » تكاتفاً مع العلماء وإبداء للنصح وتحملاً للمسؤولية عن هذا العلم وأثره في الحياة العملية وعلى سلوك الجماهير وعلاقتها بالسلطة . فإذا كان هذا هو المحتوى الرئيسي للمقدمات الإيمانية التقليدية التي تدعو إلى الله وإلى السلطان معاً وتسبح بحمدهما معاً خاصة في العقائد المتأخرة ، عصر الشروح والملخصات ، عصر الإنحطاط وتلقي البركات فإن عصرنا الحالي عصر إصلاح ونهضة ، وجيلنا الحالي جيل تغيير وثورة . وكتّابه لا يتملقون السلطان الإلهي أو السلطان السياسي بل يدافعون عن مصالح الشعوب ضد جميع السلاطين . هذه هي مسؤولية « من

= من حقوق الاطاعة على عموم المسلمين ، وهو حقيق بأن يسمى « الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الاسلامية » . فنتوسل إلى الله تعالى بروحانية حبيبه الأعظم ، صلى الله تعالى عليه وسلم أن يؤيد عرش الخلافة العظمى بطول عمر وحياة مولانا الخليفة الأعظم، ويحفظ ذاته الكريمة ، ويؤيده بالنصر المكين ، والفتح المبين ، اللهم آمين آمين » . الحصون ص ٣ - ٤ .

(٢٨) يقول المفتقر إلى رحمة الكريم الثواب ، عبد العليم بن الشيخ محمد أبي حجاب . هذا شرح لطيف على متن السنوسية ، راعيت فيه حال طلبة السنة الثانية النظامية التي أدرس الآن بها مع جمع من حضرات العلماء الأكابر تحت رآسة صاحب الفضيلة الشيخ محمد شاكر وكيل الجامع الأزهر، وشيخ القسم الأولى الأنور. . . الخلاصة ص ٢ .

(٢٩) « أما بعد ، فهذا مختصر في أصول الدين ، أدرجت فيه الدلائل الجدلية ، والقواعد الأصولية ، وأهديت بها إلى الحضرة المشرفة . اللهم أوصل بركات معرفتك وتوحيدك إلى دولة السلطان الأكبر ، واجعله في الدارين متوجهاً مستوجباً للسعادات والكرامات بفضلك يا أرحم الراحمين » المسائل ص ٣٣٢ .

العقيدة إلى الثورة » ومقدمته الأولى .

وإذا كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط « باسم الله الرَّحمن الرَّحيم » فإننا نبدأ « باسم الأمة » ، فالله والأمة واجهتان لشيء واحد بنص القرآن[٣٠] . فإذا كان الله قد تم الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا في قضيتهم إثباتاً للتنزيه فإننا ندافع عن الأمة التي اعتراها التفتت ، وأنهكها الضياع ، وتوالت عليها الهزائم ، وانتابها العجز ، وعمها القعود . وإذا كان القدماء في دفاعهم عن التوحيد قد فتحوا البلدان ، وغزوا في سبيل الله ، وحرروا الوجدان البشري إعلاءً لكلمة الله ، فانتصروا في الفكر والشريعة ، وحققوا النظر في العمل ، فإننا اليوم ندعو الأمة إلى الجهاد وإلى تحرير البلدان ، واستعادة الأراضي المغتصبة ، وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقات المسلمين ، وعودتهم إلى الأرض . فإذا دافع القدماء عن الله نظراً لأنه كان مظان الخطر والهجوم فإننا ندافع اليوم عن الأرض فهي المستهدفة ، رقعة وثروة . فالله بنص القرآن ﴿ إلٰه السموات والأرض ﴾ ، ﴿ رب السمٰوات والأرض ﴾ ، ﴿ وهو الذي في السماء إلٰه وفي الأرض إلٰه ﴾ . فالتوحيد فتح وجهاد ، تلك « الفريضة الغائبة » ، وهذا الأصل من أصول الإسلام بل وعقيدته الأولى باسم التوحيد . لقد استبيحت حرمات المسلمين ، واحتُلت أراضيهم ، ونُهبت ثرواتهم ، وانتُهكت أعراضهم ، وقُتلت نساؤهم وأطفالهم ، وذُبح أبناؤهم . فإذا كان القدماء قد بدأوا مقدماتهم الإيمانية التقليدية « باسم الله »[٣١] فإننا نبدأها باسم الأرض المحتلة في مواجهة الإحتلال الأجنبي لأراضي المسلمين ، وباسم حريات المسلمين في مواجهة صنوف القهر والطغيان ، وباسم

---

(٣٠) « إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون » (٢١ : ٩٢) ؛ « وإن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » (٢٣ : ٥٢) .

(٣١) المقدمات التي تبدأ باسم الله الرحمن الرحيم مثل الفقه الأكبر ص ١٨٤ ، التنبيه ص ١ ، أصول الدين ص ١ ، نهاية الاقدام ص ٣ ، المختصر ص ١٦٨ ، عقيدة العوام ص ٣ ـ ٥ ، رسالة التوحيد ص ٢ ، الحصون ص ٢ ، التحقيق ص أ ، تجريد التوحيد ص ٨١ ، تطهير الاعتقاد ص ١٢٨ ، عقيدة الفرقة الناجية ص ١٦٢ ، العقيدة التوحيدية ص ٢ ، جامع زبد ص ٢ ، قلائد الخرائد ص ٣٧ ، كفاية العوام ص ٢ .

النصيحة ،والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، وباسم المساواة والعدالة الإجتماعية في مواجهة تجميع الثروات وتكديس الأموال لدى الأقلية المترفة أمام جماهير الأمة التي تموت جوعاً وقحطاً ، بؤساً وعرياً . وباسم الوحدة ، وحدة الأمة بنص القرآن مرآة لوحدة الله في مواجهة التجزئة والتشرذم والتشتت والتبعثر بين ملوك الطوائف ، وباسم التقدم في مواجهة التخلف ، وباسم النهضة في مواجهة الانحطاط ، وباسم الهوية ضد التغريب . باسم جماهير الأمة ، وباسم الأغلبية الصامتة ، وباسم عامة المسلمين يصدر « من العقيدة إلى الثورة » بناء على « العقل المصلحي » يجمع بين « علم أصول الدين » وبين « علم أصول الفقه » ليعيد وحدة « علم الأصول » بشقيه .

وفي مرحلة ثانية(٣٢) ، انتقلت المقدمات الإيمانية من مجرد التعبير عن عواطف الإيمان إلى التركيز على « التأصيل العقلي » للعلم خاصة وأن علم التوحيد هو الذي يعطي التصورات ويقدم المسببات والأسباب(٣٣) . ونستمر أيضاً في التأصيل العقلي دون وقوع في أخطاء التجريد أو التشبيه(٣٤) . ولكننا نزيد على « التأصيل العقلي » عند المتأخرين « التأصيل الواقعي » عند المعاصرين أسوة بالمصلحين المحدثين حتى يرتبط التوحيد من جديد بالعمل ، والله بالأرض ، والذات الإلهية بالذاتية

---

(٣٢) وذلك ابتداء من القرن الخامس كما يبدو في « الارشاد » للجويني .

(٣٣) يشير الجويني إلى ضرورة البحث عن « القواطع الساطعة ، والبراهين الصادعة لا تنهض لدركها همم أهل الزمان. صادفنا المعتقدات عرية من قواطع البرهان ، رأينا أن تسلك سلكاً يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية متعلياً عن رتب المعتقدات منحطاً عن جملة المصنفات » الارشاد ص ١ ، « وكرم بني آدم بالعقل الغريزي ، والعلم الضروري ، وأهلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء في مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكر في مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ليؤديهم إلى العلم . . . » المواقف ص ٢ ، « وإنما يتميز بما أعطي من القوة المنطقية ، وما يتبعها من النقل والعلوم الضرورية ، وأهليته للنظر وللاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستحال ، فإذاً كماله بتعقل المعقولات ، واكتساب المجهولات ، والعلوم متشعبة كثيرة ، والاحاطة بجملتها متعسرة أو متعذرة . . . » المواقف ص ٣ ـ ٤ . « ومن غير نظر إلا إلى صحة الدليل وإن جاء في التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف » رسالة التوحيد ص ٢ . « تقزير البراهين ، والدليل بجانب المدلول » كفاية ص ١٠ .

(٣٤) الأول تصور المعتزلة والفلاسفة والثاني تصور الأشاعرة وأهل الظاهر وجميع الفرق المجسمة.

الإنسانية ، والصفات الإلهية بالقيم الإنسانية ، والإرادة الإلهية بالحرية الإنسانية ، والمشيئة الإلهية بحركة التاريخ . وإذا كان الدافع عند القدماء هو العلم ، فقد كانوا منتصرين في الأرض فاتحين للبلدان ، وارثين الإمبراطوريتين القديمتين ، الفرس والروم ، فإن الدافع لدينا هو العمل ، فنحن مهزومون ، محتلون ، تتداعى علينا الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها ، تريد الدولتان العظميان اليوم ، في الشرق والغرب ، وراثتنا ماضياً وحاضراً ومستقبلاً . ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه . لقد عبرت المقدمات التقليدية الأولى عن واقع العلم والمناقشات النظرية في عصر كان الواقع الفعلي مستوراً : البلاد مفتوحة ، والجنود منتصرة ، والدول قائمة مستقلة . وكان الخطر يتهدد العقائد النظرية الجديدة أي التوحيد . ولقد تغير الوضع الآن فأصبح الخطر على الأرض بعد أن احتلت البلاد ، واستُعمرت الأوطان ، واثّاقل الناس إلى الأرض ، وقعدوا عن الجهاد في حين أن التوحيد النظري قائم ، وصفات الله ظاهرة ، وهو واحد حي قيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم . يهدف التأصيل الواقعي إذن إلى إعادة بناء « علم أصول الدين » بحيث تتحول العقيدة إلى ثورة للدفاع عن البلاد ، وإطلاق التوحيد من عقاله ، وإيقاظه من سباته ، وتحويله إلى فاعلية في الأرض ، وحركة في التاريخ[٣٥] .

وإذا كانت المقدمات التقليدية بلا استثناء قد جعلت هدفها الدفاع عن العقيدة ، فقد كان الدفاع في معظم الأحوال دفاعاً عن عقائد فرقة معينة هي فرقة

(٣٥) « فيما يفتقر أهل التكليف إلى معرفته في أصول العلم وفروعه » الاقتصاد ص ٤ . كما يشير البغدادي لأهمية العقل والنظر والفطرة « والمعارف التي تحصل من تعريفات أحوال الاضطرار أشد رسوخاً في القلب من المعارف التي هي نتائج الأفكار في حال الاختيار ومن دعاء الأبرار » نهاية ص ٤ . . ومع ذلك فقد أشار بعض القدماء إلى الطابع العملي لعلم التوحيد فليس المطلوب هو المعلومات بل العمليات . غاية المرام ص ٣ ولكن كان العمل عندهم بمعنى الالتزام بالحق ، والسلامة من البدع ، والانتفاع بالعلم « أعوذ بالله من علم لا ينفع » تجريد التوحيد ص ٨١ ، عقيدة الفرقة الناجية ص ١٦٢ ، « والله أسأل أن ينفع به كل من تلقاه بقلب سليم » شرح الخريدة ص ٣ . كما كان العمل عندهم هو الحصول على السعادة الأبدية وليس السعادة الدنيوية . غاية المرام ص ٤ .

أهل السنة ضد أهل البدعة ولكننا لا ندافع عن عقائد فرقة بعينها بل نعيد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء وبعد عرضه على ظروف العصر دفاعاً عن مصالح الأمة . ليس الغرض من التأصيل العقلي المصلحي هو الهجوم على « الملحدين » والدفاع عن عقائد الدين بل إيجاد البراهين على الصدق الداخلي للعقائد عن طريق التحليل العقلي للخبرات الشعورية الفردية والجماعية وبيان طرق تحقيقها من أجل إثبات الصدق الخارجي لها وإمكانية تطبيقها في العالم[٣٦] . فإذا كان هدف القدماء إثبات عقائد « الفرقة الناجية » ضد « الفرق الضالة » فإن هدفنا هو الدفاع عن اجتهادات الأمة كلها ، ووضع العقائد كلها على قدم المساواة ومعرفة كيف نشأت في ظروف العصر القديمة وكيف يمكن أن تحيا في ظروف العصر الجديدة . إذا كان هدف القدماء هو بيان « الفرْق بين الفِرَق » فإن هدفنا هو « الجمع بين الفِرَق » في وقت الأمة فيه أحوج ما تكون إلى الوحدة الوطنية . إذا كان هدف القدماء بيان « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » فإن هدفنا هو بيان « مقال المسلمين واتفاق المصلين » . إذا كان هدف القدماء عرض « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الإجتماعية والسياسية ولصالح من يتم تأويلها وفهمها واستخدامها[٣٧] .

---

(٣٦) « الحمد لله زلزل بما أظهر من صنعته أقدام الجاحدين واستزل بما أبان من حكمته ثبت المبطلين ، وأقوى قواعد الالحاد بما أبدى من الآيات والبراهين » غاية ص ٣ . « منبهاً على مواضع مواقع زلل المحققين ، رافعاً بأستار عورات المبطلين ، كاشفاً لظلمات تهويلات الملحدين كالمعتزلة وغيرهم من طوائفنا الإلهيين » غاية ص ٥ . « أما بعد ، فإنك سألتني أن أصنف لك كتاباً مختصراً أبين فيه جملاً توضح الحق ، وتدفع الباطل ، فرأيت اسعافك بذلك ، رزقك الله الخيرات ، وأعانك على الخير والمطلوبات» اللمع ص ١٧ ؛ «طلب الحق ونصرته ، وتنكب الباطل وتجنبه ، واعتماد القربة باعتقاد المفروض في أحكام الدين » الانصاف ص ١٣ ، وأيضاً نفس المعنى في تجريد التوحيد ص ٨١ عقيدة الفرقة الناجية ص ١٦٢ .

(٣٧) « رامياً إلى الخلاف من مكان بعيد حتى ربما لا يدركه إلا الرجل الرشيد . . . وبعد عن الخلاف بين المذاهب بعد محليه عن أعاصير المشاغب » رسالة التوحيد ص ٢ ـ ٣ ، وفي ذلك يقول الايجي « فلذلك افترق أهل العلم زمراً ، وتقطعوا أمرهم بينهم زبراً ، بين منقول ومعقول ، وفروع وأصول ، وتفاوت حالهم ، وتفاضل رجالهم إلى أن قال ابن عباس في درجاتهم : انها خمسمائة

وإذا كان القدماء قد اتبعوا نهج الإلتزام بقواعد السلف ، وبما قاله السابقون ، ينقلون عنهم ، ويهمشون عليهم ، ويشرحون عقائدهم دون تجديد أو إضافة حتى أصبح علم أصول الدين لا يقص تاريخ الأمة ولا يعكس صورة الأحداث فإن نهجنا هو عدم التأسي بأحد ، قدماء أو محدثين . « هم رجال ونحن رجال . نتعلم منهم ولا نقتدي بهم » . وإذا كان القدماء قد آثروا الإتباع دون الإبداع فإننا نرى مأساتنا في الإتباع لا في الإبداع . وأن هناك فرقاً بين الإبتداع والإبداع . الأول خروج على النهج بلا أصول ، والثاني تطوير للأصول وتجديد لها . الأول انقطاع بلا تواصل ، والثاني تواصل بلا انقطاع . ليس السلف بأفضل من الخلف بالضرورة ولا الخلف أشر من السلف بالضرورة ولكن لكل عصر اجتهاداته ، ولكل جيل ابداعاته ، ولكل زمن سلبياته وايجابياته . ولكن رؤية الماضي كنموذج للإتباع ورؤية المستقبل كنموذج للإبداع كلاهما اسقاط للحاضر من الحساب ، وفي ذلك إهدار للإمكانيات البشرية لجيلنا وكأن الحل يوجد خارج عصرنا إما في فردوس الماضي أو في حلم المستقبل ، وكلاهما طريقان وهميان للخلاص . وذلك ضد حركة التاريخ ومساره ، وتطوره على نحو طبيعي من الماضي إلى الحاضر ، ومن الحاضر إلى المستقبل بفعل الأجيال . وطالما أن القدماء لهم الطول على المحدثين فإن الأمة لم تحسم بعد في حياتها معارك النهضة ولم تحصل بعد على شروط التقدم بل إن بعض القدماء يضع لفظ « السلف » أو « السنة » في العنوان إيثاراً للسلامة ، وتحقيقاً للإتباع ، سواء من المؤلفين أو من الناشرين . ونحن لا نعتمد إلا على البحث الحر ، والإيمان بقدرات الأمة على الإبداع ، وتطبيق العقل المصلحي في العقائد ، فهي إيمان الجماهير والتي تعطيهم تصوراتهم للعالم ودوافعهم على السلوك . كما فضل بعض القدماء ذكر سند الرواية وكأن العقائد أحاديث تروى من شيخ إلى شيخ بالقراءة والإجازة والمناولة إلى آخر ما هو

= درجة ما بين الدرجتين مسير خمسمائة عام . وقال بعض اكابر الأئمة وأحبار الأمة في معنى الخبر المشهور والحديث المشهور : اختلاف أمتي رحمة ، يعني اختلاف همهم في العلوم ، فهمة واحد في الفقه وهمة آخر في الكلام كما اختلف همم أصحاب الحرف ليقوم كل واحد بحرفة فيتم النظام » المواقف ص ٣ - ٤ .

معروف من مناهج الرواية الكتابية القديمة(٣٨) .

فإذا كان القدماء قد جمعوا ما في الكتب السابقة المتفرقة وكان التأليف هو التجميع فإننا نجتهد رأينا من واقع المسؤولية ، مسؤولية الأصوليين الواضعين للعلم والمطورين له(٣٩) .لذلك ارتبط « من العقيدة الى الثورة » بالعقائد الإصلاحية فهي وحدها التي تركز على دور العقائد في تغيير حياة الناس ، تصوراتهم وأساليب حياتهم من أجل تغيير الأنظمة الإجتماعية والسياسية وإعادة نظام التوحيد . بل لقد تأسست دول بأكملها إبتداء من إعادة بناء العقائد . وإن مظاهر الشرك في حياة الناس عديدة ليس فقط زيارة قبور الأولياء والأنبياء ، والتبرك بالحجابة والتميمة وممارسة السحر ، والرجم بالغيب ، والوساطة والشفاعة ، وهو الشرك في العبادات ، بل أيضاً الشرك في المعاملات ووجود مجتمع به أغنياء وفقراء ، قاهرون ومقهورون ، أصحاب سلطة ومتزلفون منافقون . أو أن

(٣٨) مثلاً «الاعتقاد على مذهب أهل السلف » للبيهقي (ص ٣) ، أو « لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة» للجويني ، أو «عقيدة أهل الفرقة الناجية » « أهل السنة والجماعة » لمحمد بن عبد الوهاب أو « عقيدة السلف أصحاب الحديث » للصابوني (ص ٢٧ - ٢٩) أو « التحف في مذهب السلف » للشوكاني (ص ٩) . وكثيراً ما تكثر الاشارة إلى « أتباع السلف الصالح من المؤمنين » الانصاف ص ١٣ « هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم الأنصاري وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين ، وما يعتقدون من أصول الدين ، ويدينون به رب العالمين » الطحاوية ص ٣ ؛ « وان جاء في التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف . . . قد سلك في العقائد مسلك السلف ولم يصب في سيره آراء الخلف » رسالة التوحيد ص ٢ - ٣ ، وهذه أول مرة يتم فيها الجمع بين السلف والخلف ، والاعتماد على الآية القرآنية ﴿ فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات ﴾ (١٩ : ٥٩) لا يعني أي سقوط في تصور التاريخ بل اقرار واقع تاريخي معاصر واعطاء دفعة من التاريخ ، فالبدائية Primitivism وحركات الاحياء Revivalism كلها حركات اصلاحية تقوم بدافع ارساء شروط النهضة . أما عبارة « هم رجال ونحن رجال . . . » فهو قول مأثور عن الشيخ أمين الخولي في تجديده لمناهج النقد في الأدب العربي . أما لفظا الاتباع والابداع فهما من أدونيس في « الثابت والمتحول » في « أصول الاتباع والابداع عند العرب » .

(٣٩) مثل مسؤولية الشاطبي في « الموافقات » بتطويره فكرة المقاصد ، ومسؤولية الامام محمد عبده في تطويره لعلم العقائد في « رسالة التوحيد » .

يظن إنسان أن لإنسان آخر سلطاناً عليه فيمدحه ويداهنه أو يجبن ويخاف ويسكت على الحق حرصاً على الدنيا وإيثار السلامة . ولا يكفي الشرك في العقائد النظرية إبتداء من الغزو الثقافي الحديث إثر حركة الترجمة الثانية وضرورة الرد عليها. بالإعتماد على العقائد السلفية والرد على نتائج العلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة فذلك نسيان لهموم المسلمين العملية ، وإبقاء على النظر دون العمل وإعطاء الأولوية للمستوى النظري القديم على المستوى العملي الحديث(٤٠)

وقد بدأنا بعلم أصول الدين كأول جزء من « التراث والتجديد » لأنه هو العلم الذي يمد الجماهير بتصوراتها للعالم وببواعثها على السلوك . فهو البديل لأيديولوجياتها السياسية خاصة بعد فشل جميع الايديولوجيات العلمانية للتحديث(٤١) . فعقائد الإيمان هي التي حافظت على هوية الجماهير وعلى الشخصية الوطنية للبلاد إبان نضالها ضد الإستعمار . وعبارات الإيمان هي التي تخرج على اللسان في لحظات الحسم مثل « الله أكبر » أو « سبحان الله » أو « لا إله إلاَّ الله » عند المصابين أو « الله ، الله » في لحظات العجب والاستحسان أو « لك يوم يا ظالم » في لحظات الإحساس بالقهر والعجز عن الظلم . فما سماه القدماء

(٤٠) «فهذا «تطهير الاعتقاد من أدران الاتحاد » وجب عليّ تأليفه ، وتعيّن عليّ ترصيفه لما رأيته وعلمته من عموم اتخاذ العباد للأنداد في الأمصار والقرى وجميع البلاد من اليمن والشام ونجد وتهامة ، وجميع ديار الاسلام وهو الاعتقاد في القبور ، وفي الاحياء ممن يدعي العلم بالمغيبات والمكاشفات وهو من أهل الفجور ، لا يحضر للمسلمين مسجداً ، ولا يُرى لله راكعاً ولا ساجداً ، ولا يعرف السنة ولا الكتاب ، ولا يهاب البعث ولا الحساب ، فوجب عليَّ أن أنكر ما أوجب الله انكاره ، ولا أكون من الذين يكتمون ما أوجب الله اظهاره . فاعلمْ أن ههنا أصولاً هي من قواعد الدين ، ومن أهم ما تجب معرفته على الموحدين » تطهير الاعتقاد ص ١٢٨ ـ ١٢٩ . « هذه فوائد غزيرة . . لهداية أكثر المؤمنين والاخوان عسى الله أن ينفع بها مدى الزمان أقصى حد الهداية » قلائد الخرائد ص ٣٧ . وأيضاً الحصون الحميدية ص ٢ ـ ٣ .

(٤١) أنظر دراساتنا السابقة « نشأة الاتجاهات المحافظة » ، « التراث والتغير الاجتماعي » ، « اليسار الاسلامي ومستقبل مصر » في « قضايا معاصرة (٤) في اليسار الديني . وأيضاً مجلة « اليسار الاسلامي » العدد الأول يناير ١٩٨١ وأيضاً :

Origines of modern Concervatism and Islamic Fondamentalism, Amsterdam, 1979; Islamic Alternative in Egypt, Boston, 1981; Des Idéologies modernistes à L'Islam Revolutionaire, Paris, 1983

« أرفع العلوم وأعلاها » أو « أشرف العلوم وأسماها » هو عندنا أكثر العلوم فاعلية وأثراً في تصورات الناس وسلوكهم . فالشرف ليس من الموضوع كما قال القدماء بل من الأثر والقدرة على تحريك الناس ، وتجنيد الجماهير ، والدخول في حركة التاريخ(٤٢)

وإذا كان القدماء قد وضعوا عقائدهم بناء على سؤال الأمراء والسلاطين أو بعد رؤية صالحة للولي أو للنبي أو بعد استخارة لله فإننا وضعنا « من العقيدة إلى الثورة » دون سؤال من أحد أو رؤية أو استخارة بل تحقيقاً لمصلحة الأمة وحرصاً على وحدتها الوطنية بعد أن أصبحت شيعاً وفرقاً في نضالها الوطني وتغيرها الإجتماعي خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد ، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية وهما الإتجاهان الرئيسيان في جسد الأمة ، بدلاً من التكفير المتبادل ، والصراع على السلطة ، وإستبعاد كل منهما الآخر . فعقائدنا هي حركة الوصل بين جناحي الأمة والتي من خلالها يستطيع التراث السلفي أن يواجه قضايا العصر الرئيسية كما يستطيع العلماني التقدمي (الليبرالي أو الإشتراكي أو القومي) أن يحقق أهدافه إبتداء من تراث الأمة وروحها . فيأمن الأول المحافظة والرجعية ويأمن الثاني الوقوع في التغريب والعزلة عن الناس . يأمن الأول الخروج على المجتمع سراً أو علناً ومعاداة الأهل والوطن ويأمن الثاني الانتهاء إلى الردة والوقوع

---

(٤٢) « وأشرف العلوم إنما هو الملقب بعلم الكلام . . . العلم به أصل الشرائع والديانات ، ومرجع النواميس الدينيات ، ومستند صلاح نظام المخلوقات » غاية ص ٤ ؛ « وإن أرفع العلوم وأعلاها ، وأنفعها وأجداها ، وأحراها بعقد الهمة ، والقاء الشراشر عليها ، وآداب النفس فيها ، وصرف الزمان إليها ، علم الكلام ، المتكفل باثبات الصانع ، وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الأجسام ، واتصافه بصفات الجلال والاكرام ، واثبات النبوة التي هي أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع والاحكام ، وبه يترقى في الايمان ، باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الايقان ، وذلك هو السبب للهدى والنجاح ، والفوز والفلاح ، وأنه في زماننا هذا قد اتخذ ظهرياً وصار طلبه عند الأكثرين شيئاً فريا ، لم يبق منه بين الناس إلا قليل ، ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل . فوجب علينا أن نرغب طلبته في زماننا طلب التدقيق ، ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق » المواقف ص ٤ أنظر أيضاً الباب الأول ، الفصل الثاني . تعريف العلم ـ مرتبته .

في الثورة المضادة . وهـذا ما يبـرهن عليه واقعنـا المعاصـر سواء في مـوقف الحركـة الإسلامية منه أو في انتكاسة الثورة العربية وردتها(٤٣) .

والغالب على أسـماء مؤلفات العقـائد التقليـدية إما أسماء العلم والتبيـين أو أسـماء الجدل والإرشـاد أو أسماء تـدل على القـدرة الشخصية الفـائقة أو التـواضـع الشديد أو أسماء محايدة لتأصيل الدين وشرح أصوله أو أسماء تبـين العقائـد الناجيـة طبقاً لتصور أصحابها أو بعض الأسماء التي لا تدل على مُسَمَّياتها(٤٤) . أما اسمنـا

(٤٣) يذكر صاحب « نور الظلام » شارح عقيدة العوام للمـرزوقي أن سبب التأليف هـو أن الناظم رأى النبي في المنام سنة ١٢٥٨ آخر ليلة الجمعة من أول جمعة من شهر رجب ، سادس يوم حسـاباً من شهور السنة من النبي . نور الظلام ص ٢ ـ ٣ . انظر أيضاً بعض هذه الأسباب في لمع الأدلة ص ٧٥ غـاية المـرام ص ٥ ، البدايـة ص ٣٩ ، التحف ص ٩ ، عقيدة الصـابوني ص ٢٨ ، كفـاية العوام ص ٩ ، أنظر لنا أيضاً « الحركة الاسلامية المعاصرة » دراسة في التحقيقات (مقالات الوطن ٢٠ نوفمبر ـ ١٢ ديسمبر ١٩٨٢) ؛ « ضرورة الحوار » قضايا معاصرة (٤) في اليسار الديني .

(٤٤) أسماء العلم والتبيين مثل : « الابانة » ، « الفقه الأكبر » ، « معالم أصول الدين » . وأسـماء الجدل والارشاد مثل « التنبيه والرد » ، « الارشاد » ، « الانتصار » ، « البداية من الكفـاية في الهـداية » ، « ارشاد المريد » ، « البرهان » ، « وسيلة العبيد » ، ومعهـا تأتي الأسـماء الاصلاحيـة السلفية مثـل « تطهير الاعتقاد من أدران الاتحاد » ، « مفيـد المستفيد في كفـر تارك التـوحيد » . أمـا الأسماء التي تدل على القدرة الشخصية الفائقة والغرور العلمي فهي مثل : « اللمع » ، « لمع الأدلة » ، « نهاية الاقدام » ، « البرهان » ، طوالع الأنوار » ، « المحصل » ، « الدر النضيـد » ، « المحيط » ، « بحر الكـلام » ، « المغني » ، « التحقيق التام » ، « غـاية المـرام » ، « الشامـل » ، « جـامـع زبـد » ، « الحصون » ، « كفاية العوام » ، « جوهرة التوحيد » ، « الخريدة البهيـة » ، « قلائـد الفرائـد » ، « جـواهـر العقـائـد » ، « التحف » . . الـخ . وعكسهـا الأسـماء التي تـدل عـلى التـواضـع مثـل « التمهيد » ، « الاقتصاد » ، « الفصل » . أما الأسـماء التي تدل عـلى العقائـد الشخصية فمثـل : « الطحاوية » ، « النسفية » ، « العضدية » ، « النظامية »، أو « عقيدة السلف » ، « عقيدة الفرقة النـاجية » ، « العقيـدة التوحيـدية » ، « عقيـدة العـوام » ، أمـا الأسـماء المحـايـدة فمثـل «أصول الـدين » ، « الانصـاف » ، « أسـاس التقـديس » ، « معـالم أصـول الـدين » ، « مسـائـل أبي اللهيث » ، « المسـائـل الخمسـون » ، « كتـاب التـوحيـد » ، « جـوهـرة التـوحيـد » ، « رسـالـة التوحيد » . أما الأسماء التي لا تدل على مسمياتها فمثل « المقاصد » ، « المواقف » ، وكـان العنوان قبـل « من العقيـدة الى الثـورة» هـو « علم الانسـان » (التـراث والـتجـديـد ص ٢٠٥) في مقـابـل Anthropologie (أنـظر بحثنـا Théologie ou Anthropologie? Thèologie or Anthropologie? ولكن اتضحت لنا عيوب هذا La Renaissance du Monde Arabe, Duclos, Bruxelles, 1973)

فهو « من العقيدة إلى الثورة » فالعقيدة هي التراث والثورة هي التجديد . العقيدة هي إيمان الناس وروحهم والثورة مطلب عصرهم ، والسؤال هو : كيف يتم نقل الأمة على نحو طبيعي من الماضي إلى الحاضر ؟ كيف تعود إلى التوحيد فاعليته في قلوب الناس ليعود نظاماً سياسياً لمجتمعاتهم ؟ كيف تصبح العقيدة باعثاً ثورياً عند الجماهير وأساساً نظرياً لفهمهم للعالم ؟ كيف يتحول مسلمو اليوم إلى ثوار الغد بعد أن بدأوا ثوراتهم الوطنية العلمانية المحدثة والتي حققت أقل قدر ممكن من الإستقلال ، وهو جلاء القوات الأجنبية ولكن ما زالت الأرض محتلة ، والثروات ضائعة ، والإقتصاد تابعاً ، والأبنية متخلفة ، والهوية مغتربة ، والحريات مقهورة ، والأمة مجزأة ، والجماهير عاجزة ؟ كيف يصبح التوحيد ، وهو اسم فعل ، تحريراً للوجدان البشري ، وتحرراً للمجتمعات البشرية وللإنسانية جمعاء؟(٤٥) . أما من حيث الألقاب التي تبارى فيها القدماء مدحاً لأنفسهم أو تعظيماً من الآخرين لهم

العنوان ونقائصه فيما بعد . فهو عنوان غربي يحيل إلى فيورباخ وكتابه الشهير « جوهر المسيحية » كما أن علم أصول الدين أو علم الكلام عندنا لا يقابل تماماً « علم اللاهوت » في الحضارة الغربية . كما أن تعبير « علم الانسان » قد يحيل إلى « علم الانسان » كأحد العلوم الاجتماعية المعاصرة في الغرب والتي انتقلت إلى فكرنا المعاصر بكافة فروعه . هذا بالاضافة إلى أن « الانسان » كان فقط أول محاور العلم ثم تم اكتشاف « التاريخ » كمحورثانٍ له كبديل للمحورين التقليديين القديمين « ذات الله » ، « ذات الرسول » أو « الإلهيات » و « النبوات » . كما أن الانسان لا يوحي بالضرورة بالثورة ولكنه يوحي فقط بحقوق الانسان وبالنزعة الانسانية التي ارتبطت بالقيم الفردية وبالنظم الليبرالية .

(٤٥) يستأنف « من العقيدة الى الثورة » العمل العظيم الذي بدأه الامام الشهيد سيد قطب في المرحلة الثالثة من حياته بعد مرحلة النقد الأدبي ، ومرحلة التصوير الفني في القرآن . وهي مرحلة « العدالة الاجتماعية في الاسلام » ، « معركة الاسلام والرأسمالية » ، « السلام العالمي والاسلام » ثم محاولة تأسيس هذه «الثورة » على أسس نظرية في « خصائص التصور الاسلامي » ، « المستقبل لهذا الدين » . وفي نفس الوقت يطور المرحلة الرابعة ويعيدها إلى العالم ، مرحلة « معالم في الطريق » أي مرحلة « العقيدة » التي تمت وهو بريء في السجن قبل الشهادة والتي يغلب عليها نفسية السجين البريء والتي تعبر عن المجتمع المضطهد . « من العقيدة الى الثورة » يعبر عن ممارسة طبيعية للسياسة ، ومشاركة طبيعية في حركات التغير الاجتماعي دون عداء لأحد ودون ثأر لا يمحوه إلا الدم . انظر دراستنا : أثر الامام الشهيد سيد قطب في الحركات الاسلامية المعاصرة قضايا معاصرة (٤) في اليسار الديني .

فلست الإمام ، ولا القطب ، ولا الشيخ ، ولا القاضي ، ولا الرئيس ، ولا العالم العلامة ، الحبر الفهامة ، ولا الصاحب ، ولا الحافظ ، ولا المحدث ، ولا المحقق ، ولا العالم ، ولا الأستاذ ولا المرجع ولا سيدنا ومولانا ! كما أني لست إمام العالمين ، ولا قدوة علماء المسلمين ، ولا سيف الحق والدين ، ولا نجم الملة والدين ، ولا فخر الدين ، ولا عضد الدين ، ولا سيف الدين ، ولا أفضل المتقدمين والمتأخرين ، ولا سيف السنة ، ولا لسان الأمة ، ولا حجة الإسلام ، ولا صدر الإسلام ، ولا شيخ الإسلام ، ولا لسان المتكلمين ، حجة الناظرين مع فرق المبتدعين ، ولا صاحب الفضيلة . ولست العبد الفقير إلى رحمة ربه ، الحقير الراجي من الله غفران الوزر[٤٦] . بل أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم

---

(٤٦) هذه كلها القاب القدماء ، تُعطى فرادى أو مجتمعة مثل الامام (عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، البخاري ، أبو سعيد الدارمي ، الحسن البصري ، يحيى بن الحسين الرازي ، ابن حزم ، الباقلاني ، سعد الدين التفتازاني ، الصابوني ، أبو البركات سيدي أحمد البدوي السنوسي ، الأشعري ، أو مشتقات الامام مثل أمام أهل السنة (أحمد بن حنبل) ؛ الامام الحجة ناصر الحق فخر الدين (الرازي) ؛ الامام الأجل ، رئيس أهل السنة والجماعة ، سيف الحق والدين (النسفي) ؛ الامام الهمام ، قدوة علماء الاسلام ، نجم الملة والدين (النسفي) ؛ الامام العلامة ، لسان المتكلمين ، حجة المناظرين مع فريق المبتدعين ، سيدنا ومولانا (أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الدلالي المكناسي) ؛ الامام العالم العلامة شيخ الاسلام (البيجوري) ؛ الامام شيخ الاسلام (محمد بن عبد الوهاب) ؛ الامام الحافظ الكبير (البيهقي) ؛ امام المتكلمين سيف الاسلام (الباقلاني) ؛ الامام الفقيه المحدث الثقة (الملطى الشافعي) ؛ امام المتكلمين ، ناصر سيد المرسلين ، والذاب عن الدين (الأشعري) ؛ صاحب رسول الله ﷺ ؛ الامام الأعظم (أبو حنيفة النعمان) ؛ الامام الهمام ، ناصر السنة ، وقامع البدعة ، شيخ عصره (ملا علي القاري الحنفي) ؛ امام الحرمين (الجويني) ؛ الامام الاستاذ (البغدادي) ؛ الامام الحبر ، شيخ الاسلام (محمد بن عبد الوهاب) ؛ الامام العلامة (الهدهدي) ؛ امام المحققين ، وقرة السالكين ، شمس الشريعة ، وبدر الحقيقة ، العلامة شيخ الاسلام (الشرقاوي) ؛ الامام المحقق والفهامة المدقق الشيخ (محمد نووي) ؛ الامام الفاضل (محمد بن سعد) ؛ أو العلامة والعالم ومركباتهما مثل العلامة (الطوسي ، محمد نووي الشافعي ، الخيالي ، البيجوري ، الأنصاري) ؛ العلامة السلفي (أحمد محمد مرسي) ؛ العلامة المحقق ، الحَبْر الفهامة المدقق (التفتازاني) ؛ العلامة العصام (الاسفرايني) . العلامة المحقق (التفتازاني) ؛ العالم العلامة شيخ الاسلام (البيجوري) ؛ العالم العلامة ، والحبر الفهامة ، ذي الفيض الداني الشيخ (ابراهيم اللقاني) ؛

وأرعى مصالح الناس . ليس لنا ألقاب بل نحن من علماء الأمة ، ورثة الأنبياء ، والمحافظون على الشرع كما كان فقهاء الأمة من قبل . لا نريد مدحاً ولا تعظيماً كما

العلامة الكبير معز الدين السيد (القزويني) ؛ العالم العلامة المسمى (ولدعدلان) ؛ العلامة الشهير سليل العلماء النّحارير ، فريد عصره ، ووحيد دهره الشيخ (أحمد جمال الدين القاسمي) ؛ العلامة الشيخ (أحمد بن عيسى الأنصاري) ؛ العلامة المحقق ، الفهامة المدقق الشيخ (الدسوقي) ؛ العالم العلامة ، الحبر الفهامة الشيخ (محمد نووي) ؛ العلامة الشمس (الانبابي) ؛ العلامة المحقق (السيالكوتي) ؛ العلامة المدقق (محمد عبده) ؛ أو الشيخ ومركباته مثل الشيخ (محمد الفضالي ، حافظ بن أحمد) ؛ الشيخ الامام (عضد الدين الايجي ، الصابوني ، تقي الدين أحمد بن على المقريزي ، أبي الليث) ؛ الشيخ العالم اللوذعي (السيد أحمد المرزوقي المالكي) ؛ شيخ الاسلام (محمد بن عبد الوهاب) ؛ شيخ علماء الشافعية (الايجي) ؛ الشيخ الامام العالم (الشهرستاني) ؛ شيخنا العالم العلامة ، الحبر الفهامة من هو للخصال الحميدة والي مولانا (الشيخ محمد الفضالي) ؛ الشيخ الامام الأجل شيخ الاسلام (الهروي الشافعي) ؛ شيخ الاسلام القاضي العلامة (الشوكاني) ؛ الشيخ الامام العلامة (اليمني الصنعاني) ؛ الشيخ الامام وعلم الهداة الاعلام (محمد بن عبد الوهاب) ؛ الشيخ الامام علم الهدى (الماتريدي) ؛ أو الاستاذ ومركباته مثل الاستاذ صاحب الفضيلة الشيخ (حسين افندي الجسر) ؛ الأستاذ العلامة ، شيخ المحققين الشيخ (طاهر الجزائري) ؛ الاستاذ الامام الشيخ (محمد عبده) ؛ الاستاذ الفاضل الشيخ (أحمد زناتي) ؛ أو القاضي ومركباته مثل القاضي (البيضاوي ، عبد الجبار) ؛ قاضي القضاة (الباقلاني) ؛ القاضي الفقيه ، الامام العالم ، الصدر الكبير ، شيخ القضاة ، بقية المشايخ ، الزاهد ، العابد ، الورع (جمال الدين الأنصاري) أثابه الله الجنة ؛ أو باقي الألقاب التي تجمع بين الوظائف العلمية مثل المحدث وألقاب المدح والتعظيم مثل سيف الدين . . . الخ . المحقق الرباني مولانا الشيخ (الكردستاني) ؛ أو سيف الدين (الآمدي) عضد الله والدين (الايجي) ؛ حجة الاسلام (الغزالي ، الطحاوي) ؛ الحافظ الكبير (البيهقي) ؛ قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين (النسفي) ؛ الصاحب الجليل امام العالمين في العلم والدين والفضل أدام الله علاه لأهله من حيث أحله محل الولد وشاهد منه آثار الفضل وعلامات النجابة والتقدم ؛ أفضل المتأخرين ، وقدوة المحققين ، فخر الملة والدين ، مرجع أفاضل علماء الأكراد حتى زمانه الشيخ (الكردستاني) ؛ صدر الاسلام ، الأصولي العالم المتفنن (البغدادي) ؛ خاتمة المحققين الأدباء ، وخلاصة المدققين الألباء والبلغاء الذي عقم بعد نتاجه الزبد ، وبخل بوجوده مثله وضن ، الممتاز في فنون الكلام بطول الباع الجلي الشيخ (اسماعيل الكلنبوي) ؛ وحيد زمانه ، ونادر عصره وأوانه ، عمدة المحققين مولانا الشيخ (محمد بخيت) ، قاضي ثغر اسكندرية غفر الله له ونفع به آمين ؛ القطب (الدردير) ؛ أو الألقاب العادية الوظيفية مثل صاحب الفضيلة الشيخ فلان أو (محمد الحسيني النظواهري) من علماء الأزهر الشريف ،

فعل القدماء فقد أعطي نفس اللقب لأكثر من عالم وإمام. وأُعطي للإمام والعالم أكثر من لقب. وكثرت الألقاب قبل الاسم وبعده، يصحبه دعاء حتى اختلطت الوظائف بالألقاب. ويتساءك الإنسان: طالما أن في الأمة كل هؤلاء العلماء سيوف الدين فلماذا احتلت الأرض، ونُهبت الثروات، وقُهرت الحريات، وتجزأت الأمة، وتخلّفت الأبنية الإجتماعية، وتغرّبت الهوية، وسكنت الجماهير؟ ولا نريد أن نضيف إلى مئات الألقاب واحداً. إنما نحن أحد علماء الأمة وواحد من المجتهدين.

وكما يستعين القدماء بالله فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل، على النظر والعمل بالإعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر. ولا عصمة لأحد. والخطأ خطأي وحدي. فلا يستطيع الباحث أن يعي كل شيء، وأن يعرف كل تحليل، وأن يكون على علم تام بمطالب العصر، ومن ثم فهي اجتهادات ومواقف محتملة. وكل التفسيرات ممكنة إذا كان فيها تلبية لمطالب

= ومدرس بكلية أصول الدين. الفاضل (اسماعيل الكلنبوي) ؛ وإذا كانت بعض الألقاب تكشف الغرور الساذج فإن البعض الآخر يخفي الغرور المستتر مثل الفقير إلى رحمة ربه تعالى ومركباته. الفقير إلى رحمة ربه (ابراهيم البيجوري) الضعيف، ابن محمد غفر الله له اللطيف الكريم ؛ الفقير الحقير الراجي من الله غفران الوزر (عبده حسين بن محمد الجسر الطرابلسي) عفا الله عنه ؛ العبد الفقير إلى الله الغني (أحمد بن محمد بن يعقوب الدلالي نسباً المكناسي داراً) طهره الله بلا محنة من جميع العيوب، وأوجب له برحمته وكرمه مغفرة تمحو جميع الذنوب ؛ الفقير لغفران العزيز الجبار، لكثرة الذنوب والأوزار (محمد نووي الشافعي) ؛ الفقير الورى إلى ربه القدير (ابن محمد البيجوري) ذو التقصير ؛ راجي رحمة القدير (أحمد المشهور بالدردير) ؛ الفقير إلى رحمة الكريم التوّاب (عبد العليم ابن الشيخ محمد ابن حجاب) الشافعي مذهباً، الحدادي بلداً ومولداً، أحد علماء الأزهر الشريف، ومدرس بنظام القسم الأول الأزهري، عفا الله عنه آمين ؛ مرتكب الذنوب (محمد نووي) ؛ فقير رحمة ربه الخبير البصير (ابراهيم الباجوري) ذو التقصير ؛ الفقير إلى مولاه الغني القدير (ابراهيم الباجوري) ؛ العبد الضعيف بنفسه، القوي بالله، الغني عمن سواه، الفقير إلى لطفه الخفي (محمد بخيت). وكلما تأخرت العقائد زادت مثل هذه الصفات التي تدل على الضعف والمسكنة ولو في الظاهر والتي قد تكشف عن جو ثقافي وحضاري عام. لأن الفقير لا يضع أمام نفسه كل هذه التحديدات بالأسماء والمذاهب والألقاب. وهي من وضع الفرد واختياره وإن كانت ألقاب المديح من صنع التاريخ. أما نحن فإن الحرف د. أمام الاسم إنما اختصار لدرجة علمية وليست لقباً، فنحن في غنى عن الألقاب.

العصر . فلا توجد صحة نظرية بقدر ما هناك من فائدة عملية[٤٧]. وإذا كانت أخطاء القدماء تتغير بالتوبة والاستغفار فإن أخطاءنا تتغير بالتعلم والاستفادة والمراجعة والنقد ، ثم العود من جديد للقيام بنفس المهمة في تأصيل جديد عقلي مصلحي لعلم أصول الدين على أساس من اجتهاد العصر ، والاكتساب النظري والعملي للصواب[٤٨] . وإذا كان القدماء يريدون ثواباً في الجنة أو إنقاذاً من النار فإننا نريد صلاح الأمة : تحرير أراضيها ، وإعادة توزيع ثرواتها بالعدل والمساواة ، وإطلاق حرياتها في القول والعمل والإعتقاد ، وتوحيد شتاتها ، والقضاء على تخلفها ، وإعادتها إلى هويتها من غربتها ، وتجنيد جماهيرها . نريد تحقيق الإصلاح في الأرض ، ومقاومة الفساد فيها[٤٩] . ولا أرجو مفازة ، ولا أبغي جزاء بل سير الحضارة بعد أن توقفت ، ونقلها من طور إلى طور ، من الطور الثاني (من القرن السابع حتى الرابع عشر) إلى الطور الثالث (إبتداء من القرن الخامس عشر) . مفازتي في تحمل المسؤولية الوطنية والواجب الحضاري ، رسالة العلماء وأمانة الجماهير . لا أطلب ثواباً أخروياً ولا جزاء دنيوياً بل تأدية الرسالة . فالرسالة تحتوي على جزائها في باطنها بتحقيقها ، وتحول الإنسان من الفردية إلى حياة الحضارة الجماعية . فيتحول الفرد إلى تاريخ ، والزمان إلى خلود[٥٠] .

---

(٤٧) اللمع ص ١٧ ؛ « والله أسأل أن يعصمني من الأباطيل ، ويهديني سواء السبيل ، ويغفر لي خطيئتي يوم الدين » الطوالع ص ٦ ؛ وكانت عصمة الله له من الخطأ والزلل في الاعتقاد والعمل جنته وسميته » القول ص ٢ .

(٤٨) التنبيه ص ١ ؛ التلخيص ص ٢ ؛ حاشية الاسفرايني ص ٣ ؛ شرح الأصول ص ٣٩.

(٤٩) المحصل ص ٢؛ العالم ص ٢ ؛ الاعتقاد ص ٣ - ٤ ؛ غاية المرام ص ٣ ؛ طوالع الأنوار ص ٦ .

(٥٠) « ويبدأ في أعلى عليين ، مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين » الطوالع ص ٦ ؛ « وسبباً للفوز لديه بجنات النعيم » الاتحاف ص ٦ ؛ « والله أسأله أن ينفع به كل من تلقاه بقلب سليم » شرح الخريدة ص ٣ ؛ فإذا سلك هذا الطريق سلك الله به طريقاً إلى الجنة » القول ص ٢ .

والله أرجو في القبول نافعا ... بها مريداً في الثواب طامعا
الجوهر ص ٩

والله أرجو في قبول العمل ... والنفع منها ثم غفر الزلل
الخريدة ص ١٠

أرجو من الله حصول الأجر ... وكونها عدة يوم الحشر
الوسيلة ص ٤

ونادراً ما تصدر عقائد القدماء عن تجربة شخصية أصيلة . فإذا حدثت فإنها تجربة شروح وحواشي . فالمادة « الكلامية » محفوظة ومرصوصة ، يتناقلها المصنفون أباً عن جد ، وابناً عن أب ، وتلميذاً عن شيخ . فهم مصنفون وليسوا مؤلفين . يرتبون ويبوبون مادة صماء لا باعث فيها ولا هدف لها . وأقصى ما يوجد من تجارب شعورية وراء المؤلفات القديمة هي تجارب الشرح قبل فوات العمر(٥١) ! أما

(٥١) « فقد كنت في إبان الأمر ، وعنفوان العمر ، إذ العيش غض ، والشباب بمائه ، وغصن الحداثة على نمائه ، وبدور الآمال طالعة مسفرة ، ووجوه الأحوال ضاحكة مستبشرة ، ورباع الفضل معمورة الأكناف والعرصات ، ورياض العلم ممطورة الاكمام والزهرات ، أسرح النظر في العلوم طلباً لأزهارها وأنوارها ، وأشرح الكتب من الفنون كشفاً لاستارها عن أسرارها ، يرد عليّ حذاق الآفاق غوصاً على فرائد فوائدها ، ويتردد إلى أكياس الناس روماً لشوارد وعوائدها ، علماً منهم بأنا بذلنا قوانا لكسب الدقائق ، وقتلنا نهانا في طلاب الحقائق» . شرح المقاصد ص ٢ . «وحين حررت بضعاً من الكتاب ، ونبذاً من الفصول والأبواب ، تسارع إليه الطلاب ، وتداولته أيدي أولي الألباب ، وأحاط به طلبته كل طالب ، وناط به رغبته كل راغب ، وعشا ضوء ناره كل وارد ، ووجه إليه الهمة كل رائد . وطفقوا يمتدحون ويقترحون ، وزناد الازدياد يقتدحون ، وأنا أصرف جهدي والمراد ينصرف ، والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف ، والأيام تحول وتحجز ، وتعد ولا تنجز ، والدهر يشكي ويتكي ، والعقل يضحك ويبكي ، العجب من تقاصُر همم الرجال وفسادها ، وتراجع سوق الفضائل وكسادها ، وتضعضع بنيان الحق وتداعي أركانه ، وتزعزع شأن الباطل وتمادي طغيانه ، وتطاول أيام كلها غضب وعتب ، وعلى الألباب عول وألب ، تجمع بين الجفون والسهاد ، وتفرق بين العيون والرقاد ، لا في القول امكان وللتحصيل تأييد ، ولا في قوس الرماد منزع ولسهم النضال تسديد ، وهلم جراً إلى أن رماني زماني ، وبلاني من الحوادث ما بلاني ، وحالت الأحوال دون الأمان بل الأماني ، وأصبح شاني أن يفيض غروب شاني ، تناوبني الأوطان والأوطار ، وترامت بي الأقطار والأسفار ، أقاسي أحوالاً تشبيب النواصي ، وأهوالاً تذيب الرواسي ، أشاهد من أسباب انقراض العلوم ، وانتفاء مددها ، ما تكاد له الأنفاس تتقطع ، والجبال تتصدع ، وقد ملكتها وحشة المضياع ، وخيرة الضياع ، ووقفت على ثنية الوداع ، لا طلول ولا يفاع ، ولا رسوم ولا رباع ، كلما نويت نشر ما طويت ، وتصديت لاتمامه أو تمنيت ، عرض من الموانع والقواطع ، وحدث من النوائب والشوائب ، ما يحول أيسرها بين المرء وقلبه ، وتصدأ به مرآة فكره وعقله ، ويزول بأدونها ريق خاطره وناظره ، ويذهب رونق باطنه وظاهره ، إلى أن تداركني نعمة ربي ، وتماسك بي عودة من فهمي ولبي ، فاقبلت على اتمام الكتاب ، وانتظام تلك الفصول والأبواب . فجاء بحمد الله كنزاً مدفوناً من جواهر الفوائد ، وبحراً مشحوناً بنفائس الفرائد ، في لطائف طالما كانت مخزونة ، عن الاضاعة مصونة ، مع تنقيح للكلام ، وتوضيح للمرام ، بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين ، وينزاح منها شبه المبطلين ، وتضيء أنوارها في =

« التراث والتجديد » وأولى تطبيقاته هذه « من العقيدة إلى الثورة » فإنه يمثل تجربة العمر دون ما تجريد في العرض أو ادعاء لعلم . فالعلم لا يأتي إلّا من تجربة ، فردية واجتماعية ، تكشف عن تجربة جيل بأكمله ، في عصر معين ، في إحدى

= قلوب الطالبين ، وتطلع نيرانها على أفئدة الحاسدين ، لا يعقل بياناتها إلا العالمون ، ولا يجحد بآياتها إلا القوم الظالمون ، يهتز لها علماء البلاد في كل ناد ، ولا يغض منها إلا كل هائم في واد . من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلله فما له من هاد . وإذا قرع سمعك ما لم تسمع به من الأولين ، فلا تسرع وقف وقفة المتأملين لعلك تطلع بوميض الهي ، وتألق نور رباني ، من شاطىء الوادي الأيمن في البقعة المباركة على برهان له جلي أو بيان من آخرين واضح خفي ، والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق ، وبتحقيق آمال المؤمنين حقيق » . شرح المقاصد ص ٣ ـ ٤ . « يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية ، وعصمنا من التقليد في الأصول والفروع الكلامية ، صلِّ على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان ، المشيد بلوامع السيف والسنان ، وعلى آله وأصحابه الأعيان ، قومه المبشرين بالدخول والخلود في غُرف الجنان . وبعد . فيقول الفقير إلى عفو رب الغنى محمد بن أسعد الصديقي الدواني ، ملكه الله نواصي الأماني إن العقائد العضدية لم تدع قاعدة من أصول العقائد الدينية إلا وأتت عليها . ولم تترك من أمهاتها ومهماتها مسألة إلا وقد صرحت بها أو أومأت إليها . ولم أطلع على شرح بها يكشف مقاصدها ، ويبسط فوائدها ، بل لم أر لها ما يعد في عداد الشروح . إذ كل ما وصل إليّ من ذلك مقدوح ومجروح . فحداني ذلك إلى أن أشرحها شرحاً وافياً بحل للعاقد ، وتبين المغالق ، كافياً في تحقيق المقاصد ، والتغضي عن الضائق . ولم أسترسل مع شعب القيل والقال ، على ما هو دأب أهل الجدال ، القاصرين على انتهاج طرق الاستدلال. بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور . وأخذت بمقتضى الدليل وإن لم يساعده مقالات الجمهور » شرح الدواني ص ٤ ـ ٩ « الحمد لله على ما هدانا إلى سبيل الصواب . وأرشدنا إلى الحق بالسنة والكتاب ، والصلاة والسلام على نبينا الهادي لأولي الألباب ، وعلى آله وصحبه خير الآل وخير الأصحاب وبعد . . واني كنت قد صرفت جل همتي في عنفوان الشباب في الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب ، وحررت ما يتعلق بفنّي المنطق والآداب . وانتهى العمر إلى أواسط الشيب بلا ارتياب ، فكرهت أن تكون الآلات المهيئة مجردة عن الأثر ، بحيث تكون خلاقاً بلا ثمر ، ودار في خلدي أن أكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام ، حسبما يساعده الطاقة في تحقيق المرام . فلما اتفق لي الشروع في تعليم شرح العقائد العضدية للمولى المحقق جلال الدين الدواني البارع في المباحث العقلية والكلامية قصدت أن أجمع ما يتعلق به من كلام الأكابر ، وما سنح في اثنائه للفكر الفاتر ، تذكرة للأحباب وتكملة لأفكار الطلاب ، والمرجو من الاخوان الأمجاد ، أن ينظروا إليه بعين الوداد .

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا

متوكلاً على هادي السبيل ، وهو نعم الولي ونعم الوكيل » شرح الكلنبوي ص ٤ .

مـراحل التـاريخ . ومـوضوعيـة الفكر لا تنفي حيـاة المفكر . بـل إن حيـاة المفكـر وتجربته هي المحل الذي تنكشف فيه موضوعية العلم وشمـوله . وأرجـو ألا تشغلنا زحمـة الحياة ، والخـوض في تجارب العصـر ، وعيش أزماتـه عن إعـادة بنـاء العلوم القديمة وتأسيسها من جديد طبقاً لمقتضيات العصر .

كانت تجارب القدماء في أغلبها صوفيـة وفي أقلها علميـة نظريـة ، وبالتـالي خلت من أي مضمـون إجتماعي . وكيف يهـتز العالم كله من مجـرد تجـربـة ذوقيـة شخصية تعتلج في صدر صاحبها ، ويموج بها قلبه ، ويهتز لها وجدانه ؟ وقد يكـون الإحسـاس بخلاص العـالم على يـد الشارح تعويضاً عن إفلاس علمي حقيقي أو تغطية لا شعـورية عن هـزائم العصر ، وإنهيـار الحضارة . إنمـا تجاربنـا نحن فهي اجتماعية بالأصالة ، تجارب ذات مضمون ، وضعناها في التراث ، وقـرأنا التـراث من خلالها فتحولت إلى فكر ، وتحول التراث إلى تجـربة . وتلك هي مقـدمتنا لهـذا الجزء الأول من « التراث والتجديد » وهو « من العقيدة إلى الثورة » ، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين القديم(٥٢) .

---

(٥٢) يعبر مشروع « التراث والتجديد » عن تجربة العصر من خلال جيلنا على الأقل ، وهو جيل يكشف عن مسار التاريخ المعاصر في أحد مراحله الرئيسية . كما يعكس الصراع الدامي الـذي حدث بـين « الاخوان المسلمين » التي كانت تمثل الحركة الاسلامية المعاصرة وريثة الاصلاح الديني القديم من الأفغـاني إلى محمد عبـده إلى رشيد رضـا إلى حسن البنا إلى سيـد قـطب ثم إليّ ، وبـين « الثـورة المصرية » منذ « عرابي » حتى « عبد الناصر » . كان أول وعيي بـالعالم الحـرب « العالميـة » الثانيـة (إذ أني من مواليد ١٩٣٥) وكانت عواطفنا ونحن صغار مع دول المحور لأنها كانت ضد بريطانيـا التي تستعمرنا ، ولم نكن ندري وقتها ماذا تعني النازية أو العنصرية . وكان وعيي الثاني ابان حـرب فلسطين ١٩٤٨ عندما ذهبنا للتطوع في جميعة « الشبان المسلمين »فطـلبوا تحـويلنا إلى حـزب آخر « مصر الفتاة » . ويومها عجبت للفرقة المذهبية في قضية وطنية. ثم دخلت «الاخوان المسلمين » في نفس العام الذي اندلعت فيه الثورة المصرية في ١٩٥٢ . طالبت أن يكون شعار الاسـلام مصحفاً ومدفعين وليس مصحفاً وسيفين ، إعـلاناً للتحـديث وتأكيـداً على المعـاصرة ، وكنـا مع الثـورة في صف « محمد نجيب » الذي دعا في جامعة القاهرة إلى الوحدة الاسلامية . ثم اشتعلنا بثورة محمد مصدق بايران وتأميم البترول ، وهرب الشاه ، وكانت أول صدمة تراخي الاخوان في تـأييدهـا بل وتأييد الكـاشاني ! ثم حـدثت أزمة مـارس بين الاخـوان والثورة وكـان مشروع المعـاهدة المصـرية البريطانية أقل مما كانت تطالب به الحركـة الوطنيـة المصريـة . كما آنضممنـا الى الحركـة الوطنيـة

= المصرية العامة التي كانت تطالب بالحريات وبالدستور . ثم اشتعلنا من جديد بالثورة المصرية بعد تأميم قناة السويس في يوليو ١٩٥٦ وظهر « عبد الناصر » ليس فقط كمناضل ضد الاستعمار بل كرمز لحركات التحرر في العالم الثالث كله .

بدأت الأفكار الأولى لمشروع «التراث والتجديد» اذن من أتون الصراع بين « الاخوان » و « الضباط الأحرار » أي بين « الاسلام » و « الثورة » أو بين « القديم » و « الجديد » أو بين « الماضي » و « الحاضر » ، خلال أربع سنوات حياتي الجامعية من ١٩٥٢ - ١٩٥٦ واكتشاف توجيه الفكر للواقع ، والطاقة والحركة والتغير والجدة والحياة حتى لقد حسبني أحد الأساتذة كانط أو برجسون ومنه سمعت لأولة مرة تكوين الشعور والاحالة المتبادلة أو القصدية وأنه يمكن لتجارب الشعور (الدينية الصوفية عندي في ذلك الوقت) أن تتحول إلى علم . (Les methodes d'Exégèse) وفي فرنسا في أواخر ١٩٥٦ تمت صياغة «المنهاج الاسلامي العام» الذي يتكون من صورتين : الأولى ثابتة تصور ونظام والثانية حركية طاقة وحركة مما انتهى بعد تعديلات طويلة وتطور في وعي المنهج برسالتي الأولى « مناهج التفسير في علم أصول الفقه » (بالفرنسية) ، أول محاولات التراث والتجديد التطبيقية ، وبعد عودتي من فرنسا في صيف ١٩٦٦ شرعت في كتابة المقدمات النظرية (أزمة الدراسات الاسلامية ، التراث والتجديد ص ٧٥ ــ ١٢٢) . ثم وقعت هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وهنا تحولت من باحث نظري « أكاديمي » إلى باحث اجتماعي ، وانتقلت من « الوعي الفردي » الغالب على الرسالة الأولى إلى « الوعي الاجتماعي » من أجل التصدي للهزيمة كمفكر وباحث وعالم (وكانت حصيلة ذلك قضايا معاصرة (١) في فكرنا المعاصر ، قضايا معاصرة (٢) في الفكر الغربي المعاصر) لمدة ثلاثة أعوام . بعدها غادرت البلاد رغبة في الهدوء والنسيان ، وتهدئة الخواطر مع السلطات الجامعية والسياسية . وفي الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٧١ - ١٩٧٥) جمعت مادة « من العقيدة الى الثورة » لأول مرة . ثم كتبت «التراث والتجديد» في ١٩٧٦ كمقدمة عامة بعد أن نضجت في ذهني أزمة التغير الاجتماعي . ولكن حدثت في ١٩٧٧ الردة الثانية ، وانقلاب الثورة المصرية الى ثورة مضادة مما جعلني أتحول مرة أخرى من باحث ومفكر وعالم إلى « حارس للمدينة » حرصاً على الثورة ، وحماية لمكتسباتها ، ودفاعاً عن مشروعها . وظل ذلك على مدى أربع سنوات أخرى في هذه المهام العاجلة والشهادات المستمرة على أحداث العصر (وكانت حصيلة ذلك قضايا معاصرة (٣) في الثقافة الوطنية ، قضايا معاصرة (٤) في اليسار الديني) . ثم جاءت مذبحة سبتمبر ١٩٨١ ، وخروج اضطراري من الجامعة مما أعطاني عاماً كاملاً لكتابة « من العقيدة الى الثورة » للمرة الثانية . وبعد خلاص مصر من أسوأ عقد في تاريخها وهو عقد السبعينات كتبت « من العقيدة الى الثورة » للمرة الثالثة في فاس بالمغرب الأقصى خلال عام ١٩٨٣ بعد أن برزت الحركة السلفية في المشرق كوريث للحركة الاصلاحية الدينية وكبديل للثورات العربية وللحركة العلمانية التقدمية بوجه عام ، وبعد رصيدها في تخليص مصر . وعلى =

هـذا النحو يكـون « من العقيدة الى الثـورة » قد استغـرق عشـرة أعـوام مثـل رسـالتنـا الأولى عن « مناهج التفسير » . وكم في العمر من عشرات الأعوام ؟ لـذلك أرجـو أن تتوالى أجـزاء « التراث والتجديد» تباعاً، بعد أن شهدنا على أحداث العصر بما فيه الكفاية . الهدف الآن تنظيرها وإحكامها وتحويلها الى علم محكم . ويكفي «اليسار الاسلامي » كمنبر عام لبيان كيفية الانتقال «من العقيدة الى الثورة» (*) قد أشفعها جميعاً بسيرة ذاتية وقد أترك «التراث والتجديد» يحكي قصة حياتي .

(*) [انظر أيضاً باقي الظروف في « التراث والتجديد » ص ٢١٦] .

الباب الأول
المقدمات النظرية

الفصل الأول

تعريف العلم

أولاً : مقدمة :

لا تحتوي كل المصنفات القديمة على هذه المقدمة العامة للعلم التي يتحدد فيها تسميته ، وحده، وموضوعه ، ومسائله ، ومنهجه ، ومرتبته ، وفائدته ، ووجوبه . أسقطتها كتب العقائد من الحساب إذ لا يهمها الحديث عن العلم بقدر ما يهمها فرض ما يجب على المسلم الاعتقاد به بصرف النظر عن أسس هذا الاعتقاد ومبادئه النظرية. مع أن تحديد العلم جزء من تأسيس العلم[1] . كما تغيب عن كتب « عقائد السلف » التي يهمها أيضاً صياغة العقائد السلفية باعتبارها عقائد الفرقة الناجية[2] . كما أنها لم تظهر في المصنفات الكلامية الأولى قبل القرن الخامس الذي اكتمل فيه بناء العلم ، وقبل أن يأخذ نفسه موضوعاً[3] . ظهرت

(١) كتب العقائد مثل : الفقه الأكبر ، كفاية العوام ، عقيدة العوام ، الجواهر الكلامية ، السنوسية ، العضدية ، الخريدة ، الجوهرة ، العقيدة التوحيدية ، تيجان الدراري ، قطر الغيث ، الطحاوية ، قلائد الفرائد ، وكذلك بعض الشروح مثل شرح ملا القاري على الفقه الأكبر والشروح المختلفة على العقائد العضدية مثل شرح الدواني وحواشي السيالكوني ، والمرجاني ، والخلخالي ، والكلنبوي ، ومحمد عبده .

(٢) كتب عقائد السلف مثل عقائد أحمد بن حنبل ، والبخاري ، وابن قتيبة ، وعثمان الدارمي ، وعقائد الصابوني (عقيدة السلف) ، والصنعاني (تطهير الاعتقاد) ، والمقريزي (تجريد التوحيد) ، ومحمد بن عبد الوهاب (كتاب التوحيد ، عقيدة الفرقة الناجية ، مفيد المستفيد) ، والشوكاني (التحف) .

(٣) مثل اللمع ، الابانة ، كتاب التوحيد ، التنبيه والرد ، الانصاف ، التمهيد ، المحيط ، شرح الأصول الخمسة ، أصول الدين ، الاعتقاد ، العقيدة النظامية ، لمع الأدلة ، الارشاد ، الشامل ، نهاية الاقدام ، البداية ، أساس التقديس ، المسائل الخمسون ، المحصل ، المعالم .

بعض موضوعات المقدمة مثل وجوب العلم ومنهجه، وأصبح لها مكان الصدارة على باقي الموضوعات كلها[٤] . كما ظهرت مرتبة العلم في ثنايا المقدمات الإيمانية الأولى[٥] . ولكن ظهرت المقدمات كلها إبتداء من القرنين السابع والثامن ، مروراً بالحركة الإصلاحية ، واستمر الحال على هذا النحو حتى الكتب المدرسية المتأخرة[٦] . فإذا ظهرت في المتن فإنها تظهر أيضاً في شروحه وحواشيه[٧] . وقد لا تظهر في المتن ولكنها تظهر في الشروح والحواشي كنوع من التطويل وجمع المعلومات[٨] . وبالرغم من أهمية هذه المقدمة فقد اعتبرها بعض القدماء عارية عن العلم . ولا يوجد علم بلا تحديد . وقد يكون أحد العلوم القديمة بلا موضوع ولا منهج وضارا على الفرد والمجتمع . وهذا هو حال « علم الكلام » فإنه من أكثر العلوم في تراثنا القديم عرضة للهجوم والتحريم . ولا يوجد علم كثر حوله النزاع ، واشتد الخلاف مثل هذا العلم . وقد يكون هذا الغياب أو الحضور العشوائي لتعريف العلم وتحديد موضوعه واختيار منهجه هو ما ترسب في عقليتنا المعاصرة من الحديث عن موضوعات لا وجود لها أو الصمت عن موضوعات موجودة . وقد نتحدث عن أشياء دون حدها فتظل فضفاضة يستعملها الكثيرون بمعانٍ مختلفة . وقد نستعمل أسماء دون أن يكون لها مسميات ، وبالتالي نتعامل مع حدود فارغة بلا مضمون[٩] .

ثانياً : تسميته :

اختلفت آراء القدماء حول تسمية هذا العلم . هل هو «علم الكلام» أو «علم

---

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ، الملل جـ ١ ، بحر الكلام .

(٥) غاية المرام ، طوالع الأنوار ، المواقف ، المقاصد ، الدر ، رسالة التوحيد ، وسيلة العبيد .

(٦) طوالع الأنوار ، المواقف ، المقاصد ، الدر ، وسيلة العبيد ، رسالة التوحيد ، التحقيق ، الحصون .

(٧) شرح المواقف، مطالع الأنوار ، شرح المقاصد ، أشرف المقاصد .

(٨) شرح التفتازاني على النسفية ، حاشية الخيالي ، تحقيق المقام على كفاية العوام .

(٩) ويشير إلى ذلك القرآن ﴿ إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ﴾ (٥٣ : ٢٣) . وتحليل العصر انما يأتي من التجارب المعاصرة التي يحياها المفكرون ، وكما تظهر في الأعمال الشعرية والأدبية وفي الأمثال العامية . وهي الروح التي نقوم بتحليلها في « قضايا معاصرة » دون الاحالات إليها .

التوحيد» أو علم «الذات والصفات» أو العلم الذي يدور حول « الله والرسول » كما هو واضح في الشهادتين أو «علم أصول الدين » أو « علم العقائد» أو « الفقه الأكبر » ؟ وقد كانت لكل تسمية ظروفها وبواعثها وربما أهدافها . لم ينتشر الاسمان الأخيران كثيراً . «فالفقه الأكبر» كان تسمية القرن الثاني حتى قبل أن يبدأ العلم كبناء نظري وليس كمجرد نظريات متفرقة في بعض موضوعاته المتناثرة طبقاً للظروف والأحداث . و « علم العقائد » تسمية متأخرة متضمنة في « علم التوحيد » . أما الأسماء الثلاثة الأولى فهي الأسماء الأكثر شيوعاً .

١ ـ علم الكلام : بلغت أهمية موضوع « الكلام » الإلهي درجة أنه أصبح الموضوع الأول للعلم ، ولكون صفة الكلام من أكثر الصفات المتنازع عليها[١٠] . والحقيقة أن اعتبار « الكلام » موضوعاً للعلم تجاوز عن موضوع العلم ذاته . فالكلام أحد موضوعات العلم وليس موضوعه الأوحد . ولا يمكن أخذ أحد أجزائه واعتباره موضوع العلم كله وهو التوحيد أو العقائد أو الدين . كما أن « الكلام » ذاته موضوع جزئي من موضوع أشمل وأعم وهو موضوع الصفات . فهو الصفة السادسة من صفات الذات السبع (العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام ، الإرادة) . أما السؤال الذي من أجله تطايرت الرقاب وقضي على الحريات ، وقاسى المفكرون بسببه أشنع أنواع الإضطهاد وهو : هل الكلام قديم أم حادث ؟ فإنه ينطبق على سائر الصفات . لم يحدث النزاع في الكلام فقط حتى يكون الكلام هو موضوع العلم بل حدث أيضاً في الصفات وفي الأفعال بل وفي

---

(١٠) يبدو أن أول من استعمل التسمية كعنوان لمصنف هو الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) في «نهاية الاقدام في علم الكلام » حتى محمد الفضالي في القرن الماضي في « كفاية العوام في علم الكلام » بالاضافة إلى الكتب المدرسية المتأخرة مثل « التحقيق التام في علم الكلام » للظواهري في هذا القرن (الرابع عشر). وكان الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) قد استعملها من قبل في « الجام العوام عن علم الكلام » دون مصنف في العلم بل للحديث عن موضوع الشرعية أو الوجوب وحده ، كما استعمله النسفي (ت ٥٠٨ هـ) بالمعنى المجازي في « بحر الكلام في علم التوحيد » وكذلك التفتازاني (ت ٧٩١ هـ) في « تهذيب الكلام » . انظر هذه التسمية في الملل جـ١ ص ٤١ ؛ شرح التفتازاني على النسفية ص ١٠ ـ ١١ ، المواقف ص ٩ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، أشرف المقاصد ص ١٣ ، رسالة التوحيد ص ٥ ، اتحاف المريد ص ٢٧ ، تحفة المريد ص ١٣ ، التحقيق التام ص ٣ .

الإلهيات وفي السمعيات كلها بابي العلم الرئيسيين . كما وصل الخلاف إلى حد القتال وشق الأمة إلى فرق متنازعة متحاربة في موضوع الإمامة ، آخر موضوع في السمعيات . فاعتبار « الكلام » موضوعاً للعلم ليس بأولى من اعتبار الموضوعات الأخرى من موضوعات العلم كذلك . فهي ليست أقل أهمية سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية[11] .

ويحتوي « الكلام » على التباس : هل هو صفة الله ، قديمة أم حادثة ، أم هو كلام الله الذي أوحى به إلى الرسول ، وهو القرآن الكريم ؟ والأول لا علم لنا به إلا من خلال الثاني ، وبالتالي يكون الوحي من حيث هو كلام أي قرآن هو موضوع العلم كما هو الحال في العلوم الإسلامية الأخرى خاصة علوم القرآن والتفسير أو حتى العلوم النقلية العقلية مثل علم أصول الفقه وعلوم الحكمة أو علوم التصوف أو العلوم الإنسانية مثل علوم اللغة والأدب . علم الكلام إذن هو علم « وضعي » يدرس ما هو كائن ، وهو القرآن ، كتاب محسوس وملموس . ويخرج من هذا الالتباس الأول التباس ثان وهو أن هذا الكلام هل هو « كلام الله » باعتباره مصدر الوحي أو « كلام الإنسان » باعتباره متلقي الوحي وقارئه بصوته ، فاهمه بعقله ، مدركه بتجربته ، محققه بإرادته ؟ الكلام الأول لا يمكن معرفته معرفة مباشرة إلا من خلال الكلام الثاني . وبالتالي يكون « كلام الإنسان » حديثاً عن « كلام الله » في عقله وقلبه وبلسانه وصوته . يكون حديثاً عن الله Discours sur Dieu وليس حديثاً من الله Discours de Dieu . وفي هذه الحالة يمكن للكلام باعتباره الوحي الموجود أمامنا المقروء بصوتنا ، المتلو بلساننا ، المكتوب

---

(١١) لم يرد لفظ « الكلام » في القرآن إلا ثلاث مرات ، مرتين مضافاً في « كلام الله » بمعنى الكلام المكتوب القابل للتحريف والتبديل مثل ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه﴾ (٢ : ٧٥) ، ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ (٤٨ : ١٥) . وتعني الثالثة الطاعة مثل ﴿وان أحداً من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ (٩ : ٦) . ومرة رابعة مضافاً إلى ضمير المتكلم مثل﴿إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وكلامي﴾ (٧ : ١٤٤) . في حين أن الانسان ذكر خمساً وستين مرة . فعلم « الكلام » اذن مبني على شيء فرعي للغاية وإلا فإن تأسيس علم « الانسان » أولى وأهم . انظر أيضاً الفصل الثاني . « بناء العلم » .

بأيدينا ، المرئي بأعيننا ، المحفوظ في صدورنا ، المفهوم بعقولنا والمؤثر في حياتنا. وليس الكلام كصفة لذات مشخصة بل كموضوع موجود بالفعل في وحي ، أي في معطى تاريخي مدون وملموس ، محدود ومتعين ـ يمكن لهذا الكلام أن يكون موضوعاً للعلم بل لعدة علوم منها : علم النقد التاريخي ، وهو العلم الذي يدرس صحة الكلام في التاريخ ، طرق ضبطه ، ووسائل نقله شفاهياً كما حدث في علم الحديث أو كتابة كما حدث في علوم القرآن[١٢] . علم القراءات واللهجات ، وهو العلم الذي يدرس كيفية قراءة القرآن وضمان عدم وقوع اللحن فيه وهو ما قد يكون أولى مراحل التحريف عمداً أو عن غير عمد[١٣] . علوم اللغة من أجل ضبط الكلام ومعرفة التركيب اللغوي لعبارات الوحي حتى يمكن فهم معناه . فاللغة أحد وسائل الفهم . واليها تنضم علوم البلاغة للتعرف على النواحي الجمالية في أسلوب الوحي وتعبيراته ، صوره وخيالاته[١٤] . علوم التفسير ، وهي العلوم التي تحاول فهم النصوص والعثور على المعاني إمّا بالرجوع إلى اللغة أو إلى أسباب النزول أو إلى حوادث التاريخ أو إلى تاريخ الأديان والعقائد السابقة . . الخ . لذلك تكون التفسيرات لغوية أو أخلاقية أو فقهية أو فلسفية أو عقائدية أو صوفية أو تاريخية أو علمية أو أدبية أو إجتماعية . كل ذلك يتوقف على غاية المفسر

---

(١٢) وهذا هو الذي ركز عليه ابن حزم في أول « الفصل » في مناهج النقل عند المسلمين وتطبيقها على باقي الكتب المقدسة مثل التوراة والانجيل . وهو العلم الذي حاولنا اعادة استئنافه في كتابنا « اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة » وقبل ذلك في رسالتنا : La Phénoménologie de l'Ex-égèse. essai d'une Herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament وأيضاً في كتابنا : Religious Dialogue and Revolution. . وهو موضوع القسم الثالث من « التراث والتجديد » .

(١٣) ويشير القرآن إلى ذلك بقوله ﴿ من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ويقولون سمعنا وعصينا ، واسمع غير مسمع ، وراعنا ، ليّاً بألسنتهم وطعناً في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيراً لهم وأقوم ، ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا ﴾ (٤ : ٤٦) .

(١٤) مثل « إعراب القرآن » للزجاج وكل الدراسات حول إعجاز القرآن مثل « دلائل الاعجاز » للجرجاني .

ومنهجه واحتياجات عصره[١٥] . وإذا كان القدماء قد قاموا قدر طاقتهم وطبقاً لظروفهم بجعل « الكلام » موضوعاً للعلوم القديمة المرتبطة باللغة فإننا قد نكون أقدر على جعله موضوعاً للعلوم الإنسانية الحديثة . فباستطاعة علم النفس البحث عن الأسس النفسية التي يقوم عليها الكلام ، صياغة أو فهماً أو تأثيراً في سلوك الأفراد والجماعات . ويمكن لعلم الإجتماع البحث عن الأسس الإجتماعية التي عليها قام « علم الكلام » ومعرفة الظروف الإجتماعية التي كانت وراء نشأته كما هو معروف في « علم اجتماع المعرفة »[١٦] . ويمكن لعلم السياسة البحث عن نشأة علم الكلام في ظروف سياسية خاصة ، واستعمال الوحي لإفراز إمّا تراث للسلطة أو تراث للمعارضة كما هو واضح في أدبيات الفرق ، ومدى استمرار ذلك حتى الآن في علاقة السلطة بالمعارضة واعتماد كل منهما ، خاصة السلطة ، على الموروث العقائدي القديم . وقد يجد كثير من المشاكل الكلامية حلوله في مثل هذه العلوم الإنسانية فهي موضوعات إنسانية ، دراستها في العلوم الإنسانية وبمناهجها ، وليست موضوعات « لاهوتية » مقدسة تنبع من مصدر قَبْلي وهو النص الديني أو ترتبط بذات مشخصة خارج الزمان والمكان . وقد يكون تاريخ « الإلهيات » وتاريخ التفسير مرآة تعكس الإنسانية عليه ظروف كل عصر تمرّ به أو مشجباً تعلّق عليه آمالها واحتياجاتها وطموحاتها التي تحققت أو التي لم تتحقق . فهي جزء من « تاريخ الأفكار » ، وتاريخ الأفكار جزء من التاريخ الاجتماعي[١٧] .

---

(١٥) أنظر بحثنا « مناهج التفسير ومصالح الأمة » ، قضايا معاصرة (٤) في اليسار الديني .

(١٦) « علم اجتماع المعرفة » علم بديهي خالص لم ينشأ في الحضارة الغربية المجاورة ولم ينقل منها . بل هو موجود في كل الحضارات بل وفي قلب الوحي بدليل تطور النبوة وتطابق مراحلها مع ظروف كل عصر . استعمله القدماء استعمالاً طبيعياً تلقائياً وفي مقدمتهم ابن خلدون .

(١٧) تقتصر مهمة التراث والتجديد على وضع « علم الكلام » داخل « تاريخ الأفكار » . أما وضع «تاريخ الأفكار» في «التاريخ الاجتماعي » وتطبيق كل نتائج ونظريات ومناهج « علم اجتماع المعرفة » فتلك مهمة مجموعة من الباحثين تضم المفكرين وعلماء الاجتماع معاً ، وينوء بها باحث واحد . فهذا ميدان للبحث وليس موضوعاً للبحث . وقد بدأ كثيرون في المساهمة فيه مثل د. محمود اسماعيل (سوسيولوجيا الفكر الاسلامي ، جزءان) ، الأستاذ السيد يسين وغيرهما من أساتذة علم الاجتماع .

وقد يعني « الكلام » المنهج وليس الموضوع ، منهج التفكير أو منهج الحوار أو منهج التأثير أو أسلوب التعبير . فعلم الكلام عند القدماء يورّث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم . فالكلام بالنسبة للدين كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة[١٨] . وذلك قد يكون صحيحاً . فالكلام منطق الدين . وفي هذه الحالة تكون تسمية « علم أصول الدين » أفضل لأنها تشير إلى البحث عن أصول العقائد أي الأسس النظرية التي تقوم عليها . ويبقى « علم الكلام » تاريخاً لعلم أصول الدين أي اجتهادات الأصوليين في إيجاد صياغات عصرية للعقائد تعبر عن احتياجات كل عصر . فإذا كان « علم الكلام » هو تاريخ العقائد فإن « علم أصول الدين » يكون هو الجانب النظري فيه . إذا كان الأول أقرب إلى الوقائع يكون الثاني أقرب إلى الماهيات . وقد تشتق التسمية خاصة من منهج الحوار . فالعلم « يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام ، وغيره يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب » . صحيح أن المنهج الغالب على العلم هو الحوار والمناقشة ولكن مادة الحوار مستقاة من الكتب سواء القرآن أو كتب المنطق والفلسفة ، وكتب الحكماء الأولين بالإضافة إلى المنبهات الخارجية من الوقائع الإجتماعية وحوادث التاريخ . كما أن الحوار أحد مظاهر الفكر وليس كل نشاطاته . إذ تسبقه التجربة الحية ، وصياغاتها الفكرية ، ويتلوه التأثير على السامعين ومحاولات فهمه . وقد تكون التسمية من شدة منهج الحوار فأصبح علم الكلام « أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم » . وفي هذه الحالة يتحول الحوار إلى نقاش ، والنقاش إلى خلاف . وهو صحيح أيضاً إلا أن الحوار أيضاً أحد مظاهر نشاط أعم وهو الفكر الحي الذي يقوم على تجارب وتفسير نصوص ، وتحركه بواعث وأهداف ومصالح . كما قد ترجع التسمية إلى قوة الأدلة حتى صار « هو الكلام دون ما عداه من العلوم

---

(١٨) « وقد بلغ من ارتباط الكلام بالمنطق أنه يجوز أن العلم قد سُمي علم الكلام لأن المنطق والكلام مترادفان » الملل جـ١ ، ص ٤١ ، حاشية الاسفرايني ص ١٠ حاشية التفتازاني ص ١١ رسالة التوحيد ص ٥ ولمعرفة هذه الآراء في سبب تسمية علم الكلام انظر شرح التفتازاني على النسفية ص ١٠ ــ ١١ والعبارات بين قوسين منه باستثناء عبارة ابن رشد « لا يفيد الذكي ولا ينتفع به البليد » من « مناهج الأدلة » .

كما يقال للأقوى من الكلامين هو الكلام » . وهذا غير صحيح لأن معظم أدلته ضعيفة يسهل الرد عليه ومناقضتها بأدلة أقوى منها . وبالتالي فهو علم « لا يقنع الذكي ، ولا ينتفع به البليد » . ما أسهل نقد أدلة المتكلمين ، بعضها بالبعض الآخر حتى تتكافأ الأدلة حتى لقد أصبح من السهل إثبات الشيء ونقيضه من متكلم واحد أو من متكلمين مختلفين طبقاً للمزاج أو للمهارة أو للمصلحة . وقد ترجع التسمية الى اعتماد الأدلة العقلية على الأدلة السمعية وتأثيرها في القلب وقدرتها على الإقناع الحسي التخييلي فسمي بالكلام المشتق من « الكَلْم » وهو الجرح . وهذا صحيح فقط في حالة توافر الإيمان ، وافتراض الإيمان سلفاً بموضوع البرهان . ولكنه غير صحيح مع البرهان العقلي الخالص الذي لا يبدأ بالإيمان بل بالعقل وحده والذي لا يعتمد على الحس والتخييل بل على الحجة والدليل . وقد تكون التسمية لأنه « أول ما يجب من العلوم التي إنما تتعلم وتتعلم بالكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً». والحقيقة أن كل العلوم تتعلق بالكلام موضوعاً وحواراً وتعبيراً . ولا يوجد دافع خاص على التخصيص بل إن علوم اللغة قد تكون أولى بالتسمية لأنها هي التي أخذت الكلام موضوعاً لها . وقد تكون التسمية « لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا . . . » . والحقيقة أن هذا هو أسلوب القدماء في تبويب الفصول سواء في علم الكلام أو في غيره من العلوم . كما أنها عادة لا يتبعها كل مصنفي العلم[١٩] . وأخيراً يصعب قبول هذه التسمية ، « علم الكلام » ، في حياتنا المعاصرة نظراً لسيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات بل وربما التاريخ المعاصر كله ، وهي « العنتريات التي ما قتلت ذبابة » ، حروب الإذاعات ، وصحف المعارضة ، ورفع الشعارات ، والواقع كما هو لم يتغير قيد أنملة حتى ليؤرخ لحياتنا المعاصرة بتاريخ الخطب السياسية والبيانات الحزبية والبرامج السياسية باستثناء بعض مظاهر المقاومة للمحتل في الأرض ، مقاومة بطولية ، كشهادات في التاريخ ، وكقدوة فعلية للجماهير والنظم ، وكبلورة ممكنة لنضال أوسع ، وكمؤشر حاضر على أن عشرات البيانات عن حقوق الإنسان

(١٩) شرح التفتازاني ص ١٠ ، المواقف ص ٩ ، شرح المقاصد ص ٢٢ ، أشرف المقاصد ص ١٣ ، تحفة المريد ص ١٣ ، التحقيق التام ص ١٣ .

والتصريحات عن استنكار الضمير العالمي ، وإعلانات لجان التحقيق لن تمنع طفلاً أو امرأة أو شيخاً من أن يموت ذبحاً . وما زلنا منذ فجر النهضة الحديثة نصرخ « ما أكثر القول وأقل العمل »[٢٠] ، ونتهكم على شعوب الكلام ، وثقافات اللغة ، ومعلقات العصر الحديث على أستار القدس !

٢ ـ **علم أصول الدين** : وتشير هذه التسمية الثانية إلى أن مهمة العلم هو البحث عن « أصول الدين» ، وهي عند القدماء أصول عقلية يتم الحصول عليها عن طريق تأسيس العقائد في العقل . أصل الدين في العقائد ، وأصل العقائد في العقل . والعقل عند القدماء أيضاً يشمل كل شيء ، الحس والعقل ، الحدس والإستدلال ، الاستنباط والاستقراء، المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية ، المعارف النقلية وشهادات التاريخ[٢١] .

لذلك يُقرن « علم أصول الدين » بعلم آخر هو « علم أصول الفقه » . والعنصر المشترك بينهما هو « الأصل » ، وبلغتنا المعاصرة التأصيل ، وهو البحث عن الأسس النظرية التي يقوم عليها العلم ، وفي نفس الوقت تكون هذه الأسس هي بناء الواقع ذاته وإلاّ كانت مجرد افتراضات نظرية لا أساس لها في العقل أو في الواقع . التأصيل هو البحث عن المبادىء الأولى للعلم Axiomatique وهي في نفس الوقت القوانين التي تتحكم في بناء العلم . والعلاقة بين العلمين عند القدماء ، علاقة أصول النظر بأصول العمل . فأصول النظر موضوع « علم أصول الدين » ، في حين أن أصول العمل موضوع « علم أصول الفقه » . ولما كان الهدف من تأصيل النظر توجيه السلوك يكون علم أصول الدين نظرية السلوك ، ويكون علم أصول الفقه معيار السلوك . علم أصول الدين يحدد التصورات للعالم ، ويحدد رسالة الإنسان في الحياة ، موقفه من العالم ، وعلاقاته بالآخرين . بينما علم أصول الفقه يعطيه مقاييس السلوك ، ويصف له كيفية تحقق الأفعال في مواقف معينة . فهو إذن علم معياري عملي في حين أن علم أصول

---

(٢٠) تاريخ الاستاذ الامام ، الجزء الثاني ، المنشآت .

(٢١) أنظر الباب الثاني : نظرية العلم .

الدين علم نظري خالص ، يكون نظرية المعيار وأساس القياس .

ويكون التقابل أحياناً بين « علم أصول الدين » و « علم الفقه » دون توسط علم أصول الفقه . وفي هذه الحالة تكون مهمة علم أصول الدين النظر ومهمة علم الفقه العمل . فإذا كان الفقه هو العلم العملي الخالص الذي يصف أفعال الناس ، ويقنن سلوكهم ، وكان علم أصول الفقه هو العلم « النظري العملي » الذي يعطينا نظرية العمل ومنطق السلوك ومناهج الفعل فإن علم أصول الدين هو العلم النظري الخالص الذي يضع الأساس النظري للسلوك . هو إذن نظرية «النظرية العملية» أو علم «العلم العملي». وبتعبير أبسط يكشف التقابل بين علم أصول الدين وعلم الفقه عن أن علاقة التوحيد بالشريعة هي علاقة النظر بالعمل . ولما كان النظر أصل العمل فعلم أصول الدين أصل علم الفقه[٢٢] . لذلك تقسم الفرق إلى أهل الأصول وأهل الفروع . وبالتالي يكون علم أصول الدين هو علم الفرق في الأصول ، وعلم الفقه هو علم الاختلاف في الفروع . والأول أخطر من الثاني وأهم[٢٣] . وكان نتيجة فصل العلمين عند القدماء إلى علم للأصول وعلم للفروع أن لم يحدث أن تبيّن أحد كيف تخرج العلوم العملية من الأصول النظرية . بل قد تحول التوحيد إلى عقائد نظرية مغلقة على نفسها وكأنها حقائق مستقلة بذاتها وليست أيضاً دوافع للسلوك وبواعث على العمل كما تحول الفقه إلى مجرد طاعة للأوامر واجتناب للنواهي على نحو عملي خالص يصل إلى حد العادات والأعراف . مع أن المهم في التأصيل أيضاً هو كيفية خروج العمل من النظر ، وتحقق النظر في العمل خاصة وأن كليهما « علم الأصول » . ومن ثم ، تكون تفرقة القدماء بين الإعتقاديات باسم التوحيد والعمليات باسم الفقه قد أدت

---

(٢٢) الملل جـ ١ ، شرح التفتازاني على النسفية ص ١٠ ، حاشية الاسفرايني ص ٤ ـ ٥ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، التحقيق التام ص ٢١٣ شرح المقاصد ص ١٢ .

(٢٣) هذه هي القسمة الرئيسية التي يتبعها الشهرستاني في « الملل والنحل » إذ يخصص لأهل الأصول جزءين ، الأول والثاني (٢٥٠ ص) ، ولأهل الفروع المختلفين في الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية آخر صفحات الجزء الثاني وأوائل الثالث (١٥ ص) مما يدل على أهمية الأصول على الفروع .

إلى جعل الإعتقاديات مجرد إيمانيات منفصلة عن العمليات دون أن يكون لها أي أسس عقلية كما تجعل العمليات مجرد عبادات وشعائر تتم ممارستها بالعادة والتكرار . وكيف تكون العقائد كلها نظر لا صلة لها بالعمل ، ويكون الفقه وحده هو العمل لا صلة له بالنظر ؟ وبالرغم من محاولة القدماء الربط بين الاثنين عن طريق الصلة بين اليقين والظن ، وهي صلة نظرية منطقية خالصة ، فالأصول يقينية يمكن الاستدلال عليها والبرهنة على صدقها ، والفروع ظنية لأنها مجرد اجتهادات عملية لتحقيق مصالح الناس إلا أن الصلة ظلت أيضاً مبهمة . فكيف يخرج الظن من اليقين ؟ وإذا كانت الأصول النظرية يقينية لأنها الأسس التي تعتمد على اتساق العقل وقوانين المنطق ، وكانت التطبيقات العملية ظنية لأنها الفروع التي تقوم على المصلحة التي قد تختلف من فرد إلى فرد ، ومن جماعة إلى جماعة ، ومن مكان إلى مكان ، ومن عصر إلى عصر فكيف يكون أساس العمل يقيناً ويصدر عنه عمل ظني ؟ كيف يمكن من هذه الأسس النظرية الواحدة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف الشعوب والأوطان إستخراج عمليات تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وباختلاف الشعوب والأوطان[٢٤] ؟ .

إن أهمية « الأصل » هو في البحث عن الأساس . والأساس في « العقل المصلحي » الذي يجتمع فيه علم أصول الدين وعلم أصول الفقه أو علم الفقه . العقل المصلحي هو الذي يجمع بين العقل النظري والعقل العملي . لقد أدى الفصل بين العلمين في حياتنا المعاصرة إلى الفصل بين العقيدة والاستدلال وبالتالي غياب التأصيل في العقل وتحول العقائد إلى عواطف إيمانية خالصة تعوضنا عن نقص العمل وانزوائها في دائرة الوجدان ، وانغلاقها وتحولها إلى شيء بدلاً من انفتاحها على العالم كبواعث للسلوك ، ومقاصد للفعل . كما أدى إلى توقف الإجتهاد في العقيدة وحصره في الشريعة وحدها واعتبار أن العقائد لها أسس واحدة ثابتة لا تتغير مما أدى إلى ضمورها وقدمها وعدم تعبيرها عن واقع الأمة وظروفها الراهنة . ثم حدث الفصل بين العقيدة والمصلحة، وتحولت العقائد إلى بدائل عن

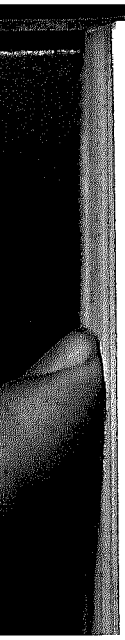
(٢٤) الملل جـ١ ص ٦٢ ، التحقيق التام ص ٢ ، حاشية الاسفرايني ص ٨ .

المصالح ، وضاعت مصالح الناس ولم ترعها إلا الحركة العلمانية التي نشأت أساساً بسببها وكرد فعل على العقائد الإيمانية اللاعقلية الفارغة من أي مضمون . وقد أدى ذلك كله في النهاية إلى فصل النظر عن العمل ، وبقاء العقيدة دون شريعة فضاعت الشريعة ، ولم تغن عنها العقيدة شيئاً . وما دامت العقائد مقدسة من الله والشريعة لصالح الإنسان فقد انتشر في عقليتنا الفكر « اللاهوتي » وغاب الفكر الإنساني المصلحي ، فتأكدت محورية الله وهامشية الإنسان .

٣ ـ علم التوحيد : وتشير هذه التسمية إلى أول عقيدة وأشهرها ، وهي عقيدة التوحيد . وحينئذ يكون السؤال : هل التوحيد نظر أم عمل ؟ هل هو عدد الآلهة وأنها واحد أم أنه تحقيق لتصور الوحدانية في العالم ؟ الحقيقة أن التوحيد قد يكون علماً وقد يكون عملاً . وعلم التوحيد هو الأساس النظري للعمل . وعمل التوحيد هو توحيد الشعور ثم توحيد المجتمع ثم توحيد العالم في نظام واحد هو نظام الوحي . فالعالم هو نظام العالم . التوحيد فعل من أفعال الشعور يضع ذاته من حيث هو شعور متوحد ومهيء إلى تصور وحداني للعالم . التوحيد إذن ليس عقيدة بمعنى أنه ليس تصوراً نظرياً فحسب بل هو « عملية توحيد » . والاسم نفسه « توحيد » اسم فعل وليس اسماً مجرداً فارغاً أو حسياً يشير إلى شيء ، يدل على عملية ولا يدل على جوهر ثابت كما هو الحال في « واحد » من « فاعل » . التوحيد فعل من أفعال الشعور تتوحد فيه قواه وأبعاده ومستوياته نحو ماهية واحدة مطلقة وشاملة ، عامة ومجردة ، خالصة ومنزهة . وقد حاولت معظم الحركات الإصلاحية الحديثة من قبل إعطاء الأولوية للتوحيد العملي على التوحيد النظري ، وتحويل التوحيد إلى طاقة فعالة لتوحيد الشعور الفردي ولجمع شتات الأمة[٢٥] .

---

(٢٥) يقول محمد بن عبد الوهاب « التوحيد إفراد الخالق بالعبادة ذاتاً وصفة وأفعالاً : قال العلامة ابن القيم في مدارج السالكين التوحيد نوعان : نوع في العلم والاعتقاد ، ونوع في الارادة والقصد . ويسمى الأول التوحيد العملي ، والثاني التوحيد القصدي الارادي لتعلق الأول بالأخبار والمعرفة والثاني بالتوحيد والارادة » كتاب التوحيد ص ٢ ونفس الفكرة في تحفة المريد ص ١٢ ، اتحاف المريد ص ١٢ ، رسالة التوحيد ص ١٣ ، الحصون الحميدية ص ٥ ، شرح التفتازاني على النسفية ص ٥ ، أنظر أيضاً بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية» قضايا معاصرة (٤) في اليسار الديني وأيضاً Morality and the Integrily of Islamic Society, New Hamphsire, USA, 1980



ويُقرن باسم « التوحيد » أحياناً اسم « الصفات » فيكون اسم العلم هو « علم التوحيد والصفات » لأن هذا الموضوع أشرف موضوعات العلم ولأن الصفات هي لب عقيدة التوحيد . والحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة . ولكن خطأهم وقوعهم في التشخيص والتثبيت والتحجير والتشيؤ والصنمية والسكون والوثنية في حين أن الذات تكشف عن الوعي الخالص والصفات عن المثل العليا التي يحاول الإنسان تحقيقها في حياته العملية ، ومن ثم فالذات والصفات تشير إلى الأسس النظرية للسلوك ، أي الأيديولوجية التي جاء بها الوحي من أجل تطبيقها في الحياة العملية والتي يجد فيها العالم نفسه في نظامه الأمثل المطابق للعقل والطبيعة . وكان نتيجة تشخيص القدماء للذات والصفات وخروجها من الوعي الخالص وقيم السلوك أن ظهر التناقض الصارخ بين التوحيد النظري والسلوك العملي للأمة أفراداً وجماعات الذي يغلب عليه التشتت والتجزىء والتشرذم . ففي حياة الإنسان الفردية انفصم الفكر عن الوجدان عن القول عن العمل فحدث النفاق والجبن وأصبح الفرد مزدوج الشخصية . وبدت مظاهر الإزدواجية في حياتنا الثقافية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية ، وفي الحضارة بين التقليد والتجديد، وفي السياسة بين الشرق والغرب، وفي الإجتماع بين المحافظة والتقدمية ، وفي الإقتصاد بين الرأسمالية والإشتراكية[٢٦] .

٤ ـ **الفقه الأكبر** : وهي تسمية لم ترد كثيراً إلاَّ في نشأة العلم ولم تستمر طويلاً بعد تطوره واكتماله . وتشير إلى العقائد باعتبارها الفقه الأكبر في مقابل الفقه الأصغر وهي العمليات . وهي توحي بأن النظر أكبر من العمل وأن العمل أصغر من النظر . صحيح أن لفظ الفقه يشير إلى الفهم ولكن لفظ الأكبر يشير إلى أن العلم نظري في حين أن الفقه الأصغر علم عملي وذلك يوحي إما بانفصال النظر عن العمل أو بأن النظر أعلى من العمل . كما أن التسمية ما زالت مرتبطة بالفقه ولا تشير إلى استقلال العلم عن باقي العلوم وكأن الفقهاء هم واضعوه كفرع من

(٢٦) أنظر أيضاً بحثنا « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » قضايا معاصرة (١) في فكرنا المعاصر .

علم الفقه . بل إن مضمونها لم يعش في عقليتنا المعاصرة كما لم يعش كتسمية فقد توارى الفقه أي الفهم والعقل ، فتوقف الإجتهاد ، وعم التقليد . وتحولت العقيدة إلى إيمان خالص مكتف بذاته . فالأكبر لا يحتاج إلى الأصغر في شيء[٢٧] . تبقى إذن ميزة تسمية « علم أصول الدين » لأن به لفظ علم والتركيز على أننا بصدد العلم وليس الإيمان . كما أن به لفظ « أصل » للدلالة على أننا بصدد تأصيل العلم وتأسيسه وليس مجرد القبول والتسليم بالعقائد .

٥ ـ **علم العقائد** : وهو أقل التسميات ذيوعاً ، ولا توجد إلاَّ في المعاهد الدينية التي تقوم على مناهج التسليم والقبول والتي أسقطت النظر من الحساب . لم يَسْتَبْقِها التراث كما استبقى علم الكلام وعلم أصول الدين[٢٨] . والحقيقة أن أهم ما يميز الوحي في آخر مراحله واكتماله هو أنه لا يحتوي على عقائد Dogma أو على نسق من العقائد Crédo كأشياء مستقلة بذاتها لا تقبل التغيير والتبديل ، تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال مثلاً في العقائد المسيحية . العقائد في مرحلة اكتمال الوحي تصورات للعالم أو نظريات تكون أساساً للسلوك ، يمكن التحقق من صدقها من خلال التجارب الحية في الحياة اليومية للأفراد والجماعات ، في الحاضر وعلى مسار التاريخ . العقائد أفعال للشعور نظرية وعملية وليست « أشياء » موجودة في التاريخ وحوادث وقعت فيه بالفعل . هي بواعث على السلوك وليست حقائق مستقلة لها وجودها المنفصل عن موجهات السلوك . إن تحويل العقائد كلها من العمل إلى النظر لهو خروج عن القصد من العقائد . فالعقائد ليست نظريات بقدر ما هي دوافع للسلوك ، وبواعث على العمل . العقائد تكوّن نواة أيديولوجية كاملة : نظراً وعملاً ، فكراً وسلوكاً ، يتحول فيها التصور إلى نظام ، والعقيدة إلى شريعة[٢٩] . ومن المستحيل تقنين الإعتقاد أو تحويله إلى

---

(٢٧) وهو الاسم الذي ارتضاه أبو حنيفة في « الفقه الأكبر » ، أنظر أيضاً التحقيق ص ٢ ـ ٣ ، شرح المقاصد ص ١٢ .

(٢٨) شرح الخريدة ص ٩ .

(٢٩) التحقيق ص ٢ ـ ٣ أنظر أيضاً بحثنا الأول الذي كتبناه ونحن في سن الواحد والعشرين كمشروع لرسالة La Méthode Islamique Générale في Dialogue Religieux et Revrlution II

عقـائد . فـالاعتقاد ليس غـاية في ذاتـه بل هـو وسيلة للتأثـير في الحيـاة العمليـة . الإعتقاد وظيفة سلوكية لا حقيقة نظرية أو صيـاغة لغـوية أو واقعـة تاريخيـة مستقلة بذاتها . الإعتقاد لا يتحدث عن أشياء بل يوجه سلوكاً . هو الـدافع عـلى الفعل ، والبـاعث على العمـل ، والجامـع للنية ، والمحقق للقصـد ، والمحرك لـلإنسـان . الإعتقـاد جهد ، ولا يمكن تصـوير الجهـد بالعقـل أو التعبير عنـه بالمنـطق . ليست العقائد أشياء ثابتة بل مقـاصد عـامة تحقق منـافع النـاس وتدبـر معاشهم . لم تكن العقائد في نشأتها ، وبداية إعلانها عقائد نظرية بل بواعث على السلوك . ولم تنتقل من العمل إلى النظر إلا بعد توقف العمـل والبدْء في التسـاؤ ل النظري عن أسـاس العمل . ظهر علم العقائد بعد أن توقفت ممارسة العقائد ولم تعد موجهة للسلوك . تظهر ناتئة عنه ، طائرة فوقه . فإذا نقص التـوجه نحـو الأرض ظهر الإنعـراج نحو السماء . والذي يحقق الله في الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله . والذي يمـارس حريته في التاريخ لا يسأل عن معنى الجبر والاختيـار ، والذي يجعـل نفسه مسؤولاً عن الخير والشر في العالم لا يفترض مسؤولية الله عنها . تحضر العقيدة النـظرية في غياب الممارسة العملية . ليس العمل إذن هو ضعف في التأمل ولكن التأمل ضعف في العمـل[٣٠] . لذلـك أدى « علم العقائـد » أو علم الكـلام إلى نتـائـج خـطيـرة

---

(٣٠) « نعم ، انهم لم يدونوه ، ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات ، وتقرير المذاهب ، وتبويب المسائل ، وتفصيل الدلائـل ، وتلخيص السؤال والجواب ، ولم يبـالغوا في تـطويل الـذيول والأذنـاب وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ، ومشاهدة الوحي ، والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حـين مع قلة المعاندين . ولم تكثر الشبهات كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج . . . عليكم بـدين العجائـز »المـواقف ص ٦٠ ـ ٦١ ؛ « ووجـه الحاجـة إليه أن الأوائـل من العلماء كانوا ببركة صحبته ﷺ أو صحبة من صاحبه ، وقرب العهد بزمانه ، وسماع الأخبـار منه وعنـه ، ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائـع والخلافـات ، وسهولـة مراجعتـه أو مراجعـة الثقات مستغنـين عن تـدوين الأحكام وتـرتيبها أبـواباً وفصـولاً ، وتكثير المسـائل فـروعاً وأصـولاً إلى أن ظهـر اختـلاف الآراء ، والميل إلى البدع والأهواء ، وكثرت الفتاوى والمواقعـات ، ومسّت الحاجـات فيها إلى نـظر والتفات . فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استنباط الأحكام ، وبذلوا جهـدهم في تحقيق عقائـد الاسلام ، وأقبلوا على تمهيد أصولهـا وتدوينهـا ، وتلخيص حججها وبـراهينها ، وتـدوين المسائـل بأدلتها ، والشبه بأجوبتها ، وسموا العلم بها فقهـاً وخصصوا الاعتقـاديات بـاسم « الفقه الأكبـر » التحقيق ص ٢ ـ ٣ .

بالنسبة للوحي والإنسان والمجتمع والواقع والتاريخ . تحول التوحيد من مستوى العمل إلى مستوى النظر . وكل تحول من العمل إلى النظر ضمور في التوحيد . كان التوحيد في أول تمثله توحيداً عملياً . ولم تطرح المسائل طرحاً نظرياً إلا بعد أن ضمر الفعل فتصرفت الطاقة في التساؤل النظري . وكلما ضمر الفعل زادت حدة التساؤل ، وتطايرت الرقاب من أجل النظريات في « ذات الله » بعد أن كانت تتطاير من أجل الجهاد في سبيل الله . لم تكن هناك نظرية في التوحيد ساعة تمثله الأول بل كانت هناك « عملية توحيد » أي تحويل الواقع إلى مثال ، وتحويل المثال إلى واقع . فالوحي نظام مثالي للعالم ، والعالم نظام طبيعي للوحي حين تزدهر الطبيعة أو يستوي الواقع . لم يوجد « علم العقائد » في الجماعة الأولى لأن التوحيد كان عملياً لا نظرياً . التوحيد عملية توحيد بين الفكر والواقع وليس نظرية توحيد بين الممكن والواجب . ولا يعني انتشار ثقافات أخرى في الحضارة الناشئة أي تغيير في الجهة ، وتحويل للتوحيد من العمل إلى النظر . فالمعركة الفكرية النظرية ليست بديلاً عن المعارك العملية الإجتماعية والسياسية(٣١) .

والخطورة أكبر إذا ما تم وضع « علم العقائد » في إطار علم تاريخ الأديان أو في تاريخ الفكر البشري ، وبالتالي تضيع خصوصية « علم التوحيد » كنمط جديد لعلم العقائد . فالعقائد لها معنى نمطي في تاريخ الأديان وهي أنها ضد العقل ، فوق العقل ، سر لا يمكن إدراكه بالعقل ، بل انها على نقيض العقل ، تناقض بل وربما أيضاً على نقيض الأخلاق ، وضد الطبيعة ولهذا يؤمن بها الناس . وإلا فلماذا يؤمن الناس بالعقائد إذا كانت مفهومة بالعقل ، معقولة بالأخلاق ، ومدركة بالطبيعة ؟ لها سلطة تقننها لأنها لا تنبع من طبيعة العقل أو من ثنايا الطبيعة ، وهي سلطة يجب التسليم بمقرراتها دون اعتراضها لأنها تعبير عن « الروح القدس » في

(٣١) يقول رشيد رضا ناقداً الاستاذ الامام في « رسالة التوحيد » على تركيزه على التوحيد النظري دون العملي قائلاً « فات الأستاذ أن يصرح بتوحيد العبادة وهو أن يعبد الله وحده ولا يعبد غيره بدعاء ولا يعتبر ذلك مما يتقرب به المشركون إلى ما عبدوا معه من الصالحين أو الأصنام المذكور بهم وغير ذلك كالنذور والقرابين تذبح بأسمائهم أو عند معابدهم . وهذا التوحيد هو الذي كان أول ما يدعو إليه كل رسول » . مقدمة الناشر ، رسالة التوحيد ص ٤ .

التاريخ . لها صحة مطلقة خارج التاريخ ، لا تتغير ، ثابتة مهما تغيرت الظروف والأحوال مما أدى بالناس إلى رفضها كلية وإيثار الحقائق المتغيرة التي تعبر عن مصالحهم واحتياجاتهم ومستواهم الإنساني . وهي مقدسة لم يأت بها بشر ، بل من وضع الله الذي أتى بشخصه إلى البشر وجسدها أمامهم عياناً[٣٢] . وهي كلها تصورات خاطئة لمعنى العقائد بعد أن تم اكتشاف أنها من وضع التاريخ ، تعبر عن تجربة الجماعة الأولى التي آمنت بها وعكست فيها انفعالاتها ، آمالها وآلامها . دَاخَلها التعصب الإنساني ، وتحزبت لها الفرق ، وتطايرت من أجلها الرقاب ، ونصبت من أجلها المقصلات، ودبرت بسببها المذابح . وبالتالي نشأت الثورة عليها وعلى وضعها نظراً لإستخدام السلطة السياسية إياها للسيطرة بها على العوام ورفض المثقفين لها وإيثارهم أيديولوجية تعبر عن واقعهم ، مفهومة مدركة ، تتحول إلى نظام سياسي واجتماعي واقتصادي ، ويكون بها الخلاص الفعلي للناس . وإن كل مجتمع ما زالت تسيطر عليه العقائد بهذا المعنى السلبي فإنه ينبىء بطبيعة الحال عن ثورة قادمة ، بدأت بالإصلاح وتنحو نحو النهضة حتى تتحقق شروط الثورة ومقدماتها ، وقد يكون هذا هو حال مجتمعاتنا المعاصرة وانتشار الحركة السلفية فيها حاملة لواء « العقائد » على « المصالح » .

ثالثاً : حدُّه :

١ ـ نقد التعريف القديم : يكاد يُجمع القدماء على أن «علم التوحيد» أو «علم الكلام» هو «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية» أي أنه العلم بالأدلة على صحة العقائد[٣٣] . والصدق هنا نظري خالص ،يخضع لقواعد المنطق ،ولأساليب البرهان . ومن ثم ينفصل الإعتقاد عن العمل ، وهو الفصل الشائع في كل التسميات . فالمراد بالعقائد هنا « نفس الإعتقاد دون العمل » ، وكأن العقائد موضوعات نظرية صرفة وليست موجهات للسلوك . كما يخصص القدماء العقائد

---

(٣٢) أنظر تحليلنا لها في رسالتنا الثانية ، الجزء الثاني La Phénomenologie de l'Exégèse .

(٣٣) التحقيق التام ص ٢ ـ ٣ ، المقاصد ص ١٢ ـ ١٦ ، شرح المقاصد ص ١٦ ـ ١٧ ، أشرف المقاصد ص ١٦ ، المواقف ص ٧ ، تحفة المريد ص ١٢ ، اتحاف المريد ص ٢٥ ، شرح الخريدة ص ٩ ، الحصون ص ٥ ، شرح التفتازاني ص ١١ ، حاشية الاتحاف ص ٢٧ .

الدينية بالعقائد « الإسلامية » وحدها في حين أن الأدلة على صحة العقائد تتضمن كل دين . فالعقائد واحدة : وجود الله ، وخلق العالم ، وخلود النفس حتى ولو اختلفت التسميات وتضاربت الآراء . وقد تجاوز القدماء أنفسهم العقائد « الإسلامية » إلى عقائد الديانات الأخرى حتى أصبح « تاريخ الأديان المقارن » جزءاً من العلم . كما أن هذا الحد وضع للمنهج أكثر منه حد للعلم أي الاستدلال على صحة العقائد « بايراد الحجج ، ودفع الشبه » ، وهو المنهج الجدلي ومعاندة الخصوم . والحقيقة أن هذا التعريف يثير عدة تساؤلات رئيسية منها : هل هناك أدلة على صحة العقائد أم أن الأدلة يمكن استعمالها وفقاً لأهداف المستدل لاثبات أن الشيء صواب أم خطأ ؟ فالدليل آلة كالمنطق يتوقف على كيفية استخدامه والهدف منه . ويمكن لنفس المتكلم أن يستدل على صحة الشيء .وخطأه في آنٍ واحد طبقاً لمهارته أو مزاجه المتقلب أم مصالحه المتغيرة ، كما أنه يصعب الاقتناع من متكلمين متصارعين ، كل منهما يثبت بالدليل نقيض ما يقوله الآخر ، وكلاهما مقنعان (مثلاً : التشبيه والتنزيه . الجبر والاختيار ، النقل والعقل . . . الخ)[٣٤] . هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع ما دام الموضوع واحداً ، والعقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة متناحرة متناقضة تضيع فيها وحدة الموضوع ؟. وأن هذه الفرق لا تعبّر عن العقائد ولا تستدل على صحتها بقدر ما تستخدمها للتدليل على شيء آخر في الواقع والمجتمع والتاريخ ؟ فالفرق والمذاهب مصالح ، ومواقف عملية وليس النظر عندها إلا غطاء للعمل وأساساً له . هل هناك عقائد صحيحة وأخرى خاطئة كما هو الحال في حديث الفرقة الناجية أم أن هناك عقائد سلطة وعقائد معارضة ، وأن الذي يحدد أحد النمطين من العقائد ، الهالكة أم الناجية هو الموقع من السلطة ومن يحصل عليها ؟ حتى على فرض امكانية إثبات صحة العقائد بالأدلة هل أقنعت أحداً ؟ هل قويت عقائد الناس أو آمن بها العوام ؟ إن الأدلة يمكن الرد عليها بأدلة مضادة فتتكافأ الأدلة ، ويقع الناس في الحيرة والتردد والشك واللاأدرية وبالتالي ينتهون إلى الكفر

(٣٤) عُرف عن ابن الراوندي ذلك وغيره من طبقة المتكلمين المهنيين ، ابرازاً للبراعة أو تغيراً للمصلحة طبقاً لاتهام الخياط له ولهم .

بدلاً من الإيمان طبقاً لمقاييس « علم الكلام » نفسه وتصنيفه للفرق[٣٥] . هل هناك عقائد أصلاً أم أنها كلها تعبر عن مصالح وقوى إجتماعية بما في ذلك التوحيد الذي يعبّر عن مصالح المضطهدين والمعذبين والمظلومين والفقراء والعبيد والمساكين من أجل إعادتهم إلى البنية الإجتماعية الموحدة ، والذي يعبر عن القبائل المشتتة التي مزقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها في أمة واحدة قادرة على وراثة الأرض والامبراطوريتين المنهارتين آنذاك ؟ إن العقيدة تعبير عن وضع إجتماعي ، تأصيل نظري لموقف إنساني ، ولما كانت العقائد هي وسائل للحراك الإجتماعي ، وكان الحراك الإجتماعي بالضرورة حراكا لصالح الأغلبية الصامتة كانت العقيدة ثورة ، وكان تاريخ العقائد جزءاً من تاريخ الثورات الإجتماعية ، وكان تاريخ الأديان جزءا من التاريخ البشري . هل حل الصراع العقائدي بالإقناع باستعمال الأدلة على صحة العقائد نظرياً أم حله بالصراع الفعلي على الطبيعة وفي الواقع ؟ لما كان الهدف من العقائد هو التأصيل النظري للأوضاع الإجتماعية والمواقف الإنسانية منها فإن إثباتها لا يكون بالأدلة النظرية من أجل إثبات صحتها النظرية بل يكون بالدفاع عن هذه الأوضاع ، كل من موقفه ، بالفعل . فالتصديق لا يكون بالعقل بل بالممارسة . لا يوجد « علم كلام » مكتبي لاثبات صحة عقائد نظرية بل حركة صراع إجتماعي ، لا يقوم به متكلم من صحن الدار أو المسجد وظهره على عامود ، متكئاً على وسادة وأمامه المؤلفات والمصنفات، وأمامه التلاميذ، ويحيط به المعجبون والمحاورون بل يقوم الإمام الفقيه بقيادة هذا الصراع ، وقيادة الجماهير في حركة تاريخية دفاعاً عن مصالحها وتحقيقاً للتوحيد ، من المسجد وفي الشارع ، في الحقل وفي المصنع ، بقوة العقيدة وثقل الجماهير من أجل الثورة .

وربما لا يوجد حد آخر للعلم لأنه لا وجود للعلم على هذا النحو القديم . ومع ذلك يمكن وصفه بعد إعادة بنائه وتصحيحه وإعادته من الوضع الزائف القديم إلى الوضع الصحيح الحالي ، وتحويله ليس فقط من « علم الله » إلى « علم الإنسان » فقد لا يكون هذا التقابل معبراً تماماً عن جوهر الحضارة التي نشأ فيها

(٣٥) أنظر الخاتمة : من الفرقة المذهبية إلى الوحدة الوطنية .

هـذا العلم بل من علم « العقـائد الـدينية » إلى علم « الصـراع الإجتماعي » فهـو العلم الذي يتناول العقائد الـدينية كمـوجهات لسلوك الجمـاهير اليـوم ، والتاريـخ شاهد عـلى ذلك منـذ نشأة الـدولة الإسـلامية الأولى في المـدينة حتى انتصـار الثورة الإسلامية الكبرى في إيران ــ من أجـل المساهمـة في حل قضـاياهم المصيـرية مثـل الإحتـلال ، والقهر ، والتخلف ، والفقـر ، والتغريب ، وسلبيـة الجمـاهـير. هـو العلم الذي يضع الأسس النظرية لسلوك الأمة الفردي والجماعي في مرحلة تاريخية محـددة ، وهي المرحلة التـاريخية الحـالية التي يعيشهـا جيلنا . فـالجماهـير مـا زالت مؤمنة ، تراثية ، عقائدية ولكنها في نفس الوقت في وضع احتلال وقهر وفقر وتجزئة وتخلف وتغريب ولا مبالاة . جـربت مناهـج التغيير الاجتمـاعي والأيديـولوجيـات العلمانية للتحديث ولكن ظلت قضاياها الرئيسية كما هي لم تحل إن لم تـزد صعوبـة بعد أن جُرب التغيير بواسـطة القديم ، وجُـرب التغيير بـواسطة الجـديد كـما جرب التغيير بواسطة التوفيق بين القديم والجديد ، وكـانت النتيجة إما تقوقع القديم في الجماعات الإسلامية الغاضبة ، أو تقوقع الجديد في الجمـاعات السـرية المنتشـرة أو انتهـاء التـوفيق إلى ردة ونفـاق واستعمـال القـديم المتخلف كستـار للجـديـد العميل(٣٦) .

٢ ـ **وضع تعريف جديد**. كما يلاحظ على هذا الحد القديم «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية» أنه خال من أي تحديد لمضمون هذه العقائد الدينية. فإذا كانت العقيدة تعني التوحيد أي نظرية في «ذات» الله فقد يكون ذلك متفقاً مع ظروف نشأة العلم القديمة حيث كان التوحيد النظري بهذا المعنى موضع الأخطار ، ومظان الطعان بعد أن انتصر « التوحيد العملي » على الأرض وفُتحت البلدان عندما أراد الأعداء النفاذ

(٣٦) أنـظر « التـراث والتجـديـد » أزمـة التغـير الاجتمـاعي ص ٣٧ ـ ٥١ وأيضـاً « التـراث والتغـير الاجتماعي » . قضايا معاصرة (٣) في الثقافـة الوطنيـة ؛ « اليسار الاسـلامي ومستقبل مصـر » ، قضايـا معاصرة(٤) في اليسار الديني . وأيضاً

Des Idéologies modernistes à L'Islam Revolutionaire, Paris, 1983: The Origines of Modern Concervatism and Islamic Fundementalism, Amsterdam, 1979: Islamic Alternative in Egypt. USA, 1980.

إلى مصدر القوة الجديدة وهي العقيدة . ثم انتصر التوحيد النظري وظهر التنزيه ممثلاً في نظرية الذات والصفات والأفعال ، وتم إثبات وجود الصانع بالعقل ، والبرهنة على صفاته الكاملة ، كما تم إثبات النبوة وامكانها وصدقها . ثم تحول علم التوحيد من الدفاع إلى الهجوم فأثبت وجوه الخطأ في النقل في الكتب المقدسة في الملل الأخرى ، ونقد التجسّد والتثليث، وبين خطأ الشِّرك، وأخطاء الممارسات العملية للكهان والأحبار[٣٧] . ولما أصبحت المباحث الفلسفية العامة هي الأسس النظرية لعلم التوحيد بعد أن توقفت في علوم الحكمة ، وتسربت إليه ، استطاع العلم أن يقضي على آخر ما تبقى من تشبيه وفكر ديني تقليدي أو كاد حتى لم تعد الإلهيات والسمعيات أكثر من ربع العلم ، واحتوت المقدمات النظرية الخالصة ثلاثة أرباعه[٣٨] . أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر ومظان الطعان ، وتحولت من ذات الله وصفاته وأفعاله إلى أراضي المسلمين وثرواتهم ، حرياتهم وهويتهم ، ثقافتهم ووحدتهم . قد تتحول أيضاً المقدمات النظرية العامة من نظرية في العلم يغلب عليها الاستدلال ونظرية في الوجود يغلب عليها مبحث الجواهر والأعراض إلى مقدمات نظرية أخرى بها نظرية في العلم يغلب عليها الرؤية المباشرة للواقع والاحصاء الدقيق لمكوناته ،ونظرية للوجود يغلب عليها تحليل الوجود الإنساني الإجتماعي ومفاهيمه الرئيسية مثل الحرية والعدالة والديموقراطية والتقدم والتحرر والنهضة . لقد تغير الواقع الإجتماعي والسياسي كلية عند القدماء وعندنا ، وتحول من دولة منتصرة قديماً وامبراطورية مترامية الأطراف إلى دولة محتلة حديثة متجزئة متخلفة تتكالب عليها الدول العظمى كما الأكلة على قصعتها للقضاء على استقلالها ، ونهب ثرواتها ، ومنع وحدتها ، وتشتيت شملها ، وايقاف تقدمها ، واجهاض نهضتها[٣٩] . ولما كانت أوضاع الناس الإجتماعية هي أساس الواقع ، وكان الواقع أساساً هي الأوضاع الإجتماعية للناس فإن الأمور العامة القديمة (الواحد والكثير ، الماهية والوجود ، العلة والمعلول ، الوجود والعدم ،

---

(٣٧) يتضح ذلك بوجه خاص في « الفصل » لابن حزم وفي « الملل والنحل » للشهرستاني .

(٣٨) أنظر الفصل الثاني ، « بناء العلم » .

(٣٩) أنظر « التراث والتجديد » ، تغير البيئة الثقافية ، ص ١٥٧ - ١٧١ .

الوجوب والإمكان ، القدم والحدوث . . . الخ) بالنسبة لنا هي المفاهيم الحديثة التي تؤثر في عقول الشباب ، مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والمساواة ، والإنسان والمجتمع والتاريخ . والواقع الماضي المهاجم فكراً والمنتصر واقعاً عند القدماء هو بالنسبة لنا الواقع الحالي المهاجم أرضاً والمهزوم واقعاً . وإذا كان العقل عند القدماء أساس نظرية العلم فإن الوعي عندنا هو شرطها . وإذا كان الوجود عند القدماء هو الوجود الطبيعي أو الميتافيزيقي فإن الوجود عندنا هو الوجود الإجتماعي والسياسي والإقتصادي للأمة ، أحوال المسلمين ومصائرهم ، ثرواتهم وأراضيهم ، وحدتهم وقوتهم ، وهو ما فكر فيه المصلحون من قبل ، وما حاوله الضباط الأحرار من بعد[٤٠] . علم « أصول الدين » إذن هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من إحتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولا مبالاة كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة لو تم إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم . فقد احتلت الأراضي وفي مقدمتها فلسطين ، ونهبت الثروات من الإستعمار الخارجي أو الإقطاع الداخلي حتى أصبح يُضرب بنا المثل في أعلى درجات الغنى وأحط مستويات الفقر ، غنى الأقلية المترفة ، وفقر الأغلبية المطحونة ، وقضي على الحريات باسم الأهداف القومية والأخطار الخارجية ، وانتشرت المحافظة من ثنايا الثورة المعاصرة وبراثن الحركة التقدمية ، وزاد التغريب ، وضاعت الهوية أو كادت وهي ترزح تحت أكوام المترجمات التي تمنع العقل من الفكر والإبداع ، وتجزأت الأمة وتشتّتت ، وتقطعت أوصالها وأطرافها بعد أن كانت أمة واحدة قلباً وأطرافاً ، محوراً ومحيطاً ، مركزاً ودوائر ، فإذا كان علم أصول الدين يقوم تلبية لحاجات العصر ، وكانت هذه متغيرة من عصر إلى عصر فإننا إذا عددنا حاجات المسلمين اليوم التي يمكن أن تكون مادة لعلم أصول الدين وباعثه الأول على إعادة بناء العقيدة وجدناها :

أ ـ الحاجة إلى وضع أيديولوجية واضحة المعالم وسط هذا الخضم الكبير من

---

(٤٠) « اجهاض العقول » ، « مخاطر السلام » ، « الضباط الأحرار أو المفكرون الأحرار » في قضايا معاصرة (٣) في الثقافة الوطنية .

أيديولوجيات العصر المنتشرة فوق الواقع سواء كانت مستعارة أو محلية متخلفة أو توفيقية بين هذا وذاك . وعلى هذا النحو يمكن حل موضوع « الأصالة والمعاصرة » الذي ما زلنا نتجادل حوله ونبحث فيه منذ فجر النهضة الحديثة حتى الآن وربما إلى عدة أجيال قادمة أخرى إن لم يقدر لمشروع « التراث والتجديد » أن يعيش ويستمر ويؤثر ، وينقل الحضارة من طور إلى طور ، من طور الشروح والملخصات إلى دور النهضة الثانية ، من القرون السبعة الأخيرة (من السابع حتى الرابع عشر) إلى قرون سبعة قادمة (نهضتنا الأولى من القرن الأول حتى السابع) . حينئذ يربط الناس بين ماضيهم وحاضرهم ، ويقومون بحركات التغير الإجتماعي من خلال التواصل لا الانقطاع ، وتنتهي الإزدواجية من حياتنا ويتوارى فصام الشخصية الوطنية بين الحركة الدينية المحافظة والحركة التقدمية العلمانية ، ويكون « علم أصول الدين » قد حقق الهدف المرجو منه وهو إقامة علم نظري من أجل توجيه الواقع ، سداً للفراغ النظري والركود العملي في حياتنا المعاصرة . فيعاد فهم العقيدة ، ويُعاد تصورها وتأصيلها في وجدان العصر ، وخلق ثقافة وطنية مرتبطة بجذورها في القديم ، وقائمة على تحليلات الواقع المعاصر . ومن ثم نشأت الحاجة إلى معرفة إحصائية دقيقة لواقعنا المعاصر حتى يمكن فهم العقائد وتفسيرها على أساسها كما يفعل الأصولي القديم في البحث عن العلل الفاعلة والمؤثرة في سلوك الناس ، كما أننا في حاجة إلى تحليل نفسي إجتماعي للجماهير حتى يمكن معرفة موجهات سلوكها وبواعثها ، وإعادة تفسير العقائد حتى تكون موجهات مثالية للسلوك . ويستدعي ذلك تطوير حركات الإصلاح الديني الحديث التي لم تؤت أكلها بعد ، ولم تستنفد أغراضها كلها ، بل واقالتها من عثراتها وردتها وتراجعها من مؤسسها الأول حتى ممثلها الأخير[٤١] . وعلى هذا يمكن الإنتقال من الإصلاح إلى النهضة حتى يمكن الإنتقال بعد ذلك من النهضة إلى الثورة . كما يستدعي إرساء قواعد النظرة العلمية كما كان الحال عند القدماء خاصة في علم أصول الفقه ، وهي النظرة التي تسلم بكل معطيات الواقع المادية والمعنوية . كل ذلك يؤدي بنا

---

(٤١) أنظر ، « ماذا يعني اليسار الاسلامي ؟ » في « اليسار الاسلامي » ، العدد الأول .

في نهاية الأمر إلى صياغة جديدة لعلم أصول الدين وفروعه مثل « لاهوت الثورة » ، « لاهوت التحرر » ، « لاهوت التنمية » ، « لاهوت التغير الاجتماعي » ، « لاهوت المقاومة » ، « لاهوت التقدم » ، « لاهوت العدالة الإحتماعية » ، « لاهوت الوحدة » ، « لاهوت الجماهير » ، « لاهوت التاريخ » ، . . . الخ . وتلك هي « رسالة التوحيد » .

ب ـ ليست مهمة علم أصول الدين الجديد نظرية فحسب بل هي أيضاً مهمة عملية من أجل تحقيق الأيديولوجية بالفعل كحركة في التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها . ومن ثم كان من مهامه القضاء على احتلال أراضي المسلمين المباشر منها مثل فلسطين وغير المباشر منها في صورة قواعد أجنبية أو تسهيلات دفاعية برية أو بحرية لقوى أجنبية شرقية أو غربية أو الأحلاف العسكرية أو المناورات المشتركة أو تبادل المعلومات العسكرية والخبرات الفنية ، تعددت الأسماء والمسميات واحدة . ومن مهامه أيضاً القضاء على نهب ثروات المسلمين من الخارج ونهب الاقطاع لها من الداخل ، وإعادة توظيفها لخدمة جماهير المسلمين ،والقضاء على استغلال هذه الثروات من الخارج أو الداخل من أجل قيام اقتصاد وطني مستقل للأمة . وكذلك أيضاً تنمية موارد المسلمين الطبيعية وعدم تركها نهباً من الخارج أو دون السيطرة عليها وتركها للكوارث والفيضانات . وغريب حقاً عندما يذكر الثروة والغنى فيذكر المسلمون ، الأغنياء الجدد منهم . وعندما يذكر الفقر والجوع يذكر أيضاً المسلمون ، عامة المسلمين . وكأنها ليست أمة واحدة بل أمتان ، المال فيها دولة بين الأغنياء ، والفقر فيها شائع وعام بين الفقراء . ومن مهامه أيضاً القضاء على كل صنوف القهر والتسلط . يضرب بالأمة المثل في وفرة عدد المسجونين السياسيين ، واضطهاد المعارضة ، وهربها من أوطانها إلى الخارج ، والتصفية الجسدية للخصوم ، وصياغة القوانين الإستثنائية والدساتير من أجل التقنين لحكم الفرد المطلق ، واجراء الاستفتاءات الشعبية لانتزاع الناس حرياتهم وهي منزوعة سلفاً . كما يهدف إلى توحيد الأمة ، ولم شتاتها ، وجمع أجزائها المبعثرة ، وتجاوز الحدود المصطنعة التي وضعها الإستعمار بين أجزاء الأمة ، وأثار الأحقاد والضغائن بين طوائفها وجعلها أحزاباً وشيعاً « كل حزب بما لديهم

فرحون » . ويكون همه الرئيسي القضاء على كل مظاهر التخلف في الأبنية التحتية والفوقية ، في الهياكل الإجتماعية والتصورات الذهنية حتى يمكن نقل المجتمع كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى ، ويتحول من الخلود إلى الزمان ، من الفيض والصدور من الأعلى إلى الأدنى إلى التقدم في التاريخ ، من الأمام إلى الخلف . كما يقضي على التغريب محافظة على الهوية ، ويحجم الآخر إبرازاً لدور الأنا ، ورد الحضارات الغازية إلى حدودها الطبيعية لإفساح المجال لإبداع الحضارات المحلية[٤٢] . وأخيراً تكون المهمة تجنيد الجماهير ، فتكون العقيدة المتحركة ، والتوحيد الحي ، فالتوحيد والجماهير واجهتان لشيء واحد ، والعقيدة والحزب يمثلان النظر والعمل ، يجمعان بين الإيمان والتصديق . ولا يبدو في ذلك أي تجاوز لعلم أصول الدين وإلحاقه بعلم الفقه ، وذلك لأن الفصل بين العلمين غير واقع ، وإن كنا قد ورثناه من التراث . ومهمتنا إعادة بناء التراث من أجل إقامة « لاهوت الفقه» و«عقيدة الثورة» أي تأسيس علم أصول الدين الذي يقوم على الإجتهاد، والذي يجمع بين النظر والعمل، بين الأصول والفروع. وهو «الإسلام السياسيّ» الذي طالما مارسه المصلحون وحاول صياغته النظّار والباحثون[٤٣] .

جـ ـ ليست مهمة علم أصول الدين عملية نظرية فحسب بل عملية فعلية في الواقع أي الدفاع الفعلي وتحقيق التوحيد في العالم الإسلامي ، قلبه وأطرافه بصرف النظر عن الأسماء المحدثة له : العالم الأفريقي الآسيوي ، العالم الثالث ، مؤتمر القارات الثلاث ، دول عدم الإنحياز ، الشعوب المتحررة حديثاً . . . الخ . فمنذ فشل الحروب الصليبية قديماً في الغارة على العالم الإسلامي ، قلباً وبراً ، بدأت المحاولة الثانية بالإلتفاف حوله ، أطرافاً وبحراً . فيموت القلب نزيفاً وتتآكل الأطراف جموداً ، وتتساقط الواحد تلو الآخر . ينتشر سرطان الغزو الصهيوني الإستيطاني في القلب إبتداء من فلسطين وتتآكل الأطراف تحت ضربات الإستعمار في جنوب شرقي آسيا ، ووسط أفريقيا وجنوبها . والحزب الإسلامي الجماهيري

(٤٢) أنظر بحثنا « التراث والنهضة الحضارية » قضايا معاصرة (٣) في الثقافة الوطنية .

(٤٣) نخص منهم بالذكر صديقنا الاستاذ الدكتور أنور عبد الملك في بحوثه العديدة حول « الاسلام السياسي » و « نهضة مصر » و « ريح الشرق » و « الجبهة الوطنية المتحدة » .

قادر على تجنيد المسلمين وطاقاتهم بدلاً من التحزب والتشعب والتشتت في الأيديولوجيات العلمانية أو السلبية واللامبالاة وإيثار موقف المتفرج الذي لا يعنيه من الأمر شيء . وبالتالي تتأكد وحدة العالم الإسلامي الحالي ، الفكرية والعملية ، العقائدية والتشريعية ، سواء كان ناطقاً بالعربية أم بغير العربية ، تركية أو فارسية أو أردية أو ماليزية . فالروابط الثقافية والتاريخ الحضاري ، والعقيدة المشتركة ، والمخاطر الواحدة أقوى من الحدود القومية . يمكن تكوين جبهة واحدة من دول آسيا وأفريقيا ضد المخاطر التي تهددها والآتية من الإستعمار الغربي القديم والجديد ، ومواصلة النضال المشترك من خلال « ثورة العقيدة » أو « عقيدة الثورة » ، واستئناف التعريب ، والإنتشار الحضاري ، والتعمير البشري والعمراني . هذه الجبهة تكون نواة لتوحيد المسلمين في نظام واحد ، إتحادي أو فيدرالي أو كونفيدرالي أو وحدوي ، وهو ما تصبو إليه الأمة وما يعج في صدرها . تأخذ « الخلافة » إذنْ مدلولها الحديث ، يكون هو إتحاد آسيا وأفريقيا والمتعاطفين معه من دول العالم الثالث أو دول عدم الإنحياز أو دول القارات الثلاث ثم تنفتح على الشرق كما كان الحال قديماً حيث انتشرت الحضارة شرقاً بينما عاداها الغرب حتى الآن وكما دُعي إلى ذلك في حركاتنا الإصلاحية الحديثة من إنشاء « للجامعة الشرقية » بعد أن ربطنا الإستعمار بمنطقته الحضارية ، جغرافيا وثقافة ، وجعلنا امتداداً بحرياً له ، ثقافياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وبشرياً . وإمكانيات العالم الإسلامي الحالية النظرية والعملية ضخمة تساعد على تحقيق هذا المطلب . يزيد عليها ربط المؤسسات الإسلامية والمعاهد العلمية ، ومراكز الأبحاث والجامعات الوطنية والتنسيق بين الأحزاب السياسية وتبادل الصحف اليومية والدوريات حتى يمكن توحيد العمل ، وتحقيق ما يمكن تحقيقه من خطة شاملة يتم إنجازها خطوة خطوة ، فالعمل الجماعي هو الوسيلة لخلق إمكانيات جديدة للأفراد . وبالتالي تُحل مشاكل التربية الإسلامية ، وإعادة خلق المسلم الكامل كفرد ثم إعادة بناء الجماعة الإسلامية كأمة من أجل تحقيق الوحدة الإسلامية ، وخلافة الأمة في الأرض . وهو ما ركزت عليه أيضاً الدعوات الإصلاحية الحديثة . فإذا تم ذلك يمكن للعالم أن يجد قيادة جديدة فكرياً وعملياً ، وريادة إنسانية شابة بعد أن تخلت

القيادات القديمة ، وعلى رأسها القيادة الغربية ، عن مثلها ، وتوارت إلى الخط الخلفي ، وإن كانت ما زالت تصارع من أجل البقاء ، ومن أجل البعث بدماء جديدة ، وتغيير جذري في النظر والسلوك(٤٤) .

رابعاً : موضوعه :

١ ـ ذات الله: يظن القدماء خطأ أن موضوع العلم هو «ذات الله» مع أن «الذات الإلّهية» لا يمكن أن تكون «موضوعاً» للعلم، فالذات لا تكون موضوعاً. حينئذ يكون السؤال عن الذات : هل يمكن تصوره؟ هل يمكن ادراكه؟ هل يمكن الإشارة إليه من أجل التصديق والتحقق من صدقه ؟ هل يمكن الحديث أو التعبير عنه ؟ هل يمكن أن يتحقق في الحياة العملية ؟ « الله » كما يعرِّفه المتكلمون القدماء ذات ، وذات مطلقة . والذات لا يمكن أن تكون موضوعاً . الذات تندُّ عن الموضوع وتتجاوزه وإلّا لما كانت ذاتاً سواء الذات الإلّهية أم الذات الإنسانية . وفي كل مرة تتحول فيها الذات إلى موضوع يخطىء العلم ، ويعم الخلط . فالحديث عن الله إذن خطأ في تصور موضوع العلم ، وجعل الذات موضوعاً في حين أن الموضوع ذات .

وتحتوي العبارة « موضوعه ذات الله » على تناقض داخلي لأن الله هو المطلق . والعلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل للمطلق إلى نسبي لأنه يخضع الظاهرة العامة إلى ظاهرة خاصة في الزمان والمكان ، ويميز بينها وبين غيرها من الظواهر . العلم تحديد للظاهرة في واقعة معينة يمكن السيطرة عليها علمياً وتجريبياً والتمييز بينها وبين غيرها من الوقائع . ولا يعمّم بعد ذلك إلّا بناء على مسلّمات سابقة حول الإطراد ، وهو ما يحتاج إلى برهان . والله ، موضوع العلم ، لا يبدو في وقائع ، ولا يتمايز عن غيره في وقائع . فكيف يمكن للكلي أن يصير جزءاً ؟ وكيف يمكن لعقل الإنسان النسبي ، بحياته ، وإدراكه ، ومصالحه وأهوائه ، ورغباته وميوله ، والموقف الإنساني كله أن يحيط بالذات المطلقة التي لا

(٤٤) وقد كان ذلك أيضاً مشروع « مالك بن نبي » في « فكرة الآسيوية الافريقية » ، « شروط النهضة » .

يعتريها الموت ، ولا يحدها عقل أو إدراك ، ولا تمسها الرغبات والميول ، ولا تنتابها الدوافع والأهواء ، ولا يسري عليها أي موقف إنساني ؟ صحيح أن العقل يتميز بصفات الإدراك ، وأن الحدس قادر على إدراك البديهيات ، وأن أوليات العقل عامة ، مطلقة وشاملة ، ولكن العقل أيضاً موجود في بيئة معينة ، وصاحبه ذو مزاج معين ، مرتبط بالأهواء والإنفعالات ، وتُسيِّره المصالح الخاصة والعامة . إن صفة الإطلاق هذه كثيراً ما تخفي تحتها كثيراً من المواقف الإنسانية النسبية ولكن الغرور الإنساني أو الرغبة في التميز على الآخرين ، وإيثار السلطة وحب التسلط يدفع الإنسان إلى خارج موقفه وبيئته إدعاء وغروراً . حتى إذا استطاع الفيلسوف بقدرته على النظر ، والرياضي بقدرته على التجريد ، والمنطقي بقدرته على الصورية فإن الله لا يمكن أن يدرك كفكرة أو كمفهوم أو كتصور لأنه « إلٰه حي » يسمع ويبصر ويتكلم ويريد ، إلٰه المؤمنين المحتاجين وليس إلٰه الفلاسفة والنظار . أما إدراكه بالوجدان وبالذوق فذاك طريق الصوفية وليس طريق المتكلمين ، مكانه في علوم التصوف وليس في علم أصول الدين . ولا يعني ذلك أن الله سر ، كما هو الحال في المسيحية ، لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإيمان . فالله بالنسبة لنا هو كلامه ، والكلام موجود في القرآن ، والقرآن كتاب صح نقله ، ويمكن فهمه وتفسيره بل وتأويله طبقاً لشروط التأويل . وهو موجود أيضاً كمبدأ في المعرفة كفكرة محددة ، وفي الأخلاق كمثل أعلى أو مطلب يمكن إدراكه بالحدس والإستدلال من خلال عناصر الثبات في التجارب البشرية ، وبتحليل الواقع الإجتماعي والتاريخي(٤٥) . وهو أيضاً المعنى الشائع للقول المشهور بأن العقول

---

(٤٥) وهذا هو أيضاً موقف المهندسين في الإلٰهيات في انكارهم أن النظر في الإلٰهيات يفيد العلم « لأن التصديق موقوف على التصور وذات الله غير معقولة ولا جائزة التعقل » طوالع الأنوار ص ٣٠ .
« الطائفة الثانية من منكري النظر المهندسون قالوا إنه يفيد العلم في الهندسيات دون الإلٰهيات . والغاية فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق . واحتجوا بوجهين :
أ ــ الحقائق الإلٰهية لا تتصور ، والتصديق بها فرع التصور . فامكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول . والحقائق الإلٰهية غير متصورة لنا لما سبق أنا لا نتصور الا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا . وإذا فقد التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضاً .
ب ــ أقرب الأشياء إلى الانسان هويته التي يشير إليها بقوله أنا ، وأنا غير معلومة إذ قد كثر =

قاصرة عن إدراك ذات الله أو أنها محدودة أو عاجزة . فيكون العيب في نقص العقل وليس في طبيعة الموضوع ، واتهام الذات بالجهل وليس بأن الموضوع مستحيل أو مجرد وهم ، بإدعاء معرفته(٤٦) . لذلك احتاط القدماء مرتين . الأولى في عدم بحثهم ذات الله مباشرة بل عن طريق غيرها مثل الجواهر والأعراض أي الأمور العقلية العامة المستقلة عن ذات الله ، يدركها العقل كعلم سابق على علم ذات الله . وهي التي أصبحت فيما بعد « المقدمات الضرورية » للعلم خاصة مبحث الجوهر والعرض الذي بلغ أكثر من نصف العلم ، وثلاثة أرباع المقدمات النظرية كلها بنظريتيها ، العلم والوجود ، في القرنين السابع والثامن(٤٧) . وهو ما حدث أيضاً في علوم الحكمة من جعل الحكمة الطبيعية سابقة على الحكمة الإلهية ، وجعل الحكمة المنطقية سابقة عليهما معاً ، أو وضع العلم الطبيعي والعلم الإلهي في علم واحد في تصنيف العلوم(٤٨) . والثاني هو الإعلان المبدئي قبل الإنتقال من مبحث الوجود إلى وصف ذات الله بأن الذات لا يمكن تصورها أو إدراكها وبأن « الله في

الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة . . . وإذا كان أقرب الأشياء إليه كذلك فما ظنك بأبعدها ؟ المواقف ص ٢٦ نفس الحجتين موجودتان في المحصل ص ٢٤ ، طوالع الأنوار ص ٣٠ .

(٤٦) « لأن عقولنا لا يمكن أن تدرك ذات الله ولا كنه صفاته ، وكنه الذات وكنه الصفات العلية خارج عن طور العقول البشرية ، « وما قدروا الله حق قدره » ، « ولا يحيطون به علماً » ، ولذلك ورد « تفكروا في آلاء الله ، ولا تفكروا في ذاته فإنكم لن تقدروا الله حق قدره » . وقال المرتضى :

العجز عن درك الادراك إدراك والبحث عن سر كنه الذات اشراك

« لا يحسن من أحد أن يقول في الله سبحانه أو يعتقد فيما يتصل بالعدل والتوحيد بظن ولا حدس ولا تقليد ولا توهم ولا تصور . وإن كنا قد بينا في نفي التشبيه أن التصور فيه تعالى يستحيل لنقد الشرائط التي لها يصح التصور » المغني جـ ١٢ النظر والمعارف ص ٥٣٢ .

(٤٧) أنظر فيما بعد الفصل الثاني ، بناء العلم ، الفصل الرابع : نظرية الوجود . ويشكك الايجي صاحب المواقف بأن هذه الأمور العامة ليست بينة في ذاتها وبالتالي لا بد لها من العلم . وهذا في الحقيقة تسلسل إلى ما لا نهاية في تأسيس العلم بحيث يكون كل علم في حاجة إلى علم سابق . ولكن « الأمور العامة » أو « المقدمات النظرية » هي البدايات اليقينية العقلية التي جعلها القدماء مقدمة العلم ولا علم قبلها . المواقف ص ٧ .

(٤٨) الأول موقف ابن سينا في « الشفاء » وفي « النجاة » والثاني موقف الفارابي في « احصاء العلوم » .

ذاته » يستحيل معرفته ودون الإقرار في نفس الوقت بأنه سر مجهول . « فذات الله » في حقيقة الأمر هو « الله في ذاته » . وكل ما لدينا هو تقريب وقياس ، وبذل الجهد العقلي قدر المستطاع بالإعتماد على النقل وعدم الخروج عليه لا فرق في ذلك بين عقليين ونقليين ، بين معتزلة وأشاعرة[٤٩] .

وإذا كان « ذات » الله لا يمكن تصوره أو إدراكه فإنه أيضاً لا يمكن الإشارة إليه حتى يمكن أن يتم به تصديق أو تحقق في العلم[٥٠] . ليس هناك شيء في العالم يُسمى « ذات الله » يمكن الرجوع إليها أو تكون مقياساً للتحقق وللصدق . وبعبارة منطقية نقول إن « ذات الله » مفهوم بلا ما صدق . فهو بحسب تعريفه ليس متعيناً في زمان أو مكان ، والعلم لا يكون إلا لموضوعات متعينة وإلا كان علماً صورياً خالصاً لا شأن له بالكثرة وهو ما لا يمكن استعماله لموضوع « ذات الله » التي هي على اتصال بالعالم من خلال « الصفات والأفعال » . لا يدرس العلم إذن إلا موضوعاً موجوداً بالفعل وإلا لكان أدخل في الفلسفة التي تدرس التصورات الشاملة أو في علم النفس الذي يدرس نشأة هذه التصورات وتكوينها في الظروف النفسية أو في علم الإجتماع الذي يحلل الظروف الإجتماعية التي تساعد على ظهور مثل هذه التصورات أو في علم تاريخ الأديان لدراسة التصورات المختلفة للموضوعات الدينية حسب الزمان والمكان ، والملل والنحل ، والشعوب والأجناس ، والبيئات الثقافية والحضارات البشرية على مختلف العصور أو في علم الجمال لدراسة التعبيرات الجمالية والشعر الصوفي والفن الديني الذي يعبر عن التصورات المختلفة لله . الحديث عن « ذات الله » إذن خطأ في نظرية الصدق في المنطق القائمة في أحد معاييرها التقليدية على ضرورة تطابق المفهوم مع الماصدق . حتى ولو أمكن إثبات موجود كامل لا متناه يحوي جميع صفات الكمال كيف يمكن إذن الإنتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان ؟ بل إن « الدليل الانطولوجي »

---

(٤٩) انظر فيما بعد الفصل الخامس : الوعي الخالص (أوصاف الذات) .

(٥٠) يُستعمل لفظ « ذات » مؤنثاً ومذكراً في آن واحد طبقاً للسياق . وكلاهما صحيح مثل لفظ « روح » .

نفسه افتراض محض لأن الإنتقال من الفكر إلى الوجود لا يمكن أن يتم نظراً ، بل لا يتم إلاَّ عملاً من خلال جهد الفرد وفعل الجماعة وتحقيق الأيديولوجية في التاريخ ، وتحويل المثال إلى واقع ، والإمكانية إلى وجوب(٥١) .

وإذا كان « ذات » الله لا يمكن تصوره أو إدراكه أو الإشارة إليه فإنه لا يمكن أيضاً التعبير عنه لأن اللغة الإنسانية لا يمكن أن تعبر إلاَّ عن التصورات أو الإدراكات أو الموضوعات أو المعاني الإنسانية . كيف يمكن إذن التعبير عن المطلق بلغة نسبية ؟ كيف يتم للإنسان التعبير عن شيء لا يقدر على التعامل معه أو ضبطه ولا يمكن العثور له على صياغة ؟ الحديث عن « ذات » الله إذن خطأ في تصور وظيفة اللغة ، فأي دراسة لموضوع « الله » لا بد وأن تقع بالضرورة في التشخيص لأنه لا يمكن الحديث عن « الله » إلاَّ باستعمال اللغة الإنسانية ، وبإعمال الجهد الإنساني والذهن الإنساني . فتصور الله على أنه صانع وعلى أن له أحوالاً وصفات ، إيجابية أو سلبية ، تصور إنساني خالص . وقد تكون لغة الصمت هي أقدر لغة على التعبير عن « ذات » الله هروباً من قضية اللغة(٥٢) . وقد حاول الصوفية حل الإشكال عن طريق الرمز . ولكن اللغة الرمزية أيضاً ينطبق عليها قصور اللغة التقليدية . فمهما كان للرمز من قدرات تعبيرية فائقة فإنه يظل محدوداً بما يثيره في الذهن من معانٍ مرموز إليها ، ويظل الفرق شاسعاً بين الرمز والمرموز ، وبين المرموز وموضوع الرمز . وإن ما يوحي به الرمز من حس وتخييل وتصوير يثبت أنه لا يمكن الحديث عن « ذات » الله إلاَّ بطريق التخييل والتصوير الفني كما

---

(٥١) « وقد اتفق علماء الكلام جميعاً على انكار الوجود الذهني ، ولا يعترفون إلا بالوجود العيني » المقاصد ص ١٩ ؛ « إن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم اما كون اثبات الصانع بيِّناً بذاته أو كونه مبيناً في علم أعلى والقسمان باطلان » المواقف ص ٧ ؛ كذلك يعترض الايجي على جعل موضوع العلم الموجود بما هو موجود لأنه « قد يبحث فيه عن المعدوم والمحال وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل . وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به » المواقف ص ٨ . أنظر أيضاً مقدمتنا لكتاب « الايمان باحثاً عن العقل » لأنسليم في « نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » ص١١٨ ــ ١٣٤، الاسكندرية١٩٦٨، القاهرة١٩٧٨، بيروت ١٩٨١ .

(٥٢) « التراث والتجديد » ، منطق التجديد اللغوي ، (١) قصور اللغة التقليدية ص ١٢٧ ـ ١٣٥ .

لاحظ ذلك قدماء النقاد والمحدثون المعاصرين[٥٣] . ليس أمام الإنسان إذن ، إذا ما أراد الحديث عن « ذات » الله إلاَّ التشبيه والقياس ، التشبيه بنفسه والقياس على العالم ، وإثبات أوصاف الإنسان الإيجابية كصفات ثبوتية لله ، ونفي أوصاف الإنسان السلبية كصفات سلوبية عن الله . وبالتالي يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الإنسان . يتوهم الإنسان أنه يتحدث عن الله في حين أنه يتحدث عن نفسه[٥٤] .

لذلك قد تكون اللغة الوحيدة الممكنة للحديث بها عن الله هي لغة الإشارة أو الحركة أي لغة الجسد كما هو واضح في الرقص الديني ومظاهر الطقوس وشعائر العبادات . ولكنها أيضاً لغة رمز تعبر عن مرموز . فالرمز قد يكون باللفظ أو بالحركة . أما الفعل غير الرمزي فهو « الشهادة » أي لغة المقاومة ، وظهور « الذات » الإلهي في الذات الإنساني كحركة ونشاط وفعل ومقاومة وجهاد ونصر[٥٥] . الله إذن ليس موضوعاً للمعرفة أو للتصور أو للإدراك أو للتصديق أو للتعبير بل هو باعث على السلوك ، ودافع للممارسة ، وقصد للإتجاه ، وغاية للتحقيق . الله طاقة حالَّة في الإنسان من أجل أن يحيا ويسلك ويعمل ، ويحس ويشعر ويتخيل وينفعل أيضاً . الله طاقة حيوية يحولها الإنسان إلى فعل . الله ليس موضوعاً ثابتاً للمعرفة بل حركة ممكنة تتم من خلال فعل الإنسان ، ومشروع يمكن أن يتحقق بجهده . الله ليس تصوراً بل فعل ، ليس نظراً Logos بل عمل Praxis . الله ليس موضوعاً لنظرية المعرفة إلاَّ من حيث وجود مبدأ واحد شامل بل هو باعث سلوكي في علم الأخلاق . الله ليس موضوعاً لفهم العالم بل وسيلة لتغييره . الله ليس موجوداً وجوداً نظرياً يمكن إثباته بالدليل العقلي بل هو عملية

(٥٣) من القدماء عبد القاهر الجرجاني في « دلائل الاعجاز » ، ومن المعاصرين الامام الشهيد سيد قطب في المرحلة الأدبية الاسلامية من حياته في « التصوير الفني في القرآن » ، « مشاهد القيامة في القرآن » وأيضاً « في ظلال القرآن » .

(٥٤) أنظر الفصل الخامس : الوعي الخالص ، الفصل السادس : الانسان الكامل . وأيضاً بحثنا « الاغتراب الديني عند فيورباخ » عالم الفكر ، ١٩٧٩ .

(٥٥) لا يعني ذلك أي تشابه بين وحدة « الذات » الإلهي والذات الانساني وبين الحلول أو الاتحاد عند الصوفية . إنما يعني استمرار الحركة الاصلاحية الحديثة خاصة عند محمد اقبال في تصوره للذاتية .

إيجاد وتحقق وخلق وتقدم . الدليل الوحيد على وجوده هو دليل عملي لا نظري . والبرهان الوحيد على وجوده هو إيجاده بالفعل عندما يحققه الفرد كغاية والإنسانية كمشروع . الحديث عن « ذات » الله إذن خطأ آخر في نظرية السلوك الفردي الإنساني أولاً والإجتماعي التاريخي ثانياً . فتصور الله على أنه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة ، وتحقيق لمطلب ، وتمنٍّ لأمل ، ونظرة بعيدة إلى هدف ، وسير حثيث نحو غاية ، وليس حكماً على وجود في الخارج . فنحن بهذا التصور نعبر عن أعز ما لدينا ، وعن أعمق تمنياتنا في أن نكون كاملين عاملين قادرين ، ونبعد عن أنفسنا عيوبنا ونقائصنا من موت وعجز وجهل . فذات الله هو ذاتنا مدفوعاً إلى الحد الأقصى ، ومُثُلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام الأعين . « ذات » الله المطلق هو ذاتنا نحو المطلق ، ورغبتنا في تخطي الزمان وتجاوز المكان . ولكنه تخطٍ وتجاوز على نحو خيالي ، وتعويض نفسي عن التحقيق الفعلي لهذه المثل في الحياة الإنسانية(٥٦). والله ليس موضوعاً عقلياً يمكن أن يوجد أو لا يوجد، يمكن إثباته أو نفيه بل هو مشروع الإنسانية والذي تحاول تحقيقه منذ وجودها حتى الآن. الله هو تقدم التاريخ الذي يساهم البشر في صنعه . الله ليس موضوعاً للبرهنة العقلية على وجوده بل هو تاريخ يتقدم وواقع يتحرك ، وجماهير تثور ، ودول تقوم ، ونهضات تؤسس . الحديث إذن عن « ذات » الله خطأ آخر في تصور التاريخ . وإذا كان من مآسينا المعاصرة غياب البعد التاريخي من وجداننا المعاصر فإن ذلك يرجع إلى ظهور « الله » كبعد رئيسي إن لم يكن البعد الأوحد كما هو الحال في تراثنا القديم . فظهور البعد الرأسي فيه كان بديلاً عن ظهور البعد الأفقي في وجداننا المعاصر : « فالله » بديل التاريخ ، والتاريخ وريث « الله » . الله هو غائية التاريخ كما تبدو في التقدم . وإن اكتشاف مجتمعات أخرى في حضارات مجاورة للتقدم والتاريخ إنما كان تحولاً طبيعياً لتصورهم لله ، وكما نفعل نحن الآن ، في تراثهم القديم(٥٧) .

---

(٥٦) أنظر الفصلين الخامس « الوعي الخالص » والسادس « الانسان الكامل » .

(٥٧) أنظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشري ، المقدمة . وأيضاً « لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم » في دراسات اسلامية .

والتفكير في الله كموضوع خاص في المجتمعات النامية إغتراب بمعنى أن الموقف الطبيعي للإنسان هو التفكير في المجتمع وفي العالم ، وكل حديث آخر في موضوع يتجاوز المجتمع والعالم يكون تعمية تدل على نقص في الوعي بالواقع لو كان الحديث طبيعياً غير مقصود أو على رغبة في التستر والتغطية على ما يدور فيه أو إعطاء لمن يعيشون عليه أماناً وهمياً وتعويضاً نفسياً عما ينقصهم وعما يُسلب منهم لو كان الحديث مصطنعاً مقصوداً . والشواهد في البلاد النامية على ذلك كثيرة عندما نكثر من بناء المساجد في أوقات الهزيمة، وعندما نكثر الحديث عن الله في أوقات الضنك . كما يحدث ذلك أيضاً في النظم الرأسمالية عندما يأخذ الدفاع عن رأس المال صورة الدفاع عن الله ، وعندما يتأكد التفاوت بين الطبقات وحق صاحب رأس المال المطلق في أن يفعل ما يشاء في صورة تأكيد للمراتب الإلهية وتثبيت لسلطة الله المطلقة ، وحقه الذي لا ينازعه أو يشاركه فيه أحد . الحديث عن الله في المجتمعات النامية في الغالب نقص في الوعي بالواقع إذا كان من الناس وتستر على الواقع إذا كان من السلطة السياسية(٥٨) . كما يُستغل الدين أيضاً في تدعيم النظم السياسية الوراثية ، ملك عن ملك أو أمير عن أمير أو ضابط عن ضابط ، فالملك واحد سواء كان الله أو الأمير، فكلاهما «صاحب الجلالة» لتدعيم شرعيتها بعد أن نقصتها الشرعية عن طريق عقد البيعة واختيار الأمة . الدين هنا يستعمل « أفيوناً للشعب » من السلطة الحاكمة وإن لم يستعمل بعد « صرخة للمضطهدين » في تراث المعارضة(٥٩) .

٢ ـ **الصفات والافعال**. وقد يصبح موضوع العلم الذات بعد أن تتشخص أكثر فأكثر، ويصبح لها صفات وأفعال تتعلق بالدنيا وأحوال الناس كما تتعلق بالآخرة وأمور المعاد من حشر وحساب وجزاء. تُسيّر أمور الدنيا من معرفة وسلوك ونبوة

---

(٥٨) أنظر بحثنا «الأيديولوجية والدين » قضايا معاصرة (١) ؛ «الدين والرأسمالية» قضايا معاصرة (٢) «الاسلام على الطريقة الرأسمالية» قضايا معاصرة (٤) في اليسار الديني .

(٥٩) « اليسار الاسلامي » بوجه خاص والديني بوجه عام يهدف إلى سد هذا النقص أي الدين كتراث للمعارضة .

وسياسة ، وأمور الآخرة من ثواب وعقاب[٦٠] . فتصبح أمور الدنيا والآخرة كلها من الممكنات ، وتصبح الذات وحدها الواجب الأوحد . لم تكتف الذات بأن تكون تشخيصاً لمُثل الإنسان وغاياته التي لم تتحقق بعد ولكنها تضخمت حتى شملت كل شيء ، فيصبح كل ما عداها ممكناً فانياً ، وهي الوحيدة الموجودة الباقية إلى الأبد . وقد يكون ذلك أحد الجذور التاريخية مما نعاني منه في حياتنا المعاصرة من تركيز لأمانينا القومية وتشخيصها في مركز واحد ، يكون هو القادر وكل ما سواه تنفيذ لهذه القدرة . في حين أن البحث في العالم ممكن سواء في حوادثه أو في وضع الإنسان فيه . كما أن البحث في مصير الإنسان ، في موته وبقائه في التاريخ من خلال آثاره وأعماله ممكن أيضاً ولكن باعتباره موضوعاً مستقلاً غير ملحق بموضوع آخر يكون هو الشيء والإنسان ظل له . الحقيقة أن « علم الكلام » عند القدماء علم « لاهوتي » بالمعنى المسيحي الغربي للكلمة Théologie أي نظرية في « الله » أو « علم الله » أو « الإلهيات » بالمعنى الفلسفي . وكل المشاكل الأخرى ، ولو أنها تبدو إنسانية في مظهرها إلَّا أنها لا توضع إلا في علاقة مع الله . فالله طرف في الطبيعة في صورة معجزة . فقد تصور المتكلم القديم أن الله قادر على خرق قوانين الطبيعة في حين أنها نواميس ثابتة يمكن للعقل إدراكها وللإرادة السيطرة عليها في عالم مسخر للإنسان . والله طرف في الحرية في صورة إرادة . فتصور المتكلم القديم أن الحرية تدخل كطرف مقابل للإرادة الإلهية في حين أن طرفها المحدِّد هو الموقف أو العالم وليست الإرادة الإلهية . والله طرف في العقل في صورة شرع ووحي ونقل . فتصور المتكلم القديم أن النقل هو الطرف المقابل للعقل في حين أن الواقع هو الطرف الآخر للعقل وليس النقل . والله طرف في الخير والشر في صورة خلق شامل لكل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان . فتصور المتكلم القديم أن الخير والشر من الله في حين أنهما مسؤولية إنسانية واختيار حر للإنسان كخالق لأفعاله في أوضاع إجتماعية معينة هو مسؤول عنها . والله طرف في المعاد ومستقبل الإنسان . فتصور المتكلم القديم أن الله يتدخل في تحديد مستقبل الإنسان ومصيره في حين أن

(٦٠) الاقتصاد ص ٥ ، المواقف ص ٧ ، المقاصد ص ٢٠ ، شرح المقاصد ص ٢٢ ، أشرف المقاصد ص ٢٠ ، اتحاف المريد ص ٢٤ ـ ٢٥ ، شرح الخريدة ص ٩ .

الإنسان وتحقيق رسالته في الحياة هو الذي يحدد مستقبله وكيفية خلوده . والله طرف في السياسة في صورة تعيين الإمام . فتصور عالم الكلام القديم أن الله يعيّن الإمام ، وأن علاقة الرئيس تتحدد برئيس آخر له ، هو الله ، وليس الشعب الذي يعقد البيعة والذي منه تُستمد السلطة . وهكذا دخل الله بصفاته وأفعاله طرفاً في كل المشاكل الإنسانية والطبيعية . ووُضعت المسائل كلها وضعاً لاهوتياً . فمسألة خلق القرآن مثلاً وُضعت وضعاً خاطئاً بجعل الله طرفاً فيها . في حين أن الوحي كلام موجود ، مقروء ومسموع ، متلو ومحفوظ ، يحتوي على تصور للعالم بعد فهمه ، وعلى باعث على السلوك بعد ممارسته . فهو موضوع مادي وليس صفة مطلقة لذات مشخصة . والخلق في نهاية الأمر صفة إنسانية لفعل إنساني كما هو واضح عند الفنان(٦١) .

علم الكلام إذن مسؤول عن القضاء على النظرة العلمية للظواهر ، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائماً بطرف آخر هو الله . إذ لا يتحدد أي موضوع مثل الوجود أو الحياة أو الحرية أو السياسة أو الأخلاق . . . الخ إلاّ إذا كان الله طرفاً فيه ثم تفسير هذه الظواهر باللجوء إلى العلة الأولى دون العلل المباشرة . ومن ثم يجعل علم الكلام موقف الإنسان في العالم موقفاً مغترباً لأنه يتصور أن أمور الدنيا إنما تتحدد بأفعال ذات مشخصة من خارج العالم وليس بأوضاع العالم الفعلية . يمكن إذن تغيير علاقات الأطراف في المسائل الكلامية وجعل الإنسان في علاقات مع الآخرين ومع الأشياء ، ووصف الإنسان في العالم كطرف فيه . ومن ثم تتغير مادة العلم من مادة لاهوتية إلى مادة إجتماعية ، ومن علاقات غيبية إلى علاقات مرئية . وقد يتغير فهم الدين التقليدي الوارد من تاريخ الأديان من عبادة ومعجزة وتشخيص وطقوس وعقائد وسلطة ، وسحر وخرافة وغيب وأسرار ، ويعود إلى أصله من كونه وصفاً للإنسان في العالم كفعل وشعور وفعل وذات . الوحي نفسه مجموعة مواقف إنسانية نموذجية تتكرر في كل زمان

(٦١) أنظر بحثنا La Renaissance du Monde Arabe في Théologie ou Anthropologie, وأيضاً «لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم؟» دراسات اسلامية .

ومكان ، تصف الإنسان في العالم ، فالعالم هو الوطن الأوحد للإنسان . أما علم الكلام فإنه يعرض الوحي في صورة أخرى مخالفة لتلك الصورة التي عرض الوحي بها نفسه . في علم الكلام يضمر الوحي ، ويتحجر ، ويتقوقع على نفسه ، ويصبح لاهوتاً في حين أن الوحي نظرية في الإنسان وقصد نحوه . في علم الكلام ينقلب الوحي من الإنسان إلى الله ويصبح « علماً إلهياً » في حين أن الوحي بناء إنساني ووصف لوضع الإنسان في العالم . بل إن المشكلة الأولى في علم الكلام ، وموضوعه الأول ، وهو ذات الله وتشخيص ماهيته وأفعاله ، موضوعة وضعاً خاطئاً . فالوحي قصد نحو الإنسان ، ووصف لوضعه في العالم ، وليس وصفاً لذات مشخص يدور حول نفسه . يضع المتكلم المشكلة وضعاً خاطئاً ، ويقلب الوضع بتحويل الوحي إلى قصدٍ من الإنسان نحو الله وبتغيير اتجاهه من حيث هو قصدٌ من الله نحو الإنسان إلى قصدٍ من الإنسان نحو الله . الوحي قصد موجه نحو الإنسان ، يعطيه نظاماً لحياته ومعاشه . هو وصف للعالم وللإنسان في العالم ، وصف واقعي حسي ، بديهي وجداني ، وليس قصداً من الإنسان نحو الله يعطي نظرية في الذات والصفات والأفعال على نحو غيبي افتراضي خالص يقع في التشبيه ، وقياس الغائب على الشاهد لا محالة . فما كان في الوحي بداية وهو الله أصبح في علم الكلام نهاية . وما كان في الوحي نهاية وغاية ومقصداً وهو الإنسان أصبح في علم الكلام بداية ومنطلقاً . علم الكلام إذن تدمير للوحي كما أن الوحي تدمير لعلم الكلام . الوحي تعبير عن وضع الإنسان الأمثل في الجماعة ليدرك المسافة بين الواقع والمثال ويقوم بتحقيق رسالته في التوحيد بينهما بالفعل وعلم الكلام اغتراب للإنسان وقذف به خارج العالم من أجل عبور المسافة من الواقع إلى المثال عن طريق التمني والخيال أو بالوهم والخداع . فأيهما موقف صحيح وأيهما موقف مزيف[٦٢] ؟ .

٣ ـ ذات الرسول : وقد يضاف إلى «ذات» الله «ذات» الرسول فيكون موضوع العلم قطبين : الله والرسول . وهو ما وضح أساساً في علم الكلام المتأخر في عصر

(٦٢) « لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم؟» دراسات اسلامية .

الشروح والملخصات وفي كتب العقائد بعد القرن الثامن الهجري[٦٣] . صحيح أن ذات الرَّسول مخلوق بشري فانٍ ولكن التركيز على هذين القطبين ، الله والرسول يوحي بعقائد ملل أخرى تعقد رباطاً جوهرياً بين الشخصين[٦٤] . بالإضافة إلى أن هذين القطبين يمثلان مصدر الوحي ورسول الوحي فقط وغياب المرسل إليهم كلية في هذه العلاقة الثنائية وهم الناس والشعب والأمة وكأن هذا الطرف الثالث لا وجود له كمحور في العقائد كما أن لا وجود له في حياتنا السياسية المعاصرة . إن العلاقة الكاملة ثلاثية : مُرسِل ، ومُرسَل إليه ثم رسول يتم بواسطته التبليغ وحمل الرسالة . والمرسل إليه هم الناس ، والناس يعيشون في عالم ، ويبحثون عن نظام . والرسول ليس له هذه الأهمية التي تجعله محوراً من محاور العلم مع الله كمحور أول . فالرسول ما هو إلاَّ مُبلغ ، أي أنه وسيلة وليس غاية ، وما على الرسول إلاَّ البلاغ . وإلاَّ وقعنا في « علم السيرة » وهو من العلوم النقلية الخالصة كما وقعنا في « علم الكلام » الذي يأخذ المرسِل موضوعاً له أي الله . الغاية هم الناس ، وهم البشر ، وهو العالم . فكيف نُسقط الغاية من الحساب ، ونجعل الوسيلة جزءاً من موضوع العلم ؟ وإذا كان التصوف قد ركز على الوسيلة إلى حد الإطلاق فيما سماه « الحقيقة المحمدية » فإن علم الكلام حتى في حركات الإصلاح الديني الأخيرة يكون قد انتهى إلى مثل ما انتهى إليه التصوف من التركيز على شخص الرسول حتى ضاعت الرسالة وضاع المرسل إليهم . إن الرسول ليس موضوعاً مستقلاً لعلم أصول الدين لأنه وسيلة إيصال الوحي فقط ، ووسيلة تبليغ ، فهو وسيلة لا غاية ، وطريق لا هدف ، وحامل لا محمول . أما الوحي فإنه موضوع مستقل غير مشخص ، وإدخال الرسول كجزء من الوحي تشخيص

---

(٦٣) ويتضح ذلك في التاوية ، والكونفوشيوسية والبوذية ثم المسيحية ، فقد كان لاوتزي ، وكونفوشيوس ، وبوذا ، والمسيح أشخاصاً تاريخيين ، أنبياء ورسل ودعاة قبل أن يتحولوا آلهة . أنظر رسالتنا الثانية La Phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une hermeneutique existentiel-le à partir du Nouveau Testament .

(٦٤) الخلاصة ص ٢ ، تحفة المريد ص ١٢ ، وسيلة العبيد ص ٣ ، رسالة التوحيد ص ٤ ، ٢٣ التحقيق التام ص ١٥٢ ـ ١٧٧ .

للوحي ، وتركيز للتشخيص الذي حدث بتحويل الوحي إلى ذات ، في الموضوع الأول وهو « ذات » الله ، والإنتقال من كلام الله إلى ذات الله . وبالتالي تصب علوم الحكمة وعلوم التصوف مع علم الكلام في نفس الإتجاه ، وهو تشخيص الوحي ، والتشخيص هو أحد مآسينا المعاصرة ، التشخيص السياسي في صورة القائد أو الزعيم ، والتشخيص الإجتماعي في صورة الأب أو رئيس المصلحة ، والتشخيص الإقتصادي في صورة اللصوص والمرتشين وبطانة السوء . ويلتحم ذلك كله بالدين « الشعبي » القائم على تشخيص الأفكار والمبادىء والعقائد في الرسول وآل البيت والأولياء[٦٥] . شخّصنا الأفكار في القادة والزعماء ، وحولنا صراع الأفكار والمذاهب إلى صراعات بين أفراد ، وحولنا الإعتقاد بالنظريات إلى إيمان بالأفراد ، وأصبح كل نقد للأفكار هو نقد للأفراد ، والولاء للأفكار هو ولاء للأشخاص. هنا تكمن الجذور التاريخية إذن «لعبادة الأشخاص» وهو العيب الرئيسي في الحياة السياسية لدى الشعوب المتخلفة[٦٦] . إن إدخال الرسول كجزء من موضوع العلم هو تحويل للتوحيد من أساسه الأفقي ــ الوحي في التاريخ ــ إلى أساسه الرأسي ، الصلة بين الله والنبي وذلك بالحديث عن نظرية الإتصال ،

---

(٦٥) أنظر « محمد ، الشخص أم المبدأ » قضايا معاصرة (٤) في اليسار الديني . وقد نبه القرآن على ذلك وكان أول من نقد « عبادة الشخص » في شخص الرسول بقوله « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » (٣: ١٤٤) ، كما ركز على صفته البشرية في « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً ، أو يُلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها » (٢٥: ٧ ـ ٨) ؛ « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لك جنّة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ، ولن نؤمن لرقيّك حتى تنزّل علينا كتاباً نقرؤه ، قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً . وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً . قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنّزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً »(١٧ : ٩٠ ـ ٩٥)

(٦٦) الاقتصاد ص ٦ والقرآن أيضاً يشير إلى ذلك بقوله « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » أنظر أيضاً الفصل التاسع عن النبوة . أنظر أيضاً حديثنا عن المعجزات في مقدمتنا لرسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة . ص ٦٥ ـ ٦٩ .

ووسائل الإتصال ، والحجاب ، والملاك ، والمخيلة كما حدث في علوم الحكمة في حين أن ما يهمنا نحن هو الوحي بعد إعلانه ــ وليس قبله ــ وفهمه وتفسيره وتأويله من أجل الإستفادة منه في حياتنا العملية كما حرص على ذلك علم أصول الفقه في تحويل الوحي إلى علم دقيق إبتداء من لحظة الإعلان عنه وليس قبل ذلك حتى لحظة تحققه في الحياة العملية كسلوك للأفراد وكنظام للجماعة ، سواء فيما يتعلق بالصحة التاريخية للنصوص من خلال مناهج الرواية أو الفهم لها من خلال مبادىء اللغة وأسباب النزول أو تحويلها إلى سلوك في الحياة العملية من خلال المقاصد والأحكام(٦٧) . خلط علم الكلام إذن بين النبي والرسول ، وتعرض للنبي كما تعرضت له علوم الحكمة وعلوم التصوف وعلم السيرة ولم يتعرض إلى الرسول من حيث الرسالة كما هو الحال في علم الحديث أو علم أصول الفقه . فإذا كان الدافع على إقامة علم الكلام هو وقوع أخبار تتعلق بحياة الناس فيمكن تحويل هذه الأخبار إلى علم عن طريق التحقق من صدقها كما هو الحال في علم الحديث أو معرفة معانيها كما هو الحال في علوم التفسير أو الإستفادة منها في الحياة العملية كما هو الحال في علوم الفقه أو التصوف . ولا محل لعلم الكلام . هذا بالإضافة إلى أن كل ما وصل إليه علم الكلام في حديثه المنعرج عن النبي هي صفات النبي الأربعة مثل صفات الله السبعة ، وخصال الرئيس العديدة أي التركيز على السمات الرئيسية في الشخص . إذا صلح الشخص انتظم الواقع وصلح الناس فخصال الأفراد هي التي تحدد طبيعة النظم الإجتماعية . وهو تحليل ناقص يغفل دور المؤسسات والشعوب والأفكار ومن ثم فهو غير علمي . النظم الإجتماعية لها استقلالها عن خصال الأفراد حتى ولو كانت خصال الرؤساء . بل إن شخص الرسول سيتدخل في الجزاء ويخرق قانون الإستحقاق عن طريق الشفاعة كخرق الله

---

(٦٧) المقاصد ص ٢١، شرح المقاصد ص ٢٢ ، أشرف المقاصد ص ٢١ ، التحقيق التام ص ٢ ويعترض صاحب المواقف على ذلك باعتراضين أ ـ قد يبحث فيه عن المعدوم والحال وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل . وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به . ب ـ قانون الاسلام هو ما هو الحق في هذه المسائل . وبهذا القدر لا يتخيل العلم . المواقف ص ٨ .

لقانون الطبيعية عن طريق المعجزات . لقد ركز العلم على ضرورة المعجزة لاثبات النبوة وتأييداً للأخبار التي أتى بها الرسول وذلك عن طريق أفعال خارقة للعادة في حين أن الوحي في آخر مراحله ، وهو الوحي الإسلامي ، له يقينه الداخلي ، وصدقه الذاتي ، ولا يحتاج إلى برهان خارجي . فضلاً عن أن المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة ربما كانت موجودة في المراحل السابقة للوحي من أجل تحرير الشعور الإنساني من سيطرة الطبيعة أو من سلطة الحاكم المطلق، فالله وحده هو القادر على كسر كل القوانين الطبيعية وعلى كل النظم السياسية القائمة على حكم الفرد المطلق . ولكن في آخر مرحلة من مراحل الوحي تتحول المعجزة إلى إعجاز ، ويكون الفكر والفن ، وهما دعامتا الوحي ، المضمون والصورة ، الموضوع والأسلوب ، هماموضوعا الإعجاز . فالمعرفة الإنسانية مهما تقدمت فإنها ستظل تجد في الوحي نظريات صادقة ، وأن الخلق الفني الإنساني مهما عظم فإنه سيظل يجد في أسلوب الوحي عملاً فنياً باقياً على كل العصور . الوحي في آخر مراحله إعلان لاستقلال الإنسان عقلاً وإرادة دون ما حاجة إلى تدخل خارجي في عقله أو في إرادته من أجل الحصول على معرفة أو تحقيق فعل . مهمة الوحي وضرورته هي في إعطاء مجموعة من الإفتراضات النظرية تسهّل عمليات فهم الواقع بعد التحقق من صدقها بالدليل العملي أو البرهان النظري . كما أنها تقصر الطريق بإعطائها الأساس النظري من أجل أن يكرّس الإنسان كل جهده وطاقته في التحقيق . بالإضافة إلى أن هذا الأساس النظري شامل وعام ومحايد ، لا يخضع لهوى أو مصلحة بل يحقق مصالح الفرد والجماعة أياً كانت ، وذلك بخلاف المعرفة الإنسانية التي قد يطول البحث عنها والتي قد تقع في التجزئة وأحادية الطرف والتحيز والتي قد لا يتم الوصول إليها قبل نهاية حياة الإنسان والتي قد تنعزل وتنحصر عن الواقع ، وتظل في حدود النظرية . وقوع المعجزات الآن إما شعوذة أو سحر أو خرافة أو وهم . ويمكن القضاء على كل ذلك بالنظرة العلمية للواقع ، وبتوجيه الجماعة نحو الثقافة النظرية العلمية . وقد تخلفت حركاتنا الإصلاحية الحديثة عن دعوتها وذلك لاستمرار إيمانها بالمعجزات بمعانيها التقليدية كدليل على صدق النبوة ، وكخبر متواتر ، وإن كانت قد حاولت أن تجعل منها باعثاً

على الفكر والتأمل في الطبيعة ، وكشفاً عن مجاهل العلم . ويظل الخوف قائماً من أن يتحول هذا البحث إلى تسليم بالأسرار طالما ظل الإيمان سائداً على العقل .

٤ ـ **الأمور العامة**: وقد يكون موضوع العلم هو الوجود بما هو موجود على قانون الاسلام وليس بحثاً إلهياً عاماً ودون الوقوع في التشخيص. والموجود هو الذي يمكن إدراكه بالأمور العامة مثل الوجود والماهية، الجوهر والعرض، الوجوب والإمكان ، العلة والمعلول ، الواحد والكثير . . الخ وهي آخر ما وصل إليه علم الكلام من تطور نظري من أجل إدراك معنى الوجود والإستدلال به على مدلوله ، وهو أكثر الموضوعات تجريداً وصورية . لقد استطاعت هذه الأمور العامة تحويل الوحي إلى علم أوليات Axiomatique أي إلى مجموعة من المبادىء العقلية العامة الواضحة بذاتها ، أوليات خالصة لا يسبقها شيء كما هو واضح في نظريتي العلم والوجود(٦٨). موضوع العلم إذن هو «المعلوم» الذي يمكن معرفته. لذلك اشتمل المعلومعلى نظرية العلم اجابة على سؤال كيف أعلم ؟ كما اشتمل على نظرية الوجود اجابة على سؤال ماذا أعلم ؟ ولو أن العلم تطور ولم يتوقف من القرن الثامن حتى الآن لكانت تلك الأمور العامة قد ابتلعت الإلهيات وأصبح العلم صورياً خالصاً . فالإلهيات قد أصبحت عقليات ولم يعد باقياً إلاَّ النبوات أو السمعيات التي عادت من القرن الثامن حتى الآن وابتلعت العلم كله بما في ذلك المقدمات النظرية عن « الأمور العامة » والعقليات وريثة الإلهيات .

وبالرغم من مزايا هذا الموضوع التجريدي إلاَّ أنه يعبر عن إيمان باطني ، ويهدف إلى شيء آخر إما إلى حدوث العالم من أجل إثبات أن الله قديم أو لإثبات أن الوجود متميز عن الماهية في هذا العالم من أجل إثبات أن ماهية الله هو وجوده ،

---

(٦٨) وهي التي سماها الايجي « مسائله التي هي المقاصد وهي كل حكم نظري لمعلوم هو من العقائد الدينية أو يتوقف عليها اثبات شيء منها وهو العلم الأعلى . فليست له مبادىء تبين في علم آخر بل مباديه اما مبينة بنفسها أو مبينة فيه ، فهي مسائل له ومبادي لمسائل أخرى عنه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور . فمنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره . فهو رئيس العلوم على الإطلاق » المواقف ص ٨ .

وأن وجوده هي ماهيته ، ولإثبات أن هذا العالم منقسم إلى جواهر وأعراض من أجل إثبات أن الله هو الجوهر الخالص لا أعراض فيه . ويحدث نفس الشيء بالنسبة إلى الوحدة والكثرة والعلة والمعلول(٦٩) . وكلها تصدر عن إحساس مرهف بالإيمان معروضاً عرضاً عقلياً صرفاً . وفي هذا الإحساس قد يختلف الناس . فقد يرى البعض أن إثبات حدوث العام هو المعبر عن هذا التنزيه العقلي وقد يرى آخر أن قدم العالم هو الأكثر تعبيراً عن ذلك . قد يرى فريق أن عدم الربط بين العلة والمعلول ربطاً ضرورياً تعبير أصدق عن التصور الإيماني للعالم بينما يرى فريق آخر أن الربط الضروري بين العلة والمعلول هو أصدق تعبير عن وجود الله وحكمته . وهكذا يختلف الناس في تعبيرهم عن إحساساتهم الدينية بالصور العقلية . وإنما يرجع إتهام بعضهم لبعض بالخروج عن الدين في أحسن الأحوال ، ومع توافر حسن النية إلى تعدد هذه الصور العقلية أو تضاربها مع أنها كلها صور إيمانية تعبر عن عواطف إيمانية بالرغم من اختلاف ظروف نشأتها(٧٠) . هذا بالإضافة إلى أن هذه الأمور الصورية العامة ما زالت مرتبطة بالجو العام لبيئة ثقافية معينة هي البيئة اليونانية ومفاهيمها ، وهي بطبيعتها مثالية ، والمثالية والعواطف الدينية صِنْوان ، والخلاف بينهما في الدرجة وليس في النوع ، فقط في درجة التجريد .

ولما كانت هذه الصور الدينية ليست وليدة البيئة الثقافية المعاصرة فإنه لزم ملؤها بمادة معاصرة حتى يمكن أن تعبر عن مضمون معاصر ، وإلاَّ ظلت صورية فارغة تعبر عن الطهارة الدينية والتقوى الباطنية التقليدية . إن «الأمور العامة» اليوم ليست هي أفكار الوجود والعدم والماهية ، والجوهر والعرض ، الواحد والكثير ، العلة والمعلول ، الوجوب والإمكان ، القدم والحدوث . . . الخ . فقد كانت هي المفاهيم السائدة في الثقافة القديمة بعد ترجمة الثقافة العصرية آنذاك وكان مصدرها الرئيسي من اليونان . أما اليوم فقد أصبحت أفكار الحرية والعدالة

---

(٦٩) ويتضح ذلك من تعريف الايجي « هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً » المواقف ص ٧ .

(٧٠) أنظر مقدمتنا لكتاب « الوجود والماهية » لتوما الاكويني في « نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » ص ٢٣٣ ـ ٢٣٩ .

والمساواة والتحرر والتقدم والنهضة بل والثورة والتغير الإجتماعي هي الأفكار السائدة في ثقافتنا المعاصرة منذ فجر نهضتنا الحديثة والتي أصبحت جزءاً من الثقافة العصرية بعد الترجمات عن الثقافات العصرية الحالية ومعظمها وارد من الغرب . وكما عبرت الأمور العامة القديمة عن مقتضيات ثقافتنا القديمة وحاجتها فإن الأفكار المعاصرة تعبر أيضاً عن مقتضيات ثقافتنا الحالية وحاجات مجتمعاتنا المعاصرة(٧١) .

خامساً : منهجه :

لم يُفرد القدماء قسماً للحديث عن منهج العلم بل جعلوه جزءاً من تعريفه وهو إيراد الأدلة اليقينية على صحة العقائد الدينية ودفع حجج الخصوم، ورد شبه المعارضين. المنهج إذن مزدوج: الأول إيجابي وهو «إثبات صحة العقائد الدينية بالأدلة اليقينية» ، والثاني سلبي وهو «دفع حجج الخصوم، ورد شبه المعارضين»(٧٢) .

١ ـ **المنهج الايماني**: والمنهج الأول منهج إيماني خالص يقوم على التسليم بالعقائد الدينية تسليماً مسبقاً عن طريق الوحي. وفي هذه الحالة تكون وظيفة العقل مجرد إيراد البراهين على صحة المسلمات المسبقة، وهو المنهج المعروف في العصر الوسيط الأوروبي «أُؤمنُ كي أعقل»(٧٣)، أو «الإيمان باحثاً عن العقل». صحيح أن مضمون الإيمان الإسلامي مختلف عن مضمون الإيمان المسيحي لأنه يحتوي على صدقه من داخله في حين يحتاج الإيمان المسيحي إلى صدق خارجي من ألوهية أو نبوة أو معجزة أو إرادة أو إلهام أو سر . وقد وضح ذلك في المقدمات الإيمانية التقليدية وتعبيرها عن الأحكام المسبقة التي يبدأ منها الأصولي المتكلم ، وهي عقائد أهل السنة التي يريد البرهنة على صحتها للآخرين وليس لنفسه . وبالتالي تكون نتائجه هي مقدماته ، ومكتشفاته هي مسلماته وكأن البحث ذاته ما هو إلاّ لملأ الفراغ بين المقدمات

---

(٧١) هذا هو موضوع الجزء الثاني « فلسفة الحضارة » ، من تمثل اليونان الى رفض الغرب .

(٧٢) المواقف ص ٧ ، شرح المقاصد ص ١٣ ، اتحاف المريد ص ٢٥ ، التحقيق التام ص ٢ .

(٧٣) أنظر مقدمتنا لكتاب أنسيلم « الايمان الباحث عن العقل » في نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ص ١٠٦ ـ ١٠٩ .

والنتائج . يقوم منهج علم الكلام عند القدماء إذن على البحث عن الأدلة اليقينية لإثبات صحة العقائد المسلم بها سلفاً بعد الإيمان بها وهو وقوع في « الدور » بين الإيمان والعقل ، أؤمن كي أعقل ثم أعقل كي يزداد إيماني رسوخاً ولكي أثبت للآخرين صحة إيماني . وهو على عكس المنهج في علوم الحكمة الذي يبحث عن بداية عقلية مطلقة دون افتراض إيمان مسبق وإن خرجت صور العقل تعبيراً عن الطهارة الدينية والتقوى الباطنية . يبدأ المنهج الكلامي إذن بالتسليم ثم يثني بالبحث عن الأدلة وإيجاد البراهين على صدق ما سلمنا به أولاً . فهو علم إيماني خالص أكثر منه علماً عقلياً . وبالتالي يفتقد شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله . وهذا لا يعني أن الإيمان لا وظيفة له لأنه يكون أحياناً حدساً مباشراً أو تجربة صادقة أو عاطفة نبيلة أو مبدأ مثالياً ، وكلها تدخل ضمن وسائل المعرفة وشروط الإدراك . وأحياناً يقدم الإيمان افتراضاً نظرياً لفهم الواقع ثم تكون مهمة العالم التحقق من صحة هذا الفرض بالدليل العقلي أو البرهان الحسي . وأحياناً يقدم نظرة شاملة للكون تكون مهمة العالم تحويلها إلى بناء فردي ونظام اجتماعي وحركة في التاريخ . ذلك يمكن تعميم البراهين والأدلة إلى غيره من المعطيات الدينية خاصة إذا كان الوحي الإسلامي معطى مثالياً وليس نوعياً كما هو الحال في المراحل السابقة للوحي التي تمسك بها الوعي الأوروبي[٧٤] .

٢ ـ **المنهج الدفاعي** : والمنهج الثاني الذي يستعمله علم الكلام هو منهج الدفاع عن العقيدة ، والذب عنها ، ضد البدع والشبه التي يروجها الخصوم من المعاندين والمبطلين . فهو علم دفاعي ضد هجوم المنتقدين[٧٥] .

والحقيقة أن الدفاع ليس منهجاً للعلم بل هو مجرد تقريظ وثناء ومدح للنفس وثلب وهجوم وتجريح للآخر . ليست مهمة العلم الدفاع أو الهجوم بل تلك مهمة المحاماة . والدفاع والهجوم كلاهما يقومان على التعصب والهوى والمصلحة ويدلان

---

(٧٤) المقاصد ص ٧ ـ ، شرح المقاصد ص ٢٠ ـ ٢١، ص ٢٨، أشرف المقاصد ص ١٧ وانظر أيضاً « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » في دراسات اسلامية .

(٧٥) شرح المقاصد ١٣ ، اتحاف المريد ص ٢٥ ، التحقيق التام ص ٢ .

على نقص في العلم والموضوعية والتجرد والنزاهة والحياد . العلم تحليل عقلي للموضوعات أو وصف علمي للظواهر لإدراك الحقائق الصورية أو المادية أو رؤية للماهيات في التجارب الحية وليس تعصباً أو هوى ، دفاعاً عنها وهدماً لنقيضها . الدفاع شيء والتأسيس النظري شيء آخر . الدفاع همه دحض حجج الخصم واستخدام العقل لذلك صواباً أم خطأ . أما التأسيس فمهمته معرفة البناء النظري للعلم . الدفاع والهجوم كلاهما معارك في الهواء ، وتحويل للنضال الحقيقي من الواقع إلى الفكر خاصة إذا كانت موضوعات الجدل لا تؤثر في مجريات الأحداث المباشرة مثل خلق القرآن ، ووجود الملائكة ، وعذاب القبر ، والميزان ، والصراط ، والحوض . الدفاع موقف ينم عن ضعف صاحبه ، وهجوم الخصوم يدل على قوة المعارض .وفي النهاية يرجع الفضل إلى الخصم في التحدي والمعارضة واجبار المتكلم على التفكير والإستدلال . فالخصم ليس شراً بل هو الباعث والدافع والمحرك والمنشط لذهن الأصولي المتكلم . وبالتالي يكون الخصم هو المؤسس للعلم باعتراضاته وليس المدافع عن العلم بأجوبته .

ولا يكون الدفاع عن الدين فحسب بل عن تفسير معين للدين ، ولا عن العقائد الإسلامية بل عن تصور معين لها ، وهو تصور مذهبي لفرقة خاصة هي في الغالب فرقة أهل السنة التي أصبحت ، بعد الصراع على السلطة وحسم الصراع لصالحها ، الممثلة للعقائد الرسمية للدولة ، ضد تراث المعارضة السرية مثل عقائد الشيعة أو المعارضة العلنية من الخارج مثل نظريات الخوارج أو المعارضة العلنية من الداخل مثل أصول المعتزلة . فالدفاع عن المذاهب الكلامية وعقائدها أكثر من الدفاع عن الدين نفسه . وكانت الغاية من تأليف كتب العقائد الدفاع عن عقيدة أهل السنة حتى في علم الكلام المتأخر الذي يظهر فيه العلم مستقلاً عن عقائد فرقة بعينها بادئاً بنظرية العلم ومثنياً بنظرية الوجود ، وتحويل عقائد الفرق إلى مجرد تذييل للإمامة في نهاية العلم(٧٦) . لا عجب إذن أن تكون المصنفات الكلامية في معظمها « سنية أشعرية » إلا فيما ندر دفاعاً عن فرقة بعينها هي الفرقة الناجية!

(٧٦) انظر الفصلين الثالث « نظرية العلم » والرابع « نظرية الوجود » . انظر أيضاً الخاتمة : « من الفرقة المذهبية إلى الوحدة الوطنية » .

الـدفاع عن العقـائد إذن هـو في الحقيقة دفـاع عن المـذهبيـة ، ودفـاع عن الفـرق الـدينيـة ، ودفـاع عن المـوقـع من السلطة ، سلطة الحكم أو سلطة المعـارضـة . والمـذهبيـة والتحـزب كـلاهمـا وقـوع في التعصب ، والانغـلاق ، وضيق الأفق ، والتضحية بمصالح الناس من أجل وهم إنفعالي أو مصلحـة خاصـة . لا يعني ذلك التخلي عن المعارك الفكـرية ، فهي ضـرورية للتصـديق والبرهـان ، وللحوار بـين الفرق لتوعيـة الجماهـير وخلق جو ثقـافي عام قـادر على تحـريك العقـول ، وتنشيط الأذهـان ، دون الإنـتسـاب المسبق إلى مـذهب مـعـين حتى يـتم استـبـعـاد « الـدجماطيقية » ، ويبدأ التنـوير ، وتثـار التساؤلات ، وتـطرح البدائـل ، ويعـاد الاختيـار ، ودون الولاء لفـرقة بعينهـا حتى يتم جمع شمـل الأمة في إطـار الـوحـدة الوطنية دون صراع على السلطة ، إعـداداً للأمـة لمرحلة قـادمة تعـود إليها وحـدتها المفقودة منذ الفتنة الأولى(٧٧) .

وغالباً ما يكون الدفاع دفـاعاً عن النفس وليس دفـاعاً عن الفكـرة ، ويكون الهجوم هجوماً على الآخر وليس هجوماً على الفكرة . وبالتالي يقضى على استقلالية الفكر وشموليته ويتحول إلى فكر متجسد في أفراد وأشخاص . وتتحـول الحجة من حجـة ضد الفكـرة إلى حجـة ضـد الشخص Argumentum Ad Hominem وهـو الشـائع في حيـاتنا الثقـافية المعـاصرة . ولمـا كان كـل فرد يمثـل مصلحة خـاصة أو مصلحة جماعة تحول علم الكلام إلى علم يكشف عن تضارب المصالح والأهـواء ، ويعبر عن القوى الإجتماعية وصراعاتها . فالجدل في نهاية الأمر تبرير نظري لصراع القوى الإجتماعية . إنقلب العلم إلى تجريح . وقد يكون ذلك أحد أسباب تسمية علم الكـلام من « الكلم » أي « الجرح » أي التـأثير القـوي الذي يصـل إلى حـد الجرح . لذلك أُنشىء علم مستقل هـو علم آداب النظر والجـدل للتقليل من آثـار الجروح والتخفيف من المثالب والطعان على أصحاب الرأي والنظر(٧٨) .

---

(٧٧) الانصـاف ص ١٣ ؛ المقـاصـد ص ٧ ـ ١١ ، أصـول الـدين ص ٢ ؛ أنـظر أيضـاً « التـراث والتجديد » ، اعادة الاختيار بين البدائل ص ١٨ ـ ٢١ .

(٧٨) حاشية الاتحاف ص ٢٧ ، العقائد النسفية ص ١١ المعالم ص ٣ .

فإذا كان القدماء قد وجهوا كل همهم للدفاع عن العقائد القديمة فإننا نوجه جهدنا لإعادة بنائها لأنها ما زالت تعطينا تصوراتنا للعالم وتعمل كموجهات لسلوكنا المعاصر . وقد يكون بعضها سبباً من أسباب الإحتلال والتخلف ، وهما أزمتا العصر، ومعوقاً لجهودنا من أجل التحرر والتنمية . وقد يكون بعضها مانعاً من الإحتلال والتخلف ، ودافعاً للتحرر والتنمية ولكن ظل طاقة مختزنة تتجاهلها القوى العلمانية وتحجرها القوى السلفية . إذا كان القدماء قد دافعوا عن العقائد طبقاً لحاجات عصرهم فإننا نحلل الأفكار لمعرفة آثارها النفسية والإجتماعية ، وقدرتها على تحريك الجماهير طبقاً لمقتضيات عصرنا . كما نحلل الواقع المعاصر ونصف مكوناته الذهنية والنفسية لمعرفة حاجاته . فالدفاع عن العقيدة عند القدماء يصبح هنا تحليلاً للأفكار ووصفاً للواقع وتنمية للمجتمع ، وتغييراً للأوضاع الإجتماعية ، ودفعاً لحركة التاريخ إلى مرحلة تالية أكثر تقدماً . العقيدة باعث على السلوك ، وليست حقيقة مستقلة قائمة بذاتها إلاَّ من حيث قدرتها على التغيير ، وتصوّر بناء يجد فيه الواقع ذاته بصورة أفضل وأشمل وأكمل . العقائد في المجتمعات النامية ــ وذلك لأنها مجتمعات تراثية ـ طريق للتغير الإجتماعي ووسيلة لتحقيق الأهداف القومية[٧٩] .

٣ ـ **هل الجدل علم؟** والجدل ليس علماً بل هو أقرب إلى الفن منه إلى العلم . إذ يقوم على المهارة في إفحام الخصوم، ولا يعتمد إلاَّ على الجهد الفردي الخالص. هو فن يعتمد على الكلام كما تعتمد الفلسفة على المنطق. فالكلام آلة للعقائد كما أن المنطق آلة للعلوم . ومن هنا أتت تسمية علم الكلام « فن الجدل والمهاترات »[٨٠] . والغاية من الجدل إفحام الخصم وليس الوصول إلى اليقين الذي يتجاوز الخصمين معاً . غايته نفعية خالصة وليست نظرية في حين أن العلم هو العلم النظري . غايته إقناع الآخرين ليس بالضرورة عن طريق البرهان بل يمكن أن يتم ذلك عن طريق

(٧٩) انظر « التراث والنهضة الحضارية » ، « التراث والتغير الاجتماعي » ، « التراث والعمل السياسي » ، « التخطيط المستقبلي للفكر الاسلامي » في قضايا معاصرة (٤) في اليسار الديني .

(٨٠) المواقف ص ٧ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، أشرف المقاصد ص ٣ ، شرح التفتازاني ص ١١ ، حاشية الاتحاف ص ٢٧ ، التحقيق التام ص ٢ ـ ٣ .

الإيهام وأساليب الإيحاء وشتى وسائل الإقناع . الجدل مثل الخطابة ، كلاهما فن يهدف إلى التأثير على النفوس ، الأول بحضور الخصم المجادل والثاني بحضور جماهير الناس[٨١] . ولما كانت الغاية من الجدل ليس الوصول إلى الحق بل إفحام الخصم والانتصار عليه ولو كان على حق استُعملت كل أساليب الإقناع للانتصار عليه ولو كانت تقوم على الباطل . فالغاية تبرر الوسيلة . وبالتالي يصبح الجدل كل المنطق وتمحي التفرقة بين منطق الإقناع(الجدل)ومنطق البرهان (القياس) . ويتحول المنطق من علم معياري إلى علم نفعي . كما يتم الجدل على مستوى إنفعالي خالص ، ولا يستخدم العقل إلاَّ للعثور على حجج لتأييد الإنفعال السابق . والحقيقة أن العلم لا يكون علماً إلاَّ إذا تحول إلى نظرية ، وقام على أسس عقلية خالصة . والجدل هنا ليس هو جدل الأفكار أو جدل التصورات أو جدل التاريخ بل هو مجرد الحوار بين متخاصمين . قد يفيد في المعارك الفكرية ، في الحوار المعقود بين وجهات نظر مختلفة ولكنه لا يمكن أن يكون أساساً لعلم ، بل يكون نوعاً من توحيد الجهود النظرية للوصول إلى الحد الأدنى من الإتفاق الفكري . ليست الغاية أن يقتنع أحد المتحاورين بوجهة النظر الأخرى والتسليم بها بل إيجاد أوجه الإتفاق كأساس لوحدة فكرية وأوجه الإختلاف وجعلها أقل قدر ممكن تشير إلى الأطر النظرية العامة التي لا أثر لها في المواقف العملية . ولكن دون ذلك لا يؤدي الجدل في النهاية إلى أية نتيجة إذ لا ينهزم أحد ، ولا ينتصر أحد ، ولا يبقى إلاَّ التعاند والخصام . فالغاية مجرد إظهار قدرة المجادل وضعف غريمه طلباً للمدح والثناء إما من العامة أو من السلطان[٨٢] .

---

(٨١) « وكان السلف يناظرونهم عليها (الصفات) لا على قانون كلامي بل على قول اقناعي » الملل جـ ١ ص ٤٤ . « لا يكون غرضه (المتكلم) اظهار الحق » شرح الفقه ص ٤ ؛ أنظر أيضاً « التراث والتجديد » ، النزعة الخطابية ص ١٠٨ - ١٢٣ .

(٨٢) « وأكثر الجهالات إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق ، أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء . ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ، ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة ، وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة . ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد =

كما يؤدي الجدل إلى النزاع في الحق ، والحق النظري لا نـزاع فيه . ويؤدي إلى تغلب وجهـات نظر فـردية تعبـر عن قصر نـظر أو هـوى أو مصلحة عـلى الحق الـواحد المجـرد الشامـل . وبكثرة الجـدل تتعدد الحقـائق وتضيع وحـدتهـا كمبـدأ مسبق ، كبديهية ومسلمة ، ويكون كل شيء فيه قولان كما هو الحال في الفقـه وكما نسخـر في حياتنـا اليوميـة عنـدمـا نضـرب المثـل بضيـاع الحق من خـلال تضـارب الأقوال[٨٣] . لا يُدافع عن الحق بالجدل . فالحق لا يُدافع عنـه بل يُعـرض ويُحلل عقلاً وواقعاً ببيان أسسه العقلية والواقعية . الحق فكرة بـديهية أو تجـربة إنسـانية أو مشاهدة حسية لا خلاف عليها . وكثيراً ما يتحول الجـدل إلى مهاتـرات خالصـة ، يتحدث المجادل وخصمه في الكل ولا شيء بلا تحديد للألفاظ أو بحث عن المعاني أو إشارة إلى الأشياء ، ويصبح الحوار بين صم ، لا يسمع أحدهما ما يقول الآخر . المتكلمون يتكلمون ، ويفهم الواحد نصف ما يقوله الآخر فهما خاطئا . يُسقط ما لا يريد ، ويزيد على ما يريد ، ويحوّر ما يفهم حتى يتفق مع مقالـه ، فلا يفهم إلا مـا يـريد ، ولا يـدرك إلاّ ما يفيـده في الرد عـلى الخصوم . وكثيـراً ما ينـأتي الـرد قبـل الفهم ، وبالتالي ينتهي الجـدل إلى حوار بـين الذات ونفسهـا وكأنـه حديث النفس بصوت عال لا يسمعه إلاّ صاحبـه أو كمن يصدر أصـواتاً ولا يتلقى إلاّ صـداها . وإذا كان الجدل يهدف إلى إفحام الخصم والقضاء على البدع فإنـه يؤدي إلى عكس ما قصد إليه . فالرد على البـدع نشر لهـا ، وتعريف بهـا . بعدهـا تقوى البـدعة ، ويتحمس الناس لها[٨٤] . لذلك كان التوقف عن الحكم أولاً ثم عـدم الدخـول في

= والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقـاد مستقراً في قلب مجنـون فضلاً عمن لـه قلب عاقـل . والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له . فليحترز المتـدين منه جهـده ، وليترك الحقـد والضغينة ، وينـظر إلى كافـة خلق الله بعين الـرحمة . وليستعن بـالـرفق واللطف في ارشـاد من ضـل من هـذه الأمة . وليتحفظ من الذكر الذي يحرك داعية الضلال . وليتحقق أن مهيج داعيـة الاصرار بـالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهده اعانته في القيامة » الاقتصاد ص ٩ .

(٨٣) كان أبو حنيفة يكره الجـدل على سبيـل الحق وكان يقـول « المنازعـة في الدين بـدعة » شـرح الفقه ص ٤ ؛ « وهو أكثر العلوم خلافاً» شرح التفتازاني ص ١١ ؛ ويقـال انه سمي علم الكـلام لكثرة كلام الخصوم فيه حاشية الاتحاف ص ٢٧ .

(٨٤) هجر أحمد بن حنبل الحارث بن أسد المحاسبي مع زهده وورعـه بسبب تصنيفه كتـاباً في الـرد على =

علم الكلام ثانياً وسيلة للقضاء على البدعة .

وقد أدرك القدماء أن الجدل يقوم على مسلمات خاطئة . إذ يدافع الجدلي عن معتقداته على أنها مسلمات دون أن يبحثها سلفاً ، ويثبت صدقها . الجدل بهذا المعنى تعصب وهوى . بل لا ضير أن يسلم الجدلي بمقدمات الخصم حتى ولو كانت خاطئة ما دام الغرض من ذلك هو إفحامه أو على معاندة الخصم وذلك بإنكار ما للخصم من مسلمات حتى ولو كانت سليمة . فكما أن الجدل تشبث بالباطل قد يكون أيضاً إنكاراً للحق . لذلك وصفت الفرق الكلامية المختلفة بأنها « أهل الأهواء » ، وتاريخ الفرق بأنه تاريخ « الهوى » ، والهوى يقود إلى الضلالة(٨٥) . وقد تحتوي بعض المقدمات الإيمانية أحياناً على بيان المناهج الجدلية التي يستعملها المتكلم في عرض موضوعاته وإثباتها والبرهنة عليها . وهي مناهج تجمع بين المنطق والأصول والجدل وأهمها :

أ ـ السبر والتقسيم . وهو حصر الأمور في قسمين ، وعندما يبطل أحدهما يلزم ثبوت الآخر . وهو مستعمل أحياناً في مناهج البحث عن العلة في علم أصول الفقه(٨٦) . وهو منهج ظني خالص ، ولا يوصل إلى اليقين لأسباب عديدة منها . أولاً ، ما الضامن على أن الحصر تام وليس ناقصاً ؟ ما السبب في أن الأمور تنحصر في قسمين اثنين وليس في ثلاثة أو في أربعة ؟ إن القسمة الثنائية ما هي إلا تعبير عن عاطفة دينية في الحق والباطل ، والخطأ والصواب ، ثم يأخذ المتكلم جانب الصواب ويضع الخصم في جانب الخطأ . وإذا كانت القسمة مستفادة من علم آخر

= المبتدعة وقال :« ألست تحكي بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم؟ ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير في الشبهة فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث والفتنة » شرح الفقه ص ٥ .

(٨٥) يجعل الغزالي معتقدات الخصم جزءاً من مدارك العلوم مع الحسيات والعقل والتواتر والقياس والسمعيات فيقول « أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته . فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسياً ولا عقلياً انتفعنا باتخاذه إياه أصلاً في قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه . . . وأما مسلمات المذهب فلا تنفع الناظر ، وإنما تنفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب » الاقتصاد ص ١٤ ـ ١٥ .

(٨٦) الاقتصاد ص ١١ .

فما صحة هذا العلم ؟ وما هي هذه المقدمات ؟ المقدمات إذن ما هي إلاَّ افتراضات مسبقة لم يبرهن عليها بل يتم التسليم بها . ثانياً ، لا بد من ترتيب المقدمات على شرط مخصوص وأن يندرج الفرع تحت الأصل إستيفاء لشرط الإستغراق . فإن لم يكن الفرع مستغرقاً في الأصل استحالت النتيجة . وفي حالة وجود نتيجة فإنها تكون متضمنة من قبل في المقدمات ، ويصبح الإستدلال عقيماً . ثالثاً ، ما الدليل على بطلان دعوى الخصم ؟ يحتاج المتكلم إذن إلى منهج آخر لإثبات بطلان هذه الدعوى . لماذا يثبت مقدماً أن دعوى الخصم باطلة ، ودعوى المتكلم صحيحة ؟ قد تكون دعوى المتكلم باطلة ودعوى الخصم صحيحة خاصة وأن علم الكلام ما هو إلاَّ محاولات للعثور على أسس عقلية للعقائد ، وهي كلها محاولات إجتهادية تخطىء وتصيب . وماذا يحدث لو كانت دعوى الخصم باطلة من وجه وحق من وجه آخر ؟ وما السبب في تصنيف الدعاوى بين الكل أو لا شيء . وكيف يعتمد المتكلم على دعوى الخصم وقد تكون باطلة ولا سبيل إلى التحقق من صحتها ؟ رابعاً ، إن بطلان دعوى الخصم لا يستلزم بالضرورة صدق دعوى المتكلم لأن هذا إثبات الشيء عن طريق نفي الدعوى المضادة . والإثبات عن طريق النفي لا يثبت إلاَّ نفي الضد ولكن لا يثبت الشيء المراد إثباته . لذلك كان « اللاهوت السلبي » La Théologie négative عن طريق نفي الضد هو السائد على « اللاهوت الإيجابي » La Théologie positive . خامساً ، إذا كان لا بد أن يقوم الخصم بالتسليم بالفرع حتى يثبت الأصل فما العمل إذا لم يسلم الخصم ؟ السبر والتقسيم إذن منهج جدلي لا يثبت شيئاً يقينياً ولا يمكن أن يكون منهجاً للعلم .

ب ــ ترتيب أصلين تلزم عنهما نتيجة ، فإذا سلم الخصم بالمقدمتين سلم بالنتيجة[٨٧] . وهذا المنهج أيضاً لا يثبت شيئاً لأسباب عديدة منها . أولاً ، ما الدليل على صحة المقدمتين ؟ هنا تبدو مقدمات علم الكلام وكأنها أحكام مسبقة أو بديهيات . فإذا كانت أحكاماً مسبقة فإنه يمكن للخصم رفضها بسهولة . وما دام علم الكلام يقوم على أحكام مسبقة فإنه لا يكون علماً . وإن كانت بديهيات ،

(٨٧) الاقتصاد ص ١١ .

فالبديهيات ليس لها خصوم . ثانياً ، إن النتيجة الثالثة التي تلزم من المقدمتين إن سلم بها الخصم لا تكون نتيجة لأنها متضمنة في إحدى المقدمتين أو في كلتيهما . ومن ثم لا يكون علم الكلام علماً منتجاً لأنه مبني على قياسات غير منتجة ، ويكون علماً عقيماً قائماً على قياسات عقيمة . وإن رفضها الخصم فذلك يدل على أن القياس كله لا يؤدي إلى الإقناع . ثالثاً ، يستطيع الخصم أن يتبع نفس المنهج كما يستطيع أي مجادل إتباعه إذ يعرض الخصم مقدمتين إذا سلم بهما المتكلم لزمت منهما نتيجة معارضة له . فهو سلاح ذو حدين يمكن استعماله في الحق والباطل معاً .

جـ ــ اثبات إستحالة دعوى الخصم لأنها تفضي إلى المحال ، وبالتالي تثبت دعوى المتكلم(٨٨) . وهذا المنهج أيضاً لا يؤدي إلى شيء لأنه أولاً قائم على منهج آخر يثبت به استحالة دعوى الخصم ، وثانياً لأن الخصم يستطيع أن يطبق نفس المنهج بإثبات استحالة دعوى المتكلم ، ومن ثم تثبت دعواه ، وتكون النتيجة إثبات دعويَيْن متناقضتين كلتاهما صحيحة جدلاً . ثالثاً إن إثبات استحالة دعوى لا تثبت إمكان دعوى أخرى لأن الإثبات بنفي العكس ليس إثباتاً بالدليل بل بوجود الدليل على نفي الضد وليس بوجود دليل على الإثبات .

ومن الممكن صياغة منهج للجدل من خلال المصنفات الكلامية خاصة الجدلية منها ، ويكون ذلك أقرب إلى منطق الكلام منه إلى علم الكلام(٨٩) . وقد استطاع علماء الكلام تأسيس منطق جدلي للدفاع عن النفس وتفنيد حجج الخصوم حتى أصبح علم الكلام كله علماً للجدل . فإن لم يبق شيء كمادة للعلم فعلى الأقل فإن صورة العلم وهو منطق الجدل باقية . لم يترك علماء الكلام رسائل في الجدل مستقلة عن المادة الكلامية كما أنهم لم يضعوا قواعد للجدل يمكن تطبيقها . ومع ذلك نجد منطق الجدل متناثراً داخل المادة الكلامية يمكن استخلاصه وتصنيفه وتبويبه كنوع من تحليل « المقال » الكلامي إبتداء من « قواعد » الخطاب . ويمكن

---

(٨٨) الاقتصاد ص ١١ .

(٨٩) يتضح ذلك في رد الخياط على ابن الراوندي في « الانتصار » .

تصنيف أبواب هذا المنطق في أقسام رئيسية ثلاثة(٩٠) :

أ ـ مناهج النقل أو طرق الرواية ، ومهمتها نقد النصوص المنقولة ، وتحديد مدى صحتها ، ونسبة يقينها خاصة فيما يتعلق بالحديث ويشمل : نقد الرواية وصحة نسبتها إلى المتكلم ، مواجهة نص بنص آخر مساو له أو أقوى منه ، مقابلة الإجماع على نص باجماع آخر مساوٍ له أو أقوى منه ، الاتفاق مع التصور الديني العام دون اللجوء إلى نص معين ، تحريف نقل رواية المتكلم عن قصد من أجل الكذب المتعمد والتشويه إما بالنقص أو الزيادة أو التحريف بنقل الألفاظ وتبديلها لإفساد المعنى .

ب ـ فهم الروايات وتأويل النصوص ، فلا يوجد خبر خالص إلاَّ بفهم وتأويل . وبالتالي يمكن تصحيح خطأ فهم الخصم واعطاء الفهم الصحيح ، التفرقة بين الجزء والكل وأن ما يقال على الجزء لا يقال على الكل ، وما يقال على الكل لا يقال على الجزء ، تحديد مستوى التحليل هل هو إلٰهيات أم طبيعيات أم إنسانيات ، التفرقة بين مفهومين ثم الخلط بينهما مثل الإضطرار والطبيعة فكون الأشياء تسير وفقاً لطبيعتها لا تعني أن « المؤلَّه » مضطر لمسايرتها ، تحويل الموقف الشخصي إلى موقف عام للمذهب ، إثبات الفكرة والدفاع عنها ، والإبقاء على تعارض وجهات النظر .

جـ ـ تفنيد مواقف الخصم إبتداء من تحليل شعوره ، وارجاع موضوعية الفكرة إلى ذاتية القائل بها ، وإعلان أن هذه الفكرة المنقودة قد تاب عنها صاحبها وأنها لا تمثل مذهبه ومن ثم إدخال بُعد التطور الفكري للمتكلم ، وضرورة نسبة أقواله إليه طبقاً لمراحل تطوره الفكري ، دفع النقد بأنه تشنيع وليس نقداً علمياً أي تحويل موضوعية النقد إلى ذاتية الناقد ، إيقاع الخصم فيما ينقده ، وباختصار تحويل عقائد المتكلم إلى سلوك شخصي وبناء للشعور وإدخالها في دائرة البواعث والدوافع والمقاصد والأهداف .

---

(٩٠) تم تصنيف منطق الجدل في هذه الأقسام الثلاثة طبقاً لأنواع الشعور الثلاثة : التاريخي واللغوي والعملي التي عرضنا لها في رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse .

والجدل لا يكون منهجاً لعلم يقيني بل لعلم ظني محض لأنه لا يوصل إلاَّ للظن . فالجدل طريق ظني لا يوصل إلى اليقين . لذلك وضعه المناطقة مع السفسطة والخطابة والشعر منطقاً للظن ، وأخرجوه من منطق اليقين . لم يستطع علم الكلام أن يكون علماً « منحى عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام » ، بل كان كل ما انتهى إليه من قبيل الظن ، والظن لا يغني من الحق شيئاً . والعلم لا يكون علما إلا إذا كان علماً يقينياً موصلاً إلى اليقين على الأقل من ناحية المنهج وليس من ناحية النتائج . وبهذا المعنى تكون علوم التصوف أكثر استحقاقاً لتسميتها بالعلم لأنها ــ على حد قول الصوفية ــ تؤدي إلى اليقين وإن كان يقيناً ذوقياً يقوم على الكشف الخالص . ومع ذلك ، يرى القدماء أن مهمة علم الكلام هو تحويل الإيمان إلى يقين ، والاستدلال عليها من الأدلة اليقينية من أجل التصديق . بل إن علم الكلام سمي كذلك لأنه هو « الكلام » دون سائر فنون الكلام لأنه هو الكلام الأقوى والأيقن ودونه الأضعف والأظن[٩١] ! ولا يوجد الظن ــ عند القدماء ــ إلا في العمليات أي الفقه أما النظر فليس فيه إلاَّ اليقين . والحقيقة أن العمل هو الأولى باليقين من النظر ، وأن النظر أولى بالظن من العمل فالأطر النظرية لا يمكن الإتفاق عليها بين الناس في حين أن الإتفاق على برنامج عمل موحد ممكن . والأمثل بطبيعة الحال هو اليقين في النظر وفي العمل على السواء فغياب اليقين من العمل ، إن حدث ، يكون أيضاً نقصاً في النظر نفسه لأن النظر اليقيني يؤدي بالضرورة إلى عمل يقيني . يحدث الظن في العمل نتيجة لارتباط العمل بموقف معين في زمان ومكان محددين ومن ثم وجب التفسير والاجتهاد ، ووجب التعين والتخصص . وهذا طبيعي ، ولا يخرج على اليقين ، ولكنه يقين التاريخ والممارسة وليس يقين النظر . وفي النهاية إذا كان الجدل يؤدي إلى الظن ويتأسس السلوك على الظن فإن الجدل يؤدي إلى السلوك الظنّي ويمحي اليقين في الأخلاق[٩٢] . وإذا كانت الغاية من علم الكلام تأسيس العقائد على يقين فإنه قد

---

(٩١) أنظر سابقاً في هذا الفصل ٢ ـ حدُّه .

(٩٢) « وفي منازعتهم ومجادلتهم ولو كان على الحق لانجراره غالباً إلى مخاصمتهم المؤدية إلى الأخلاق الفاسدة والأحوال الكاسدة » شرح الفقه ص ٤ ؛ وهناك قصص أخرى في ذم الجدل في المواقف =

قام بعكس غرضه وأسسها على ظن خالص . بل إن البدعة التي يود علم الكلام نقضها هي التي تتحول إلى يقين بالعجز عن الرد عليها أو بالرد عليها ظناً . وبالتالي يؤدي علم الكلام عن طريق الجدل إلى عكس ما يرمي إليه ، يؤدي إلى تحويل عقائده إلى ظن وعقائد الخصم إلى يقين[٩٣] . وإذا كانت الغاية تأسيس الإيمان على يقين فإن علم الكلام قد انتهى إلى تأسيسه لا على الظن فقط بل على التقليد أيضاً ، تقليد أهل السنة والدفاع عن عقائدهم مع أن التقليد مرفوض في نظرية العلم التي وضعها علم أصول الدين ذاته[٩٤] . وبالإضافة إلى الظن والتقليد أدى علم الكلام إلى الشك والتردد وإلى التعصب والجزم وهما طرفا نقيض . فالشك والتردد مضيعة لليقين النظري ، والتعصب والجزم مضيعة للعقل والبرهان ، وكأن البحث عن اليقين قد انتهى إلى مضادات اليقين : الظن ، والتقليد ، والشك ، والتعصب. وإذا كانت الغاية من علم الكلام إعطاء الأسس النظرية للعقائد فإنه لم يعطنا أساساً نظرياً واحداً متفقاً عليه حتى يمكن إقامة السلوك عليه . وكيف تكون الأسس اليقينية متضاربة، ومختلفاً عليها، وتحتوي على الأساس وضده؟ وكيف يحدث الخطأ في اليقين، ومنها الأساس، والعمل كله قائم عليه، والقائم على الخطأ خطأ؟[٩٥] .

بالرغم من اتفاق القدماء على أن علم الكلام علم بمقاييس عصرهم وطبقاً لظروفه وحاجاته إلاَّ أنه في الحقيقة ليس علماً بمقاييس عصرنا ولا طبقاً لظروفه وحاجاته . فكل عمل للعقل في النص لديهم كان علماً . وكل عرض للوحي عرضاً

= ص ٣١ ؛ أنظر أيضاً مقدمة السيوطي في « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » وكذلك الغزالي في « الجام العوام عن علم الكلام » .

(٩٣) « فأما مضرته فاثارة الشبهات ، وتحريك العقائد ، وازالتها عن الجزم والتصميم . وذلك مما يحصل بالابتداء ورجوعه بالدليل المشكوك فيه . وتختلف فيه الأشخاص . فهذا ضرورة في اعتقاد المحق . وله ضرر في تأكيد اعتقاد المبتدعة وتثبيتها في صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ، ويشتد حرصهم على الاصرار عليه . ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذي يثور في الجدل » شرح الفقه ص ٤ ؛ « ومنه أنه يؤدي إلى الشك وإلى التردد فيصير زنديقاً بعد أن كان صديقاً » شرح الفقه ص ٥ .

(٩٤) المواقف ص ٨ ، رسالة التوحيد ص ٢٣ .

(٩٥) المواقف ص ٨ ، الفقه الأكبر ص ٤ ، ص ٧ ، ص ٩ ـ ١٠ .

نظرياً كان علماً حتى اتسع نطاق العلم ، وشمل كل جهد عقلي في النص . في حين أن العلم لدينا وصف للظواهر ، وتحليل للتجارب ، وأن النص بالنسبة لنا هو أحد مصادر المعرفة أما العلم فإنه علم بالواقع بعد عمل العقل والحس فيه . النص هو وسيلة للعلم وليس موضوعاً للعلم ، إلا في نظرية التفسير[٩٦] . إن العلم لا يكون علماً إلاَّ إذا كان له على الأقل موضوع ومنهج ، وعلم الكلام على هذا النحو الذي وصفنا لا موضوع ولا منهج له .

سادساً : مرتبته :

١ ـ **من حيث الموضوع** : يضع القدماء علم الكلام في أعلى الدرجات. فهو أشرف العلوم من حيث الموضوع والمنهج والفائدة والغاية[٩٧] . هو أشرف العلوم من حيث الموضوع لأنه يتناول أشرف الموضوعات وهو «ذات الله وصفاته وأفعاله»[٩٨] والحقيقة أنه ليس هناك علم « أشرف » من علم آخر . فالعلوم كلها على مستوى واحد لأن الموضوعات كلها على مستوى واحد لا تفاضل بينها في الشرف أو القيمة . علم النبات ليس أشرف من علم الحشرات ، وعلم الحيوان ليس أشرف من علم النبات ، والعلوم الإنسانية ليست أشرف من العلوم الطبيعية ، والعلوم الإلهية ليست أفضل من العلوم الإنسانية . وتعبر ألفاظ « أشرف » و « أفضل » عن أحكام قيمة وليس عن أحكام واقع ، كما تعبر عن إسقاط من الإنسان على الواقع وليس عن الواقع ذاته . إن موضوعات الطبيعة لا تتفاوت فيما بينها شرفاً وكمالا بل يقع التفاوت في أعمال الإنسان[٩٩] . وإذا كان لموضوع الذات شرف فهو أنه أول

---

(٩٦) هذا هو موضوع القسم الثالث من « التراث والتجديد » عن « نظرية التفسير » وقد كان موضوع رسائلنا الثلاث Les Méthodes d'Exégèse, L'Exégèse de la Phénoménologie, La Phénoménologie de L'Exégèse . انظر « التراث والتجديد » ص ٢١٣ ـ ٢١٦ .

(٩٧) المقاصد ص ١٧ ، شرح التفتازاني ص ١٤ ، المواقف ص ٨ ، وسيلة العبيد ص ٣ ـ ٤ .

(٩٨) غاية المرام ص ٤ ، المواقف ص ٤ ، أشرف المقاصد ص ٣ ، الخلاصة ص ٢ ، اتحاف المريد ص ٢٨ ، تحفة المريد ص ١٢ ، القول المفيد ص ٤ ، الحصون الحميدية ص ٥ .

(٩٩) ويشير إلى ذلك القرآن بقوله « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (٦٧ : ٣) بالرغم مما قد يوحي به المعنى من أن التفاوت هنا هو الاختلال في النسب والمقادير والموازين وهو المعنى التقليدي والموجود في آية « انا كل شيء خلقناه بقدر » (٥٤ : ٤٩) .

حقيقة يقينية يبدأ منها الإنسان وهي ذاته وصفاتها وفي مقدمتها الفكر ، فهي ذات مفكرة ، وأفعالها وأولها التغيير والتطوير فهي ذات فاعلة ، أي أن الحقيقة اليقينية الأولى التي يضعها العلم ويبدأ منها هي أن الإنسان نظر وعمل ، وأن الذات فكر وسلوك . وشرف الذات ناتج عن كونها خالصة متعالية مفارقة تشير إلى مستوى لا مادي مثل المعيار في المنطق .فالخالص أساس الشائب ، والصوريّ مقياس المادي . ومن ثم كان علم أصول الدين علماً معيارياً ، نظرياً صورياً خالصاً ، على أساسه يمكن إقامة علوم الطبيعة وعلوم الإنسان . يتميز الموضوع إذن بكل خصائص العلم المجرد مثل الشمول والعلو . موضوع العلم هو الشامل لا المتعين ، والعام لا الخاص ، والمتعالي لا الطبيعي الذي لا يفارق مادته . شرف الموضوع في أنه المبدأ العام الذي ينتسب إليه الإنسان نظراً وعملاً ، وهو ذاته التي تصل إلى حد الإطلاق عند تحقيق رسالتها، وحين تمتدوتنتشر وتحتوي العالم داخلها فتتحول إلى مطلق .

ويضع علم الكلام ذات الرسول مع ذات الله ، كلاهما موضوعان شريفان . وبالرغم مما في هذا الوضع من نقص في التنزيه للذات الإلهية ومساواتها على نفس درجة الشرف لذات النبي فإن الذوات الإنسانية لا تتفاضل أيضاً فيما بينها . فلا توجد ذات إنسانية أشرف من ذات إنسانية أخرى حتى ولو كانت ذات النبي . الكل بشر ، يتمثل نفس الأساس النظري ، ويحققه بنفس أنماط السلوك . وليس للنبي وظيفة زائدة على وظائف سائر البشر إلاَّ التبليغ الذي يمكن أن يقوم به أي إنسان . أما صلة النبي كمبلغ بمصدر الرسالة فهو خارج نطاق العلم وأدخل في نظرية النبوة والاتصال في علوم الحكمة .

وإذا نظرنا إلى نتائج العلم التي انتهى إليها في أشرف الموضوعات ، وهي الذات الإلهية والذات النبوية لوجدنا أنها لا تليق بها . فقد حدث تأليه للأشخاص عند غلاة الشيعة كما ظهر تجسيم للذات في عموم الشيعة . كما حدث تشبيه عند أهل السنة ، ولم يظهر التنزيه إلا عند المعتزلة . وبالرغم من أن هذا التنزيه أيضاً هو تجريد إنساني عال ، وإطلاق للصفات الإنسانية إلى أقصى حد إلاَّ أنهم لم يقدر

لآرائهم الاستمرار والبقاء بعد انتصار « الأشعرية » كعقيدة رسمية للدولة . حتى هذا التنزيه الإعتزالي قائم على قدر من التشخيص للذات الإلهية وتصورها على أنها ذات إنسانية لها صفات وأفعال . فما أملنا فيه ، ورغبنا في تحقيقه ولم نستطع جعلناه صفاتٍ إيجابية للذات الإلهية ، وما تصورنا أنه نقص وعيب فينا نفيناه عن الذات الإلهية . وما عجزنا عن التعبير عنه قسناه على أنفسنا[١٠٠] . ومن ثم انتهى الحديث عن أشرف الموضوعات إلى حديث الإنسان عن نفسه ورجعنا إلى الموضوع الطبيعي .

وبالإضافة إلى هذا الانتقاص من شأن أشرف الموضوعات بتأليه الأشخاص وتأليه الطبيعة ، والتجسيم والتشبيه والتشخيص ، وهي كلها أخطاء في تصور الألوهية يتدخل أشرف الموضوعات في الحياة الإنسانية ليقضي على كيانها واستقلالها . ففي أفعال الإنسان أدى تصور أشرف الموضوعات إلى القول بالجبر أو بالكسب الذي لا يختلف كثيراً عن الجبر ، ووضعت الحرية الإنسانية موضع الشك . كما أدى في تصور العقل إلى إنكار استقلاله وقدرته على فهم الظواهر ، وجعله تابعاً مبرراً لا بادئاً وناقداً . أدى أشرف الموضوعات إلى إثبات أولوية النقل ، كلام الله ، على العقل وهو كلام الإنسان وفهمه وإدراكه . كما كان من الضروري جعل أشرف الموضوعات مسؤولاً عن الخير والشر معاً في العالم ، وليست مسؤولية الأوضاع الإجتماعية وممارسة الأفراد لحرياتهم . وفي الطبيعة كان من الضروري السماح لأشرف الموضوعات بالتدخل بإرادته المشخصة في سير قوانين الطبيعة وإنكار ثبوتها وإطرادها مما يفسح المجال للأسطورة والخرافة . وفي عمل الإنسان كان من الطبيعي لأشرف الموضوعات أن يرعى الإنسان برحمته ويرجىء عمله عن إيمانه ، وأن يعفو ، وأن يغفر ، وأن يتوب على الناس معطياً

ورذيلة ، الفضيلة الوسط والملكة الأطراف ، وهو مغاير للقدرة لأنه طبيعة وفطرة أي قوة طبيعية وليست إرادية . والعزم هو جزم الارادة بعد التردد ، أي هي الارادة الحاسمة المنفذة . وطريقة إثباتها الوجدان إذ يشعر بها كل إنسان من نفسه . وقد تثبت عندما يأتي الفعل من بعض دون البعض الآخر فيظهر الفرق بين القدرة والعجز(٢٤٩) . وقد تثبت عند العلم بصحة الشخص / والحقيقة ان القدرة إحساس بديهي يدركه كل انسان بوجدانه حتى عند وجود الموانع التي تسبب العجز الطارىء فإذا سألنا : هل المقدور تابع للعلم أم للارادة؟ نجد أنها/نفس المسألة التي عرض لها الحكماء بالنسبة إلى الخلق ، هل الخلق بالعلم ضرورة أم بالارادة اختياراً . وأصلها مسألة في القدرة الانسانية ثم تعميمها واطلاقها ورفعها إلى مستوى خارج عن النطاق الانساني . المقدور تابع للارادة عند المعتزلة لأنها حقيقة القدرة ولا يكون تابعاً للعلم لأن صاحب الملكة يصدر عنه أفعال لا يقصدها . والعلم بذاته المبني على تصديق يتحول بالضرورة إلى فعل متجاوزاً القدرة على خلاف العلم الأقل تصديقاً واقتناعاً فإنه في حاجة إلى القدرة . وقد توصل المعتزلة في فروعهم على القدرة إلى « عتبة الجهد » أي إلى آخر حد يمكن للقدرة أن تتحمله وذلك في عدة تساؤلات مثل : هل من يتمكن من حمل مائة وزن ويعجز عن حمل مائة أخرى يقال له عاجز ؟ كل قدرة لها حد أو عتبة لا تتجاوزها . وهذا لا يتنافى مع أصل القول بتعلق القدرة بجميع المقدورات . ومثل : إذا حمل شخصان مائتي وزن هل تم الحمل بقدرة كل واحد مما يلزم اجتماع قادرين على مقدور واحد أم بقدرة مشتركة؟ والاجابة بطبيعة الحال بالقدرة المشتركة لأن اجتماع مقدورين ممكن إذا كانت القدرة مشتركة بين قدرتين انسانيتين كما هو الحال في العمل الجماعي وليس بين قدرتين غير متكافئتين حيث تبتلع القدرة الكبرى القدرة الصغرى كما هو الحال بين القدرة « الإلهية » والقدرة الانسانية .

ولكن هل تغيب القدرة في ساعة المنع أو العجز أو النوم ؟ هل الممنوع عن

---

(٢٤٩) يأتي الفعل من البعض دون البعض عند الهمداني من المعتزلة ، والعلم بصحة الشخص عند الجبائي .

الفعل قادر عليه؟ منعه الأشاعرة إذ أن القدرة مع الفعل « والله » لم يخلق القدرة دون ما حاجة إلى ضد . وجوزه المعتزلة لأن العجز يضاد القدرة والمنع المقدور وجودياً مضاد للمقدور . والحقيقة أن العجز والمنع من الطوارىء والقدرة هي الأساس ليست بخلق خارجي بل بفعل داخلي وباحساس وجداني بديهي وبتمسك بحقوق الانسان وبحقه في الفعل وبأدائه لرسالته . العجز عرض مضاد للقدرة أو عدم القدرة أو نفي للعرض[٢٥٠] . فالقدرة هي الأساس والعجز طارىء عليها . أما عجز المتحدي عن معارضة القرآن فهي قدرة نسبية على التحدي والخلق والابداع وليست عجزاً إلا عند من قال بصرف الدواعي ومن جعل فعل « الله » مسبباً لعجز ، وإرادة « الله » نفياً للارادة الانسانية فيقضي على تكافؤ الفرص منذ البداية من أجل ممارسة التحدي والاتيان بالخلق المشابه . وهل النوم ضد القدرة ؟ اتفقت المعتزلة وكثير من الأشاعرة على امتناع صدور الأفعال المتقنة المقصودة من النائم وجواز القليلة منها بالتجربة . أما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة لفقد شرائط الادراك ، وعند الأشاعرة لخلاف العادة. ولم يثبتها إلا بعض الأشاعرة وهو ما ساد في وجداننا القومي حتى الآن[٢٥١] . وعند الحكماء يوجد المدرك في النوم في الحس المشترك يَرِدُ على النفس من العقل الفعال ثم يلبسه خيال الصور أو يرد عليه من الخيال مما ارتسم فيه من اليقظة فمن دام في فكره شيء رآه في منامه ، وذلك موضوع تفسير الأحلام في علم النفس . وللمعتزلة عدة فروع على هذا الأصل منها :هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته؟ جوزه البعض على الاطلاق وجوزه البعض الآخر عند المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون التولد[٢٥٢] . فالانسان مهما كان عاجزاً فإنه قادر على فعل شيء سواء كان مباشراً أو توليداً . لا يوجد إذن عجز مطلق . ومثل: هل الترك عدم فعل المقدور ؟ قيل إن

---

(٢٥٠) العجز عند أبي هاشم هو عدم المقدرة وعند الأصم من حيث نفيه للأعراض . والاجتماع يمنع التحريك عند الجبائي وهو فرع أن المعدوم مقدور مع أنه قد يجوز الاجتماع التحريك أكثر مما تجوزه القدرة الواحدة كما هو الحال في العمل الجماعي .

(٢٥١) ومنعه من الأشاعرة الأستاذ والاسفرايني .

(٢٥٢) جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقاً وجوزه الجبائي عند المانع .

كان قصداً يتعلق به الذم . وقيل إنه من أفعال القلوب ، وقيل انه فعل الضد لأنه مقدور والعدم مستمر . والحقيقة أن الترك عدم فعل المقدور وليس العجز عن الفعل .

وإلى هذا الحد يغلب الفكر العلمي في تحليل القدرة على الفكر الديني . ولكن تظهر عدة تساؤلات كي تعطي الغلبة للفكر الديني على الفكر العلمي مثل : هل يجوز مقدر بين قادرين؟ بطبيعة الحال جوزته الأشاعرة مطلقاً لأن قدرة العبد غير مؤثرة مع شمول قدرة « الله »[٢٥٣] . ومنعه المعتزلة لامتناع قدرة غير مؤثرة . واتفق الأشاعرة على امتناع قدرتين مؤثرتين وقدرتين كاسبتين لأن الكسب هو خلق « الله » للقدرة الحادثة . وقد نفى البعض القدرة الحادثة تماماً وقال بالجبر وهي مكابرة لأن هناك فرقاً بين الصاعد بالاختيار والهابط بالضرورة[٢٥٤] . والحقيقة أن هذه مسألة ستأتي في موضوع خلق الأفعال ولا تدخل في المقدمات النظرية العامة التي تحاول وضع أوليات للفكر والوجود دون أن تدخل بعد في موضوع العقائد . ومع ذلك ، وفي هذا الوقت المبكر في تحليل القدرة كأحد الكيفيات النفسانية يظهر الصراع بين نظريتي الجبر والكسب من ناحية وحرية الأفعال من ناحية أخرى نظراً لاستحالة تعلق مقدور بين قادرين . فالجبر يضحي بقدرة الانسان لاثبات قدرة « الله » .ويحاول الكسب ادخال قدرة الانسان في الحساب ولكنه يجعلها مشروطة بقدرة « الله » وينفي استقلالها . وتدافع حرية الأفعال وحدها عن القدرة الانسانية بصرف النظر عن أي اعتبار آخر فقدرة الانسان وحريته هما الأولى بالدفاع . يمكن تعلق المقدور بقادرين انسانيين مثل اشتراك اثنين أو أكثر في عمل واحد في آن واحد أو على فترات وبالتالي يكون العمل الجماعي مقدوراً لأكثر من قدرة ولكنها قدرات على مستوى واحد ، وليست قدرة حادثة وقدرة قديمة أو قدرة نسبية وقدرة مطلقة.ولا تتعلق القدرة بالضدين بل بمقدورين مطلقاً عند الأشعري بناء على أن القدرة مع الفعل بينما تتعلق بجميع مقدوراته عند المعتزلة . وعند فريق ثالث قد تتعلق القدرة القائمة بالقلب بجميع متعلقاتها دون الجوارح ، كل واحدة منها

---

(٢٥٣) جوزه أبو الحسين البصري مطلقاً .

(٢٥٤) هو القول المشهور لجهم بن صفوان .

تتعلق بجميع متعلقاتها إما دون متعلقات الأخرى أو فكل منها لا يؤثر في متعلقات الأخرى نظراً لغياب الأدلة أو تتعلق القدرة القلبية بمتعلقها دون العضوية[٢٥٥] . والقدرة هي مجرد القوة على مبدأ الأفعال المختلفة ، نسبتها إلى الضدين سواء قبل الفعل - وتطلق أيضاً على القوة المشجعة لشرائط التأثير وهي لا تتعلق بضدين في حال الفعل[٢٥٦] . والحقيقة أن القدرة على عمل الضد ممكنة نظراً من حيث القوة الجسمية ولكنها قد تكون مستحيلة من حيث القصد والهدف والغاية والمصلحة . فالقدرة على القتل موجودة جسمانياً ولكنها تعارض الهدف والقصد وهي المحافظة على الحياة . ولا فرق في ذلك بين أفعال الشعور وأفعال الجوارح ، بين الأفعال الداخلية والأفعال الخارجية[٢٥٧] . ولا يوجد حل نظري ومقياس مجرد لصدق الآراء بل يوجد وصف القدرة على الفعل في موقف محدد .

وفي موضوع القدرة تبحث عدة مسائل تدخل في الجبر والاختيار مثل حد القدرة بأنها سلامة الأعضاء كما هو الحال عند الأشاعرة أو أنها شيء متحيز يدل على الاختيار كما هو الحال عند المعتزلة، أو بحث صلتها بالفعل هل هي مع الفعل مثل الاشاعرة أو قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، أي القصد والتحقيق والايقاع مثل المعتزلة . وكذلك العجز هل هو صفة وجودية أم صفة عدمية ؟ وتتم التساؤلات على نحو مادي صرف بتحليل القدرة الانسانية ككيفية نفسانية مع تواري الفكر الديني إلى أقل حجم . فالقدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده في نظرية الكسب الأشعري المشهورة . وعند المعتزلة قبل الفعل . ومنهم من قال ببقائها حال الفعل . وإن لم تكن قدرة عليه فهي شرط البنية . ومنهم من نفاه لأن إيجاد الموجد محال ولأنه يلزم القدرة على الباقي ولأنه يوجب حدوث قدرة «الله » وأنه يلزم تكليف الكافر بالايمان . لا تبقى القدرة غير متعلقة فهي تتعلق بالفعل قبلها

---

(٢٥٥) هذا هو رأي أبي هاشم الجبائي .

(٢٥٦) القدرة مع الفعل عند الرازي .

(٢٥٧) القدرة على أفعال القلوب معها وعلى أفعال الجوارح قبلها عند العلاف أي أن أفعال الشعور الداخلية تصاحبها القدرة معها لا قبلها . هذا في أفعال الشعور المباشرة الحدسية وليست الارادية التي تتبع الارادة والعزم والتصميم .

وبعدها ، الفاعل في الأولى يفعل وفي الثانية فعل وفي الثالثة مفعول (٢٥٨). وقد تولد القدرة في محال متفرقة حركات إلى جهات مختلفة وأما في محال مجتمعة فلا . وذلك يتوقف على نطاق الفعل يمكن أن يكون في جهات مختلفة أو في محال مجتمعة إثر محاضرة في طلاب متفرقين أو متجمعين (٢٥٩) .

وبالرغم من أن الكلام لا يدخل ضمن الكيفيات النفسانية بل ضمن الكيفيات المحسوسة نظراً لارتباطه بالسمع ، الأصوات والحروف ، إلا أنه يشار إليه كملحق للكيفيات النفسانية نظراً لأنه أيضاً كلام نفساني أي معانٍ في الشعور قبل أن تتخارج إلى أصوات وحروف . وقبل أن يتحول إلى صفة مطلقة لذات مشخصة في التوحيد، كما تظهر بعض الكيفيات النفسية الأخرى المتصلة بالارادة مثل المحبة وقيل هي الارادة ، محبة « الله » لنا ارادته لكرامتنا ومحبتنا « لله » إرادتنا لطاعته . فالمحبة عاطفة . وكذلك الرضا وهو الارادة عند المعتزلة وترك الاعتراض عند الأشاعرة . وكلاهما جانبان للارادة المعارضة والتسليم ، فالرضا فعل وليس ترك فعل ، إيجاب وليس سلبٌ(٢٦٠) .. وعلى هذا النحو يمكن الاستمرار في تصنيف العواطف والانفعالات الانسانية حول الكيفيات النفسية وبالتالي تمحي التفرقة الأولى بين الانفعاليات والانفعالات .

٥ ـ **بقية الكيفيات النفسانية** : يذكر القدماء منها ما يكون أدخل إلى الحالات الجسمية منها إلى الكيفيات النفسانية مثل اللذة والألم ، والصحة والمرض ، وترك العواطف والانفعالات الانسانية وهو ما عرضه الصوفية في الأحوال والمقامات ، وما عرض له الحكماء باسم انفعالات النفس أو قوى النفس أو فضائل النفس .

---

(٢٥٨) الفاعل في الحالة الأولى يفعل وفي الثانية فعل عند الجبائي ، وسيفعل في الأولى ، والثانية يفعل عند ابنه ، ويفعل مطلقاً عند ابن المعتمر .

(٢٥٩) أنظر الموضوع كله في المواقف ص ١٥٠ ـ ١٥٧ ؛ المحصل ص ٧٢ ـ ٧٤ ؛ أصول الدين ص ٤٤ ـ ٤٦ .

(٢٦٠) المواقف ص ١٥٧ ؛ المحصل ص ٧٥ .

فاللذة والألم بديهيان يشعر كل إنسان بهما . لذلك لا يُعرّفان . قيل اللذة إدراك الملائم، والملائم كمال الشيء . وعند بعض الأطباء لا توجد لذة بل يوجد فقط دفع الألم[٢٦١] . واللذة والألم صفتان مختلف في نسبتهما إلى الذات المشخصة لوضوح أساسها الانساني الخالص وما بها من نقص وعيب وسلب وعدم . ولكن لما ظهر الانسان داخل الكيفيات فقد ظهر بكل ابعاده النفسية والجسمية ، الحسية الانفعالية .

أما الصحة والمرض ، فالصحة ملكه أو حالة تصدر عنها الأفعال الموضوعة منها سليمة. تنطبق على الحيوان وعلى الانسان. هي كيفية للبدن في مقابل المرض ، حالتان له مثل اللذة والألم[٢٦٢] . ويظل السؤال لم التوقف عند هذا الحد في الكيفيات النفسية ؟ أين الاحترام والتبجيل ، الفرح والحزن . القَبْض والبسط ، الخوف والرجاء إلى آخر ما قاله الصوفية والحكماء في انفعالات الحس أو حالات الوجدان أو فضائل النفس ؟ لقد بدأت الكيفيات تأخذ طابعاً حسياً مادياً مما كان يؤهل لتأسيس علم النفس « الفيزيقي » والانتقال من دراسة النفس إلى البدن كما هو واضح في اللذة والألم وفي الصحة والمرض . ولكن يبدو أن الفكر الديني أوقف الاتجاه حتى يستطيع بعد ذلك رفع هذه الكيفيات النفسانية إلى درجة الصفات المطلقة للذات المشخصة . وهل يمكن اعادة التصنيف والاختيار بين هذه الكيفيات النفسانية دون حد أدنى ودون حد أعلى خاصة لو كانت النية اسقاطها على الذات المشخصة واستعمالها لوصفها قياساً للغائب على الشاهد ؟. ولقد بدأت باقي الكيفيات النفسانية في صورة ثنائية متعارضة مما كان يؤهل إلى البحث عن الأسس الاجتماعية للحالات النفسية . فاللذة والألم ، والصحة والمرض تشير إلى أوضاع اجتماعية ، أوضاع الترف والفقر ، النعيم والبؤس ، البطنة والجوع ، التخمة والشظف ، أمراض الوفرة وأمراض الحرمان . وهو ما لم يتم في الكيفيات

---

(٢٦١) هو ابن زكريا الرازي الطبيب .

(٢٦٢) المواقف ص ١٥٨ ـ ١٦٠ ؛ أصول الدين ص ٤٥ . والمباحث كلها ابتداء من هنا حتى آخر مبحث الجواهر أصبحت بلا دلالة عند المحدثين دون تطوير لهذا الموقف الذي لا يظهر إلا في حذف هذه الأجزاء من المقرر حسب منهج ٩٣٦ لقانون رقم ١٣٦ المواقف ص ١٥٦ .

النفسانية الأولى . فقد ظهرت الحياة دون الموت ، والعلم دون الجهل ، والارادة دون الوهن ، والقدرة دون العجز وكأن صحوة المثال جعلت المتكلم ينسى الواقع وبالتالي يعجز عن قياس المسافة بين الواقع والمثال .

جـ ـ الكيفيات الكمية : قد يبدو التعبير متناقضاً فالكيفيات لا تكون كمية والكميات لا تكون كيفية نظراً للتقابل التقليدي بين الكيف والكم . ومع ذلك فالكيفيات الكمية تمثل مرحلة انتقال من الكيفيات المحسوسة والنفسانية إلى النسبة والاضافة اللذيْن يبدو فيهما اجتماع عَرَضَيْ الكم والكيف معاً لحقاً بالكم واسترداداً له . وهي باختصار الكيفيات التي تعرض للكم اما وحدها فتكون المنفصلة كالزوجية والفردية أو المتصلة مثل التثليث والتربيع واما مع غيرها كالحلقة والزاوية . ويعتمد القدماء على تعريفات المهندسين للخط والدائرة والكرة والاسطوانة والمخروط . هل يعني ذلك أن المفاهيم الرياضية في الحساب والهندسة هي نموذج الكيفيات الكمية . أي حال الاعداد والأشكال؟ وأيهما أقرب لها مباحث الكيف مع المحسوسات والنفسانيات أم مباحث الكم مع العدد والمقدار والزمان والمكان؟ ولماذا هذا الاقتضاب التام فيها بالمقارنة إلى الكيفيات المحسوسة والنفسانية؟ هل يفقد الصوري دلالته إلى هذا الحد؟(٢٦٣) .

د ـ الكيفيات الاستعدادية : وقد يبدو التعبير أكثر قبولاً من التعبير السابق وذلك لأن الاستعداد كيف وليس كماً . وهي مثل القبول ويسمى ضعفاً أو ميلاً أو تأثراً أو الدفع ويسمى قوة . القبول من الملاءمة والدفع من المفاخرة ، وهذا بخلاف قوة الفعل . يبدو أن الكيفيات الاستعدادية أقل بكثير مما يمكن أن تكون . فهي التي توصل التهيؤ والامكانية والتحقق وكأن المحسوسات والنفسانيات والكيفيات الكمية ما هي إلا مقدمات لاعداد النفس وتهيئتها إلى شيء . ولذلك تبدو مباحث الكيف مفلطحة للغاية في المحسوسات والنفسانيات ومضمرة للغاية في الكيفيات الكمية والاستعدادية أي في التعامل مع صور الأشياء وفي إعداد النفس . وهل هي القبول والدفع فقط أم هناك الاقدام والاحجام وغيرها ؟ وما صلتها

(٢٦٣) المواقف ص ١٦٠ ـ ١٦١ ؛ طوالع الأنوار ص ١٠٠ .

بالعواطف والانفعالات ؟ وما عددها وما تصنيفها؟ هل هي فطرية أم مكتسبة؟ هل هي حالات أم ملكات؟ هل فقدت دلالتها بالنسبة للفكر الديني؟ هل أحجم الفكر العلمي من الدخول في الفكر الرياضي في الكيفيات الكمية وفي علم النفس في الكيفيات الاستعدادية ؟ هل يمكن للفكر المتوقف في هذه المقدمات النظرية أن يستعيد نشاطه ويستأنف تقدمه[٢٦٤] .

٤ ـ **النسبة** : وبعد الكم والكيف تأتي النسبة. وتأتي وحدها عند القدماء في صيغة الجمع « النسب » في حين أن الكم والكيف والاضافة في صيغة المفرد . والنسب من الأعراض لأنها متغيرة . وهي أقرب إلى مباحث الكم لأنها تشمل الأكوان على مصطلح المتكلمين والأين على مصطلح الحكماء ، وبالتالي فهي أقرب إلى المكان ، وهو من مباحث الكم كالعدد والمقدار والزمان . والاين أكبر من مبحث الأكوان مما يدل على انتشار المكان على الأكوان وامتداد أقوال الحكماء على أقوال المتكلمين[٢٦٥] . يتحدث المتكلمون عن الأكوان ويعنون بها الجواهر في حين يتحدث الحكماء عن الأين ويعنون به الحركة. لذلك ارتبطت مباحث النسبة أيضاً بمبحث الجواهر لأنها تتعلق بأعراض الأجسام مثل الحركة والسكون والمماسة والمجاورة ، والاجتماع والافتراق والتأليف . كما أنها ترتبط بالكيفيات المحسوسة في الملموسات واعتماد اليد ومقاومة الأشياء لها . ومن ثم ارتبطت الأكوان بالكيفيات المحسوسة لأنها مدركة حسياً عن طريق البصر أو اللمس .

وقد أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الأين لعدة وجوه: منها أنها لو وجدت لزم التسلسل لأن محلها يتصف بها ، ووجودها إليه نسبة ولأن أجزاء الزمان بعضها لبعض نسبة . ولو وجدت لوجدت الاضافة وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين فيوجد التقدم والتأخر معاً . ولو وجدت لزم اتصاف الباري بالحوادث لأن له مع كل حادث اضافة بأنه موجود معه وقبله ، بأنه متقدم عليه وبعده لأنه متأخر عنه[٢٦٦] . والحقيقة أن الاضافة للأشياء ونسبتها فيما بينها ليست

(٢٦٤) المواقف ص ١٦١ ؛ طوالع الأنوار ص ١٠٠ .

(٢٦٥) في المواقف ، الأكوان ص ١٦١ ـ ١٦٧ (٦ ص) ، والأين ص ١٦٧ ـ ١٧٧ (١٠ ص) .

(٢٦٦) اثبتها ضرار بن عمرو والتزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضاً غير متناهية . وقد اختلف المعتزلة=

من الذات المشخصة التي هي حتى الآن افتراض خالص أو ايمان صرف ، وبالتالي فلا خوف عليها من الحوادث لأنها لا صلة لها بالعالم . واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض تُعلم ضرورة . وتنفي أدلة المتكلمين وجود النسب في الخارج وتجعلها مجرد وجود في العقل من وضع الذهن ومن نسيج الشعور لما كان الانسان بؤرة للعلاقات بينه وبين الأشياء وبينه وبين الآخرين .

والسؤال الآن هل هناك دلالات دينية لهذه الموضوعات ؟ هل تكشف أيضاً عن الصراع بين الفكر والدين ؟ .

ويدخل في مباحث الأكوان عند المتكلمين مواضيع الحركة والسكون والتأليف والمجاورة والمماسة والمباينة والافتراق وكرد فعل عليها تظهر مفاهيم الكمون والطفرة والتولد كتصورات بديلة للحركة والسكون ، وكأن هناك تصورين للأكوان تصور كمي للأجزاء وتصور كيفي للكليات . فما هي الأكوان ؟ إن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر يسمى بالكائنية والصفة التي هي علتها تسمى بالكون . منعه البعض اما لوقوع في الدور واما لأن الحصول في الحيز المخصوص من خلق «الله» وكأن «الله» يتدخل في تكوين الأشياء وكينونتها وسكنها في المكان(٢٦٧)! والأكوان أربعة . لأن الحصول في الحيز أما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر

= بناء على أصولهم ، المواقف ص ١٦٦ ـ ١٦٧ . ولهم شبه في أن الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، الشامل ص ٤٣٩ ـ ٤٣٣ ؛ وعند أكثر أهل النظر أن الحركة غير السكون مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢ ؛ الشامل ص ٤٤٤ ـ ٤٤٧ ؛ وإذا كان الجبائي يرى أن الحركة والسكون أكوان ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠ ـ ٢٢ . ص ٤١ (في حالة خلق «الله» الكون ساكناً) الشامل ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦ فعند أبي الهذيل الحركات والسكون غير الأكوان والمماسات ، الشامل ص ٤٢٩ ـ ٤٣١ . الحركة والسكون مدركات بالبصر واللمس والتأليف ملموس ومبصر عند الجبائي ، وهو مختلف لديه باختلاف الأشكال وقد يقع مباشراً . وقد يتولد التأليف من مجاورة الرطب لليابس دون أن يكونا شرطين له عند أكثر المعتزلة . وإذا كان هناك اتفاق على بقاء الأعراض عند المعتزلة فإن الاختلاف في بقاء الحركة . نفاها الجبائي وأكثر المعتزلة . وأثبت أبو هاشم وأكثر المعتزلة بقاء السكون واستثنى الجبائي صورتين ، المواقف ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ؛ أصول الدين ص ٤٠ ـ ٤١ ؛ طوالع الأنوار ص ١٠١ الدر النضيد ص ١٤٠ .

(٢٦٧) منعه الرازي لوقوع الدور ، ومنعه الايجي لأن الحصول في الحيز المخصوص من خلق الله .

أو لا . والثاني ان كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسُكونُ وان كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة . السكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثانٍ . وأما القسم الأول فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين الآخر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع . والاجتماع واحد والافتراق مختلف لأن منه قرب وبعد ومجاورة. وإذا تحرك الاختلاف فإنه يأخذ صورتين: الأولى إذا تحرك الجسم تحرك الجوهر الظاهر منه اتفاقاً ثم اختلف في المتوسط المباين . والثاني إذا كان الجوهر مستقراً في مكانه وتحرك عليه آخر بحيث تتبدل المحاذاة فالمستقر يتحرك . ثم يتغير موضوع الحركة والسكون إلى موضوع التأليف والمجاورة والمماسة وذلك لأن كل جوهر فرد محفوف بستة جواهر أخرى من جهاته الست . فالجوهر الفرد له ست مماسات وست مباينات ، وقد منع ذلك بعض المتكلمين . التأليف والمجاورة إذن جائزان. ثم وقع الاختلاف هل المجاورة غير الكون؟ هل التأليف والمماسة غير المجاورة؟ هل المجاورة واحدة بينما يتحد التأليف والمماسة ؟ هل المجاورة تأليف؟ هل المماسة نفس المجاورة أم متعددان؟ هل يتغير الكون إذا تعرض لمماسات ومجاورات؟ هل المتوسط من الجوهرين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر؟ هل يقال للجوهر إذا ماس من جهة إنه مباين من الجهة الأخرى؟ هل تجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم؟ هل يُطلق القول بتضاد الأكوان عند من لم يجعل المماسة كوناً ؟ بل تصبح الأسئلة نظرية خالصة مثل : ماذا تعني الحركة والسكون؟ هل يحلان في الجسم؟ هل هما في المكان الأول والثاني؟ هل يكون الساكن في حال سكونه متحركاً بوجه من الوجوه؟(٢٦٨) . وما دلالة هذه التساؤلات كلها؟ وهل تكشف عن الصراع الدائم بين الفكر الديني والفكر العلمي؟ هل هو فكر علمي خالص بعد أن قد توارى الفكر الديني إلى أقل حجم

---

(٢٦٨) عند الأشعري والمعتزلة المجاورة غير الكون . وعند الأشعري وحده المجاورة واحدة في حين يتعدد التأليف والمماسة . وعند المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تأليف . وفي رأي الأستاذ المماسة نفس المجاورة ومتعددتان ضرورة . وعند القاضي لا يتغير الكون إذا تعرض لمماسات ومجاورات . مقالات جـ ٢ ، ص ٤١ ، المواقف ص ١٦٢ - ١٦٧ ؛ الشامل ص ٤٢٧ ، ص ٤٢٩ - ٤٤٧ .

له؟ هل يختفي الفكر الالهي أولاً بالفكر الميتافيزيقي ثم يختفي الفكر الميتافيزيقي ثانياً بالفكر العلمي؟[٢٦٩]. هل الفكر العلمي الخالص دلالة على التوحيد؟ هل الفكر العلمي نفسه هو الفكر الديني وبالتالي يكون التوحيد هو الطبيعة كموضوع ومنهج ونتيجة؟ فإذا كان الرد بالإيجاب يكون الفكر العلمي تأصيلاً للفكر الديني وتطويراً له ، ويكون الفكر الديني مقدمة للفكر العلمي وجزءاً من تاريخه وأحد مراحله التاريخية . ونكون باسقاطنا الفكر العلمي كلية ودعوتنا إلى الفكر الديني بل وإلى الفكر « اللاهوتي » المشخص قد عدنا إلى الوراء ، وانتهينا إلى حيث كنا في البداية ، وتكون الحضارة قد أدت دورتها وعدنا من جديد كما بدأنا إلى نقطة الصفر الأولى .

وبالاضافة إلى النظرية الآلية للأجزاء مداخلة ومجاورة ومماسة ، اجتماعاً وافتراقاً بل وتأليفاً حتى في دراسة أفعال القلوب من الارادات والكراهات والعلوم والنظر ظهرت نظرية حيوية أخرى للأجسام تقوم على الكمون والطفرة والظهور تتحدى الفكر الديني في نظرية « الخلق من عدم » والذي انتهى بدوره إلى اتهامها بالدهرية وانكار الخلق معها أنها تصور جديد للخلق وهو التخلق الذاتي . « فالله » خلق الأشياء دفعة واحدة واكمن بعضها في بعض أصلاً وهو ملاحظ في ظواهر الحياة مما أدى إلى اعتراف الفقهاء بها اعتماداً على الحس والمشاهدة ومجرى العادات[٢٧٠] . واثبات الطفرة يؤدي إلى انكار الجزء الذي لا يتجزأ الذي يقوم

---

(٢٦٩) مثلاً عندما يقال إن التَّرك معنى لأن كل من دون « الله » ترك وبالتالي يخطىء من يجعل الترك لا معنى الفصل جـ ٥ ، ص ١٢٨ ـ ١٢٩ ، كما يبدو أن الدافع لانكار الاعراض راجع إلى أن «الله» لا شيء معه ولا شيء يدخل في نسبة معه، المحصل ص ٥٨ ـ ٦٨ ؛ طوالع الأنوار ص ١٠٠ ؛ وقد يستعمل الفكر العلمي لفهم موضوعات الفكر الديني . فعند أبي علي الجبائي وابنه أبو هاشم ان « الله » إذا أراد أن يفني العالم خلق عرضاً لا في محل أفنى به الأجسام والجواهر ولا يصح في قدرة « الله » أن يفني بعض الجواهر مع بقاء بعضها وقد خلقها تفاريق ولا يقدر على افنائها تفاريق . الفرق ص ١٨٤ ؛ الشامل ص ١٦١ ـ ١٦٢ .

(٢٧٠) هذه هي نظرية النظام المشهورة والتي يؤيدها ابن حزم في الحياة وليس في الجماد . الفصل جـ ٥ ، ص ١٣٤ ـ ١٣٨ . وقد أيدها الاسكافي أيضاً في الجماد فالنار كامنة في الحطب ، ونفاها الأصم وأبو الهذيل والسكاك ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣ ـ ٢٤ ؛ الفرق ص ١٣١ ، ص=

عليه التصور الآلي الأول . وفي حقيقة الأمر ان اثبات الكمون والطفرة يساعد على الخلق والابداع ومعرفة المراحل والاحساس بالتاريخ والشعور بالزمان وأخذ رؤية مستقبلية غائية بدلاً من النظر إلى الماضي والتقدم إلى الوراء. يمكن أن يكون الكمون والطفرة جزءاً من الثقافة الوطنية للشعوب النامية إذا كان ينقصها الحركة والتغير ويعوزها التخطيط المتصل القائم على التسلسل والرؤية المستقبلية والاحساس بالمراحل ، وتساعدها على الابداع الذاتي . كما أنها تساعد الفكر العلمي الآلي في الشعوب الصناعية على تجاوز الآلية وحتمية الطبيعة والتحليل الكمي إلى مزيد من التحليل الكيفي والتمييز بين المستويات دون أن تنقلب إلى ضدها وتتحول إلى إشراقات صوفية في النفس وفي الطبيعة ومن ثم يتحول العلم إلى تصوف بتحويل المادة إلى روح ، والديمومة إلى انقطاع .

وتعادل مباحث الحكماء في الأين مباحث المتكلمين في الأكوان ، فكلاهما مبحث في الحركة . والحركة عند الحكماء كمال أول بالقوة من حيث هو بالقوة . وهو تعريف يقوم على اسقاط وجدانيات من لفظ كمال أول كمقولة دينية أخلاقية . ويتضح ذلك أيضاً من تعريفهم للنفس بأنها كمال أول . تعريف الأين إذن اسقاط من تعريف النفس على الطبيعة ، ومن الذات على الموضوع ، وهو ما يشير إليه الحكماء بحديثهم عن وظيفة التوهم .وللحركة معنيان . الأول التوجه وهو كيفية بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى . والثاني الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها ولا وجود له إلا في التوهم . كل هذه التقسيمات إذن من صنع الفكر المثالي وريث الفكر الديني قبل أن يتحول إلى فكر علمي . ومقولات الحركة أربع . الأولى الكم وهو التخلخل وضده التكاثف ، والنمو وعكسه الذبول . والثانية الكيف والحركة فيه تسمى استحالة ؛ والثالثة الوضع مثل حركة الفلك ؛ والرابعة الأين وهو النقلة التي يسميها المتكلم حركة . وباقي المقولات لا تقع فيها

= ١٤٢ ، ص ١٩٨ ؛ الملل والنحل جـ ١ ، ص ٨٣ - ٨٤ ؛ الانتصار ص ١٣٢ ص ١٣٢ ؛ الفصل جـ ٥ ، ص ١٢٧ - ١٢٨ ، الشامل ص ٤٣٤ - ٤٣٦ مقالات جـ ١ ، ص ١٢٦ ، ص ١٨ - ١٩ .

الحركة مثل الجوهر والمضاف والملك والمتى وأن يفعل وأن ينفعل . فالجوهر تتبدل صورته ، والمضاف طبيعة غير مستقلة ، والمتى وجود الجسم فيه يتبع الحركة وكذا الملك، وأن يفعل وأن ينفعل أثبت البعض فيهما حركة. وفي حقيقة الأمر إن الجوهر مبحث خاص والمضاف مع الملك أحد أقسام الأعراض بعد النسبة ، والمتى أي الزمان دخل في الكم مع العدد والمقدار والمكان . أما أن يفعل وأن ينفعل فهو جزء من مباحث الكيف في الكيفيات الاستعدادية . ومن ثم توضع مقولة الأين موضع الصدارة وتتفاوت المقولات الأخرى بين الاثبات والانكار إذ يتداخل الأين والمكان والحركة والسكون والقوة والفعل والكمال الأول والكمال الثاني معاً لتكوّن ابحاثاً في المكان والحركة تحت عرض الأين . وهنا يبدو الوجود وكأنه وصف لوجود دينامي تتقلب عليه الأعراض. والعلة للحركة الطبيعية ليست الجسمية والا دامت الحركة بدوامها ، وليست الطبيعية لأنها ثابتة فإن لم تكن المادية أو الصورية فلم تبق إلا الفاعلة أو الغائية ، آثر المتكلمون الأولى نظراً لسيطرة الفكر الديني والحكماء الثانية نظراً لسيادة الفكر الفلسفي . وتقتضي الحركة أموراً ستة : ما به أي الفاعل ، ما له أي المحل ، ما فيه أي المقولة ، ما منه أي المبدأ ، وما إليه أي المنتهى ، ثم المقدار أي الزمان . وقد زادت هذه القسمة على القسمة الرباعية الأولى شيئين المقولة والزمان . ومع ذلك فالحركة واحدة . ووحدة الحركة اما شخصية أو نوعية أو جنسية . الأولى وحدة ما له ، والثانية وحدة ما فيه وما منه وما إليه ، والثالثة وحدة ما فيه . وقد تكون الحركات متضادة بشرط دخولها تحت جنس واحد ، وتضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه بل لتضاد ما إليه أي الغاية والمنتهى . والحركة ليست كمّاً بالذات بل بالعرض وتنقسم ثلاثة أقسام اما بحسب المسافة أو بحسب الزمان أو بحسب المتحرك . وما يوصف بالحركة اما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أو بالعرض مثل السفينة والراكب . والأول اما أن تكون الحركة في غيره وهي الحركة القسرية أو فيه اما مع الشعور وهي الارادية أو لا وهي الطبيعية مثل حركة النبات .والحركة اما سريعة أو بطيئة . وعلة البطء في الطبيعية ممانعة المخروق ، وفي القسرية والارادية ممانعة الطبيعة . وبين كل حركتين

مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكون ، وكل حركة مستقيمة قد تنتهي إلى سكون[٢٧١].

والآن، ما دلالة هذه الأحاديث الطويلة كلها عن الحركة؟ هل لها دلالة في الفكر الديني حيث تكشف كيف تحول الفكر الديني إلى فكر مثالي[٢٧٢] ؟ هل لها دلالة في الفكر العلمي حيث تكشف كيف استقى المتكلمون والحكماء أبحاثهم من العلماء التجريبيين؟ هل لهذه البحوث كلها أهمية من أجل تأسيس نظرية في المعلوم تصلح لأن تكون مع نظرية العلم مقدمات نظرية لتأسيس علم أصول الدين؟ وما المطلوب الآن؟ هل يترك مبحث النسبة على هذا المستوى الطبيعي العلمي من التحليل أم يُرفع من جديد إلى مستوى الفكر المثالي أم يُعاد بناؤه في الشعور كبواعث على الفعل؟ وهل يمكن الانتقال من العلم الطبيعي إلى العلم الاجتماعي والسياسي؟ هل الحركة حركة الأجسام ، أعراضاً وجواهر أم حركة المجتمعات شعوباً وتاريخاً؟ هل يمكن الاستفادة من تقسيمات القدماء لأنواع الحركة وعللها خاصة العلة الغائية ، القصد والاتجاه في التخطيط وتحديد الأهداف وصياغة رؤى مستقبلية؟ هل يمكن أن تتحول هذه التمرينات العقلية كلها التي تكشف عن الصراع بين المستويات في تحليل بين الايمان والحكمة والعلم إلى حركات واقعية بالفعل للشعوب في التاريخ؟[٢٧٣] هل يمكن الاستفادة من قسمة الحركة إلى يمين

---

(٢٧١) هذا رأي بعض الحكماء ، والجبائي من المعتزلة ؛ المواقف ص ١٦٧ - ١٧٧ .

(٢٧٢) يضرب ابن حزم المثل بالحركات الاختيارية « فعل النفوس الحية من الملائكة والانس والجن وسائر الحيوان كله»! يضع الانسان مع الملائكة والحيوان كما يضعه مع الجن ! والملائكة في هذه اللحظة من تأسيس العلم تخرج عن مباحث الاعراض ولا يمكن تأصيلها بالعقل وكذلك الجن . أما الحيوان فليس له حركة ارادية واعية مقصودة وتختلف حركته نوعاً وكيفاً عن الحركة الارادية الانسانية الفصل جـ ٥ ، ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢٧٣) مثلاً هل الأجسام كلها متحركة أو ساكنة؟ عند معمر الأجسام كلها ساكنة على الحقيقة ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ١٩ - ٢١ ؛ ويجوِّز أبو الهذيل والنظام تحرك الجسم لا عن شيء ولا إلى شيء مقالات جـ ٢ ، ص ١٩ ، ص ١٠٥ . والأجسام بأثرها متماثلة خلافاً للنظام ، المحصل ص ٩٢ - ٩٣ ؛ الشامل ص ٤٥١ - ٤٥٣ ؛ ويستحيل اجتماع الضدين عند الأشاعرة ، الشامل ص ٤٥٠ ؛ هذه كلها أمثلة صورية خالصة امتدت إلى المستوى الانساني عند النظام عندما اعتبر افعال العباد كلها حركات فحسب ، الملل جـ ١ ، ص ٨٢ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ٣٦ ، ص

ويسار أو إلى خلف وأمام للمساهمة في حركات التغير الاجتماعي ودفع الأمة نحو مزيد من التقدم والقضاء على معوقاته وانهاء التخلف من جذوره بعد أن استقر الأعلى والأدنى فقط في وجداننا القومي؟ ألا يترك تحليل القدماء للحركة وجدان المحدثين فارغاً بلا مضمون؟ ويكون السؤال : كيف يمكن ادخال المضمون الاجتماعي والسياسي لوجدان المحدثين في تحليل القدماء للحركة في الأكوان عند المتكلمين والأين عند الحكماء؟.

٥ ـ **الاضافة** : والاضافة آخر قسمة للعرض بعد الكم والكيف والنسبة . ويعني اضافة شيء لشيء آخر مثل أن الابوة هي المعقولة بالنسبة إلى الغير أي البنوة . وأهميتها لتأصيل الفكر الديني هو أن كثيراً من الموضوعات الدينية لا تُعقل إلا بالإضافة . وقياس الغائب على الشاهد هو نفسه فكر بالاضافة . وقد يكون تصور «الله» هو في حقيقة الأمر تصور بالاضافة إلى الانسان . فالاضافة أساس القياس والنسبة . وهو جوهر منطق العلاقة . وخواص المضاف اثنتان : الأولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج ، والثانية وجود التكافؤ في النسبة وهو الانعكاس . ولا تستقل الاضافة بوجودهما فحصولها يتبع لحوقها بالغير. وتقسم الاضافة إلى عدة تقسيمات: الأولى ، التوافق كالجوار والتخالف كالابن والأب . الثانية ، الاضافة لصفة واحدة من المضافين مثل العشق أو لصفة في أمرهما كالعاطفية . والثالثة أقسام المعادلة مثل الغالب والقاهر والمانع ، وفي الفعل والانفعال مثل القطع والكسر ، وفي المحاكاة مثل العلم والخبر ، وفي الاتحاد مثل المجاورة والمشابهة . والرابعة المقولات كلها مثل الجوهر في الأب والابن ، والكم مثل الصغير والكبير . والخامسة وجود اسم لها من الطرفين أو من أحدهما أعدم وجوده منهما . والسادسة ، وضع اسم لها ولموضوعها يدل عليها بالتضمن . واضح من هذه القسمة أنها قسمة صورية خالصة بالرغم من وجود بعض الأمثلة الشارحة . ومع ذلك فالأمثلة قد تفرض بذاتها على الممثول . فالعشق ليس مثلا لاضافة من طرف واحد لأنه قد يكون متبادلاً وإلا كان حركة العاشق نحو المعشوق

= ٤١ ـ ٤٢ ؛ الفرق ص ١٥٨ ـ ١٥٩ ؛ الفصل جـ ٥ ، ص ١٢٨ ـ ١٣٠ ؛ الشامل ص ٤٥٣ ـ ٤٥٥ .

كما هو الحال في علوم الحكمة وفي علوم التصوف وهو ما استقر في وجداننا القومي حتى الآن في صيغة علاقة التبعية بالاستقلال . ويغلب على القسمة الفكر المثالي الخالص دون أثر للفكر الديني أو للفكر العلمي فيه[٢٧٤] .

ولكن الأهم من ذلك كله في الاضافة هو ادخال التقدم والتأخر من أقسام المضاف . فعند الحكماء التقدم والتأخر على خمسة أوجه : الأول بالعلية مثل تقدم المضيء على الضوء ، والثاني بالذات مثل تقدم الواحد على الاثنين ، والثالث بالزمان مثل تقدم موسى على عيسى ، والرابع بالشرف مثل تقدم أبي بكر على عمر ، والخامس بالرتبة مثل أن يكون أقرب إلى مبدأ معين . والترتيب اما عقلي كما في الأجناس أو وضعي كما في صفوف المسجد . أما عند المتكلمين فهناك تقدم كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض طبقاً للتصور الآلي لحركة الأجسام . ولما أراد بعض الحكماء الحصر قالوا إن التقدم إما أن يكون حقيقياً أو اعتبارياً والأول يتوقف فيه المتأخر على المتقدم من غير عكس والثاني لا بد من مبدأ تعتبر إليه النسبة وذلك إما كمال أو لا . وعند هذا الحدث يتوقف وصف القدماء للتقدم والتأخر دون تدخل موضوعات عقائدية أو تاريخية وتبقى صورية منطقية محايدة ، خارج المكان والزمان بعد أن وضع الحكيم والمتكلّم نفسيهما خارج التاريخ[٢٧٥] .

والأمر بالنسبة لنا يختلف فالتقدم والتأخر أزمة العصر ووجدان الجيل كله ، وهدف قومي يسعى إليه الجميع يخطط له ، ويعمل على تحقيقه . ومن ثم فإننا نحول تصنيف القدماء من المستوى الصوري المنطقي النظري إلى المستوى المادي التاريخي العملي . فالتقدم بالعلية لا يعني فقط تقدم المضيء على الضوء بل تقدم العلة على المعلول في امكانيات العمل والمحاربة . والتقدم بالذات لا يعني فقط تقدم الواحد على الاثنين بل يعني أولويات التخطيط لصالح الأغلبية . والتقدم بالزمان لا يشير فقط إلى تقدم موسى على عيسى بل يشير إلى مراحل التاريخ وتطور النبوة وقانون التقدم . والتقدم بالشرف ليس فقط تقدم أبي بكر على عمر كما هو الحال في

---

(٢٧٤) المواقف ص ١٧٧ ـ ١٨١ ؛ طوالع الأنوار ص ١٠٧ ـ ١٠٨

(٢٧٥) المواقف ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

عقائد القدماء بل هو التفاضل في النقاء والطهارة والاسبقية للجهاد . والتقدم بالرتبة سواء العقلية أو الوضعية لا يعني تقدماً في الأجناس أو في ترتيب الصفوف بل يعني التقدم في درجة العلم والفضل والأهلية .. إن التقدم لا يعني تقدم الزمان في حركات الأجسام بل تقدم التاريخ في حركات الشعوب . وقد يكون تقدماً اعتبارياً وهو تقدم الذهن، التصورات والمناهج، أو حقيقياً فهو تقدم الواقع والأبنية الاجتماعية . وفي كلتا الحالتين هو تقدم حقيقي وليس وهماً . ومن ثم فالتقدم بالذات ليس مجرد تقدم صوري ماهوي بل بحسب الوجود والتاريخ ، تقدم الشعوب والمجتمعات ، تقدم الانتاج وتقدم الخدمات .

ولقد استطاع القدماء في تنبيههم في آخر مباحث الأعراض التنويه بفضل التقدم على التأخر وأن الأصل هو المستقبل ثم يصير حاضراً فماضياً(٢٧٦) . كما أن للتقدم معنى زائد على التأخر سواء من حيث الذات فهو مقوم عليه أو من حيث العلة فهو موجد أو من حيث الزمان من حيث أن له زماناً أكثر،ومن حيث الشرف فهو أكمل ، وفي الرتبة من حيث وصوله إلى الغاية أولاً(٢٧٧) . يمكن إذن البحث والخوض في أعماق المقدمات النظرية لعلم أصول الدين والعثور على شروط التقدم وأسس النهضة بعيداً عن الأفكار الشائعة عن النظرة إلى الماضي والحنين إليه الذي يمثل الفكر الديني كما يبدو في الحركة السلفية ، وقد لا يكون فضل التقدم على التأخر بعيداً عن مقصد الوحي ونصوصه الصريحة(٢٧٨) .

---

(٢٧٦) « الماضي مقوم على المستقبل عند الجمهور نظراً لذاتيهما . ومنهم من عكس الأمر نظراً إلى عارضيهما فإن كل زمان يكون أولاً مستقبلاً ثم يصير حالاً ثم يصير ماضياً فكونه مستقبلاً يعرض له قبل كونه ماضياً » المواقف ص ١٨١ .

(٢٧٧) « جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو أن للمتقدم أمراً زائداً ليس للمتأخر. ففي الذاتي كونه مقدماً ، وفي العليّ كونه موجوداً ، وفي الزماني كونه مضى له زمان أكثر لم يمض للمتأخر ، وفي الشرف زيادة كمال ، وفي الرتبي وصل إليه من المبدأ أولاً » المواقف ص ١٨١ . ولغوياً قد يكون « القدم » و « التقدم » من نفس اللفظ « قدم » . فالقدم يعني التقدم وليس التأخر ، وتعني قدّم أعطى إلى الامام وليس ذهب إلى الخلف .

(٢٧٨) ذلك واضح في القرآن القديم من آيات ﴿ لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر ﴾ (٧٤ : ٣٧) ، ﴿ ولقد علمنا المستقدمين منكم ﴾ (١٥ : ٢٤) .

رابعاً: انطولوجيا الوجود، (الجواهر):

ومبحث الجواهر هو المبحث الثالث في نظرية الوجود بعد « ميتافيزيقا الوجود » أو الأمور العامة و « فينومينولوجيا الوجود » أو الأعراض[٢٧٩] . وكأن مسار نظرية الوجود وهو الانتقال من المبادىء الميتافيزيقية العامة التي يتحد فيها الفكر بالوجود إلى ظواهر الأشياء كما تبدو للانسان ثم إلى الأشياء ذاتها ، وكأن الانسان وجود بين عالمين ، عالم المبادىء العامة وعالم الأجسام المادية . ومع أن الجواهر عند المتكلمين هي الأجسام ، الأجسام المادية الملموسة المرئية المحسوسة وعند الحكماء الجواهر المفارقة ففي كلتا الحالتين يكون الانسان بين عالمين .

ويشمل مبحث الجواهر مباحث أربعة : الجسم ، وعوارض الأجسام ، والنفس ، والعقل . وأشملها الجسم الذي يطغى على ثلاثة أرباع المبحث . بل إن عوارض الأجسام ذاتها أشمل من النفس والعقل[٢٨٠] . وأهم ما في الجسم هي قسمته وليس حقيقته أو أعراضه . فهي تشمل أكثر من نصف المبحث مما يدل على أن منهج الكلام يقوم أساساً على القسمة العقلية أكثر مما يقوم على التعريف أو التحليل[٢٨١] .

وتدخل مقولة الجسم مع الجوهر والعرض في قسمة ثلاثية للمحدث الذي ينقسم إلى جسم وجوهر وعرض. فالجسم هو المؤلف المركب من جوهر وعرض، والجوهر الذي له حيز ، والحيز هو المكان ، والعرض الذي يعرض في الجوهر . الجسم إذن هو القابل للعرض ، وهو الجوهر ، وهو « الجزء الذي لا يتجزأ كجسم وجوهر »[٢٨٢] . ويطلق الجسم عند الحكماء بالاشتراك على معنيين : الأول الجسم

---

(٢٧٩) المواقف ص ١٨٢ ـ ٢٦٥ .

(٢٨٠) في المواقف ، الجسم ص ١٨٣ ـ ٢٤٤ (٦١ ص) ؛ عوارض الأجسام ص ٢٤٢ ـ ٢٥٦ (١٢ ص) ؛ النفس ص ٢٥٧ ـ ٢٦١ (٤ ص) ؛ العقل ص ٢٦٢ ـ ٢٦٥ (٣ ص) .

(٢٨١) حقيقة الجسم ص ١٨٣ ـ ١٩٩ (١٦ ص) ؛ أقسام الجسم ص ١٩٩ ـ ٢٢٩ (٣٠ ص) عوارض الأجسام ص ٢٤٤ ـ ٢٥٦ (١٢ ص) .

(٢٨٢) الانصاف ص ١٦ ؛ التمهيد ص ٤١ ـ ٤٢ ؛ طوالع الأنوار ص ١٠٩ ؛ الشامل ص ١٤١ ـ ١٤٢ ، والجزء الذي لا يتجزأ يحتمل الاعراض مثل الجوهر عند أبي الحسين الصالحي مقالات جـ ٢ ، ص ٤ .

الطبيعي وهو موضوع العلم الطبيعي ، وهو جوهر له أبعاد ثلاثة متقاطعة على زاوية قائمة . والثاني الجسم التعليمي موضوع العلوم التعليمية أي الرياضية، ورفضوا تصور المعتزلة له بأنه الطويل العريض العميق . قد يكون هو القائم بنفسه الذي لا يتجزأ أو هو الوجود الذي يعني الجسم بلا تعين أو تحيز أو هو الشيء[٢٨٣] . وهي كلها تعريفات تجعل الجسم مجسماً في أغلب الأحوال ، وأقرب إلى المشاهدة الحسية والبداهة العقلية سواء في العلم الطبيعي أم في العلم الرياضي أم في العلم الانساني . ليس الجسم مجموعة أعراض مجتمعة بل لا بد من جوهر فالعلاقة بينهما ليست علاقة حامل بمحمول . ليس الجسم مجرد صفاته بل هو المتحيز أو المحل القابل للحال . واعتبار الجسم مجرد صفات انكار لقوام الشيء[٢٨٤] . واعتبار الأجزاء هي الأعراض كاللون والطعم والحر والبرد والخشونة واللين خلط بين الصفات الأولى والثانية . فالصفات الأولى هي ما يحدد « الجزء الذي لا يتجزأ » كالوجود والثقل والطول والعرض والعمق . أما الصفات الثانية فهي التي تظهر من خلال الحواس الخمس وهي الأعراض لا الأجزاء . وقد يكون الجسم هو المماسة من احدى الجهات . وهذا تحديد للجسم من الخارج وقد تكون المماسة من أسفل حتى يمكن للجسم أن يرتكز على آخر . وقد تكون من جهات أخرى حتى يكون القديم محاطاً بالأجسام . ويبدو أن الذي يحدد التصور الطبيعي للجسم هنا هو التصور « الإلهي »[٢٨٥] . والمماسة بعد المجاورة وقبل التأليف ، والمباينة ضد المجاورة . خلاصة القول إن الجسم عند المعتزلة والفلاسفة هو الطويل العريض العميق ذي الأبعاد الثلاثة وعند الأشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة . وعند كليهما الجسم مؤلف أو متألف ومنقسم إلى جهات ثلاث أو

(٢٨٣) القائم بنفسه عند الصالحية ، والوجود عند الكرامية ، والشيء عند هشام بن الحكم ولا يلزم من ذلك بالضرورة تسمية الاعراض أجساماً فالأعراض محمولة على أجسام ؛ الشامل ص ٤٠٦ .

(٢٨٤) عند النظام والنجار الجسم مجموع الاعراض مجتمعة . وعند ضرار والنجار وحفص الفرد ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وخشونة ولين المحصل ص ٨٤ ؛ وعند ضرار بن عمرو الجسم أعراض ألفت ، مقالات جـ ٢ ، ص ٦ ـ ٧ ؛ الفرق ص ٢١٤ ؛ الشامل ص ١٤٨ ـ ١٤٩ ، ص ١٥٣ .

(٢٨٥) هذا هو رأي الكرامية ، الشامل ص ٤٠١ .

مؤلف من أربعة أجزاء أو ستة أو ثمانية أو ستة وثلاثين جزءاً أو من عدد غير محدد من الأجزاء[٢٨٦] . فإذا ما تحدد الجسم بالأبعاد الثلاثة فإنه يكون قابلاً للقسمة كما يقول الحكماء إلى ما لا نهاية وليس له أجزاء يتوقف عليه[٢٨٧] . أو يكون هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة ، وينقسم إلى أجزاء صغار لا تنقسم أصلاً أو لا تنقسم فعلاً غير متناهية وهو الجوهر الفرد الذي ينكره الحكماء .

وينقسم الجوهر عند الحكماء إلى خمسة جواهر : صورة إن كان حالاً ، وهيولى إن كان محلاً ، وجسماً إن كان مركباً منهما ، وإن كان لا حالاً ولا محلاً فإنه يكون نفساً إن تعلق بالجسم تعلق التدبير ، وعقلاً إن لم يكن كذلك . ويمكن فهم نفس القسمة بأنه إذا كان الجوهر له أبعاد ثلاثة فهو جسم ، وإن كان جزؤه به بالفعل فصورة وإلا فمادة . وإن لم يكن جزءاً وكان متصرفاً فيه فنفس وإلا فعقل . وهنا تبدو القسمة وكأن غايتها الانتقال من الوجود الحسي المركب من مادة وصورة إلى الوجود العقلي البسيط مثل النفس والعقل ، في حين أنه عند المتكلمين لا جوهر إلا المتحيز . قد يقبل القسمة وهو الجسم وقد لا يقبلها وهو الجوهر الفرد . فالجسم البسيط يقبل القسمة . وبالتالي فهناك أربعة احتمالات : الأول أن الأجزاء موجودة بالفعل ومتناهية ، والثاني أن الأجزاء موجودة بالفعل وغير متناهية ، والثالث أن الأجزاء موجودة بالقوة ومتناهية ، والرابع أن الأجزاء موجودة

---

(٢٨٦) الجسم عند الجمهور مجموع الجزأين وعند القاضي كل واحد من الجزأين لأنه الذي قام به التأليف . عند معمر الجسم هو الطويل العريض العميق . وعند الفلاسفة والمعتزلة أيضاً بوجه عام الجسم هو الطويل العريض العميق . وبالنسبة لعدد الأجزاء أربعة عند الايجي وستة عند العلاف ثلاثة على ثلاثة ، وثمانية أو عشرة أجزاء عند ضرار وحفص الفرد والحسين النجار ، عند الجبائي ومعمر اثنان للطول واثنان للعرض واثنان للعمق ، وستة وثلاثين جزءاً ، ستة أركان ولكل منها ستة أجزاء ، والأركان وحدها هي التي بها تماس وتباين . مقالات جـ ٢ ، ص ٥ ـ ٦ ، ص ١٤ ـ ١٥ ؛ الفصل جـ ٥ ، ص ١٨٠ ـ ١٨١ ؛ الشامل ص ٤٠١ ـ ٤٠٨ ، حاشية الاسفرايني ص ٤٤ ـ ٤٥ . والنظام هو الذي قال بأجزاء غير متناهية . المواقف ص ١٨٣ ـ ١٩٣ .

(٢٨٧) المحصل ص ٨٣ ؛ شرح المقاصد ص ١٥ ؛ شرح التفتازاني ص ٤٦ ـ ٤٧ ، ص ٥٠ ـ ٥١ ؛ طوالع الأنوار ص ١٠٩ .

بالقوة وغير متناهية[٢٨٨] . ولذلك كانت الأجزاء المفردة في العالم نوعين . الأول مفرد في ذاته ينتفي الانقسام عنه ، والثاني مفرد في الجنس دون الذات . وهو بدوره نوعان . الأول جوهر واحد وهو الجزء الذي لا يتجزأ ، وكل جسم من أجسام العالم ينتهي إلى جزء لا يتجزأ . والثاني كل عرض في نفسه فإن كل شيء واحد مفتقر إلى محل واحد[٢٨٩] .

١ ــ **الجوهر الفرد** : والجوهر الفرد لا شكل له[٢٩٠] . ولا يشبه شكلاً من الأشكال،لا طول له ولا عرض ولا عمق ، لا يماس ولا يجاور ولا يلاصق ، ومع ذلك قابل لجميع الأعراض إلا التركيب لأنه جزء لا يتجزأ . وقد يبدو ذلك متناقضاً لأن الأعراض لا يمكن حملها إلا على جسم . الحركة والسكون أعراض لا تحل إلا في محل . ولماذا تجوز عليه الحركة والسكون واللون والمماسة والطعم والرائحة ولا تجوز عليه باقي الأعراض مثل الطول والتأليف أو العلم والقدرة والحياة؟ لماذا تجوز عليه الأعراض الأولى إذا كان منفرداً ولا تجوز عليه الأعراض الثانية إذا كان منفرداً؟ والانسان جزء لا يتجزأ ويجوز عليه الطول والعلم والقدرة والحياة[٢٩١] . وقد قيل إن له خطاً من المساحة ، أو هو نقطة على خط . والأشكال الهندسية تعبر عن درجة أعظم من التعظيم والاجلال ، الدائرة أو المربع أو المثلث . فالأشكال الهندسية تعبر عن معانٍ انسانية وما هي إلا رموز لاشياء أخرى هي حقائق مستقلة . الخط هو اللامتناهي ، والمثلث هي الدولة التي ترتبط بمركز أعلى واحد أو العالم الذي في قمته « الله » ، والمربع هو التناهي المحدد الواضح . أما الدائرة فإشكالها أنها تعبر عن التناهي لأنها محددة في المساحة وعن اللاتناهي لأنها تدور إلى ما لا نهاية ولأن محيطها متصل إلى ما لا نهاية ومن ثم كانت أفضل

---

(٢٨٨) الاحتمال الأول عند المتكلمين والثاني عند النظام والثالث عند الشهرستاني والرابع عند الحكماء .

(٢٨٩) أصول الدين ص ٣٥ ـ ٣٦ .

(٢٩٠) هذا هو رأي القاضي .

(٢٩١) كان الجبائي يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ويقول إنه يلقى بنفسه ست أمثاله . يجيز عليه الحركة والسكون واللون والمماسة والطعم والرائحة إذا كان منفرداً ، وينكر أن يحله طول أو تأليف وهو منفرد أو يحله علم أو قدرة أو حياة وهو منفرد . مقالات جـ ٢ ، ص ١٤ .

شكل هندسي للتعبير عن قدم العالم[٢٩٢] . وهو حادث لأن المادة حادثة لا قديمة ، ومتناه لأن التناهي من طبيعة الحادث . وأجمعوا أنه إذا انضم جزء لا يتجزأ إلى آخر حدث طول وإلا كيف تكونت الأجسام؟ وهنا تتراوح التصورات له بين التصورات الميتافيزيقية الخالصة، والتصورات الرياضية والتصورات المادية . والسؤال الآن : هل له وجود حقيقة سواء كان وجوداً ميتافيزيقيا رياضياً في الأذهان أم وجوداً حسياً في الأعيان أم أنه من صنع الوهم ليخدم غاية دينية معينة؟ هل هو تحليل علمي للأجسام الطبيعية أم أنه محاولة لارساء مقدمات لاثبات وجود « الله » كما سيبدو ذلك في اثبات الصانع في موضع الذات؟.

لذلك اختلف فيه المتكلمون والفلاسفة بين الاثبات والنفي ، يثبته المتكلمون وينفيه الحكماء وكأنهما هذه المرة يتبادلان الأدوار ، فيثبت المتكلمون شيئاً من صنع الوهم لا وجود له إلا في الأذهان وهم الذين لا يثبتون شيئاً إلا في الحس بينما ينفيه الحكماء وهم الذين يثبتون المعاني في الذهن متجاوزين للحس . ويتبع المتكلمون في ذلك حججاً رياضية وفلسفية وطبيعية . منها ما يعتمد على الاثبات ومنها ما يقوم على برهان الخلف أي اثبات استحالة النقيض وهو الهيولى والصورة عند الحكماء . مثلاً الجوهر الفرد كالنقطة في الرياضة التي منها تتكون جميع الأشكال الهندسية الخط والزاوية والمثلث والمربع والمستطيل والدائرة . . الخ . والحقيقة أن هذه كلها موجودات ذهنية لا وجود لها في الخارج ولا تنقسم إلا بالوهم ولا تجتمع أو تفترق إلا بالخيال . وإن أصغر الزوايا مجرد افتراض عقلي لا وجود له مثل النقطة والخط والموضوعات الرياضية كلها فمعظم الأدلة الرياضية مستقاة من الفكر التمثيلي. الرياضة خاصة الهندسة في النقط والخطوط والمساحات تقوم على التماس والتماس اثبات للجواهر الفردة . وهذا أيضاً اغفال للشيء وحديث عن بديله . أما اثبات الجوهر الفرد عن طريق اثبات قسمة الحركة والزمان ، استحالة وجود أجزاء لا متناهية وإلا استحالت الحركة كما يفعل الأشاعرة، فهو اثبات خاطىء وذلك لأن الزمان

---

(٢٩٢) الجوهر الفرد لا شكل له . ولكن اختلف الأصوليون في تشبيهه ببعض الأشكال مثل المدور أو المربع (القاضي) أو المثلث . وأبطل القاضي هذه الأقاويل . الشامل ص ١٥٨ - ١٥٩

والحركة لا ينقسمان إلا من حيث هما مكان . ليس بالحركة ماض أو حاضر أو مستقبل فهذا إبدال للمكان بالزمان . الزمان احساس بالزمان وشعور به ، والحركة تغير في الزمان . وكلاهما وحدة واحدة لا تركيب فيها . التركيب افتراض عقلي خالص يقوم على التجزئة والتفتيت من أجل الهدم والقضاء على العالم من أجل اثبات، ولو كغاية بعيدة، ارادة مشخصة وقدرة خارجة عن العالم وعليه[٢٩٣]. وسواء كان الجوهر الفرد لا ينقسم أصلاً أو فعلاً فهو لا ينقسم لأنه لا وجود له بالفعل. والأجسام البسيطة لا تنقسم ولا تتجزأ لأنها بسيطة . والصورة جوهر لا جسمي فكيف تنقسم الصورة ؟ والعقل جوهر ، والنفس جوهر فكيف تنقسم الجواهر؟ كما يثبت المتكلمون الجوهر الفرد ببرهان المماسة ، مماسة الكرة على البسيط في الجوهر الفرد ، ويثبتونه أيضاً بالقرين ، وهي نقطة الخط التي يتكون منها الخط ولا ينقسم وإن مماسة الكرة لسطح لا تثبت الجزء إلا افتراضاً لأنا لا نرى إلا الكرة فوق السطح . ومماسة خط لخط فوقه يدل على تماس الأجزاء افتراضاً أيضاً . ويرد المتكلمون على الاعتراض على الجوهر الفرد واثباته بالنقطة بالنسبة للخط على أن ذلك عرض والأعراض لا تنقسم بأن الأعراض أيضاً تنقسم[٢٩٤] . والحقيقة أنه يمكن أيضاً نفي الجوهر ببرهان المماسة وذلك لأن كل جوهر فرد لا بد وأن تكون له جهات ست، يمين ويسار ، وأمام وخلف، وأعلى وأسفل ، يحاذي بها الجواهر الفردة الأخرى . ومن ثم فكل جوهر فرد يتجزأ . ويرد المتكلمون على الشبهة بأن الجوهر الفرد لا يتجزأ بأن كل الاعتراضات والالزامات تقوم على افتراض الجوهر الفرد وليس على نفيه ومن ثم كان اثباته أقرب . وهذه الطريقة تلزم المتكلمين جميعاً في اثبات استحالة الرأي المعارض حتى يثبت الرأي المطلوب . كما يرد المتكلمون على الجهات الست بأن كل ما له جهة فمنقسم وهو ليس الجوهر الفرد ، كما أن إثبات الجهة لا يعني الانقسام إلى ما لا نهاية لأن الجهات أعراض وليست جواهر أو هي نسب وليست ذواتٍ . ويعتمد المتكلمون في كل الأحوال لاثبات مذهبهم

---

(٢٩٣) معالم أصول الدين ص ١٩ ـ ٢٠ ؛ طوالع الأنوار ص ١١٣.

(٢٩٤) نهاية الاقدام ص ٥٠٧ ـ ٥٠٨ .

على مقدمتين . الأولى أن كل منقسم له أجزاء بالفعل والثانية أنها متناهية[٢٩٥] . والحقيقة أنهما مقدمتان جدليتان فارغتان لا يثبتان شيئاً بالفعل ، لا تعتمدان إلا على العقل الصوري القادر أيضاً على تفنيدهما صورياً بنموذج صوري آخر . إن استحالة الإنقسام إلى ما لا نهاية لاثبات وجود الجزء تفكير قائم على عقلية مركبة على افتراض أن النهائي من صنو الطبيعة وأن اللانهائي من خارجه . ويستعمل المتكلمون في ذلك حججاً خطابية صرفة مثل لو وجدت القسمة إلى ما لا نهاية لغمرت وجه الأرض ! وكأن قسمة حبة القمح إلى أقسام لا متناهية تغمر حقول مصر وغيطانها واذاً لأمكن بذلك إشباع الجياع[٢٩٦] ! وبعض الحجج الصورية الأخرى تكون مليئة بالمتناقضات مثل : كيف يتركب الجسم من جزء لا يتجزأ ولا يتجزأ أو لو جاز جزء على ملتقى اثنين لم يكن لا يتجزأ ! . . .

إن حجج إثبات المتكلمين للجوهر الفرد كلها افتراضات عقلية تعبر عن بناء عقلي مركب على النهائي واللانهائي أو على مجرد تحصيل حاصل لا يأتي بجديد مثل « كل منقسم له أجزاء بالفعل وأنها متناهية » فكل منقسم له بطبيعة الحال أجزاء ، وكل جزء متناه . ولا غرابة في ذلك إذ يؤيده الحس والمشاهدة ولا يحتاج إلى أدلة تثبت هذه الحقيقة البينة . وكأن الفكر لا يسير إلى الامام بل يسير إلى الوراء . والذي لا يتقدم خطوة يتراجع خطوات ، وينتهي به الأمر إلى النكوص المستمر ، والتعايش على ذاته والواقع منه بريء وهو غريب عليه . ومعظم الأدلة الفرعية لاثبات هذه الحقيقة البديهية تقوم على استحالة الرأي المضاد . فالحجة القائلة بأنه لو كان المنقسم واحداً للزم انقسام الوحدة لا تثبت شيئاً لأن البداهة لا يمكن اثباتها

---

(٢٩٥) وتثبت المقدمة الأولى بمقدمات ثلاث : أ ـ القابل للقسمة لو كان واحداً لزم انقسام الوحدة وهو باطل ب ـ القابل للقسمة لو كان واحداً لكان التفريق اعداماً له . جـ ـ مقاطع الأجزاء متمايزة بالفعل . وتثبت المقدمة الثانية بثلاث مقدمات أخرى هي : أ ـ لو كانت مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة في زمن متناه . ب ـ المحصور بين طرفين وانحصار ما لا يتناهى محال . جـ ـ التأليف يفيد زيادة الجسم .

(٢٩٦) صياغة القدماء كالآتي : لولا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهباً إلى غير نهاية ولأمكن انقسام الخردلة الى صفائح غير متناهية فتغمر وجه الأرض .

إلا بالدوران حولها واثبات ما يخالفها . والحجة بأن لو كان واحداً لكان التفريق اعداماً له أيضاً تقوم على رفض الرأي المضاد. والحجة بأن الجسم مقاطع لأجزاء متمايزة بالفعل تحصيل حاصل لأنها تعرف الكل بأجزائه ولم تأت بجديد كمن يقول : الانسان له رأس وبطن وذراعان وساقان . أما اثبات أن الجواهر الفردية متناهية في الجسم فإنها لا تحتاج إلى دليل . فالجسم له طول وعرض وعمق ، ويشغل مساحة ويتحيز في المكان . ومن ثم فهو محدود متناهٍ . ولكن العقلية المركبة على بناء المتناهي واللامتناهي تتوهم أن الحكم على الجواهر الفردية الداخلة في تكوين الجسم بأنها متناهية لتعطي الفرصة لاثبات موجود لا متناهٍ وهو ايهام تقع فيه النفس . واثبات هذه الحقيقة البديهية وهي أن الأجسام متناهية لا تحتاج إلى دليل خاصة ولو كانت الأدلة كلها خاطئة تقوم على الخلط بين الزمان والمكان وتكرر حججاً دخلت من حضارات أخرى بعد تمثلها وأصبحت جزءاً من الثقافة الاسلامية العامة . وهي حجج تهدف إلى هدم الإلهيات وانكار الحركة وتحويل الزمان إلى مكان . فمثلاً الحجة بأنه لو كانت الأجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة في زمن متناه خلط صريح بين الزمان والمكان ونظرة خارجية تقسيمية تجاورية للزمان على أنه مُدَدٌ متتالية والمكان على أنه مسافات متتابعة(٢٩٧) . اما اثبات تناهي الأجزاء بأنها محصورة فتحصيل حاصل وكأن الانسان يريد أن يثبت تناهي الساق لأنه محصور بين القدم والركبة! أما التناهي عن طريق التأليف وزيادة الأجزاء فيزيد الحجم أو تنقص الأجزاء فينقص الحجم فتحصيل حاصل كمن يقول إن الواحد إذا أضيف إليه واحد أصبح اثنين وأن الاثنين إذا طرحنا منها واحداً يبقى واحد! .

وإذا كانت حجج المتكلمين ضد قسمة الجسم إلى ما لا نهاية عند الحكماء سليمة وقوية إلا أن ذلك لا يعني صحة رأي المتكلمين في وجود الجوهر الفرد .

---

(٢٩٧) وذلك يشابه نقد برجسون لحجج زينون الايلي في التراث الغربي المعاصر ، الذي حاول انكار الحركة واثبات سبق السلحفاة لايسخيلوس بالاضافة إلى أنه نقد بديهي يمكن لكل انسان بجهده الخاص أن يكتشفه .

صحيح أن ما له أطراف وأضلاع يستحيل أن ينقسم إلى ما لا نهاية ، وأن الانفصال إلى ما لا نهاية يقتضي الاتصال إلى ما لا نهاية ، ولما كان الجسم متصلاً إلى نهاية كان انفصاله متصلاً إلى نهاية، وان كان انقسام الجسم قسمين غير متساويين كان انقسام القسم الأصغر إلى ما لا نهاية أكبر من انقسام القسم الأكبر . ويعرف الحكماء بأن كل هذه الانقسامات بالقوة وليست بالفعل أي أنها افتراضات وهمية وليست وقائع محسوسة(٢٩٨) . وتعتمد حجة الحكماء على أن الجسم واحد متصل قابل للقسمة إلى ما لا نهاية لا لأنه مركب من أجزاء لا تتجزأ . والجسم متصل بشهادة الحس وقابل للقسمة إلى ما لا نهاية موقف الحكماء أقرب إلى بداهة الحس وأوليات العقل وهي أن الأجسام متداخلة في نفسها وأن قسمة الجسم إلى قسمين يفقده الجسميةويحيله إلى جزء من الجسم ، ويتحول من المعنى الفلسفي إلى المعنى الطبيعي(٢٩٩) . الأجسام متصلة كما يرى الحكماء ولكنهم يجعلونها قابلة للقسمة ولانقسامات غير متناهية وهذا أيضاً افتراض لا يزيد ولا ينقص شيئاً من واقع الأشياء ومن حيث مدلولها الفلسفي وإن كان لها مدلول علمي في البحث عن قوانين الطبيعة ، ويدل على عقلية مركبة على بناء اللاتناهي والتناهي . لقد أصاب الحكماء في انكارهم الجوهر الفرد وفي تصورهم أن الجسم جوهر واحد متصل ولكنهم عادوا فهدموا ما بنوه بجعلهم الجسم منقسماً إلى ما لا نهاية فوقعوا في نفس الافتراض الذي لا لزوم له والذي لا يقدم في كثير أو في قليل . ومع ذلك فحجج الحكماء أكثر اقناعاً ، حجج المحاذاة التي تثبت جهة الجسم يميناً ويساراً أو أعلى

---

(٢٩٨) نهاية الاقدام ص ٥٠٥ ـ ٥٠٧ .

(٢٩٩) اختلف المتكلمون في المداخلة . فقد اثبتها هشام من الروافض والنظام من المعتزلة . وينكرها الروافض ويثبتون بدلاً عنها المجاورة ، والملامسة . كما أنكر ضرار المداخلة وقال بالمجاورة . مقالات جـ ١ ، ص ١٢٥ ، الفرق ص ٦٨ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣ ؛ الشامل ص ٤٦٨ - ٤٧١ ؛ كما اختلفت الروافض في الجزء الذي لا يتجزأ إلى فرقتين . الأولى (هشام) تقول بأن الجزء لا يتجزأ أبداً ، ولا جزء إلا وله جزء وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة وأن لمساحة الجسم آخر وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ . والثانية تقول بأنه لأجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ ، وله أجزاء معدودة لها كل وجميع . ولو رفع الباري كل اجتماع في الجسم لبقيت أجزاؤه لا اجتماع فيها ولا يحتمل لكل جزء منها التجزؤ . مقالات جـ ١ ، ص ١٢٤ .

وأسفل لا تدمر جسمية الأشياء ولا تحيلها هباء منثوراً أو نقاطاً هندسية[٣٠٠] . ومن ثم كان موقف الحكماء أكثر اتساقاً مع العقل والواقع من موقف المتكلمين . لذلك انتشرت علوم الحكمة فوق علوم التوحيد وضمته وطوته وأعادت صياغته لأنها كانت تمثل نسقاً عقلياً أكثر تقدماً من نسق الكلام . يعطي الحكماء تصوراً أكثر عقلانية ولو أنه ليس أقل « إلهية » بالضرورة وهو أن الجسم مكون من مادة وصورة ، المادة للانفصال والصورة للاتصال . ولما كانت الصورة لا تنفصل عن الهيولى استحال انقسام الهيولى والا انقسمت الصورة . والدليل على اثبات الهيولى والصورة هو اثبات الهيولى لكل جسم ، وعدم خلو الهيولى عن الصورة أو الصورة عن الهيولى وأن الهيولى ليست علة الصورة فالأدنى لا يكون علة للأعلى ، وأن لكل جسم صورة نوعية وأن لكل جسم حيزاً طبيعياً . والجسم الواحد لا يكون له حيزان طبيعيان .

والحقيقة أن اثبات الجوهر عند المتكلمين ونفيه عند الحكماء إنما ينتهي إلى حقيقة واحدة وهي اثبات الجوهر المفارق بصرف النظر عن الوسيلة والحجة ، إذ يريد المتكلمون اثبات تناهي الأشياء من أجل اثبات اللاتناهي ويريد الحكماء اثبات لا تناهي الأشياء أيضاً من أجل اثبات اللاتناهي . والخلاف بينهما فقط في درجة التنظير والاحكام الجدلي . فإذا كان اثبات الجوهر بأن كل متناه محصور وبالتالي لا يمكن أن يشتمل الجوهر على ما ليس بمتناه ليس اثباتاً للجوهر الفرد بل نفى لقسمة الشيء إلى ما لا نهاية على ما يقول الحكماء فكذلك اثبات الجوهر الفرد من صنو اثبات الهيولى والصورة التي لا تنفصل إحداهما عن الاخرى ومن ثم لا يتجزآن ، فالحكماء يثبتون التجزؤ عندما ينكرون على المتكلمين الجوهر الفرد[٣٠١] . ويهاجم المتكلمون

---

(٣٠٠) طوالع الأنوار ص ١١٦ ـ ١١٧ ؛ المواقف ص ١٨٣ ـ ١٩٣ ؛ وقد ذهب بعض المتفلسفة إلى أن الجزء يتجزأ والتجزئة غاية في الفعل . فأما في القوة والامكان فليس لتجزئته غاية ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦ ؛ وصار معظم الفلاسفة إلى أن الأجرام لا تتناهى في تجزئتها وهو رأي النظام المنتسب إلى الفلسفة؛الشامل ص ١٤٣ ، وقال الحكماء : لما تقرر أن الجسم لا يتفصل إلى أجزاء لا تتجزأ فقط فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحي وقابل للقسمة إلى غير النهاية المواقف ص ١٩٣ ـ ١٩٥ .

(٣٠١) نهاية الاقدام ص ٥٠٩ ـ ٥١٢ .

البديل الذي يقدمه الحكماء في تصورهم للجسم على أنه هيولى وصورة ويعتمدون على هذا التصور لرفض حججهم في انكار الجوهر الفرد واثبات القسمة إلى ما لا نهاية. إن تصور الحكماء للهيولى والصورة اثبات للتناهي ورفض للاتناهي لأن اتصال الصورة بالهيولى متناه وليس لا متناهياً وإلا كان الجسم لا متناهياً ، وهذا التناهي هو الجوهر الفرد .

ويتفق كثير من المتكلمين وعلى رأسهم المجسمة على نفي الجزء الذي لا يتجزأ مع الحكماء مع أن المجسمة هم أصحاب الطبيعة ومحللوها . كما كان القول بالطفرة رد فعل على تجزئة الأجسام وتصور بديل عن الجزء الذي لا يتجزأ ما دامت الطبيعة ليس لها حد ولا نهاية[٣٠٢] . ولكن رد الفعل الحاسم جاء من جانب الفقهاء الذين تمثلوا النظرة الحسية ودافعوا عن تصور المتكلمين الحسي الدائم والذين تخلوا عنه هذه المرة لحساب الجزء الذي لا يتجزأ الذي هو من صنع الوهم[٣٠٣] . كما رفضوا الصورة باعتبارها جوهراً وجعلها كيفية أو عرضاً . فالفقهاء الذين يُعرف عنهم بأنهم المدافعون عن « الله » هم الذين يدافعون عن الحركة والتغير والمادة دون الثبات والصورة . ويرد الفقهاء على الحجج الخمس التي يوردها المتكلمون لاثبات الجوهر الفرد ، واحدة وراء الأخرى.فالأولى تعتمد على الحركة التي لا بد من قطعها ومن ثم فهي متناهية . وهذا في حقيقة الأمر خلط بين المكان والحركة . يرفض الفقهاء الجوهر لأنه ليس هناك جزء لا يتجزأ لا تستطيع مقدرة « الله » أن تقسمه إلى قسمين إلى ما لا نهاية . إنكار الجوهر الفرد هنا قائم على اثبات قدرة « الله » المطلقة . وهكذا أدت الغايات « الإلهية » إلى تضارب في

---

(٣٠٢) كان هشام يقول بنفي نهاية الجسم وعنه أخذ النظام ابطال الجزء الذي لا يتجزأ ، الفرق ص ٦٨ ، ص ٣١ ثم بنى عليه القول بالطفرة التي لم يسبق إليها وهم أحد من قبله . وقد وضع جعفر بن حرب كتاباً في تكفير النظام لابطاله الجزء الذي لا يتجزأ ، الفرق ص ١٣٣ ؛ وقام أبو الهذيل بتكفيره في الأعراض والانسان والجزء الذي لا يتجزأ ، الفرق ص ١٣٢ ؛ ومن « فضائحه » قوله بانقسام كل جزء لا إلى نهاية وفي ضمن هذا القول احالة كون الله محيطاً بآخر العالم عالماً به ، الفرق ص ١٣٩ ـ ١٤٠ ؛ الملل جـ ١ ، ص ٨٣ .

(٣٠٣) الفصل جـ ٥ ، ص ١٤٥ .

تصورات الطبيعة لأنه لا يبدأ أحد من الطبيعة كما هي بل يأخذها الجميع سلماً لاثبات الإلهيات كل حسب تصوره لها . فعند البعض أن إثبات جوهر فرد فيه اثبات لله حتى يمكن فهم الشرعية العقلية لهذا الجوهر الذي لا ينقسم . وانكار الجوهر الفرد لاثبات قدرة الله المطلقة القادرة على قسمة ما لا ينقسم . وكيف تجتمع أبعاد الجسم ، الطول والعرض والعمق ، من جواهر فردة لا أبعاد لها؟ مم تنشأ الأجسام إذن؟ وكيف يجتمع الخط من نقاط لا طول لها ولا عرض ولا عمق؟ كيف تكون مساحة من نقاط لا وجود لها؟ لا بد إذن من اثبات قسم له طول وعرض ومساحة تتكون منه الأجسام .

والثانية تعتمد على حجة المماسة التي تعتمد بدورها على التجاور في المكان والملاصقة في الجوهر الفرد . ولكن كيف تتم ملاصقة ما لا وجود له وما لا طول ولا عرض ولا عمق ولا جهة من أمام أو خلف أو أعلى أو أسفل أو يميناً أو يساراً؟ فكل حيز متناه في أبعاده ، والتجاور هو ملاقاة الأبعاد بعضها البعض أو ملاقاة الجهات .

والثالثة قدرة الله على تفريق الأجزاء المجتمعة إلى أجزاء لا تتجزأ وإلا ثبت عجزها . وبالتالي فإن إثبات الجزء الذي لا يتجزأ هو مجرد وسيلة لاثبات قدرة الله المطلقة . ولكن العالم لم يوجد من أجزاء جمعها «الله بل العالم موجود فحسب .ولماذا يجمع « الله » أجزاء متفرقة ولا يفرق أجساماً مجتمعة وكلاهما اثبات للقدرة ؟ إن « الله » قادر على اثبات جزء لا يتجزأ ولكنه لم يخلقه بالفعل في بنية هذا العالم . بل إن اثبات الجزء الذي لا يتجزأ قد يكون تعجيزاً « لله » لأن الله قادر على قسمته . ومن ثم فاثبات القدرة يأتي عن طريق قسمة الجزء الذي لا يتجزأ إلى ما لا نهاية على قول الحكماء لو كانت الغاية اثبات القدرة الإلهية ونفي العجز . ولكن الانسان نفسه غير قادر على قسمة الشيء إلى أجزاء لا تتجزأ . لذلك قرر البعض أن لقدرة الله كمالاً وآخر لا تستطيع بعده أن تخرج إلى الفعل أي أن إثبات الجزء الذي لا يتجزأ أدى إلى تعجيز الله وإلى غير ما كان يهدف إليه منه[٣٠٤] . واثبات الجوهر

(٣٠٤) هذا هو رأي أبي الهذيل .

الفرد أن الافتراق نتيجة الاجتماع هو دليل يقوم على مسلمة وهي أن الأشياء قبل أن تجتمع كانت متفرقة وهو ما يحتاج إلى دليل أيضاً كمن يريد اثبات الافتراق بأن الأشياء كانت مجتمعة من قبل وهو ما يحتاج إلى دليل .

والرابعة الكبر والصغر وأن أقسام الصغير أقل من أقسام الكبير . وهذا خلط بين المتناهي في الكبر والمتناهي في الصغر ، وخلط بين الكم والكيف . فالجزء الذي لا يتجزأ واحد في الكبير والصغير بالاضافة إلى أن مجموع هذه الوحدات الصغيرة الكيفية التي لا طول ولا عرض ولا عمق لها نظراً لا تنتج جسماً له طول وعرض وعمق بالفعل . والغاية من اثبات التناهي في العالم هو الرد على الدهرية التي أخطأت فتصورت اللامتناهي موجوداً في العالم بالفعل باثبات أن الأجزاء لا متناهية لأن الله قادر على ذلك . وهنا يختلف الفقهاء عن الحكماء في السبب مع اتفاقهم في الرأي .

والخامسة أن الأشياء لها كل ومن ثم فهي متناهية وأن الله يعلم عددها . ويدل ذلك على أن موضوع الجزء الذي لا يتجزأ مجرد تمرين عقلي من أجل صفتي القدرة والعلم ولا وجود له بالفعل كموضوع مادي . وأن أقصى وجود له هو أنه موجود ذهني من اختراع الوهم ليساعد في عمليات الحساب والرياضة واقامة انساق صورية خالصة يجوز استخدام البعض منها للسيطرة على قوانين الطبيعة(٣٠٥) .

يتفق الفقهاء إذن مع الحكماء وفريق من المتكلمين الحسيين في نفي الجزء الذي لا يتجزأ واثبات أن كل جزء يتجزأ إلى ما لا نهاية مع اختلاف الدواعي والأسباب . ولا يكتفي الفقهاء ببيان تهافت أدلة المتكلمين ونقدها بل يوردون حججاً لنفي الجزء الذي لا يتجزأ واثبات أن كل جزء يتجزأ أبدا تجمع بين البداهة والاستدلال وتنتقل بين المستويات الرياضية والطبيعية والإلهية . مثلاً ، الجزء الذي لا يتجزأ اما موجود خارج العالم ومن ثم فالعالم يتكون من أجزاء لا تتجزأ أو لا يكون موجوداً . وإما أن يكون موجوداً في العالم كعرض يقوم بغيره أو كجوهر يقوم

---

(٣٠٥) الفصل جـ ٥ ، ص ١٦٨ - ١٧٤ ؛ الشامل ص ١٤٧ .

بنفسه . وان وجد في العالم فلا بد من أن يلاقى وأن يماس ولا بد له من جهات وهي صفات لا تتوافر في الجزء الذي لا يتجزأ . وإذا كان الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق فكيف ينتج الكم من الكيف والجسم من اللاجسم ؟ وإذا كان اجتماع جزأين لا يتجزآن أطول بالضرورة من وجودهما متفرقين كان لهما طول . وان صغر الأجسام وكبرها يوحي بأن الجزء الذي لا يتجزأ له طول وعرض وعمق . وإذا كان الجسم يتكون من أجزاء لا تتجزأ وكان للجسم لون كان للجزء الذي لا يتجزأ لون ، وكان كل ذي لون يتجزأ . وبالتالي لا ينفع دفاع الأشاعرة بأن الجزء الذي لا يتجزأ ذو لون واحد . إن كل جسم يتجزأ ضرورة أما الجزء الذي لا يتجزأ إذا كان جسماً فإنه إن لم يتجزأ يكون باطلاً معدوماً . والجزء من على المحيط يمر بأجزاء أكثر من الجزء الذي في المركز ومن ثم فالجزء الذي لا يتجزأ يتجزأ . وإذا وضع الجزء الذي لا يتجزأ على سطح أملس إن كان لا يزيد على السطح فهو معدوم وإن زاد عليه فله حجم ومن ثم ينقسم . وهل ثقل جزء لا يتجزأ من الحديد له مثل الوزن الذي لجزء لا يتجزأ من القطن؟ . ويمكن اقامة خطوط ساقطة إلى ما لا نهاية بين متوازيين مما يدل على نفي الجزء الذي لا يتجزأ . وفي المثلث المتساوي الأضلاع يكون الوتر أكبر من الضلعين ولا يفسر هذا الكبر إلا وجود أجزاء لها طول . ويمكن قسم الدائرة إلى قسمين متساويين حتى ولو كانت مكونة من أحد عشر جزءاً ومن ثم فالجزء يتجزأ . وإذا كان قصد الأشاعرة اثبات الإلهيات فإنهم قد انتهوا إلى مناقضتها والوقوع في الشرك لأنهم وصفوا الجزء الذي لا يتجزأ بأوصاف « الله » إذ أنه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا شكل ولا لون ولا حد له، لا يُرى ولا يُحس ولا يُلمس وليس بذي مادة. وينتهي الفقهاء إلى أن الأجسام جواهر وأعراض لا أجزاء لم تتجزأ ولا صورة ولا هيولى . ويرفضون تصور المتكلمين والحكماء على السواء(٣٠٦) . فالفقهاء هم الذين دافعوا عن الجواهر

(٣٠٦) « فإذا بطل قولهم في الجزء الذي لا يتجزأ وفي كل ما أوجبوه أنه جوهر لا جسم ولا عرض فقد صح أن العالم كله حامل قائم بنفسه ومحمول لا يقوم بنفسه ولا يمكن وجود أحدهما متخلياً . فالمحمول هو العرض والحامل هو الجوهر وهو الجسم ما شئت ولا يمكن في الوجود غيرهما وغير الخالق لهما » الفصل جـ ٥ ، ص ١٨١ - ١٨٢ ، ص ١٦٧ - ١٨٢ ؛ الشامل ص ١٤٦ ؛ وقد =

والأعراض دعامة نظرية الوجود في المقدمات النظرية التي حاول المتكلمون ارساء قواعدها .

الجوهر الفرد إذن افتراض ذهني خالص يقوم على الخلط بين المنفصل والمتصل ، بين الذهن والمادة بل انه ينشأ من عمل الوهم أو الخيال الرياضي . ولا فرق في ذلك بين تصورات المتكلمين أو الحكماء للجوهر الفرد فإنه ليس من عمل العقل . والوهم لا يمكن أن يؤيد بالدليل لأنه وهم، والوهم افتراض لاسند له من العقل أو من الواقع ولكنه مجرد صورة خيالية أقرب إلى التشبيه منه إلى الاستدلال . وأدخل في الفن منه إلى العلم(٣٠٧) . فالجزء الذي لا يتجزأ ليس اقتراحاً علمياً يمكن التحقق من صدقه ، وليس واقعاً حسياً يمكن التحقق من وجوده . لذلك اختلف في تصوره المتكلمون ، كل يتصوره حسب خياله وما يقتضيه وهمه ، وكلها تصورات لا يمكن التحقق من صدقها لا في العقل ولا في الواقع(٣٠٨) . ومع ذلك فهو يكشف عن رغبة في التمسك بالطرفين معاً بمقتضيات العقل ومتطلبات الحس .

= أفاض الشهرستاني في اثبات الجزء الذي لا يتجزأ كما فصل ابن حزم عرض الحجج وتفنيدها وايراد حجج أخرى لابطاله . أما الايجي في « المواقف » فإنه فضل عدم الدخول في المعركة ربما توقفاً عن الحكم .

(٣٠٧) يُلاحظ أن الشهرستاني قد أفاض في الجزء الذي لا يتجزأ في « نهاية الاقدام » فأفرد له فصلاً خاصاً ، ويركز على أنه من عمل الوهم « ثم انا نسمي ما انتهى جزءاً فرداً اصطلاحاً وذلك معقول الدليل وليس بمحسوس ولأن ما يقدره الوهم ودل عليه البرهان هو ذلك الجزء الذي انتهى به . . فإن الذي اثبتناه معقول بالدليل غير محسوس ولا موهوم» ، نهاية الاقدام ص ٥٠٩ ـ ٥١٢ ؛ «ولا يمكن فهم الحجج نفياً أو اثباتاً إلا بالانتقال المستمر بين العقل والوهم ، بقي هنا في هذه الصورة وهو الانفصال في جانب الوهم أنه لا يقف حتى يقدر عالماً متصلاً بعالم آخر إلى ما لا يتناهى فذلك عمل الوهم المخالف لبرهان العقل ، فلا نقبل ذلك بل نقول إن الوهم إنما يصدق بشرط أن لا يؤدي إلى جسم غير متناه ، وذلك خلاف العقل ، ونقول ها هنا إن الوهم إنما يصدق بشرط الا يؤدي إلى أجزاء غير متناهية وذلك خلاف العقل . . وقد بينا في الوهم أن الوهم لا يقف إلى حد لا يتوهم زيادة على الجسم» نهاية الاقدام ص ٥١٢ ـ ٥١٤ .

(٣٠٨) عند احدى فرق الاباضية الجزء الذي لا يتجزأ جسم على مذهب الحسين مقالات جـ ١ ، ص ١٧٥ ؛ وأحال صالح قبة أن يلقى الجزء ستة أمثاله أو مئلين إذ يستحيل أن يلقى الجزء الواحد جزأين وجوز عليه أن يحله جميع الأعراض إلا التركيب وحده . مقالات جـ ٢ ، ص ١٥ ؛ وعند معمر الانسان جزء لا يتجزأ وأجاز عليه أن يحل فيه العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة . ولم=

فالجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق ، لا يماس ولا يجاور ولا يلاصق ومع ذلك قابل لجميع الأعراض والتركيب لأنه جزء لا يتجزأ . ولما كانت الأعراض لا يمكن حملها إلا على جسم ، وأن الحركة والسكون أعراض لا تحل إلا في محل كان لا بد أن يكون جسماً . فالجزء لا يتجزأ افتراض من وضع الوهم كجسم، والأعراض واقع حي مدرك بالعقل . فهو إذن جمع بين الوهم والعقل، بين الافتراض والواقع . واعتبار الانسان جزءاً لا يتجزأ أيضا جمع بين العقل والوهم ، بين الحس والخيال ، بين الافتراض والواقع . فالانسان وحدة واحدة لا تتجزأ إلى أعضاء أو إلى بدن وفكر أو إلى حس وعقل أو إلى فعل وانفعال . فمجموع هذه المظاهر كلها هو الانسان . بل إن الانسان هو المثل الأول للجزء الذي لا يتجزأ . ولكن الانسان من ناحية أخرى له طول وعرض ، ويتحيز في مكان . وكل هذه ليست من صفات الجزء الذي لا يتجزأ. والانسان ليس جزءاً بل هو كل . صحيح أن العلم والقدرة والحياة والارادة من مظاهر الانسان ولكن لماذا انكار الحركة والسكون والمماسة والمباينة واللون والطعم والرائحة وهي كلها مظاهر للبدن ؟ البدن يتحرك ، والانسان يسكن ويماس ، ويباين ويتلون ، وله طعم ورائحة . وإذا كان الجزء الذي لا يتجزأ لا يوجد إلا بالوهم وإذا اجتمع جزءان يوجدان في الواقع فانه يكون جمعاً بين الافتراض والواقع ، بين الوهم والحس. من أين يأتي الوجود باجتماع جزأين لا وجود لهما؟ وكيف يوجد الكم مع اجتماع كيف محض؟ ولماذا جزءان وليس ثلاثة أو أربعة أجزاء؟ إنه لأقرب إلى العقل أنه باجتماع جوهرين

= يُجزْ أن يحل فيه المماسة والمباينة والحركة والسكون واللون والطعم والرائحة . مقالات جـ ٢ ، ص ١٦ ؛ وعند عباد بن سليمان الجزء الذي لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي جهات ولا مما يشغل الأماكن ولا مما يسكن ولا يتحرك ويجوز عليه أن ينفرد » مقالات جـ ٢ ، ص ١٤ ؛ وقد يجوز عليه الطول فقط دون سائر الأحوال . مقالات جـ ٢ ، ص ١٦ ؛ وبالرغم من أنه يفتقر إلى المكان إلا أنه يتحيز في المكان ! الشامل ص ٢٥٩ ؛ وله جهة واحدة وهي الصفحة التي نلتقي به فيها ؟ وماذا يحدث لو التقى به اثنان الأول من الامام والثاني من الخلف في نفس الوقت أو إذا التقى به أربعة من الامام والخلف واليمين واليسار ؟ مقالات جـ ٢ ، ص ١٥ .

يحدث جسم واحد . ومع ذلك لا يمكن تسمية الجوهر الفرد جسماً لأن الجسم هو المتآلف والجوهر الفرد لا يتألف[٣٠٩] . واعتبار أن الجزء الذي لا يتجزأ له ست جهات هو أيضاً توفيق بين الوهم والعقل ، بين الافتراض والواقع . ومع ذلك فالجهات الست أعراض هي غيره ، وكأن الجوهر الفرد ما زال افتراضاً خالصاً للوهم[٣١٠] . فإذا ما أخذ بعض الحكماء حلاً وسطاً يجعل الجزء الذي لا يتجزأ متوسطاً متجزئاً بالقوة إلى ما لا نهاية ومتجزئاً بالفعل إلى نهاية وغاية يشير أيضاً إلى البعد الافتراضي والأساسي الوهمي . وكيف يثبت جسم واحد متصل وفي نفس الوقت يكون متجزئاً إلى ما لا نهاية؟ أليس الأول مشاهدة حس . والثاني افتراض وهم؟ .

والآن نأتي إلى بيت القصيد ؟ هل الجوهر الفرد مقولة ميتافيزيقية ، وبالتالي يكون أمراً اعتبارياً أو موجوداً ذهنياً لا في الخارج شأنه شأن الأمور العامة في ميتافيزيقا الوجود مثل الوجود والماهية ، والواجب والممكن والمستحيل ، والقديم والحادث ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول ،أم هو مقولة طبيعية أي جسم موجود بالفعل ، جوهر حامل لأعراض ، يكون موضوعاً للعلم الطبيعي ؟ أم لا هو ذا ولا ذاك بل هو مقولة دينية صرفة الغرض منها اثبات وجود « الله » مع أنه سابق لأوانه في هذه المرحلة من تأسيس موضوع العلم وهو نظرية الوجود ؟ فإذا كان الاحتمال الأول أي الوجود الذهني فلا حرج فهو تصور وارد ويمكن استعماله في العلوم الرياضية . وإن كان الاحتمال الثاني أي الجسم الطبيعي فالقول الفصل في ذلك للعلم الطبيعي الرياضي أو التجريبي . وإن كان الاحتمال الثالث أي التصور الديني من أجل اثبات الصانع فهل حقق هذه الغاية أم أنه انتهى إلى أخذ صفات « الله » بدل أن يعطيها إياه ؟ فإذا كان لا جسم له ولا عرض ، ولا شكل ، ولا لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا حركة ، ولا سكون فماذا عن صفات التنزيه « لله » وأنه ليس في محل ولا يشبه الحوادث ؟ وأي الموقفين أكثر

(٣٠٩) عند بعض أهل السنة إذا تآلف جوهران فهما جسم واحد . مقالات جـ ٢ ، ص ١٥ ؛ وعند القاضي وبعض المحققين أن الجوهرين إذا تآلفا فهما جسمان ، الشامل ص ٤٠٨ .

(٣١٠) مقالات جـ ٢ ، ص ١٥ .

دفاعاً عن الدين وحرصاً على « الله » اثبات الجوهر الفرد الذي يشارك « الله » في بعض صفاته وعلى رأسها التفرد أم نفي الجوهر الفرد حتى يتفرد « الله » وحده بصفاته وتثبت قدرته المطلقة دون ما حاجة إلى وسائل مصطنعة للدفاع عنها واثباتها؟ .

يبدو أن المتكلمين أعدوا « الجوهر الفرد » كمقدمة لاثبات وجود الله أولاً ثم صفاته ثانياً . فإذا ما انقسم الجسم إلى جزء لا يتجزأ لا يحتوي على سبب وجوده من ذاته وبالتالي فإنه يحتاج في وجوده إلى غيره ، ومن ثم يثبت وجود الله . وإن انقسم إلى ما لا نهاية كما يقول الحكماء فإن اللانهائي يقود أيضاً إلى اللانهائية . ففي كلا التصورين يثبت وجود « الله » . خشي المتكلمون من قسمة الجسم إلى ما لا نهاية خشية على العلم الإلهي الذي يحصر كل شيء فآثروا اثبات الجزء الذي لا يتجزأ دفاعاً عن القدرة الإلهية على الايجاد من عدم وبالتالي يثبت شيئان في وقت واحد، قدرة «الله» وخلق العالم . وخطورة رأي الحكماء عند المتكلمين هو النيل من علم « الله » وإنكار العلم الكلي لأنه ما دامت الأجزاء لا تتناهى فعلم « الله » بها لن يكون تفصيلا بل جملة وهو مرادف للجهل . كما أنه يمثل خطورة على دليل الحدوث الذي يقوم على تناهي العالم . فما لا نهاية له لا يدخل في الحدوث. أما الحكماء فإنهم يبدون أكثر اتساقاً لأن معلومات « الله » ومقدوراته لا نهاية لكل واحد منها وبالتالي يتسق العلم والقدرة مع المعلوم والمقدور . أما عند المتكلمين فيتحدد علم « الله » بنهاية الجزء الذي لا يتجزأ كما تتحدد قدرته به . وفي كلتا الحالتين ليس الغرض من المقول في الجزء الذي لا يتجزأ تأسيس العلم الطبيعي بل تأسيس الخطاب « الإلهي » . ليست النظرية وصفاً للطبيعة بقدر ما هي وسيلة لاثبات وجود « الله » وصفاته مثل العلم والقدرة . وعلى هذا النحو يكون الفكر « الإلهي » موجِّهاً للفكر العلمي . في كلتا الحالتين الغاية واحدة وهو المبحث عن « الله » من خلال الطبيعة أو توجيه الذهن البشري « بالله » كوظيفة معرفية . فالوحدة الأولى هي الوحدة البسيطة التي منها تتركب الأشياء وهي مماثلة للواحد . والصورة أيضاً هو العنصر الباقي في الطبيعة الذي يدل على الخالق كما تدل النفس

على البدن والمخلوق على الخالق. ومن ثم انتهى المتكلمون والحكماء ، كل بطريقته وباحساسه الديني إلى اثبات المشاركة في الصفات بين الجوهر الفرد والمطلوب اثباته وهو « الله » . فالجوهر الفرد لا شكل له ولا لون ولا طعم ولا رائحة ولا يتحرك ولا يسكن ولا يرى ، ومن ثم فهو يشارك « الله » في صفات التنزيه وأنه « ليس كمثله شيء » . وإذا كان الجوهر الفرد جسماً فإنه ينفع من يتصور الله على أنه « جسم » فيشاركان معاً في صفة الجسمية أي في صفات التشبيه كما شاركا من قبل في صفات التنزيه . وفي حالة التنزيه ما قيمة جوهر فرد لا شكل له ولا ينسب إليه شكل من الأشكال ، ولا يمكن التعرف عليه أو رؤيته ؟ انه مجرد افتراض محض من أجل غاية أخرى أبعد ما تكون عن الطبيعة وكأن علم التوحيد آثر استبدال عالم الافتراض بعالم الواقع ، وعالم الوهم بعالم الحقيقة . وفي حالة التشبيه يكون « الله » قد أثبت جسماً مثل الجوهر الفرد . فسواء كان الجوهر الفرد لا ينقسم أصلاً أو فعلاً فهو لا ينقسم لأنه لا وجود له . وجعل الجواهر الفردة غير متناهية في الصغر أو في العدد هو اشراك لها مع صفات « الله » . وسواء كان الجسم ينقسم أو لا ينقسم أو انقسم إلى نهاية أو إلى لا نهاية أو كان مكوناً من أجزاء أو وحدة واحدة فالنهاية واحدة وهي أنها كلها مقدمات خطابية جدلية لاثبات وجود « الله » وتصور صفاته طبقاً للحساسية الدينية عند المتكلمين والحكماء ودرجة احساساتهم بالطهارة العقلية ودوافعهم الايمانية . إن اثبات وجود « الله » على افتراضات عقلية هو تأسيس هاوٍ لا صرح له ولا بناء. وهل من الضروري تدمير العالم وتجزئته وتقطيعه اربأ اربأ إلى حد المتناهي في الصغر حتى يثبت «الله» على أشلاء؟ لقد استعمل الوحي عديداً من الأدلة تعتمد على شهادات الحس وأوائل العقول وبداهات الوجدان اعتماداً على مقاييس المنفعة والضرر وصالح الأمة[٣١١] . بل يبدو الفكر الديني خاصة عند المتكلمين وقد وقع في دور . فالجوهر الفرد وسيلة لاثبات وجود « الله » ، و « الله » هو الذي يمكننا من رؤية الجوهر الفرد . وكيف ترى ما لا

---

(٣١١) نستعمل هنا لفظ « الوحي » كشيء مادي صرف أي المدون في كتاب معين وهو القرآن ، ومن ثم فهو موجود . ليس في حاجة إلى اثبات وهو بخلاف نظرية النبوة .

جسم له ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا لون وما لا يُدرك بالحواس؟[٣١٢] .

يبدو أن موضوع الجوهر الفرد كله بصرف النظر عن الخلاف حوله بين اثبات وانكار أو حول التصورات فيه إنما يعبر عن عاطفة دينية وليس عن موقف عقلي . وإن تصور الجسم بين مقولتي القسمة والتناهي إنما يعبر عن رغبة في الوصول إلى الوحدة البسيطة الأولى التي منها تتكون الأشياء . فالرغبة في الذهاب من المركب إلى البسيط ، من المتناهي إلى اللامتناهي عاطفة دينية تعبر عن نفسها عقلاً وإن لم يكن لها ما يقابلها في الواقع . الجسم جسم لا ينقسم إلى أجزاء متناهية أو لا متناهية.هذه الوحدة الأولى هي النقطة الهندسية التي تبدأ منها الخطوط والمساحات والحجوم ، وهي اللحظة الزمانية التي يبدأ منها الحاضر والماضي والمستقبل ، وهو الواحد في العدد الذي منه تبدأ العمليات الحسابية من جمع وضرب وقسمة ، وهو الجزء الذي لا يتجزأ في الطبيعة الذي منه تتركب الأجسام ،وهو « الله » مصدر الكون ومنشؤه ، وغايته ونهايته . وهنا يبدو أثر الفكر الديني الإلهي في الفكر الطبيعي والرياضي والانساني وكأن « الله » وظيفة معرفية في تصور العالم والأشياء . ولا يمكن تصور أجزاء غير متناهية لأنها ستشارك الله في صفة وهي اللاتناهي . ومن ثم كان الجزء الذي لا يتجزأ متناه . وهنا يبدو الفكر الديني الإلهي فكراً محدِّداً كما أنه فكر موجِّه . ولا تهم الحجج التي يثبت بها تناهي الأجسام ، حجة القسمة إلى النصف ثم قسمة النصف إلى النصف وهكذا حتى تصل إلى الجزء الذي لا يتجزأ ، ولا يهم مصدرها . الجزء الذي لا يتجزأ إذن تفكير ديني لاهوتي في الطبيعة ، فهو أحد التصورات الطبيعية للتوحيد . أما الجزء الذي يتجزأ فهو تصور علمي كمي للطبيعة . وقد قالت الفرق بالتصورين ، تصور المتكلمين من ناحية وتصور الحكماء والفقهاء من ناحية أخرى ، كلٌّ طبقاً لتصوره للتوحيد وإحساسه بالتعظيم والاجلال . وقد آثر فريق ثالث التوقف عن الحكم فهو أكثر أمانة إذ يدل على أن

(٣١٢) أجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد وأن يماس ستة أمثاله بنفسه ، وأن يجامع غيره ويفارق غيره وأن يفرده الله فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وادراكاً له . ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم . إذ لا يجوز ذلك إلا للجسم . مقالات جـ ٢ ، ص ١٤ ؛ الفصل جـ ٥ ، ص ١٨٠ - ١٨١ ؛ الشامل ص ٤٠٧ .

العقـل هنا لا يتعـامل مـع واقع بـل مع عـواطف التعظيم والاجـلال ، كلُّ مفكـر ودرجته من العقلانية ، يختار ما يشاء من التصورات التي تساعده على الاعـلان عن تعظيمه وإجلاله في أكثر الصور العقلانية إحكاماً في رأيه(٣١٣) .

والقضية الآن هي : إذا كان مبحث الجسم وما نتج عنـه من نظريـة الجوهـر الفرد بين الاثبات والانكار تفكـير ديني إلهي مقنع فلمـاذا لا يتحول إلى تفكـير ديني إنسـاني صريـح ؟ أليست الإلهيات هي إنسـانيات مقلوبـة؟(٣١٤) ألم يحاول الـوحي تأسيس علم إنساني ؟ لقـد كشف الجسم عن دائرة الأشيـاء أو عن بعد الـطبيعة في الحيـاة الانسانيـة كما ستكشف بـاقي الأجسام ، الأجسـام التي لهـا مـزاج عن بعـد الانسـان . وإذا كان مبحث الأعراض قد كشف عن بُعـد الانسـان صـراحـة فـإن مبحث الجواهر يكشف عن بُعد الطبيعة بنفس الدرجة من الصراحة والوضوح . ولما كان الانسان ذا بعد اجتماعي فإن بعدي الانسان والطبيعـة لا يكتملان إلا ببعـديهما الاجتمـاعي والسيـاسي إذا مـا أراد الفكـر الـديني الابقـاء عـلى مفهـوم الـوحـدة المتمثل في الجزء الذي لا يتجزأ . ومن ثم تـظهر هنـاك مفاهيم وحـدة الشخصية ، والـوحدة الـوطنية ، وحـدة الشعب ، ووحدة الأمـة ، ووحدة التـاريخ . وبـالتالي يُصبـح لكثير من مسـائل الجـزء الذي لا يتجـزأ مدلـول . ويتأسس الفكـر العلمي مستقلاً عن الفكر الديني ، ويتحول الفكر الديني إلى علوم الاجتماع والسياسة .

٢ ــ عـوارض الأجسـام(٣١٥) : عـوارض الأجسـام هي الأحكـام الخـاصـة بالأجسام أو دلالاتها ،وأهمهاحدوث الأجسام وتنـاهيها(٣١٦) . وهنـا ينقسم الجسم إلى ذات وصفات وهي نفس القسمة السابقة إلى جـواهر وأعـراض . فالجـوهر هـو

---

(٣١٣) شك شاكون فقالوا : لا ندري أيتجزأ الجزء أم لا يتجزأ مقالات جـ ١ ، ص ١٢٤ .

(٣١٤) أنظر دراستنا Theologie on Anthropologie , la Renaissance du Monde Arabe ,

(٣١٥) في المصنفات القديمة تأتي قسمة الجسم قبل عوارض الأجسام وبعد حده مباشرة وقد آثرنا تركها بعـد عوارض الأجسـام حتى يمكن الحديث عن قسمـة الأجسام مـرة واحدة ابتـداء من الجـواهـر الجسمية حتى الجواهر المفارقة . المواقف ص ٢٤٤ ـ ٢٥٦ .

(٣١٦) العـوارض هنا تعني مجـرد الأحكام والـدلالات مع أنها قـد توحي بـالخلط مع الأعـراض التي تم تحليلها في المبحث السابق عن ظواهر الوجود .

الذات، والأعراض هي الصفات. ولكن هذه المرة تتخلى اللغة الطبيعية عن مكانها إلى اللغة الميتافيزيقية للاقتراب من الإلهيات واثبات الجواهر المفارقة . وأهم أحكامها ثلاثة. الأول ما يتعلق بالقدم والحدوث، والبقاء والفناء ثم الاعادة، والثاني ما يتعلق بصلة الجواهر بالأعراض وجوباً أو إمكاناً أو استحالة، والثالث ما يتعلق بوحدة الأجسام أو تعددها . ويتضح من هذه الاحكام أنها في حقيقة الأمر عود إلى « الأمور العامة » أو « ميتافيزيقا الوجود » وقراءة مبحث الجواهر من خلالها . فالقدم والحدوث ، والوجوب والامكان والاستحالة ، والوحدة والكثرة من مباحث الأمور العامة . ويبرز السؤال القديم من جديد : هل هذه الأحكام ميتافيزيقية طبيعية خالصة أم أنها تكشف عن موجهات الفكر الديني ؟ هل هي أحكام فلسفية علمية صرفة أم أنها مقولات تمهيدية للدفاع عن عقائد الايمان وبالتالي فهي فكر ديني مقنع؟ .

أ ـ **القدم والحدوث**، لما كانت الأجسام ذوات أو صفات وكان الاحتمالان القدم والحدوث أصبحت لدينا احتمالات أربعة . الأول أن تكون الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها ، وهو الحق عند المتكلمين وبه قال المِلّيون من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس . والثاني أن تكون قديمة بذواتها وصفاتها وبه قال متأخرو الحكماء[٣١٧] . فالاجسام فلكيات وعنصريات، والفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها إلا الحركات والأوضاع المشخصة . والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها وجنسها . والثالث أن تكون قديمة بذواتها محدثة بصفاتها عند أوائل الحكماء[٣١٨] . ثم اختلفوا في الذوات هل هي أجسام وأي أجسام هي؟ والرابع أن تكون حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهو باطل فالأصل لا يكون حادثاً والفرع قديماً ، وتناقض عقلي لأن الذات هي الأصل والصفات الفرع ، ولا يكون الفرع أشرف من الأصل[٣١٩] .

---

(٣١٧) ومعهم ارسطو بعد أن تم تمثله في الحضارة الاسلامية وأصبح أحد روافدها .

(٣١٨) وهم الفلاسفة السابقون على أرسطو أي الطبائعيون الأوائل بعد أن أصبحوا أيضاً أحد روافد تاريخ الفكر الانساني من خلال الحضارة الاسلامية .

(٣١٩) يستشهد الايجي بتاريخ الأديان في اليهودية والثنوية وغيرها مثلاً على أن الذات جسم « ففي =

والحقيقة أن الخلاف ليس بين هذه الاحتمالات الأربعة فيما يتعلق بالذات والصفات والقدم والحدوث بل بين اثنين منها فحسب ، بين القدم والحدوث سواء كانا في الذات أم في الصفات. فعند الأشاعرة الأجسام حادثة لأن الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهوحادث، وتثبت المقدمة الأولى بأن الأجسام لا تخلو عن الأعراض وأن الأعراض حادثة . واثبات الثانية بأن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان . ويبدو أن دليل الحدوث قد بدأ بعد دليل الجوهر الفرد لاثبات الصانع وهو الموضوع الأول في التوحيد كاشفاً عن الغاية البعيدة من مبحث الأجسام وهو اثبات وجود الله اما عن طريق الجوهر الفرد أو عن طريق الحدوث . وخطأ هذا الدليل هو قيامه على وهم أن التغير حدوث ، وأن تغير الأعراض تعني أنها حادثة ، فالتغير قيمة وكمال في حين أن مفهوم الحدوث عند المتكلمين لا قيمة ونقص ، وبالتالي فالقول بأن الأعراض حادثة يخلط بين حكمي قيمة، الأول ايجابي والثاني سلبي . والقول بأن كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث تحصيل حاصل لا يضيف جديداً . كما أنه ينتقل من الحكم على الأعراض أي الصفات إلى الحكم على الذوات أي الأجسام مع أنه من الاحتمالات الأربعة أن تكون الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو اختيار أصحاب الطبائع من المعتزلة كحل وسط بين حدوث الأجسام بذواتها وصفاتها وهو حل الأشاعرة وقدم الأجسام بذواتها وصفاتها وهو اختيار الحكماء .

وقد تمت اعادة صياغة هذا الدليل عدة مرات من المتقدمين والمتأخرين .

= التوراة ؛ أن الله تعالى خلق جوهرة ونظر إليها نظر الهيبة فذابت فحصل البخار . ومن زبدها الأرض ، ومن دخانها السماء ، وقيل الأرض ، وحصلت البواقي بالتلطيف ، وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف ، وقيل البخار وحصلت العناصر بالتلطيف وبالتكثيف ، وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك . فإذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن أنه حدث ولم يحدث إنما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع » المواقف ص ٢٤٥ ؛ ومنهم من قال إن الذوات ليست أجساماً . ثم اختلفوا فقالت الثنوية النور والظلمة ، والحرانيون النفس والهيولي ، عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها عليها فحصل من اختلاطها أنواع المكونات . وقيل هي الوحدة فتجزأت فصارت نقطاً واجتمعت النقط خطاً ، والخطوط سطحاً ، والسطوح جسماً . المواقف ص ٢٤٥ .

وأزاد عليه البعض عدم جواز استناد القديم إلى السبب الموجب ، فالأجسام فعل الفاعل المختار وبالتالي تكون حادثة[٣٢٠] . وهذا بداية بالقديم مباشرة ، وهو المطلوب اثباته ، دون المحدث وهو موضوع البحث . كما أنه حكم قيمة صرف « لا يجوز . . . » وليس حكماً عقلياً أو وصفاً مرئياً لشيء مادي . وأحياناً يكون الدليل ذا بداية حسية تقوم على المشاهدة للحركات وتجدد الاعراض على الأجسام ثم يحدث القلب عن طريق العكس والتضاد ويقال « والقديم ليس كذلك » مع أنه لم تحدث دراسة للقديم ولا تحليل خاص له ولكن حدث فقط ادانة الجسم الحادث ثم تبرئة القديم ، وكأن الخطيئة الأولى لا تمحوها إلا البراءة الأصلية![٣٢١] .

وحجج القدم أربع : الأولى أن المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ، وأنها لا تخلو عن الصورة ، وبالتالي يلزم قدم الجسم مادة وصورة . وأهمية هذا الدليل أنه يقوم على مفهوم التسلسل إلى ما لا نهاية وينفي ضرورة وجوده مادة أولى وبداية أولى ، وبالتالي يكون فكراً يقوم على التواصل لا على الانقطاع ، وهي ميزة الفكر العلمي ، والثانية أن الزمان قديم وإلا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق والمسبوق وتتميز الحجة بنفس الميزة السابقة وبالتالي تكون أقرب إلى الاتساق العقلي من افتراض لا زمان قبل الزمان . بل إن هذا اللّازمان لا يفهم إلا بالاضافة إلى الزمان وبالنسبة إليه فيكون زماناً بمعنى ما أو زماناً إضافياً[٣٢٢] . والثالثة أن فاعلية الفاعل للعالم قديمة ويلزم

---

(٣٢٠) هذه هي صياغة الرازي .

(٣٢١) المواقف ص ٢٤٥ ـ ٢٤٩ أجمع أهل السنة على أن العالم كل شيء هو غير الله وعلى أن كل ما هو غير الله وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع ، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ، ولا هو من جنس العالم ولا من جنس شيء من أجزاء العالم . أصول الدين ص ٣٣ ، ص ٣٢٨ ؛ وقد انبرى ابن حزم لابطال قدم العالم محيلاً إلى كتاب « التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي » لمحمد بن زكريا الطبيب ؛ لأن « المدة ليست للأمد . أحدث الله الفلك بما فيه من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها » الفصل جـ ٥ ؛ ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ، أنظر أيضاً المحصل ص ٨٤ ـ ٨٥ ؛ شرح التفتازاني ص ٤٣ ـ ٥١ ؛ طوالع الأنوار ص ٢٧ ؛ نهاية الاقدام ص ٥ ـ ٧ ؛ أصول الدين ص ٥٩ ، ص ٧٠ ـ ٧١ ؛ الشامل ص ٢٢٦ ـ ٢٣٠ ؛ ص ٢٣٨ ـ ٢٤٠ .

(٣٢٢) يقول القدماء « وترك الجود زماناً غير متناه لا يليق بالجواد المطلق » وهو حكم قيمة بعدم اللياقة

منه قدم العالم . فلو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ويلزم التسلسل. ومع أنها حجة تفترض المطلوب اثباته إلا أنها أقرب إلى الاتساق العقلي من أن الفاعل القديم لا يصدر عنه إلا شيء قديم كما أن الفاعل الحادث لا يصدر عنه إلا شيء حادث . فلو كان العالم حادثاً لصدر عن موجود حادث وبالتالي ينتفي وجود « الله » . والرابعة أن صحة العالم لا أول لها وكذلك صحة تأثير الباري فيه ، وبالتالي يكون كلاهما قديم لمصاحبة العلة للمعلول ولمقارنة المعلول بالعلة(٣٢٣) . ويبدو أن المعركة احتدمت قبل أن تُبْتَدأ وان حجج اثبات حدوث العالم أو قدمه إنما كانت تخفي المعركة الحقيقية على وجود الصانع وقدمه التي ستظهر في أول موضوع الذات .

فإذا كان الاحتمال الرابع متناقضاً أي حدوث الذات وقدم الصفات فلم يبق إلا الاحتمال الثالث وهو قدم الذات وحدوث الصفات الذي يحاول الجمع بين المطلبين المتعارضين الاتصال والتمايز وأن يجمع بين التصورين المتعارضين التصور الديني والتصور الطبيعي . فالنظريتان الأوليان الحدوث والقدم كل منهما رد فعل انفعالي على الآخر يأخذ صورة النظرية . وكل مطلب أصيل في الانسان مطلب الحدوث ومطلب القدم ، الرغبة في الانفصال والرغبة في الاتصال ، البحث عن

= وليس حكم عقل أو حكم واقع بل ان من طبيعة الجود ترك الزمان غير متناه وهو الأقرب .

(٣٢٣) الذين قالوا بقدم المادة فرق عديدة ترى أن أصل العالم لم يكن جسماً حادثاً . فقد أثبتت الحرمانية القدماء الخمسة : الباري ، والنفس ، والهيولى ، والدهر ، والخلاء . وقال ابن زكريا الطبيب بقدم المكان والزمان والنفس والعقل المبدع ، الشامل ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ؛ وقد جعل الفلاسفة العالم صادراً عن الله ، والصادر عن القديم قديم ، وبالتالي فالعقل والنفس والفلك والمادة قدماء . يذكر البيضاوي أيضاً هرقليطس (ابريليطس) . ويشن الباقلاني في « التمهيد » هجوماً على الفلاسفة والقول بالقدماء الأربعة ؛ المحصل ص ٨٥ - ٨٦ ؛ طوالع الأنوار ص ١٢٧ - ١٢٨ ؛ التمهيد ص ٥٤ - ٦٥ ، ومنهم الدهرية القائلين بأن العالم كان على الأزل في هذه الصورة بأفلاكه وكواكبه وأركانه وحيواناته المتناسلة ؛ والفلكية الذين نسبوا تدبير العالم وتقدير الحوادث إلى الكواكب السبعة والطبائع الأربع ، أصول الدين ص ٧٠ - ٧١ ، ص ٨٣ ؛ وكذلك هو رأي المنجمين ، الشامل ص ٢٢٩ ؛ التمهيد ص ٦١ - ٦٨ ؛ الفصل جـ ١ ، ص ١٨ - ١٩ ؛ شرح الأصول الخمسة ص ١٢٠ - ١٢٢ ؛ الشامل ص ٢٣١ - ٢٣٢ ؛ نهاية الاقدام ص ١٢٠ - ١٢٢ .

الأصالة والسعي نحو الجدة . وقد تم التعبير عن هذا الاحتمال الثالث بصورة اشراقية اسطورية تجعل ذات العالم قديمة وصفاته محدثة ، وبالتالي يخرج العالم من أصل روحي . وتكون الصعوبة حينئذ في تفسير كيفية صدور هذه الأعراض المادية من هذا الجوهر الروحي . ولما كان هذا التصور أقرب إلى العاطفة الصوفية منه إلى التصور العقلي فقد اعتمد على الصور الفنية أكثر من اعتماده على الحجج العقلية وظهرت لغة النور والفيض والاشراق والعشق والتذكر والمعرفة والاحتياج والشوق إلى آخر ما هو معروف من مصطلحات حكمة الاشراق . ويكون العالم رحلة مؤقتة للروح تخلُص فيه من المادة العارضة للرجوع إلى مصدرها الروحي الأول تنعم بعد بؤس ، وتلتذ بعد ألم ، فتسود عواطف التأليه على ما بقي من حكمة ، وتتحول نظرية الفيض والصدور إلى نظرية في الخلاص والرجوع[٣٢٤] . فإذا ما استطاع العقل التغلب على الخيال ، واستطاعت التصورات السيادة على الاشراقيات ظهرت اللغة الرياضية بدل الصور الفنية وتحول العالم كله إلى أعداد لا فرق فيه بين قديم وحادث ، ويصبح الواحد هو الأصل لا فرق في ذلك بين الواحد الرياضي والواحد الطبيعي والواحد في عقيدة التوحيد[٣٢٥] . ولكن ظهر هذا الاحتمال الثالث في صيغة علمية عند أصحاب الطبائع في الجمع بين التصورين تلبية للمطلبين وهو القول بالخلق عن طريق الطبائع أو التخلق . فإذا كانت الأجسام مخلوقة فإن الأعراض متخلقة بطباعها فالايجاب بالذات لا بالارادة ، وبالطبع لا بالقدرة[٣٢٦] . وفي حقيقة الأمر إن الصيغ الثلاث أقرب إلى القدم منها إلى

---

(٣٢٤) وهو أيضاً تصور الاسماعيلية والباطنية (أحمد الكيال) في أساطير الخلق الشاملة التي تفسر كل شيء الإلهيات والطبيعيات والانسانيات والكونيات والشرعيات وكل نظريات العالم الأعلى والعالم الأدنى والعالم الانساني . مثلاً أن الإله خلق النفس ، وهما مدبران للعالم ، العقل والنفس ، بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأول . الفرق ص ٢٨٥ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ؛ الملل جـ ١ ، ص ٩٥ ، جـ ٢ ، ص ١٢٨ - ١٣٢ ، ص ١٤٥ - ١٥١ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٨٠ - ٨١ .

(٣٢٥) مثلاً أصحاب فيتاغورث ، المحصل ص ٨٦ ؛ طوالع الأنوار ص ١٢٨ .

(٣٢٦) وهم أصحاب الطبائع ثمامة ، والجاحظ ، ومعمر ، والنظام . فعند ثمامة العالم فعل الله بطباعه كما يقول بعض الحكماء الملل جـ ١ ، ص ١٠٧ ، وهو ما يتهم به أيضاً الزنادقة المعطلة لقولهم - =

الحدوث. والسؤال الآن : هل مشكلة الذوات والصفات أساساً في الأجسام ثم نقلت بعد ذلك إلى الله في موضوع الذات والصفات؟ وهل مشكلة القدم والحدوث أساساً في الأجسام في الطبيعيات أو في الانسانيات ثم نقلت بعد ذلك إلى صفات الذات في الإلهيات ؟.

والقضية هي : هل يمكن نقل هذه المسألة ، القدم والحدوث من المستوى الميتافيزيقي النظري إلى المستوى الاجتماعي السياسي العملي؟ وأي الاحتمالات الأربعة أفضل وأكثر فعالية لحركات التغير الاجتماعي . هل المجتمعات محدثة بذاتها وبصفاتها وبالتالي لا يكون لها وجود دائم ومستمر؟ هل هي قديمة بذاتها وبصفاتها وبالتالي يستحيل عليها التغيير؟ هل هي قديمة بذاتها محدثة بصفاتها مما يسمح ببقاء المجتمعات كذوات وتغيير الأنظمة الاجتماعية كصفات؟ أو أنها مشكلة وهمية من الأساس يحسن الغاؤها وليس نقلها من المستوى الميتافيزيقي الطبيعي إلى المستوى الاجتماعي؟(٣٢٧) . وإذا كنا ما زلنا مجتمعات تراثية فلا سبيل إلا نقلها دون إلغائها حتى تتحول إلى رصيد فعال في حركة التغير الاجتماعي(٣٢٨) . فمهما كانت هناك محاولات لإلغائها فإنها ستفرض نفسها . وبالتالي فالأفضل نقلها من

= حسب الخصوم ـ أن الأشياء كائنة من غير تكوين أو أن الحوادث كانت قبل حدوثها أشياء، التنبيه ص ٩١ ـ ٩٢ ؛ وعند معمر أن الله خلق الأجسام دون الاعراض ، أصول الدين ص ٨٣ ـ ٨٥ ، وعند معمر أن الجوهر الواحد لا يحتمل الاعراض فإذا اجتمعت ثمانية أجزاء وصارت جسماً أحدثت في أنفسها الأعراض طباعاً . أصول الدين ص ٥٧ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ١٣ . وعند الحمارية (وعند الخصوم أنهم من القدرية) أن الانسان قد يخلق أنواعاً من الحيوانات مثل الديدان في اللحم والعقارب في التبن ، الفرق ص ٣٧٩ ؛ نهاية الاقدام ص ٢٩ ؛ التمهيد مثل ٢٥٢ ـ ٢٦١ . الشامل ص ٢٣٠ ـ ٢٣٧ ، ص ٢٧٥ ؛ معالم أصول الدين ص ٢٥ ـ ٢٦ .

(٣٢٧) هذا هو موقف جالينوس أي التوقف في الكل ، المواقف ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ ؛ المحصل ص ٨٦ ؛ أو أن «الله» يحفظ الجواهر بأعراض متعاقبة يخلقها الله فيها فإذا أراد أن يفني لم يخلق فيها العرض أو خلق فيها عرضاً منافياً للبقاء وكأن الله شاغل نفسه بالأعراض والجواهر ، وكأن العالم ليس له قانون من ذاته . طوالع الأنوار ص ١٢٨ .

(٣٢٨) أنظر بحثنا « التراث والتغير الاجتماعي » قضايا معاصرة جـ ٣ .

الفكر الديني إلى الفكر الاجتماعي والسياسي .

ب ـ **البقاء والفناء والاعادة**. وينبني القول بفناء العالم على اثبات حدوثه كما ينتج القول ببقائه على اثبات قدمه . فمن قال بالحدوث قال بالفناء ثم الاعادة ومن قال بالقدم قال بالبقاء . فإذا كان الجسم ذا أبعاد ثلاثة أو ذا جهات ست فالأبعاد متناهية سواء كانت في ملأ أو خلاء. ويثبت المتكلمون ذلك بحجج رياضية ويردون على الحجج الرياضية للخصوم باستعمال كل المسائل الرياضية والطبيعية من أجل مسلمات الفكر الديني اثباتاً أو نفياً . واثبات فناء الأجسام يتضمن فناء العالم مع أنه شتان ما بين اعدام شيء واعدام العالم كله . المتناهي في الصغر محسوس ومرئي أما المتناهي في الكبر فليس كذلك(٣٢٩) . وبالتالي يظهر سؤال متى يفنى العالم وكيف؟ وتتفاوت الاجابة بطبيعة الحال بين تحديد عمر للعالم أو ترك ذلك للعلم « الإلهي » . كما تتفاوت الاجابة عن كيفية الفناء بين القدرة « الإلهية » غير المسببة أو بخلق « الله » الفناء أو بمنع البقاء أو بقطع الأكوان(٣٣٠) . ولا يمكن معرفة ذلك كله عقلاً أو حساً بل كلها ظنون وأوهام وهي كلها من مضادات العلم وليست من نظرية العلم . وهنا يبرز موضوع « الجنة والنار » وهل يفنيان بفناء العالم ؟ فإن بقيا

(٣٢٩) المواقف ص ٢٥٠ ، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٦ ، وعند النظام الأجسام فانية فلو بقيت لامتنع عدمها المواقف ص ٢٥٠ وعند معظم المعتزلة أن الله قادر على افناء الأجسام كلها دفعة واحدة ولا يقدر على إفناء بعضها مع بقاء بعضها ، الفرق ص ٢١٨ . الأجسام قابلة للعدم ، معالم أصول الدين ص ١٢٩ .

(٣٣٠) عمر الدنيا عند اليهود ٤٠٠٠ سنة ، وعند النصارى ٥٠٠٠ سنة ، وعند آخرين ٧٠٠٠ سنة ، وفي الهند من يقول بأنه ٧٠,٠٠٠ سنة أو ٤٠٠,٠٠٠ سنة وكذب من ادعى لمدة الدنيا عدداً معلوماً فالساعة لا يعلمها إلا « الله » الفصل جـ ٢ ، ص ١٧ ـ ١٨ ، ص ١٠١ ـ ١٠٢ . وقد اختلف أهل السنة في كيفية الفناء فعند الأشعري لا يخلق الله البقاء في الحال الذي يريد أن يكون فانياً فيه . وعند القلانسي يخلق الله الفناء ، وعند الباقلاني يقطع الأكوان عنه ، أصول الدين ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ . كما اختلفت المعتزلة . فعند معمر الفناء فناء إلى ما لا نهاية ، وفناء الشيء غيره . وعند محمد بن شبيب ، يحل الفناء في الجسم فيفنى . وعند الجبائي وابنه ، يخلق الله الفناء لا في محل وأن الله لا يقدر على فناء بعض الأجسام مع الابقاء على البعض الآخر وانما يقدر على افناء جميعها بفناء لا في محل ، أصول الدين ص ٨٧ ـ ٨٨ ، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٢ ؛ الفرق ص ٣٣١، ص ٣٨٤، ص ١٩٧ ، معالم أصول الدين ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ؛ العضدية جـ ١ ، ص ١٦٥ ، الكلنبوي جـ ١ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ ؛ نهاية الاقدام ص ٤٦٧ ـ ٤٦٩ .

شاركا الله في صفة الخلود ، وتناقضا مع فناء العالم ، وإن فنيا تناقضا مع عقيدة الثواب والعقاب الأبديين[٣٣١] . وهو استباق لموضوع المعاد من السمعيات قفزاً على الإلهيات مما يدل على تسرع الفكر الديني في الظهور دون ما انتظار للتأصيل . وإذا كانت الأجسام غير باقية فعدم بقاء الأعراض أولى لما كانت الأجسام لا تخلو من الأعراض ، ولما كانت الأعراض لا تقوم إلا بالأجسام . فأحكام الأجسام أو عوارضها تصدق بالتبعية على الأعراض[٣٣٢] .

وفي حقيقة الأمر أن فناء العالم ليس واقعة مادية ، فهذا ما يحدده العالم الطبيعي ان استطاع ، ولكنه واقعة شعورية دالة . العالم يوجد في الشعور في لحظة الوعي به ويفنى لحظة فقدان هذا الوعي . وفي كلتا اللحظتين لوجوده في الشعور أو لغيابه منه له آثار على السلوك للأفراد والمجتمعات إذْ تمثل عقيدة فناء العالم خطورة بالغة على الحياة كما هو الحال في نظرية الخلق وفي دليل الحدوث وذلك لأنها توحي للانسان بأن هذا العالم لا قيمة له ، وأنه ليس قائماً بذاته ، وأنه يستمد وجوده وقيمته من عالم آخر منفصل عنه . فهو سلب محض . ومن ثم يوحي للانسان بالتخلي عنه والاتجاه إلى الايجاب الخالص ، ومن ثم ينشأ الاغتراب والانحراف والانعراج وكل مظاهر الاعوجاج في السلوك . توحي عقيدة فناء العالم بأن هذا العالم لا أهمية له ، ولا بقاء له بذاته مما يبعث على الغثيان ويجعل العدم هو أساس وجوده ومصدره . وبالتالي تكون الأفعال فيه غير مجدية وغير باقية ، وبالتالي فهي فانية مثله . وهذا هدم للعالم وتدمير له ، ونظرة اعدامية لبنيته ، كما أنه انكار للغائية ولسبب وجود الانسان فيه . كما توحي بأنه يمكن تعويضه وبالتالي انتظار عالم

---

(٣٣١) قال جهم بفناء الجنة والنار ، وأبو الهذيل بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار . أنظر الفصل التاسع عن المعاد ، بينما جعل أهل السنة الجنة والنار متناهيين الفصل ج - ٢ ، ص ١٠١ ورفض ابن حزم أن يكون الشيء في حين خلق الله له لا باقياً ولا فانياً الفصل جـ ٥ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٣٣٢) الأعراض لا تبقى لأنها عجز وجهل وموات . عند العطوي جاهلة بمعنى ليست عالمة وعاجزة بمعنى ليست قادرة وموات بمعنى ليست حية . ويبدو هنا تشخيص الطبيعة ووعي الشعور بعمليات النفي والاثبات في الصفات . مقالات جـ ٢ ، ص ٧٨ ؛ أنظر أيضاً الفصل السادس عن الصفات .

آخر أفضل من هذا العالم . كما أنها وسيلة رخيصة لاثبات بقاء الله وقدرته على الاعدام وكأن الله يعدم ولا يوجد ، يعذب ولا ينعم ، يهدم ولا يبني ، وكأنه كاره للبشر ، عدو للعالم ، يفرح لعذاب الآخرين ؟ وهو صورة « الطاغية » وليس « الإله » ! .

ومع ذلك فقد فرض البقاءُ نفسَه على الفناء في القول بالاعادة . فإذا كانت الأجسام تفنى فإنها تعود . وهذا حل لإشكال بإشكال آخر ، وتصحيح خطأ بخطأ ثان ، ومجموع الخطأين لا يكوّن صواباً . كيف تتم الاعادة؟ وهل الذي ابتدأ في الدنيا هو الذي يُعاد في الآخرة(٣٣٣) . وأين تتم الاعادة ؟ وهل تكون اعادة أبدية فتشارك الأجسام «الله» في صفة البقاء وإن لم تشاركه في صفة القدم؟ فإذا ما نجح المتكلمون في زحزحة الأجسام في البداية فإنها تعود وتفرض نفسها في النهاية .

بقاء الأجسام اذن هو الأكثر اتفاقاً مع العقل ومع الواقع والأكثر نفعاً في الحياة الاجتماعية والسياسية . وإن كان خطأ فهو خطأ واحد وليس خطأين . فالأجسام باقية ، هذا ما تقرره شهادة الحس بالرغم من التغير والحركة والفناء . لا تفنى إلا الأعراض بمعنى تغيرها وطريانها على الأجسام . الأجسام باقية ضرورة . وعند البعض ليس بسبب بقائها في الحس لأن الأعراض كذلك بل لأنها ضرورة عقلية . وعند البعض الآخر استدلالاً بأنه لو لم تكن الأجسام باقية لارتفع الموت والحياة والتسخن والتبرد(٣٣٤) . والحقيقة أن بقاء الأجسام يؤدي إلى بقاء العالم وله

---

(٣٣٣) اجابة على سؤال: هل الذي ابتدأ في الدنيا هو الذي يُعاد في الآخرة؟ أجاب أكثر المسلمين بنعم باستثناء عباد بن سليمان مقالات جـ ٢ ، ص ٥٧ ـ ٥٨ .

(٣٣٤) تقول فرق عديدة ببقاء الأجسام . فمع اعتراف الكرامية بحدوث الأجسام إلا أنهم قالوا بأنها أبدية ممتنع فناؤها بدليل امتناع بقاء الأعراض . والكرامية طردوه في الأجسام ، المواقف ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ ، المحصل ص ٩٣ ؛ الانتصار ص ٣٤ ـ ٣٥ ؛ وعند الكيسانية الدنيا لا تفنى أبداً الفصل جـ ٥ ، ص ٢٣ ؛ وعند الجاحظ يستحيل عدم الأجسام بعد حدوثها . ويشرح الخصوم ذلك بأن الله يقدر على خلق الشيء ولا يقدر على افنائه ، الفرق ص ١٧٦ ، الانتصار ص ١٦٨ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١١١ ـ ١١٢ ؛ وعند النظام قد يفنى البعض ويبقى البعض الآخر ، وما يفنى يأتي غيره ، يفنى الأقل ويبقى الأغلب ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧ ، الشامل ص ١٦٠ ؛ =

ميزة ضخمة وآثار ايجابية على السلوك الفردي والاجتماعي . فالوجود هو الأساس وليس العدم . والعمل فيه باق ومنتج ولا يضيع هباء فيه وليس خارجاً عنه تعويضاً أو مكافأة . يحدث فيه التراكم التاريخي ويقع فيه عمل الأفراد والجماهير . يتضمن غائية وقصدية بعيداً عن العشوائية والمصادفة . وفيه تنزيه « لله » عن اللعب بالعالم وتدميره والتشكك فيه والقضاء على قوانينه واستقلاله . ويسترد البقاء كصفة للعالم بدلاً من عزوها للذات المشخصة ، روح العالم ، فلا يدفع العالم الثمن ولا يخرج الانسان منه خاسراً ويقوم بدوره فيه قادراً لا عاجزاً ، ومناضلاً لا هارباً ، ومؤثراً الحاضر القريب على المستقبل البعيد وما الفائدة من تدمير العالم ثم يعيش الانسان في خراب ، وعزاؤه في الاعادة؟ « وإن عادوا عدنا » . قد يكون الأقرب إلى التجربة البشرية والاطمئنان النفسي والروحي هو صيرورة البقاء والفناء ، تجدد الأجسام والجواهر حالاً بعد حال ، تجدد مستمر من داخل الأشياء وليس من خارجها وتجدد الحياة البشرية الفردية والاجتماعية دون نفي للمسؤولية بل توزيعها على الجماعة في العمل الجماعي المشترك . وعند الحكماء لا عالم غير هذا العالم وإن برهنوا على ذلك بأسباب رياضية طبيعية دون اشارة إلى دور الفعالية والنشاط كما يحتاج جيلنا .

جـ ـ هل تتعرى الجواهر عن الأعراض؟ هل يمكن الجمع بين العرض وضده ؟ هل يمكن وجود أعراض مجتمعة دون جواهر ؟ هل يبقى العرض بعرض مثله؟ كلها تساؤلات قد لا يكون لها أي موضوع فعلي يمكن الحديث عنه وبحثه موضوعياً سواء بتحليل العقل للموضوع أو بتحليل الموضوع بالتجربة . هي

بل إن أهل السنة أيضاً ضعفوا أمام بقاء الأجسام بالرغم من رفضهم لعدم العالم وللتجدد المستمر . فقد أجاز بعض أهل السنة فناء بعض الأجسام دون البعض وهو موقف وسطي لا يرضي الطرفين . فإما فناء الكل ايثاراً لقدرة « الله » أو بقاء للكل إيثاراً لحياة الناس المستمرة المتجددة الفعالة . وعند الحكماء لا عالم غير هذا العالم أي ما يحيط به سطح محدود الجهات لأسباب رياضية وطبيعية صرفة ، المواقف ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ . ومع الدهرية والكرامية أحال الحكماء العدم ، عدم الفلك والكواكب وجعلوها طبيعة خاصة لا تقبل الفناء أو الفساد ، أصول الدين ص ٦٤ ـ ٦٧ ؛ الملل جـ ٢ ، ص ١٧ ـ ١٨ ؛ الفصل جـ ٥ ، ص ٢٣ ؛ المحصل ص ٩٧ ـ ٩٨ ؛ ويشارك في ذلك حكماء الهند بعد أن تم التعرف عليهم داخل الحضارة الاسلامية .

صياغات من وضع العقل المرتبط بالايمان الديني من أجل أن يسمح للذهن بالاعلان عن مواقفه اما باثبات الامكانية أو الاستحالة . في الأولى يتغلب الفكر الديني على الفكر العلمي وفي الثانية يتغلب الفكر العلمي على الفكر الديني . أهمية هذه التساؤلات إذا كانت جادة هي في كشفها عن بزوغ الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني بصرف النظر عن نوعية الاجابة ، وتعرية مرحلة في تاريخ الفكر الانساني ونموذج حضاري فريد ، كيف يمكن تأسيس العلم ابتداء من التوحيد؟ فاثبات جواز تعري الجواهر عن الأعراض لا يتم بسبب علمي ، وإن بدا ذلك ، بل لأن « الله » قادر على كل شيء . كما أنه قادر على الجمع بين الأضداد مثل العلم والجهل والحياة والموت ، والقدرة والعجز . كما أنه قادر على أن يخلي الجسم من العرض وضده وأن يبقى بلا أعراض . ولا يفترق في ذلك جمهور الأشاعرة عن بعض المعتزلة . وهو أيضاً قادر على ايجاد أعراض مجتمعة دون جواهر وعلى ابقاء العرض بعرض مثله كالساحر فاعل الأعاجيب أمام دهشة الناس![٣٣٥] . أما اثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض والجمع بين العرض وضده ، ووجود اعراض بلا جواهر أو بقاء العرض بعرض مثله فهو دفاع عن قوانين الطبيعة وعن استطاعة العقل الوصول إليها وتسخيرها لصالح الانسان ، وتأسيس للفكر العلمي[٣٣٦] . وأحياناً يقوم المتلكمون بدور الحكماء ويقوم الحكماء بدور

(٣٣٥) عند الأشعري يجوز خلو الأجسام عن الألوان والطعوم والروائح ، تلخيص المحصل ص ٩٤ ؛ وعند أبي الحسين الصالحي وصالح وأبي الهذيل والكعبي وأبي هاشم يجوز أن يعري الله الجواهر عن الأعراض وأن يخلقها لا أعراض فيها ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٠ ـ ١١ ، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٣ ؛ الشامل ص ٢٠٥ ـ ٢١٢ ، أصول الدين ص ٥٦ ـ ٥٩ . وقد جوز أبو الهذيل أن يفرد الله الحياة من القدرة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٩ ؛ وجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كالوقت والارادة من الله .والبقاء والفناء خلق الشيء الذي هو قول ارادة عند الله . كما جوز الجبائي أن يخلق الله حياً لا قدرة فيه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١١ ؛ وجوز الاسكافي أن يحل اليه علم وادراك وأن يجتمع النار والحطب ، والحركة والسكون ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٢ ـ ١٣ ؛ وجوزه البصريون في غير الأكوان والبغداديون في غير الألوان ، المواقف ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .

(٣٣٦) منع البصريون من المعتزلة منع تعري الجواهر عن الأكوان وجوزوها فيما عداه، الشامل ص ٢٠٥، ص ٢١٠ ـ ٢١٣ . ومنع عباد بن سليمان أن يفرد الله الحياة من القدرة ، مقالات جـ ٢ ، =

المتكلمين . وفي هذه الحالة يظل المتكلمون مدافعين عن حق الذات المشخصة اثباتاً للاختيار ومنعاً لاجبار القانون العلمي لها وتحديده لقدرتها المطلقة . فلو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب مضطراً إلى احداث العرض عند احداث الجوهر ولانتفى الاختيار . وما من معلوم ألا ويمكن أن يخلق « الله » في العبد علماً به . فإذا ما أراد المتكلمون خطاباً علمياً وجدوا أن الهواء والماء خال من اللون وضده أو من جعل قبول الأعراض معللاً بالتحيز والدوران . بل إن لفظ العرض لا يمنع منه

= ص ١١ ، ص ٦ ، ١٩ ، كما منع أبو الهذيل، والجبائي ، ومعمر ، وهشام ، وبشر وكثير من المعتزلة أن يجمع الله بين القدرة والارادة والموت ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ ؛ وأحال الصالحي أن يجمع الله بين المتضادات ، وأن يوجد أعراضاً لا في مكان ، وأن يفني قدرة الانسان مع وجود فعله ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٠ ـ ١١ . ويتفق بعض أهل الحق ومنهم ابن حزم أيضاً انه لا تخلو الجواهر عن الأعراض مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣ ؛ الشامل ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ ؛ الفرق ص ٣٢٩ ؛ أصول الدين ص ٥٦ ؛ وهو أيضاً رأي عامة أهل النظر ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٢ ـ ١٣ ، ص ٢٢ ؛ الارشاد ص ٢٢ ـ ٢٥ . وقد سخر ابن الراوندي من القائلين بالجواز بقوله « إن طوائف من المتحلين للتوحيد قالوا : لا يتم التوحيد لموحد إلا بأن يصف الباري بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت ، والحركة والسكون ، وأن يجعل الجسم في مكانين في وقت واحد ، وأن يجعل الواحد الذي لا ينقسم مائة الف شيء من غير زيادة ، وأن يجعل مائة ألف شيء شيئاً واحداً من غير أن ينقص من ذلك شيئاً ولا يبطله ، وأنهم وصفوا الباري بالقدرة على أن يجعل الدنيا بيضة والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها ، وبالقدرة على أن يخلق مثله ، وأن يخلق نفسه ، وأن يجعل المحدثات قديمة ، والقديم محدثاً » مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٢ . وفي هذا المعنى أنشد أحمد فؤاد نجم شاعر العامية « زغروطة للحزب الجديد» . وقد اجمعت المعتزلة والأشاعرة وطوائف الأمة على أن هذا هو المقصود بالعرض . فقد سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً لأنها عند النظام وكثير من أهل النظر تقترض الأجسام وتقوم بها فلا يوجد عرض لا في مكان أو لا في جسم . ولأنه لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره . وعند ابن كلاب هي المعاني القائمة بالأجسام أشياء وصفات . ولا يمنع ذلك عند جعفر بن حرب وطوائف من أهل النظر حجة من كتاب أو سنة أو اجماع أو لغة . بل ومذكورة في القرآن بمعنى ما لا لُبث لها مثل ﴿ قالوا هذا عارض ممطرنا ﴾ (٤٦ : ٢٤) ، ﴿ تريدون عرض الدنيا ﴾ (٨ :٦٧) وذلك في مقابل الضروري ﴿ فمن اضطر غير باغ ولا عاد ﴾ (٢ : ٧٣ ، ٦ : ١٤٥ ، ١٦ : ١١٥) ؛ ﴿ الا ما اضطررتم اليه ﴾ (٦ : ١١٩) مع أن الاضطرار هنا فعلي انساني وليس جسميا شيئيا . مقالات جـ ٢ ، ص ٥٣ ـ ٥٤ ، الشامل ص ١٦٧ ـ ١٦٨ ؛ التمهيد ص ٣٥ ـ ٣٦ ، ص ٤٢ .

كتاب أو سنة أو اجماع أو لغة وليس لفظاً منقولاً بل نابع من التراث ، وليس مستعاراً بل مأخوذ من الأصول ذاتها وتتفق بالمصادقة مع الألفاظ الجديدة مثل الجوهر والعرض ثم انتقلت من التشريع الخاص إلى الوجود العام ، ومن العمل إلى النظر ، كما نشأت ألفاظ أصول الفقه نشأة تلقائية في « الرسالة » .

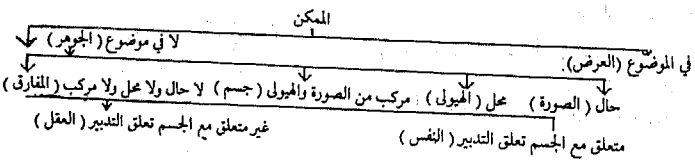
د ــ هل الأجسام متجانسة ؟ هل الأجسام جنس واحد أم أجناس متعددة ؟ والتجانس هذا لا يعني الاستغراق المنطقي بل يعني وحدة الجوهر . هل الجوهر جنس واحد ؟ هل جوهر العالم واحد ؟ وهو سؤال يعيد من جديد موضوع الوحدة والكثرة على مستوى الجواهر هل الجوهر واحد أم الجواهر متعددة ؟ وبطبيعة الحال آثر البعض وحدة الجوهر دون التعدد فتنشأ معضلة التمايز ، وآثر البعض الآخر التعدد إيثاراً لشهادة الحس مضحياً بالوحدة كأمر اعتباري خالص أو بالوحدة الكيميائية كما يحدث في التفاعل. وما زالت القضية تعبيراً مثالياً عن فكر لاهوتي بصدد الطبيعة . وقد يكون السبب في التركيز على أن الوحدة هي الأصل الرغبة في التمايز مع الديانات القديمة التي ترى أن الاختلاف هو الأصل بصرف النظر عن عدد الجواهر بالرغم من خطورة التماثل في الوحدة بين صفات «الله» وصفات الأجسام(٣٣٧) .

(٣٣٧) عند جمهور المتكلمين الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة باستثناء النظام . ووحدة الجوهر ووحدة حيزه مثلاً زمنان. فكما لا يجوز جوهران في حال واحد في حيز واحد فلا يجوز كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين ، المواقف ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ ؛ وعند النظام الجواهر أجناس متضادة منها بياض وسواد، وصفرة وحمرة وخضرة، وحرارة وبرودة ، وحلاوة وحموضة ، وروائح وطعوم ، ورطوبة ويبوسة ، وصور وأرواح . الحيوان كله جنس واحد ، والجواهر أعراض مجتمعة . وعند الجبائى الجواهر جنس واحد واختلاف الجواهر واتفاقها لما فيها من الأعراض مقالات جـ ٢، ص ٩، ص ٣٧ ـ ٣٨ ؛أصول الدين ص ٥٣ ـ ٥٤ ؛ الشامل ص ١٥٣ ـ ١٥٦ . وعند أصحاب أرسطو جوهر العالم واحد « واختلاف الجواهر واتفاقها لما فيها من الأعراض . وعند أهل الإثنينية مثل الديصانية الجوهر جنسان مختلفان ، نور وظلمة، متضادان في الصورة والفعل ، النور جنس واحد ، والظلمة جنس واحد . وعند البعض الآخر أن كل واحد منهما أجناس من سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة . وعند المانية والمانوية أبدان ، النور والنار والنور والريح والماء وروحه النسيم ، وأبدان الظلمة والحريق والسموم والضباب وروحها الدخان . وعند المرقونية الأجسام ثلاثة أجناس نور وظلمة ومعدل ثالث سبب المزاج بينهما . =

٣ ـ **أقسام الجسم** : والجسم هو العنصر الثالث في القسمة الثلاثية للوجود إلى جوهر وعرض وجسم . ولكن يتداخل مع الجوهر ويختلط به فيكون الجسم داخلاً تحت الجوهر ويكون الجوهر داخلاً تحت الجسم . فالجوهر اما منقسم وهو الجسم أو غير منقسم وهو الجوهر الفرد . وهنا يبدو الجسم جسمين ، جسم مادي وجسم معنوي . والجوهر اما هيولى وهو المحل أو صورة وهو الحال أو مركب منهما وهو الجسم أو غير مركب وهو المفارق . والمفارق أما نفس أو عقل . وهنا أيضاً يبدو الجسم جسمين ، جسم مركب وجسم بسيط ، الأول مادي والثاني معنوي . والغاية من القسمة اثبات الجسم المعنوي كالنفس والعقل . والجسم المركب كالمعادن والنبات والحيوان والبسيط كالعناصر الأربعة أو كري مثل الأفلاك والكواكب . البسيط اما كري مرئي كالأفلاك والكواكب أو معنوي كالعقل والنفس . وهنا تدخل المباحث الكونية والمباحث الطبيعية في مباحث الوجود ، واقتراب أجسام الأفلاك والكواكب من الجواهر المعنوية كالعقول والنفوس . وهنا يتسرب إلى علم الكلام الفلكيات والكونيات وهو أضعف الأجزاء في علوم الحكمة ، ومباحث ظنية خالصة في حين أن علم الكلام علم قطعي(٣٣٨) . ويبدو

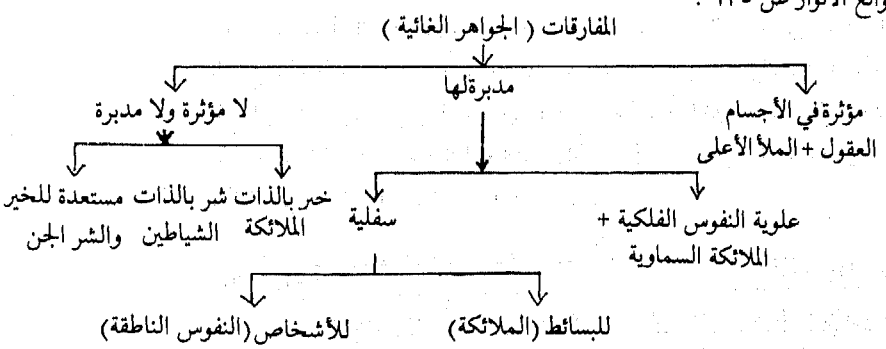
= وعند أصحاب الطبائع الجواهر أربعة أجناس متضادة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة . وعند فريق آخر خمسة أجناس متضادة ، أربعة طبائع والروح أو الريح أو الفلك . وعند أصحاب التناسخ الروح جسم خلاف الأجسام المحسوسة . وعند فريق من أصحاب الهيولى هيولى العالم جوهر من جنس واحد (أرسطو) . وعند فريق آخر لكل نوع هيولى مخصصة ، والأجناس في أصولها مختلفة . وعند فريق ثالث كانت الهيولى شيئاً واحداً ثم حدثت الأعراض فتجنست وتنوعت . وقد رفض أهل السنة والجماعة الثنوية والقول بطبائع خمسة ، وقالوا بتجانس الجواهر والأجسام ، وأن اختلاف الصور والألوان والطعوم والروائح لاختلاف الأعراض . الشامل ص ٢٠٥ ـ ٢٠٩ ؛ أصول الدين ص ٣٥ ـ ٣٦ ؛ ص ٥٢ ـ ٥٣ ؛ الفرق ص ٣٢٨ ـ ٣٣٩ . وقد اسقط الايجي هذا الموضوع من بناء العلم نظراً لأنه مبحث طبيعي صرف ، فيما يبدو ، لا دلالة له في علم التوحيد . ولم يتعرض له إلا البغدادي في « أصول الدين » وفي « الفرق » والأشعري في « المقالات » في الجزء الثاني عن الطبيعيات ، والجويني في « الشامل » باعتباره مطولاً .

(٣٣٨) طوالع الأنوار ص ١٢٠ ؛ المحصل ص ٩٩ ـ ١٠١ .



أن هدف القسمة كلها هو اثبات المفارقات أي الجواهر الروحانية التي تتسق فيما بينها بقسمة خاصة . فالجواهر الروحانية هي التي لا تكون متحيزة ولا حالة في متحيز ، وقد قال بها الحكماء، وهي الهيولى والأرواح البشرية أو النفوس السماوية والعقول أو الملائكة. بل تتم قسمتها من حيث تأثيرها في الأجسام . فالجواهر المفارقة أما مؤثرة كالملأ الأعلى والعقول العشرة وهي كاملة غير حادثة أو مدبرة وهي اما علوية كالنفوس الفلكية أو سفلية للبسائط أو للأشخاص . والجواهر المفارقة للأشخاص هي النفوس الناطقة التي تشمل القوى العاقلة والادراكات والتي تتعلق بحدوث النفس وبالبدن وبالحواس الخمس الداخلية والخارجية والتي تنتهي إلى بقاء النفس . وقد تكون الجواهر غير مؤثرة ولا مدبرة مثل الملائكة القائمة بفعل الخير أو « الشياطين » القائمة بفعل الشر أو « الجن » المستعدة للقيام بفعل الخير والشر على السواء . وهنا يبدو تأليه الطبيعة العليا ، واعطاء الأعلى قيمة أكثر من الأسفل ، وتصور البسيط أشرف من المركب ، واعطاء الأعلى قوة وسيطرة على الأسفل . ويقترب تأليه الطبيعة العليا من الأسطورة وتشخيص صفات الأفعال من خير وشر . ويظل هذا الجزء من مباحث الوجود أضعف الأجزاء من ناحية تحليل العقل وتحليل الوجود[٣٣٩] . ولكن القسمة الشائعة هي قسمة الجسم الى مركب وبسيط . والبسيط ينقسم بدوره إلى فلكي وعنصري ، والفلكي إلى الأفلاك والكواكب، والعنصري إلى العناصر الأربعة. أما المركب فإنه ينقسم إلى ما لا مزاج له وإلى ما له مزاج . وينقسم ما له مزاج بدوره إلى ما لا نفس له وما له نفس . والنفس اما نباتية أو حيوانية أو إنسانية دون الدخول في المفارقات مثل النفس

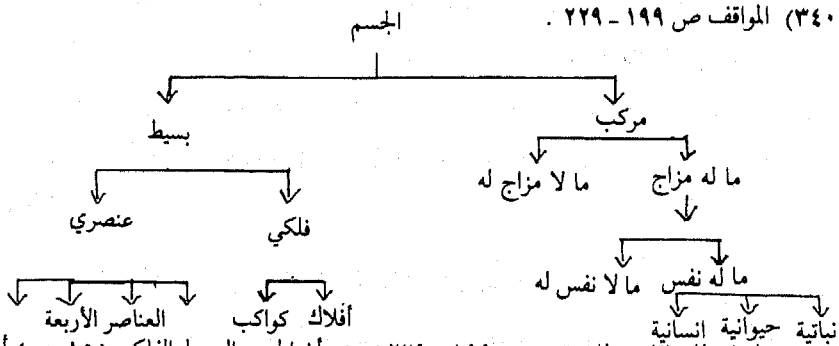
(٣٣٩) طوالع الأنوار ص ١٣٥ .



والعقل[٣٤٠] . ومن ثم تكون الأجسام خمسة ، ثلاثة من البسائط وهي الأفلاك والكواكب والعناصر الأربعة ، واثنان من المركبات وهي ما لا مزاج له وما له مزاج سواء ما لا نفس له أو ما له نفس[٣٤١] .

أ ـ الأفلاك : والأفلاك الثابتة بالمرصد تسعة تشتمل على أربع وعشرين كوكباً. الأول فلك الأفلاك ، وهو الفلك الأطلسي لأنه غير مكوكب ، وهو « العرش » المجيد في لسان الشرع والجهة فيه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك . وأوصافه أنه بسيط ، شفاف ، لا ثقيل ولا خفيف ، لا حار ولا بارد ، لا رطب ولا يابس ، لا يكون ولا يفسد ، لا يتحرك في الكم ، فيه ميل مستدير دون مستقيم ، يتحرك يومياً . وتوهم المتكلمون له خمس دوائر : دائرة الأفق ، وسط السماء ، أول السموات ، السمت ، الارتفاع . والثاني فلك الثوابت وله حركة بطيئة تتم الدورة في ٣٠,٠٠٠ سنة أو ٣٦,٠٠٠ سنة ، وهو الفلك الموافق المركز أي أن مركزه مركز العالم ومركز الأرض . والثالث فلك الشمس والرابع أفلاك القمر ثم تأتي بعد ذلك الأفلاك الخمس الباقية؟[٣٤٢] . ويلاحظ على هذا المذهب

(٣٤٠) المواقف ص ١٩٩ ـ ٢٢٩ .



(٣٤١) طبقاً « للمواقف » للايجي (ص ١٩٩ ـ ٢٢٩) يبدو أن الجسم البسيط الفلكي (١٥ ص) أهم من البسيط العنصري (٩ ص) كما أن الجسم المركب ذا المزاج (٢٠ ص) أهم من الجسم المركب غير ذي المزاج (٢ ص)، وأن الجسم المركب ذا المزاج والنفس (١٣ ص) أهم من الجسم المركب ذي المزاج دون النفس (٢ ص) ، وأن النفس النباتية (٥ ص) ، والحيوانية (٦ ص) أهم من النفس الانسانية (٢ ص) ، فهذه الأخيرة ستجد أهميتها كجوهر مفارق في النفس (٤ ص) ، وفي العقل (٣ ص) .

(٣٤٢) طوالع الأنوار ص ١٢٠ ـ ١٢٤ ؛ أصول الدين ص ٦٤ ـ ٦٦ ؛ الفصل جـ ٥ ، ص ٩٥ ـ ٩٦ .

أنه حاول تأليه الطبيعة الكونية وادخالها في نظرية الوجود وهي حركة مقابلة لتجسيم المعبود . فإذا كان المعبود لا يُجسم نظراً للاعتراضات العقلية والحجج المضادة فإن الطبيعة تُؤله بسهولة عندما يتضخم الاحساس الديني إلى أبعد صوره فيتحول إلى خيال يُعبر عنه بالصور الفنية . فيأخذ فلك الأفلاك وهو أعلى الأفلاك وأشرفها دور العرش المجيد في لسان الشرع ، ويأخذ « الله » الدرجة الأولى بكرسيه ، وجهته منتهى الاشارة ، ومقصد كل حركة ، وغاية كل إتجاه ، أوصافه تشارك أوصاف الذات ، صورته الاستدارة ، وهي صورة الأبدية واللانهائية . أفلاكه السموات كما أن كرسيه العرش . وتأتي هذه المادة كلها من علم الفلك القديم وما وصل إليه تاريخ هذا العلم عند القدماء . فالأرض مركز العالم الذي يتحد به فلك الثوابت. وتشمل الأجسام الكونيات والأرضيات معاً أي تشمل دراسة الكواكب والنجوم وعالم السماء . ويكون السؤال : ما العمل إذا ما تغير علم الفلك وأعطى مادة أخرى مخالفة لمادة القدماء مع تقدم وسائل العلم الحديث ؟ كيف تتأسس العقائد إذن ، وهي اليقين المطلق على إحدى مراحل تاريخ العلم وهو اليقين النسبي ؟ كيف يُقام الثابت على التغير ، ويتأسس اليقين على الظن ؟ هذه الكونيات لا هي علم لأنها تغيرت ولا هي دين لأنه لا سند لها منه . هي مجرد نسق قديم لاكمال نظرية الوجود حتى تشمل الكونيات كجزء من الطبيعيات ، فتضم السموات إلى الأرض، و « الله » إلى العالم في ملحمة واحدة بطلها الايمان ومأساتها العقل(٣٤٣) .

ب ــ الكواكب : وهي كلها شفافة ومضيئة إلا القمر فإنه كمد ، يستمد نوره من الشمس . تختلف اشكاله حسب قربه أو بعده منها فيكون هلالاً أو بدراً . . الخ . وهناك خسوف القمر ومحوه وكسوف الشمس . وقيل في محو القمر آراء كثيرة: إنه خيال أو شبح أو سواد أو تسخين النار أو جزء لا يقبل النور. ويبدو وجه القمر مصوراً بصورة إنسان. وهذا في الحقيقة تعطيل لفعل الطبيعة لأن لكل

(٣٤٣) وقد اعتبر هذا الجزء كله في قسمة الجسم مع عوارض الأجسام باستثناء النفس والعقل كجواهر مفارقة غير مقرر نظراً لعدم ارتباطه بالفكر الديني الصريح ، المواقف ص ٢٠٠ .

عضو طلب نفع أو دفع ضرر ، بالتالي يتم تشخيص الطبيعة واسقاط الرؤية الانسية عليها . أما بقية الكواكب فهي أجسام سماوية حافظة لوضعها معه . وكل مجموعة في مجرة . ويعتمد المتكلمون هنا على أقوال العلماء يدخلونها في انساقهم[٣٤٤] . وأحياناً لا يجدون شيئاً يحولونها به إلى فكر ديني صريح أو مقنع فيعودون إلى أصل الوحي في القرآن اما لاثبات الظواهر الفلكية مثل الكسوف والخسوف أو للعودة إلى نظرية الوحي الأولى في أن الطبيعة للانسان ، والأشياء للاستعمال أي الكونيات الانسانية[٣٤٥] . ولكن في معظم الأحوال يعتمد المتكلمون في تصوراتهم للأفلاك والكواكب لا على تحليلات العلماء ولا على أصول الوحي بل على تصورات وهمية مستمدة من الثقافة الشعبية القديمة وخيالات الناس[٣٤٦] . ويكون السؤال بالنسبة لنا : لماذا يكون الجسم هي أجسام الكواكب والأفلاك ؟ ولماذا يتأصل علم أصول الدين في علم الفلك مثل علوم الحكمة ؟ قد يكون الجسم بالنسبة لنا هو الأجسام الأرضية أو الأجسام البشرية . ولو دفع التأمل في الأفلاك والكواكب إلى غزو الفضاء لما كان ذلك تعويضاً عن نسيان أجسام الأرض وأجساد البشر .

جـ ــ العناصر : وقد جعلها المتأخرون أربعة أقسام . الأول خفيف مطلق

---

(٣٤٤) الاشارة هنا إلى أقوال ابن الهيثم .

(٣٤٥) مثلاً اعتبار الأفلاك سبعة والاستشهاد بالقرآن بآيات ﴿ ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات ﴾ (٢ : ٢٩ ؛ ﴿ تسبّح له السمٰوات السبع ﴾ (١٧ : ٤٤) ؛ ﴿ ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق ﴾ (٢٣ : ١٧) ؛ ﴿ قل من رب السمٰوات السبع ﴾ (٢٣ : ٨٦) ؛ ﴿ فقضاهن سبع سمٰوات ﴾ (٤١ : ١٢) ؛ ﴿ الله الذي خلق سبع سمٰوات ﴾ (٦٥ : ١٢) ؛ ﴿ الله خلق سبع سمٰوات طباقاً ﴾ (٦٧ : ٣) ، ﴿ ألم تروا كيف خلق الله سبع سمٰوات طباقاً ﴾ (٧١ : ١٥) ؛ والعدد سبعة مذكور في القرآن ٢١ مرة،وسبعون ٣ مرات ، وكذلك الاستشهاد بالكونيات الانسانية مثل ﴿ وزينا السماء الدنيا بمصابيح ﴾ (٤١ : ١٢) ؛ ﴿ ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح ﴾ (٦٧ : ٥) .

(٣٤٦) « والغرض من ثقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق للعاقل الفطن أنه لا ثبت لهم فيما يقولونه ولا معول على ما ينقلونه، وإنما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة ، يظهر ضعفها بأوائل النظر ، ثم البعض بالبعض يعتبر » المواقف ص ٢١٣ ـ ٢١٥ .

يطلب المحيط في جميع الأحياز، حار بالحس ويابس وهو النار . والثاني خفيف مضاف تحت النار وفوق الآخرين حار رطب بالطبع وهو الهواء ، والثالث ثقيل مطلق في المركز، بارد يابس وهو الأرض. والرابع ثقيل مضاف فوق الأرض وتحت الآخرين ، بارد رطب بالطبع وهو الماء . وهناك أقسام متوسطة مثل البخار فهو ماء وهواء ، والتربة فهي أرض وهواء ، والطين فهو أرض وماء ، والدخان وهو نار وهواء وتراب ، مما يجعل طبقات العناصر سبْعاً مثل طبقات السموات![٣٤٧] وهي تقبل الكون والفساد على عكس الأجسام البسيطة في السماء. الكواكب والأفلاك تتركب منها المركبات عن طريق التحليل وعن طريق التركيب . ثم يتم التركيز على الأرض وتظهر وكأنها العنصر الرئيسي أو مركز العناصر[٣٤٨] . فالأرض في وسط الكل لأن الكواكب في جميع الجهات . وهي كرية الشكل كما أن الماء كري[٣٤٩] . وتستعمل الريح في اثبات كروية الأرض . والكرة تعبر عن التناهي واللاتناهي في آن واحد . ومع ذلك فالأرض متناهية الأطراف وذلك اثبات لنهاية العالم[٣٥٠] . وليس لها عند الأفلاك قدر محسوس . بها ظواهر مكانية راسخة مثل الجبال،ويحلل القدماء سبب تكونها . وبها ظواهر زمانية مثل الصبح، وسبب تكونه ، كرة البخار تتكيف بالضوء لقبولها نور الشمس . وبها ظواهر تجمع بين الزمان والمكان مثل خط الاستواء وهو ما يوازي من الأرض معدل النهار . والأفق يقطع المعدل وجميع المدارات بنصفين! ثم يأخذ موضوع هل الأرض ساكنة أم

---

(٣٤٧) هي : النارية ، النارية المخلوطة بالهوائية ، الهواء الصرف أو الزمهريرية ، البخارية ، التربة ، الطين ، الأرض الصرف .

(٣٤٨) في القرآن تظهر نظريتان بشأن العنصر الأول . يبدو أحياناً أنه الأرض ﴿ **أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما** ﴾ (٢١ : ٣٠) ؛ ويبدو أحياناً أخرى أنه الماء ﴿ **وجعلنا من الماء كل شيء حي** ﴾ (٢١ : ٣٠) .

(٣٤٩) تبدأ الفقرة بلفظ « زعموا » وكأن كروية الأرض زعم مع أن ابن حزم يقرها حقيقة ، وآخرون يؤيدونها بالقرآن مثل ﴿**يكور الليل على النهار**﴾ الشامل ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣ ، ص ٤٨١ ـ ٤٨٣ .

(٣٥٠) هذا هو رأي أهل السنة والجماعة . وعند الدهرية لا نهاية للأرض إلا من الصفحة العليا . وعند القدرية لا نهاية للعالم من تحت ومن الأطراف،المواقف ص ٢١٥ ـ ٢٢٤ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ٩٤ ؛ أصول الدين ص ٣٨ ـ ٣٩ ؛ طوالع الأنوار ص ١٢٥ .

هاويـة حيزاً بارزاً وكأنه موضوع رئيسي تعم به البلوى وتتعلق به مصالح الناس . وبطبيعة الحال يبدو الخيـال الشعبي وأساطـير القدماء لتفسير سكون الأرض(٣٥١) . ويكون السؤال: هل هـذا الوصف كله علم أم فلسفـة أم دين ؟ فإن كـان علماً فهو يمثل إحدى مراحل تـاريخ العلم . وإن كـان فلسفة فهي تعبـر عن تصور القـدماء للكـون . وإن كان ديناً فـلا تعم به البلوى وليس مـوضوعـاً للعقائـد ولا تتـأسس عليه . ولكن يبرز أحياناً البعد الانساني للكون وأن الأرض سكن للانسان بما فيهـا من نبات وماء وحيوان وأن كل ما فيها إنما مسخر من أجله . ولكن يتـدخل الفكـر الديني في هذا الوصف الانساني للكون ويجعل كل ذلك من فعـل الذات المشخصـة ويقضي على جلال الطبيعة وحكمتها(٣٥٢) .

(٣٥١) مثلاً عند البعض أن الله يخلق تحت الأرض في كل وقت جسماً ثم يفنيه ، ولا يجوز أن يهـوي هذا الجسم ،ويحتاج إلى مكـان يقبله ، مقـالات جـ ٢ ، ص ٢٢ ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ ؛ وعنـد ابن الراوندي خلق الله تحت العالم جسماً صعّاداً من طبعه الصعود، عمله في الصعود كعمله في الهبوط. فلما اعتد ذلك وتقادم وقف العالم ووقفت الأرض ! مقـالات جـ ٢ ، ص ٢٢ . وعند الفـلاسفة علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها أو جذب الفلك لها أو دفع الفلك لها . وعند أرسطو بعـد ان أصبح رافداً في الفكر الاسلامي علة وقوف الأرض أنها تطلب مركزها الذي في وسطهـا. وعند القدرية علة وقوف الأرض أنه ليس تحتها خلاء ولا من جانبها ملاء؛ وعنـد أبي الهذيـل أن الله سكّنها وسكّن العالم وجعلها واقعة لا على شيء. أما أهل السنة والجماعة فقد أجمعوا على وقوف الأرض وسكونها وأن حركتها بعارض من زلزلة . وقد أدرك ابن حزم أن هذه الآراء كلهـا خرافات فقال « طائفة (غريب الحديث) . . . ان هي إلا خرافات موضوعة واكـذوبات مفتعلات أدارها الزنادقة تدليساً عـلى الاسلام وأهله فـاطلقت هذه الـطائفة كل اختلاط لا يصـح من أن الأرض على حوت ، والحوت على قرن ثور ، والثور على صخـرة ، والصخرة عـلى عاتق ملك ، والملك على الظلمة ، والظلمة على ما لا يعلمه إلا الله . وهذا يوجب أن جـرم العالم غـير متناه ، وهذا هو الكفـر بعينه » الفصـل جـ ٢ ، ص ٩٢ ، ومع ذلـك فمقياس ابن حـزم ليس النظريـة العلميـة بل العقيـدة الدينية ، عقيـدة تناهي العـالم . أنظر أيضـاً ، الفصـل جـ ٢ ، ص ٩٥ ؛ أصول الدين ص ٦١ ـ ٦٢ ؛ الفرق ص ٣٣٠ ـ ٣٣١ ؛ الشامـل ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣ ، ص ٤٨١ ـ ٤٨٣ .

(٣٥٢) يتضـح ذلك من قول الايجي « في الأرض تلال ووهـاد لأسبـاب خارجيـة ومعدات متـلاحقة لا بداية لها فسال الماء بالطبع إلى الوهاد فانكشفت التلال معـاشا للنبـاتات والحيـوان . ولم يذكـر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيـوانات والنبـاتات . إذ كـان لا يمكن تكونها وبقـاؤها إلا بـذلك . وهذا رجوع إلى القـادر المختار فـإن اختصاص جـزء من البسيط باستعـداد دون جزء مـع استواء =

د ــ المركبات التي لا مزاج لها[٣٥٣] . والمزاج هو فعل الصورة الجسمية في مادتها ثم في مادة تجاورها . فالمجاورة شرط التفاعل وبالأولى المساطحة التي تكون بالسطح . وكلما كان السطح أكثر كانت المماسة أتم بحسب تصغر الأجزاء. والعناصر المختلفة الكيفية إذا تصغرت أجزاؤها واختلطت حتى يحصل التماس ، فعلت كل صورة في مادة الآخر . وقيل هو كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل صورة كيفية الآخر . وقيل هو تفاعل أجزاء الأشياء أي التفاعل الكيميائي الطبيعي بين العناصر . المزاج إذن هو حالات الأشياء . والسؤال الآن: هل المزاج حالات للأشياء بالفعل أم هو اسقاط من أحوال النفس ومزاجها على الطبيعة وتشخيصٌ لها؟ .

وينقسم المزاج طبقاً للكيفيات الأربعة للانفعال : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة . والاعتدال الحقيقي هو حدوث الانفعال بين طرفين على حد الوسط وإلا فهو المعتدل بحسب الطب أو غير المعتدل . هناك فرق إذن بين الاعتدال الطبيعي ، وهو افتراض عقلي مجرد، والاعتدال الحيوي وهو اعتدال الجسم

= نسبة المعدات اليها مما لا سبيل للعقل اليه واذا كان كذلك فمن طرح هذه المؤنات ووفق للاسترواح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره فأولئك هم المفلحون » المواقف ص ٢٢٢ ؛ « أن يتكون من اجتماع الماء والأرض والنبات ، ولا بد من هواء يتخلل ، وحرارة طابخة إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع ، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ، ومنهما يحصل الانسان وبعض الحيوان . فالكل آيل إلى حصولها من العناصر . وأنت تعلم أن ذلك استدلال بالدوران وأنه لا يغير العلية فلم لا يجوز أن يكون ذلك باجراء العادة » المواقف ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ ؛ ولكن هذه الطبيعة وقصدها وجهاً إلى الذات المشخصة وليس إلى حكمة الطبيعة ، وبالتالي يرفض الايجي منطق الدوران ، دوران العلة والمعلول لايمانه بمنطق استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية من أجل الوصول إلى علة أولى . وأقصى ما يصل إليه هو جريان العادة ، والعادة لديه أيضاً من صنع الذات المشخصة وليس قانوناً مستقلاً للطبيعة . ويبدو هذا البعد الانساني للطبيعة في تفسير القرآن لنشأة الجبال ﴿ وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم ﴾ (٣١ : ١٠ ، ١٦ : ١٥) ، ﴿ وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم ﴾ (٢١ : ٣١) .

(٣٥٣) ويبدأ الايجي بالمركبات التي لها مزاج في حين أنه طبقاً للمنهج الصاعد تبدأ المركبات التي لا مزاج لها أولاً ، المواقف ص ٢٢٤ ـ ٢٤٤ .

الحي . علوم الطب والحياة إذن تدخل مع العلم الطبيعي في نظرية الوجود باعتبارها علوماً طبيعية . وإن أعدل الأعضاء لهو الجلد سيما للأنملة ، سيما للسبابة . لذلك تستعمل في الفرق بين الملموسات ! وأعدل أنواع المركبات أي أقربها إلى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان . فالانسان نموذج الاعتدال بين العناصر . ثم تختلف الأصناف أي الأجناس البشرية في عملها طبقاً لموضعها الجغرافي بين خط الاستواء حيث تتشابه أحوال الناس في الحر والبرد وسكان الاقليم الرابع حيث تحسن الأحوال وتطول الأعمار ، وتجود الأذهان وتكرم الأخلاق[٣٥٤] . وأعدل الأشخاص هو أعدل شخص من كل صنف . وتؤثر الأوضاع الجغرافية في المزاج طبقاً لموضع الانسان من المنخفض أو الجبل أو البحر أو التربة أو الرياح أو الأشجار . . الخ[٣٥٥] . وهنا يبدو الانسان الطبيعي في المزاج ، وتظهر معه البيئة الجغرافية ، كما تبدو التجمعات البشرية الطبيعية كتعبير عن تفاعل الانسان مع الطبيعة .

والمركبات التي لا مزاج لها هي الظواهر الجوية والأرضية بفعل حر الشمس، إذ تصعد أجزاء هوائية مائية وتصبح بخاراً أو نارية أرضية وتصبح دخاناً . والأول من شدة الحر يتحلل إلى ماء وهواء والثاني من شدة البرد يصبح سحاباً ، فإذا بلغ درجة الزمهرير بلا جمود فهو مطر أو بلا جمود فهو اما ثلج قبل الاجتماع أو برد بعد الاجتماع . وإن لم يبلغ درجة الزمهرير فهو الضباب ، ويكون بلا جمود الطل ومع الجمود الصقيع . والثاني أي النارية الأرضية وهو الدخان اما أن يكون مع سحاب أو يصل إلى كرة النار أو إلى كرة الزمهرير . فإن كان مع السحاب وبرد فهو الرعد أو

---

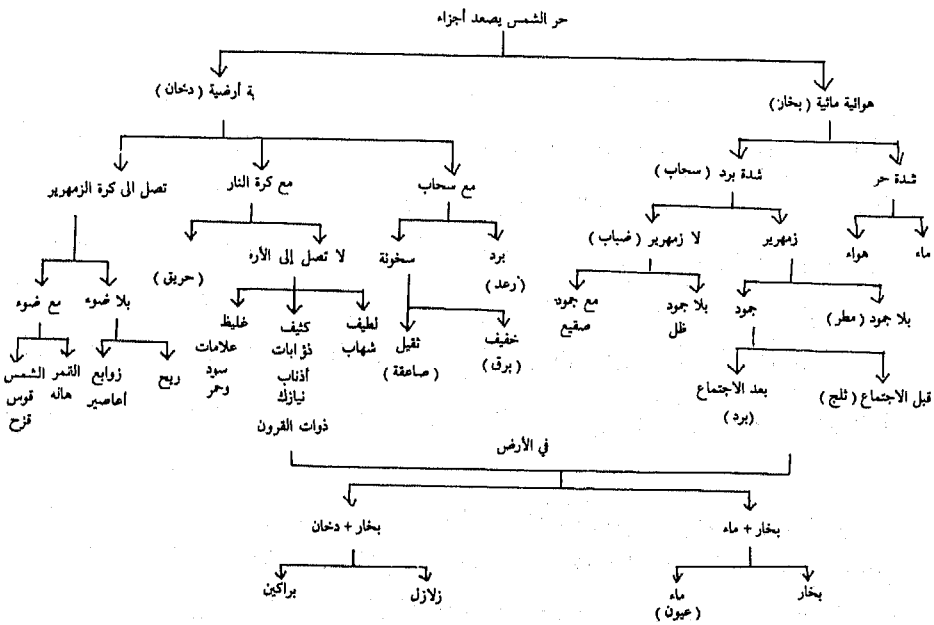
(٣٥٤) الاشارة هنا إلى ابن سينا من المتقدمين ، وهو لا يبعد أيضاً عن رأي ابن خلدون من المتأخرين .

(٣٥٥) الأوضاع الأرضية المؤثرة في المزاج هي : أ ـ المنخفض لانعكاس الأشعة وقلة هبوب الرياح بخلاف المرتفع ب ـ الجبل قد يعين الشعاع بعكسه ، وقد يعكس الريح ويمنعه جـ ـ البحر ، مجاورته ترطب ، ويسخن بصقالته أو انعكاس الأشعة ، ويبرّد إذا كان شمالياً . د ـ التربة والسبخة والكبريتية والمزاجية تسخن ، والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد هـ ـ الرياح ، الشمالية تبرد ، والجنوبية تسخن و ـ مجاورة الآجسام والأشجار والمباقل تؤثر ز ـ الأوضاع الواقعة في طالع البقعة . المواقف ص ٢٢٤ ـ ٢٢٨ .

سخن وكان خفيفاً فهو البرق أو سخن وكان ثقيلاً فهي الصاعقة . وان وصل إلى كرة النار ولم يتصل بالأرض وكان لطيفاً فهو الشهاب أو كثيفاً فهي الذؤابات والأذناب والنيازك وذوات القرون أو غليظاً وهي العلامات السود والحر . وإن اتصل بالأرض فهو الحريق . وإن وصل إلى كرة الزمهرير فهو أما ريح أو زوابع وأعاصير وإن انكسر عليه ضوء القمر فهي الهالة أو ضوء الشمس فهو قوس قزح . ومن البخار والماء في الأرض إن كان خفيفاً يخرج البخار أو كان ثقيلاً تخرج العيون . ومن البخار والدخان تخرج الزلازل والبراكين(٣٥٦) .

وفي محاولة تعريف هذه الظواهر يظهر الصراع بين الفكر العلمي والفكر

(٣٥٦) المواقف ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤ .



الديني[٣٥٧] . وأحياناً يأتي الفكر الفلسفي بينهما وكأنه تحصيل حاصل[٣٥٨] . وقد يتم تجاوز ذلك كله بتساؤلات نظرية صرفة عن العالم والدنيا[٣٥٩] . وفي النهاية

---

(٣٥٧) في المطر مثلا يتصارع الفكر العلمي مع الفكر الديني . يبزغ الفكر العلمي في جعل المطر بخارا يتصاعد من الأرض الى الجو ثم يسقط بينما يجعله الفكر الديني من فعل المعبود أو من اختراعه ، فعند هشام بن الحكم ماء يصعده الله ثم يمطره او يخترعه في الجو ، مقالات جـ ١ ص ١٢٧ . وفي الزلزال أيضا ينتهي العلم الى تحليل خلخلة الأرض وتفاوت قشراتها ثم يتدخل الفكر الديني المشخّص ويجعل الله ممسكا بطبقات الأرض (هشام بن الحكم)، الفرق ص ١٨ ؛ مقالات جـ ١ ص ١٢٧ . وهي كلها موضوعات علمية صرفة لا شأن لها بالخيال الشعبي أو صور الدين مثل القول بأن للجنة والنار نفسين ، واحدة في الشتاء وواحدة في الصيف ، وهو أشد ما نجد من الحر والبرد ، وأن نارنا أبرد من نار جهنم ، كما تفعل الصاعقة في لحظة ما تفعله النار في الآماد الطوال ، الفصل جـ ٢ ص ١٠٠ ؛ وعند النظام النار من شأنها العلو ، فاذا سلمت من الشوائب جاوزت السموات والعرش ، الفرق ص ١٣٧ ؛ وقد صوبت الكاملية ابليس في تفضيل النار على الأرض ، الفرق ص ٥٤ ـ ٢٥٥ . وقد أخذت الباطنية عبادة النار ليضلوا المسلمين بها ، وفي العبادات تحمر المساجد وتبخر ، الفرق ص ٢٨٥ ؛ والله قادر على خلق الملائكة منها ! الفصل جـ ٥ ص ٨١ ـ ٨٢ وأيضاً: هل يجوز أن يخلق العالم لأنه مكان أو يوجد لا في مكان ؟ وبطبيعة الحال كتمرين عقلي يجوز على الله ذلك لاثبات القدرة أو لا يجوز ايثارا لقوانين الطبيعة ووجود العالم . مقالات جـ ١ ص ٢٠٤ . ومثل : هل يجوز أن يرفع الله ثقل السموات والأرضين حتى تكون أخف من الريشة ؟ والاجابة بالاثبات والنفي انما تهدف لنفس الفرض مقالات جـ ٢ ص ٩٥ .

(٣٥٨) مثلاً: هل الظل هو الشيء أم غيره ؟ مقالات جـ ٢ ، ص ٩٥ ـ ٩٦ ؛ هل الهواء معنى ؟ هل هو جسم أو جسم رقيق ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ١٠٦ ؛ هل الجو جسم ؟ مقالات جـ ٢ ، ص ١٠٦ .

(٣٥٩) مثل من مد يده وراء العالم هل يمتد مع يده أم يمد يده وتتحرك لا في شيء وهو موضوع الفضاء هل هو مكان وهل به حركة ؟ مقالات جـ ٢ ، ص ١٠٧ . ومثل سؤال ما هي الدنيا ؟ هل هما الهواء والجو كما هو الحال عند زهير الأثري أم كل ما خلقه الله من الجواهر والأعراض قبل الآخرة؟ مقالات جـ ٢ ، ص ١١٧ . وقد جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لأن الأمور المتماثلة تتشارك في الأحكام . وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم أي ما يحيط به سطح محدد الجهات الثلاثة . واختلف المفسرون في العالم . فمنهم من قال ١٨,٠٠٠ عالم كل واحد منها مثل العالم المحسوس أو أكبر منه . ومنهم من قال ٩٠,٠٠٠ عالم ، ومنهم من قال ١٠٠٠ عالم ، وتأولوا على ما ذكروا من العدد قوله « رب العالمين » ، أصول الدين ص ٣٤ .

يبدو تشخيص الطبيعة أو تطبيع الانسان ، يبرز الانسان كبعد للطبيعة كما تبرز الطبيعة كبعد للانسان في التقابل بين العالم الكبير والعالم الصغير عند الحكماء[٣٦٠] . بل إن العالم من العلم أي من الحس والشعور ، فالعالم هو عالم الشعور وليس للعالم زمان بل الشعور هو شعور بالزمان[٣٦١] . وتظل القضية أنه في حومة الصراع بين التصور الديني والتصور العلمي للعالم يبرز الانسان بين الله والطبيعة[٣٦٢] . وفي احتدام الصراع بين التصور العلمي للطبيعة ، الطبيعة المستقلة التي تخضع لقوانين حتمية ومطردة وبين التصور الديني لها ، الطبيعة التابعة لارادة مشخصة تفعل ما تشاء بلا قانون أو علية وبلا قصد أو غائية ، يبرز الانسان من ثنايا التصورين مدركاً لقوانين الطبيعة ومسخراً إياها لصالحه .

---

(٣٦٠) « وقال بعض الحكماء إن كل شيء في العالم الكبير له نظير في العالم الصغير الذي هو بدن الانسان ﴿ ولقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ﴾ ، ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ فحواس الانسان اشرف من الكواكب المضيئة . والسمع والبصر منها بمنزلة الشمس والقمر في ادراك المدركات بهما . .واعضاؤه تصير عند البلى تراباً من جنس الأرض . وفيه من جنس الماء العرق وسائر رطوبات البدن، ومن جنس الهواء فيه الريح والنفس . ومن جنس النار فيه مرة الصفراء، وعروقه بمنزلة الانهار في الأرض، وكبده بمنزلة العيون التي تستمد منها الأنهار لأن العروق تستمد من الكبد، ومثانته بمنزله البحر لانصباب ما في أوعية البدن إليها كما ينصب الأنهار إلى البحر ، وعظامه بمنزلة الجبال التي هي أوتاد الأرض ، وأعضاؤه كالأشجار فكما أن لكل شجرة ورقاً وثمرة فكذلك لكل عضو خصلة وأثراً ، والشعر على البدن بمنزلة النبات ، والحشيش على الأرض ثم ان فعل الانسان يحكي بلسانه صوت كل حيوان ، ويحاكي بأعضائه صنيع كل حيوان فهو العالم الصغير ، وهو مع العالم الكبير مخلوق محدث لصانع واحد » أصول الدين ص ٣٤ - ٣٥ .

(٣٦١) في رأي بعض علماء اللغة أن العالم كله ما له علم وحس ، ولم يجعلوا الجمادات من العالم ، أصول الدين ص ٣٤ ؛ وقيل العالم من العَلَم الذي هو العلامة لأن كل ما فيه علامة على صانعه . وهنا يزاحم الفكر الإلهي الفكر الانساني .

(٣٦٢) ملخص ما ذكرناه كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار . فأحالوا اختلاف الأجسام بالصور إلى استعداد واختلاف آثارها إلى صورها المتباينة وامزجتها ، وكل ذلك إلى حركات الأفلاك وأوضاعها . وأما المتكلمون فقالوا : الأجسام متجانسة بالذات لتركبها من الجواهر والأفراد وأنها متماثلة لا اختلاف فيها . وإنما يعرض الاختلاف للأجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الأعراض بفعل القادر المختار (إلا النظام فإنه يجعل الأجسام نفس الاعراض ، والأعراض مختلفة بالحقيقة فتكون الأجسام كذلك)،المواقف ص ٢٤٤ .

هـ ــ المركبات التي لها مزاج : وهي تنقسم قسمين ، ما لا نفس له ، وما له نفس . وتظهر النفس هنا على أنها كيفية من المزاج[٣٦٣] .

والمركبات التي لا نفس لها هي المعادن وتنقسم إلى منطرقة وغير منطرقة[٣٦٤] . فالمنطرقة هي الأجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزئبق والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة وهي الفضة ، والذهب ، والخارصين ، والنحاس ، والرصاص ، والحديد ، والأسرب[٣٦٥] . وغير المنطرقة تكون اما للين مثل الزئبق فتتحلل بالرطوبات كالاملاح والزاجات واما كالطلق والزرنيخ . هناك اذن تصوران . الأول يقوم على القسمة العقلية التي لا يمكنها حصر أنواع المعادن مما يدل على قصر منهج القسمة والتي لا يمكنها احتواء جميع مركبات الطبيعة . والثاني التصور الديني الذي يجعل كل المركبات خاضعة للفاعل المختار وبالتالي يستحيل العلم والكشف عن القانون لأن كل مظاهر الطبيعة تحدث بفعل إرادة خارجية مشخصة وليس طبقاً لقوانين مستقلة ومطردة[٣٦٦] . والحقيقة أن أصل الوحي إنما يشير إلى المعادن باعتبارها للاستعمال وللاستخدام في السلم والحرب ، وهو الأساس الذي يمكن عليه بناء العقيدة[٣٦٧] .

أما المركبات التي لها مزاج ونفس فهي النفس[٣٦٨] . والنفس كمال أول

---

(٣٦٣) المواقف ص ٢٢٨ ـ ٢٤٢ .

(٣٦٤) المواقف ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

(٣٦٥) الزئبق والكبريت ان كانا صافيين وتما بالطبع وكان الكبريت أبيض فالحاصل الفضة. وان كان أحمر وفيه قوة صباغة فهو الذهب. وإن عقدة البرد قبل الطبخ فهو الخارصين. وان كان صافياً والكبريت رديئاً فهو النحاس، وإن كانا غير جيدي المخالطة فهو الرصاص. وإن كانا رديئين وقوي التركيب بينهما فالحديد وإلا فهو الأسرب. المواقف ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

(٣٦٦) « وأنت خبير بأن القسمة غير حاصرة ، وان التكوين على هذا الوجه لا سبيل فيه إلى اليقين ، ولا يرجى فيه إلا الحدس والتخمين . وإن سلم فتكونها على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل . كيف والمهندسون بالكيمياء لهم في الأجساد والأرواح تفنن ؟ والكل بالفاعل المختار! » المواقف ص ٢٢٩ .

(٣٦٧) يشير القرآن إلى الحديد بقوله ﴿ وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس ﴾ (٥٧ : ٢٥).

(٣٦٨) المواقف ص ٢٢٩ ـ ٢٤٢ .

لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو أو يحس ويتحرك بالارادة أو يعقل بالكليات ويستنبط بالرأي . وقد يُعبر عنها بلازم واحد من حيث إنها ذات حياة بالقوة ، وهو تعريف الحكماء ، يظهر فيها الكمال والجسم والحياة ، والعقل أحد مظاهرها . تتعلق بالبدن وليست مفارقة له . والنفس من حيث هي مبدأ الآثار قوة ، وبالقياس إلى المادة صورة، وإلى طبيعة الجنس كمال. التعريف أقرب إلى النفس الحيوية ، مبدأ الحس والحركة والاستدلال ، تجمع بين الوظائف البدنية والوظائف النفسية(٣٦٩) .

وتنقسم النفس إلى النفس النباتية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو يتغذى وينمو فالكمال جنس ، والأول تعني إخراج الكمالات الثانية كتوابع من الأول من العلم والقدرة. والجسم تعني إخراج كمال المجردات ، والطبيعي تعني استبعاد الصناعي ، والآلي تعني العناصر . والنفس الحيوانية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحول بالارادة . فالاحساس والحركة وظيفتان أعلى من التغذي والنمو . والنفس الانسانية كمال أول لجسم آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأي .هناك إذن مراتب للنفس، الكل يشترك في الكمال والجسمية والطبيعية والآلية . وكل مرتبة عليا تحتوي على وظيفة أو وظائف أكثر من المرتبة الدنيا. فالنفس الحيوانية تزيد على النفس النباتية التمتع بالحياة والتحرك والارادة . والنفس الانسانية تزيد على النفس الحيوانية عقل الكليات واستنباط الرأي(٣٧٠) .

وتتضمن النفس النباتية قوى طبيعية أربعاً . اثنتان لبقاء الشخص وهي الغاذية والنامية ، الغاذية تحيل الأجسام داخل الجسم وقد يحدث توقفها الموت لأنها متناهية ، والنامية تدخل الغذاء بين الأجزاء . واثنتان يحتاج إليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة ، المولدة تفصل من الغذاء ما يصلح أن يكون مادة للمثل ،

---

(٣٦٩) المواقف ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠ ؛ ويتحدث البغدادي عن تكوين الحيوان البيولوجي وكأنه بيولوجيا خالصة ، أصول الدين ص ٣٩ ـ ٤٠ .

(٣٧٠) المواقف ص ٢٢٩ .

والمصورة توجد في الرحم خاصة تعطي الأجزاء الصور والقوى. وهذه القوى الأربع تخدمها قوى أربع أخرى . القوة الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج إليه ويدل عليها حركة الغذاء من الفم إلى المعدة ، والقيء ، وجذب المعدة للغذاء في التمساح والرحم بعد الطمث للمني ، وجذب الاعضاء للدم من الكبد . والقوة الهاضمة ولها أربع مراتب ، في المعدة ثم الكبد ثم العروق ثم الأعضاء . والقوة الماسكة وهي التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها . وأخيراً القوة الدافعة وهي اما للغذاء المهيأ للعضو إليه واما للفضل عنه (التبرز ، التقيؤ . . . الخ) . وقيل ان هذه الأربع تخدمها الكيفيات الأربعة . فأشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة . وأشد القوى حاجة إلى اليبوسة الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة. والهاضمة لا حاجة لها إلى اليبس بل إلى الرطوبة . وقد تتضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء مثل الجاذبة في المعدة[٣٧١] . وفي حقيقة الأمر إن التفسير بالقوى هو نوع من الفكر الديني القائم على التشخيص. فبدل أن تكون هناك وظيفة هناك قوة مشخصة حية مريدة عاقلة. وهذا النوع من البيولوجيا العقلية يمثل أحد مراحل التفكير العلمي ويكون السؤال : كيف تتأسس العقائد اليقينية على فكر تاريخي ظني؟ ألا يعني ذلك القضاء على الثابت في سبيل المتحول؟ وماذا لو انهار هذا البناء القديم كله كما انهار الآن في المرحلة الآنية لتاريخ العلوم البيولوجية؟ .

وتتضمن النفس الحيوانية قوتين مدركة ومحركة . والمدركة اما ظاهرة أو باطنة[٣٧٢] . والقوى المدركة الظاهرة تشمل المشاعر الخمس[٣٧٣] : البصر ويتم سواء بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف إلى الرطوبة الجلدية وانطباعها في جزء منها أي الشعاع من الخارج إلى الداخل ، من الموضوع إلى الذات ، من الشيء إلى العين أو يتم بالشعاع المقابل من الداخل إلى الخارج ، من الذات إلى الموضوع ومن العين إلى الشيء [٣٧٤] . والسمع ويحلله القدماء تحليلاً مادياً

(٣٧١) المواقف ص ٢٣٠ ـ ٢٣٥ ؛ طوالع الأنوار ص ١٤٨ .

(٣٧٢) المواقف ص ٢٣٥ ـ ٢٤١ .

(٣٧٣) وهي تسمية البيضاوي نظراً لارتباط النفس بحياة الشعور، طوالع الأنوار ص ١٤٥ .

(٣٧٤) الأولى نظرية أرسطو والثانية نظرية أفلاطون بعد أن أصبح كلاهما رافدين للحضارة الاسلامية .

خالصاً عن طريق الهواء والقارع والمقروع والصماخ والعصب والطبلة . . الخ . والشم قوة في زائدتين في مقدم الدماغ تحدث فيه الرائحة بتحلل أجزاء الجسم وسريانها في الهواء . والذوق أعصاب على اللسان من خلال الرطوبة . وأخيراً اللمس أعصاب الجلد . وهو أربعة ، المحاكة بين الحار والبارد ، بين الرطب واليابس ، بين الصلب واللين ، وبين الأملس والخشن . وقد تكون قوة الذوق مشروطة باللمس لما كانت الحاستان تعملان عن طريق الأعصاب والاحتكاك . وهناك محسوسات مشتركة كالمقادير والاعداد والأوضاع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة ، تشترك فيها أكثر من حاسة لادراكها . وتختلف الحواس الظاهرة قوة وضعفاً في حالة سلامتها . ويتضح من هذا التحليل سيادة النظرة العلمية الخالصة لعمل الحواس بل والتصور المادي لوظائفها دون اللجوء إلى علل خارجية مما يسبب للمتكلمين مشكلة « نفي الفاعل المختار »[٣٧٥] . كما أنه يكشف عن حضور الانسان كجوهر من خلال النفس كما كان حاضراً كعرض من خلال الكيفيات المحسوسة . فالحواس نقطة التقاء بين الأعراض والجواهر ، في الأعراض كمحسوسات وفي الجواهر كحواس ، في الأعراض كظواهر طبيعية وفي الجواهر كقوى للنفس ، في الأعراض كموضوع وفي الجواهر كذات .

أما القوى المدركة الباطنة فهي أيضاً خمس : الحس المشترك ، وهي القوة التي تسهم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثمة فتدركها أي أنها أول مرحلة في النفس بعد الحس ، وهي ادراك الحس ، وتحويل المحسوسات إلى مدركات كما هو الحال في القطرة النازلة والشعلة الدائرة والخطوط والدوائر الهندسية . والخيال يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك كالخزانة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر . وهنا يختلط التذكر بالتخيل . والوهم يدرك المعاني الجزئية كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب ويكون السؤال هل هذا وهم

(٣٧٥) ويزيد بعض المتكلمين في الدراسات البيولوجية للكائنات الحية بصرف النظر عن أسسها العلمية أم توجهاتها الدينية . فعند ابن حابط مثلاً كل نوع من أنواع الحيوانات أمة على حيالها ، الملل جـ ١ ، ص ٩٥ ؛ ويتكلم غيره عن التوالد والتولد وأنواع الحيوانات طبقاً للتولد . ويتحدث آخرون عن الذباب وأنواعه والحشرات والطيور ، الفصل جـ ٥ ، ص ٢١٠ - ٢١١ .

أم استعداد طبيعي غريزي؟ والحافظة تحفظ المعاني التي تدركها الوهمية ، ونسبتها إلى الوهم نسبة الخيال إلى الحس المشترك . وأخيراً المتخيلة وهي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني بالتركيب والتفصيل مثل إنسان ذي رأسين . وإذا استعملها العقل سميت مفكرة ، وكأن القوة الناطقة هنا ليس لها استقلال خاص بل هي أحد وظائف المخيلة ، وكأن النطق قد حُجز للنفس الناطقة كجوهر مفارق . ومع أن لكل قوة مركزاً في الدماغ طبقاً للنظرية المادية في عمل الحواس إلا أن الحواس الباطنة تمثل درجة أقل في ارتباط النفس بالمادة وتكون بمثابة حلقة اتصال بين الحواس الظاهرة وبين النفس الناطقة(٣٧٦) . ولكن منها ما يدخل في العلم الظني مثل الوهم والخيال في نظرية العلم . ويمكن من خلال هذا التفاوت في ارتباط الحس بالمادة ، والانتقال من الحواس الظاهرة إلى الحواس الباطنة الارتفاع درجة أخرى إلى النفس الناطقة واثبات خلود النفس . فبالرغم من ارتباط الحواس بالمادة إلا أن النفس التي هي علة الحواس لا تتعلق بالمادة . وقد ظهر ذلك أيضاً في نظرية العلم عند تحليل عمل الحواس المادي لافساح المجال لتدخل إرادة خارجية لذات تعطي المعاني وتؤسس العلوم . والمهم هو ظهور الحواس في نظرية العلم وفي نظرية الوجود في مبحثي الأعراض والجواهر على حد سواء وكأن علم أصول الدين كله يتأسس من خلال المحسوسات وبداية من العالم الحسي . وهنا أيضاً يسود التصور العلمي الذي يجعل الادراك من عمل الحواس كمظهر من مظاهر النفس دون تدخل « القادر المختار » سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة(٣٧٧) . فعند المتكلمين كل ادراك مرتبط بحسه ، وآفة العضو توجب آفة فعله ، وان عمل الحواس ببساطة هو ارتسام ما له وضع وحيز أي موضوع الحس فيما له وضع وحيز أي الحساسة ، مع قدرة الحواس الباطنة على التمييز بين المربعين المجتمعين على مربع واحد . وعند الحكماء الحواس آلات والنفس مدركة لجميع صنوف المدركات . وهي قادرة على الحكم بالكلي على الجزئي وبكل جزئي على أنه غير الآخر .

---

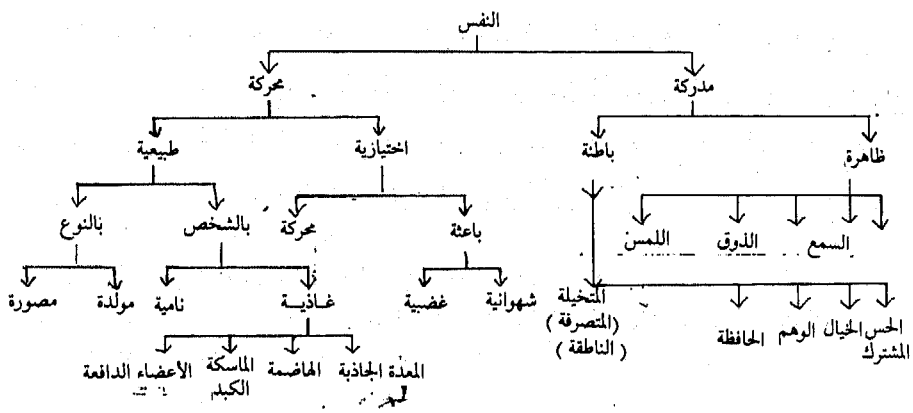
(٣٧٦) المواقف ص ٢٣٨ ـ ٢٤٠ ؛ طوالع ، الأنوار ص ١٤٥ ـ ١٤٨ .

(٣٧٧) « أكثر الكلام في هذه القوى بعد نفي القادر المختار على أن النفس ليست مدركة للجزئيات » المواقف ص ٤٠ ـ ٢٤١ .

والانسان يدرك بوجدانه أنه يسمع ويبصر ويجوع ويشبع . والنفس مدبرة للبدن وفاعلة للجزئيات وبالتالي فهي مدركة للجزئيات . إنما في جيلنا نحن بدأ الطعن في شهادة الحواس واثبات خداعها اما تمويهاً على الناس وتعمية لهم أو تبعية لمذاهب غربية تدافع عن الموروث القديم أو احساساً بالطهارة الفارغة وارضاء للذات . فالمثالية العقلية هي الوريث الطبيعي للايمان القديم .

ولم يفصّل القدماء في القوى الفاعلة كثيراً وكأن الفعل أقل أهمية من الادراك الظاهري أو الباطني . ربما لأن ذلك أدخل في علم الأخلاق سواء في علوم الحكمة أو علوم التصوف أو علم أصول الفقه . ولكن هذه العلوم قد تناولت أيضاً ظواهر الادراك ولم يغب عنها الفعل . اقتصر القدماء على قسمة القوى الفاعلة إلى باعثة ومحركة ، الباعثة لجلب نفع وتسمى شهوية أو لدفع ضرر وتسمى غضبية . أما المحركة فهي التي تمدد الأعصاب فتقرب الأعضاء من مبادئها كما في قبض اليد وتراخيها أو تبعد الأعضاء كما في البسط . وهي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد التصور وبينهما الشوق والارادة . فإن النفس تتصور الحركة فتشتاق إليها فتريدها إرادة قصد وايجاد فتحصل(٣٧٨) . وبالرغم من أهمية البواعث فإن القدماء أيضاً لم يفصّلوا فيها ، وركزوها كلها في جلب المنافع ودفع المضار مع أن ذلك جزء من غائية أوسع وقصدية أشمل هو أداء الرسالة وتحقيق الغاية في التاريخ . وهل

(٣٧٨) المواقف ص ٣٤١ ؛ طوالع الأنوار ص ١٤٨ .



الغضب يكـون فقط لدفـع الضرر ؟ أليس هنـاك غضب لجلب النفـع إذا مـا مُنـع النفع ؟ وهل النفع فردي أم اجتماعي ؟ مادي أم معنـوي ؟ نفع مـاذا ونفـع من ؟ وهل الحركـة هي فقط الحـركة الفيـزيقية أم حـركات الأفـراد والشعوب وحـركة التاريخ ؟ ولماذا الاقتصار على الحركة البدنية ، حركة الأعضاء بـالرغم من الاشـارة إلى دور التصور أي الفكر والشوق والارادة أي الوجدان والأفعال؟ إن الحركة أيضاً هي نزوع النفس واتجـاه الشعور ، حـركة المجمـوعات ومسـار الشعوب . والنفس الانسانية بالرغم من أنها جـوهر مفـارق مع العقـل إلا أنها أيضاً تتـويج للنفس من حيث هي مجمـوع الوظـائف الحية . فهي من المـركبات التي لهـا مـزاج نفسي وفي نفس الوقت جوهر مفارق . وقواها العقلية اثنتان . النظرية باعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها ايجاباً أو سلباً، والعملية باستنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي والمشورة . كما يحدث فيها من القوة هيئات انفعـالية مثـل الضحك والخجـل والحياء دون أن يفـرد القدمـاء قسماً خـاصاً للقـوى الانفعالية أو الوجـدانية أو العـاطفية . واكتفوا بجعل القوى العمليـة جـزءاً من قـوى النفس مثـل القـوةالنظرية[٣٧٩] .

٤ ــ **هل هناك جواهر مفارقة ، النفس أو العقـل؟**: يبدو أن النـظرة الماديـة الغالبة على تحليل النفس قد وجدت تعويضاً لها ورد فعل عليها في الجواهر المفارقة ، النفس والعقل، آخر مباحث الجواهر وآخر موضوع في المقدمات النـظرية أيضـاً وربما أيضاً في خاتمتها عن الجن والشياطين! وتبدأ النفس المفارقة بالنفوس الفلكيـة وليس بالنفس الانسانية أي بنفس الكون أو بروح الطبيعة تريد احتواء العالم كله أولاً قبل أن تتحول إلى نفس فردية مجردة . والنفـوس الفلكية هي أيضـاً مجردة لأن حـركات الأفلاك ارادية . فـالحركـة اما طبيعيـة أو قسريـة أو ارادية . والأولان بـاطلان لأنها مطلوبة ومتروكة فلا تكون طبيعية ، ولأنها ليست طبيعية فلا تكون قسرية . وارادتها ليست عن تخيـل محض وإلا امتنـع دوامهـا عن نـظام واحـد فهي إذن نـاشئـة عن تعقـل كلي[٣٨٠] . ولها مع القوة العقلية قوى جسمانية هي مبدأ للحركات الجزئيـة . ومع

(٣٧٩) المواقف ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ .

(٣٨٠) « ومحل العقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الانسانيـة برهانه » ، المـواقف ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ ، طوالع الأنوار ص ١٣٩ .

ذلك ليس لها حس ولا شهوة ولا غضب لأن الاحتياج إليها لجلب المنافع ودفع المضار لحفظ الصورة عن الفساد ، وصورتها لا تقبل الفساد . ويبدو أن القدماء هنا قد برؤ وها من أوجه النقص الانساني من حس وشهوة وغضب لاقترابها من الملأ الأعلى وعدم طريان الفساد عليها أو النفع والضرر حتى يمكن الاستمرار بعد ذلك خطوة أبعد في تشخيص الذات المجردة وراء الأفلاك . وفي حقيقة الأمر إن النفوس الفلكية اسقاط من النفس الانسانية على الطبيعة وتشخيص حيوي للأفلاك في موضوعي النفس والارادة ، وكأن المتكلم كلما نظر إلى أعلى ألّه وكلما نظر إلى أسفل جسّم . وقد انتهى أحياناً إلى الخلط بين الدورين ، يجسّم حين ينظر إلى أعلى ويؤلّه حين ينظر إلى أسفل . اسقط المتكلم على الأفلاك الوعي الخالص الذي يبحث عنه وشخصه فيها قبل أن يشخصه في ذاته وهو لا يعلم أنه بذلك يقع في خطأي التجسيم والشرك . فالوعي الخالص ليس مجسماً ويتفرد في صفاته دون أن يشاركه فيها أحد لذلك رفضها الفقهاء(٣٨١) . وإن كان لا بد من مفارقات فهي المبادىء الانسانية العامة التي تحرك الأفرادوالجماعات، مبادىء الحرية والعدالة والمساواة التي تتراءى في كتبنا ويستشهد الشباب في سبيلها ، وما زالت قادرة على نهضة أمة وتحقيق مصالح الشعوب(٣٨٢) .

أ ــ النفس : وقد تفاوتت النظريات في النفس الانسانية بين النظرية المادية الصرفة ، والنظرية الحسية ، والنظرية العقلية ثم النظرية المفارقة . فالنظرية المادية الصرفة عند بعض المعتزلة تجعل النفس جزءاً لا يتجزأمن القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات ، أو قوة في الدماغ أو ثلاث قوى ، احداها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية أو أنها

---

(٣٨١) رفض ابن حزم آراء الحكماء في أن النجوم ناطقة ومدبرة وكذلك الفلك وفند حججهم ، الفصل جـ ٢ ، ص ٩٠ ـ ٩٤ ، جـ ٥ ، ص ١٠٧ ـ ١١١ .

(٣٨٢) أنظر بحثنا « الفكر الاسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي » جامعة الدول العربية ، الكويت مارس ١٩٨٣ .

أجزاء لطيفة سارية في البدن باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل ولا تبدل أو أنها الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس ، أو أنه الهواء إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة ، أو أنها الهيكل الخصوصي أو الاخلاط المعتدلة كماً وكيفاً أواعتدال المزاج النوعي(٣٨٣) . كل هذه النظريات هي التي سببت رد الفعل المقابل التي تجعل النفس مفارقة للبدن ومتميزة عنه ، فالنقيض يولّد النقيض .

والنظرة الحسية هي نظرية الأشعرية والفقهاء تجعل النفس جسماً طويلاً عريضاً عميقاً ذا مكان عاقل مصرف للجسد . النفس والروح اسمان مترادفان والمسمى والمعنى واحد . والدليل على ذلك انقسامها على الأشخاص ، وأنها لو كانت جوهراً والعلم من صفاتها لكانت عالماً وبالتالي يعلم زيد ما يعلمه عمر ، وأنها اما خارج الفلك أو داخله والأول باطل لتناهي الجرم فلم يبق إلا الثاني وهو جسم وأنها لا تقع تحت جنس آخر غير الجوهر وبالتالي فهي جسم . وقد يتم تفصيل النظرية الحسية بجعلها عرضاً كسائر أعراض الجسم لا يشاهد إلا بالحواس أو أنها النسيم الداخل والخارج بالتنفس(٣٨٤) . ويكون السؤال الآن كيف يقول أهل السنة بجسمية النفس ؟ أليست هذه نظرية مادية ؟ كيف يعارضون إذن أصحاب الطبائع وباقي الماديين ؟ كيف يتم التوفيق بين مادية النفس واثبات تمايزها

---

(٣٨٣) النفس جزء من القلب عند ابن الراوندي ، وأجزاء لطيفة سارية في البدن عند النظام ، المواقف ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٣٨٤) هي نظرية أهل السنة وسائر أهل ملة الاسلام والملل المقرة بالميعاد ، ومن الفقهاء ابن حزم ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٤٨ ، ص ١٦٢ - ١٦٧ ؛ والأصم هو الذي ينكر النفس ، فلا يوجد لديه الا ما يشاهد بالحواس ، وعند أبي الهذيل أن النفس عرض كسائر أعراض الجسم ؛ وعند الباقلاني أن النفس هو النسيم الداخل الخارج بالتنفس ، فهو النفس والروح عرض ، وهي الحياة . وعند جالينوس، بعد أن أصبح أحد روافد الحضارة الاسلامية بعد تمثله، النفس عرض مزاج متولد من تركيب أخلاط الجسد؛ . الفصل جـ ٥ ، ص ١٤٧ - ١٦٢ .

عن البدن واثبات خلودها من أجل الحساب والعقاب في الآخرة طبقاً لنسق العقائد لديهم ؟ وكيف يوافق الفقهاء عليها ويدافعون عنها ويجدون الأدلة على صدقها وفي نفس الوقت يهاجمون النظرة المثالية العقلية عند المعتزلة أو النظرية المجردة التي تثبت النفس المفارقة عند الحكماء؟ يبدو أن تبادل الأدوار بين المتكلمين والحكماء قد وصل إلى حد قلب الأدوار حتى أنه أصبح من الصعب معرفة أي الفريقين المادي وأيهما المثالي .

والنظرية العقلية هي التي دافع عنها أوائل المعتزلة والتي تجعل النفس جوهراً لا جسماً ولا عرضاً لا طول له ولا عمق ، لا في مكان ولا يتجزأ ، وأنها هي الفعال والمدبر للبدن وهي الانسان(٣٨٥) . وهي التي أصبحت النظرة الحسية عند الأشعرية رد فعل عليها كرد فعل على الخصم دون تحكيم للعقل أو انصياع للبرهان . وهي النظرية التي كانت مهمتها الدفاع عن لا مادية النفس ضد النظرية المادية . لذلك كانت الحجج كلها سلبية تقوم على برهان الخلف أي استحالة كون النفس جسماً ، وابطال موقف الخصوم حتى تثبت لا مادية النفس . فلو كانت النفس جسماً لتحركت بتحركه ولوجب أن نعلم ببعضها أو كلها ، ولزادت في الكمية بجمع جسم آخر وكانت بين الخفة والثقل ولكانت ذات خاصية خفيفة أو ثقيلة ، حارة أو باردة ، لينة أو خشنة ، ولكانت لها كيفيات محسوسة ، ولوقعت تحت جميع الحواس أو بعضها ، ولكان لها طول وعرض وعمق وسطح وشكل ولقبلت التجزئة بين الصغير والكبير ، ولكانت مستحيلة متغيرة ، ولكان لها نفس أو غذاء ولكان اتصالها بالجسم اما مجاورة أو مداخلة أو ممازجة ولكانت تعرف بالمماسة ولكانت مسايرة للجسم في العمر من القوة إلى الضعف ومن الضعف إلى القوة .

والحقيقة أن هذه الحجج كلها يمكن استعمالها لاثبات تمايز النفس عن البدن وبالتالي الانتهاء إلى النظرية الرابعة والأخيرة وهي تجرد النفوس الناطقة . فالنفوس

---

(٣٨٥) هذا حق موقف معمر والعطار وأوائل المعتزلة، الفصل جـ ٥ ص ١٤٧ ـ ١٦٢ .

الانسانية مجردة ، ليست جسمانية ولا جسما ، تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف[٣٨٦] . ونفاها المتكلمون على الاطلاق . وحجة الحكماء أنها تعقل البسيط فتكون مجردة ، وأنها تعقل الوجود وهو أمر بسيط ، ولأنها تعقل المفهوم الكلي ، وأنها تعقل الضدين ويستحيل ذلك إذا كانت جسماً أو جسمانياً ، وأنها لو كان العاقل منها جسمانياً لعقل محله ، ولا يوجد جسم فينا محل العلم كالقلب أو الدماغ .

ثم يصل المتكلم والحكيم كلاهما إلى بيت القصيد في اثبات حدوث النفس وتمايزها عن البدن وأنها باقية لا تفنى بفنائه . فحدوث النفس يبدو متناقضاً مع اثبات جوهريتها اللاجسمية . ولما كان الجسم حادثاً فالنفس لا يمكن أن تكون كذلك . لذلك يبدو أن حدوث النفس كان الغرض منه ليس اصدار حكم طبيعي أو حتى عقلي على النفس بل لتخصيص صفة القديم « لله » دون أن يُشاركه فيها أحد . حدوث النفس إذن قلب لقدم الله من أجل اعطاء الانسان أقل مما يعطى « الله » ، واعطاء « الله » أكثر مما يُعطى الانسان . لذلك كان القول بقدمها أكثر اتساقاً مع جوهريتها اللاجسمية . وكانت الحجج ضد الحدوث أقوى من الحجج لاثباته مثل أن كل حادث له مادة ، وأنه لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية ، وأنه يلزم عدم تناهي الابدان[٣٨٧] . كما تثير نظرية حدوث النفس اشكالاً ثانياً وهو متى يحدث الحدوث مع البدن أو قبله ؟ وكل منها تؤيده الأدلة النقلية ويصعب ايجاد أدلة عقلية لاثبات أحد الرأيين ضد الآخر[٣٨٨] . وتتطلب نظرية الحدوث بيان كيفية تعلق النفس بالبدن . ولما كان يغلب عليها النظرة التطهرية والتصور

(٣٨٦) هذا هو أيضاً موقف الغزالي والراغب، المواقف ص ٢٥٨، ٢٥٩، طوالع الأنوار ص ١٤٠ - ١٤٣ .

(٣٨٧) «لا قديم إلا الله وصفاته». والنفس عند أرسطو ومن تبعه حادثة لكن من قبل أرسطو قديمة المواقف ص ٢٦٠، ٢٦١ « ما سوى الواجب لذاته محدث فكانت النفس حادثة »طوالع الأنوار ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٣٨٨) حددت النفس مع البدن يعتمد على آية ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ بعد تعداد أطوار البدن في حين يعتمد حدوث النفس قبل البدن على حديث «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»، المواقف ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

الثنائي الايماني كان تعلقها به تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كمالاتها ولذاتها عليه . وهي صورة شعرية توحي باتجاه الأدنى نحو الأعلى وتصور اشراقي يرى الخلاص في التجرد عن العالم ، سبب الشرور والآثام ، والعيش مع النفس الخالصة . تدين طرفاً وتبرىء طرفاً ، تجعل واحداً سالباً والآخر موجباً ، والعلاقة بينهما أحادية الطرف ، صعوداً لا هبوطاً . وكيف تعشق النفس البدن ولا يعشق البدن النفس ؟ أليس هذا العشق متناقضاً مع كمال النفس ونقص البدن ، وإن الناقص هو الذي ينحو نحو الكمال؟ ويتصارع الفكر العلمي مع الفكر الديني في تفسير العشق . فهو اما عشق مادي عن طريق الأعضاء واما عشق روحي عن طريق « القادر المختار »(٣٨٩) . ثم تأتي نظرية بقاء النفس تتويجاً لمباحث النفس وكأنها الغاية القصوى من اثبات تجردها وحدوثها وتميزها عن البدن . فالنفس لا تفنى بفناء البدن لأنها ليست مادة مثله . لها بعد البدن سعادة وشقاوة . وبالرغم من محاولة الحكماء والفقهاء إيراد حجج على بقاء النفس بتميزها عن البدن فحظ النفس من الفضائل غير حظ البدن وأن النفس سبب التذكر والعلم في حين أن البدن سبب النسيان والجهل ، وأن تجربة النوم تثبت بقاء النفس في غياب البدن ، والنوم موتة صغرى. وكل هذه الحجج لا تخفي الاغراق كلية في الايمان الديني وفي النظرة الطوباوية الأخروية للعالم وكأن علم أصول الدين قد التحق بعلوم التصوف ، وكأن المقدمات النظرية كلها ، نظرية العلم ونظرية الوجود ، قد تحولت إلى تأملات اشراقية تعطي النفس المعرفة النظرية والسعادة العملية(٣٩٠) .

---

(٣٨٩) التفسير المادي مثل «بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفة ، وتفيد قوة بها تسري إلى جميع البدن فتفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها من قبل» والتفسير الديني «وهذا كله عندنا القادر المختار ابتداء ولا حاجة إلى إثبات القوى» المواقف ص ٢٦١ ، طوالع الأنوار ص ١٤٥ .

(٣٩٠) يقول البيضاوي مثلاً في بقاء النفس «النفس لا تفنى بفناء البدن لأنها ليست مادية كالبدن. لها بعد البدن سعادة وشقاوة طبقاً لمعرفتها بها وفيضانها عليها. العلم يجعلها مثل الملائكة والجهل مثل الشياطين ، الكمال والنقص، الفضيلة والرذيلة». ويقول الشارح مغرقاً في الإشراقيات « احتج الحكماء بأن النفس غير مادي ، وكل ما يقبل العدم فهو مادي ، فالنفس لا تقبل العدم. لها بعد البدن سعادة وشقاوة لأنها إن كانت عالمة بالله ووجوب وجوده وفيضان جوده وتقدس ذاته عن =

قوة ممكنة وليس جوهراً واجباً[٣٩٧] . إن هناك فرقاً بين تأليه العقل الكوني عند الحكماء واستعمال العقل الاستدلالي عند المتكلمين والفقهاء . ليس كمال العقل في مرتبته بين الوجودات بل في استعماله وآثاره واقامة حياة الأفراد والمجتمعات عليه . وقد عرض الحكماء لأحكام العقول باعتبارها موجودات وليست باعتبارها أحكاماً عقلية . وجعلوها ليست حادثة لأن الحدوث يستدعي مادة ، وليست كائنة ولا فاسدة لأنها بسيطة ، وأن نوع كل عقل منحصر في شخصه إذ أن تشخصه بماهيته وليس بالمادة ، وأن ذواتها جامعة لكمالاتها ، وانها عاقلة لذواتها ، وأنها تعقل الكليات وكل المجردات ، وأنها لا تعقل الجزئيات لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية ولأنها تتغير . ومع ذلك فقد فرض العقل الاستدلالي نفسه على العقل الكوني في الأحكام الأخيرة في تعقل الكليات . ولكن العقل عاد وتطهر وبرأ نفسه من العلم بالجزئيات لأنها تحتاج إلى حواس ولأنها متغيرة والعقل الإلهي ثابت لا يدرك إلا الكليات . وظهر على أنه صوري خالص يستنكف من المادة ، كامل يستبرىء من النقص ، فأصبح كماله وشموله فارغاً بلا مضمون[٣٩٨] .

جـ ــ هل هناك جن وشياطين ؟ : ولكن العجيب أنه بعد هذا الحديث كله عن العقل والفيض والمعقولات تنتهي نظرية الوجود بل والمقدمات النظرية كلها

---

(٣٩٧) يقول ابن حزم مثلاً «فصح أن العقل فعل النفس، وهو عرض محمول فيها، وقوة من قواها، فهو عرض كيفية بلا شك. وإنما غلط في هذا لأنه رأى لبعض الجهال المخلطين من الأوائل أن العقل جوهر وأن له فلكاً فعوّل على ذلك من لا علم له، وهذا خطأ. وأيضاً فإن لفظة العقل غريبة أتى بها المترجمون، عبارة عن لفظة أخرى يعبر عنها في اليونانية أو في غيرها من اللغات بلفظة العقل عنه في اللغة العربية. هذا ما لا قضاء به عند أحد. ولفظة عقل في لغة العرب إنما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل فصح ضرورة أنها معبرة عن عرض، وكان مدعي خلاف ذلك رديء العقل عديم الحياء ها هنا بلا شك .وقد قال بعض النوكى الجهال لو كان العرض عرضاً لكانت الأجسام أشرف منه فقلت: وهل للجوهر شرف إلا بأعراضه؟ وهل شرف جوهر قط على جوهر إلا بصفاته لا بذاته؟ هل يخفى هذا على أحد؟ ثم قلنا ويلزمهم هذا نفسه على قولهم السخيف في العلم والفضائل أن لا يخالفوننا في أنها أعراض فعلى مقدمتهم السخيفة يجب أن تكون الأجسام كلها أشرف منها» الفصل ص ١٤٥ - ١٤٦ .

(٣٩٨) المواقف ص ٢٦٣ - ٢٦٥ ، وسيكون ذلك موضوع الجزء الثاني «فلسفة الحضارة» .

والحقيقة أن النفس هي مبدأ النشاط الحيوي في الانسان من حس وتخيل وتذكر وتعقل وحركة وسلوك لا فرق في ذلك بين نفس وبدن . الانسان واحد ، ونشاطه واحد ، وأي تصور ثنائي له يقسمه قسمين ثم بعد ذلك تنشأ صعوبة الربط بينهما ، فيستحيل ذلك لأن مجموع خطأين لا يكوّن صواباً . الحياة إذن لا فرق فيها بين نفس وبدن ، والبقاء فيها أيضاً لا فرق بين نفس وبدن ، فالحياة باقية ، اما الحياة العضوية عن طريق النسل أو الحياة العقلية عن طريق الذهن أو الحياة الاجتماعية عن طريق الفعل . فالانسان باقٍ بجسده عن طريق الخلف ، وباق بذهنه عن طريق الفكر ، وباقٍ بفعله عن طريق أثره في الحياة ودوره في التاريخ(٣٩١) .

ب ـ العقل :أما العقل فإنه وجود أكثر منه ملكة ، وشيء أكثر منه فكراً ، وبالتالي أصبح العقل شيئاً مادياً وليس نظراً واستدلالاً . اثبته الحكماء اعتماداً على حجة نقلية(٣٩٢) . وقد لا تعني هذه الحجة خلق شيء بل تعني أولوية الفكر على الواقع وأهميته ، وبالتالي لا يمكن تفسيره حرفياً بمعنى خلق الشيء بل معنوياً بمعنى أهمية الفكر ووجوب النظر وهو ما يتفق مع نظرية العلم . وقد اعتمد الحكماء في اثباته على أن « الله » واحد ولا يصدر عنه إلا واحد . ويستحيل أن يكون جسماً لتركبه ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة ولا أحد جزأيه إذ لا يستقل بالوجود عن الآخر ، ولا عرضاً إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ولا نفسا إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم . وإذا ثبت أن الصادر عن الأول عقل فإن له اعتبارات

= النقائص، وكانت نقية عن الهيئات البدنية ، معرضة عن اللذات الجسمانية التذّت بوجدانها نفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة نحو الملائكة المكرمة . وإن كانت جاهلة به معتقدة للأباطيل الزائفة تألمت بإدراك جهلها واشتياقها إلى المعارف الحقيقية ويأسها من حصولها خالدة مخلدة، وتمنت العود إلى الدنيا واكتساب المعالم . وإن اكتسبت من البدن هيئات كريهة وأخلاق ذميمة عذبت لميلانها إليها ، وتعذر حصولها إلا بعد مدة بحسب رسوخها ودوامها فيها حتى تزول. جعلنا الله من السعداء الأبرار، وبعثنا من زمرة الأخيار، والسلام على من اتبع الهدى»|طوالع الأنوار ص ١٥٠ .

(٣٩١) أنظر الفصل العاشر عن المعاد.

(٣٩٢) هو الحديث المشهور «أول ما خلق الله تعالى العقل» المواقف ص ٢٦٢ ـ ٢٦٥ .

ثلاث ، وجوده في نفسه تعقل ، وجوبه بالغير كنفس ، وامكانه لذاته كجسم . هناك إذن عقل ونفس وفلك لكل عقل . ولما كانت هناك عقول عشرة ، يفيض كل منها عن الآخر ، ويفيض الأدنى عن الأعلى والأخس عن الأشرف[٣٩٣] حتى نصل إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال المفيض للصور والأعراض على العناصر والمركبات بسبب ما يحصل من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية وأوضاعها، وهي ملحمة الفيض المشهورة في الفلسفة الاشراقية التي افرزتها علوم الحكمة وعند المتكلمين ، هذه الأمور كلها إن كانت وجودية أي موجودة في الأعيان فلا بد لها من مصادر ، وإن كانت اعتبارية أي موجودة في الأذهان امتنعت أن تكون مصدراً للأمور الوجودية . وهي في حقيقة الأمر مجرد صور فنية تعبر عن جلال العالم العلوي بعد أن يئس الصوفي من صلاح الدنيا . وقد استطاع المتكلمون الكشف عن هذه الجوانب الانشائية عند الحكماء في نظرية العقول العشرة والعقل الفعال[٣٩٤] . وقد اعتبر الحكماء العقول أشرف من « الملائكة » . وهذا تشريف للعقل ولكن العيب أنه العقل باعتباره شيئاً موجوداً وليس العقل الاستدلالي . هو العقل كموضوع وليس العقل كمنهج ، ويكون حديث العقل أكثر خطورة عندما يكتمل لتأييد القدر والجبر ضد الاختيار وحرية الأفعال[٣٩٥] . وهنا ينتهي العقل الكوني إلى الجبر الكوني ويتحول علم أصول الدين إلى الاشراقيات الكونية الخالصة[٣٩٦] . لذلك كان موقف الفقهاء أفضل لنفيهم العقل الكوني واثباتهم العقل الاستدلالي الذي يغيب ويحضر ، يشتد ويضعف ، فالعرض له ضد ، وهو

---

(٣٩٣)-«استناداً الى الأشرف الى جهة الأشرف والأحسن إلى الأحسن فإنه أحرى وأخلق» . طوالع الأنوار ص ١٣٦ - ١٣٨ .

(٣٩٤) «وحديث إسناد الأشرف الى الأشرف خطابي . . وبالجملة فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي» ، المواقف ص ٢٦٣ .

(٣٩٥) صيغة الحديث الكاملة «. . . فقال: أكتب، فقال ما أكتب؟ فقال القدر ما كان وما هو كائن إلى الأبد». واللوح هو الخلق الثاني ويشبه أن يكون العرش أو متصلاً به لقول الرسول «ما من مخلوق إلا وصورته تحت العرش»! طوالع الأنوار ص ١٣٦ .

(٣٩٦) وهنا يفرق أهل السنة في تأويلات الشيعة، ويتحول علم الكلام السني إلى اشراقيات كونية شيعية .

بخاتمة عن « الجن والشياطين » وهو ما ترسب في وجداننا القومي عندما غاب العقل وحضر الجن والشياطين ! وهي عند المليين وليس جمهور العلماء أو ملايين الناس « أجسام تتشكل بأي شكل شاءت » وكأنها حُواة أو أبطال أساطير أو آلهة وثنيين . وقد أنكرها الحكماء لأنها إما أن تكون لطيفة أم لا وكلاهما باطل فالأول يلزم أنها لا تقتدر على الأفعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة ، وهو خلاف الاعتقاد الذي يجعلها قادرة على خرق العادات . والثاني أنه لا يوجب أن ترى ونحن لا نراها « ولو جوزنا أجساماً كثيفة لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها ودقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة » . والعجيب أن المتكلمين يردون على حجج الحكماء لاثبات الجن والشياطين فقد يقوى الشفاف على الأعمال الشاقة ولا ينفعل بسرعة . ولا يلزم رؤيتها ، يفيض عليها « القادر المختار » مع لطافتها قوة عظيمة لأن القوة لا تتعلق بالقوام . وقد قال قوم إنها النفوس الأرضية وهي مختلفة ، فمنها « الملائكة » الأرضية ومنها الجن ومنها الشياطين فهذه « جنود ربك لا يعلمها إلا هو » ، وكأن علم أصول الدين بمقدماته النظرية لتأسيس العلم آثر النكوص واعلان العجز عن تأصيل موضوعات العقيدة فسلم واستسلم واعتقد وآمن . وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة تتعلق بالخيرة وتعاونها على الخير وهي الجن ، والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر وهي الشياطين « والله أعلم بحقائق الأمور » ! أي أنها النفوس المفارقة وكأن الحساب والعقاب قد تما من قبل . وكيف تكون الجن نفوساً خيرة وهي تسترق السمع بنص الوحي؟[٣٩٩] يبدو أن تشخيص قوى الخير والشر

---

(٣٩٩) ﴿قل: أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنّا سمعنا قرآناً عجبا﴾(٧٢ : ١) ؛ ﴿وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن﴾(٤٦ : ٢٩) ؛ ولقد ذكر لفظ الجن في القرآن بصيغتين «جان» مفرد نكرة ٧ مرات ، و«الجن» جمع معرفة ٢٢ مرة . فقد خلق الجان من نار السموم ومن مارجٍ من نار ، مخلوق لا يشارك الله في شيء ، يهتز ، ويتناسل ، أما لفظ الجن فقد ذكر ١٤ مرة مع الأنس يفيد معاني أنه مخلوق لا يُعبد ، لا يعلمون الغيب ، لهم قوى خارقة وعلى ذلك لا يقدرون على الإتيان بمثل القرآن ، أعداء للنبيين وللمؤمنين ، أمم مثل الأنس لهم رسل ، أبليس منهم ، وجنود سليمان منهم ، يعتل من يستعيذ بهم ، محاسبون ومعاقبون ويدخلون النار .

أو التعبير عنها في صور فنية قد منع المتكلمين والحكماء معاً من البحث عن الأسس الاجتماعية للشر ، واكتفوا بتصويره عجزاً عن مواجهته وتغييره(٤٠٠) . ومع أنها كانت عند القدماء مجرد خاتمة لمبحث الجواهر إلا أنها أصبحت عند المتأخرين موضوعاً محبباً إلى النفس لجذب انتباه العامة اعتماداً على الخيال الشعبي وهدماً لكل المقدمات النظرية الأولى . وتساءل المتأخرون هل يأكلون أي الجن ويشربون ويتناكحون أم لا؟(٤٠١) . هل يدخلون في الناس أم لا؟(٤٠٢) . هل يخبرون الناس بشيء أو يخدمونهم؟(٤٠٣) . هل هم مكلفون أم مضطرون؟(٤٠٤) . هل لهم ثواب

---

(٤٠٠) قال أهل السنة والجماعة بإثبات الملائكة والجن والشياطين في أجناس حيوانات العالم وكفروا من أنكرهم من الفلاسفة والباطنية ، الفرق ص ٣٢٨؛ ومظاهر كلام الحكماء أن الجن والشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة. ولم يضعها الايجي ضمن قسمة الجواهر بل جعلها مجرد خاتمة. المواقف ص ٢٦٦؛ طوالع الأنوار ص ١٣٥؛ وقد أنكر النظام رؤية الجن أصلاً. ويرد عليه أهل السنة بأن ذلك يلزم ألا يرى الجن بعضه بعضاً. وإن اجازه فليس هناك ما يدعو إلى تكذيب رواية ابن مسعود! الفرق ص ١٤٩.

(٤٠١) بينما قال البعض بالنفي قال الأكثرون بالإثبات واختلفوا في الكيفية. قال البعض بالمقابلة. وقيل أكلهم وشربهم استشمام واستراوح لا بمضغ وبلع وهو مردود بالسمع. وقيل اعتماداً على السمع أيضاً أنهم أصناف، فخامستهم لا يأكلون ولا يشربون ، ولا يتوالدون، وجنس منهم فقط يقع منه ذلك! ورُوي «ما من أهل بيت إلا في سقف بيتهم من الجن إذا وضع الغذاء نزلوا فتغذوا معهم والعشاء»، وكل قول يستند إلى رواية. وقيل لا يجوز الاستنجاء بالعظم لأنه طعام الجن! وفي قصة بلقيس كره الجن أن يتزوجها سليمان فتفضي إليه بأسرارهم لأنها كانت بنت جنية! وقيل خافوا أن يولد منها ولد تجتمع له فطنة الجن والأنس. وقد اختلف المشايخ في المناكحة بين الأنس والجن. وقيل إن الجن يصفع السائل لحماقته! الدر ص ١٥٨ - ١٥٩ وعن الكلنبوي لا تناسل في الملك بل فقط في الجن والشياطين، الكلنبوي ص ٢ ، ص ٢٢٣.

(٤٠٢) منع ذلك البعض وجوزه آخرون لأن أجسام الجن رقيقة فليس بمستنكر أن يدخلوا في جوف الإنسان من خروقه كما يدخل الماء والطعوم في بطن الإنسان وهو أكثف من أجسام الجن. وقد يكون الجنين في بطن أمه وهو أكثف جسماً من الشيطان. وليس بمستنكر أن يدخل الشيطان إلى جوف الإنسان. مقالات جـ ٢ ، ص ١٠٨.

(٤٠٣) منع ذلك النظام وأكثر المعتزلة لأن في ذلك فساد دلائل الأنبياء لأن من دلالتهم أن ينبئوا بما نأكل وندخر. وجوزه آخرون، أن يخدم الجن الناس وأن يخبرهم بما لا يعلمون مقالات جـ ٢ ، ص ١١٠.

(٤٠٤) عند بعض المعتزلة وكذلك هشام هم مأمورون منهيون بنص القرآن وأنهم مختارون. وعند

ويدخلون الجنة؟(٤٠٥) وانتهت النظرة الحسية والتحليل العلمي المادي الذي ساد تصور المتكلمين . ولم تفلح الحركات الاصلاحية في تغيير الأمر وتساءلت أيضاً عن الحكمة في خلق الجن!(٤٠٦) وتساءل القدماء أيضاً عن الشياطين ناسين المقدمات النظرية ، نظريتي العلم والوجود ، ووقعوا كلية في الغيبيات والظنيات والسمعيات وكأن بداهات الحس وأوائل العقول وشهادات الوجدان لم تعد مقياساً للصدق وأصلاً للتأسيس ، ولم يعد هناك إلا الروايات الظنية ، المشهورات والذائعات دون المتواترات . هل يرون في الدنيا؟(٤٠٧) هل يجوز انقلابهم في صور الانس أو في أي صور أخرى إذا أرادوا ذلك؟(٤٠٨) هل يسترقون بعضهم البعض؟(٤٠٩) هل

= آخرين أنهم مضطرون مأمورون. وقد انتقل نفس الخلاف من الجن إلى الملائكة. مقالات جـ ٢، ص ١١٣، ص ١٢٦ ويضرب ابن حزم المثل بالحركات الاختيارية فعل النفوس الحية مع الملائكة والأنس والجن وسائر الحيوان! الفصل جـ ٥، ص ١٣١ - ١٣٢، يضع الإنسان مع الملائكة والحيوان كما يضعه مع الجن!

(٤٠٥) أجمع الأشاعرة على أن من كان من الجن مؤمناً فإنه يدخل الجنة. ولكن هل يكون لهم ثواب؟ أنكر ذلك أبو حنيفة. لهم الجنة ولا ثواب لهم. وعن أبي يوسف ومحمد والشافعي لهم الثواب كالعقوبة. والأصح أن يقال ليس لهم أكل وشرب ولكن يتمتعون بالنظر والشم والسماع كما في الدنيا. أنكر البعض عليهم الاستمتاع في الجنة مع أهل الجنة. وقال آخرون الاستمتاع لهم بحسب طبيعتهم وعادتهم. وقيل لهم الطمث مع أهاليهم ولا يكون مع أهل الجنة. الدر ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٤٠٦) تساءل محمد بن عبد الوهاب عن الحكمة من خلق الجن والأنس وفسر آية الجن . الكتاب ص ٣، ص ٢٦.

(٤٠٧) جوز البعض ذلك على الإطلاق، ومنعه آخرون إلا أن يرزقهم الله نبياً أو يجعل رؤيتهم علماً ودليلاً على نبوة نبي أو أن يقلب الله خلقهم ويخرجهم عمّا هم عليه. وجوزه فريق ثالث فالله قادر على أن يقدر عباده على رؤية الملائكة والشياطين من غير أن يقلب خلقهم. وقد يرى الإنسان الملائكة في حال المعاينة. وكلها تصورات دينية. ولكن ذهب فريق إلى إنكار الجن والشياطين ، وأنه ليس في الدنيا شياطين ولا جن غير الأنس الذين نراهم. مقالات جـ ٢ ص ١١٣ - ١١٤.

(٤٠٨) جوز ذلك البعض فيكون الشيطان مرة في صورة انسان ومرة في صورة حية ومنعه المعتزلة ، مقالات جـ ٢ ، ص ١١١ ، ص ١١٤ .

(٤٠٩) ويعني استرقاق الشياطين صفة ركوب بعضهم بعضاً ، وهو سبب ارسال الشهب ، فتارة يدركه الشهاب قبل أن يلقيها وتارة يلقيها في أذن وليه من الانس قبل أن يدركه الشهاب . كتاب التوحيد ص ٣٦ . معرفة الشيطان بما تؤول إليه البدعة ولو مسه قصد الفاعل ، كتاب التوحيد =

يطيقون على حمل ما لا يطيق البشر على حمله؟[٤١٠] هل هم يعلمون ما في القلوب؟[٤١١] هل يوسوسون؟[٤١٢] وتتراوح الاجابات بطبيعة الحال بين الاثبات والنفي ، الاثبات تدعيماً للتصور الديني للعالم والنفي بناء على التصور العلمي

= ص ٤٥ ، أن الطاغوت قد يكون من الجن وقد يكون من الانس . كتاب التوحيد ص ٦٩ .

(٤١٠) جوز ذلك البعض وأن يحمل الأشياء الكثيرة ومنعه الجبائي لأن في ذلك بطلان دلائل الرسل مقالات جـ ٢ ، ص ١١١ .

(٤١١) قال ابراهيم ومعمر وهشام ومن اتبعهم ان الشياطين يعلمون ما يحدث في القلوب وليس ذلك بعجب عند الأشاعرة لأن الله قد جعل عليه دليلاً . ومحال أن يدخل الشيطان قلب الانسان . مثال ذلك أن نشير إلى الرجل اقبل أو ادبر فيعلم ما تريد فكذلك اذا فعل فعلاً عرف الشيطان كيف ذلك الفعل. فإذا حدث نفسه بالصدقة والبر عرف ذلك الشيطان بالدليل فنهى الانسان عنه . وقال آخرون من المعتزلة أن الشيطان لا يعرف ما في القلب فإذا حدث الانسان نفسه بصدقة أو بشيء من أفعال البر نهاه الشيطان عن ذلك الظن والتخمين. وعند فريق ثالث أن الشيطان يدخل في قلب الانسان فيعرف ما يريد بقلبه . مقالات جـ ٢ ، ص ١١٠ ، ص ١٢٦ .

(٤١٢) جوز البعض أنهم يوسوسون ، وعند هشام قد يجوز أن يكون الله قد جعل الجو أداة لهم يصل به إلى القلب من غير أن يدخل فيه أو جعل لهم أداة غير الجو وهي متصلة بالقلب فيحرك الشيطان تلك الآلة من جهة بعض خروم الانسان فتصل الوسوسة الى القلب بتلك الآلة مثال ذلك أنك تأخذ الرمح وبينك وبين الانسان عشرة أذرع فتتكلم فيه فيسمع الانسان إذا كان الرمح مجوفاً وكان متصلاً بسمعه. وعند فريق آخر أن جسم الشيطان أرق من أجسامنا ، وكلامه أخفى من كلامنا فيجوز أن يصل إلى سمع الانسان فيتكلم بكلامه الخفي فيكون ذلك هو وسوسته . وعند فريق ثالث يدخل إلى قلب الانسان بنفسه ويوسوس فيه مقالات جـ ٢ ، ص ١٠٩ جـ ١ ، ص ٣٢٤ ، وعند أهل السنة يوسوس الشيطان للانسان ويشكله ويتخبطه خلافاً لقول المعتزلة والجهمية ، الابانة ص ١٢ ؛ أما المعتزلة فقد قالت ان الشياطين ليس لهم عمل على بني آدم ولا يمكنهم أن يوسوسوا وكذلك الجن . وقال أهل السنة لهم عمل على بني آدم في الظاهر والباطن ، في الباطن لما روي عن الرسول « ان الشياطين تجري من بني آدم مجرى الدم » فثبت أن لهم ولاية في الباطن فيوسوس إلى الانسان ويدعو الى الشر . وأما في الظاهر فيزين المعاصي في قلوب العباد ﴿ وزين لهم الشيطان أعمالهم ﴾ . والحكمة في أننا لا نراهم وهم يروننا أنهم خلقوا على صور قبيحة فلو رأيناهم لم نقدر على تناول الطعام والشراب فستروا عنا رحمة الله ! خُلق الجن من الريح وأصل الريح لا يُرى ، وخلق الملائكة من النور فلو رأيناهم لطارت أرواحنا . وتقع النفس في المعاصي بوسوسة الشياطين ﴿ يوسوس في صدور الناس ﴾ ، بحر الكلام ص ٥٨ - ٥٩ .

الذي يعمل إلى حد تصور الصرع في مقابل وسوسة الشيطان(٤١٣). وقد ظلت بعض هذه التساؤلات حتى حركات الاصلاح الأخيرة . فالشيطان هو المسؤول عن البدع وعن كل مظاهر الشرور في العالم بما فيها الطاغوت . لم يستطع المتكلمون والفقهاء معاً وهم الذين دافعوا عن التصور الحسي للعالم أن يحافظوا على مكتسبات نظرية العلم ونظرية الوجود ، وانتهت المقدمات النظرية بالوقوع في الغيبيات المحضة والظنيات الخالصة ، والبعيدة كل البعد عن مصالح الأمة .

٥ ـ **خاتمة** : لقد استطاعت نظرية الوجود في نهاية الأمر أن تجعل العلوم هي الطبيعة وأن يظهر الانسان أيضاً من خلال الطبيعة في مقابل « الله » مثبتاً دوره في الكون في ادراك قوانين الطبيعة والسيطرة عليها . فموضوع علم أصول الدين كما ظهر من نظرية الوجود هو الطبيعة ، وأنه لا تفكير في « الله » إلا بعد التفكير في الطبيعة وكأن الدين لا يتأسس إلا في العلم . لا يمكن الوصول إلى « الله » إلا من خلال الطبيعة ، وفي هذا تتفق كل العلوم الاسلامية الأربعة علم أصول الدين

---

(٤١٣) اختلفوا في المصروع يرى الشيطان أم لا؟ فعند فريق أن الشيطان يخبط الانسان ويستهلكه ويراه الانسان وما يُسمع منه فهو كلام الشيطان . وعند فريق ثان بل يخبط الانسان ويصرعه ويوسوسه ولا يراه الانسان ، وليس الكلام المسموع في وقت الصرع والاختبار كلام الشيطان . وعند فريق ثالث الجن لا يخبطون الناس ولا يستهلكونهم وإنما ذلك من جهة اختلاط الطبائع وغلبة بعض الأخلاط من المرة أو البلغم . مقالات جـ ٢ ، ص١٠٩ . وعند ابن حزم واعتماداً على النقل الصرع تأثير الشيطان في المصروع بالمماسة بعد أن يسلطه الله عليه ، يثير فيه من طبائعه السوداء والأبخرة المتصاعدة الى الدماغ كما يخبر به عن نفسه كل مصروع بلا خلاف مهم فيحدث الله له الصرع والتخبط . . . وما توجبه المشاهدة وما زاد على هذا فخرافات من توليد الغرابين والكذابين . . ويعتمد ابن حزم على نقل مثل « ان الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فإذا ارتفعت فارقها فإذا استوت قارنها فإذا زالت فارقها فإذا أجنحت للغروب قارنها فإذا غربت فارقها » ، ونهى عن الصلاة في هذه الأوقات ! يتضح إذن الصراع بين التصور العلمي والتصور الديني في تفسير الصرع بالأبخرة، وتفسيره بوسوسة الشيطان ، أو وجود الجن بناء على قدرة الله أو عدم رؤيتهم بناء على أنها أجسام رقيقة صافية هوائية ، عنصرها النار لا ألوان لها وبالتالي لا يمكن ادراكها بحاستي البصر أو اللمس . ويقول ابن حزم « لم ندرك بالحواس ولا علمنا بوجوب كونهم ولا وجوب امتناع كونهم في العالم أيضاً بضرورة العقل » ولكن كان المبدأ والقياس شيء والتطبيق والنتيجة شي آخر، الفصل جـ ٥ ، ص ٨٣ ـ ٨٤ .

وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف . وهذا يعني أن الأدلة على وجود « الله » أدلة بَعْدية خالصة . « الله » نتيجة وليس مقدمة ، نهاية وليس بداية ، غاية وليس أصلاً ، مقصداً وليس أساساً ، اتجاه وليس شيئاً . . . . الخ. ولهذا السبب تتجاور الطبيعيات والإلهيات وتتداخل وكأنهما علم واحد . تُدرك الإلهيات بلغة الطبيعة ، وتُدرك الطبيعة بلغة الإلهيات . « الله » جوهر ، والشيء جوهر . « الله » شيء والشيء الطبيعي شيء ، « الله » موجود والشيء الطبيعي موجود . وقد يصل الأمر إلى استحالة التصرف في أي الموضوعين يكون الحديث في « الله » أم في الطبيعة[٤١٤] . والحقيقة أن كل هذا التوحيد الطبيعي أو الطبيعة التوحيدية لم تكن الغاية منه تحليل الطبيعة أو اثبات وجود الانسان في الطبيعة بل اثبات الإلهيات بصورة أخرى بطريق بعدي أو اسقاط الإلهيات على الطبيعة على نحو قبلي ، وبالتالي جعل الطبيعة متحدثاً رسمياً باسم « الله » . فإذا ما انتهى الأمر إلى أن تصبح الإلهيات والطبيعيات علماً واحداً فذاك إنما يأتي كنتيجة وبطريق المصادفة وليس كمسلمة أو كنتيجة قصدية . الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل والإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى، ولكن المهم بالنسبة لنا هو كيف استطاع العقل التوحيدي النظر إلى الطبيعة ، وهل يمكن أن يوجه العقل التوحيدي تحليل الطبيعة؟ إن ما ظهر في نظرية الوجود هو أن كل تحليل طبيعي كان مقدمة لاثبات صفة إلهية أو نفي أخرى . فتحليل الأعراض لاثبات حدوثها مقدمة لاثبات صفة القديم . وتحليل المثلين والمختلفين لنفي الشبه وتحليل الجسم لنفي صفة الجسمية عن « الله »، وتحليل الأكوان والاعتمادات لنفي صفة المكانية عن « الله » ، وتحليل الجوهر لنفي صفة الجوهرية عن « الله » وتحليل الشيء لنفي صفة الشيئية عن « الله » . ومع ذلك يمثل الفكر الطبيعي المستقل بوادر صراع الفكر العلمي مع الفكر الديني ، وصراع العقل لاثبات سلطته أمام طبيعة مستقلة لها قوانينها المطردة الثابتة . فالطبيعيات تدل أكثر ما تدل على بزوغ الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني أكثر مما تدل على تحليل علمي للطبيعة . وذلك موجود في تاريخ العلوم الطبيعية

(٤١٤) مثلاً يقول الجويني : « ونحن نوضح وجوه الرد على الفلاسفة أولاً (في الجزء الذي لا يتجزأ) ثم نتعطف على النظام ونوضح له آداء مذهبه إلى هدم قواعد الدين » الشامل ص ١٤٣ .

والرياضية وفي علوم الحياة مثل الطب والتشريح والنبات . وبتعبير آخر تمثل الطبيعيات الصراع بين تحليل الواقع والتعبير الانشائي ، وتكشف عن التباين بين الموقف العلمي والموقف الخطابي . وقد استعملت الطبيعيات كجزء من علم التوحيد المنهج التأملي الخالص أي أنها طبيعيات عقلية وليست طبيعيات علمية تقوم على التحليل المعملي وعلى التجارب العلمية وعلى القياس وفرض الفروض والتحقق من صحتها . ومع ذلك إذا ما احتاج العالم إلى بعض تصورات نظرية تساعده على اجراء التجارب العلمية فالطبيعيات العقلية تستطيع أن تمده بمثل هذه التصورات عن المداخلة والتركيب والمزج والاتحاد والملامسة والمجاورة . . . الخ . وهذا يحدث دائماً في تاريخ العلم المرتبط بالميتافيزيقا الخالصة أو بعلوم الحكمة . فإذا ما حدث اكتشاف علمي دائم لا يتغير فإن ذلك يحدث بالعرض وليس بالجوهر ، نتيجة لعمل الذهن في التوحيد عن طريق وصف ظواهر الطبيعة وتحليل الواقع المادي . « الله » إذن رؤية موجهة للذهن نحو الطبيعة أو « فكرة محدِّدة » كما يقول المناطقة . ومع ذلك ، وبالرغم من أن هذا الكلام في « الدقيق » يبدو أقرب إلى الطبيعيات منه إلى الفكر الديني إلا أن الفكر الديني يظهر من ورائه كافتراض بعيد غير محتمل الموضوع ، ولا يؤثر وجوده في الوصف العقلي للطبيعة . أما أزمات العلم التي يمكن لميتافيزيقا الطبيعة أن تمدها ببعض التصورات لحلها فإنها لا تحدث إلا بعد نشأة العلم وتطبيق العلم وتوجيه العلم للحياة الانسانية .

تكشف إذن هذه المقدمات النظرية كلها عن أن التوحيد يمكن أن يقوم على أصول عقلية يمكن الوصول إليها مسبقاً ، وهذا هو الذي أدى بالفعل إلى تأسيس نظريتي العلم والوجود[٤١٥] . وتبدو في المؤلفات الكلامية الأولى وتظهر تدريجياً

---

(٤١٥) يقول الخياط مهاجماً ابن الرواندي « ثم ان الماجن السفيه ذكر أبا الهذيل فحكى عنه قولاً قد كان أبو الهذيل يناظر فيه على البحث والنظر، وذلك لأنه باب من أبواب الكلام شديد، وهو أصل من أصول التوحيد عظيم ، وهو الكلام فيما كان ويكون وما يتناهى وما لا يتناهى ، والكلام في البعض والكل ، وإنما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين » الانتصار ص ٧ .

حتى تبتلع موضوعاتها في نظريتي العلم والوجود الموضوعات الكلامية نفسها[٤١٦] ، ويصبح علم الكلام كله علماً نظرياً أو انطولوجياً يتحد فيه العلم والمنطق ، وتحليل العقل وتحليل الوجود حتى ليصعب بعد ذلك التفرقة بين علم الكلام والفلسفة والميتافيزيقا . ويبدو الحديث في الموضوعات الإلهية وعلى رأسها التوحيد وكأنه حديث عارض راجع إلى نقص في قدرة العقل على التنظير ، أو كأن تطور هذه الموضوعات مرتبط بمرحلة معينة من تطور العلم . فإذا ما تطور العلم واكتمل أصبح الوجود هو موضوع علم الكلام وعالم الكلام باحث الوجود ، والإلهيات الانطولوجيا العامة والمتكلم هو الفيلسوف الميتافيزيقي الباحث في الوجود[٤١٧] .

ويمثل علم الكلام المتأخر محاولة للتوحيد بين الأساس العقلي للكلام وللحكمة على السواء، ويبرز في تعريف الموضوعات أوجه التشابه والاختلاف بينهما[٤١٨] . وبالرغم من اقتراب علم الكلام من علوم الحكمة إلا أنه يقوم على أساس عقلي خاص به وكأن هذا الانتقال من النقل إلى العقل كان تطوراً طبيعياً من داخله وليس تبنياً لعلوم الحكمة التي كانت في حقيقة الأمر اشراقية أكثر منها عقلية ، وأسطورية في بعض جوانبها أكثر منها واقعية ، في حين كان علم الكلام صاحب نظرة حسية عقلية لم يتخل عنها إلا في النهاية عندما ضعفت عزائمه

---

(٤١٦) يقسم البيضاوي « طوالع الأنوار » إلى مقدمة وكتب ثلاثة . تستغرق المقدمة بفصولها الأربعة الكتاب الأول كله ببابه الأول وفصوله الستة ، وبابه الثاني وفصوله الأربعة ، وبابه الثالث وفصلين أكثر من نصف الرسالة . كما يقسم التفتازاني « المقاصد » الى ست ، تضم المقدمات الخمسة الأولى . الأول « في المبادىء » ، والثاني « في « الأمور العامة » ، والثالث « في الاعراض » ، والرابع « في الجواهر » ، والخامس « في العقليات » . ولا تظهر موضوعات علم الكلام التقليدي إلا في المقصد السادس «في الإلهيات » المقاصد ص ١١١ وقد حاولنا نحن في هذا الفصل « نظرية الوجود » رده إلى حجمه الطبيعي أسوة بباقي الفصول ، فقد كانت المصنفات القديمة حبلى به ، لا هروباً من الوجود بل لاعادة تأسيس موضوعات العلم ذاته على أساس من الواقع الاجتماعي والسياسي للأمة في مرحلتها التاريخية الراهنة .

(٤١٧) يقول التفتازاني « والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث يتميز عن الإلهي » المقاصد ص ١٧ .

(٤١٨) مطالع الأنوار ص ١٤٣ .

ووهنت قواه وتسرب إليه الايمان التقليدي من جديد . بل إن علم الكلام يقف أحياناً من علوم الحكمة موقف العداء ويرفض تصوراتها للعالم مثل قدم العالم والجواهر المفارقة[٤١٩] . ويذكر الحكماء دون تعيين وأحياناً يُعين أحدهم وهو الذي بين أحكام الوجود والعدم والواحد والكثير والواجب والممكن والمستحيل ، والوجود والماهية ، ولديه تبلغ الفلسفة أقصى ما وصلت إليه من تجريد[٤٢٠] . فإذا كان مسار علم الكلام التقليدي وتطوره في التاريخ يثبت أن النظرية العقلية سواء في نظرية العلم أو في نظرية الوجود تطغى على الموضوع الإلهي أو أن الأساس العقلي يبتلع تدريجياً الموضوع نفسه فإننا بتطوير علم الكلام لمرحلة أخرى نصل إلى صياغة نظرية عقلية شاملة تتلاشى فيها الموضوعات الإلهية حتى يصبح علم الكلام علماً عقلياً خالصاً وحتى يتأسس العلم في النهاية بتحويل موضوعه من موضوع حسي مادي وجداني نفسي وهو التشخيص أو التشبيه إلى موضوع عقلي علمي خالص وبالتالي يتحقق مشروع علم الكلام الذي وضعه هو لنفسه وهو تأسيس علم أصول الدين في مقدمات نظرية خالصة مثل نظريتي العلم والوجود ، هذا المشروع الذي توقف منذ القرن الثامن حتى الحركات الاصلاحية الحديثة ، وما كاد ينهض حتى خَبَا من جديد[٤٢١] . ويكون أيضاً قد تخلى عن منهج النص الحرفي أو المعنوي (التأويل) واعتمد على القسمة العقلية الخالصة . هذه المقدمات النظرية التي تحتوي على نظرية العلم ونظرية الوجود ليست من قبيل الترف العقلي أو الاستطراد أو الاستعارة من علوم أخرى ، علوم الحكمة أو علوم الفقه والأصول أو علوم التصوف بل هو آخر ما وصل إليه علم الكلام من تنظير للموضوعات الإلهية[٤٢٢] . وهذا لم يمنع أنه في بعض الأحيان عندما يضعف التنظير تطل الإلهيات بين الحين والآخر خاصة في الصياغات الأولى لنظرية العلم وفي الصياغات الأخيرة لنظرية الوجود[٤٢٣] . لذلك كان استعمال علم الكلام المتأخر للحجج

(٤١٩) المقاصد ص ١٨ .

(٤٢٠) هو ابن سينا ، المقاصد ص ١٩ .

(٤٢١) أنظر بحثنا « كبوة الاصلاح » الندوة العلمية لكلية الآداب ، جامعة الرباط ابريل ١٩٨٣ .

(٤٢٢) المقاصد ص ٢١ .

(٤٢٣) طوالع الأنوار ص ٩٢ ؛ الشامل ص ١٠٥ .

النقلية قليلاً للغاية لاعتماده على القسمة العقلية وحدها ، ورغبته في اقامة نظرية عقلية خالصة على عكس علم الكلام المتقدم الذي لا يتجاوز كونه تجميعاً لبعض النصوص في موضوع واحد وشرحها(٤٢٤) . ومع ذلك فقد انتهت نظرية العلم اعتماداً على تحليل العقل وحده إلى أن صار العقل فارغاً بلا مضمون ، يعيش العقل على نفسه ، وتظهر قواه بفعله الخاص ، فتتشعب التقسيمات حتى ولو لم تكن بذات دلالة ، بالنسبة للموضوع الرئيسي ، وكأن العقل عندما يبلغ حداً من الصورية فإنه يترك موضوعه الأساسي ويعيش على ذاته ويخرج نسيجاً من الخطوط الهندسية المتسقة مع نفسها ، وينسج شبكة من التقسيمات ونظاماً من الأبنية ينطبق على كل موضوع ، ويكون هو الموضوع المثالي للعقل المتسق مع بنية العقل ذاته ، فإذا ما تحول العقل إلى الوجود فإنه يحوله أيضاً إلى وجود صوري ، وكأن العقل يصف ذاته ، فالعقل الصوري والوجود الصوري صنوان .

والسؤال الآن : هل تكفي نظريتا العقل والوجود وحدهما لاقامة العلم؟ صحيح أن العقل هو العلم؟ والوجود هو المعلوم. ولكن العقل والوجود كليهما يظهران في الشعور، والعلم والمعلوم كلاهما بعدان للشعور. ومن ثم احتاجت نظرية العلم ونظرية الوجود إلى نظرية ثالثة هي نظرية الشعور . وكما تقوم نظرية العلم بتحليل العلم ونظرية الوجود بتحليل الوجود فإن نظرية الشعور تقوم بتحليل الشعور واكتشاف العقل والوجود كبعدين للشعور. وعلى هذا النحو يمكن التغلب على هذين الانحرافين الصوري والمادي في نظريتي العلم والوجود بايجاد الشعور كطرف يظهر فيه العقل والوجود. فالعقل هو الجانب العاقل للشعور، هو الذات العاقلة، والوجود هو الجانب الوجودي للشعور أو هو الموضوع الموجود. يستطيع تحليل الشعور القضاء على صورية العلم وصورية الوجود على السواء . والشعور قادر على اعطاء مادة جديدة خصبة ومتجددة يقوم العقل بتحليلها . ومن ثم لا يعيش العقل على ذاته ، ولا يتحول إلى مجرد آلة نسيج لتصورات وتقسيمات بل يعمل في تحليل مضمون التجارب التي يقدمها الشعور والتي تكشف عن نفس

(٤٢٤) وذلك منذ « الفقه الأكبر » لأبي حنيفة حتى « الابانة » للأشعري .

التجارب التي منها تنبثق النصوص الكلامية والدينية[٤٢٥] . والحقيقة أن تحليل الشعور ليس غريباً على مادة الكلام بل متغلغل فيها مطمور داخل القسمة العقلية وتحليلات الوجود . تظهر كلمة شهادة الوجدان كثيراً على أنها حجة . والوجدانيات ، شهادة الحس الباطنة ، أحد مصادر العلم طبقاً لنظرية العلم . فإذا كانت المقدمات النظرية لعلم الكلام قد أعطتنا :

١ ــ نظرية عقلية محكمة تعبر عن أقصى ما وصل إليه العلم من تنظير عقلي ولكن تحكمها ثنائية عقلية متطهرة تعبر عن تصور ديني للعالم وهي المثالية العقلية التي تعبر عن الايمان الديني التقليدي .

٢ ــ نظرية وجودية محكمة تعبر عما وصل إليه علم الكلام من تنظير عقلي في وصف الوجود ، ولكن تحكمها نفس الثنائية المتطهرة التي تقسم العالم إلى قطبين ، قطب موجب وآخر سالب ، وتجعل العلاقة بينهما علاقة أولوية وشرف ، علاقة نقص وكمال .

وعلى هذا النحو تكون مهمتنا إذن في تطوير هذه المقدمات النظرية كالآتي :

١ ــ تحويل القسمة العقلية ، وهو الطابع الغالب على نظرية العلم التي تعبر عن الموقف الديني المتطهر إلى تحليل عقلي خالص لا يتبع أسلوب القسمة بل التحليل المتشعب الاتجاه الذي يكشف عن البناء الشعوري للموضوع .

٢ ــ تحويل القسمة الوجودية ، وهو الطابع الغالب على نظرية الوجود، إلى خبرات شعورية بالعالم تكشف عن ماهيته ، وتكون موضوعاً للتحليل العقلي .

فإذا كان علم الكلام القديم قد تطور من مرحلة الحجة النقلية إلى مرحلة الحجة العقلية إلى مرحلة التحليل الوجودي الخالص فإنه يمكن أن ينتقل الآن إلى مرحلة جديدة وهي مرحلة التحليل الشعوري للموضوعات من خلال الخبرات الحية ، ويكون المعلوم هو المشعور به . فعلم الكلام نشأ وتطور ولم يتوقف تطوره

(٤٢٥) « ولان ابتناءه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح » . شرح التفتازاني ص ١١ .

إلا في عصر الشروح والملخصات، والعصر الثاني للنقل والترجمة عن الحضارات المجاورة(٤٢٦). فمن الممكن إذن تطويره من جديد خاصة وأننا باحثين منتسبين إلى الحضارة ولسنا مستشرقين خارجين عنها أو عليها. فهي جزء منا ومن تصورنا للعالم ومن وجودنا ونحن جزء منها كتحقّق تاريخي لها، ثقافة، ونظاماً، ودافعاً. فتسير الحضارة من جديد وتنتقل من طورها الثاني الذي توقفت فيه في القرون السبعة الأخيرة إلى طورها الثالث الذي تلحق به بطورها الأول في القرون السبعة الأولى. فلسنا أمام علم مقدس بل أمام نتاج تاريخي خالص، صب كل عصر ثقافته وتصوره فيه. وتصور القدماء تصور تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي كما أن تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا ومستوانا الثقافي. فإذا استطاع باحث أو جماعة من الباحثين الوعي بروح العصر وباحتياجاته ومتطلباته فإنه يمكنه ويمكنهم تطوير العلم به، وأن يؤرخ لعلم الكلام بهذا التصور الجديد كما نؤرخ له حالياً طبقاً للمراحل القديمة، مرحلة الحجة النقلية، مرحلة التحليل العقلي، مرحلة التحليل الوجودي. ويُطبق هذا المنهج الشعوري على خطوتين:

١ ــ يُقرأ النص القديم وغالباً ما يكون نصاً صورياً عقلياً مجرداً فيشعر القارىء بشيء، ويكون هذا الشيء هو المادة الناقصة فيكمل تحليل النص به. ولما كان الباحث هو الباحث المعاصر فإن مادة الشعور تعبر عن البناء النفسي المعاصر. وكثيراً ما يكون النص مادة صرفة مثل التحليل الفزيولوجي للحس، وهنا يبدو الشعور وكأنه يرفع هذه المادة ويضعها على المستوى العقلي الشعوري واعطاء نظرية في الادراك شعورية بقدر ما هي فزيولوجية. وإذا وجد الشعور نفسه أمام نص كوني يقوم على تشخيص الطبيعة من تصور للأفلاك على أنها نفوس حية عاقلة وتصور للفيض وللعقول العشرة وكل ما يقال عن المفارقات فإن الشعور يبدأ بتحليله العقلي ويعيد بناء الموضوع على

---

(٤٢٦) العصر الثاني للترجمة هو القرن الماضي وهذا القرن في مقابل العصر الأول الذي تمت فيه الترجمة، في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

أساس عقلي حتى يتلاشى التشخيص والخيال والاشراقيات .

٢ ـ نظراً لأن تحليلات القدماء لا تكفي إذ يغلب عليها التحليل العقلي للوجود الصوري فإننا نضيف عليها مادة جديدة مستقاة من الوجود الانساني أو من روح العصر . وكما استعمل القدماء الشعر الجاهلي وشعر الفرق فإنه يمكن استعمال الشعر الحديث باعتباره معبراً عن احتياجات العصر(٤٢٧) . ولما كان الشعر هو الفن الغالب على تراثنا القديم فإنه يمكن استعمال كل ضروب الفن السائدة في عصرنا من شعر ورواية وقصة ومسرحية . وإذا كان القدماء أيضاً قد استعملوا أمثال العرب فإننا نعتمد أيضاً على الأمثال العامية بل وعلى الأزجال التي تعبر عن روح الشعب على نحو قد يكون أصدق من الأدب المدون .

ولما كان الشعور في حقيقته وعياً ، وكان الوعي في واقع الأمر وعياً اجتماعياً ، فإن منهج الشعور هو منهج لتحليل الواقع الاجتماعي . فالشعور ليس وعياً خالصاً منعزلاً عن محيطه ودوائره ، عالم الأشياء ، وعالم الآخرين ، بل هو وعي اجتماعي يكشف عن بناء الواقع ومكوناته(٤٢٨) . ولما كان الواقع هو في نهاية الأمر تراكم للماضي ، وأحد مراحل التاريخ فإن الوعي الاجتماعي هو أيضاً وعي تاريخي . وعلى هذا النحو يتحول علم الكلام القديم من الحجة النقلية إلى التحليل العقلي إلى وصف الوجود ثم يصبّ في نهاية الأمر في التحليل الاجتماعي والسياسي للوعي التاريخي في حياة الأمة . وعلى هذا النحو يعود علم الكلام إلى نشأته الأولى أي إلى علم أصول الدين حيث صبّت فيه الأمة القديمة تاريخها وصراعاتها وأزماتها وقرأت واقعها في العقيدة كما يبدو ذلك في عقائد الفرق . ولربما يستطيع جيلنا نحن أن يقرأ في عقائده اليوم كما فعل القدماء تاريخه وصراعاته وأزماته فتتأصل ثورته من خلال عقيدته .

---

(٤٢٧) أنظر مثلاً نماذج من شعر الفرق في الفرق ص ٤١ ـ ٥٣ .

(٤٢٨) أنظر بحثنا « من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي » دراسات اسلامية ص ٣٤٩ ـ ٣٩٢ .

الفهـــرس

الإهداء ٥

مقدمة من الدعاء للسلاطين إلى الدفاع عن الشعوب ٧

الباب الأول

المقدمات النظرية

الفصل الأول

تعريف العلم

أولاً: مقدمة ٥١

ثانياً: تسميته ٥٢

١ ـ علم الكلام ٥٣

٢ ـ علم أصول الدين ٥٩

٣ ـ علم التوحيد ٦٢

٤ ـ الفقه الأكبر ٦٣

٥ ـ علم العقائد ٦٤

ثالثاً: حده ٦٧

١ ـ نقد التعريف القديم ٦٧

٢ ـ وضع تعريف جديد ٧٠

رابعاً: موضوعه ٧٧

١ ـ ذات الله ٧٧

٢ ـ الصفات والأفعال ٨٤

٣ ـ ذات الرسول ٨٧

٤ ـ الأمور العامة ٩٢

خامساً: منهجه ٩٤

١ ـ المنهج الإيماني ٩٤

٢ ـ المنهج الدفاعي ٩٥

٣ ـ هل الجدل علم؟ ٩٨
سادساً: مرتبته ١٠٧
١ ـ من حيث الموضوع ١٠٧
٢ ـ من حيث المنهج ١١٠
٣ ـ من حيث الأولوية ١١٤
٤ ـ من حيث الغاية ١١٥
سابعاً: وجوبه ١١٨
١ ـ العامة والخاصة ١١٨
٢ ـ أقسام الواجبات ١٢٤
٣ ـ الكفاية والعين ١٢٥

الفصل الثاني
بناء العلم

أولاً: مقدمة ١٣٣
ثانياً: ظهور الموضوعات من خلال الفرق، وظهور الفرق من خلال الموضوعات ١٣٨
١ ـ ظهور الموضوعات من خلال الفرق (التنبيه والرد) في مقابل
ظهور الفرق من خلال الموضوعات (التمهيد) ١٣٨
٢ ـ من الفرق إلى الموضوعات أو من الموضوعات إلى الفرق ١٤١
٣ ـ من الفرق ثم الموضوعات بلا بناء إلى الفرق ثم الموضوعات المبنية ١٤٤
ثالثاً: من المسائل إلى الموضوعات، ومن الموضوعات إلى الأصول ١٤٨
١ ـ من الأقوال المتفرقة إلى الموضوعات المتناثرة ١٤٨
٢ ـ من الموضوعات إلى الفصول ومن الفصول إلى الأبواب ١٥٣
٣ ـ من الفصول والأبواب إلى القواعد والأصول ١٥٨
رابعاً: من الأصول إلى البناء ١٦٧
١ ـ نظرية الذات والصفات والأفعال ١٦٧
٢ ـ المقدمات والالهيات والسمعيات ١٧١
٣ ـ الالهيات والنبوات والسمعيات ١٧٨
خامساً: من بناء العلم إلى عقائد الإيمان ١٨٣
١ ـ أحكام العقل الثلاثة وإحصاء العقائد حول الله والرسول ١٨٥
٢ ـ استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه ١٨٩

٣ ـ سقوط الالهيات والاستسلام التام للسمعيات ١٩٢
سادساً : المصنفات القديمة ١٩٢

الفصل الثالث
نظرية العلم

أولاً : نشأة نظرية العلم وتطورها ٢١٦
١ ـ مصطلح نظرية العلم ٢١٦
٢ ـ غياب نظرية العلم ٢١٧
٣ ـ ظهور نظرية العلم كنظرية في المعرفة ٢١٩
٤ ـ تداخل نظريتي العلم والوجود ٢٢٢
٥ ـ نظرية العلم كنظرية في المنطق ٢٢٤
٦ ـ اختفاء نظرية العلم ٢٢٧
٧ ـ بناء نظرية العلم ٢٢٩
ثانياً: تعريف العلم ٢٣٣
١ ـ الشك والظن والوهم ٢٣٦
٢ ـ الجهل ٢٤٥
٣ ـ التقليد ٢٤٧
٤ ـ المطابقة في العلم ٢٥٣
ثالثاً: أقسام العلم ٢٦١
١ ـ العلم الإنساني ٢٦١
٢ ـ العلم بديهي ضروري أو استدلالي نظري ٢٦٣
٣ ـ إثبات العلم الضروري ٢٦٧
٤ ـ إثبات العلم النظري ٢٧٥
رابعاً: النظر يفيد العلم ٢٧٩
١ ـ تعريف النظر ٢٨٠
٢ ـ قسمة النظر ٢٨١
٣ ـ النظر الصحيح يفيد العلم ٢٨٣
خامساً: كيف يفيد النظر العلم؟ ٣٠٠
١ ـ نظرية التوليد ٣٠٠

٢ ـ شروط النظر ٣١٢
سادساً: وجوب النظر ٣١٦
١ ـ الوجوب السمعي ٣١٧
٢ ـ الوجوب العقلي ٣٢٢
٣ ـ أول الواجبات ٣٣٠
٤ ـ موضوع النظر ٣٤٢
سابعاً: طرق النظر ٣٤٧
١ ـ التعريف ٣٤٨
٢ ـ الاستدلال ٣٥٠
٣ ـ القياس ٣٥١
٤ ـ القياس «الديني» ٣٥٣
٥ ـ المقدمة ٣٥٦
أ ـ المقدمات القطعية ٣٥٦
ب ـ المقدمات الظنية ٣٦٤
ثامناً: مناهج الأدلة ٣٦٦
١ ـ نقد الدليل النقلي ٣٦٨
٢ ـ الدليل العقلي ٣٨٠

الفصل الرابع
نظرية الوجود

أولاً: نشأة نظرية الوجود وتطورها ٣٨٧
١ ـ مصطلح نظرية الوجود ٣٨٧
٢ ـ غياب نظرية الوجود ٣٨٨
٣ ـ نشأة نظرية الوجود ٣٨٩
٤ ـ بناء نظرية الوجود ٣٩٦
٥ ـ اختفاء نظرية الوجود ٤٠١
ثانياً: ميتافيزيقا الوجود أو «الأمور العامة» (الواجب) ٤٠٤
١ ـ الوجود والعدم ٤٠٥
أ ـ قسمة المعلوم ٤٠٦
ب ـ هل المعدوم معلوم أو موجود؟ ٤١٠

جـ ـ هل المعدوم شيء؟ ٤١٤
د ـ هل هناك واسطة بين الوجود والعدم (الحال)؟ ٤١٨
هـ ـ ماذا يعني الوجود؟ ٤٢١
و ـ هل الوجود في الذهن أم في الواقع؟ ٤٢٥
٢ ـ الماهية ٤٢٧
أ ـ الماهية البسيطة والماهية المركبة ٤٢٧
ب ـ هل الوجود نفس الماهية أم جزؤها أم زائد عليها؟ ٤٢٩
جـ ـ هل الماهيات مجعولة يحتاج بعضها البعض ٤٣٢
٣ ـ الوجوب والإمكان والاستحالة ٤٣٣
أ ـ أحكام العقل الثلاثة ٤٣٤
ب ـ أحكام الوجوب ٤٣٨
جـ ـ أحكام الإمكان ٤٤١
د ـ أحكام القديم ٤٤٤
هـ ـ أحكام الحدوث ٤٤٦
٤ ـ الوحدة والكثرة ٤٤٧
أ ـ الوحدة ٤٤٨
ب ـ الكثرة ٤٥٠
٥ ـ العلة والمعلول ٤٥٢
ثالثاً: فينومينولوجيا الوجود (الأعراض) ٤٦٠
١ ـ تعريف العرض وإثباته وقسمته وأحكامه وغايته ٤٦٠
٢ ـ الكم ٤٧٥
أ ـ العدد ٤٧٦
ب ـ المقدار ٤٧٧
جـ ـ الزمان ٤٧٧
د ـ المكان ٤٧٩
٣ ـ الكيف ٤٨٢
أ ـ الكيفيات المحسوسة ٤٨٣
١ ـ الملموسات ٤٨٨
٢ ـ المبصرات ٤٩٠
٣ ـ المسموعات ٤٩١

٤ ـ المذوقات ٤٩٤
٥ ـ المشمومات ٤٩٤
ب ـ الكيفيات النفسانية ٤٩٥
١ ـ الحياة ٤٩٦
٢ ـ العلم ٤٩٧
٣ ـ الإرادة ٥٠٢
٤ ـ القدرة ٥٠٣
٥ ـ بقية الكيفيات النفسانية ٥٠٨
جـ ـ الكيفيات الكمية ٥١٠
د ـ الكيفيات الاستعدادية ٥١٠
٤ ـ النسبة ٥١١
٥ ـ الإضافة ٥١٨
رابعاً: أنطولوجيا الوجود (الجواهر) ٥٢١
١ ـ الجوهر الفرد ٥٢٤
٢ ـ عوارض الأجسام ٥٤١
أ ـ القدم والحدوث ٥٤٢
ب ـ البقاء والفناء والاعادة ٥٤٨
جـ ـ هل تتعرى الجواهر عن الأعراض؟ ٥٥١
د ـ هل الأجسام متجانسة؟ ٥٥٤
٣ ـ أقسام الجسم ٥٥٥
أ ـ الأفلاك ٥٥٧
ب ـ الكواكب ٥٥٨
جـ ـ العناصر ٥٥٩
د ـ المركبات التي لا مزاج لها ٥٦٢
د ـ المركبات التي لها مزاج ٥٦٧
٤ ـ هل هناك جواهر مفارقة، النفس والعقل؟ ٥٧٣
أ ـ النفس ٥٧٤
ب ـ العقل ٥٧٩
جـ ـ هل هناك جن وشياطين؟ ٥٨١
٥ ـ خاتمة ٥٨٦

* دار التنوير للطباعة والنشر. ص.ب: ١١٣/٦٤٩٩ بيروت ـ لبنان.

* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر. ص.ب: ١٣/٥٨٨١ بيروت ـ لبنان.