

## البحث عن الاعتدال الثقافي في الفكر النظري الإسلامي

### ميثم الجنابي

**بروفيسور في العلوم الفلسفية والإسلاميات (الجامعة الروسية - موسكو):**

أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ الصحافة العربية في كليتي العلوم الاجتماعية وكلية اللغات في الجامعة الروسية. تحصل على دكتوراه علوم ( D.S.C ) من كلية الفلسفة جامعة موسكو الحكومية سنة 1991، له خمسة وعشرون سنة خبرة في ميادين الفكر (الفلسفي والسياسي والثقافة الإسلامية والعالمية منها خمسة عشر سنة عمل في الجامعات العربية والروسية، يتقن اللغة العربية والروسية والإنجليزية ويقرأ بالألمانية). تخصص في: تاريخ الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية وتاريخ الفلسفة الإغريقية النصرانية، القروسطية، الألمانية الروسية) تاريخ الفكر العربي: فلسفة التاريخ، تاريخ الأدب المقارن والنصوص المقارن. له أكثر من 150 بحث ودراسة في مختلف المجالات (الفكرية والثقافية والعلمية إضافة إلى المقالات المنشورة في الجرائد والمواقع الإلكترونية).

## الفلسفة والكلام - الثنائية الثقافية للعقل النظري الإسلامي

الزندقة، يعكس اختلاف المواقف منها وليس موقعها الفعلي في صرح الوعي النظري ونسيج العالم الروحي للخلافة. حقيقة إن هناك ترابطا وثيقا بين الجانبين. ومن الناحية التاريخية الثقافية لم يكن هذا الاختلاف في المواقف منها شذوذا خاصا بالثقافة الإسلامية، بقدر ما انه كان يعبر عن الحالة المميزة لكل الثقافات الأصيلة منذ أن نشأت الفلسفة كعلم مستقل وحتى الآن.

ومن الممكن فهم خصوصية هذه المواقف في الثقافة الإسلامية على أساس تعددية مناهلها الفكرية وفعالية تطورها الخاص. فقد أثرت الفلسفة، كما هو معلوم، ليس على المتكلمين والفقهاء فقط، بل وعلى الشعراء والأدباء، وأئمة النحو واللغة. وأبدعت الثقافة الإسلامية فلاسفتها "الإغريق" وفلاسفتها "المسلمين". وإذا كان اختلاف المواقف منها في مختلف الميادين شيئا طبيعيا، فإن انعكاسه في علم الملل والنحل عبر أساسا عن طبيعة الموقف الثقافي منها.

وقبل أن يحكم عليها أو لها كان ينبغي للفلسفة أن تختبر في ميادين الوعي الاجتماعي. وحتى في حالة الإقرار بالغرابة النسبية للفلسفة

لم تشغل الفلسفة موقعا حساسا في تصانيف علم الملل والنحل الإسلامي، بوصفه العلم الأكثر انتشارا ودقة عن العلوم النظرية في الحضارة الإسلامية، إلا في وقت متأخر نسبيا. وكان ينبغي لها أن تختبر في ثقافة الخلافة كجزء عضوي منها، لكي يجري إفرازها كتيار فكري وصنف علمي مستقل. ولم يكن ذلك أنها كانت شيئا مجهولا لا علاقة له بالبحث عن معضلات الفكر والوجود عند أولئك الذين "احترفوا" البحث عن الحقيقة.

فقد دخلت الفلسفة ميادين الوعي الاجتماعي منذ المراحل الأولى لنشوء الفكر الإسلامي. ولا ضرورة لربط دخولها هذا ببدايات الترجمة والتأليف "بالطريقة اليونانية"، واتخاذها دليلا ومؤشرا على طبيعة موقعها في الحضارة الإسلامية. وذلك لأن هذا النمط الفلسفي ليس إلا صيغة جديدة واستمرار طبيعيا "لحب الحكمة"، الذي ميز الثقافة الإسلامية منذ بدايتها. ولا يغير من الأمر شيئا، واقع انعكاسها النظري المتناقض في تصورات وأحكام المتكلمين والفقهاء والمؤرخين. فالنظر إليها باعتبارها حبا للحكمة وعلمًا من "علوم الأوائل" ومظهرًا من مظاهر

تحديد قربها وبعدها عن "السنة". وهي اجتهادات كانت تتبع من أسس الأصالة الثقافية ومساعيها الواعية لفهم النفس والآخرين بما في ذلك من خلال دفاعها المتنوع عن الإسلام. وينطبق هذا على مواقفه من الفلسفة. لاسيما وأن هذه المواقف تبلورت من خلال استيعاب ما أسميته بتعدد المناهل الفكرية وفاعلية تطورها وصراعاها الداخلي.

وظهرت هذه المواقف للمرة الأولى بصورتها التاريخية والثقافية والفكرية في علم الكلام، ولاحقا في علم الملل والنحل ذاته. فقد نشأ علم الملل والنحل أولا بوصفه علما عن "فرق الإسلام" المفترقة. وبما أن هذه الفرق هي فرق الكلام الإسلامي، لهذا كان من الصعب إدراك موقع الفلسفة في علم الملل والنحل دون الإحاطة بطبيعة العلاقة القائمة بين الكلام والفلسفة. إذ لم يكن تحديد هويتها في صرح الوعي الكلامي — اللاهوتي والديني — العقائدي والثقافي — التاريخي معزولا عن العمران الإسلامي نفسه.

فقد كان العمران الإسلامي ميدان تجلي الذات الثقافية، التي تصعب رؤية حقيقة حلولها للقضايا "الخالدة" بمعزل عن إدراك معاناتها الذاتية الملتفة حول إشكالياتها الكبرى في مجالات وجودها

باعتبارها علما من "علوم الأوائل"، فإن الوعي التاريخي الإسلامي أفلح في التحرر من ربط نفسه بسلالة الأديان التوحيدية فقط. إذ لم تكن هذه الأديان بالنسبة له أكثر من خلفية مستترة عادة ما كان يجري تأويلها بمفاهيم التجارب الإسلامية وأذواقها. ولم يكن ذلك معزولا عن الرموز الفكرية التي بلورتها الآيات القرآنية في سعيها نحو تمثيل وتمثيل "الصراط المستقيم" للتوحيد. أما الثقافة الإسلامية اللاحقة فإنها لم تجد رادعا يزجرها من نقل ما أنتجه الأوائل باعتباره جزءا من الحكمة. وبهذا المعنى، شكلت الصراعات الفكرية حول الفلسفة وموقعها استمرارا إيجابيا للأفكار القرآنية التي سبق وأن وصفتها "الجاهلية" "بأساطير الأولين". فما سطره الأوائل لم يعد رذيلة وخرافة!

وتعامل علم الملل والنحل الإسلامي باعتباره جزءا من هذا الوعي الجديد مع علوم الأوائل في إطار تجاربه الثقافية. وفي هذا يكمن سر عدم اهتمامه بقضايا "الزندقة" و"البدع". وإذا كانت هذه القضايا جزءا لا يتجزأ من اهتمامه، فليس لأنه أراد تصنيع خاتم التكفير، بل لأنها كانت جزءا من اجتهاده في استعراض آراء الفرق واختلافها وكذلك

التي سيجري النظر إليها لاحقا على أنها اكتشاف "للأنا المنسية".

والقضية هنا ليست فقط في وحدة الانتماء الثقافي العريقة للمنطقة، بل وفي مقدمات الثقافة الإسلامية نفسها، التي جعلت من مبدأ الوحدة الإنسانية والسعي نحو توحيدها أسلوب مد الصلة الخفية بين الوسيلة والغاية الإسلامية. ومن الصعب الآن القول بأنه جرى آنذاك وعي هذه الظاهرة بتلك "الدقة" المميزة لأساليب الاحتكام المتعالي والمتحذلق لاصطناعية الإيديولوجيات المعاصرة، إلا أنه جرى عموما ضمن المسار الأنف الذكر.

وفي هذا كان يكمن موقف الثقافة الإسلامية من الفلسفة. وليس مصادفة أن يرد الحسن بن سهل عن سبب جعله كلام الأوائل حجة، قائلا: "لأنه مر على الأسماع قبلنا. فلو كان زللا لما تأدى مستحسننا لنا"<sup>1</sup>. وهو موقف يجمع في ذاته أسلوب النظرة النقدية لتجارب الماضي والتمثل المباشر وغير المباشر لإبداع الآخرين المختمر في استحسان التاريخ له. ولا يعني استحسان التاريخ هنا سوى امتحان الإبداع الثقافي للماضي أمام الزمن الدائم في "معقول" و"منقول" الأمم. والمقصود المباشر بذلك أمم الحضارات بشكل عام والمنطقة

الطبيعي والماوراطيبي. وهي معاناة تراكمت في الثقافة نفسها باعتبارها الصيغة الواقعية والمجردة للصراع والهدنة، والقتال المباشر والانزواء التام، أي لكل الإمكانيات الكامنة بين القوى المتصارعة وعوالم إثارتها للسؤال والجواب، والهموم وعدم المبالاة، والشك واليقين. وإذا كانت ملامح الصعود الإسلامي في القرنين الأولين للهجرة قد شحذت قوة العقل الانتقادية، فإنها ساهمت أيضا في تعميق محتواه الأخلاقي. وليس مصادفة أن يرافق نشوء الكلام مواجهات الدين والدنيا، والإيمان والإسلام، والبدعة والتقليد، والعقل والنقل. إذ لم تكثف الثقافة الإسلامية الناشئة بتضحيات "النفس المطمئنة"، بل وشعرت بالحاجة إلى هواجس و"تلبسات" و"وسوسات" العقل. ومع أن هذا المسار المتناقض لم تكن مستقيما، إلا أنه كان ملازما لكل علوم الإسلام بدء من اللغة والأدب وانتهاء بالحديث والفقه والكلام والتصوف.

فمن الناحية التاريخية والثقافية لم يكن دخول العرب في فلك حضارات البحر المتوسط مصادفة، بل فعلا ضروريا ملازما للفتح الإسلامي. وشكل بهذا المعنى مقدمة الانطلاقة الجديدة،

الفلسفة في نسيج الثقافة الإسلامية ذاتها، أي في مواجهات العقل الجدلي وبحثه عن يقين في اعتراك المذاهب. وبما أن هذه المذاهب والمشارب قد تجسدت تاريخيا في علم الكلام، لهذا تحول حينذاك إلى ميدان ومحك المبادئ الإسلامية الكبرى وقيمها العملية وكذلك علوم الأوائل والأواخر أيضا. وقد مر ذلك في البداية، شأن كل عملية تاريخية ثقافية كبرى، بمعارك القوى السياسية والفكرية ثم انتقل لاحقا إلى ميدان العقل النظري. آنذاك طوى الجدل بين جوانحه جميع الأفكار على أنها هويات مستقلة. مما أدى إلى أن يكون البحث عن الحقيقة كما هي، إن لم يكن حافزا علميا، فعلى الأقل مظهره الدائم. ولعل ظهور الفرق الكلامية المستقلة دليل حي على ذلك. فقد خمرت الثقافة الإسلامية بمستوياتها اللاهوتية والفلسفية المتعركة في ميادين الأديان (الملل) والمدارس الفلسفية (النحل) حصيلة "الزمن البائد" وإبداعاته النظرية. واتخذ ذلك في بداية الأمر صيغة الندية الدينية والسياسية. وحالما أفلحت في إثبات هويتها المعنوية و"المادية"، فإنها وقفت أمام حالة الافتراق المميزة للثقافات الأصيلة. وظهرت إلى السطح المسائل المتعلقة بكيفية التعامل مع القيم الإنسانية "للعو

بشكل خاص، التي أصبح الرجوع إليها هو رجوع إلى النفس أيضا. وبغض النظر عن الأوهام "العلمية" في تتبع نشوء وتطور الفلسفة، فإن الكتب العربية - الإسلامية التي بحثت في هذا المجال، عادة ما تربطها بثقافة الإغريق، أما الرياضيات والهندسة واللغة فعادة ما تربطها بإبداع الحضارات المصرية والفينيقية والبابلية. وسواء أكان ناقل الحكمة إلى اليونان "أنبادوقلس" أو "فيثاغورس"، فإن الأول أخذ حكمته عن "لقمان الحكيم" بينما اختلف الثاني إلى "أصحاب سليمان بن داود"، ناقلًا عنهم إنجازات العلم الهندسي وعلم الطبائع والعلم الإلهي<sup>2</sup>. وبغض النظر عن ضعف هذا "التدقيق التاريخي"، إلا أنه يعكس ملامح النفسية للثقافة، التي كانت تتحسس انتماءها الخفي لتاريخ المنطقة وإنجازاتها الحضارية. وبالتالي ليست الفلسفة كيانا غريبا عنها، بل جزءا من تراثها المنصرم. ومن هنا فإن تمثلها وتمثيلها هو استجلاء جديد لها ونفض الغبار عن ماضي الحقيقة وحكمتها.

ومن الصعب توقع احتلال هذه الفكرة مكانتها "الساكنة" هذه في وعي مؤرخي وعلماء تلك المرحلة، دون مرورها في فلك التأملات الفكرية لموقع

يربط هذه الأنا بعوالم السياسة والعسكرة شيئاً غير خيوط الأبدية وأسئلتها الباحثة عن يقين في كل ما له علاقة بالإنسان.

وليس من مهمتي الآن البحث في جميع خلجات الثقافة من أجل توضيح ذلك، بقدر ما أن أشير فقط إلى واقع الاستنفار والجدل الدائم، الذي لم يعد يقلق في الغالب العقل العملي (الأخلاق) بقدر ما أخذ يعذب العقل النظري (المعرفة). وليس مصادفة أن يركز الشهرستاني على ما أسماه "بالشبهات" التي رافقت وجود الإنسان منذ الخليقة حتى زمنه، باعتبارها شبهات دائمة. أما حصره لها بسبع وتحديد إياها، فما هو في الواقع، سوى محاولة حصر المعضلات "الخالدة" المتعلقة بمعنى الوجود وقضايا الفكر والأخلاق الكبرى<sup>3</sup>. ولم يكن العقل "الإبليس"، الذي نسب الشهرستاني له هذه الشبهات سوى العقل النظري و"شيطان" الجدل المفحم وشكوك العقل المعرفي وقلق الروح المتسائل. فقد كان أغلب هذه "الشبهات" تشبه ما في اتجاه القدرية (المعتزلة) من مفاهيم ومواقف وأساليب في المعرفة والسلوك. وهو استنتاج نعثر على تعبيره غير المباشر في كلمات الشهرستاني التي صور فيها فكرة الاعتزال نفسها باعتبارها اعتزالاً

المقهور"، وبالأخص حالما تكون هذه القيم منظومات فكرية وروحية.

فمن الناحية التاريخية لم يكن الهلال الخصيب واقعا جغرافيا، بقدر ما هو عملية خصبة في ظهورها وازمحلها الدائمة. وسواء جرى وعي هذه العلاقة الساحرة بمعايير الدين أو الدنيا، بمعايير الطبيعة وما وراء الطبيعة، بمعايير الجبر أو الاختيار، فإن تطور الوعي اللاحق قد أجبره على الوقوف أمام معضلة القضاء والقدر باعتبارها جزءا من معترك المواجهات الفعلية.

وبغض النظر عن اختلاف إجابات المسلمين عنها، إلا أنها سارت في البداية ضمن اتجاه "البرهنة" على واقع النجاح الفعلي. وسواء جرى الإقرار بأولوية القضاء والقدر أو بجبروت الإرادة الفاعلة، فإنهما اشتركا في تأمل النجاح الباهر للإسلام المنتصر. لهذا كان من السهل بالنسبة للأجيال الأولى أن تنظر باستعلاء متفائل ومباشر لعظمة الهلال الخصيب الذائبة في أديانه ومنظوماته الفكرية، باعتبارها شيئا ضعيف المناعة أمام قوة الفكرة الإسلامية البسيطة التي جسدها عبارة "الله أكبر!". والتطور اللاحق فقط هو الذي قلّم "كبرياء" الله لينزله إلى معارك الأنا الأخلاقية والمعرفية. حينذاك لم يعد

وغيرها. وهو تحول يشير إلى تركز الجدل وتمركزه في ميدان الوعي الأخلاقي. ومن الناحية التاريخية كان ذلك المقدمة الضرورية التي أوقفت سيل اليقين الظاهري الجارف بتحويل مساره صوب بحر التأمل المنطقي. وكانت هذه بدورها العملية الطبيعية لتعمق المعرفة في تجاربها الحياتية، التي عادة ما تتحول فيها عناصر السكون الورعة إلى ديناميكية الشبهات القلقة. بهذا المعنى، كانت حركة القدرية ومدارس الكلام السياسية الأولى التعبير غير المباشر عن مرحلة الانتقال من عالم الأسطورة إلى المنطق.

لقد أغرى العقل في "تلبساته" روح الروح، أخرجه من عالم التأمل الساكن والهموم الوجدانية الحية إلى عوالم البحث عن موتى "الأبد". وفي هذا يكمن السر الحقيقي القائم وراء تحول القدرية إلى "مجوس" الأمة الإسلامية. إذ لا يمكن إدغام هذا الواقع تاريخيا في شقشة الاتهام ونزوع التكفير المذهبي المميز لعلم الكلام آنذاك. وهو الأمر الذي جعل من الممكن تحول القدرية في وهم "السلفيين" المعاصرين لهم إلى حفاري قبور الجاهلية الفكرية.

كان الوعي الإسلامي الأول ونفسيته الدينية الاستمرار المتعمق لقيم "الجاهلية"

عن الحق، وذلك بسبب إثارته "شبهة الأفعال". وقد جعل ذلك الشهرستاني يستنتج بأن السبب القائم وراء كل مدارس القدرية يقوم في "طلبها العلة في كل شيء"<sup>4</sup>. وبغض النظر عما في هذا الاستنتاج من غربة متفحصة لتجارب "الانتقال" الإسلامية من ثقافة "العمل المباشر" إلى "مباشرة العقل"، إلا أنه صور بدقة بالغة واقع الأجيال الأولى من متقفي الإسلام، الذين انهمكوا في التفكير والجدل الساخن والنقاش المضني. إذ لم يكن "طلب العلة في كل شيء" سوى الصيغة الأكثر تجريدية للبحث والجدل، الذي مثلته وتمثلته قدرية الإسلام الأولى والمعتزلة لاحقا. وقد كان ذلك بدوره "القدر الإسلامي" لمحاولات البحث عن الأسباب الجوهرية لمعضلات الوجود والفكر. وحالما سيطرت نفسية الجدل الباحث على عقول الناس، حينذاك لم يعد تقبل "الحقائق" بدون تمحيص شخصي. وتحول البحث عن علة الأشياء والجدل فيها إلى المفتاح الضروري لحل المسائل المثارة. وتضمن هذا بحد ذاته أيضا على تنظيم فكري للقضايا وحلولها. ونعثر على ذلك في كافة المسائل المثارة، مثل العلية في الخلق والحكمة في التكليف، وقضايا القضاء والقدر والجبر والاختيار

بدء من التهور الخليع وانتهاء بالزهد للبرهنة على هويات الروح الأخرس. وهو واقع يشير إلى أن الجسد والروح يتحسس كل منهما ويفهم لكنه يعاني من صعوبة تصنيف وتصنيف ما يراه ويسمعه ويتذوقه ويفهمه في منظومة فكرية متجانسة. وأدى هذا الإعياء الروحي لتذليل عبء الكلمة الثقافي إلى إرهاب البحث عن صيغتها المثلى. وفي هذا التجاوز السريع "لنقص اللغة القادرة على التمام" يكمن سر البحث عن الكلام الذي ميز ثقافة الإسلام.

ونعثر على ما سبقت الإشارة إليه في ظاهرة الاهتمام المفرط بالعبرة والمجاز والكلمات والمصطلحات، واللغة ككل. فإذا كانت مدارس الأدب والشعر قد وجدت في تراث الجاهلية معينها الذي لا ينضب، فإن تراث الجاهلية اللغوي لم يعد بالنسبة للجدل العقلي أكثر من أداة شكلية وضرورية. ولم يعد مضمون الكلمة في أصلها العربي، بل في فحواها الديني والإسلامي. وكان هذه الاختلاف الشكلي الكبير وتناقضه النسبي من ملامح "الانتقال" الثقافي، الذي فقد معناه مع ارتقاء الكلمة إلى مستوى الفكر. وهو انتقال ساهم في إنجاز علم الكلام من خلال جدله العقائدي واستناده إلى تراث اللغة الآخذ في التطور. مما جعل

الناصعة. فقد أوقفت الجاهلية القلب أمام محراب الكلمة، وجعلت من الفعل الأخلاقي القبلي معيارها الجمالي. وهو واقع أضمحل في الكلمة وجزئيا في الفعل. وكان من المستحيل بالنسبة للبدل الإسلامي الشامل أن يتبلور بين ليلة وضحاها. لقد كان ينبغي له أن يمر بين "شُرور" العقل من أجل اكتشاف مضمون الشر نفسه. وهو الأمر الذي يعطي لجدل هذا المرحلة مآثرتها التاريخية في تذليل سكون الجاهلية وتجربتها العملية. فقد كان هو في الأغلب جدل الإفحام لا جدل الإقناع. وهو تناقض واقعي عبر فكريا ولغويا عن طبيعة الفعالية الملازمة لمراحل الانتقال العاصفة. وفي هذه العملية جرى التهذيب المنطقي للمفاهيم والمصطلحات وكذلك قدرة العقل الجدلية. حقيقة إن هذه القدرة كانت في بدايتها خليطا من مكونات عدة لم تستقل في بنيتها النظرية. لهذا لم يتخذ الجدل الأولي صيغة منظمة. فهو لم يستند إلى تقاليد عريقة خاصة به. ولم يكن بإمكان هذه التقاليد أن تترسخ دون استقلال الفكر واللغة. من هنا استمرار "العنف" اللغوي ولغة الجسد في الجدل. فقد أدى ضعف بنية الجدل في اللغة والفكر إلى اشتراك الجسد بمختلف حركاته الممكنة،

المظهر السلبي بوصفه أسلوب الجدل الباحث عن الحقيقة. ولم يكن هذا قدرا لفئة دون أخرى، كما لم يكن أسلوبا لتعامل المسلمين مع أهل الذمة بقدر ما انه ميز الجميع مع الجميع. فعندما جسد الجاحظ في بعض كتبه النقدية نماذج دقيقة "للمغالطة" الإيجابية في بلاغتها والرفيعة في عقلانياتها، فإنه يكون بذلك قد ذلل عناصر المغالطة نفسها. لكنه تذليل ارتبط بالحدود الصارمة التي أبدعتها ثقافة الإسلام في التعامل مع الحق والخلق وليس بتأثير العقلانية كما هي. فقد طالبت هذه الحدود المرء بالبحث عن الصلة الدائمة بين المثال والواقع. وسواء اتخذ ذلك نموذجة في "مشبهة الأفعال" أو "حلولية الصفات"، فإن كل واحد منهم ظل يرى "بعينه العوراء" المدى الأبعد لاستعدادها الذاتي. وهو أمر يكشف عما في هذه العين "الواحدة" تاريخيا من قدرة هائلة على أحادية الرؤية. أي أنها تتوهم بحدة مبالغ فيها كل ما لا يمكن رؤيته ببساطة في ظل اشتراك حواس الجسد جميعا.

ولو أهملنا هذه المقارنة الحسية وارتقينا من خلالها إلى إشكاليات الثقافة الكبرى حينذاك، فإننا نلاحظ اثر الآلية التي أقنعت أغلبية الباحثين بالفكرة القائلة، بان من الصعب بلوغ الحقيقة

الشهرستاني يفترض في تفسيره لمعنى اسم علم الكلام أما "لأن اظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم المنطق. والمنطق والكلام مترادفان"<sup>5</sup>.

وتحول الجدل في "كلام الله" إلى علم. واصبح هذا العلم أداة التعامل مع "كلام الله". وشكل ذلك حلقة دار فيها علم الكلام مغتنيا بعناصر المنطق الملازمة لأدب الجدل وقواعده. فمن المعلوم أن الجدل لا يكتفي في حالات الصراع الفكري الحاد بمشاعر الإفحام ودحر الخصوم، وإلا لأدى به ذلك للهبوط إلى حضيض الشتائم. وإذا كان الكلام قد أصيب بهذا الداء في وقت لاحق، فإن مراحل تطوره الأولى سارت ضمن تيار الانتعاش الباحث عن "علة في كل شيء". مما استدعى بدوره مهمة التدليل في الجدل. واستثار هذا الواقع نفسية البحث الدائم ومعضلاته من جهة، وافتراس وجود حقيقة واحدة مع مساعي البحث المتعددة عنها من جهة أخرى. وهو واقع لازم وما يزال يلزم الوعي نفسه. وحصل هذا الواقع في ثقافة الخلافة آنذاك على هيئته الضرورية الأولى في مختلف فنون الرفض والانتقاد والاعتراض، أي في

دون المرور بدروب الآلام. وكان ذلك يعني صيرورة حالة جديدة في الوعي التاريخي أخذت بإخضاع كل شيء لمبضع الجدل. وترتب على ذلك صيرورة واقع ثقافي لا يقرّ بالمقدس دون استفسارات واتهامات وشبهات وتلبسات وترجيحات العقل الجدلي. فالمفارقة التي أراد رجال المرحلة حلها أغرقتهم في إشكالياتها الجديدة. لقد طوروا ثقافة كانت تطالبهم بالمزيد. وشكلت هذه الاستزادة مقدمة وحافز الثقافة في مساعيها الحديثة لبلوغ الحقيقة. وأدى ذلك إلى تنوع المعرفة وتعمق محتواها وتكلسها في اختصاصات فرعية أيضا. وهي مشكلة طبيعية من مشاكل التطور الثقافي نفسه، وبالقدر الذي كان يمكن حلها بطرق مختلفة، كانت أيضا متحررة من الخضوع لقدر لا تلوى خطاه.

فمن المعلوم إن الثقافة الإسلامية لم تصنع رجل الدين بالمعنى النصراني، بل علماء الدين. ولم يكن هؤلاء "وسطاءها" و"سدنتها" بل أوعيتها. لهذا كان من الممكن تجمعهم في "طبقات" الأدباء والمتكلمين والفقهاء والشعراء والحكماء والصوفية وليس في هرم كنائسي. ذلك يعني أن الاستزادة في "المعرفة" أدت إلى تفريع وتفريخ

"ثقافات" داخل "الثقافة" جعلت من صدامها في حالات عديدة قدرا محتوما. ومع أن الثقافة الفلسفية لم تكن غريبة على ثقافة الإسلام، فإن الصراع معها كان شكلا من أشكال صراع الثقافات داخل الثقافة الكبرى. ذلك يعني انه كان صراعا بين قوى متباينة في بحثها عن الحقيقة، تحدد وأدى في نفس الوقت إلى اختلاف نمط التفكير وأدوات البحث. فإذا كانت الفلسفة في مظهرها تبدو "غريبة"، ففي مضمونها كانت تسير وتجري وتنافس وتتحدى وتوازي الكلام. وهي حالة ميزت الثقافة الإسلامية منذ أن استتبعت علومها الخاصة. لقد كان بإمكانها، وهو ما حدث بالفعل، أن تتخذ صيغا متباينة. لكنه لم يكن بإمكانها أن تضمحل نهائيا، لأنه لا ضرورة لذلك ولا معنى. ولم يكن هذا الاستنتاج الجازم مبنيا على أساس تأمل بقائها في كتابات الماضي، بل وفي استمرارها الفعلي في إبداع الفكر الإسلامي. أما العلاقة الشاذة بين الكلام والفلسفة، فإنها كانت لحد ما نتاجا للصراع الضروري بين القوى "المتشابهة". والتنافر في حالات عديدة يستلزم تشابها على الأقل جزئيا إن لم يكن كبيرا. لأنه يستلزم وجود ما هو مثير لتنافس القوى يدفعها إلى حافة المواجهة. فالكلام هو الآخر فلسفة.

مثل: "وكان عرشه على الماء" وغيرها. وكتب بهذا الصدد يقول "وكان تاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية"<sup>6</sup>. منها "اقتبس وبعبارات القوم التبس"<sup>7</sup>. والشيء نفسه يمكن قوله عن حكمة فيثاغورس، التي وجد فيها أيضا شيئا مأخوذا من "معدن النبوة". بينما وجد في آراء انكسمانس عن العنصر الأول والعقل ما يمكنه أن يقابل في القرآن كلمات "القلم" و"اللوح". وعلق على ذلك قائلا: "وهو أيضا من مشكاة النبوة".

لم يجد المتكلمون الأوائل في قراءتهم للفلسفة ما يتعارض مع "كلام الله". مما جعل منها علما مقبولا للكلام والمتكلمين. وهو واقع نعثر على صداه في تقييم مؤرخي الفكر والأديان وإشاراتهم الدائمة إلى تأثر هذا المتكلم أو ذاك بآراء الفلاسفة. بل يمكن القول، بأن أهل الكلام الأوائل وجدوا في الفلسفة عروة جديدة للدفاع عن العقيدة وتثبيت دعائم الكلام نفسه. لكن هذا التآلف المبدع بين الكلام والفلسفة لم يدم طويلا. واتخذ لاحقا مختلف الصيغ منها الانضواء الكلي تحت لواء الفلسفة ومنها إخضاع الفلسفة للكلام ومنها محاربتها بصورة قاطعة ومنها مجاراتها و"المساومة" معها. ولم تكن هذه الصيغ معقولة على الدوام، إلا أنها تخللت حوافز التفكير الكلامي والفلسفي على

والفلسفة تتضمن كلاما (منطقا)، فيما لو استعملنا عبارة الشهرستاني. وفي هذا يكمن سر اللقاء الخصب بين المتكلمين والفلاسفة. إذ لم يشعر المتكلمون الأوائل بشعور الدونية وامتقاع الصبيان أمام علم "الأوائل" و"القدماء". وسواء تعاملوا مع أفكار الفلسفة القديمة باعتبارها أفكارا مستقاة من "مشكاة النبوة" أم لا، فإنهم وجدوا فيها ما هو معقولا في العقل ومرغوبا في الشريعة. وفي هذه الثنائية المرنة كمن أحد حوافز تأثيرهما المتبادل وصراعهما الظاهر والمستتر.

وهنا يجدر القول إلى إن محاولة البحث عن مصدر أفكار الفلاسفة القدماء في "مشكاة النبوة" كانت الصيغة الأقرب إلى مفاهيم الكلام والتصوف منها إلى تصورات وأحكام الفلسفة (الإغريقية). إلا أنها شغلت حيزا لا يستهان به في الفلسفة الإسلامية. ودخلت لاحقا في علم الملل والنحل الإسلامي كجزء من أحكامه النظرية. لكنها لم تكن على الدوام من حيث حوافرها وغاياتها فلسفية خالصة. ونعثر على ذلك في المقارنات التي يقدمها الشهرستاني في استعراضه لآراء بعض الفلاسفة. فقد وجد في آراء تاليس عن الماء باعتباره مبدأ التركيبات الجسمانية ما يناسبه في سفر التكوين للعهد القديم وما يقابله في بعض الآيات القرآنية

السواء. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الكلام بعد لقائه بالفلسفة لم يعد كلاما "إسلاميا" خالصا، كما لم تظل الفلسفة "إغريقية" بالشكل والمحتوى. وأدى تطورها إلى إفراز كل الصيغ المشار إليها آنفا. ومن الممكن القول، بأن فلاسفة الإسلام بدء من الكندي كانوا بمعنى ما ممثلي الانضواء الكلي تحت لواء الفلسفة، بينما تمثلت الأشعرية صيغة إخضاع الفلسفة للكلام، في حين تمثلت المدارس الحنبلية وأشباهها صيغة محاربتها بصورة قاطعة، أما صيغة مجاراتها و"المساومة" معها فهو التيار، الذي لم يقلد مدرسة أو مذهب ما محدد بصورة خالصة كما هو الحال عند الغزالي قبل انتقاله إلى التصوف.

وقد كان هذا التزاوج التاريخي بين "علوم الإسلام" و"علوم الأوائل" إحدى صيغ التفاعل الثقافي الذي عمق إرث الحضارة الروحية العالمية وأثرها بمعضلات جديدة. ولعل أكثرها اشغالا لبال الفكر الإسلامي هي القضية المتعلقة بإدراك ماهية وقيمة لقاء الفلسفة بالكلام عند من عارضها ومن أيدها. فإذا كان المتكلمون قد وجدوا بادئ الأمر في الفلسفة ما يمكنه أن يكون عروة إضافية للعقيدة المتناثرة في جدل المتكلمين أنفسهم، فإنهم أخذوا يعون لاحقا خطورتها المهدمة لعقائد الإيمان.

فالفلسفة هي ليست فقط حبا للحكمة، بل والعلم الباحث عن أسباب الظواهر وعللها. أي أنها استجابت لحال "القدري" وذهنية الباحثة عن علة في كل شيء. لهذا بدت بالنسبة لأغلب ممثلي الكلام (باستثناء المعتزلة) الأسلوب العقلي لتهشيم العلاقة الوجدانية بين الإنسان والله، والعلاقة الضرورية بين العقل والإيمان. ولم تكن هذه "السلبية" جلية وبسيطة على الدوام. إضافة لذلك استلزم إدراكها، كحد أدنى، ضرورة التمكن من أدوات الفلسفة المنطقية وأساليبها في التحليل والنظر. فإذا كانت قضية الله والإنسان من "مآثر" الفكر الصوفي ومعضلات عشقه الدائم وأنسه الوجداني، فإنها اتخذت في علم الكلام صيغة تحديد الموقف من قضية المعقول والمنقول. وبغض النظر عن الإجابات المتباينة والمتناقضة أحيانا حولها، إلا أنها عكست أسلوب الكلام في تحديد موقفه من الفلسفة بوصفها علما عقليا. وبهذا يكون علم الكلام قد تضمن على هذه المواقف بصورة منفية في معضلات المعقول والمنقول. ذلك يعني أن الخلاف الذي ميز "اللقاء" الأول بين الكلام والفلسفة، لم تحدده أساليبيهما وغاياتهما فحسب، بل وخصوصية نشؤتهما ونماذج رؤاهم في ثقافة الخلافة.

## الفلسفة والبحث عن الاعتدال العقلي

حركته في التعامل مع متغيرات الواقع بالشلل. وأدى ذلك إلى صنع نظام فكري ونمط ذهني أصبح الدفاع عنه، إحدى المهمات الجوهرية لوجوده. إنه أحيا الكلمة وأماتها، بحيث أدى إلى أن تصبح الصفة المميزة له شكلية الفكر لا محتواه. وحتى في حالة اكتشافه موضوعات جديدة وقضايا واقعية، فإنه سعى إلى إقحامها القسري في تقاليد استيعابه الصارمة. من هنا محاولته الحفاظ على منظوماته الفكرية عوضا عن تقديم أجوبة جديدة عليها. لهذا تحولت حتى موسوعاته المتأخرة الكبرى إلى مجرد استعادة موسعة لاستهلاك الصراعات القديمة بين الفرق. وتحول إلى ديوان المعارف القديمة وقواميس تحليلها وشرحها. وأصبح بالتالي الوجه النظري اللاهوتي للنزوع الفقهي المحدد بإطار النص. فإذا كان الفقهاء قد حولوا الفقه إلى أداة "التفريع" المرهقة، فإن الكلام لم يعد أكثر من براهين "العقل الماكر" في شد لحمة الإيمان العقائدي للعوام، كما سيقول الغزالي لاحقا. لقد ظل الكلام أسير مقدماته ومعطياته الأولية باعتبارها يقينيات جازمة. وكمنت في هذه "الحالة الإيديولوجية" إحدى المقدمات الحاسمة للتعارض المزمّن

من المعلوم تاريخيا، بأن الفلسفة "دخلت" عالم الإسلام بعد نشوء علم الكلام. وشكلت في مجرى تطورها الأولي أسلوبا جديدا، ولحد ما مكملًا للكلام في التعامل مع مختلف قضايا الوجود والإلهيات والسياسة والدولة والأخلاق. ومثلت في أسلوبها الجديد استمرار "لنطق" الكلام وتجاوزا له في منطقتها وسعة احتوائها للظواهر. بعبارة أخرى، إن تطور الفلسفة التاريخي في مدارج الوعي الكلامي وظهور الفلاسفة المسلمين، أخرج إلى الوجود هوية الفلسفة كمنافس عقلي كبير لأشكال الوعي النظري السائدة والكلام منها بالأخص. وبهذا مثلت الفلسفة الحركة الأكثر سعة وفاعلية لتجاوز حدود الثقافة النظرية وتوجيهها نحو عالم أوسع وأعمق وأشمل. لهذا السبب، كان صدامها مع الكلام عملية حتمية بفعل تمثيلهما لأسلوبين ونموذجين متوازيين ومتصارعين، رغم تشابه دعوتها المباشرة عن غاية المعرفة.

فقد ظل الكلام أسير موضوعاته الخاصة، رغم كل أهازيجه المرحلة وغنائها بعبارات الفلسفة ومفاهيمها سرا وعلانية. واستطاع أن يبدع منظومة فكرية لها قواعدها وحدودها، أصابت

الثقافية والفكرية كانت الصيغة الإيجابية في هذه الظاهرة ترمز إلى "التخصص" والتميز الحرفي الذي يقترب من حيث حوافزه بخلاف الفرق. إذ أدى عمليا إلى صنع أجواء الاختلاس الحقود، الذي عادة ما يرافق نفسية "الأنا" المتخصصة والمنغلفة في فلك تصوراتها وإبداعها الفكري الخاص. وعندما يعترف الجميع بهذا الأسلوب فانه يؤدي إلى أن تكف "آداب السلوك" عن أن تكون آدابا، ويتحول سلوك القوى المتصارعة فيها إلى عداة تقليدي. وفي هذا الجو اخذ إبداع "الأوائل" يتحول إلى نقمة في عيون المتأخرين من علم الكلام. كما لم تعد الفلسفة حبا للحكمة، بل وزندقة. ذلك يعني أن الطابع الإيديولوجي للصراع الذي ميز علم الكلام أخذ في نقل محتواه العقائدي ونفسيته المذهبية إلى الميدان الأكثر سعة ورحابة. لقد جمع الكلام جام غضبه من أجل مهاجمة "عدوه الأكبر". ولعل العبارة التي سيتفوه بها الغزالي لاحقا في محاربته الفلسفة، من أنه عند الشدائد تذهب الأحقاد، لم تكن في الواقع سوى تحصنا جديدا في وحدة "الثقافة الهجومية" لتقاليد الكلام في صراعه مع العدو القديم. لكن إذا كانت تجربة الغزالي أوصلته لاحقا إلى عقم وانغلاق هذا الطريق، فإن العداة المتعمق بين الكلام والفلسفة صعد في

بينه وبين الفلسفة. ومع أن الفلسفة لم تكن على الدوام أصيلة المحتوى، إلا أن أسلوبها المنطقي وسعة موضوعاتها افترضت ليس فقط كسر موضوعات الكلام التقليدي، بل وتحجيم معنوياته اللاهوتية والمعرفية.

فقد طالبت الفلسفة في أساليب وعبها وتحليلها المسلم أن يكف عن اعتقاده الإيمان العادي. ووضعت أمامه نصا آخر ورجالا آخرين مقارنة بالنص القرآني والحديث وعلماء الفقه والكلام. كما طالبت المفكر بتخطي حدود إسلامه العادي وعقائديته المذهبية وأسلافه الكبار للتعامل أساسا مع أساطين الفلسفة وكتاباتهم. وهو تباين اخذ بالاتساع، بحيث لم يعد قضية فكرية مجردة، بل وحياتية وثقافية استلزم في حالات عديدة مهمة الإقرار بها ليس من جانب المتكلمين والفلاسفة أنفسهم، بل ومن رجال السياسة أيضا. وليس مصادفة أن تعقد حلقات ومجالس المتكلمين لحالهم والفلاسفة لحالهم. وتحول المفكرون والعامّة والوزراء والسلاطين إلى مؤيدين لهذا "التخصص" الذي اتخذ لنفسه مقاييس ومعايير زمنية وكمية ودينية وفكرية، كما نراه في تعيين الوزراء والسلاطين لأوقات "اللقاء" بالفلاسفة والمتكلمين (والشعراء والفقهاء وغيرهم) كل على حدة. فمن الناحية

في جرى استيعابه المنظومي لتشكل الفرق الإسلامية. وإذا كان التصنيف العام للفرق الإسلامية قد جرى في أنساق أيديولوجية عن وعي الأنا الإسلامية الناجية وتحديد "الفرقة الناجية" من بين الفرق، فإننا نستطيع رؤية بعض حوافز الاتهام والتفنيذ الملازمة في المواقف من أصحاب "البدع". وقد جرى ذلك في بداية الأمر ضمن إطار الدفاع عن عقيدة الإسلام ضد هجوم الأديان الأخرى.

وفي وقت لاحق اخذ يتمحور حول مقالات الإسلاميين، مما أدى إلى إرساء أسس دراسة "بدع" المسلمين أنفسهم. وفي هذا تكمن المقدمة العلمية المجردة لتجرده عن انتماء الفرق المذهبي. وتحوله بالتالي إلى علم عن فرق الإسلام والأديان. إلا أن تأثيره تجاوزت الاهتمام بالأديان (الملل) إلى مقالات الاتجاهات الفكرية غير الدينية المختلفة (النحل)، التي تطابقت آنذاك مع المدارس الفلسفية.

وعكس تاريخ علم الملل والنحل الإسلامي المسار الذي سبق وأن تناولت ملامحه الكبرى. فإذا كان النوبختي والمطي لم يشيرا إلى الفلسفة إشارة مباشرة، بل أهملها إهمالا كلياً، فإن موقف الأشعري منها سار ضمن منهجه الموضوعي العام. ومع ذلك كانت

علم الكلام إلى مصاف النزوع الإيديولوجي من خلال التركيز على "غرابة" و"وثنية" الفلسفة. وهو نزوع ارتبط أيضاً بخصائص نشوء وتعمق المدارس الفلسفية في عالم الإسلام ومرجعياته الفكرية والروحية الخاصة عن الخواص والعوام والمعقول والمنقول. مما أعطى لهذا النزوع مسحة اجتماعية وسياسية وحضارية. وفي الإطار العام، يمكن القول، بأن المزوجة الأولية بين الكلام والفلسفة انتهت إلى خلاف مستعص على الحل، لم يستطع تذليله. آنذاك سوى الصوفية العظام. وذلك لأن المتصوفة لم يتعاملوا مع كلام المتكلمين وفلسفة المتفلسفين، بل مع حكمة المعرفة وحقيقة الحق.

وهو واقع يشير إلى أن العقبة التي وقفت أمام علم الملل والنحل في تعامله مع الفلسفة والموقف منها وتقييمها. وذلك لأنه وقف أمام عالم وتقاليد مشحونة بالعداء والصراع والمواجهة. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار، كون أغلبية أصحاب علم الملل والنحل المسلمين كانوا أيضاً متكلمين كبار، فإننا نستطيع أن نستشف فاعلية إحدى المقدمات الخفية في المواقف السلبية تجاه الفلسفة.

فمن الناحية التاريخية كان نشوء علم الملل والنحل الإسلامي استمراراً لفن "المقالات". أما تطوره اللاحق فقد تعمق

الفلسفة في (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) حالة عرضية. ويمكن تفسير ذلك استنادا إلى أن كتابه مخصص لمقالات الإسلاميين. أما في الواقع، فإن موقفه العامة من الفلسفة تعكس توجهها عميقا ارتبط بطبيعة المسار الذهني والتحول الفكري للأشعري نفسه. إذ لم يكن (مقالات الإسلاميين) "ديوانا" للآراء فحسب، بل وتعبيرا موضوعيا ومستقلا عن تنازع الفرق الإسلامية التي أراد الأشعري أن يكون "خارجها". بينما لم يكن "خروجه" عنها في سوى صيغة تجلي تجربته الفردية.

إننا لا نعتز عند الأشعري على حكم واضح المعالم وموقف مباشر عن الفلسفة والفلاسفة. فهو نادرا ما يتطرق إليهما. ونعتز في موقفه هذا على تقييم غير مباشر للفلسفة والفلاسفة وطبيعة تأثيرهما في الكلام بشكل عام وعلى الاعتزال بشكل خاص. فنراه يربط تأثير الفلسفة في الكلام بشخصية المعتزلة. وهي إشارة صحيحة. ونظر شأن أغلب علماء الملل والمحل إلى الفلسفة باعتبارها علما "دخिला"، لهذا لم يدرج الفلاسفة ضمن الفرق الإسلامية. لكنه يورد في مؤلفه عبارة واحدة متعددة الدلالة. فعندما يتكلم عن آراء المعتزلة النافية للصفات (الإلهية)، فإنه

يؤكد على أن المعتزلة أخذوا "قولهم هذا من إخوانهم المتفلسفة"<sup>8</sup>. ومن الصعب فهم هذا التقييم على أنه إقرار بإسلام المتفلسفة استنادا إلى إسلام المعتزلة في تصنيف الأشعري. وقد تكون هذه العبارة صيغة عادية لم تخضع إلى "معاناة" نقدية عند الأشعري، إلا أنها تعكس تقييما يحتوي بذاته على مستويين مترابطين في موقفه من الفلسفة. وهما موقع الفلسفة في تقاليد علم الكلام وتأثير الفلسفة والفلاسفة على المتكلمين.

إن تشديد الأشعري على رابطة الأخوة بين المتفلسفة والمعتزلة يعكس علاقة التنافر الدفينة بينه وبين أساتذته القدماء من جهة، وواقعية العلاقة المتفاعلة بين فلسفة الفلاسفة وكلام المعتزلة من جهة أخرى. وإذا كانت علاقة التنافر تعكس في ثناياها بقايا نزعة الاتهام الإيديولوجي، فإنها تشير أيضا إلى طبيعة الأفكار والمبادئ التي استقاها المعتزلة من الفكر الفلسفي. وبغض النظر عن ضعف نزعة الاتهام في آراء الأشعري، إلا أنها تلمع أحيانا في ثنايا تقييمه للفرق الإسلامية وخصوصا المعتزلة. فعندما أشار إلى استعارة وأخذ المعتزلة آراءهم في نفي الصفات عن "إخوانهم المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعا لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا

وتفكيرها الفلسفي في ثقافة الخلافة. وتقدم المادة المتناثرة في (مقالات الإسلاميين) صورة عامة عن تلك الأفكار الفلسفية التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من تراث الكلام. حيث يورد الأشعري الآراء الفلسفية بشكل عام والأسطية بشكل خاص التي تأثر بها أصحاب الكلام في قضايا الجوهر والنفس والجزء والحركة وغيرها من القضايا<sup>11</sup>. ويحدد في كتابه المعتزلة الذين استتجدوا واستندوا في نظرياتهم بآراء الفلاسفة، كما هو الحال بالنسبة لأبي هذيل العلاف وفكرته عن علم الله<sup>12</sup>، ومعمر (ت - 220) وفكرته عن قدم الله<sup>13</sup>.

مما سبق يضح، بأن مواقف الأشعري من تحديد علاقته بالفلسفة والفلاسفة جرت من خلال موشور مواقفه من فرق الإسلام، وبالأخص المعتزلة. ذلك يعني أنه لم ينظر إلى الفلسفة نظرتة إلى تيار مستقل قائم بذاته. لكنه أفلح في الكشف عن بعض مصادر آراء الفرق الكلامية وطبيعة تأثيرها بالفلسفة وصيغ تعبيرها عن رؤيتها الفلسفية، وموضوعات هذا التأثير. بل نستطيع رؤية ملامح الإيجابية العلمية حتى في بعض مواقفه الإيديولوجية والسلبية من الفلسفة والاعتزال.

لم يكن موقف الأشعري من المعتزلة بهذا الصدد نتاجا لتسامحه مع

بصير ولا قديم، وإنه مجرد عين لم يزل<sup>9</sup>، فإننا نراه يشدد على أن المعتزلة لم تستطع أن تضع وتصوغ أفكارها بذلك الوضوح المميز للفلاسفة. وربط الأشعري ذلك بما اسماه بخوف المعتزلة. وكتب بهذا الصدد يقول أنهم لم يستطيعوا إظهار ما أظهرته الفلاسفة، "فاظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة... ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره، ولأفصحوا به. غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك"<sup>10</sup>. بعبارة أخرى إن الأشعري خلط في كل واحد موقع وتأثير الفلاسفة في كيان المدارس المعتزلية من أجل إبراز "ضعفها". فالصيغة التي يقدمها الأشعري ترمي إلى إبراز تقليدية المعتزلة وروحها المتحذقة وكونها لم تأت بأي شيء جديد، وإنها لم تفعل سوى أن غيرت الألفاظ من خلال إظهار معاني آراء الفلاسفة بعبارات أخرى. والأشد من ذلك هو محاولة تصوير جراءة المعتزلة جبا معرفيا ودليلا على انعدام تجانسهم الفكري وازدواجيتهم الفكرية والأخلاقية. وبغض النظر عن التناقض النسبي في مواقف وأحكام الأشعري وكذلك نزوعها الإيديولوجي الجزئي، إلا أنها تشير إلى ظواهر فعلية تكشف عن تأثر المعتزلة بالتراث الفلسفي وموقع المعتزلة

باعتبارهم ممثلي ومصدر البدع (بمعناها السلبي) في الإسلام. وهو موقف طبقه ليس فقط على موقع الفلسفة الفكري في الثقافة الإسلامية، بل وعلى آراء المتكلمين المعتزلة وكذلك من اعتبرهم من فرق الغلو والإلحاد. بعبارة أخرى، أن الفلسفة بالنسبة للبغدادى هي المصدر الأكبر للغلو والإلحاد في الإسلام. وأشار بهذا الصدد إلى ما أسماه بانتقال "عدوى" الفلسفة إلى بعض القدرية والرافضة الغالية. وإن أصحاب التناسخ تأثروا ببعض مقالات سقراط وأفلاطون وأتباعهم من الفلاسفة الذين قالوا بتناسخ الأرواح<sup>16</sup>. والشيء نفسه يمكن قوله عن الباطنية<sup>17</sup>. مما حدد بدوره موقف البغدادى المناهض للفلسفة وتكفير اتباعها. وهو موقف نبع من نظريته إلى الفلسفة كمجموعة من العقائد المخربة والهدامة وليس نظريته إليها كمنظومة للأفكار. من هنا دعوته إلى تكفير الفلسفة والفلاسفة، بحيث اعتبره جزءا من أركان الإسلام وعقائده الأساسية كما وضعها في رؤيته لعقيدة أهل السنة والجماعة. فعندما يتكلم عن أصناف من أسماهم بالكفرة قبل الإسلام، نراه يضع إلى جانب السوفسطائية والسمنية والدهرية، أولئك الذين قالوا بقدوم العالم وأنكروا الصانع أمثال فيثاغورس، وكذلك الذين أقروا بصانع قديم ولكنهم

"ازدواجيتهم" الفكرية والأخلاقية، بقدر ما كان نتاجا للأسلوب الذي حدده الخناق "الفقهي" والعقائدي، الذي نظر إلى المعتزلة نظريته إلى نموذج إسلامي للفلسفة الحرة. وفي هذا يكمن سر الدوافع العنيفة في الهجوم على "ثمار" التأثير الذي تركته الفلسفة في الكلام الإسلامي بشكل عام والمعتزلي بشكل، كما نراه على سبيل المثال عند البغدادى.

اعتبر البغدادى شأن سلفه الأشعري دقة الفلسفة شيئا عرضيا. ولم ينظر إليها على أنها تيار فكري مستقل. ومع ذلك كانت مواقفه منها أكثر تحديدا مقارنة بالأشعري، لكنها كانت مرتبطة بموقفه المستهجن للفكر الفلسفي وتقاليده الخاصة. لهذا نراه يوجه جل اهتمامه من أجل إبراز الطابع الكفري للفلسفة وتأثيرها "الهدام" بالنسبة للعقائد الدينية. فعندما تناول على سبيل المثال، آراء النظام، فإنه حاول أن يرسم خطوط تطوره الفكري من خلال إرجاع مصادرها إلى ما أسماه "بملحة الفلاسفة"، الذين أخذ منهم قولهم بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، الذي بنى عليه "قوله بالطرفة التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله"<sup>14</sup>. واعتبر النظام من "حرف مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشبه الملحة في دين الإسلام"<sup>15</sup>. ذلك يعني أن البغدادى نظر إلى الفلاسفة،

"شريعة عقلية". وهو موقف يقترب في الكثير من بواعثه وتأسيسه النظري من فكر المعتزلة، وبالأخص عند الجبائي والفلاسفة عموماً. بل أن أحكامه بهذا الصدد تبدو سندا لابن رشد في تنظيره المعمق في (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).

فقد رفع ابن حزم الفلاسفة وحكمتهم إلى مصاف المآثر التاريخية الكبرى للأنبياء وأديانهم والعلماء وأقوالهم. واعتبر الكثير من الحقائق التي توصلوا إليها مما لا ينبغي المكابرة حولها في حالة اتفاق الأخبار<sup>19</sup>. بمعنى ضرورة أخذها كما هي والانطلاق منها بوصفها مقدمات يوثق بها. ولا يعني رفض المكابرة حولها في حالة "اتفاق الأخبار" عليها سوى التيقن من صحة مصادرها وان ما ينقل عنهم هو لهم. وهو موقف مبني على أسس منهجية يقوم مضمونها في ضرورة التعامل مع الفكر والماضي على أساس واقعيته وحقائقه كما هي لا كما يمكن أن ينقل إلينا بوسائط قد تشوه ما فيهما. بعبارة أخرى، لقد سعى ابن حزم لتوحيد المعطيات الحسية والعقلية في كل واحد والانطلاق منهما في التعامل مع أخبار الماضي وأفكار القدماء. وطبق الشيء نفسه على موقفه من الفلاسفة وحكمتهم.

زعموا أن صفة قديم معه، أي الإقرار بقدم الصانع والمصنوع (الله والعالم) أمثال أنبيدوقلس وكذلك الذين قالوا بقدم الطبائع الأربع والعناصر الأربعة (الأرض والماء والهواء والنار) والأفلاك والكواكب<sup>18</sup>. وبغض النظر عن المصادر الثانوية التي يستقي منها البغدادي تصورات وأحكامه عن الفلسفة والفلاسفة، إلا أنها تعكس نفسية الجدل والانتهاج الإيديولوجي السائد في مواقفه وأحكامه. وفي هذا يشترك مع ابن حزم. إلا أنه اشتراك يتحول إلى خلاف كبير في الموقف من الفلسفة والفلاسفة.

مثلت مواقف ابن حزم من الفلسفة وكذلك تقييم وظيفتها المعرفية والعملية أحد التيارات العقلانية الكبرى في تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي. حيث وصل إلى استنتاجات لا تتعارض في الكثير من جوانبها مع استنتاجات الغزالي وابن رشد (ت- 595) في "تهافت" كل منهما. فمن جهة نراه يسير في نفس المسار المنهجي - العقائدي للبغدادي، بينما يخالفه من حيث إخضاعه قضايا الخلاف إلى جدل منهجي. لهذا لا نلاحظ في موقفه من الفلسفة والفلاسفة نزعة التكفير. بل يمكن القول، بأنه من بين مؤرخي الفكر الكبار، الذين رفعوا الفلسفة إلى مصاف العلم الحقيقي. بحيث فسح المجال لاعتبارها

وهو موقف نعثر على مضمونه فيما اسماه بحقيقة الفلسفة.

انطلق ابن حزم من أن الفلسفة على الحقيقة هي إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس شيئا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية<sup>20</sup>. ذلك يعني أنه شدد على أهميتها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والمعرفية. وهو موقف متقدم للغاية ضمن تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي. بحيث يمكننا القول بأن أحكامه لا تقل "راديكالية" من تبعه الشهرستاني، ولكنه أقل "علمية" في تصنيفه للمدارس الفلسفية والموقف منها كعلم وتيار ثقافي مستقل. ولم يكن هذا معزولا عن البواعث الكامنة وراء منهجيته ومواقفه في (الفصل). فقد أراد هو "الفصل" في القضايا المختلف حولها بين أتباع الملل والأهواء والنحل. وحالما تناول قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة، فإن "الفصل" فيها تحول إلى بحث عن تشابههما في المحتوى والوظيفة وتباينهما في المصادر وإمكانية اختلافهما في أمور أخرى. إلا أن بحثه كان يصب أساسا ضمن الخطوط العامة لمنهجيته ومبادئها

الأساسية، التي سبق وأن استعرضتها سابقا. وبالتالي، فإن جدله مع من "أنكر الشريعة" بين أولئك المنتمين إلى الفلسفة يصب في نفس المضمون. ولكنه يكشف لنا في مواقفه هذه عن دقة علمية وعملية عميقة في تقييم حقائق الفلسفة. فنراه ينتقد أولئك الذين حاولوا صياغة مبدأ التعارض التام بين الفلسفة والشريعة، مؤكدا على أن الحقيقة على خلاف ذلك. كما حاول البرهنة على أن "أصول الفلسفة على الحقيقة توجب وجوب صحة الشرائع"<sup>21</sup>. وإن هذا الإيجاب ليست فكرة مميزة لهذا الاتجاه الفلسفي أو ذاك، بقدر ما أنه يميز أساسا "أصول الفلسفة على الحقيقة"، من أولهم حتى آخرهم، على اختلاف أقوالهم في غير ذلك<sup>22</sup>. ذلك يعني أنه وجد في اتفاق الفلاسفة الضمني على ضرورة الشريعة أمرا ملازما للفلسفة نفسها. وهو اتفاق تقتضيه ليس نوازع الفلسفة وأئمتها، بل أصولها. وجعله ذلك يؤكد على أن الفلاسفة متفقون بصدده هذه القضية رغم اختلافاتهم بصدده القضايا الأخرى. ويرجع ابن حزم هذه الأصول إلى ما اسماه بحقيقة وثمره وغرض الفلسفة: إصلاح النفس وسياسة المنزل والرعية. أي منظومة ترتيب الحياة في أسلوبها وغاياتها على أحسن وجه.

أسماء ابن حزم بالتحصن بالأسوار واتخاذ السلاح لدفع العدو الذي يريد ظلم الناس<sup>25</sup>.

تؤدي هذه المقدمة النظرية عن جوهر الفلسفة إلى الإقرار بأن بناء المجتمع والنظام العادل (باعتباره غاية الفلسفة) غير ممكن دون شريعة، وإلا "فسدت العلوم كلها، وكان الإنسان قد بطلت فضيلة الفهم والنطق والعقل الذي فيه"<sup>26</sup> فالشريعة ضرورية، والفلسفة في مبادئها عن المجتمع ومثاله هي شريعة أيضا. والشريعة الإسلامية هي أيضا شريعة. وبالتالي فإن الخلاف القائم بينهما يقوم في مصديهما لا في غاياتهما. فهناك الشريعة الدينية التي يشكل الله مصدرها، وهناك شريعة "موضوعة باتفاق من أفاضل الحكماء لسياسة الناس بها وكفهم عن التظالم والردائل"، كما يقول ابن حزم<sup>27</sup> وهي فكرة تشير إلى أن مقصده من وراء ذلك إزالة التعارض والتناقض بين هذين النموذجين من الشرائع، رغم ميله النهائي إلى أفضلية الشريعة الدينية (الإسلامية). لكنه لم يبين ميله هذا على أسس إيمانية عقائدية، بل على أساس تضمن الشريعة الإسلامية على حقيقة الفلسفة وحكمتها العملية والعلمية وتجاوزها حدود "الحياة الدنيا"، أي أن الشريعة الإسلامية تحتوي على

ووضع هذا الاستنتاج في فكرته القائلة، بأن الفلسفة هي شريعة أيضا.

إلا أنه لم يقف عند حدود المقارنة الظاهرية لتعدد الشرائع، بل وبحث عما هو مشترك في مضامينها وغاياتها. مما جعله يقر بأن غرض الفلسفة هو نفسه غرض الشريعة<sup>23</sup>. وبالتالي فإنه لا خلاف بينهما بهذا الصدد. وكتب يقول بأنه لا خلاف بصدد هذا الفهم "بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة"<sup>24</sup>. وإن مصدر الخلاف بينهما يعود إلى الجهل بحقيقة الفلسفة ومراميها وحقيقة الشريعة ومراميها.

إن حقيقة ومرامي الشريعة والفلسفة، هي نفسها، كما يؤكد ابن حزم. فكلاهما إيجابيان المضمون والوسيلة. من هنا رفضه اعتبار السوفسطائية اتجاه أو مدرسة فلسفية. ذلك يعني أنه لم يضع المنطق ونفي المنطق في تحديد هوية الفلسفة ومدرستها، بل ما يمكن دعوته بروحها الإيجابية. فالفلسفة حسب إجماع الفلاسفة تسعى للتفريق بين الفضائل والردائل وتبيان الخلاف بينهما. فقد قال الفلاسفة بضرورة إصلاح العالم، وإن إصلاحه مبني على شيئين وهما إصلاح الباطن من خلال استعمال النفس للشرائع الزاجرة عن الظلم والقبائح، وإصلاح الظاهر من خلال استعمال القوة والقوانين من أجل رد الظلم، أو ما

المستوى الدنيوي - الطبيعي (الفلسفي - الوضعي) والمستوى الديني - ما وراء طبيعي.

وانطلق ابن حزم في موقفه هذا من أننا لا نستطيع أن نمحض أي من الناس الذين يضعون شريعة بهم أفضلية مطلقة. إننا نستطيع أن نتعامل معهم على أساس مفهوم الاجتهاد العلمي والعملية، كما هو جلي في ظاهرة تعدد الشرائع، التي تشير بدورها إلى إمكانية الاختلاف في تمثيل وتمثيل الحق والصواب. ومن هذه المقدمة دعا ابن حزم إلى ضرورة الوحدانية في الشرائع. انطلاقاً من أن الشريعة الحقيقية واحدة. من هنا مطالبته كل ذي حس وعقل بضرورة "الوقوف عليها بالبراهين الصحاح إذ بها صلاح النفس في الأبد"<sup>28</sup> وهو استنتاج سليم شكلياً لكنه يضع نفسه بالضرورة أمام إشكاليات المنطق حالما يسعى لأن يكون منطقياً إلى النهاية. وذلك لأنه يفترض في الواقع تجاوز "حدود" الشريعة الأرضية أي كان مصدرها. وإذا كان بالإمكان إهمال هذا الجانب لصالح "الإيمان الديني" فإنه يفترض بدوره ضرورة البرهنة على أفضلية الشريعة الدينية كما هي. بينما الشريعة الدينية ما هي إلا أحد النماذج الممكنة للفعل التاريخي. وهو واقع يفرض بالضرورة منطقية

تعدد الشرائع باعتبارها تجل لتعدد الثقافات. وقد تجاوز ابن حزم هذا التباين الفعلي في اختلاف الشرائع من خلال محاولته البحث عن "المحور" الجوهرية فيها باعتبارها إصلاح النفس والجسد الفردي والاجتماعي والإنساني. إلا أن هذه الفكرة السليمة والمنطقية أيضاً تكف عن أن تكون كذلك حالما تحاول أن تجعل من إحدى الشرائع أياً كانت نموذجاً شاملاً ومفروضاً على الجميع. إذ ليست هذه "الشريعة المثلى" في الواقع سوى نتاج التجارب التاريخية المحدودة ومستوى تأسيسها النظري في إبداع أئمة الفكر، أي من "واضعي" الشرائع الجدد. إذ ليست "المثلى" هنا سوى مثلى الرؤية التاريخية لائمة الفكر الجدد<sup>29</sup> وبغض النظر عن محدودية هذه الفكرة وإمكانية توليدها لصراع الفلسفة والدين (الحكمة والشريعة) في مجال "الشريعة العملية"، إلا أنها تتضمن في أعماقها على تامين عميق لكل من الفلسفة العملية والنظرية، كما هو جلي في موقفه من حقائق العلم الفلسفي. فهو يفرق تفريقاً جوهرياً بين حقائق العلم الفلسفي وإبداعه المنطقي وبين التقليد الأعمى لهذه الحقائق. وفي فكرته هذه يكون قد سبق الغزالي فيما يتعلق بالموقف العام والصياغة النظرية تجاه الحقيقة والتقليد في إبداع الفلسفة

الأول يحتوي بحد ذاته على قيمة مستقلة وخصوصا كتب المنطق الأرسطية "الدالة على توحيد الله" والعظيمة المنفعة في "انتقاد جميع العلوم" بما في ذلك إمكانيتها المفيدة في الأحكام الشرعية<sup>32</sup> فإن الجانب الثاني المتعلق بعملية المعرفة ذاتها، لا يمكن تحديده وربطه بشخص ما أي كان، أو بفن ما من فنون الفلسفة وعلومها. حيث أشار ابن حزم هنا ليس فقط إلى فائدة المنطق وقدرته المعرفية الهائلة، بل وإلى إمكانيته النسبية عندما شدد على أن كتب الفلسفة المنطقية عظيمة الفائدة في الاستنباط وإنتاج النتائج، إلا أن هناك "منها ما يصح مرة ويبطل أخرى"<sup>33</sup> من هنا انتقاده للتقليد أيا كان بما في ذلك لكتب الفلاسفة.

وحذر من أخذ كل ما عندهم على أنه حقيقة كاملة. ومن هنا أيضا حكمه القائل، بأن ضعف المتفلسفة يقوم في أنهم "حملوا كل ما أشرفوا عليه حملا واحدا وقبلوه قبولا متساويا".<sup>34</sup>

شكلت آراء ابن حزم في موقفه من الفلسفة نموذجا خاصا في تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي، حيث تمثلت تقاليد الرؤية المتعمقة في غربلة مواقف الاتهام والعقائدية الضيقة. واستطاعت بالتالي نقل الموقف منها من مستوى التكفير والاتهام إلى ميدان "الفصل" بين الحقائق. مما جعل من مواقفه ككل

وحقائقها المنطقية وبراهينها. فعندما ينتقد الاتجاهات الفكرية المعاصرة له نراه يشير إلى الممازجة السطحية التي قاموا بها في خلط آرائهم الكلامية بآراء الفلاسفة. لقد أراد ابن حزم إظهار الحقيقة القائلة، بأن كون هذا الإنسان أو ذاك مصيبا في جملة من آرائه أو حتى في أغلبها لا يعني تجرده من الخطأ في أمور أخرى. كل ذلك يفترض الحذر والنقد الفاحص وبالأخص رفض التقليد. وكتب بهذا الصدد يقول على أن هذه الطوائف "أشرفت في مطالعتها على أشياء صحاح براهينها، لم يكن معها من قوة المنة وجودة القريحة وصفاء النظر ما تعلم به أن من أصاب في عشرة الآلاف مسألة مثلاً، فجاز أن يخطئ في مسألة واحدة لعلها أسهل من المسائل التي أصاب فيها"<sup>30</sup> وجعله ذلك يستنتج، بأن هذه الطوائف لم تفرق بين ما صح مما "طالعوه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفها مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا بإقناع أو بشغب أو ربما بتقليد ليس معه شيئا مما ذكرنا"<sup>31</sup> من هنا يتضح تجانس ابن حزم في دفاعه عن حقائق الفلسفة وحججها البرهانية وأسلوبها المنطقي. أنه نظر إليها في كيانها النظري نظرتة إلى علم له أسلوبه في بلوغ الحقائق وخصائصه النموذجية في المعرفة. فإذا كان الجانب

المسلمين والمشركون) غير أن قام بسرد تصانيفه التي تتضمن كما يقول "شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين"<sup>35</sup> مثل (نهاية العقول) و(المباحث المشرقية) و(شرح الإشارات) و(البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان) وغيرها من المؤلفات<sup>36</sup>

بينما لم يفرد ابن المرتضى للفلسفة والفلاسفة حيزا ذا قيمة في كتابه. ولم يفعل في تقييمه العام سوى أن دمجهم في قسم الكفرية من الفرق، عندما تكلم عن الدهرية. لقد نظر إليهم بمنظار العقائدية المذهبية. بينما لم تتعد الأحكام العامة عنهم حدود الإشارة إلى أن منهم من قال بقدوم العالم وإن اختلفوا في المؤثر مثل فورفوريوس، ومنهم من أثبت علة قديمة كأرسطو طاليس، أما أفلاطون فله بهذا الصدد قولان أحدهما حدوث العالم والآخر بالضد<sup>37</sup> مما سبق يتضح، بأن الرازي وابن المرتضى يلتقيان في عدم تناولهم الفلسفة كعلم مستقل، إضافة إلى تجاهل تقييم الفلسفة الإسلامية.

لقد ذلل علم الملل والنحل الإسلامي في مجرى تطوره الكثير من العقبات التي اعترضت محاولاته العديدة لرسم خطوط تطور المدارس والفرق الإسلامية، وموقفه من الفلسفة. وأثيرت في مجرى هذه العملية معضلات جديدة،

إنصافا للفلسفة. وما هو أكثر جوهرية هنا هو اعتباره الفلسفة علما مستقلا له خصائصه في الأسلوب والتحليل والأدوات. أنها تلتقي بالكلام (الإسلامي) في جوانب معينة وتخالفه في أخرى. من هنا غياب التصنيف "المدرسي" لاتجاهاتها في كتابه (الفصل). ومن الممكن القول هنا، بأنه ترك الرأية عند الحدود التي اخذ الشهرستاني على عاتقه مهمة الجري بها إلى نهايتها المنطقية.

أما الرازي وابن المرتضى، فإنهما لا يتميزان بهذا الصدد بشيء ما أصيل يستحق الدراسة والتحليل. ومع أن الرازي أفرد فصلا خاصا بالفلاسفة، إلا أنه لا يحتوي على أية إشارة ذات قيمة، اللهم باستثناء تعميمه القائل، بأن مذهب الفلاسفة يقوم في إقرارهم بقدوم العالم وأن أكثرهم ينكرون علم الله وحشر الأجساد وأن أعظمهم قدرا هو أرسطوطاليس، وإنه لم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله ابن سينا. وهو تقييم موضوعي بشكل عام لكنه يبدو زهيدا مقارنة بمدح النفس في مجرى حديثه عن اهتمامه في بدء عمره بتحصيل علم الكلام وتشوقه إلى معرفة كتب الفلاسفة للرد عليهم. حيث يبدو في مواقفه هذه وجهها آخر للغزالي، مع بيان الفرق بينهما. إذ لم يفعل في (اعتقادات فرق

انعكاس لعلاقة الجزئي بالكلي في "العلم" الإلهي كما تناولها علم الكلام والفلسفة، بل واستمرار طبيعي لتطور المعرفة التجريبية والنظرية. فقد كان وراء تنوع اتجاهات ومدارس علم الملل والنحل الإسلامي اشتراك في البحث عن "الفرقة الناجية". ولا يعني إلباس كل منهم إياها لباسه الخاص، سوى أن العلم قد دار دورته التاريخية الأولى، التي أسست لإمكانية اغتنائه الثقافي والمعرفي.

بسبب تنوع الصيغ التي ظلت تتحكم بتقاليد التصنيف العلمي ذاته. وشأن كل تقاليد "الطبقات" الإسلامية عمق علم الملل والنحل الإسلامي ثقافة التصنيف المدرسي بما في ذلك تقاليد الثقافة الإغريقية وبالأخص نماذجها الأكثر تطورا: الأرسطية.

واضطرت الثقافة الإسلامية بفعل سيطرة الوحدانية الدينية إلى البحث في الجزئيات أيضا عن خيوط المعرفة الكلية. ولم تعد هذه المعرفة مجرد

## الهوامش:

- 1- أبو سليمان السجستاني: منتخب صوان الحكمة، ص3.
- 2- لمصدر السابق، ص5.
- 3- الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1 ص 16 — 18.
- 4- المصدر السابق، ج 1 ص 20.
- 5- المصدر السابق، ج 1 ص 30.
- 6- المصدر السابق، ج 2 ص 64.
- 7- المصدر السابق، ج 2 ص 68.
- 8- الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص483.
- 9- المصدر السابق، ص 483.
- 10- المصدر السابق، ص 483.
- 11- المصدر السابق، ص 183 — 184، 304، 308، 318، 325، 336.
- 12- المصدر السابق، ص 485.
- 13- المصدر السابق، ص 518.
- 14- المصدر السابق، ص 93.
- 15- لمصدر السابق، ص 204.
- 16- المصدر السابق، ص 204.
- 17- المصدر السابق، ص 253.
- 18- المصدر السابق، ص 275 — 276.
- 19- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1 ص7.
- 20- المصدر السابق، ج 1 ص94.
- 21- المصدر السابق، ج 1 ص94.
- 22- المصدر السابق، ج 1 ص94.
- 23- المصدر السابق، ج 1 ص94.
- 24- المصدر السابق، ج 1 ص94.
- 25- المصدر السابق، ج 1 ص 95.

- 26- المصدر السابق، ج 1 ص 95.
- 27- المصدر السابق، ج 1 ص 95.
- 28- المصدر السابق، ج 2 ص 98.
- 29- تكشف هذه الفكرة عن انها قديمة قدم تاريخ الفكر والشرعية. وبالتالي فانها ليست من "ابداع" التاريخ المعاصر. فالشمولية والمثالية المطلقة هما من بين الهواجس التي افلقت الوعي التاريخي والسياسي الواقعي والخيالي على السواء. وإن اغلب مقدماتها وحوافزها النظرية والنفسية تكمن في شموليتها المفرطة. ذلك يعني انها تحتوي على نفس التناقض الخفي الملازم لعلاقة الواقع بالمثال، والعقل النظري بالاخلاقي، والشرعية بحدودها التاريخية.
- 30- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 2 ص 92.
- 31- المصدر السابق، ج 2 ص 92.
- 32- المصدر السابق، ج 2 ص 95. يستعمل ابن حزم في كتابه عبارة "الكتب التي كتبها أرسطوطاليس في حدود الكلام". ولم يقصد بها سوى كتب المنطق والالهيات. وبهذا يختلف عن الغزالي في الموقف من علاقة المنطق بالالهيات. وهو خلاف يقوم أساسا في كيفية صياغة الموقف النظري وتطبيقه العملي (الجدلي).
- 33- المصدر السابق، ج 2 ص 95.
- 34- المصدر السابق، ج 2 ص 92.
- 35- الرازي: اعتقادات وفرق المسلمين والمشركون، ص 91.
- 36- المصدر السابق، ص 91 — 92.
- 37- ابن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ص 39.