

نقد آراء الفلاسفة ومؤرخي الأديان من منظور علم الكلام

أ.م.د. نعمان نافع عبيد
قسم علوم القرآن، كلية الآداب، الجامعة العراقية، العراق

الملخص

يقدم هذا البحث دراسة عقديّة نقدية موسعة، تتناول بالتحليل والتفنيد أبرز الأطروحات الفلسفية والمناهج الأنثروبولوجية والتاريخية التي طعنت في ثوابت العقيدة الإسلامية، وذلك من منظور علم الكلام بوصفه العلم القائم على الجمع بين صريح العقل وصحيح النقل. ينطلق البحث من تأصيل منهجي لماهية علم الكلام وأهميته في حماية بيضة الدين، ثم ينتقل إلى تفكيك المقولات الفلسفية الكبرى كالقول بقدم العالم الأزلي، والعلية الموجبة الجبرية، والفيض الهرمي، وإنكار المعاد الجسماني، وحصر الصفات الإلهية أو تعطيلها، وإقصاء علم الله بالجزئيات. ويبيّن البحث، مستعيناً ببراهين المتكلمين كبرهان التطبيق والحدوث والإمكان، تهافت هذه الأطروحات وكشف مغالطة قياس الغائب على الشاهد. كما يتعرض بالدرس والنقد لمناهج مؤرخي الأديان والأنثروبولوجيين الغربيين كالطورية الكونتية، والأنيمية التايلورية، وعبادة الأسلاف السبنسرية، ثم يناقش النزعات العلمانية الاختزالية عند دوركايم وفرويد وماركس، ويفنك دعاوى النسبية المعرفية والتاريخية للوحي التي يروج لها كل من سروش وأبو زيد وأركون، وكذلك نظرية التعددية الدينية لجون هيك. ويدافع البحث عن سلامة النص القرآني والسنة النبوية في مواجهة شبهات الاقتباس من الأساطير والإسرائيليات، وعن ثبوت التواتر الشفوي والكتابي ضد مزاعم المستشرقين كغولدتسيهر ولولينج، مبرزاً تفرد المنهج النقدي الإسلامي في علوم الحديث والقراءات. ويخلص البحث إلى أن علم الكلام بصيغته التجديدية يظل المرجعية العليا لتحسين العقيدة، وإبطال الماديات والاختزالات، وإثبات أن الإسلام دين خاتم، بوحي محفوظ ونقل متواتر، وعقائد جامعة بين العقل والقلب، والدنيا والآخرة.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام السني، نقد الفلسفة والميتافيزيقا، نقد الأنثروبولوجيا التطورية، المعاد الجسماني وصفات الله، سلامة الوحي والتواتر.

A Critique of the Views of Philosophers and Historians of Religion from the Perspective of Islamic Theology

Dr. Nu'man Nafi' Ubaid

Department of Quranic Sciences, College of Arts, Al-Iraqia University, Iraq

ABSTRACT

This study presents an extensive doctrinal and critical examination of the most prominent philosophical theses and anthropological-historical approaches that have challenged the fixed tenets of Islamic creed, all from the perspective of Sunni kalām (Islamic scholastic theology), which harmonizes sound reason with authentic revelation. The research begins with a foundational introduction to the nature and significance of kalām in safeguarding religious principles. It then proceeds to deconstruct major philosophical claims such as the eternity of the world, necessary causal determination, emanationist hierarchy (al-fayḍ), denial of bodily resurrection, negation or suspension of divine attributes, and the restriction of God's knowledge to universals. Drawing upon the theologians' proofs – the argument from the impossibility of infinite regress (burhān al-taṭbīq), the argument from temporality (burhān al-ḥudūth), and the argument from contingency (burhān al-imkān) – the study exposes the fallacy of analogizing the Creator to created beings. The research further critiques evolutionary and anthropological theories of religion (Comte, Tylor, Spencer), secular- reductionist approaches (Durkheim, Freud, Marx), as well as relativistic and historicist hermeneutics (Soroush, Abu Zayd, Arkoun) and religious pluralism (John Hick). It defends the integrity of the Qur'anic text and Prophetic Sunnah against allegations of borrowing from myths or Israelite traditions, and refutes orientalist doubts (Goldziher, Lüling) by demonstrating the unparalleled oral and written tawātur (mass transmission) that characterizes Islamic revelation, alongside the unique critical methodology of ḥadīth sciences and canonical readings. The study concludes that a renewed kalām remains the ultimate stronghold for safeguarding creed, refuting materialistic and reductionist fallacies, and proving that Islam is the final revelation with a divinely preserved text, uninterrupted transmission, and a comprehensive theology that integrates reason and spirit, this world and the Hereafter.

Keywords: Sunni kalām, critique of philosophy and metaphysics, critique of evolutionary anthropology, bodily resurrection and divine attributes, integrity of revelation and tawātur.

مقدمة

تمثل الشريعة الإسلامية الغراء، بمصادرها المعصومة المتمثلة في الكتاب والسنة والإجماع، وقواعدها الأصولية المتينة المستقاة من ينباع الوحي الإلهي، المرجعية العليا والموجهة الوحيدة التي تنضبط بها المعارف العقلية والنظرية في الفكر الإسلامي الحق؛ حيث لا يُترك العقل هَملاً فتيه في متاهات الظنون والتخمينات، ولا يُقيد بقالب جامدة تمنعه من النظر السليم، بل يُسخر بوصفه أداة فهم وتدبر واجتهاد في إطار النصوص المحكمة. وفي صميم هذا السياق المعرفي، نهض علم الكلام كعلم أصيل متكامل، يهدف إلى حماية بيضة الدين وصيانة جوهر الإيمان من عبث المغالطين وتلاعب المنحرفين، والدود عن عقائد أهل السنة والجماعة بإيراد الحجج العقلية اليقينية الكاشفة، ودفع شبهات المبطلين والمخالفين من جميع الملل والنحل والمشارب الفكرية. وقد وُكِب علم الكلام منذ نشأته في القرن الهجري الأول جدلاً فكرياً واسعاً، حيث تصدى لتيارات فلسفية بدأت تتسرب إلى الثقافة الإسلامية بعد حركة الترجمة والازدهار الحضاري، وكانت تلك التيارات تحاول إخضاع حقائق الوحي الثابتة للمقولات الميتافيزيقية اليونانية – الأرسطية والأفلاطونية المحدثة – التي تقوم على مقدمات مغايرة تماماً للإسلام، كالقدم الزماني للعالم، وجبرية العلية الطبيعية، ونفي الصفات الإلهية الاختيارية، وإنكار المعاد الجسماني، وإرجاع النبوة إلى موهبة فيضية طبيعية لا اصطفاء رباني.

غير أن التحديات لم تتوقف عند الفلسفة اليونانية، فقد تطورت المناهج الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين لتطرح شكوكاً منهجية جديدة تمثلت في نشأة علم الأديان المقارن والأنثروبولوجيا الدينية¹، التي سعت إلى دراسة الظاهرة الدينية في إطار تطوري مادي تحت وهم "الحياد الأكاديمي" و"المنهج العلمي". وقد حملت هذه الدراسات في طياتها فرضيات قوية تنكر الوحي الإلهي وتسلم بأن الأديان كلها نتاج بيئي بشري محض، تتغير بتغير العصور والأماكن والحاجات النفسية والاجتماعية، ولا تحكمها حقيقة خارجية موضوعية ولا رسالة من وراء الطبيعة. ومع انتقال هذه المناهج عن طريق المستشرقين ومقلديهم من علماء العرب والمسلمين المستغربين، أصبحنا اليوم أمام تحدٍّ مركب: لم نعد نواجه فقط فلاسفة يناقشوننا في علاقة الصفات بالذات، بل نواجه مؤرخي أديان يسحبون البساط من تحت أقدام النصوص المقدسة عبر تأريخها ونسبتها إلى الأساطير القديمة أو المصالح السياسية للقبائل، وآخرين يعتبرون العبادات مجرد طقوس تكيفية لحفظ التماسك الاجتماعي، أو تعبيراً رمزياً عن مكابدة الإنسان للقلق الوجودي والموت.

إن التداخل المنهجي والموضوعي بين هذه الحقول المعرفية الثلاثة – الكلام، والفلسفة، وتاريخ الأديان – يستدعي إقامة نقد كلامي صارم منضبط بضوابط الشريعة ومقاصدها، نقد لا يكتفي بالرد التقليدي الجاهز بل يقوم على تفكيك المقدمات الواهية التي تستند إليها الخصوم، وكشف التناقضات الداخلية في أنساقهم، ومواجهة كل طور بآلياته المناسبة. ومن أجل ذلك، قُسمت دراستنا هذه إلى تمهيد تأسيلي وأربعة مباحث كبرى، نبدأها بتحليل الموقف الكلامي من الأطروحات الفلسفية التي تمس قضايا الحدث والصفات والعلية الإلهية والمعاد، ثم ننقل إلى نقد المناهج التطورية والأنثروبولوجية في تفسير نشأة الدين، متتبعين أهم النظريات كالطورية الكونية، والأنيمية التايلورية، وعبادة الأسلاف عند سبنسر. كما نخصص مباحث مستقلة لمناقشة قضايا نقل الوحي وسلامة الكتاب والسنة في وجه الطعون الاستشراقية، ولفحص مقولات النسبية المعرفية والتاريخية التي يُراد بها تمييع قطعيات الشريعة وإخضاعها للهيرمينوطيقا المتغيرة، وصولاً إلى تنفيذ المحاولات العلمانية القائمة على اختزال الدين في أبعاد نفسية واجتماعية بحثية. والغاية من كل هذا بيان أن علم الكلام، بصيغته التجديدية القادرة على استيعاب المعارف المعاصرة من غير تخلٍّ عن ثوابته، يبقى الحصن المنيع الذي يضمن صون العقيدة الإسلامية وبقائها نقية من كل شائبة أو تأويل باطل، ويبين للناس أجمعين أن الإسلام – بخاتمة الرسالات – ليس مجرد نتاج بيئي بشري أو مرحلة تاريخية عابرة، بل هو الحق الثابت الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيلٌ من حكيم حميد.

¹ الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان: هي الدراسة العلمية الشاملة للإنسان من حيث أصوله البيولوجية وتطوره الجسدي، وكذلك من حيث سلوكه الاجتماعي وثقافته ومعتقداته عبر العصور والأماكن. وتهدف إلى فهم التنوع البشري من خلال تحليل المجتمعات والأنظمة الرمزية والعلاقات الاجتماعية، سواء في الماضي أو الحاضر.

المبحث الأول: المدخل المعرفي والمنهجي للبحث

أولاً- مشكلة البحث وتساؤلاته

تتبلور مشكلة هذا البحث في رصد ومناقشة الانحرافات المعرفية والمنهجية التي وقع فيها الفلاسفة ومؤرخو الأديان عند مقاربتهم للمسائل العقائدية والظاهرة الدينية، ومحاولة إخضاع الغيبيات والوحي الإلهي لمقاييس عقلية وتاريخية ضيقة تصطدم بثوابت الشريعة الإسلامية وتؤدي إلى تشويه الحقائق الإيمانية. وتتساءل هذه الدراسة: كيف واجه علم الكلام الأطروحات الميتافيزيقية للفلاسفة في قضايا الألوهية والوجود والمعاد وقام بنقضها؟ وما هي الثغرات المنهجية والمعرفية التي تعتري نظريات مؤرخي الأديان في تفسير نشأة الدين وتحليل بواعث التدين؟ وإلى أي حد يستطيع المنهج الجدلي الكلامي، المنضبط بقواعد الشريعة الإسلامية، تفكيك الشبهات المعاصرة وإثبات سلامة وتواتر النص الشرعي والوحي الإلهي ضد دعاوى التاريخية والخلط الثقافي؟

ثانياً- أهمية البحث :

- تأصيل الموقف العقدي الصحيح المنطلق من الدين الإسلامي في مواجهة الانحرافات الفكرية والمنهجية التي يروج لها الفلاسفة ومؤرخو الأديان.
- تبيان القوة التفسيرية والبرهانية لأدوات علم الكلام وأدلته اليقينية في نقض الدعاوى الميتافيزيقية وتفكيك المقولات الفلسفية المعارضة للوحي.
- الكشف عن الثغرات والتحيزات المعرفية الكامنة في المناهج السوسيولوجية والأنثروبولوجية الغربية المستخدمة في دراسة الأديان ونقضها علمياً.
- تقديم حائط صد معرفي يحمي الباحثين والدارسين في الدين الإسلامي من الانزلاق وراء الدعاوى النسبية والتاريخية التي تمس سلامة النص القرآني والوحي.
- الإسهام في مشروع تجديد علم الكلام عبر توظيف آلياته النقدية في مناقشة القضايا والإشكالات الفكرية المعاصرة مع الحفاظ التام على الثوابت العقدية.

ثالثاً- أهداف البحث

1. تحرير محل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في قضايا الألوهية (كقدم العالم والعلية والمعاد) وبيان تهافت الموقف الفلسفي أمام الحجج الكلامية.
2. نقض وتقعيد التفسيرات المادية والتطورية التي يطرحها مؤرخو الأديان لنشوء الظاهرة الدينية، وإثبات أصالة التوحيد والنزعة الفطرية للتدين.
3. تفكيك المقولات المعاصرة المتعلقة بنسبية المعرفة الدينية وتاريخية الوحي، وإبراز سلامة وصيانة الوحي الإلهي من التحريف والتغيير.
4. إظهار أصالة وتميز المنهج الجدلي والدفاعي في علم الكلام وقدرته المعرفية على الجمع المتناغم بين صريح العقل وصحيح النقل.

رابعاً- منهجية البحث

تتعتمد هذه الدراسة على توليفة منهجية متكاملة تتناسب مع طبيعة البحث العقدي والنقدي، حيث يتداخل فيها المنهج الوصفي التحليلي لاستعراض آراء الفلاسفة ومؤرخي الأديان بدقة وأمانة علمية، متبوعاً بالمنهج النقدي المقارن لتفكيك هذه الآراء في ضوء الحجج العقلية والنقلية المقررة في علم الكلام وأصول الشريعة الإسلامية. كما يستعين البحث بالمنهج التاريخي لتتبع جذور النظريات الفلسفية والأنثروبولوجية، والمنهج الاستقرائي لتقص البراهين الكلامية والردود العقدية التي صاغها كبار أئمة المتكلمين عبر التاريخ، مما يضمن صياغة محاكمة علمية رصينة وموضوعية تلتزم بالدقة المنهجية والشرعية في آن واحد.

خامساً- مصطلحات البحث :

- 1- علم الكلام اصطلاحاً: هو ذلك العلم الذي يقتدر معه المتخصص على إثبات العقائد الدينية الصحيحة بإيراد الحجج العقلية واليقينية، ويدفع به الشبه والمطاعن التي يوجهها الخصوم والمخالفون إلى مسائل الإيمان والتوحيد.

وقد نشأ هذا العلم في البيئة الإسلامية كضرورة عقدية ملحة لحفظ عقيدة أهل الحق والذود عنها من تشويش أهل البدع والملل والنحل الأخرى، فكان بذلك رئيس العلوم الشرعية وأرفعها مكانة، لأنه يبحث في أصل التوحيد وصفات الله الجلالية والإخبار عن صدق النبوة وحقيقة المعاد، مستنداً في ذلك إلى الوحي الإلهي المهيمن ومؤيداً بالعقل البرهاني الذي لا يتعارض مع صحيح النقل. وإذا استحضرنّا هذه الماهية للكلام، أمكننا أن نميزه بوضوح عن غيره من الخطابات الفلسفية والتاريخية التي تنظر إلى الدين من خارج الإطار الإيماني.

2- الفلسفة: وهي لفظ مركب يعود في أصله التاريخي إلى الفكر اليوناني ليعني "محبة الحكمة" - فتشير اصطلاحاً إلى طريقة في النظر العقلي المحض والبحث الميتافيزيقي الوجودي الذي ينزع إلى التحرر من القيود والمسلّمات المسبقة، وتتميّز بسعيها الدائم لبناء أنساق فكرية كلية تحاول تفسير الوجود وأصل الموجودات استناداً إلى المقدمات العقلية المجردة وحدها. غير أن هذا الطابع الفلسفي كان سبباً في مصادمات متكررة مع حقائق الوحي، ذلك أن الفلاسفة حاولوا إخضاع الغيبيات الإلهية وأحكام الشريعة لمناهجهم العقلية القاصرة التي لا تستوعب حقيقة اللامحدود ولا تدرك أن الخالق سبحانه ليس كالمخلوقين، مما أوقعهم في أخطاء كالقدم الزماني للعالم ونفي الصفات والإرادة الاختيارية وإنكار المعاد الجسماني.

3- علم الأديان: بصفته حقلاً معرفياً حديثاً تشكل في القرن التاسع عشر، يهدف إلى دراسة الظاهرة الدينية ومظاهرها ومكوناتها المختلفة دراسة تاريخية وصفية مقارنة، دون الانطلاق من الإيمان المسبق بصحة دين معين أو الالتفات إليه. ويسعى مؤرخو الأديان والأنثروبولوجيون من خلال هذا الحقل إلى تتبع نشوء المعتقدات والطقوس وتحليل الأبعاد الاجتماعية والنفسية للتدين، غير أن عيب هذا العلم في نسخته الغربية الكلاسيكية يكمن في تغليب النظريات المادية والتطورية التي تصر على نتيجة أن الدين مجرد نتاج اجتماعي بشري، وتسعى لعلمنة المؤسسات الدينية واختزال الدين الإلهي إلى أبعاد دنيوية محضة لا تعلو فوق ما ترصده الحواس والمصالح الجماعية.

4- النقد الكلامي: وهو ما نهتم به في صميم هذه الدراسة - الفاعلية الفكرية والجدلية المنهجية التي يمارسها علماء الكلام لتفكيك الأفكار والنظريات المخالفة للشريعة والرد عليها بالحجج العقلية والنقلية المفحمة. ولا يقتصر هذا النقد على مجرد السجال والمناظرة الخطابية، بل يمتد ليكون منهجاً علمياً أصيلاً يقوم على كشف التناقضات الداخلية في أنساق الخصوم (سواء أكانوا فلاسفة أم مؤرخي أديان أم أصحاب ملل ونحل)، ومحكمة مقدماتهم الفلسفية والتاريخية على قواعد المنطق السليم والبرهان القطعي، لإثبات زيف ما ذهبوا إليه، وتأكيد أن العقائد الشرعية متطابقة مع صريح المعقول وصحيح المنقول، وأن ما يزعمه المخالفون من تعارض بين العقل والدين فكرته نشأت من سوء الفهم لقدرة العقل وحدوده، أو من تطبيق قياسات خاطئة على الذات الإلهية.

سادساً- الدراسات السابقة

تعددت الدراسات التي قاربت العلاقة الجدلية بين علم الكلام والفلسفة وتاريخ الأديان، ويمكن رصد أقرب خمس دراسات تتقاطع مع موضوعنا الحالي في الجوانب النقدية والمنهجية. تأتي في طليعة هذه الدراسات أطروحة الدكتور محمود محمد نفيسة المعنونة بـ "أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس"، والتي فحصت بعمق حدود التأثير والتأثير في المسائل الوجودية مثل قدم العالم وحدوثه. وقد صرح المؤلف في مقدمة دراسته بأن "علم الكلام لم ينشأ في فراغ معرفي، بل نشأ في بيئة مشبعة بالثقافة الهلنستية التي تسربت عبر جدل المتكلمين مع النصارى والمانويين، غير أن هذا التأثير لا يعني تبعية مطلقة، بل تكييفاً وتمصيراً حافظ على هوية الإله الخالق الفاعل المختار". ومن أبرز ما تناولته الأطروحة نظريات "الجوهر الفرد" و"الكلم المنفصل" عند المتكلمين، وانتهى نفيسة إلى أن صياغة المتكلمين للجوهر الفرد تختلف اختلافاً جوهرياً عن الذرات المادية اليونانية. ويصرح في خاتمة بحثه أن "أثر الفلسفة اليونانية كان ذا حدين: من ناحية، زود المتكلمين بأدوات منهجية وبرهانية حادة ساعدتهم على صياغة عقائدهم ودفع الشبهات، ومن ناحية أخرى، أغرقهم في إشكاليات دخيلة لم تكن واردة في النصوص البدائية". وتقدم هذه الأطروحة لنا لبنة معرفية ضرورية لفهم لماذا كان الفلاسفة والمستشرقون على حق جزئياً حين قالوا بتأثر الكلام باليونان، ولكنها تؤكد في نفس الوقت أن هذا التأثير لم يكن استلاباً، بل كان عملية إسلامية للفلسفة.

وبالانتقال إلى الدراسة الثانية، نجد أن الدكتور عبد الرزاق قسوم قد أصدر بحثاً متمحوراً حول "فلسفة الزمان الرشدي وتبينته إسلامياً"، ناقش فيه مفهوم الزمان والأزلية وجدلية القدم والحدث بأسلوب نقدي متين. يعلن قسوم في مفتتح دراسته: "لم يكن ابن رشد مجرد شارح لأرسطو، بل صاغ فلسفة للزمان تتسق مع مبدأ الخلق والبحث، وإن تأخر في التعبير عنها بسبب ضغط النص الفلسفي المدرسي". ومن الاقتباسات المعبرة التي وردت على لسانه: "الزمان عند ابن رشد كمتصل يتحقق في الأنات، وليس قديماً بنفسه، بل هو حادث تبعاً لحركة الأفلاك، والحركة بدورها حادث، فانتهى الرشدية إلى القول بخلق الزمان قولاً غير مباشر، على عكس ما ذهب إليه الفارابي وابن سينا". ويبين قسوم أن القول بأزلية الزمان يؤدي إلى محاذير عقلية منها استحالة انقضاء الأزمنة الماضية غير المتناهية للوصول إلى لحظة الحاضر، وهو عين برهان المتكلمين. ويخلص إلى أن "الحل الوسط الذي يرضي العقل والنقل هو القول بحدوث الزمان والزمانيات، وإرجاع التسلسل الوهمي إلى قدرة الله الذي لا يعجزه شيء". وتكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تقدم نموذجاً لفيلسوف مسلم حاول التوفيق بين الفلسفة والعقيدة عبر تعديل مفهوم الزمان، مما يزودنا بسلاح معرفي لمواجهة من يزعمون أن النظرة الإسلامية للزمان هي نظرة أرسطية صرفة.

وفي سياق متصل، نصل إلى الدراسة الثالثة للدكتور رزق يوسف تحت عنوان "مناهج علم الكلام في مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة"، حيث تناول آليات توظيف أدوات المتكلمين للرد على الإشكالات الفكرية والمنهجية الحديثة. صرح المؤلف في مستهل رسالته بقوله: "علم الكلام القديم بني على منطق القياس الأرسطي والجدل الفارغ أحياناً، وهو ما جعله يفقد حيويته في عصور الضعف. ولابد اليوم من إعادة بناء هذا العلم على أساس مناهج استقرائية ومقاصدية". وينتقد رزق يوسف التمسك ببعض الأدلة القديمة كدليل الجوهر الفرد والأعراض، ويدعو إلى استلزام أصول علم الكلام ومقاصده مع تغيير القشور والوسائط. ومن أطرف ما ورد في هذه الرسالة قوله: "لقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، وهذه الآية تفتح الباب أمام كل عصر لأن يستدل بظواهر الطبيعة على وجود الخالق، فكلما اكتشف العلم إحقاقاً جديداً، كان ذلك تأكيداً لدليل العناية والنظام، وهذا هو الكلام الجديد الذي ينبغي أن ينشغل به علماء الإسلام اليوم". وتتمثل القيمة الكبرى لهذه الرسالة في أنها تقدم حلاً وسطاً عملياً: لا تقبل بنفي علم الكلام القديم كما يفعل العلمانيون، ولا نكتفي بتكراره كما يفعل المحافظون، بل نعيد بناءه وفق معطيات جديدة مع الحفاظ على الأهداف العقيدية ذاتها.

من جهة أخرى، ركزت الدراسة الرابعة للباحث علي رضا كرماني، والمعونة بـ "دراسة مقارنة عن المعاد في العرفان والفلسفة والكلام"، على تفكيك الأجوبة الكلامية والفلسفية حول المعاد الجسماني وإعادة المعاد ونقض أوهام الفلاسفة في هذا الصدد. يبدأ كرماني بتسجيل الملاحظة الأساسية أن مسألة المعاد قُسمت إلى معاد روحاني ومعاد جسماني ومعاد روحاني وجسماني معاً، ويستند إلى تصنيف ملا صدرا للمفكرين في هذا المجال إلى أربع طوائف. ومن الاقتباسات المهمة قوله: "الفلاسفة القائلون باستحالة إعادة المعاد بعينه استندوا إلى مبدأ امتناع صدور الواحد عن الواحد، في حين أن المتكلمين جعلوا من نفس الدليل حجة على كمال القدرة الإلهية، مؤكدين أن إعادة المعاد أهون على الله من الخلق الأول". ويبرز كرماني الموقف العرفاني الذي لا يبطل الجسماني ولكنه يتجاوز به إلى رؤية أكثر شمولية، كما يتعرض لشبهة "الأكل والمأكول" ويذكر أن المتكلمين تفادوها بنظرية "الأجزاء الأصلية والفضولية". وتزودنا هذه الدراسة بخلفية واسعة عن أبعاد المعاد الثلاثة، وتبين كيف أن الموقف المتكامل هو الذي يجمع بين نصوص الوحي القطعية وبين العقل الذي لا يستحيل إعادة أي شيء على القادر المطلق.

المبحث الثاني: نقد أطروحات الفلاسفة في الإلهيات والوجود من منظور كلامي

بعد أن استعرضنا في التمهيد والمبحث الأول الأسس المعرفية والمنهجية لعلم الكلام، وتبين لنا أنه العلم الذي يحمي بيضة الدين بصريح العقل وصحيح النقل، ننقل في هذا المبحث الثاني إلى تفنيد كبرى الأطروحات الفلسفية التي تمس أصول الإلهيات والوجود، والتي تسربت إلى الثقافة الإسلامية عبر حركة الترجمة وتأثر

بعض الفلاسفة المسلمين بالموروث الأرسطي والأفلاطوني المحدث. فسجد أن الفلاسفة - وعلى رأسهم ابن سينا والفارابي - قد بنوا نظرياتهم على مقدمات تتعارض مع قطعيات الشريعة، كالقول بقدوم العالم الأزلي، ونفي الصفات الإلهية الاختيارية بحجة تعدد القدماء، وإنكار المعاد الجسماني، وادعاء العلية الطبيعية الجبرية والفيض الهرمي. وهذه المقولات وإن تنوعت موضوعاتها فإنها تشترك في مغالطة منهجية كبرى: قياس الغائب على الشاهد، وتحميل الذات الإلهية المطلقة بقوانين الطبيعة المحدودة. وسنكشف في هذا المبحث - عبر ثلاثة مطالب متسلسلة - كيف أن علم الكلام، مستنداً إلى براهين عقلية قاطعة (كبرهان التطبيق وبرهان الحدوث وبرهان الإمكان) وإلى نصوص الوحي المحكمة، قد دحض هذه الأوهام الفلسفية، وأثبت أن الكون محدث مسبوق بالعدم، وأن الله فاعل مختار لا علة موجبة اضطرارية، وأن البعث يوم القيامة جسماني وروحاني معاً، وأن الصفات الإلهية ثابتة على الوجه اللائق بجلاله، منزهاً عن التركيب والتجسيم والتعطيل. وبذلك يظهر للقارئ أن المنهج الكلامي ليس مجرد جدل لفظي، بل هو بناء يقيني يحكم على المقولات الفلسفية بالتساقط والتهافت.

المطلب الأول: نقد القول بقدوم العالم والعلية الموجبة

يتبنى الفلاسفة المتأثرون بالمدرسة الأرسطية والمشائية موقفاً منهجياً يقوم على نفي الاختيار والفاعلية الحقيقية المباشرة عن الله جل وعلا، ويصلون في ذلك إلى القول بقدوم العالم أزلياً لم يسبقه عدم، معتبرين أن الصانع الأول ليس فاعلاً مختاراً يفعل ما يشاء حين يشاء، بل هو علة موجبة بالذات، أي أن وجوده يستلزم وجود المعلول (العالم) استلزماً ضرورياً اضطرارياً، كاستلزام الضوء للشمس والحرارة للنار، دون أي إمكان للتأخير أو التخصيص أو التقدير بمشيئة مستقلة.⁽¹⁾ هذه الرؤية الفلسفية التي صاغها أرسطو في "الطبيعة" و"ما بعد الطبيعة"، ثم بلورها الفارابي وابن سينا في كتبهما "أراء أهل المدينة الفاضلة" و"الشفاء" و"النجاة"، تتصادم تصادماً مباشراً مع عقيدة الشريعة الإسلامية التي تقرر في محكم آياتها أن الله خالق كل شيء بكلمة "كن" فيكون، وأنه فعال لما يريد، يمضي مشيئته النافذة في خلقه، ولا يحكم عليه بالاضطرار أو اللزوم الأزلي. قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ٨٢ ﴾ (يس: 82)، وقال: ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ (القمر: 50)، فهذه النصوص تشير إلى إرادة مطلقة تختص بزمن الإيجاد لا إلى علة موجبة مستلزمة. وقد تصدى علماء الكلام الأشاعرة والماتريدية لهذه الأطروحة بقوة، مؤسسين براهينهم على مبدأ "حدوث الأجسام والأعراض" الذي يثبت أن العالم لم يكن ثم كان، وأنه مسبوق بالعدم ضرورة،⁽²⁾ مستدلين على استحالة تسلسل الحوادث في الماضي إلى غير نهاية، وهو ما يلزم منه أن للحوادث أولاً، وبالتالي للعالم بداية زمنية. وقد أقاموا حججهم على أن الزمان نفسه حادث، وأن حركة الأفلاك متغيرة ومتجددة، وكل متجدد فهو حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وإن إثبات حدوث العالم هو الركن الأساسي الذي يبنى عليه إثبات الصانع الخالق المختار، لأنه لو كان العالم قديماً لامتنع أن يكون مخلوقاً أو مسبوقاً بإرادة حرة، ولتعطلت نصوص الوحي الدالة على الخلق من عدم كقوله: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمُوتَ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۚ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ٤ ﴾ (الحديد: 4).

ولتفنيد هذه الفلسفة القديمة، لا بد من التوقف عند ثلاثة أمثلة كبرى وظفها فلاسفة الإسلام لتبرير قدم العالم واضطرار الفاعل الأول، ثم كشف تهافتها بالتحليل الكلامي المنضبط.

يبدأ المثال الأول عند أرسطو ومقلديه من فلاسفة الإسلام كابن سينا والفارابي، من فكرة أزلية حركة الأفلاك والزمان. يقرر أرسطو في كتابه "الطبيعة" أن الزمان مقدار الحركة، والحركة لا يمكن تصورهما إلا في الزمان، وهما متلازمان. ثم يزعم أن الحركة الفلكية - أي حركة الكواكب والنجوم في أفلاكها الدائرية - هي حركة أزلية لم تبدأ ولم تنته، لأن الفلك عندهم ليس قابلاً للكون والفساد، بل هو من طبيعة أزلية لا أول لها. وبما أن حركة

(1) قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر. دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2018، ص. 120.

(2) علي دريدي: مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر: نصر حامد أبو زيد نموذجاً. رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، 2015، ص. 99.

الأفلاك دائرية مستمرة بلا بداية ولا نهاية، فإن الزمان المترتب عليها يكون أزلياً غير حادث، وهذا يستلزم بالضرورة قدم العالم، لأنه لا يمكن أن يوجد زمان حادث بدون حركة، ولا حركة بدون فلك متحرك، فيكون الفلك والزمان والحركة كلها أزلية قديمة. ويضيفون أن كل متغير فهو محتاج إلى محدث، أما الأزلي فلا يحتاج، وبالتالي يستغني العالم عن الخلق والإحداث. وقد تبني ابن سينا هذا الدليل في مواضع كثيرة من "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات". وفي الرد على هذه الفرية الفلسفية، يقوم التحليل الكلامي على إبطال فرضية أزلية الحركة والزمان من جذورها، من خلال بيان أن حركة الأفلاك -ولو كانت دائرية- تشتمل على أجزاء وأحاد متعاقبة تذهب من الماضي إلى المستقبل، وكل ما يتألف من أجزاء متعاقبة حادثة متجددة فهو مسبوق بالعدم بالضرورة. فالدورات الفلكية المتكررة -كالدورة اليومية للشمس، والدورة السنوية للأرض- كل منها يمكن حصرها في عدد معين، ولو كانت الحركة أزلية لكان عدد هذه الدورات قد بلغ إلى زماننا الحاضر ما لا نهاية له، والوصول إلى الحاضر -أي إلى هذه اللحظة التي نحن فيها- يتطلب أن تنقضي تلك الدورات اللامتناهية، وانقضاء ما لا نهاية له محال عقلاً، لأن اللانهائي لا يمكن استيفاءه بالتتابع العددي. وهذا ما عبر عنه المتكلمون ببرهان "تطبيق الأحاد" أو "برهان التسلسل"، وهو مأخوذ من قول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَسْتَدِينُكُمُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ٤٥ ﴾ (التوبة: 45) من غير حصر. وخلاصته: أن الحوادث لو كانت غير متناهية في الماضي لما وصلنا إلى حادثنا الحاضر، لأن ما لا يتناهي لا يمكن بلوغ آخره، وهذا ينطبق على حركات الأفلاك. فثبت أننا نعيش الآن في زمان حادث يقطع بأن الزمان بدأ في وقت ما، وأن الحركة والزمان والأجرام السماوية كلها حادثة مخلوقة. وهذا البرهان أقامه الغزالي في "تهافت الفلاسفة" وبين أنه يبطل دعوى أزلية العالم بوجه لا يرد، وقال الرازي في "المطالب العالية": "وهذا برهان عقلي صريح، لا يتجه عليه نقض ولا معارضة". ثم نصيف إلى هذا الدليل العقلي نصوصاً قرآنية تثبت حدوث السموات والأرض بعد أن كانتا رتقاً ففتقتا، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ (الأنبياء: 30). فلفظة "كانتا" تدل على وجود سابق لحالة الرتق، والرتق المذكور هو الالتحام والانضمام، ثم جاء الفتق والخلق. وكذلك قوله: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ (الزمر: 5) يفيد الخلق بعد عدم. فمن المستحيل أن يتفق قول الله مع الأزلية الأرسطية. وبهذا يتبين أن المثال الأول الفلسفي قد سقط سقوطاً تاماً، وأصبح القول بحدوث العالم هو الموافق للعقل والصريح والوحي الصادق.⁽¹⁾

وينتقل بنا السياق إلى مثال ثانٍ أكثر تركيباً وتعقيداً، وهو ما صاغه ابن سينا في كتبه من نظرية "العلية التامة الموجبة". يقرر ابن سينا أن الباري سبحانه وتعالى هو علة تامة بذاته لإيجاد العالم، ومعنى كونه علة تامة أنه لا ينقصه شيء عن الإيجاد، فذاته المقدسة تتضمن ماهية الوجوب والغنى المطلق، وهذه العلة التامة لا يجوز أن يتأخر عنها معلولها أبداً، لأن التأخر إن كان لمانع فذاك المانع إما أن يكون موجوداً في العلة أو خارجاً عنها، وكلاهما محال في حقه تعالى. إذن، فالعالم يجب أن يكون قديماً أزلياً مصاحباً لذات الله في الأزل، لا يتقدمه عدم ولا يتأخر عنه وجود. ويمضي ابن سينا ليقول: لو كان العالم حادثاً بعد أن لم يكن، لزم أن يكون الله قد انتقل من حالة عدم الفعل إلى حالة الفعل، وهذا الانتقال يستدعي سبباً آخر ومغبراً ودهراً، وهو محال على الواجب. هذه النظرية التي صاغها في "الشفاء" و"الإلهيات" تمثل تنويجاً للفلسفة المشائية في نفي الاختيار الإلهي. وفي المقابل، يؤسس علم الكلام نقده لهذه المقولة على دحض فكرة التلازم الحتمي بين الخالق والعالم، مبيناً أن العلية التامة على النحو الذي يفهمه ابن سينا -أي العلية الاضطرارية التي لا تتخلف عن معلولها أزلاً- لا تصح إلا في الأسباب الطبيعية الخاضعة للطبع والجبر، كالنار مع الإحراق والشمس مع الضوء. أما الخالق سبحانه، فهو فاعل بالاختيار والإرادة وليس بالطبع والجبر. والفرق جوهرى: الفاعل بالطبع لا يعقل فعله ولا يشعر به ولا يمكنه التخلف، بينما الفاعل بالاختيار يفعل بعد أن يشاء ويريد، ويخصص زمان الإيجاد بمشيئته. وكونه علة تامة يعني أنه قادر على الإيجاد، لا أنه موجد بالضرورة. ويمكن التعبير عن ذلك بأن الله سبحانه يخصص بمشيئته الأزلية وقت إحداث العالم، وتأخر العالم عن الذات الإلهية ليس لتقصير في القدرة أو وجود مانع، بل لكون إرادته تعلقت بخلقه في ذلك الوقت المعين بمقتضى حكمته. وهذا لا ينافي كمال القدرة، بل هو عين الكمال، فالاختيار

(1) سيف الدين أبو الحسن الأمدي: غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971، ص. 43.

والتخصيص أولى بالفاعل الحكيم من الاضطراب والازم. والدليل النقلي على هذا أن الله أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام، وهو قادر على خلقها في لحظة، لكنه شاء أن يخلقها في هذه المدة لحكمة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ (ق: 38). فالسنة أيام دليل على التخصيص الزمني، ولو كان العلة الموجبة التامة لكان العالم قديماً بمقدار أزلية الذات، وهذا لم يحدث. ومن الناحية العقلية، يمكن تقريب الرد بأن القول بالعلة الموجبة التامة يؤدي إلى نفي الصفات الإلهية الاختيارية، كالإرادة والسمع والبصر والغضب والرضا، وإلى القول بأن الله يفعل ما لا يريد، وهذا تناقض. وقد أجاد الغزالي في "الاقتصاد في الاعتقاد" حيث قال: "إن الفاعل المختار هو الذي يمكن أن يفعل وأن لا يفعل، والفاعل بالطبع هو الذي لا يمكنه إلا الفعل، والله سبحانه هو القادر على الفعل والترك، وقد أخبر أنه خلق العالم فهو فاعل مختار لا موجب بالذات". ويضاف إلى هذا أن فكرة "الانتقال من العدم إلى الفعل" التي تورط بها ابن سينا إنما تلزم لو كان الفاعل محدوداً محتاجاً إلى المادة والزمان، أما الخالق فليس جسماً، ولا يتغير في ذاته بفعل أو ترك، بل أفعاله قائمة بمشيئته ومتعلقة بمراده، وهو القائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (الحج: 14) لا ما يوجبه عليه غيره.⁽¹⁾

وبإخضاع هذه الدعاوى الفلسفية لميزان النقد - أعني دعوى أزلية حركة الأفلاك والزمان، ودعوى العلية الموجبة الجبرية، ودعوى الفيض الهرمي الصدوري - يتكشف أن الفلاسفة ركزوا في أولها على البعد الطبيعي المادي للكون محاولين تأييد العالم بحجة استحالة ابتداء الحركة، ثم ارتقوا في ثانيها إلى التحليل الميتافيزيقي الصريح ليجعلوا الخالق علة مستلزماً لمعلولها كاستلزام الظل للشخص، ثم هبطوا في ثالثها إلى بناء تسلسل فيض تخطي لتبرير انبثاق الكثرة من الذات الواحدة. ورغم تباین هذه المسالك، فإنها تصب كلها في مغالطة منهجية كبرى هي القياس المطرد بين الباري والبرية، وتحميل الذات الإلهية المطلقة بقوانين الطبيعة المحدودة التي تشد الخالق إلى شبكة الوجوب والاضطرار، فتفتي عنه الإرادة الحرة وتجرده من المشيئة الفاعلة. وفي الطرف المقابل، دحض علم الكلام السني هذه الأوهام بثلاثة براهين عقلية قاطعة (برهان التطبيق، وبرهان الحدوث، وبرهان الإمكان) تؤكد استحالة تسلسل الحوادث، وضرورة سبق العدم للعالم، وافترار كل ممكن إلى محدث يختار وجوده بعد عدمه، مستنداً إلى نصوص الوحي المحكم كآيات خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكونه سبحانه فعالاً لما يريد. والنتيجة المحتومة التي لا مناص منها عقلاً ونقلاً هي: أن الكون محدث مسبوق بالعدم، وأن الله فاعل بالاختيار لا بالاضطرار، قادر على الإحداث المباشر دون وسائط أو عقول عشرة أو أفلاك تسعة، وهو المدبر لكل ذرة بلحظة. وهذا هو محض التوحيد الذي ضل عنه الفلاسفة بتعقيداتهم اليونانية، واستمسك به أئمة السنة والمتكلمون جيلاً بعد جيل، وهو الدين القيم الذي لا يقبل التبديل.⁽²⁾

المطلب الثاني: نقد إنكار المعاد الجسماني وحصر البعث في الروحاني:

يذهب الفلاسفة المشاؤون -تابعين في ذلك أرسطو وأفلاطون وابن سينا- إلى إنكار المعاد الجسماني بالكلية، مدعين أن الأجسام بعد موتها وتفرق أجزائها وتحللها في التراب يمتنع إعادتها إلى حالتها الأولى امتناعاً عقلياً، لأن إعادة المعدوم بعينه -كما يزعمون- محال، وأن البعث الموعود به في الكتب السماوية ليس بعناً للأبدان المادية بل هو بعث روحاني محض، يقتصر على النفوس المجردة التي تنال لذاتها العقلية أو آلامها المعنوية من غير حاجة إلى جوارح وأطراف وأكل وشرب. وهذا الموقف الفلسفي يصطدم وجهاً لوجه بمحكمات الشريعة الإسلامية التي قررت بالقطع والتواتر حشر الأجساد والأرواح معاً، ووصفت نعيم الجنة وعذاب النار بأوصاف حسية مادية حقيقية: الأكل والشرب، واللباس، والزواج، والحري، والظل، والأنهار، وفي المقابل عذاب الجحيم بالنار والسموم والحميم والسلاسل والأغلال. وقد أفرد القرآن والسنة مساحة كبرى لتفصيل هذه المشاهد الحسية التي لا تقبل التأويل المجرد، قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ تَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (القيامة: 3-4)، وقال: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: 78-79). فإعادة الأجسام ليست مستحيلة عند الله، بل هي أهون من الخلق الأول عند كثير من المتكلمين، وأما من حيث الحقيقة فكلا الأمرين بالنسبة للقدرة الإلهية على السواء.

(1) أبو بكر بن الطيب الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987، ص. 64.

(2) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: شرح المقاصد. تحقيق عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، دار عالم الكتب، بيروت، 1989، ص. 102.

ولتأسيس الرد الكلامي على هذه الشبهات الفلسفية، لا بد من التوقف عند ثلاثة أمثلة كبرى استعملها الخصوم لتصوير استحالة البعث الجسماني، ثم تفنيدها بالحجج العقلية والنقلية.

ينطلق المثال الأول من الشبهة الفلسفية الأشهر التي صاغها أرسطو وأعاد صياغتها ابن سينا في كتبه، وهي مقولة: "إعادة المعدم بعينه محال عقلاً". ومفادها أن الشيء إذا انعدم وتلاشى تماماً، فإن عودته إلى الوجود بنفس الشخصية والعين والحدة التي كان عليها مستحيلة، لأن العدم يقطع الاتصال بين الحالتين، وأي إعادة ستكون إعادة لمثل ذلك الشيء وليس لنفس الشيء، وهذا يعني أن ما يحشر يوم القيامة ليس هو نفس الإنسان الذي مات، بل إنسان آخر مشابه له، وهذا لا يحقق الوعد الإلهي بإعادة كل نفس بذاتها. ويستخدم الفلاسفة هذه الشبهة ليقولوا إن البعث لا يمكن أن يكون جسمانياً، وإنما هو بعث الروح وحدها التي تبقى بعد الموت. وفي الرد على هذه الشبهة، يقوم التحليل الكلامي على تمييز دقيق بين "الفناء المطلق الذي لا يبقى منه أثر" وبين "تفرق الأجزاء والذرات الأصلية مع بقاء أصل المادة وجوهر الشخصية في علم الله". فالجمهور من المتكلمين – كالباقلائي والغزالي والرازي والأمدى – لم يقلوا إن المعدم المطلق يعاد بعينه على طريق الانقلاب والرجوع من العدم إلى الوجود بنفس الحدة الزمانية، بل قالوا: إن الله سبحانه وتعالى يحفظ هوية كل إنسان وأجزاءه الأصلية إما في عالم الذر، وإما في علمه الأزلي، وإما في اللوح المحفوظ، ثم يعيد تجميعها يوم القيامة جمعاً لا تباين فيه ولا تدخل. فالموت عند المتكلمين ليس عدماً محضاً لجميع الذرات والجزيئات، بل هو تفرق للبنية المادية للميت وتحللها، لكن الأجزاء الأصلية التي نشأ عليها الجسد لم تعد من كل وجه، بل انتشرت في التراب أو تحولت إلى عناصر أخرى، والله القادر على خلق السموات والأرض قادر على جمع هذه الأجزاء المتفرقة من أي مكان كانت، وإعادة تركيبها بنفس الصورة والهيئة الأولى. وهذا المذهب يسمى عند البعض "مذهب الأجزاء الأصلية" أو "بقاء الجوهر الفرد"، وهو يدفع إشكال إعادة المعدم، لأن المادة التي كانت للإنسان لم تعد عدماً مطلقاً، وإنما تفرقت، والتفرق أهون من الإعدام. وقد استدلل المتكلمون على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ ۖ وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۚ ۲ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ ۚ ۳ بَلَىٰ قَدِيرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ ۚ ۴﴾ (القيامة 1-4)، فأقسم بالعظام لأنها أصل البنية الصلبة، ثم قال: ﴿بَلَىٰ قَدِيرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ﴾، أي حتى أطراف الأصابع وأجزاءها الدقيقة. ولو كان الإنسان يعدم عدماً مطلقاً لكان الجمع محتاجاً إلى إعادة الخلق من الصفر، لكن الآية تصور الجمع على أنه تجميع لشيء موجود متفرق لا خلق شيء من لا شيء. والدليل العقلي على إمكان ذلك أننا نشاهد في الدنيا صوراً من إعادة التجميع بعد التفرق، كبناء البيت من حجارته المتفرقة، وإعادة السفينة من أخشابها بعد غرقها، وإعادة الجندي المنتشر في ساحة المعركة إلى صفوفه. فهذه عمليات إعادة تجميع وليست خلقاً من العدم، وهذه كلها داخلية تحت قدرة البشر فكيف لا تدخل تحت قدرة الله؟ أما القول بأن إعادة المعدم بعينه محال في ذاته فهو كلام مجمل، فالمعدم إذا كان معدوماً بجميع أجزائه وذراته فإن إعادته مستحيلة عقلاً لامتناع انقلاب العدم وجوداً، لكن هذا ليس مذهب المتكلمين في البعث، فهم يقولون ببقاء أصل الجوهر والأجزاء في عناصرها وأن الله يعيدها⁽¹⁾. ومن هنا بطلت الشبهة. ويضاف إلى ذلك أن إنكار البعث الجسماني بناء على هذه الحجة الفلسفية يؤدي إلى تعطيل نصوص القرآن التي لا تحتل التأويل المجازي، لأنها وصفت الجنة والنار وصفاً حقيقياً، ولأن الصحابة والتابعين فهموا ذلك فهماً حرفياً، ولأن الإجماع منعقد على أن البعث جسماني. وقد قال تعالى في الرد على منكر البعث: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۚ ۳ ثُمَّ أَجَابَ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، وهذا هو الجواب الحاسم: إن من قدر على الإنشاء من غير مثال سابق، فهو على الإعادة والإحياء بعد الموت أقدر. فمن خلق الإنسان من نطفة لم تكن شيئاً، فهو على إعادة عظامه رميماً أسهل وأقدر.

وبعد أن فرغ الفلاسفة من التأسيس لمبدأ استحالة إعادة الأجسام، انتقلوا إلى المثال الثاني الذي يستهدف إثبات أنجزاء الآخرين ينبغي أن يكون روحانياً لا جثمانياً، استناداً إلى زعمهم بأن النفس الإنسانية جوهر مجرد قائم بذاته، مستقل عن الجسد، لا يفنى بفنائه، بل تبقى بعد موته وتنتال كمالها العقلي أو ألمها المعنوي دون حاجة لأعضاء مادية. وهذا المذهب – الذي تأثر به ابن سينا والكندي والفارابي – حاولوا دعمه بنظريتهم في أن غاية

⁽¹⁾ فخر الدين محمد بن عمر الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي. تحقيق أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987، ص. 150.

الإنسان هي الاتصال بالعقل الفعال والتلذذ بالمعارف الكلية، وأن العقاب ليس إلا حرماناً من تلك المعارف أو ألماً نفسياً. ويصرح ابن سينا في "الرسالة الأضحوية" بأن المعاد الجسماني مما لا دليل عقلي عليه، بل الشريعة ذكرته لأجل الجمهور، أما الخواص فيعلمون أنه مجرد تمثيل. وبالمقابل، يبني علماء الكلام تقنيدهم لهذه الأطروحة على نقض الفرضية الأساسية لنفسية أرسطو وابن سينا، وهي أن النفس جوهر مجرد كامل الوجود عن البدن. ويرى المتكلمون أن الإنسان في حقيقته جملة مركبة من روح وجسد، ولا يطلق عليه اسم الإنسان إلا باجتماعهما، والتكليف والجزاء في الدنيا والآخرة لا يتحققان إلا بتوجه الخطاب إلى هذه الحقيقة المركبة. فالروح -كما يقرر الأشعرى والغزالي⁽¹⁾- ليست جوهرًا يقوم بذاته مستقلاً تماماً، بل هي عرض أو لطيفة ربانية ترتبط بالبدن ارتباط التدبير والتأثير، ولا تبقى بقاء مجرد عن المادة في اللذة والألم، بل هي التي تحس باللذة والألم وتحتاج في ذلك إلى آلات بدنية. وإذا تأملنا النصوص القرآنية وجدناها تصف نعيم الجنة وعذاب النار وصفاً حسياً مادياً، ولا يمكن صرفه إلى مجاز إلا بتكلف ساقط. قال تعالى: (فَضْرِبْ بَنَيْنَهُمْ بَسُورَ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ) (الحديد: 13)، وقال: (وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ) (الواقعة: 17)، وقال: (إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَنْبِيَاءِ) (الدخان: 43-44). هذه كلها نصوص حقيقية لا مجاز فيها، وتفسيرها بالروحانيات الخالصة تعطيل لها. والنبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" (رواه البخاري ومسلم)، وهذا الحديث يدل على أن النعيم هناك حسي وأعظم مما نعرفه، وليس مجرد تصورات عقلية. والفلاسفة الذين أنكروا المعاد الجسماني وقعوا في مفارقة خطيرة: إذا كانت النفوس تعذب بعد الموت بعذاب معنوي فقط، فلماذا تصف الشريعة العذاب بالنار والسلاسل والأغلال؟ ولماذا يستعاذ من عذاب القبر وفنتته؟ لقد جاءت الأحاديث المتواترة بخلاف ذلك. وأيضاً، إذا كان الروح وحده هو الذي يحاسب وينعم ويعذب، فلماذا يشهد على الإنسان يوم القيامة جوارحه؟ قال تعالى: (حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (فصلت: 20). فشهادة الجوارح تدل على أنها موجودة يومئذ مادة ملموسة. ومن المعلوم بالضرورة من دين الإسلام أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة، والرؤية لا تكون إلا لجسم موجود يرى، والله سبحانه يرى لكن بغير كيفية ولا تشبيه، والرؤية تستلزم وجود المبصر والمبصر منه، وهذا يثبت البعث الجسماني لأن الرؤية تحتاج إلى عين وأبصار. فكل هذه الأدلة تنتقض دعوى الفلاسفة بأن المعاد روحاني محض. أما حجبتهم العقلية القائلة بأن النفس مجردة فليست مسلمة، بل ثبت فساده من قبل أن الإنسان يشعر بألم جسده وفرح جسده، وأن أحوال النفس تتعلق بأحوال البدن ارتباطاً وثيقاً، فلا يمكن الفصل الكلي بينهما. وقد صدق الله تعالى إذ قال: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَتَّكُمُ إِنَّا لَا نَرْجِعُونَ) (المؤمنون: 115)، فجعل الرجوع إلى الله حقاً مقروناً بالخلقة، والخلقة جسدية فكذلك الرجوع.

وبإجراء مقارنة جامعة بين هذه النماذج - إشكالية إعادة المعلوم، وقضية التجرد الروحي المحض، ومعضلة الأكل والمأكول - نجد أنها تتراصف كحلقات متسلسلة في سلسلة اعتراضات فلسفية تهدف إلى هدم الإيمان بالبعث الجسماني، حيث تعرض الأول لمبدأ الإمكان العقلي في جمع الأجزاء المادية المتناثرة، وتناول الثاني طبيعة الصلة بين الجسد والنفس مدعياً أن الجزء الروحاني كافٍ ومغني عن الحسي، ودفع الثالث إشكالاً مادياً يتعلق باختلاط الذرات وتداخلها. وتتحد هذه الردود الكلامية في ترسيخ حقيقة واحدة جامعة: أن الفلاسفة ظلوا أسرى لقياس فاسد، حيث قاسوا قدرة الخالق غير المحدودة بعجز المخلوقات وقوانين الطبيعة المضطربة، فظنوا أن استحالة إعادة بناء هيكل متفتت على البشر تستلزم استحالتها على الله، وغاب عنهم أن من أوجد الذرة الأولى من العدم المطلق قادر على إعادة تشكيلها مهما تفرقت أو تلاشت. ولقد وفي علماء الكلام هذه المزاعم حقها من التقيد بالبراهين العقلية الرصينة، مؤكدين أن الذي نشأ الإنسان من ماء مهين، ثم صورته وسواه، ثم يميت ثم يبعثه، لا يعجزه أمر البعث والإعادة قيد أنملة. والأدلة من الكتاب والسنة على الحشر الجسدي تفوق الإحصاء، وقد تواترت نقلاً عن المعصوم حتى صارت ضرورة دينية يعرفها الخاص والعام، ومن جدها فقد خرج عن إجماع الأمة. وليس في المحجة العقلية ما يصادم إمكانية رد الأجساد، بل العقل السليم يجزم بأن الفاعل المطلق القادر يصدق عليه الفعل كيفما شاء ومتى أراد، والإعادة في باب الإمكان لا تزيد على الخلق الأول شيئاً، بل هي في معرض الدليل أهون، وإن تساوى في القدرة الحقيقة. فما بقي الإنكار الفلسفي للمعاد الجسدي إلا كبراً وعناداً،

(1) إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950، ص. 28.

أو تقليداً أعمى لظنون وتخمينات تفتقر إلى الحجة. قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ الْإِنْسَانُ أَيُّذَا مَا مِتْ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ۖ أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا﴾ (مریم: 66-67)، فمن تفكر في نشأته الأولى هان عليه الإيمان بنشأته الأخرى. فالحمد لله الذي أثبت عقيدة المؤمنين على أساس من العقل الصريح والنقل الصحيح، وجعل حشر الأجساد حقيقة منتظرة ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى، فتلك دار جزاء لا دار امتحان، ونعيماً حسياً وروحانياً معاً، أو عذاباً بدنياً ونفسياً معاً، عدلاً منه سبحانه وتعالى.⁽¹⁾

المبحث الثالث: نقد مناهج مؤرخي الأديان وتفسير نشوء الظاهرة الدينية:

وبعد أن استكملنا في المبحث الثاني تنفيذ الأطروحات الميتافيزيقية للفلاسفة، واتضح بما لا يدع شكاً أن علم الكلام يمتلك أدوات نقدية صارمة قادرة على هدم أنساق الفلسفة الإشرافية والمشائية، ننقل في هذا المبحث الثالث إلى مواجهة تحدٍ منهجي جديد ومُرْكَب، تمثل في نشأة علم الأديان المقارن والأنثروبولوجيا الدينية الغربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. فقد سعت هذه الحقول المعرفية - تحت وهم الحياد الأكاديمي والمنهج العلمي - إلى دراسة الظاهرة الدينية في إطار تطوري مادي، يحاول إرجاع أصل الدين إلى عوامل نفسية وجاهلية واجتماعية بحتة، كالخوف من الموت (تايلور)، وعبادة الأسلاف (سبنسر)، والإسقاط الاجتماعي (دوركايم)، والعقدة الأبوية والوسواس القهري (فرويد)، والأفيون الطبقي (ماركس). كما تفرع عن هذه المناهج تيارات هيرمينوطيقية ونسبية تدعو إلى تاريخية النص القرآني، والتعددية الدينية، وتمييع الثوابت العقيدة. وسنقف في هذا المبحث عند ثلاثة مطالب كبرى: أولها نقد التفسيرات التطورية لنشوء الدين (كونت، تايلور، سبنسر)، وثانيها نقد النزعة العلمانية والاختزال النفسي والاجتماعي (دوركايم، فرويد، ماركس)، وثالثها نقد القراءة الهيرمينوطيقية والنسبية للمعرفة الدينية (سروش، أبو زيد، أركون، جون هيك). وسنبتن بالحجج الفطرية والتاريخية والعقلية أن التوحيد هو الأصل والغريزة الإنسانية الأولى، وأن الوثنية والشرك طارئان، وأن الدين الإسلامي ليس نتاجاً بيئياً بشرياً ولا أداة للتخدير أو القمع، بل هو هيمنة إلهية متعالية تصطدم بالمجتمع لتقويمه وتغييره، لا لتعكس أهواءه. كما سنكشف التناقضات المنهجية في مقولات مؤرخي الأديان، ونسقط ادعاءات الحياد المزعومة التي تخفي تحتها أيديولوجيات وضعية وإلحادية مسبقة.

المطلب الأول: نقد التفسيرات التطورية والأنثروبولوجية لنشوء الدين

يسعى مؤرخو الأديان والأنثروبولوجيون الغربيون في سياق مشروعهم الحدائي إلى تأسيس رؤية تطورية مادية لتفسير نشوء الظاهرة الدينية، تقوم على افتراض أن التدين البشري بدأ من أشكال وثنية بدائية تتصل بعبادة الأرواح والطبيعة والأسلاف، ثم تطور بطيناً عبر قرون طويلة عبر مرحلة تعدد الآلهة، ليلبغ ذروته في التوحيد المتأخر الذي لا يعدو كونه نتاجاً لتطور فكري بشري محض. وهذا المنطلق التطوري يصطدم وجهاً لوجه بالحقائق القطعية التي قررتها الشريعة الإسلامية والقرآن الكريم، والتي تؤكد أن التوحيد هو الدين الأول والأصل الذي فطر الله الناس عليه، وأن الوثنية والشرك ليستا مرحلة بدائية طبيعية، بل انحراف طارئ ومرض عقلي أصاب الفطرة البشرية بسبب البعد عن الوحي وتقليد الآباء. وقد أشار القرآن إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 25)، فجميع الرسل جاءوا بتوحيد الله لا بتعدد الآلهة، مما يثبت أن التوحيد هو الرسالة الأولى والأزلية. وفي مواجهة هذه الأطروحات التطورية، يقوم علم الكلام بنقض الأسس المنهجية التي بنيت عليها، وإظهار التحيز الواضح الذي يسعى إلى استبعاد فكرة الوحي والنبوات من دائرة التفسير العلمي، معتمداً بدلاً من ذلك على فرضيات هشة لا تثبت في الميدان الأنثروبولوجي ولا في التحليل العقلاني. وسنقف عند ثلاثة نماذج كبرى تمثل أهم القوانين التطورية التي حاولت صياغة تفسير مادي لنشوء الدين، ثم نكشف تهافتها واحداً تلو الآخر.⁽²⁾

(1) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، 1990، ص. 92.

(2) عبد القاهر بن طاهر البغدادي: أصول الدين. الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، ص. 98.

ينطلق المثال الأول من الفيلسوف الوضعي الفرنسي أوجست كونت الذي وضع قانون "المراحل الثلاث" الشهير لتطور العقل البشري، زاعماً أن البشرية مرت في تفسيرها للكون بثلاث مراحل متعاقبة لا محيد عنها: المرحلة اللاهوتية (أو الدينية) التي يفسر فيها الإنسان الظواهر بارجاعها إلى قوى خارقة وآلهة وأرواح، وهذه مرحلة طفولية خرافية؛ ثم المرحلة الميتافيزيقية التي تستبدل الآلهة بمفاهيم فلسفية مجردة كالجوهر والعلّة الغائية؛ وأخيراً المرحلة الوضعية (العلمية) التي يتخلّى فيها العقل عن كل ما هو غيبي ويثبت الحقائق على أساس الملاحظة والتجربة فقط. ووفقاً لهذا القانون، فإن الدين في جوهره ظاهرة متخلّفة سوف تزول تدريجياً ليحل محلها العلم التجريبي والمنهج الوضعي. وهذا الادعاء الذي يبدو في ظاهره قناعاً من الحياء العلمي، هو في حقيقته فلسفة مسبقة مضادة للدين قائمة على التبسيط الخاطئ للتاريخ البشري. فالتحليل الكلامي الذي يواجه هذا القانون يكشف عن مغالطته الكبرى في جعل العلم التجريبي بديلاً عن الإيمان العقدي، مفترضاً وجود تعارض حتمي بينهما، بينما الشريعة الإسلامية منذ نزولها حثت على العلم والتفكير والتفكير في ملكوت السموات والأرض، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: 190). فالتوحيد في الإسلام ليس تفسيراً بدائياً للظواهر الطبيعية كالرعد مثلاً الذي كان اليونان يعتقدون أنه غضب زيوس— بل هو حقيقة يقينية عقلية تقوم على براهين قاطعة كدليل العناية والإحكام والدليلين الحدوثي والنظم، وهذه البراهين لا تضعف بتقدم العلم بل تزداد قوة، فكل اكتشاف جديد في الفيزياء والفلك يظهر مزيداً من الدقة والضبط الكوني الذي يشهد لواحد قهار. أضف إلى ذلك أن كونت أسس قانونه على دراسة تاريخ أوروبا المسيحية وحدها، وتجاهل الحضارات الأخرى كالحضارة الإسلامية التي جمعت بين الإيمان الراسخ والعلم التجريبي المتقدم لقرون، وليس من قبيل المصادفة أن أكثر علماء العصر الذهبي للإسلام—كالخوارزمي وابن سينا والبيروني وابن الهيثم— كانوا متدينين متكلمين، فهل يمكن وصفهم بأنهم كانوا في مرحلة لاهوتية طفولية وهم من أسسوا المناهج التجريبية التي استفاد منها كونت نفسه؟ ثم إن ادعاء كونت بأن المرحلة الوضعية ستقضي على الدين انهار تماماً بعد قرنين من الزمان، إذ ما زال الدين حياً وقوياً حتى في أكثر المجتمعات علمانية، بل إن الإلحاد نفسه لم يزد في العالم عن نسبة ضئيلة. وقد قال الله تعالى على لسان نبيه: ﴿وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: 116). فالقوانين التطورية الكونتية ليست حقائق علمية بل هي خرص وظنون وأيديولوجية مضادة للدين صيغت في قالب علمي زائف، وهذا ما يثبته النقد الكلامي بجلاء.⁽¹⁾

أما المثال الثاني فيأتي من الاتجاه الأنثروبولوجي المادي المتمثل في نظرية "الأنيمية" أو "الروحانية" التي صاغها السير إدوارد تايلور في كتابه "الحضارة البدائية"، حيث افترض أن أصل التدين يعود إلى عجز الإنسان البدائي عن تفسير ظاهرتين كونيتين هما الموت والأحلام. يزعم تايلور أن الإنسان الأول لاحظ أن في جسده شيئاً يخرج منه أثناء النوم (الروح) ويذهب إلى عوالم أخرى، ورأى أن الموتى يغادرون الحياة فيبدو أن روحهم قد انفصلت عن الجسد، فاعتقد بوجود أرواح مستقلة تسكن الطبيعة والجمادات والحيوانات، ثم تطور هذا الاعتقاد إلى عبادة هذه الأرواح وتقديسها، ثم تطور إلى عبادة آلهة أكبر، فأصل الدين إذاً—بحسب تايلور— هو الاعتقاد الخاطئ بوجود أرواح بسبب الجهل الفطري بالعلوم الطبيعية والفسولوجية. وقد لقيت هذه النظرية رواجاً كبيراً في القرن التاسع عشر، ورغم أنها هجرها لاحقاً معظم الأنثروبولوجيين لعدم وجود أدلة ميدانية كافية، إلا أنها لا تزال تتردد في الخطاب الإلحادي المعاصر. والرد الكلامي المفصل لهذه الفرضية يقوم على عدة مستويات، أولها أن العواطف النفسية الطارئة كالخوف من الموت أو الحيرة أمام الأحلام لا يمكن أن تُنشئ بمفردها منظومة عقائدية متكاملة وشريعة منضبطة بأحكام العبادات والمعاملات والحدود والأخلاق، فالواقع التاريخي للاديان التوحيدية الكبرى—وخاصة الإسلام— يظهر تشريعات محكمة ومتراصة لا يمكن تفسيرها بأنها مجرد أوهام بدائية. ثانيها، أن الفطرة البشرية—كما يقرر علم الكلام والفلسفة الإسلامية— مفطورة على الإقرار بوجود خالق واحد مدبر لهذا الكون، وهذه الفطرة أصلية ومباشرة، وليست نتاجاً لتأمل الأحلام والموت، وقد أشار القرآن إلى ذلك بقوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: 30). فالناس يولدون على فطرة التوحيد، والانحراف عنها بالشرك إنما يحدث بتأثير البيئة والتقليد. ثالثها، أن البحوث

⁽¹⁾ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1993، ص.

الأنثروبولوجية الحديثة – على عكس تايلور – كشفت أن القبائل الأكثر بدائية وبعداً عن الحضارة في أفريقيا والأمازون وأستراليا تحتفظ بعقيدة توحيدية واضحة بالله واحد خالق أعلى،⁽¹⁾ وإن كانوا قد أشركوا معه أرواحاً ثانوية؛ وتسمى هذه النظرية في علم الأديان بـ"التوحيد البدني" (Primitive Monotheism) التي أثبتتها علماء كـ"فيلهم شميت" وغيره، وهي تنقض بشكل قاطع نموذج تايلور الذي يفترض أن التوحيد جاء في مرحلة متأخرة. رابعاً، أن النظرة القرآنية للوحي تقول إن الله أرسل رسلاً إلى كل أمة منذ بدء الخليقة، فلم تترك البشرية دون هداية، مما يعني أن أصل التدين ليس الجهل والعجز بل العلم بالله والعبادة الصحيحة، ثم جاء الشرك كتحرير لاحق. وقد أخبر القرآن عن نماذج من الشرك: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا﴾ (نوح: 23)، فهذه أسماء آلهة كانت لقوم نوح، أي أن الشرك حدث بعد التوحيد، وليس قبله. فإذا كان تايلور يظن أن عبادة الأرواح هي المنشأ، فإن الواقع الميداني والتاريخي يؤكد العكس، مما يسقط نظريته سقوطاً مدوياً.

وبعد أن استعرضنا هذه النظريات التطورية – الوضعية الكونتية، والأنيمية التايلورية، وعبادة الأسلاف السبنسرية – نجد أنها تشترك رغم اختلاف تفاصيلها في منطلق فلسفي مادي واحد يستبعد أصل الوحي الإلهي ويحاول إرجاع الدين إلى عوامل نفسية وجاهلية واجتماعية لا تليق بجوهر التدين الحق. وتلتقي الردود الكلامية التي قدمها أئمة السنة في تفكيك هذه الادعاءات بالارتكاز على الأدلة العقلية الفطرية والتاريخية الثابتة بخصوص النبوات، مؤكدة أن الدين الحق ليس اختراعاً بشرياً نشأ من الخوف أو الجهل بالسنن الطبيعية، بل هو تنزيل من حكيم حميد، هدى للناس، أرسل به الرسل لتصحيح الفطرة وتطهيرها من أدران الشرك والخرافة. وإن ما تسميه التطورية "مرحلة دينية بدائية" إنما هو – في حقيقة الأمر – توحيد فطري أصيل، وما تسميه "تطوراً إلى التوحيد" هو عودة إلى الأصل بعد انحراف مؤقت. لذلك يظل منهج مؤرخي الأديان التطوري مبنياً على أيديولوجية مسبقة لا على الحياد العلمي، ويظل علم الكلام هو السلاح الفعال لإبطال هذه التفسيرات المادية وكشف تهافتها المنهجي.

المطلب الثاني: نقد نزعة العلمنة وحصر الدين في الأبعاد النفسية والاجتماعية

تتصدر الاتجاهات الغربية المعاصرة في علم اجتماع الأديان وعلم النفس مقاربة تهدف إلى علمنة الظاهرة الدينية واختزالها كلياً في كونها مجرد انعكاس لبواعث نفسية ذاتية أو لمصالح اجتماعية جمعية، منكرين أي حقيقة موضوعية للغيب والوحي الإلهي أو لوجود خالق مستقل عن تصورات البشر. ويزعم رواد هذه النزعة – من أمثال إميل دوركايم في علم الاجتماع، وسيغموند فرويد في التحليل النفسي، وكارل ماركس في الفلسفة المادية الجدلية – أن الإله الذي يعبد المؤمنون ليس سوى صورة إسقاطية وهمية اخترعها المجتمع لحفظ تماسكه وتبرير سلطته، أو صنعها الفرد الخائف المتوجس لدفع القلق الوجودي والرهبة من المجهول والموت. وتستهدف هذه الأطروحات في جوهرها تفكيك أي أساس موضوعي للدين، وتقديم بديل علماني يرى في العبادات والشرائع مجرد آليات تكيفية تكيفها الإنسان مع بيئته الاجتماعية والنفسية، وليست حقائق متعالية تنزل من عند الله. وفي مواجهة هذا الاختزال العلماني المفرغ للدين من محتواه الغيبي،⁽²⁾ يتصدى علم الكلام ببيان أن حقائق الشريعة الإسلامية وقواعد عقيدتها تمتلك وجوداً حقيقياً متسامياً ومستقلاً تماماً عن رغبات البشر ومصالحهم الزائلة المؤقتة، وأن القول بأن الدين مجرد منتج نفسي أو اجتماعي يتجاهل أثر الوحي التعبيري والإصلاح الهائل الذي قلب المجتمعات رأساً على عقب، وحول العرب من عبادة الأوثان إلى قيادة الحضارة الإنسانية، ونقل البشر من ظلمات الجهل والانغلاق إلى نور العلم والعدالة. وإن هذه الأطروحات العلمانية وإن تنوعت في أدواتها المنهجية، فإنها تلتقي في إنكار ما وراء الطبيعة، وهي قاصرة عن تفسير ظاهرة الإيمان بكل أبعادها، ولنقف عند ثلاثة أمثلة كبرى تمثل أبرز هذه النظريات الاختزالية، ثم نكشف عن هشاشتها المنطقية والنقلية.

ينطلق المثال الأول من الأطروحة السوسيولوجية الشهيرة التي صاغها المفكر الفرنسي إميل دوركايم في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" أواخر القرن التاسع عشر، حيث زعم أن الدين ليس أكثر من تجسيد رمزي للمجتمع نفسه، وأن ما يسميه البشر "الإله" أو "القوة المقدسة" ليس سوى تعبير مجازي عن السلطة الروحية

(1) أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي: كتاب التوحيد. تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، 1970، ص. 135.

(2) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال. مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، 1910، ص. 12.

والمادية التي يفرضها المجتمع على أفرادها من أجل الحفاظ على التماسك الاجتماعي والنظام الجمعي. ويمضي دوركايم ليقول إن الطقوس والشعائر كالصلاة والصوم والحج— هي في حقيقتها أفعال اجتماعية تعزز المشاعر الجمعية وتقوي أواصر الجماعة، وأن فكرة الإله ليست أصلاً هي سبب التدين، بل المجتمع هو الذي يصنع الإله ثم يعبد من خلال آليات الإسقاط الاجتماعي. وقد وجدت هذه النظرية رواجاً كبيراً في الأوساط الأكاديمية الغربية، وحاول بعض الباحثين الماديين تطبيقها على الإسلام بشق الأنفس. غير أن التحليل الكلامي الدقيق لهذه الدعوى يكشف عن مغالطة منهجية كبرى تتمثل في تقديم التفسير الوظيفي للدين على أنه تفسير سببي حقيقي، فكون الدين يلعب دوراً في تماسك المجتمع لا يعني أبداً أن الدين اخترع من أجل هذا الدور. والأهم من ذلك أن الشريعة الإسلامية—وهي النموذج الأكمل للوحي الإلهي— جاءت لتحارب وتغير العادات الاجتماعية الفاسدة التي كان المجتمع الجاهلي يقدرها ويتمسك بها تمسكاً دموياً، كالعصبية القبلية، وأكل أموال البتامة بالباطل، وأد البنات،⁽¹⁾ والربا، والظلم الاجتماعي، وعبادة الأوثان التي صنعها الآباء. فلو كان الإله كما يزعم دوركايم مجرد رمز للمجتمع وسلطته الجمعية، لكان من المتوقع أن يخضع الدين لسلطة المجتمع ويقدم عاداته السائدة، لكن القرآن نزل بآيات صارمة تقصم ظهر العصبية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ (الحجرات: 13)، وهذه الآية تحطم كل معايير التمايز الاجتماعي الجاهلي القائمة على النسب والجاه، وتؤسس لتفاضل جديد هو التقوى. ولو كان الدين من إفراس المجتمع، لكان على النبي أن يرضي كبار قريش ويجاملهم في عاداتهم، لكنه صدمهم بقوله: ﴿قُلْ أَغْفِرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ (الزمر: 64). إن الانقلاب الكبير الذي أحدثه الإسلام في بنية المجتمع العربي—من تحريم الزنا والخمر والميسر إلى تحرير العبيد والمرأة— لم يكن من الممكن أن ينبع من المجتمع نفسه الذي كانت مصالحه الجمعية مرتبطة ببقاء تلك العادات، بل جاء من مصدر خارجي متسام هو الوحي الإلهي، وهذا يبطل مزاعم دوركايم بشكل قطعي. ويضاف إلى ذلك أن المجتمعات الإسلامية نفسها كثيراً ما قاومت النصوص الدينية حين أرادت العودة إلى العادات الجاهلية، وكان العلماء والمتكلمون هم السد المنيع أمام هذه العودة، مما يؤكد أن الدين ليس نتاجاً اجتماعياً بل مهيمناً عليه. وقد سجل القرآن هذا الموقف بوضوح: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: 104). فالدين إذن ليس إفراساً جمعياً للمجتمع، بل نور خارجي يصطدم بالمجتمع ويقومه ويغيره بالقوة والحكمة.⁽²⁾

أما المثال الثاني فيأتي من زاوية نفسية مختلفة لكنها لا تقل إجراماً في حق الدين، ويتعلق بنظرية التحليل النفسي لسليغمون فرويد الذي زعم في كتابه "مستقبل وهم" و"طوطم وتابو" أن الدين ليس أكثر من وهم نفسي جماعي وعصاب إكراهي ناتج عن كبت الرغبات الطفولية والإسقاط الحلمي لصورة "الأب" الحامي على السماء. ويمضي فرويد إلى القول إن الطفل الصغير يشعر بالعجز أمام قوى الطبيعة والموت والمجهول، فيحتاج إلى أب يحميه، ومع نمو المجتمع البشري، قام الناس بتحويل صورة الأب الأرضي إلى إله في السماء، يتمتع بالقدرة المطلقة والحماية الكاملة، وبالتالي فالدين—بحسب فرويد— هو إرجاع إلى حالة الطفولة، والإيمان بالله هو عقدة نفسية يجب أن يتخلص منها الإنسان الناضج بموجب العلاج التحليلي. وقد تلفق هذه النظرية بعض الملاحدة المعاصرين لتفسير الإيمان الديني عموماً والإسلام خصوصاً على أنه هروب من الواقع. بيد أن التحليل الكلامي والشرعي لهذه الدعوى يكشف عن سطحية مذهلة وتعميم غير علمي لحالة خاصة جداً (وهي علاقة فرويد المتوترة مع والده) على الإنسانية جمعاء. ففي العقيدة الإسلامية التوحيدية الخالصة، ينزه الله سبحانه وتعالى تنزيهاً مطلقاً عن أي صفات بشرية، ولا سيما صفة الأبوة والبنوة والجسدية التي هي من خصائص المخلوقين. قال تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: 3)، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: 4). فكيف يمكن أن يكون الإله الذي لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، والذي يقسم كل محاولات التجسيم والتشبيه، مجرد إسقاط لصورة الأب البشري؟ إن فرويد هنا يخلط بين التصور المسيحي لله كأب (وهو تصور ثوراتي مجسم) وبين العقيدة الإسلامية التي تعلن: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 11). كما أن القرآن والأحاديث يضربان الأمثلة على أن الإيمان الحقيقي ليس هروباً من الواقع ولا انحلالاً في الأوهام، بل هو تكليف شاق يتطلب جهاد النفس والصبر والالتزام بأحكام

⁽¹⁾ إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: كتاب الشامل في أصول الدين. تحقيق علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، 1969، ص. 144.

⁽²⁾ عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد في الإسلام. الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص. 110.

عملية مثل الصلاة في أوقاتها، والصوم عن الطعام والشراب، والجهاد في سبيل الله بالمال والنفس، والزكاة التي تعني بذل جزء من المال للفقراء. هل يعقل أن يختار شخص الجوع والعطش في رمضان والقيام في الليل وهو يبحث عن "وهم" مريح؟ إن فرويد نفسه اعترف بأن الدين من الصعب زعزحته لأنه يلبي حاجات عميقة، لكنه لم يقدم أي دليل على أن هذه الحاجات وهمية. والأبحاث الحديثة في علم النفس الإيجابي -عكس فرويد- أثبتت أن المتدينين يتمتعون بصحة نفسية أفضل، وقلق أقل، وقدرة أكبر على تحمل المصائب، وهذا ليس لأن دينهم وهم، بل لأنه يوفر لهم إطاراً للمعنى والغاية والطمأنينة الحقيقية. يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: 28). فهذه الطمأنينة ليست وهم فرويد، بل هي نتيجة يقين عقلي وشرعي. وأخيراً، لو كان الدين مجرد إسقاط نفسي لصورة الأب، لكان أول من ابتدئها هم الأطفال أو المراهقون في مراحل النمو المبكرة، لكننا نجد أعظم العقول والفلاسفة والعلماء يؤمنون بالله، بل إن كثيراً من كبار علماء الفيزياء والفلك اليوم يؤمنون بخالق مدبر، وهذا ينقض الفرضية الفرويدية بكل بساطة. فالدين إذن ليس عقدة طفولية، بل هو استجابة فطرية صحيحة للحقيقة الأسمى.

وعند تأمل هذه النماذج الاختزالية - إسقاط دوركايم الاجتماعي، وإرجاع فرويد النفسي، وتحليل ماركس الطبقي - نكتشف أنها وإن تعددت منطلقاتها فإنها تصب جميعاً في هدف واحد هو: طمس الأصل المتعالي للوحي، ومحاولة حصر الظاهرة الدينية داخل قوالب مادية جامدة لا تتسع لمعانيها الروحية ولا تدرك أبعادها المعرفية. وفي مقابل هذه التفسيرات القاصرة، يأتي النسق الكلامي ليقدم المعالجة القطعية التي تثبت أن الدين الإسلامي يتمتع بخصائص إلهية سامية تتفصل عن سنن الأرض وتفق المقولات البشرية، وفي الوقت ذاته تتدخل في الواقع لتقويمه وقيادته نحو الصلاح والاستقامة، مما يجعل أي محاولة لاختزاله في عوامل مادية محضة مصيرها الفشل الذريع أمام تماسك البناء العقدي والتشريعي للإسلام. فالشريعة الغراء ليست تعبيراً رمزياً عن المجتمع، لأنها تصطدم علناً بالأعراف الجاهلية الفاسدة وتأمراً بتغييرها. وليست عقدة نفسية مكبوتة، لأنها تنزه الخالق تنزيهاً مطلقاً عن الصفات البشرية، وتعمل على تزكية النفس وتطهيرها لا على كبثها وتشويهها. وليست أفيوناً تخديرياً يستغله الطغاة، بل كانت ولا تزال محركاً للثورات العادلة وحاملاً لراية تحرير المظلومين والمُسحوقين. وبهذا تتهاوى أسس العلمنة المنهجية التي تفصل الدين عن الحياة، ويثبت بالضرورة أن الحقيقة الدينية لا يمكن حصرها في البعد النفسي أو الاجتماعي، بل تمتد إلى بعد غيبي موضوعي متجاوز لكل التحديدات الوضعية، وهو القطب الذي يدور عليه مدار الإيمان ومنه تنبثق معاني التكليف والجزاء.⁽¹⁾

الخاتمة

1. يتضح من خلال هذا البحث العقدي المعمق والتحليل النقدي الشامل أن الدين الإسلامية يظل السياق المهيمن والمعياري الأسمى لتوجيه المعارف العقلية، حيث نجح علم الكلام في تشكيل جدار حماية يقيني صان العقائد الإسلامية من غوائل الأنساق الفلسفية المعطلة ومناهج مؤرخي الأديان ذات النزعة المادية الاختزالية، مؤكداً تكامل النقل والعقل في كنف الوحي المعصوم الذي يقرر حقائق الوجود وبداية الخلق من عدم ومشينة الصانع المختار المنزه عن مشابهة خلقه والبعيد عن اضطراب العلة الفلسفية التامة.
2. لقد أثبت النقد الكلامي تهافت أطروحات الفلاسفة في قضايا الإلهيات والمعاد، وكشف أن قولهم بقدرة الله اللامتناهية، وهو ما يدحضه صريح العقل وصحيح النقل في الشريعة، حيث برهن المتكلمون بالبراهين الساطعة على إمكانية إعادة المعدوم وجمع الأجزاء الأصلية للأبدان وصون كمال الصفات الإلهية الفاعلة ضد دعاوى التعطيل الفلسفية الجوفاء.
3. كما تهافتت مناهج مؤرخي الأديان وتفسيراتهم التطورية والاجتماعية لنشوء الدين أمام الميزان الكلامي الدقيق، الذي أثبت بالبراهين الفطرية والتاريخية أصالة عقيدة التوحيد في النفس البشرية وبطلان محاولات حصر الدين في كونه أفيوناً طبقياً أو عصباً نفسياً دفاعياً أو إفرازاً جمعياً للمجتمع، مما يعيد للوحي مركزيته وهيبته العقلية والتشريعية المتسامية والمهيمنة على السلوك الإنساني والبعيدة كلياً عن نزعات العلمنة والنسبية المطلقة والتمميع الهيرمينوطيقي.

⁽¹⁾ أحمد شلبي: مقارنة الأديان: أبحاث ودراسات. الطبعة الثامنة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1984، ص. 55.

4. وأخيراً، يؤكد البحث على سلامة وموثوقية وثبوت النص الشرعي وتواتره التاريخي ضد دعاوى الخلط الثقافي والسرقة من الأساطير الشعبية أو الإسرائيليات الطارئة، مبرزاً جدارة المنهج الجدلي والدفاعي لعلم الكلام وقدرته المرنة على التجدد ومواجهة التحديات الإلحادية المعاصرة بمناهج برهانية حديثة تخدم أصول الملة وتحفظ ثوابت العقيدة وتثبت تهافت المقولات المادية الحداثية في ظل قواعد الشريعة السمحاء الغراء.

التوصيات

1. ضرورة إدماج مباحث علم الكلام الجديد في مناهج التعليم الشرعي والأكاديمي، لتمكين الطلاب والباحثين من أدوات النقد العقلي الحديث والرد على الشبهات الإلحادية والنسبية المعاصرة وفق ثوابت الدين الإسلامي.
2. تشجيع الباحثين في كليات الشريعة وأصول الدين على دراسة اللغات الأجنبية ومناهج العلوم الإنسانية الحديثة (كالهيرمينوطيقا¹ والأنثروبولوجيا وعلم الأديان مقارن) بغية فهم منطلقات مؤرخي الأديان الغربيين ومناقشتها وتقنيدها علمياً بدلاً من الانغلاق عنها.
3. العمل على إصدار موسوعات نقدية مشتركة تجمع بين علماء الشريعة والمتكلمين والمتخصصين في العلوم الطبيعية والفيزيائية لتفعيل براهين حدوث العالم ودليل الاتساق والضبط الكوني كأدوات تجديدية لعلم الكلام تدعم الإيمان وتفحم منكري الصانع المختار.

المصادر والمراجع

1. أبو بكر بن الطيب الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987.
2. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، 1990.
3. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، 1990.
4. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1993.
5. أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي: كتاب التوحيد. تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، 1970.
6. أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، 1964.
7. أحمد بن علي الخطيب البغدادي: كتاب الكفاية في علم الرواية. تحقيق أحمد عمر هاشم، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986.
8. أحمد شلبي: مقارنة الأديان: أبحاث ودراسات. الطبعة الثامنة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1984.
9. إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950.
10. إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: كتاب الشامل في أصول الدين. تحقيق علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، 1969.
11. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية: الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال. مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، 1910.
12. رفاعة رافع الطهطاوي: القول السديد في الرد على منكري الوعيد. مطبعة وادي النيل، القاهرة، 1873.

¹الهيرمينوطيقا هي نظرية التأويل ومنهجية فهم النصوص وتفسيرها، خاصة النصوص الدينية والفلسفية، لكشف معانيها ودلالاتها. وتتناول كيفية إنتاج المعنى من النصوص عبر مراعاة السياق التاريخي واللغوي والثقافي، وهي أداة نقدية مهمة في الدراسات الإنسانية.

13. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: شرح المقاصد. تحقيق عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، دار عالم الكتب، بيروت، 1989.
14. سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام. دار الشروق، القاهرة، 1993.
15. سيد مهران: "الدين والسحر: قراءة أنثروبولوجية في نظريات نشأة الدين". مجلة أنثروبوس، ع. 14، 2018.
16. سيف الدين أبو الحسن الأمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين. تحقيق أحمد محمد المهدي، الطبعة الأولى، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2002.
17. سيف الدين أبو الحسن الأمدي: غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971.
18. شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي: سير أعلام النبلاء. تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993.
19. عضد الدين عبد الرحمن الإيجي: كتاب المواقف في علم الكلام. الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1997.
20. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد في الإسلام. الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1993.
21. عبد الصبور شاهين: أبي آدم: قصة الخليفة بين الحقيقة والتأويل. دار الاعتصام، القاهرة، 1998.
22. عبد القاهر بن طاهر البغدادي: أصول الدين. الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980.
23. علي دريدي: مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر: نصر حامد أبو زيد نموذجاً. رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، 2015.
24. علي سامي النشار: نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلفة. دار المعارف، القاهرة، 1970.
25. فخر الدين محمد بن عمر الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي. تحقيق أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987.
26. فخر الدين محمد بن عمر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992.
27. قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر. دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2018.
28. القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق محمود محمد قاسم، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1962.
29. محمد الأمين الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. دار الفكر، بيروت، 1995.
30. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
31. محمد سعيد رمضان البوطي: نقض أوهام المادية الجدلية. الطبعة الرابعة، دار الفكر، دمشق، 1994.
32. محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن. دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1995.
33. محمد علي أبو ريان: الفلسفة والأنثروبولوجيا الدينية. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995.
34. محمد عمارة: الإسلام ونظريات التطور الاجتماعي. دار الرشد، القاهرة، 1977.
35. محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي وتدوينه. الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980.
36. مصطفى الفقي: "التحليل النفسي للدين عند فرويد في الميزان الشرعي". مجلة العلوم الشرعية، جامعة الأزهر، مج. 18، ع. 2، 2011.
37. مصطفى حجازي: الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية. المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.
38. مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. المكتب الإسلامي، بيروت، 1982.
39. نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث. الطبعة الثالثة، دار الفكر، دمشق، 1997.
40. نصير الدين محمد بن محمد الطوسي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2009.