

البحث الطبيعي في علم الكلام: سؤال الأصالة وحدود العلاقة

ياسين السالمي (*)

ببحثها على يد بعض المسلمين فيزيائياً. لقد ظهرت أولى العلاقات بين الطبيعيات وعلم الكلام بشكل واضح مع أبي الهذيل العلاف (توفي ٢٣٥هـ) الذي قال بالجزء الذي لا يتجزأ، أو ما أصبح يعرف من بعد بالمذهب الذري، وبمسائل أخرى أصبح يطلق عليها من بعد دقيق الكلام، وهو ما جعل الدارسين يتساءلون عن مصدر أبي الهذيل العلاف في قوله بالجواهر الفرد، بل وعن مسائل (دقيق الكلام) الأخرى، في تفاوت بينهم بين القول بالتقليد أو الأصالة. لكن المتفق عليه بين أغلب هؤلاء هو أن تلك العلاقة كانت محدودة نوعاً ما.

إن تصنيف العلوم في الثقافة الإسلامية عادة ما يقابل بين نوعين كبيرين من العلوم: علم الدين / علم الدنيا، علوم العرب / علوم العجم، علوم نظرية / علوم عملية...^(١)، وهذا التقابل الإجمالي بينها لم يمنع من التقائها، ووجود أنواع من العلاقات بينها. ومن بين تلك العلوم التي يظهر تعلق بعضها ببعض: علمُ الكلام الذي هو صنف من علوم الدين، وعلم الطبيعة الذي هو صنف من علوم الدنيا، وهي علاقة بدأت العناية ببحثها على يد بعض المستشرقين إستمولوجياً، وانتهت -إلى وقتنا هذا-

وفي هذا الموضوع تأتي هذه المقالة مسطرةً الضوء على نشأة الدراسات في هذا الباب وتطورها، وموضحةً علاقة البحث الطبيعي

(*) باحث في العقيدة والقرآن، الرباط- المغرب. البريد الإلكتروني:

yassineessalmi@gmail.com

(١) حسن، عبد الحميد، «مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية»، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، (٢٠١٣م)، (ص/ ٨٥، وما بعدها).

التي استخدمت هذا المصطلح. قلت: قد وقفت أيضاً على نصوص أخرى تزكي ما ذهب إليه. وعلى ذلك، فإنني في هذه النقطة -من باب الموافقة- سأكتفي بما لخصه في الرسالة المذكورة.

ذكر الدارسون لهذا المصطلح في

تمييزه عن (الجليل) معايير مختلفة^(١):

منها: معيار الأصول والفروع؛ فيكون الجليل من الكلام أصوله، والدقيق منه فروعه.

ومنها: معيار العقل والنقل؛ فيكون الجليل هو المنقول، والدقيق هو المعقول. ومنها: معيار التصنيف؛ فيكون الجليل هو المسائل المصنفة ضمن الإلهيات والسمعيات، ويكون الدقيق هو المسائل المصنفة ضمن الطبيعيات. وهذا الرأي هو الذي اشتهر بين الباحثين في هذا الزمان^(٢).

لكن المعيار الذي اختاره سعيد فودة، بناء على تداول مفهومي (الدقيق) و(الجليل)

(١) سعيد عبد اللطيف فودة، «رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه»، بيروت- لبنان، دار الذخائر، (١٤٣٦هـ=٢٠١٥م)، (ص/ ٦٦).

(٢) ينظر: يمنى طريف الخولي، «الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل»، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، (٢٠١٠م)، (ص/ ٧٦). ومحمد باسل الطائي، «دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة»، إربد-الأردن، عالم الكتب الحديث، (١٤٣١هـ=٢٠١٠م)، (ص/ ٣٠). وخالد الدردوي، «نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفرعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث»، الرباط، الرابطة المحمدية للعلماء، (١٤٣٦هـ=٢٠١٥م)، (ص/ ٩، ١٠).

الكلامي بالفلسفات السابقة عليه، في نظر الدارسين، من جهة، وحدود علاقة البحث الطبيعي بعلم الكلام من جهة ثانية، وذلك من خلال النقط الآتية:

أولاً- علم الكلام بين الجليل والدقيق:

قبل الخوض في علاقة علم الكلام بالعلوم الطبيعية لا بد من التنبيه على نوعية المسائل التي هي محور تلك العلاقة؛ إذ ليست كل المسائل الكلامية لها تعلق مباشر بالبحث الطبيعي، كما أنه ليست كل مباحث الطبيعة لها تعلق مباشر بالبحث الكلامي. والدارسون لهاته العلاقة غالباً ما يطلقون على هذه المسائل المشتركة بين الباحثين الكلامي والطبيعي (دقيق الكلام)، لكن هذا الإطلاق لا يخلو من نظر، وهو ما ينبغي معه الإشارة ولو بإيجاز إلى هذا المصطلح.

وهنا لا بد من الاعتراف بأن أفضل ما كُتب في تحرير هذا المصطلح -بحسب ما وجدت حتى الآن- هو «رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه» لسعيد فودة؛ فإنه قد عرض فيها لمعايير التمييز بين الدقيق والجليل من مسائل الكلام عند بعض الدارسين، ممن درسوا العلاقة بين علم الكلام والعلوم الطبيعية، منتقداً تلك المعايير في ضوء النصوص الكلامية الأصلية،

(دقيق الكلام) فيما يأتي فإنما نعني به الثاني دون الأول، فليُتنبه إليه.

بذلك يصبح مفهوم المصطلح (دقيق الكلام) في استعمالات المتكلمين أعم منه في استعمالات الدارسين لعلاقة علم الكلام بالعلوم الطبيعية، ونحن في هذه الورقات إذا أطلقنا اللفظ (دقيق الكلام) فيما يأتي فإنما نعني به الثاني دون الأول، فليُتنبه إليه.

ثانياً- الطبيعيات في علم الكلام: نشأة الدراسة وإشكال الأصالة:

تم إهمال دراسة العلاقة بين علم الكلام والعلوم الطبيعية لوقت طويل، وكان السبب في ذلك يرجع إلى شح المصادر التي يحضر فيها الدقيق من الكلام، لكن الأمر تغير نوعاً ما بصدور «كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» لأبي الحسين الخياط المعتزلي، بتحقيق المستشرق السويدي نيرج (١٨٨٩-١٩٧٤م)^(٣)، وذلك سنة (١٩٢٥م)، فقد ذكر الخياط في هذا الكتاب عن المعتزلة عدة مسائل في الطبيعيات التي لها تعلق بالكلام، وقد كان مجبراً في رده على ابن الراوندي على الزيادة في إيضاها. ثم بصدور «كتاب

في سياقاتهما الكلامية الأصلية، هو معيار الوضوح والغموض؛ إذ بناء عليه فإن: (جليل الكلام)، مثلما يوحي به اللفظ في أصله اللغوي، هو «المسائل الواضحة الجلية، وهي الأصول التي لا تحوج إلى تدقيق النظر والبحث والتكلف، وهي الأصول الثابتة في الإسلام التي تبنى عليها غيرها، كثبوت المعاد، ووجود الله -تعالى- في نظر الشريعة الإسلامية، ونبوة النبي -عليه الصلاة والسلام-، وكون العالم حادثاً، وغيرها من المسائل العظام، وسواء كانت عقلية أو نقلية، وسواء كانت متعلقة بالإلهيات أو متعلقة بغير ذلك من مباحث»^(١).

(دقيق الكلام) هو تلك المسائل المقابلة للجليل، وهي التي تُحوج إلى التدقيق والتكلف في النظر، ويدخل فيها كثير من الأدلة والتحقيقات، سواء كانت من الإلهيات؛ كتعلقات الصفات، أو السمعيات؛ كتحرير المقصود بالمعاد، أو الطبيعيات؛ كالجوهر الفرد^(٢). بذلك يصبح مفهوم المصطلح (دقيق الكلام) في استعمالات المتكلمين أعم منه في استعمالات الدارسين لعلاقة علم الكلام بالعلوم الطبيعية، ونحن في هذه الورقات إذا أطلقنا اللفظ

(١) سعيد عبد اللطيف فودة، «رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه»، مرجع سابق، (ص/ ٦٦).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٦٦).

(٣) تنظر ترجمته في: عبد الرحمن بدوي، «موسوعة المستشرقين»، بيروت، دار العلم للملايين، (١٩٩٣م)، (ص/ ٥٩٢).

كمسألة الجوهر الفرد، أو الذرة، والتي كتب فيها المستشرق الألماني بريتنزل^(٢) بحثًا بمجلة (الإسلام) الألمانية سنة (١٩٣١م) بعنوان: (Die frühislamische Atomenlehre) وقد اعتمد فيه على كتاب مقالات الإسلاميين. ثم أنجز بعده المستشرق الألماني بينيس بحثًا للدكتوراه في موضوع المذهب الذري الإسلامي بعنوان: (Beiträge zur islamischen Atomenlehre)، وقد نُشر بـ برلين سنة (١٩٣٦م)، وبعد عشر سنوات من ذلك -أي سنة (١٩٤٦م)- قام محمد عبد الهادي أبو ريدة بترجمة الكتاب بعنوان: «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود» ونشره -مُحجًا به بحث بريتنزل السابق- بعنوان: «مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام».

كانت مسألة الذرة باصطلاح اليوم، أو الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ باصطلاحات المتكلمين، هي أشهر مسألة من مسائل الدقيق في علم الكلام حينذاك، والشخص الذي اشتهر بها هو أبو الهذيل العلاف المعتزلي، ولعل ذلك ما سيحمل بعض الدارسين العرب على الغوص أيضًا فيما تنبه إليه هؤلاء المستشرقون قبلهم، وبذلك سيكتب علي مصطفى الغرابي كتابًا

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي الحسن الأشعري (توفي ٣٢٤هـ) بتحقيق المستشرق الألماني ريتز (١٨٩٢-١٩٧١م)^(١)، وذلك بين سنتي (١٩٢٩-١٩٣١م)؛ فقد قسم الأشعري هذا الكتاب إلى قسمين: الأول منهما في الجليل من الكلام، والثاني في الدقيق منه، وقد ذكر في الدقيق عدة مسائل في الإلهيات والطبيعات والنبوات وغيرها. والذي يهمننا هو المسائل التي ذكرها من الطبيعات؛ فإنه ذكر فيه اختلاف المتكلمين -وأحيانًا نادرة يذكر غيرهم كالفلاسفة- في مسائل؛ كاختلافهم في ماهية الجسم، والجوهر، وفي الجزء الذي لا يتجزأ، وفي الطفرة، والمداخلة والمكامنة، وفي الحركة والسكون والأفعال، وفي الأعراض، وفي البقاء والفناء، وما أشبه ذلك.

ومثلما كان تحقيق هذين الكتابين على يد مستشرقين، فإن الدراسات الأولى التي عيّنت ببحث الطبيعات في علم الكلام كانت أيضًا من إنتاج مستشرقين؛ سواء في الحديث عن تاريخ الفلسفة الإسلامية عامة؛ كتاريخ الفلسفة الإسلامية للمستشرق الهولندي دي بور، الذي ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة سنة (١٩٣٨م)، أو في أبحاث خاصة بمسألة من مسائل دقيق الكلام؛

(٢) تنظر ترجمته في: عبد الرحمن بدوي، «موسوعة المستشرقين»، المرجع السابق، (ص/ ٢٧٧).

(١) تنظر ترجمته في: عبد الرحمن بدوي، «موسوعة المستشرقين»، المرجع السابق، (ص/ ٢٧٧).

المتصددين لها في العام الأغلب متخصصون في الفلسفة، وهو ما جعلها قاصرة عن اختبار تلك الآراء في ظل الفيزياء الحديثة؛ لكن ابتداء من التسعينيات بدأت تظهر دراسات أخرى أكثر عمقاً؛ سواء في مسألة الذرة، أو في مسائل طبيعية أخرى، وقد ساعد على ذلك ظهور مخطوطات كلامية عنيت بدقيق الكلام، كانت قبل ذلك في عداد المفقود؛ مثل كتاب «التذكرة في الجواهر والأعراض» لابن متويه، وشرحه، فأنجز الباحث الهندي النور ضناني بحثاً للدكتوراه بجامعة هارفرد بحثاً في الموضوع، وقد طُبِعَ قسم كبير منه سنة (١٩٩٤م) بعنوان: (The Physical Theory of Kālam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology).

وفي السنة نفسها نشرت منى أحمد أبو زيد كتاباً بعنوان «التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي»، وبعدها بسنة نشرت يمنى الخولي كتابها «الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل». ثم بعد ذلك بسنوات كتب محمد باسل الطائي كتاباً بعنوان «دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة» سنة (٢٠١٠م)، ثم كتب خالد الدرفوفي كتاباً بعنوان: «نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفرعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث»، سنة (٢٠١٥م).

بعنوان «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة»، سنة (١٩٤٩م)؛ معتمداً فيما اعتمد عليه على كتاب دي بور السابق الذكر، ولعل الكاتب بذلك يكون أول عربي يخص أبا الهذيل بدراسة مستقلة، متأثراً بالاستشراق. وهو كتاب موجز ذو طابع مدرسي شأنه شأن كتاب دي بور^(١).

ولم يكن علي مصطفى الغرابي الوحيد المتأثر بأبحاث المستشرقين في هذه المسألة، بل إن المستشرق الألماني يوسف فان إيس سيعتبر أن دراسات عربية أخرى - في هذا الباب - أيضاً لم تأتِ بشيء جديد، بل ليست تعدو تكرار ما جاء به بينيس؛ وذكر من بين أصحاب تلك الدراسات طيب تيزيني صاحب كتاب «من التراث إلى الثورة»، وحسين مروة صاحب كتاب «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»^(٢).

وبغض النظر عن ذلك، فإن أكثر تلك الدراسات مثلما لم تأتِ بجديد يجذب النظر إليه، فإنها كانت أيضاً بعيدة عن التخصص في العلوم الدقيقة، خاصة أن

(١) رضوان السيد، «المستشرقون الألمان: النشوء والتأثير والمصادر»، بيروت- لبنان، دار المدار الإسلامي، (ص/ ٧٣).

(2) Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kālam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*. Review by: Josef Van Ess, The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society, Isis, Vol. 87, No. 1, (Mar., 1996), p. 155.

على نقول أبي الحسن الأشعري للمذاهب المختلفة فيما يتعلق بالجواهر الفرد. وقبل عرض نظرية بريتلز، لا بد من الإشارة إلى أن أول من ينسب إليه القول بالذرة؛ هو ديموقريطس الذي «وضع المذهب الذري، لأول مرة، في تاريخ الفكر والعلم»^(١)، لكن خلافاً لكل المتكلمين الذين قالوا بالذرة أيضاً فإن «معظم مدارس الفلسفة اليونانية قد رفضته»^(٢). وهو ما يفتح الباب للسؤال عن ما إذا كان المتكلمون قد أخذوا هذا المذهب عن ديموقريطس.

يلاحظ بريتلز ابتداء وجود ألفاظ مشتركة بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب؛ كالجواهر والعرض، لكن لا يلبث أن يُقر بوجود اختلاف في معناها بين الفريقين^(٣)؛ وهو أمر يكرره مراراً في بحثه هذا، مشدداً على أن المتكلمين لم يأخذوا مذاهبهم في هذا الموضوع من الفلسفة اليونانية، وكأنه -فيما يظهر- يرى موقف المتكلمين موقفاً قاصراً، لا يرقى إلى مستوى الفلسفة اليونانية، معتبراً

وبذلك تطوّر البحث في هذا الباب من التجريد النظري لمذاهب المتكلمين في الطبيعيات إلى اختبارها في ضوء العلوم الفيزيائية الحديثة، للوقوف على مدى صدق تلك المذاهب أو تفاهتها. لكن يبقى هنا سؤال آخر يكثر طرحه، في أغلب تلك الدراسات، بل يطرح في كثير من البحوث التي تعالج علاقة المسلمين بالفكر والعلم، وهو سؤال الأصالة والتقليد؛ هل كان المتكلمون في بحوثهم الطبيعية عامة، وفي مسألة الجواهر الفرد خاصة، منتجين أم مقلدين؟

لكن يبقى هنا سؤال آخر يكثر طرحه، في أغلب تلك الدراسات، بل يطرح في كثير من البحوث التي تعالج علاقة المسلمين بالفكر والعلم، وهو سؤال الأصالة والتقليد؛ هل كان المتكلمون في بحوثهم الطبيعية عامة، وفي مسألة الجواهر الفرد خاصة، منتجين أم مقلدين؟

(١) علي سامي النشار؛ وعلي عبد المعطي محمد؛ ومحمد عبودي إبراهيم، «ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة»، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د.ت)، (ص/أ).

(٢) هاري ولغسون، «فلسفة المتكلمين»، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، (٢٠٠٩م)، (ص/٦١٤).

(٣) أوتو بريتلز، «مذهب الجواهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام»، ملحق بـ سلومون بينيس، «مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريذة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (١٩٦٥هـ = ١٩٤٦م)، (ص/١٣٧).

رأينا قبل قليل أن أولى البحوث في هذا المجال كانت من قبل مستشرقين ألمان؛ وهم أيضاً لم يكونوا بمنأى عن طرح ذلك الإشكال؛ أما البحث الأول لبريترلز فهو إسهام موجه أصلاً -بحسب عنوانه الفرعي- لبحث العلاقات بين علم الكلام والفلسفة اليونانية، وقد اعتمد فيه أساساً

متكلفًا في تفسير عبارة النظام تلك^(٥). بذلك نجد بريتنزل يسعى جاهدًا إلى نفي علاقة الجوهر الفرد الكلامي بالفلسفة اليونانية، غير أن محاولة بريتنزل إبعاد هذه العلاقة لا تعني أبدًا أنه يعتبر المتكلمين منتجين لتلك الأفكار بلا سلف متقدم، بل إنه نفي تلك العلاقة ليؤكد علاقة أخرى وهي علاقة المتكلمين بالديانات الفارسية، أو فيما سماه هو بالفلسفة الغنوسية، مستدلًا على ذلك بالجدل الكلامي الذي وقع بكثرة بين المتكلمين والثنوية^(٦)، ليعتبر مذهب الإسلاميين استمرارًا لمذهب يوناني الأصل، تطور واتخذ صورة أخرى مع الفلسفة الغنوسية في القرون الأخيرة قبل الإسلام^(٧).

وغير بعيد عن بريتنزل، يذهب بينيس أيضًا -في بحثه عن مصادر مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام- إلى القول بأنه توجد فوارق عظيمة بين الإسلاميين واليونانيين، كما توجد وجوه من الشبه لا يمكن إنكارها، لكن «القول بأن مذهب العرب مأخوذ عن اليونان قول غير حاسم ولا نهائي»^(٨). ثم يحاول المقارنة

أن لغة المتكلمين «حسية بالكلية، وهي تدل على مقدرة قليلة جدًّا على التجريد»^(١)، إضافة إلى أن اهتمام المتكلمين لم يكن هو «وجهة النظر الكسملوجية التي تتصل بالأجزاء التي تتجزأ اتصالًا ضروريًا، بل كان مجرد إثبات أو نفي الأجزاء التي لا تتجزأ؛ وهذه الأجزاء لم تصبح موضع الاهتمام إلا في الدرجة الثانية من حيث هي موضوعات العلم الإلهي والقدرة الإلهية وموضوعات للأفعال والحواس الإنسانية، ومن حيث هي عناصر مكونة للأجسام»^(٢). لكن يبقى هنا رأي مشهور لمعتزلي يوافق فيه الفلاسفة اليونانيين الذين رفضوا مذهب ديموقريطس، وهو رأي أبي إسحاق إبراهيم النظم (توفي بين ٢٢١ و٢٣١هـ)، الذي يقول بانقسام الجسم إلى غير نهاية، وهو ما قد يفتح الباب للقول بأنه أخذه عنهم، غير أن بريتنزل سوف يعتبر النظم «لا يشترك مع الفلاسفة في شيء سوى مجرد القول بأن الجسم يقبل الانقسام إلى غير نهاية، أما فيما وراء ذلك فإنه لا يبدو منه ما يدل على أقل إلمام بالمشكلة»^(٣)، كما يعتبره متناقضًا في هذا القول بناء على قوله في الروح إنها «جزء واحد»^(٤)، وهو أمر لن يوافق عليه صاحبه بينيس الذي سيعتبره

(٥) سلومون بينيس، «مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»، مرجع سابق، (ص/١٢١).

(٦) أوتو بريتنزل، «مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام»، مرجع سابق، (ص/١٤٤).

(٧) سلومون بينيس، «مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»، مرجع سابق، (ص/١١٠، وما بعدها).

(٨) المرجع السابق، (ص/٩٩).

(١) أوتو بريتنزل، «مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام»، المرجع السابق، (ص/١٣٦).

(٢) المرجع السابق، (ص/١٤٠).

(٣) المرجع السابق، (ص/١٤٣).

(٤) المرجع السابق، (ص/١٤٦).

المستشرق الألماني يوسف فان إيس، في محاضرات ألقاها بمدينة الدار البيضاء، سنة (١٩٩٨م)، إلى القول إن المتكلمين لم يكونوا سابقين في هذا الموضوع «بل وارثين، إلا أنهم بقدر ما كانوا وارثين كانوا يصدرون في معالجتهم للمشكل المطروح عن رؤية تتمتع بالخصوصية والأصالة، مما جعلهم بهذا الاعتبار محدثين قياساً إلى مجتمعهم في الفترة التاريخية التي عاشوا فيها»^(٥). وبخصوص أصل المذهب الموروث عنه، فإنه يوافق بريتلز-فيما يظهر- ويرجح أن يكون مصدره هو الكوسمولوجيا الفارسية، ومع إقراره بأن ما يتوفر من الأخبار حولها يشكو من القلة والندرة، فإنه يجزم بأنه «بات مؤكداً أن المسلمين قد تعرفوا عليها جيداً، خاصة في البصرة، حيث وجد جمهور عريض من السكان كان يتحدث اللغة الفارسية»^(٦)، وهو بذلك يميل إلى القول بأنهم أخذوا ذلك عن التراث الفلسفي الشفهي، الذي كان متداولاً حينذاك، وهو ما رجحه أيضاً سنة (١٩٨٠م) في محاضرة أخرى -ألقاها بخصوص مذهب النظام في الطفرة والكمون- بعنوان «ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في

بين مذهب المتكلمين ومذهب الهنود في الجزء^(١)، ليجد أيضاً بعض التشابه بينهما، لكن من غير أن يجزم بأن المتكلمين قد أخذوه عنهم، غير أنه يذهب في نهاية الأمر إلى القول بأن «استقلال مذهب الإسلاميين عن التأثير بغيره أمر بعيد الاحتمال جداً»^(٢).

ثم يأتي هاري ولفسون بعد ذلك ليقر أيضاً بوجود فوارق كثيرة بين مذاهب المتكلمين ومذاهب الفلاسفة في هذه المسألة^(٣)، لكنه مع ذلك يحاول أن يفترض أن بعض تلك الفروق الظاهرة أيضاً، كمسألة (لا امتداد الذرات) لا يمكن أن تظهر في الفلسفة العربية «على نحو تلقائي؛ لأنه لا يوجد سبب ديني أو عقلي، يمكن تصوره يفسر السبب في وجوب ابتعاد الفلسفة العربية في مسألة كهذه عن مصدرها الأصلي»^(٤). بذلك يستبعد أن يكون العرب قادرين على الاستقلال في بحث هذه المسألة، ويسعى جاهداً للبحث عن أصل لها معتمداً على تخيلاته وافتراضاته!

وفي السياق نفسه، مع نوع من الإشادة بإضافات المتكلمين في هذا الباب، يذهب

(١) المرجع السابق، (ص/ ١١٠)، وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٢١).

(٣) هاري ولفسون، «فلسفة المتكلمين»، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، مرجع سابق، (ص/ ٦١٩).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٦٢١).

(٥) يوسف فان إيس، «بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد»، ترجمة عبد المجيد الصغير، الدار البيضاء، منشورات الفنك، (٢٠٠٠م)، (ص/ ٦٥، ٦٦).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٧٣).

المتكلمين في الدقيق من الكلام، لكن الأكيد أن المتكلمين لم يتلقفوا استدلالات أولئك الخصوم تقليدًا؛ إذ لو حصل ذلك للزمهم الأخذ بمذاهب الخصوم العقيدية أيضًا، تبعًا للأدلة. والحاصل أنه يمكن التسليم بأن المتكلمين لم يكونوا أول الخائضين في البحث الطبيعي، لكن ينبغي التأكيد أيضًا على أنهم لم يكونوا مجرد مقلدين.

من خلال ما سبق يظهر لنا أن هذه الطائفة من المستشرقين تنفي نفيًا واضحًا أن يكون المتكلمون قد سبقوا إلى القول بالمذهب الذري، أو المذهب المعارض له، وقد حاولوا جاهدين إرجاعه إلى أصول يونانية أو هندية أو فارسية، وحين أعوزتهم النصوص الشاهدة على ذلك، فقد تشعبوا في افتراضات مؤداها أن التراث الفلسفي الشفوي الغنوصي أو الفارسي هو أصل المذهب الذري الإسلامي.

ذلك ما يخص نماذج استشراقية اهتمت بعلاقة المتكلمين بالطبيعات، أما موقف الدارسين العرب فهو مختلف أيضًا؛ إذ منهم من كان تبعًا للمستشرقين، ومنهم من ذهب إلى التشديد على أصالة البحوث الكلامية في هذا الباب؛ وفي هذا الصدد يشدد فيصل بدير عون على أن «العرب والمسلمين لم يقبلوا كل ما جاء إليهم من

علم الكلام المبكر»، فقال: «عندما نتحدث عن التراث الذي خلفه الأقدمون في الإسلام فإننا نفكر، بوجه عام، بالترجمات اليونانية والسريانية... ولكن إلى جانب الترجمات لا بد من ذكر نوع آخر من الأثر الحي للأفكار في التراث الإسلامي. وقلما يكون هذا النوع قد انتشر بواسطة النصوص المكتوبة، بل الأرجح أنه تم عن طريق الكلام المنقول شفويًا»^(١). من خلال ما سبق يظهر لنا أن هذه الطائفة من المستشرقين تنفي نفيًا واضحًا أن يكون المتكلمون قد سبقوا إلى القول بالمذهب الذري، أو المذهب المعارض له، وقد حاولوا جاهدين إرجاعه إلى أصول يونانية أو هندية أو فارسية، وحين أعوزتهم النصوص الشاهدة على ذلك، فقد تشعبوا في افتراضات مؤداها أن التراث الفلسفي الشفوي الغنوصي أو الفارسي هو أصل المذهب الذري الإسلامي. والحقيقة أن الشواهد الموجودة بيننا تزكي ذلك الجدل العقلي بين المتكلمين وغير المسلمين، وخاصة بين حذاقهم وعقلائهم، والذي يرجح أنه كان مثارًا لإشكالات طبيعية في علاقتها بالاعتقادات، كما كان حافزًا لخوض

(١) يوسف فان إيس، «ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر»، ضمن «أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، (رقم/ ٧)، الدار البيضاء، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، (١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م)، (ص/ ٢٤٩).

تقترب من موقف المستشرقين السابقين الذين ذكرنا موقفهم، لكن موقفها هذا ينبغي أن يفهم في ظل (القطيعة المعرفية) التي تقول بها، والتي تعني في مجملها استيعاب القديم وتجاوزه؛ ذلك ما تؤكدته حين تستدرك النص السابق فتقول: «ولكن لم يكن الجوهر الفرد مجرد نقل للذرة، بل إنه يحمل كل خصائص وتوجهات علم الكلام ويمثل قدرته على الاستفادة من الثقافات الأخرى دون الذوبان فيها، وبالمثل تمامًا نجد المتكلمين يستعملون مصطلحي أرسطو الشهيرين (الجوهر) و(أعراضه) بطريقة تكاد تختفي منها المعالم الأرسطية»^(٣). ثم تذكر أمثلة على الاختلافات الواقعة بين الفلسفة وعلم الكلام في هذا المجال.

غير أن بعض البحوث التي أتت بعد ذلك، وخاصة التي عني بها متخصصون في الطبيعيات، ستؤكد تشديدها على أصالة البحث الطبيعي في علم الكلام، ليس فلسفيًا فقط، وإنما فيزيائيًا أيضًا؛ وقد ساعد على ذلك ظهور مؤلفات كلامية أخرى لم يقف عليها المستشرقون الأوائل، عنيت بالذيق من الكلام أكثر مما سبقها؛ فهذا محمد باسل الطائي المتخصص في الفيزياء الكونية - في معرض

تراث يوناني، فلقد وضعوا الأفكار والآراء الغربية عنهم موضع البحث الدقيق حيث كانت هذه الآراء موضع نقاش عنيف كان من نتيجته خلق فلسفات جديدة كل الجدة في موضوعاتها وفي منهجها... أيضًا مما يبين أصالة الفلسفة الإسلامية أنها أثارت موضوعات وإشكالات ومناهج بحث طرقت في الفلسفة الحديثة والوسيطه بالطريقة نفسها والأسلوب نفسه الذي به طرق علماء الكلام وفلاسفته هذه الموضوعات بعينها»^(١).

وذكر أمثلة على التشابه بين بعض المتكلمين وبين بعض المفكرين الغربيين، في بعض المسائل الطبيعية، لكن من وجهة نظر فلسفية. بذلك يقر بدير عون أن المسلمين حتى وإن كانوا قد اطلعوا على الفلسفة اليونانية، فإنهم في بحوثهم لم يكونوا مجرد مترجمين، بل مجددين، وهو بذلك يكون قريبًا من معنى الخولي التي كتبت بعده بخمس عشرة سنة تقول إن أبا الهذيل العلاف «استعان بالمذهب الذري المعروف بالهند القديمة ومع لوقيوس وديمقريطس والأبيقوريين، بعد أن وضع له اسمًا أو مصطلحًا إسلاميًا هو مذهب الجوهر الفرد»^(٢)؛ وهي بذلك

(١) فيصل بدير عون، «فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها»، مكتبة الحرية الحديثة، (١٩٨٠م)، (ص/ج، ٥).

(٢) معنى طريف الخولي، «الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل»، مرجع سابق، (ص/٨٢).

(٣) المرجع السابق، (ص/٨٣).

العقلية، والقرآن - وإن كان نقلًا - فقد اشتمل على كثير من الأدلة العقلية في إثبات أصول الإيمان، كقياس الأولى في إثبات التوحيد، وقياس التمثيل وقياس الأولى في إثبات البعث، لكن كما يقول ابن العربي، معتذرًا عن عدول المتكلمين إلى الأدلة العقلية الدقيقة، فإنهم: «إمّا أرادوا وجهين: أحدهما: أن الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشارًا إليها بالبلاغة، المذكورًا في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكمل العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد. الثاني: أنهم أرادوا أن يبصروا الملاحدة، ويعرفوا المبتدعة أن مجرد العقول التي يدعونها لأنفسهم، ويعتقدون أنها معيارهم، لا حظ لهم فيها، وزادوا ألفاظًا حرروها بينهم، وساقوها في سبيلهم، قصدًا للتقريب، ومشاركة لهم في ذلك من منازعتهم، حتى تبين لهم أنه كيف دارت الحال معهم من كلامهم بمنقول أو معقول، فإنهم فيه على غير تحصيل»^(٣).

إن الخوض في الدقيق من الكلام - إذن - نابع من أمرين اثنين:

رده على محمد عابد الجابري الذي انتقص من قيمة إسهامات المتكلمين في دقيق الكلام - يؤكد أن دقيق الكلام، أو الفيزياء الكلامية، تتفوق في قيمتها المفاهيمية المعاصرة على ما لدى أرسطو وجميع فلاسفة اليونان؛ بل إن البحث الطبيعي في علم الكلام «يقترب كثيرًا من فيزياء القرن العشرين التي يجهل الجابري مضامينها على ما يبدو وبعد تخصصه عن هذه المسائل»^(١). ثم يؤكد أن «للمتكلمين موقفًا ناضجًا ورؤية عميقة وفهمنيًا قيمًا ثمينًا سبق العلم المعاصر بزمن طويل»^(٢).

من خلال كل ما سبق يظهر أنه لا يمكن الجزم بأن المتكلمين قد أبدعوا البحث الطبيعي من فراغ، لكن لا يمكن بحال - وبشهادة بعض المستشرقين أنفسهم - أن يقال إنهم كانوا مجرد نقلة وارثين، بل إنهم مجتهدون مجددون، وبلغة يمني طريف الخولي قد استوعبوا سابقهم وتجاوزوهم، وليس في هذا انتقاص من قيمة أعمالهم.

ثالثًا: حاجة الكلام إلى الطبيعيات:

سبقت الإشارة إلى أن غاية علم الكلام هي الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة

(٣) أبو بكر ابن العربي، «قانون التأويل»، تحقيق: محمد السليمان، بيروت-لبنان، دار الغرب الإسلامي، (١٩٩٠م)، (ص/ ١٧٧، ١٧٦).

(١) محمد باسل الطائي، «دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة»، مرجع سابق، (ص/ ١٧).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٧).

إلى أن (أصل التوحيد) عند المعتزلة يهدف ابتداءً إلى الاستدلال على وجود الله رداً على أهل الإلحاد، وعلى إفراذه بالعبادة دون سواه رداً على من أقر به وعبد معه غيره.

ولما كانت الملل والنحل المخالفة للمسلمين لها أدلتها -أو شبهها- العقلية، ولسفاتها الخاصة، وكانت تخوض في مسائل عقلية دقيقة، فقد خاض المعتزلة معهم هذا النوع من الجدل مما تولد عنه مسائل عميقة ودقيقة اصطلاحاً عليها بـ (الغامض)، أو (الدقيق)، أو (اللطيف) من الكلام، صار العلم بها عندهم من الأصول التي يُعنى بها الذابون عن التوحيد؛ «وذلك لأنه باب من الكلام شديد، وهو أصل من أصول التوحيد عظيم، وهو الكلام فيما كان ويكون، وما يتناهى وما لا يتناهى، والكلام في البعض والكل. وإما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين»^(١).

والذي ينظر في هذه المسائل الدقيقة -من غير أن يعرف الأسباب المقتضية لها- يظن أن المعتزلة كانت تعرف ترفاً فكرياً أدى بها إلى الخوض في مسائل لا حاجة للمسلم إلى معرفتها. لكن النظر في هذا السياق الخاص،

الأول: تتميم البيان عن أدلة القرآن العقلية بما يشمل الفروع الدقيقة.

الثاني: مشاركة المبتدعة والملاحدة في حججهم العقلية.

وإذا كان المبتدعة يشارك بعضهم بعضاً في الأصول الكبرى، وخلافهم إنما هو في الفروع والدقائق -التي تتوزع على كل موضوعات الكلام، في الإلهيات والطبيعات وغيرهما-، فإن الملاحدة على عكس ذلك خلافهم إنما هو في الأصول الكبرى، وكثير من أدلتهم وحججهم إنما هو من جنس الطبيعيات، وهو ما يعني ضرورة مشاركة المتكلمين لهم في تلك الأصول، حتى تكون إزاماتهم ذات حجية؛ إذ غياب المرجع المشترك عند الاحتكام يغيب معه الإلزام. بناء على ذلك واستحضاراً لواقع البيئة التي نشأ فيها علم الكلام، وهي بيئة تعددت فيها الملل والأديان؛ ديانة اليهود بفرقها، والنصارى بأحزابها، والمجوس بفروعها، والدهرية الملاحدة بأصنافها، وغيرها من الملل والمذاهب التي ظلت مقيمة في بلادها، ولم تُجل عنها مع وقوعها تحت حكم الإسلام، بفعل حق الذمة، بناء على كل ذلك كان المتكلمون في حاجة إلى الخوض في الدقيق من الكلام. ولتوضيح ذلك نذكر بعض النصوص الاعتزالية التي تزكي ما تم ذكره؛ فنشير

(١) أبو الحسين الخياط، «كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد»، تحقيق: نيجر، لندن، بيت الورق، (٢٠١٠م)، (ص/ ٦٩).

والثنوية سواهم؟»^(٢). ومع أن كثيرًا من هاته الكتب والحجج -التي يشير إليها الخياط جملة- لم يصلنا، فإننا قد وجدنا فيما وصلنا من مؤلفات المعتزلة -مع قتلها- ما يشهد للمعتزلة بقصب السبق في مجادلة المخالفين في الملة ومناظراتهم بالأدلة العقلية، وكذا بعض العناوين لمؤلفات اعتزالية يظهر منها شدة عناية المعتزلة بالرد على الأديان المخالفة^(٣).

والمقصود أن البيئة التي ظهر فيها علم الكلام، والجدل العقلي الذي كان من مظاهرها، كانا حافزين للمتكلمين على الخوض في الطبيعيات، فتكلموا في عدة مسائل، اتفقوا في بعضها واختلفوا في بعضها اختلافًا كبيرًا، لكنهم -بحسب

(٢) المصدر السابق، (ص / ٧٩، ٨٠).

(٣) من عناوين مؤلفاتهم التي لم تصلنا، وقد ذكرها النديم في تراجمهم في الفهرست: لواصل بن عطاء (توفي ١٣١هـ): كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية. ولأبي الهذيل العلاف (توفي ٢٣٥هـ): كتاب على السوفسطائية، كتاب الحجة على الملحدين، «كتاب الرد على أهل الأديان»، كتاب على الثنوية. ولبشر بن المعتز (توفي ٢١٠هـ): «كتاب الرد على الملحدين»، ولأبي إسحاق إبراهيم النظام (توفي بين ٢٢١ و٢٣١هـ): كتاب على أصحاب الهيولي، «كتاب الرد على الدهرية»، «كتاب الرد على أصحاب الاثنين»، كتاب «الرد على أصناف الملحدين». وغيرها كثير. ومما وصلنا منها: في كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار جزء خاص بالفرق غير الإسلامية، وقد ذكر فيه منهم: الثنوية والنصاري والصابئين. ينظر: عبد الجبار الهمداني، «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، بإشراف طه حسين، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، الجزء الخامس: «الفرق غير الإسلامية»، تحقيق: محمود محمد الخضري، مراجعة: إبراهيم مذكور. مطبعة مخيمر (١٩٥٨م).

الذي ألمحنا فيه إلى بعض خصائص أصل التوحيد عند المعتزلة، يُظهر أن خوض المعتزلة في المسائل الغامضة من علم الكلام لم يكن من باب الترف، ولا من باب العبث، وإنما كان لحاجة فكرية، اقتضتها طبيعة المناظرات التي كانت تجري بينهم وبين خصومهم المتشبعين بالنظر العقلي. والمعتزلة يفتخرون بكونهم قد انفردوا عن الفرق الأخرى في عصرهم بالخوض في هذا الباب؛ يقول أبو الحسين الخياط:

«وويل صاحب الكتاب [= ابن الروندي] من الملحدين والذب عن التوحيد، لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حيطة التوحيد ونصرته والذب عنه عند طعن الملحدين فيه، الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها»^(١).

ويقول أيضًا: «وهل على الأرض أحد رد على أهل الدهر الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحرگًا، وحركاته محدثة سوى المعتزلة كإبراهيم، وأبي الهذيل، ومعمر، والأسواري، وأشباههم؟ وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جلّ ذكره واحدًا في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب، ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهرية

(١) المصدر السابق، (ص / ١٠٥).

التكيز على حدود العلاقة بين الطبيعيات وعلم الكلام، التي تجلت في (الاستخدام).

رابعاً- استخدام الجوهر الفرد في علم الكلام:

مبدأ الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، هو مبدأ يعني إمكان تجزئة الأجسام إلى أجزاء أصغر وأصغر حتى نصل إلى حد تقف عنده التجزئة^(٣). وبذلك يكون الجوهر الفرد هو الوحدة البنائية الأصغر للأشياء، ويتحقق وجودها الفيزيائي بحملها للأعراض^(٤).

يُعد أبو الهذيل (توفي ٢٣٥هـ) - عند كثير من الباحثين - أول من قال بنظرية الجوهر الفرد من المتكلمين، لكن المستشرق الألماني فان إيس يفيد أن أول معتزلي حاول وضع مبدأ ذري واضح هو ضرار بن عمرو (توفي ٢٠٠هـ)؛ إذ إنه ذهب إلى أن المعطيات الواقعية تنحل إلى أبعاضها المكونة التي تتضافر فيما بينها لتشكيل جسم من الأجسام^(٥)؛ إلا أن معالجته للموضوع كانت أكثر حسية^(٦). بعد ذلك يعود فان إيس ليشيد بأبي الهذيل مؤكداً أن «الفضل يرجع إلى أبي

محمد باسل الطائي- يكادون يجمعون على خمسة مبادئ أساسية؛ وهي^(١):

- مبدأ الحدوث: وهو قولهم بحدوث العالم.

- مبدأ الذرية: ويعني أن الأشياء قابلة للتجزئة حتى تصير إلى جزء لا يتجزأ، وضمن هذا المبدأ يأتي قولهم أيضاً بوجود الأعراض.

- مبدأ الخلق المتجدد: وهو قولهم إن الأعراض لا تبقى زمانين؛ أي إن الله تعالى يخلق الأعراض في الجواهر ويجدد هذا الخلق آنأ بعد آن.

- مبدأ التجويز: وهو قولهم بنفي الطبائع، ونفي الحتم السببي في علائق العالم، وقولهم إن الأشياء في العالم ممكنة وليست واجبة.

- مبدأ نسبية الزمان والمكان وتداخلهما: وهو قولهم إن الزمان والمكان مخلوقان مع العالم، وإنهما نسيبان، ومتداخلان في الحدث. تلك هي مبادئ المسائل الطبيعية المبحوثة في علم الكلام، وقد حاول محمد باسل الطائي شرحها في ظل العلم المعاصر، بما تضيق هذه الورقات عن وصفه. لذلك نكتفي بمثال واحد يعد أشهر مسألة طبيعية مبحوثة في علم الكلام، وهو الجوهر الفرد الذي أصبح (حجر الزاوية والممثل الرسمي للطبيعيات الكلامية)^(٢)، مع

(٣) محمد، باسل الطائي، «دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة»، مرجع سابق، (ص/ ٥٣).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٢٨٥).

(٥) يوسف فان إيس، «بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد»، مرجع سابق، (ص/ ٦٩).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٧٢).

(١) محمد باسل الطائي، «دقيق الكلام: الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة»، مرجع سابق، (ص/ ٥١، ٥٢).

(٢) يبنى طريف الخولي، «الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل»، مرجع سابق، (ص/ ٨٣).

بلا تناهي الأجسام^(٤) - ألزمه أن الذرة؛ أي النملة الصغيرة، إذا دبّت على نعلٍ، فيجب أن لا تقطعه أبدًا؛ لأن كل جزء من طريقها له نصف ينبغي عليها أن تقطعه^(٥)، فما كان من النظام إلا أن قال -للخروج من هذا الإلزام- بنظريته المشهورة في (الطفرة)^(٦)، فزعم «أنه يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني»^(٧).

اشتهر أبو الهذيل بمناظراته لأصحاب الفرق غير الإسلامية، وخاصة المجوس والثنوية، حتى قيل إنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة ألف رجل، وقد كان معتنيًا بدقيق الكلام -بمعناه العام الذي يشمل الإلهيات والطبيعات.

انطلق أبو الهذيل العلاف، في قوله بالجواهر الفرد، من عقيدة ثابتة، وهي حدوث

الهذيل في صياغة أول دليل على وجود الله في الإسلام. وذلك بعد أن استطاع أن يوظف نموذجًا ماديًا لدر الحادية ذاتها. ولذلك كان أبو الهذيل حقًا في مستوى عصره^(١). اشتهر أبو الهذيل بمناظراته لأصحاب الفرق غير الإسلامية، وخاصة المجوس والثنوية، حتى قيل إنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة ألف رجل^(٢)، وقد كان معتنيًا بدقيق الكلام -بمعناه العام الذي يشمل الإلهيات والطبيعات-؛ وهو ما تصوره لنا حكاية يذكرها ابن المرتضى، يبين فيها أن أبا إسحاق إبراهيم النّظام نظر في شيء من كتب الفلاسفة، وناظر هشام بن الحكم وجماعة من أصحابه في دقيق الكلام بالكوفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل، قال النظام -فيما يحكيه ابن المرتضى-: «فناظرت أبا الهذيل في ذلك، فخيّل إليّ أنه لم يكن متشاغلًا قطُّ إلا به، لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه»^(٣).

ومن تلك المناظرات تذكر لنا المصادر أن العلاف في مناظرته للنظام -الذي ينكر الجزء الذي لا يتجزأ، ويميل إلى الفلاسفة في قولهم

(٤) قال النظام: «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبدًا، ولا غاية له من باب التجزؤ». ينظر: أبو الحسن الأشعري، «كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، عني بتصحيحه: هلموت ريتز، برلين-ألمانيا، دار كلاوس شفارتس فرلاغ، (١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م)، (ص/ ٣٨١). وينظر تفصيل موقفه من الجواهر الفردي في: رجاء أحمد علي، «الكمون والفكر الإسلامي: موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكمون»، بيروت-لبنان، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (٢٠١٠م)، (ص/ ١٧٧، وما بعدها).

(٥) عبد الجبار، الهمداني، كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين»، تحقيق: فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية للنشر، (١٩٧٤م)، (ص/ ٢٦٣).

(٦) يوسف فان إيس، «ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر»، مرجع سابق، (ص/ ٢٥٣).

(٧) أبو الحسن الأشعري، «كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، مصدر سابق، (ص/ ٣٢١).

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧٢).

(٢) أحمد بن يحيى المرتضى، «باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم»، تحقيق: توما أرنلد، لندن، الوراق للنشر، (٢٠١٤م)، (ص/ ٤١).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٤١).

والأعراض «حادثه، وأجرام العالم جواهر لا تخلو من الأعراض، وما لا يخلو من الحادث حادث؛ أي له أول وبداية. إذن فالعالم حادث، له صانع موصوف بالافتقار والاختيار خالق لجميع الحوادث»^(٤).

كان الغرض -إذن- من القول بالجزء الذي لا يتجزأ هو التأكيد على حدوث العالم، وتناهي أجزائه، رداً على القائلين بقدوم العالم. وهو ما يعني أن البحث الطبيعي في علم الكلام، ممثلاً في الجوهر الفرد، لم يكن مقصوداً لذاته، وإنما لغيره؛ إذ لم يكن الغرض الأساسي منه سوى الاستدلال على صدق الإلهيات؛ «فالتطبيقات لم تكن إلا سلماً للإلهيات، وليست مطلوباً في حد ذاتها أبداً للفهم والتفسير. المطلوب فقط استخدامها، وبالتحديد استخدام حدوث العالم كدليل على العقائد الإلهية»^(٥). ولم يكن العالم الطبيعي بالنسبة إليهم سوى (علامة على وجود الله)^(٦).

ولنفهم ذلك بشكل واضح يمكننا ضرب مثال ببعض البحوث التي كتبت -بالنظر إلى الهدف الإقناعي منها، والفئة المستهدفة بها- على منوال بحوث أولئك المتكلمين، ومن ذلك كتاب (الإسلام يتحدى)، الذي كتبه

(٤) يمينى طريف الخولي، «الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل»، مرجع سابق، (ص/ ٨٣).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٧٧).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٧٨).

العالم، وهو ما يعني تناهيه؛ وقد استدل على تناهيه بقدرة الله تعالى على تفريق الأجسام إلى حد تقف عنده القسمة؛ فقال: «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله - سبحانه - ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ»^(١)، ثم وصفه فقال: «وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجوز أن يجامع غيره، وأن يفارق غيره»^(٢).

وبذلك يستخدم أبو الهذيل العلاف الجزء الذي لا يتجزأ كوسيلة «لإثبات قدرة الله - عز وجل - ورأيه أن الأجزاء إذا ما اتخذت حجماً وحيزاً، فإنما ذلك متعلق بإرادة الله. والأجزاء لا تملك حجماً من تلقاء نفسها إلا إذا تألفت مع غيرها. ولكن لا يمكن حصول ذلك إلا بالخلق الذي مصدره الله»^(٣). بذلك تكون الأجزاء التي لا تتجزأ في حاجة إلى الأعراض لتقوم بها، ويتحقق ظهورها،

(١) المصدر السابق، (ص/ ٣١٤).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٣١٤). وفي محاولة لاختبار فرضية الجزء الذي لا يتجزأ في ضوء العلم الحديث يؤكد خالد الدرفوفي أن القسمة (الفرضية) للجسيمات الدقيقة لا بد أن تقف إلى حد لا يمكن تجاوزه، وهو ما يسمى بـ(جدار بلانك) -وهو أصغر مدة زمنية، وأصغر مسافة تتعامل معها الفيزياء المعاصرة- الذي يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ولو بالفرض في الزمان والمكان والمقدار؛ وهو ما يعني أن العلم الدقيق يؤكد مقولة الجوهر الفرد. ينظر: خالد الدرفوفي، «نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث»، مرجع سابق، (ص/ ٩٥، ٩٦).

(٣) يوسف فان إيس، «ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر»، مرجع سابق، (ص/ ٢٥٠).

يمثل هذه البحوث، حتى وصل بهم الأمر -حين أعوزهم التراث المكتوب- إلى افتراض أن العرب أخذوا ذلك من التراث الفلسفي الشفهي، وهو أمر تبعمهم فيه بعض العرب، وخالفهم فيه آخرون، وشددوا على أصالة البحث الطبيعي في علم الكلام، وذلك باختبار بعض أطروحات المتكلمين الطبيعية في ضوء العلم الحديث، وبيان الفروق بينها وبين البحوث الفلسفية اليونانية وغيرها. وفي جميع الحالات ظهر لنا أن علاقة البحث الطبيعي بعلم الكلام كانت علاقة محدودة بكون الأول خادماً للثاني؛ إذ لم تكن الطبيعيات مقصودة لذاتها، وإنما هي وسيلة استدلالية خادمة للإلهيات، وقد تجلى لنا ذلك واضحاً في استخدام (المذهب الذري)، أو (الجزء الذي لا يتجزأ) باصطلاح أبي الهذيل العلاف وسيلة للاستدلال على حدوث العالم رداً على الدهرية القائلين بقدمه. **وفي الختام**، تجدر الإشارة إلى أن هذا الباب وإن كثرت الدراسات فيه فلسفياً وإبيستيمولوجياً، فإنه لا يزال مجالاً خصباً لدراسته فيزيائياً في ضوء العلم الحديث؛ إذ البحوث التي عالجت بعض مسائل (دقيق الكلام) من هذه الجهة معدودة على رؤوس الأصابع؛ وذلك بسبب القطيعة الموجودة بين الباحثين في علم الكلام والدارسين للعلم الحديث، وهي قطيعة ينبغي وصلها بانفتاح الفريقين على بعضهما من جديد، ليكون ذلك باباً من أبواب تجديد علم الكلام.

وحيد الدين خان سنة (١٩٦٤م)، ويقول فيه: «إن المشكلات التي يواجهها الإسلام في هذا العصر، منها ما هو علمي، يوجه إليه بلغة العلم ومصطلحاته؛ ولذلك كان لزاماً أن نضع إجاباتنا في مواجهة هذه الحملة المسعورة بالمصطلحات العقلية والعلمية نفسها التي يستخدمها المعارضون للدين...»^(١). فقد حاول في هذا الكتاب الإفادة مما توصل إليه العلم الحديث في الاستدلال على أصول الإيمان الكبرى، والعلاقة فيه بين أصول الدين والعلم الحديث واضحة، لكنها أيضاً محدودة في استخدام نتائج العلم الحديث وسيلة للاستدلال على أصول الدين، من غير أن يكون البحث في العلم الحديث مقصوداً لذاته في هذا الكتاب، وهي العلاقة نفسها التي تمت الإشارة إليها آنفاً بين الطبيعيات وعلم الكلام.

خاتمة:

ظهر لنا من خلال هذه الورقات أن بداية دراسة علاقة الطبيعيات بعلم الكلام كانت من نتاج استشراقي، وذلك من خلال دراسة نموذج الجوهر الفرد، أو ما سموه (المذهب الذري)، ومحاولة الرجوع به إلى أصول يونانية أو هندية أو فارسية، مستبعدين أن يكون للعرب قريحة تجود

(١) وحيد الدين خان، «الإسلام يتحدى»، ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة وتقديم عبد الصبور شاهين، القاهرة، كتاب المختار، (١٩٨٤م)، (ص/ ١٠).