علاقة الفلسفة بعلم الكلام

أ. زبيدة الطيب
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة ـ الجزائر
قسم العقيدة ومقارنة الأديان
أستاذة العقيدة والفكر الإسلامي المعاصر

الملخص

لقد أظهر احتكاك المسلمين بالثقافات والملل الكفرية قديما أن النص القرآني وحده لم يعد يشكل مصدرا كافيا للدفاع عن العقيدة الإسلامية. ولذلك باتت الاستعانة بعناصر وأدوات من خارج النص ملحة، وقد كانت الفلسفة اليونانية هي ذلك العنصر الذي استعان به أوائل المعتزلة الذين يعود الفضل إليهم في إدخالها الفضاء الفكري الإسلامي، والذين تعكس نصوصهم اهتماما كبيرا بها. وقد سن سنتهم من بعدهم خصومهم من الأشاعرة يدل على ذلك نزوعهم العقلاني الذي بلغ أوجه على أيدي المتأخرين منهم. وهو ما يجعلنا نتساءل عن **الدور الذي لعبته الفلسفة في علاقتها بعلم الكلام قديما؟** وذلك من أجل البحث عن صيغ جديدة تعين الباحثين اليوم على تطوير الدرس الكلامي والارتقاء به نحو العقلانية في إطار البحث عن صياغة جديدة لعلم كلام جديد يواكب التطورات؟

The Summary

Through the contact of Muslims with ancient cultures and atheist sects, it was made obvious that the Quranic text alone is not enough sufficient to defend the Islamic religion. Thus, scholars made recourse to ʿIlm al_Kalām', i.e. "The science of discourse" or 'Muslim scholastic philosophy' since it proved to be necessary to defend Islam successfully. In this way, philosophy was integrated in the Islamic thinking by the pioneer Mu`tazila, who translated many Greek texts. This scholarly openness gave them the opportunity to utilize reason and rational thought. So, philosophy has played an important role in defending Islam. Today, we maintain that philosophy, in its occidental form, is always indispensable for the rationalization and reformalization of 'Ilm al_Kalām' in order to keep space with the new developments in this regard.

مقدمة:

علم الكلام هو أحد العلوم النصية التي تستند في بنائها وأدلتها وتخريجها إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، تأخر ظهوره إلى القرن الثاني الهجري. ومع كونه علما نصيا إلاَّ أننا وجدناه قد استعان بالفلسفة اليونانية من أجل مواجهة التحديات الدينية والثقافية التي تعرضت إليها الأمة في أزمنة أعقبت حركة الفتوحات الإسلامية. وأفرزت احتكاكا كبيرا بالثقافات والديانات والتصورات التي تعتقدها الأمم الأخرى تمثلت خاصة في الشبهات التي كانت تثيرها الملل والنحل المانوية واليهودية والنصرانية. وهو ما يطرح أمام الباحث إشكالية **علاقة الفلسفة بعلم الكلام. وأي دور لعبته في الارتقاء بالخطاب الكلامي نحو العقلانية؟** والتي يهدف من ورائها إلى:كشف العنصر الفلسفي داخل النصوص الكلامية، ومن ثمة إبراز الإضافات الفلسفية العقلانية إلى علم الكلام.

مفهوم علم الكلام والفلسفة:

لقد حظي علم الكلام بالكثير من الاهتمام من قبل القدامى الذين عنوا بالتعريف به وضبط موضوعه وغايته. فعرفه التهانوي بالقول: «... هو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه»[1]، وإلى مثل ذلك ذهب ابن خلدون فقال: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[2].

والواقع أن تسمية علم الكلام بهذا الاسم لم تكن مصاحبة لنشأته شأنه في ذلك شأن غيره من العلوم والفنون كما يذكر محمد عابد الجابري في المسألة؛ حيث يقول: «... إن إعطاء اسم لجملة من المعارف يأتي دائما في مرحلة لاحقة؛ أي عندما تصبح تلك المعارف في حاجة إلى تبويب وتنظيم وقابلة للتقعيد والترسيم. وعلم الكلام في الحضارة العربية الإسلامية شأنه هذا الشأن. لقد تكلم الناس وخاضوا في الكلام قبل أن يطلقوا على جملة المسائل

(1) محمد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ت: لطفي عبد البديع، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963، ص30.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ط3، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967، ص821.

التي صارت موضوعا لنوع خاص من الخطاب، اسم «علم الكلام»[1]. وقد تسمى هذا العلم بتسميات كثيرة. غير أن أشهرها هو «علم الكلام» وعزا عديد المفكرين والباحثين ذلك إلى جملة من الأسباب منها: أن الكلام (ونقصد به صفة الكلام الإلهي) هو أكثر المسائل التي انشغل بها المتكلمون والتي تطورت إلى ما بات يعرف بـ «**مسألة خلق القرآن**» هل القرآن كلام الله مخلوق وحادث كما قالت به المعتزلة أو هو التوقف في ذلك من غير القول أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق كما يقول الفقهاء والمحدثون وينسب إلى أهل السنة والجماعة أو أن كلام الله قسمان: نفسي ولفظي كما تذهب إلى ذلك الأشعرية. وهي المسألة التي تكلمت فيها أغلب الفرق وسالت من أجلها الدماء ودفع البعض حياتهم من أجلها وكانت لها تداعيات خطيرة على الحياة الإسلامية في جميع المستويات والنواحي إلى يوم الناس هذا. يقول الإيجي في المواقف: «...لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه»[2].

إن تلك التعريفات تتضمن أمران جديران بالملاحظة وهما:

الأول: إنها تكشف لنا عن طبيعة هذا العلم.

الثاني: إنها تبرز لنا دوره.

فأما **الأول** فإن تلك التعريفات قد كشفت الطبيعة النصية أو البنية الدينية له، وهو لأجل ذلك نراه يلتجئ إلى ما يستند إليه من خارج النص. وذلك اللجوء إلى الخارج إنما أملاه إدراك المتكلم إما عجز المخالف أو الخصم عن فهم النص لاختلاف الدين، أو رفضه له مع جواز فهمه. أو لاختلاف يقع في فهم النص إذا كان المخالف يشاركه في الملة. وبالتالي افتقاد الأرضية المشتركة للمناقشة أو الجدل مع ذلك المخالف أو الخصم. ومن ثمة كان تقديم العقل في الاستدلال والفهم على أساس أنه يشكل قسمة مشتركة بين جميع البشر. ما يعني أن ذلك اللجوء إلى خارج النص قد أملته الحاجة والظرف.

وأما **الثاني** فإن تلك التعريفات قد أظهرت لنا دوره ووظيفته التي ألجأته إلى البحث عن مصدر آخر يدعم به مقولته ويرد به عن الشبهات وينصر به عقيدته

---

(1) محمد عابد الجابري، مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: نقد علم الكلام ضدا على الترسيم...، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، مارس، 1998، ص12.

(2) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998، المجلد 1، ج1، ص47.

ودينه. وهي وظيفة ثقيلة وخطيرة لأنها تتعلق بالدين والعقيدة. ويفرضها حجم التحدي الذي يحمل الكثير من عناصر الكراهية والعداء للإسلام ولعقيدة الإسلام ولنبي الإسلام. ما يعني أن الأمر لم يبق مجرد جدل علمي بل إنه، كما فهمه أوائل المتكلمين، صار معركة حضارية تشن ضد الإسلام في الديار التي فتحت ولا يزال الكثير من أهلها على دين آبائهم وأجدادهم ولم يكن فيها الإسلام مصدر ترحيب كلي.

وأما الفلسفة فهي عند الكندي «...علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[1] وعند الفارابي «...العلم بالموجودات بما هي موجودة.»[2] «... بمعنى أنها تهتم بدراسة كل ما يتعلق بما هو موجود في هذا الكون باستخدام ما هو متاح من إمكانيات ووسائل»[3].

وقد ذكر الإيجي الفرق بين الفنين فقال: «... يمتاز علم الكلام عن الفلسفة الإلهية المشارك لها في موضوعها في أن البحث يجري في علم الكلام بحسب القواعد والأصول المقررة في الشريعة الإسلامية في حين أن البحث الفلسفي يجري بمقتضى عقول الفلاسفة ومسلماتهم وحسب»[4]. ومعنى هذا الكلام أن الفلسفة وعلم الكلام يجمعهما موضوع واحد غير أن منهج البحث عند المتكلمين هو الكتاب الذي عبر عنه بقواعد وأصول الشريعة. وأما منهج الفلاسفة فهو العقل.

وإن كان علم الكلام يعتمد العقل ويقدمه، فإنه لا يستغني عن الشرع أو النص، أي أن الكلام غير مستقل بأحدهما دون الآخر بل هو يأخذ من العقل بمقدار ما يدعم به الشرع؛ ف»...هو، وإن شابه الفلسفة في نزعته العقلية فإنها تختلف عنه في نقطة جوهرية هي أن العقل لدى الفيلسوف هو المنطلق الذي يبدأ منه وينتهي إليه في تقرير الحقائق التي يفرضها، في حين يبدأ المتكلم من عقائد دينية مبنية في أساسها على نصوص إلهية المصدر، ويفترض أن

(1) خليل الجر، حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، دار الجيل، ج2، ص67.

(2) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ط5، ت: ألبير نادر، بيروت، دار المشرق، د.ت، ص80.

(3) موسى معيرش، قضايا الفلسفة العامة، ط1، الجزائر، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، 2009، ص59.

(4) الإيجي، المواقف، المجلد الأول، ج1، ص53.

ينحصر عمله في بيانها وتأييدها بالحجج العقلية ودفع الشبه عنها.»[1] يقول ابن خلدون: «... واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات هو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد. وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية»[2]. أي أن المتكلم إذا عالج موضوعات من صميم مباحث الفلسفة كالجسم الطبيعي والحركة فإنه يعالجها ليدعم بها اعتقادا دينيا لديه. فالمتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمها. أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقا ما يتوصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الدين. المتكلم يعتقد ثم يستدل أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد. ولذلك «...ظل علماء الكلام لا يعدون فلاسفة عقليين، بالرغم مما يقال عنهم، ذلك أن الفيلسوف العقلي يدرس موضوعه دراسة عقلية خالصة لا ترتبط بدين وتبدأ عادة بالشك في الأشياء ثم يتدرج منه إلى اليقين. أما المتكلم فيبدأ بحثه بالإيمان بالعقيدة إيمانا قلبيا ثم يذهب كل مذهب للحصول على أدلة عقلية تزكي هذا الإيمان وتدفع شبه الخصم؛ فموقفه، إذن، هو موقف المدافع عن العقائد وهذا يعني أنه يؤمن بصحة القضايا التي يدافع عنها أولا ثم يعمل عقله ثانية ويدعهما بالبراهين، فالمتكلم يعتمد في منهجه على النصوص الدينية أساسا وعلى الاستدلال العقلي كوسيلة»[3]. وبتعبير آخر فإن «... علم الكلام يستند إلى

(1) محمد الصالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، د.ط، القاهرة، دار الفكر، د.ت، ص610.

(2) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص836.

(3) محاضرات أبي الوفاء التفتازاني في علم الكلام، السنة الجامعية 1957-1958، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، نقلا عن: علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط1، ليبيا، دار الكتب الوطنية، 2002، ص16.

النقل والعقل معا لأن أصول العقيدة ثابتة ثبوتا يقينيا في الشرع وعلى العقل أن يبحث لها عن الأدلة التي تؤيده في إقرارها وتجليتها على نسق عقلي يطمئن المؤمن ويرد شبه الخصم»[1].

وقد اضطر لذلك التفريق ما طرأ من التباس بين الفنين عند من أطلق عليهم ابن خلدون «المتأخرين»[2] حيث يقول: «... ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر»[3]. ومعنى ذلك أنه «... لما حدث اختلاط بين موضوعات الكلام وموضوعات الفلسفة، خصوصا عند المتأخرين من المتكلمين، عرضت مشكلة تحديد موضوع علم الكلام. فقيل: هل يشتمل علم الكلام على مسائل الاعتقاد فقط أم أنه يشتمل على الوسائل المؤدية لإثباتها فيدخل في نطاقها ما يتداوله الفلاسفة من موضوعات»[4]. ومن ثمة كان الفرق بين المتكلم والفيلسوف. على أن هذه التفرقة بينهما لا تمنع القول باختلاط علم الكلام بالفلسفة. وهو ما يجعلنا نتساءل:كيف تسللت الفلسفة إلى علم الكلام؟.

عوامل اختلاط الفلسفة بعلم الكلام:

لقد اجتمعت جملة من العوامل يمكن القول بأنها عجلت بدخول الفلسفة الفضاء الفكري والثقافي الإسلامي وعجلت بتسللها واختلاطها بأحد حقول المعرفة الإسلامية وأقصد بها «علم الكلام» ومن ذلك:

انتشار حركة الترجمة؛ أي ترجمة النصوص اليونانية وبخاصة كتب الفلسفة والنصوص ذات العلاقة والتي تذهب أغلب الدراسات إلى أنها بدأت في العصر العباسي وبالذات في عصر المأمون. يقول علي سامي النشار: «... يكتفي الباحثون في تاريخ الفكر الإسلامي بالإشارة إلى عصر العباسيين كنقطة البدء في معرفة المسلمين لفلسفة اليونان ونقل تلك الفلسفة إلى العالم

(1) علي شابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص15.

(2) «طريقة المتأخرين» وهي المرحلة التي بدأ فيها اختلاط المنطق والفلسفة بالكلام. وتبدأ مع الغزالي ومن بعده ابن الخطيب. (انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص835-836).

(3) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص837.

(4) محمود محمد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، ط1، دمشق، دار النوادر، 2010، ص29.

الإسلامي»[1]. غير أن هناك أبحاثا أخرى تدلي بشواهد تدل على أن الترجمة قد بدأت قبل ذلك؛ أي في العصر الأموي. ومن ذلك ما يذكره علي سامي النشار نقلا عن ابن كثير»... أن علم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها»[2]. «... والمقصود بعلم الأوائل هنا: هي العلوم الفلسفية اليونانية»[3].

وبغض النظر عن كونها دخلت في العصر الأموي أو أنها قد تأخرت إلى العصر العباسي فإن الذي يهم الباحث هو أن الفلسفة والمنطق قد دخلا إلى الفضاء الفكري الإسلامي، وأنهما قد ترجما إلى جانب الفلك والرياضة والطب والأدب «... وقد تأثر المسلمون بهذا كله ولكن تأثرهم بالفلسفة والمنطق كان أشد وأعمق فالمنطق والفلسفة قد صبغا تفكيرهم بصبغة خاصة وغيّرا مناهجهم في البحث والفهم تغييرا واضحا؛ فبعد أن كانت بحوثهم العلمية قبل أن يتصلوا بالفلسفة والمنطق اليونانيين بحوثا بسيطة لا تعتمد على تنظيم أو منطق أصبحت هذه البحوث تصطبغ بالصبغة المنطقية ويستخدم فيها القياس والأشكال المنطقية المختلفة»[4]. وبدا إقبالهم عليها منذ تلك اللحظة لما رأوا فيها من سند لمسائلهم الكلامية. «... فمنذ أن اتصل المسلمون بتعاليم أرسطو وتفهموا منطقه أقبلوا عليه إقبالا شديدا ورأوا أن هذه التعاليم لازمة لتدعيم كيانهم العقلي»[5]. «... فقد وجدوا لهم من حركة التعريب هذه زادا حكميا وفلسفيا مكنهم من معالجة قضاياهم معالجة عقلية منطقية تتفق مع عصرهم من حيث شرح العقائد الإسلامية والرد على المبتدعة. وهنا ينبغي أن نشير إلى

(1) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د.ط، بيروت، دار النهضة العربية، 1984، ص19.

(2) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص12، نقلا عن سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص20.

(3) علي سامي النشار، المرجع نفسه، ص20.

(4) عبد الفتاح الفاوي،المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه، د.ط، جامعة القاهرة، 1993، ص26.

(5) المرجع نفسه، ص25.

أن الكلام الذي اصطنع له المنطق منهجا قد اتسع لمباحث فلسفية مختلفة». [1] وبذلك كانت ترجمة الفلسفة اليونانية هي من أهم العوامل تعود إليه نشأة علم الكلام وتسميته. يقول الشهرستاني «... طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام»[2].

وقد تزامنت حركة الترجمة مع وجود نظام أو حكم عرف بتشجيعه وانفتاحه على العلوم والفنون الأجنبية وبخاصة علوم اليونان. ويذكر النظام العباسي ممثلا بالخليفة المأمون على رأس المشجعين والمنفتحين؛ فعصره هو «... عصر الازدهار العلمي الذي نشطت فيه حركة الترجمة نشاطا واسع النطاق؛ فقد أنشأ المأمون دار الحكمة وكانت هذه المدرسة مركزا من أهم مراكز الثقافة اليونانية ونشرها بين العرب الذين أقبلوا عليها في ذلك الحين إقبالا منقطع النظير وشجعهم على ذلك إقبال الخليفة نفسه على الثقافة العقلية واعتزازه بالحرية الفكرية وتسامحه من الناحية الدينية تسامحا أدى إلى تدعيم التيارات العقلية الجديدة التي اصطبغت بالثقافة اليونانية. ومن هنا كان المأمون من أكبر أنصار المعتزلة ومذهبهم الذي يقوم أساسه على تمجيد العقل والاعتزاز بحرية التفكير»[3][4]. وقد ذكر المقريزي «... إن المأمون قد بعث إلى بلاد الروم من عرّب له كتب الفلاسفة؛ فتلقاها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها فاشتد ساعدهم بها»[5].

لقد لقيت حركة الترجمة صدى وقبولا واسعا عند النخبة المثقفة والحاكمة على حد سواء. وقد آنست تلك النخبة العملية نظرا لما وجدته من تماهي بين النص القرآني المنفتح على النظر إلى الآفاق والأنفس والعلوم وبين مقالات الفلاسفة وعلوم اليونان عموما؛ فقد كانت الفلسفة عنصرا ثقافيا أجنبيا عن البيئة العربية لكنها لم تكن، بنظر المتكلمين، أجنبية من حيث المضامين

(1) علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص33.

(2) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تعليق: أحمد فهمي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج1، ص30.

(3) عبد الفتاح الفاوي، المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه، ص22.

(4) وإن كان ما لحق بالمحدثين والفقهاء من أتباع الإمام أحمد بن أحمد بسبب مسألة «خلق القرآن» لا يؤهله لأن يكون داعية للحرية أو حاميا لها.

(5) أحمد بن علي المقريزي، الخطط، القاهرة، مؤسسة الحلبي، د.ت، ج4، ص182.

والمعارف التي تتضمنها؛ إذ إن تلك المعاني متضمنة في القرآن الكريم و«... هكذا انبثق التفكير الفلسفي والنظر العقلي من هذه المواقف كما حددها القرآن»[1].

هكذا نجد تلك العوامل تجتمع لترحب بهذا الوافد الجديد الذي انعكس وجوده على طريقة التفكير حيث تمكن المتكلمون من «... مواجهة خصوم الإسلام بالمنطق السديد والحجة الدامغة. وكان المعتزلة من أكثر المسلمين استجابة للثقافة العقلية اليونانية وفي مقدمتها الفلسفة والمنطق كما كانوا من أعمقهم فهما لها وتمرسا بها. ومن هنا صبغت آراؤهم بصبغة هذه الفلسفة»[2]. و«... أثرت [...] في العقلية الإسلامية تأثيرا آخر لعله يكون أبعد أثرا وأشد خطرا، ذلك هو خلق طاقة جدلية كبيرة استطاع بها المسلمون الدفاع عن آرائهم وعن قضاياهم الدينية. ولقد كان ذلك أكثر وضوحا في بيئة المتكلمين الذين وجدوا في الفلسفة اليونانية عونا لهم على الدفاع عن آرائهم ومبادئهم، وبخاصة المعتزلة الذين كانوا من أشد الطوائف الإسلامية دفاعا عن الدين وتحمسا له، فإنهم لما وجدوا اليهود والنصارى يدمجون الدين بالفلسفة ويتخذون منها سلاحا قويا للدفاع عن دياناتهم ووجدوا أنهم لا يستطيعون مجاراتهم في ذلك المضمار إلا إذا تسلحوا بسلاحهم أقبلوا على درس الفلسفة وتعمقها حتى يتوفر لهم ذلك السلاح الذي يستطيعون به تدعيم آرائهم وتجلية أفكارهم»[3]. فتمكن، بذلك، العقل الإسلامي من الانتقال من مقارعة «الخصم داخل الأنا» إلى الخصم «الآخر» بوسائل وأدوات تتطلبها المرحلة وتفرضها التحديات؛ يوضح الجابري ذلك بانتقال المتكلمين الذين كانت طروحاتهم موجهة إلى الأمويين الذي أشاعوا القول بالجبر حفاظا على السلطة بواسطة أدوات وعناصر محلية ومنهج يعتمد على الكتاب والسنة لأن الخصم كان في تلك المرحلة داخليا وهو السلطة الأموية. فما إن تحولت المعركة ضد الآخر حتى تطلب الوضع تغيير السلاح والاستعانة بعناصر تتلاءم وطبيعة المرحلة ونوع التحدي وكانت الفلسفة هي ذلك السلاح. يقول في ذلك: «... كان لا بد لهذا التحول من "العدل" الموجه أصلا ضد الأمويين الذين يمثلون» الخصم

(1) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط5، بيروت، دار النهضة العربية، 1985، ج1، ص27.

(2) عبد الفتاح الفاوي، المقالات العشر في علم الكلام وقضاياه، ص29.

(3) المرجع السابق، ص27.

داخل الأنا» إلى قضية صار الخصم فيها عبارة عن «آخر» يقع خارج الأنا، كان لا بد أن ينعكس على منهج الجدل ومرجعياته: كان الجدال والخلاف داخل الأنا (الإسلام) يتكلم مفاهيم إسلامية دينية (الإيمان، الكفر، مرتكب الكبيرة، القدر...) ويعتمد مرجعيات إسلامية (قرآن، حديث...) أما الخلاف والجدال مع من يقع أصلا خارج الإسلام فلا بد له من مفاهيم «كلية» ومرجعيات «عالمية» يحتكم إليها البشر كلهم مهما كانت ديانتهم ومعتقداتهم. من هنا ستسود مفاهيم «عقلية» في لغة المتكلمين، وسيتكرس «الشاهد» أي معطيات الحس والتجربة،كمرجعية للاستدلال»[1].

تجليات الفلسفة في نصوص المعتزلة أولا:

وقد كان المعتزلة المعروفين بميلهم إلى العقلانية هم أول من حمل الفلسفة وأدخلها إلى الفضاء الفكري الإسلامي من خلال ترجمة النصوص والكتب الفلسفية أولا. ثم من خلال المزج بينها وبين الموضوعات الكلامية تاليا؛ حيث تذكر بعض المصادر أن العلاف (ت. حوالي 235هـ) هو أول من مزج بين الفنين، ومنها ما يذكره صاحب الخطط أنه «... قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلط كلامهم بكلام المعتزلة»[2].

وكانت النتيجة أن علم الكلام الذي نشأ على أيدي المعتزلة، وكانت مهمته داخلية تخص «الأنا الإسلامي» على قول الجابري قد تطور بفعل نوع الخصومة ومستوى الخصم إلى مهمة خارجية (لكن داخل المحيط الإسلامي) سلاحها المنطق والفلسفة التي وسعته وطورته منهجا وموضوعا. فـ«... علم الكلام نشأ على أيدي المعتزلة وبلغوا به درجة بينة من النضج فأضافوا إلى اعتمادهم الفلسفة والمنطق في مباحثهم الكلامية لتوضيح العقيدة وللدفاع عنها من شبه المذاهب الثنوية وبخاصة المانوية منها، البحث في خصائص الأشياء والنفاذ إلى حقائق الطبيعة للوصول إلى معرفة الخالق كما يتضح ذلك عند الجاحظ في كتابه الحيوان»[3].

ويبدو أن اتصال الفلسفة بالكلام كان مبكرا ؛ أي مع واصل بن عطاء في مقالته في التوحيد ونفيه الصفات وتبريره للنفي. يقول الشهرستاني: «... القول بنفي

(1) محمد عابد الجابري، مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة، ص18.

(2) أحمد بن علي المقريزي، الخطط، ج2، ص346.

(3) علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص12-13.

صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة. وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر. وهي الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة»[1]. والشاهد في النص أن القول في الصفات على هذا المستوى من النضج لم يكن إلا بعد مطالعة كتب الفلاسفة. وهو ما لم يذهب إليه أحمد محمود صبحي الذي يؤكد بأن الفلسفة لم تكن قد انتشرت أو عرفت في أوساط المعتزلة إلا من بعد واصل أي في زمن أبي هذيل العلاف؛ حيث يقول: «... لم تكن الفلسفة اليونانية قد ولجت الفكر الإسلامي في عصره (يقصد عصر واصل بن عطاء) ومن ثمة فقد تسلح الخلف بما كان متعذرا على السلف أن يتسلح به من أساليب الجدل وفنون المنطق ومصطلحات الفلسفة»[2]. ويقصد بالخلف أبو هذيل العلاف الذي يتحدث عن إفادته من الفلسفة اليونانية فيقول: «... عاصر العلاف حركة الترجمة الضخمة في العصر العباسي ويشير معظم كتاب الفرق إلى أنه أخذ عن الفلسفة اليونانية فيقرر أبو الحسن الأشعري أنه-أي العلاف- أخذ مذهبه في الصفات من أرسطو طاليس ويشير الشهرستاني إلى أن العلاف وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى عالم بعلم هو ذاته»[3]. «... فهو حقيقة قد أفاد من الفلسفة اليونانية إلى حد أن أصبح هو يمثل نقطة تحول كبرى في الاعتزال»[4].

ومع ترجيح القول ببدء توظيف الفلسفة على يد واصل بن عطاء فإن الدقة في المصطلح والعمق في الاستدلال قد ظهر مع أبي هذيل العلاف. يقول الجابري: «... لقد دشن العلاف الكلام في الجوهر الفرد الذي صار أساس المقدمات العقلية التي يثبت بها المتكلمون وجهات نظرهم في العقيدة».[5] وقد ازدهر الكلام في هذا النوع من الاستدلال بالنظر إلى حركة ترجمة كتب الفلاسفة واطلاع أبي هذيل عليها.

(1) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص40.

(2) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص186.

(3) المرجع نفسه، ص190.

(4) المرجع نفسه، ص190.

(5) محمد عابد الجابري، مقدمة مناهج الأدلة...، ص20.

وأما النظام فهو من تقدم بالكلام نحو الفلسفة خطوات صيّرته فلسفة؛ فوحَّد بينهما فكان هو هي. وإليه وأصحابه يعزو الجاحظ خدمة الدين وحماية المؤمنين. يقول في ذلك: «... لولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من جميع المعتزلة فإني أقول: إنه قد أنهج لهم سبلا وفتق لهم أمورا واختصر لهم أبوابا ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة»[1]. ويقول أحمد محمود صبحي: «...إن النظام كان أكثر دقة وأشد غوصا في المعاني حتى جعل علم الكلام في عمق الفلسفة ودقتها استدلالا ومصطلحات. وما كان ذلك كذلك لولا أنه طالع كتب الفلاسفة وتمثل نظرياتهم تماما ثم أفاد منها في آرائه»[2]. واعتبر، بذلك، فيلسوف المعتزلة. فهو «... متكلم جعل من علم الكلام نظيرا للفلسفة في عمق الأفكار وفي دقة المصطلحات ومن ثم اعتبره الكثيرون فيلسوف المعتزلة»[3]. و«... أصبح علم الكلام على يدي كل من العلاف والنظام أقرب إلى الفلسفة منه إلى البلاغة أو الخطابة»[4].

من هنا يمكن القول بأن المعتزلة يمثلون، بحق، مرحلة متقدمة من تطعيم الكلام بالفلسفة. ومن ثمة مرحلة من الارتقاء بعلم الكلام نحو العقلانية؛ حيث يحسب لهم قدرتهم على عقلنة الكلام من غير التفريط في أصوله وطابعه الديني ودوره ووظيفته الدفاعية الحضارية. ولذلك نجدهم يعبرون عن ضرورة أن يكون المتكلم فيلسوفا وأن يمتلك رصيدا من المعرفة الفلسفية حتى يكون متكلما حقيقيا. يقول الجاحظ في ذلك: «... ليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام متمكنا في الصناعة يصل للرئاسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة والعالم عندنا هو الذي يجمعهما والمصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل عجزه على الكلام في ذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنتها

(1) عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، ط3، ت: عبد السلام هارون، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت، ج4، ص206.

(2) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص218.

(3) المرجع نفسه، ص252.

(4) المرجع نفسه، ص253.

بالتوحيد ومن قال فقد مل عجزه على الكلام في الطبائع»[1].

تجليات الفلسفة في نصوص الأشاعرة تاليا:

وإذا كانت المعتزلة قد خطت طريق الاستعانة بالفلسفة وخلطت الكلام بها فإن الأشاعرة واصلوا السير على النهج نفسه. ولم تمنعهم خصومتهم للمعتزلة من الإقبال على الفلسفة، بل على العكس من ذلك لقد رأوا فيها خير معين يمكن أن يغالبوا به خصومهم من المعتزلة وغيرهم. يقول ابن خلدون: «... وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء...»[2] وقد أرجع أحد الباحثين سبب اقتفاء الأشاعرة أثر المعتزلة، بالرغم من الخصومة القائمة بينهم ومن ثمة إقبالهم على الفلسفة، إلى الظروف التي ميزتها الحرب بين المسلمين والنصارى؛ إذ يقول: «... لقد بحثت المعتزلة في دقائق الفلسفة وخلطوها بمباحثهم الكلامية، وكذلك فعل المتكلمون من أهل السنة ابتداء من القرن الخامس الهجري فقد خلطوا الكلام بالمنطق، من هؤلاء الباقلاني والجويني وسيف الدين الآمدي وحسب ابن خلدون فالمزج بين الكلام والفلسفة لم يبلغ مداه إلا على أيدي المتأخرين من متكلمي العجم كالبيضاوي والتفتازاني والإيجي والجرجاني. ومن الممكن تعليل ذلك فإن تعرض البلاد الإسلامية للمد المسيحي أثناء الحروب الصليبية والصراع الحربي والفكري بين النصارى والمسلمين في بلاد الأندلس وما حدث أثناء ذلك في مهاجمة الإسلام ومجادلته من طرف رجال الدين المسيحي المتسلحين بالفلسفة اليونانية بما اعتبروه حقا واصلا لديانتهم كتحديدهم لطبيعة المسيح والكلمة قد فرضت على المسلمين منافحتهم بأسلوب يكون كفيلا بنقض مقالتهم فمزجوا الكلام بالفلسفة واستخدموا المنطق وطرائق البحث العقلي، وأثناء ذلك كله زكت المباحث الكلامية وتحدد موضوع علم الكلام من خلال ما أصلته الفرق الكلامية المختلفة الغالية منها والمعتدلة على حد سواء»[3].

(1) عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، ج2، ص134.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص834.

(3) علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص33-34.

وقد كان الرازي من أبرز من مثل الأشاعرة في الأخذ بالفلسفة وذلك قبل مرحلة «المتأخرين» يقول الجابري متحدثا عن الرازي: «... اتجه إلى العمل على تجاوز مشاكل علم الكلام المستعصية وأزماته الداخلية بالاستعانة بفلسفة ابن سينا حتى التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة ـ كما يقول ابن خلدون»[1] والناظر في مؤلفاته يلحظ ذلك المزج بين آراء الفلاسفة والكلام، وإن كان يناقشها ويعارضها، ويظهر ذلك في تأثره ببعض آراء الفلاسفة خاصة منهم ابن سيناء[2]. وهو بذلك العمل يكون قد رسم طريقة المتأخرين كما يذهب إلى ذلك الجابري؛ حيث يقول: «... لقد تبنى الرازي مفاهيم ابن سينا الفلسفية مثل الواجب والممكن والممكن بذاته الواجب بغيره...فرسم بذلك طريقة المتأخرين»[3].

ومع الجويني تنتهي طريقة المتقدمين لتأتي طريقة المتأخرين التي أطلق عليها بعضهم مرحلة « علم الكلام الفلسفي». يقول الجابري: «... لقد حلت محلها طريقة المتأخرين على يد الغزالي تلميذه[...] لقد تبنى الغزالي بحماس القياس الصوري الأرسطي واستعمله في عرضه لعقائد المذهب الأشعري»[4]. وبلغ المزج بين الكلام والفلسفة مداه حتى صار «... لا يمكن للمرء أن يفهم المذاهب الكلامية إلا إذا كان له معرفة دقيقة بالفلسفة اليونانية لأن هذه المذاهب مؤسسة أصلا على علوم اليونان وفلسفتهم»[5]. وهي مبالغة تنفي أصالة علم الكلام وتذهب إلى أنه صناعة فلسفية يونانية. وهو موقف استشراقي عنصري احتقاري يحتكر العقل والمعرفة العقلية والتفكير الفلسفي. ويرفض الاعتراف بوجوده في السياق الإسلامي.

ومع الاعتراف بأن هذا العلم قد أخذ الكثير من الفلسفة، وهي عملية تلاقح بين الحضارات والثقافات كثيرا ما تحدث بين الشعوب والأمم، فإن

---

(1) محمد عابد الجابري، مقدمة مناهج الأدلة، ص31.

(2) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ط2، سميركو للطباعة والنشر، د.ت، ج1، ص149.

(3) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص31.

(4) المرجع السابق، ص31.

(5) محمود محمد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، ص23.

هذا لا يعني أن المتكلمين بدء من المعتزلة إلى الأشاعرة هم فلاسفة عقليين بل يظل هؤلاء متكلمين حاربوا وتصدوا بالفلسفة للتيارات التي كانت تناوئ العقيدة الإسلامية وتثير الشبهات والأباطيل حولها؛ فهم «... وإن قد حكّموا العقل في مباحثهم وجعلوه حاكما في مجال علم الكلام فإنهم كانوا يهدفون أساسا إلى إقرار العقيدة الواردة في الشرع لكن بأفهام يختصون بها. وكونهم قد تحرروا لاستخدام العقل لا يعني أنه يمكن وصفهم بالفلاسفة العقليين ما دام الغرض هو إقرار عقائد معينة»[1]. ومن ثم لا يبرر ذلك ما يذهب إليه هذا المستشرق أو غيره أو من يشايعونه في العالم العربي والإسلامي. ولذلك «... ينظر لعلم الكلام على أنه الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية والمعبر القوي عن أصالتها»[2].

لقد اجتمعت تلك الظروف والمعطيات وعجلت بدخول الفلسفة إلى البيئة الثقافية والفكرية الإسلامية عموما وإلى الحقل الكلامي على وجه الخصوص. وتظهر العلاقة بين الفنين فيما سجله المؤرخون ونقله الباحثون والمهتمون من تآليف ومناظرات؛ حيث يذكر ابن النديم أن الجبائي (ت. 331هـ) ألف كتابا سماه «المتصفح» نقض فيه آراء آرسطو في «الكون والفساد»[3]. كما يذكر ابن عساكر أن الأشعري ألف في الرد على الفلاسفة القائلين بالهيولى والطبائع[4]. ويذكر علي سامي النشار أن هشام بن الحكم ألف في نقد آرسطو[5] كما يحكي القاضي عبد الجبار عن مناظرات كانت تقع بين شيوخ المعتزلة وخصومهم في دقيق الكلام وأنهم كانوا في ذلك يستعينون بالفلسفة ومن ذلك: «... إن النظام خرج إلى الحج وأنه أثناء رحلته لقي هشام بن الحكم وغيره وناظرهم في دقيق الكلام ونظر في كتب الفلسفة»[6].

---

(1) علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص17-18.

(2) عبد الحميد مدكور، تمهيد لدراسة علم الكلام، القاهرة، دار الهاني للطباعة والنشر، 2003، ص1.

(3) ابن النديم، الفهرست، د.ط، مصر،المطبعة الرحمانية، د.ت، ص247.

(4) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، ص134.

(5) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص08.

(6) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، تعليق: فؤاد السيد، ط2، تونس، الدار التونسية،

وعلى الرغم من أن الفلسفة كانت حاجة هيأت لها العوامل، التي سبقت الإشارة إليها، أسباب وظروف ولوج الفضاء الفكري الإسلامي فإنها ظلت عند الكثير ضيفا غير مرغوب فيه بل ضيفا أفسد على المسلمين دينهم وعقيدتهم، خاصة لما أصبح هذا الضيف مشاركا قويا لأهل الديار، فوقع الإفساد من جهات عدة منها:

1- إن الفلسفة حلت محل النص أو في أحسن الأحوال أخرته. وهو الذي به يحصل تعلق المسلم بالله تعالى؛ فأبعدته بذلك عن عقيدته وأحالتها جملة من المقولات والتأملات التجريدية.

2- إنها حالت بين المسلم وبين منهجه في فهم عقيدته الذي يقوم على الأدلة المبثوثة في الكتاب والسنة والتسليم بها يعني أنه «... لا فائدة من البحث عن الأدلة ما دامت النصوص الدينية قد قررت هذه العقيدة. وهذا يقتضي من المسلم الإيمان بها إيمانا قلبيا لا يداخله الشك، بيد أن هذا الرأي قد ضاع في غمرة من البحث العقلي لصياغة العقيدة صياغة منطقية وذلك بالإفادة من منهج القرآن الكريم الذي يدعو إلى التأمل والتدبر، ومما تساقط إلى المجتمع من ألوان فكرية وحضارية تتصدرها فلسفة اليونان»[1].

3- ثم إن اختلاط الفلسفة بالكلام قد أفسد دوره الحقيقي في بعض المراحل عندما تحول إلى ترف فكري تستعرض فيه الفرق قوتها؛ فتحول من نصرة العقيدة إلى نصرة الفرقة أو المذهب وهو ما زهّد فيه رهطا كثيرا من الناس لأنه فقد دوره ووظيفته الحضارية.

4- وكذلك إن هذا المزج قد أفسد الكلام وقضى على الفلسفة في آن واحد كما بين ذلك ابن رشد؛ حيث يذكر الجابري أن النقد الذي وجهه ابن رشد لعلم الكلام في اعتماده منهج الفلاسفة يظهر أن المزج بينهما قد أضرّ بهما معا لأنه ارتفع على فهم العوام ولم يدرك مستوى الفلاسفة. يقول الجابري في ذلك: «...كان الفخر الرازي (544-606هـ) معاصرا لابن رشد (520-595هـ). ومن المفارقات المثيرة في الفكر العربي الإسلامي أنه بينما كان ذلك المتكلم الأشعري الكبير والمتفلسف يعيد تأسيس المذهب الأشعري باعتماد القياس الآرسطي وتوظيف المفاهيم الفلسفية

الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص254.

(1) علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص16.

التي ابتدعها ابن سينا أو كرسها كان ابن رشد الفيلسوف والفقيه يفكك مذهب الأشعري مبرهنا على أنه مذهب لا يصلح لا للجمهور لابتعاده عن «الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها» ولا للعلماء (الفلاسفة) لقصوره في استدلالاته ومنحاه عن «البرهان»[1]. وهو ما فتح باب النقد واسعا للمعارضين للفلسفة وأعطى الفرصة للغزالي للإجهاز عليها في «تهافت التهافت». وهي الحادثة التي يذكر محمد أركون أنها قضت على الفلسفة في السياق الإسلامي وضيقت على العمل الفلسفي وكرست، بدلا عنه، الفكر الظاهري الذي كان قد دشن بتصفية المعتزلة بعد حادثة خلق القرآن الكريم التي عدها، هي الأخرى، شرخا كبيرا خسر من جرائه العمل العقلي الكثير؛ فبعد القضاء عليهم وفكرهم والتنكيل بهم وترسيم العقيدة القادرية عقيدة ومذهب الدولة قضي على العقلانية وتم تبديع وتكفير المهتمين بها وحرمت بذلك الفلسفة من إنتاج أو صناعة حاضن اجتماعي يحولها من درس ينحصر مجاله في الكتاب والمؤلف والمناظرة في القصور والمساجد إلى موقف يتبناه المجتمع[2]. وهو المنهج نفسه (الفلسفي) الذي تعمل على إقصائه اليوم الكثير من الجامعات ومراكز البحث في العالم العربي والإسلامي.

وبعد: هل يمكن القول بأن الفلسفة قد أدت دورها؟

لا شك أن النظر الموضوعي يقتضي منا أن نذكر أنه كان للفلسفة دورا مهما في مؤازرة علم الكلام في الرد والدفاع، ومن ثمة الحفاظ على عقيدة التوحيد بحسب ما تقتضيه المرحلة. وأن جنوحه إلى شيء من المبالغة في التجريد والابتعاد بالكلام نحو الفلسفة لا ينبغي أن يجعلنا ننكر دورها.

غير أن ما يدعو إلى التساؤل هو هل يمكن القول بحاجة علم الكلام، اليوم، إلى الفلسفة في صورتها الغربية؟ إن هذا التساؤل يفترض أن عملاً جديا قائما من أجل علم كلام جديد يتجاوز القديم ليتصدى لتحديات ومشاكل الراهن أوَّلاً. كما يفترض من ناحية ثانية أن الفلسفة الغربية تشكل مصدرًا يقع عليه التعويل في دعم الكلام على غرار ما كان عليه الأمر سابقا.

فأما الافتراض **الأول** فقد بات تحويله إلى مشروع عملي أمرا ضروريا

(1) محمد عابد الجابري، مقدمة مناهج الأدلة...، ص31.

(2) انظر في الموضوع: محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان، ص104 و170.

وحاجة حضارية في عصر تنوعت فيه المسائل وتعقدت المشاكل وانتشرت وتسارعت وطالت الدين والإنسان والطبيعة وكل الموجودات. وأصبحت التحديات التي يواجهها العالم الإسلامي، على وجه الخصوص، أكثر **تنوعا** و**خطرا** و**امتدادا** من تلك التي كانت في أزمنة نشأة علم الكلام أول مرة. وفي الوقت نفسه لم يعد بإمكان الإنسان فيه أن يتخلى عن الفلسفة أو يتجاوز المعرفة العقلية أو يغض الطرف عنها.

فهي متنوعة: لأنها لم تعد تستهدف، فقط، جزء من الدين ونقصد به العقيدة كما كان الحال عليه في السابق، بل أصبحت تهدد الدين ككل عقيدة وشريعة وأخلاقا ورموزا. وصارت قادرة على تقديم البدائل التي تغري المسلمين، إن لم يكن باعتناقها وترك الإسلام، فعلى الأقل بالتشويش عليهم وإرباكهم. ومن جهة ثانية صارت تعمل على الإيقاع بين الإنسان والدين وبين العقل والدين بصورة أخلطت الأمور وجعلت العلاقة بين تلك المكونات عدائية انعكست على حياة الإنسان وبيئته الطبيعية والأخلاقية والاجتماعية والفكرية.

وهي خطيرة: لأن من يروج لها (للمشاكل) هو من يمتلك السيادة الحضارية وهو من يمتلك وسائل السيطرة وإرادة الهيمنة عكس الماضي الذي كانت المبادرة للجهة الإسلامية وهي من تمتلك السيادة الحضارية.

وهي ممتدة: بفعل القدرة الهائلة والرهيبة لوسائل الإعلام والاتصال وما تمتلكه من أساليب للترويج والتشويه والتشويش. وهي العوامل التي تجعل من الفلسفة ضرورة لأي عمل تجديدي قادر على صياغة نص كلامي يؤدي دوره في مواجهة التحديات اليوم.

وأما **الثاني** فإن الفلسفة اليوم، في صورتها الغربية، تشكل تحديًّا بوصفها مصدرا للمشاكل التي أغرقت العالم في الإلحاد والعبثية والمادية والنفعية والوجودية وغير ذلك... وكلها تجليات لنزعة عقلانية منحرفة قامت عليها الحضارة الأوروبية أول مرة. وهي النزعة التي نادت بموت الإله وقبر الإيمان والدين واحتقار المعرفة الدينية وحرمانها من إنتاج المعنى.

وعليه فإنه يمكن القول بأنه لا غنى لعلم الكلام، اليوم، عن الفلسفة من أجل تجديد يعيد العلاقة بين العقل والنص أو بين الفلسفة والدين؛ علاقة تؤدي الدور في تجديد علم الكلام بالصورة التي تمكنه من الدفاع عن الدين الإسلامي في ضوء التحديات الجديدة التي تواجهه عقيدة وشريعة ونظاما وتاريخا وثقافة ورموزا إلخ... وفي الوقت نفسه تتجاوز ازدراء الفلسفة

وتكفير الفلاسفة الذي ما زال يميز جزءً كبيرا من الخطاب الإسلامي اليوم. وتفصيل تلك التحديات التي تواجه علم الكلام اليوم، ومنهج استفادته من الفلسفة هو من المواضيع التي لا يسعها هذا المقال. والتي ينبغي أن تخصص لها مقالات ودراسات لاحقة تجمع بتلافيف وأطراف الموضوع.

الخاتمة:

نخلص من هذا العرض إلى جملة من النتائج نذكر منها:

1- إن الفلسفة اليونانية شكلت سنداً قوياً لعلم الكلام.

2- إن علم الكلام صناعة إسلامية بالرغم من التوكؤ الذي أظهره على الفلسفة اليونانية.

3- إن الظروف والتحديات بمختلف أنواعها عجلت بعقد قران الكلام والفلسفة.

4- إن البحث في صياغة جديدة لعلم الكلام اليوم يحتاج إلى تنويع المصادر، بما فيها الفلسفة الغربية، من أجل مواجهة التحديات المعاصرة. ■

قائمة المصادر والمراجع

1- الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998، المجلد 1، ج1، ص47.

2- التهانوي، محمد علي الفاروقي، كشاف اصطلاحات الفنون، ت: لطفي عبد البديع، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.

3- الجابري محمد عابد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: نقد علم الكلام ضدا على الترسيم...، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، مارس، 1998.

4- الجاحظ عمرو بن بحر، الحيوان، ط3، ت: عبد السلام هارون، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969، ج4، وج2.

5- الجر خليل، حنا **الفاخوري**، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، دار الجيل، ج2.

6- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ط3، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967.

7- **الزركان** محمد الصالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، د.ط، القاهرة، دار الفكر، دت.
8- **شابي** علي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط1، ليبيا، دار الكتب الوطنية، 2002.
9- **الشهرستاني** عبد الكريم، الملل والنحل، تعليق: أحمد فهمي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، ج1، 1992.
10- **صبحي** أحمد محمود، في علم الكلام، ط5، بيروت، دار النهضة العربية، 1985، ج1.
11- **ابن عساكر**، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
12- **الفارابي** نصر الدين، الجمع بين رأيي الحكيمين، ط5، تحقيق: ألبير نادر، بيروت، دار المشرق، د.ت.
13- **الفاوي** عبد الفتاح، المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه، د.ط، جامعة القاهرة، 1993.
14- **القاضي** عبد الجبار، فضل الاعتزال، تعليق: فؤاد السيد، ط2، تونس، الدار التونسية، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.
15- **مدكور** إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ط2، سميركو للطباعة والنشر، د.ت، ج1.
16- **مدكور** عبد الحميد، تمهيد لدراسة علم الكلام، القاهرة، دار الهاني للطباعة والنشر، 2003.
17- **معيرش** موسى، قضايا الفلسفة العامة، ط1، الجزائر، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، 2009.
18- **المقريزي** أحمد بن علي، الخطط، القاهرة، مؤسسة الحلبي، د.ت، ج4.
19- **ابن النديم**، الفهرست، د.ط، مصر، المطبعة الرحمانية، د.ت.
20- **النشار** علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د.ط، بيروت، دار النهضة العربية، 1984.
21- **نفيسة** محمود محمد، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، ط1، دمشق، دار النوادر، 2010.